

南ラオス村落社会における政治過程の研究
—ンゲの村における「連帯」と闘争—

中田 友子

博士(文学)

総合研究大学院大学
文化科学研究科
地域文化学専攻

平成 13 年度
(2001 年度)

目次

図表リスト	iii
写真リスト	iv
凡例	v
第1章 序論	1
第1節 研究の目的	1
第2節 地域的・国家的背景	1
第3節 問題設定	9
第4節 調査の概要	17
第5節 論文の構成	18
第2章 K村の概況	22
第1節 村の歴史	22
第2節 村の現況	24
(a) 村の人口構成	24
(b) 村落内の社会単位：「家」	26
(c) 村の組織	28
(d) 村の制度	32
第3節 村落内の社会関係	35
(a) 労働交換と相互扶助	35
(b) 連帯ディスコースの中に表れる村	40
第4節 村をとりまく状況	43
(a) 行政	43
(b) 周辺の村々	50
第3章 経済活動	57
第1節 農業	57
(a) 土地の所有と使用	57
(b) 家畜の飼育	59
(c) 農作業と米の生産・消費	60
第2節 自然資源の利用	64
第3節 現金獲得のための活動と消費	66
(a) 市場における販売と消費	66
(b) 米の販売	69
(c) 家畜の販売	71
(d) 賃金労働	72
第4節 経済格差	73

第4章	社会集団および祭祀集団としての「家」	84
第1節	社会集団としての家	84
第2節	祖霊祭祀集団としての家	88
第3節	家を超えた親族関係	93
第4節	家屋の建築による威信獲得	96
第5章	家の慣習と儀礼	104
第1節	縁組みと結婚	104
第2節	葬送	117
第3節	「ラオ」対「ソン・パオ」	122
第6章	キー・カボ占い	128
第1節	占いの概要と実施の手順	128
第2節	質問のパターン	131
第3節	占い場面分析	136
第4節	共同的な解釈の構成と象徴闘争	156
第7章	村の守護霊祭祀・儀礼	163
第1節	水牛供犠	163
(a)	準備	164
(b)	儀礼と祭宴	168
第2節	森に棲む村の守護霊祭祀	183
第3節	収穫儀礼	190
第4節	祭祀・儀礼による「連帯」の構成	195
第8章	村落社会内部における外部の力	202
第1節	村落内部の象徴闘争	202
第2節	外部の村についての語り	204
(a)	旧K村についての語り	204
(b)	T村・N村についての語り	206
第3節	K村の自己イメージと内部におけるその作用	208
第4節	ディスコースとしての発展と連帯	210
第9章	結論	216
	参考文献	220

図表リスト

図 1-1	ラオス全土地図	vi
図 1-2	ラオス南部地図	vii
図 2-1	K 村概念図	19
表 2-2	K 村の各家の構成と役職、祭祀	20
図 2-3	K 村の主な親族関係図	21
表 3-1	K 村の各家の経済状況	55
図 3-2	K 村の農耕サイクルと村の祭祀・儀礼	56
図 4-1	「コー・ビー」儀礼参加者の親族関係図	96
図 6-1	キー・カポ占いの質問のパターン	135
図 6-2	キー・カポ占いにおける配置（概念図）	137
図 7-1	村の水牛供犠における配置（概念図）	171
図 7-2	家の水牛供犠における配置（概念図）	175

写真リスト

2-1	村の中央のホー・クワンと、水牛を繋ぐ柱.....	53
2-2	郡の保健課職員による村人たちへの指導.....	53
2-3	家屋を移動させるために協力する村人たち.....	54
2-4	使用された形跡のないトイレ.....	54
3-1	焼畑の火入れ.....	81
3-2	播種における労働交換.....	81
3-3	稲刈り.....	82
3-4	バナナの葉を折り束ねる作業.....	82
3-5	市場での農作物の販売風景.....	83
3-6	焼いた炭を掘り起こした場面.....	83
4-1	家の内部での祖霊祭祀.....	101
4-2	家の水牛供犠で招かれ食事する村人たち.....	101
4-3	水牛供犠の際にはドラの演奏が許される.....	102
4-4	村のある仏教徒の家の祭壇.....	102
4-5	台所を増築した家.....	103
4-6	屋根の萱を葺きかえている家.....	103
5-1	結婚式のブーク・ケーンの模様.....	126
5-2	新年のブーク・ケーンの模様.....	126
5-3	土葬用の棺を作る村人たち.....	127
5-4	森の奥の埋葬場所へ棺を担いで向かう村人たち.....	127
6-1	ココヤシの殻に力を吹き込むモー.....	162
6-2	モーと、ココヤシの殻に乗っている乗り手.....	162
7-1	村の水牛供犠の際に外部からの招待客と村長、長老チーフが友好を誓い合う	199
7-2	フォーン・ケーンの模様.....	199
7-3	祭司、長老チーフ、踊り手たちに囲まれた水牛.....	200
7-4	祭司の家で水牛の頭を前にしての儀礼.....	200
7-5	パオ・カバンの模様.....	201
7-6	森に棲む村の守護霊の祭祀.....	201

凡例

- (1) 本論文におけるラオ語のアルファベット表記は、Russell Marcus, English-Lao, Lao-English Dictionary, Charles E. Tuttle Company, 1970. に従っている。
- (2) ラオ語のカタカナ表記については、以下の原則に従う。
 - ・長音、短音の区別は原則的に行うが、地名、人名に関して日本語で一般的に定着した表記がある場合はそれに従う。例えば、「ラオ」は実際には「ラーオ」と表記すべきであるが、「ラオ」という表記が定着しているため、これを用いる。
 - ・音節最後の ng 音はすべて「ン」に統一して表記する。
 - ・有気音、無気音の区別はしない。
- (3) ング語の音声表記に関しては、依拠すべき辞書、表記法が存在しないため、現地音に近いカタカナで表記する。
- (4) 貨幣単位はラオスの通貨であるキープで示す。

調査期間である 1998～1999 年にかけてはキープの変動が激しく、当初は 1 ドル 2500 キープ以下であったのが、その後半年程度で 4000 キープになり、一時は 6000 キープを超えたこともあった。そのため、固定した換算レートは示すことができない。ただし、村レベルでこの変動が直接的に感じられることはない。
- (5) 年代と月については、特に言及しない場合は、西暦、太陽暦で記している。

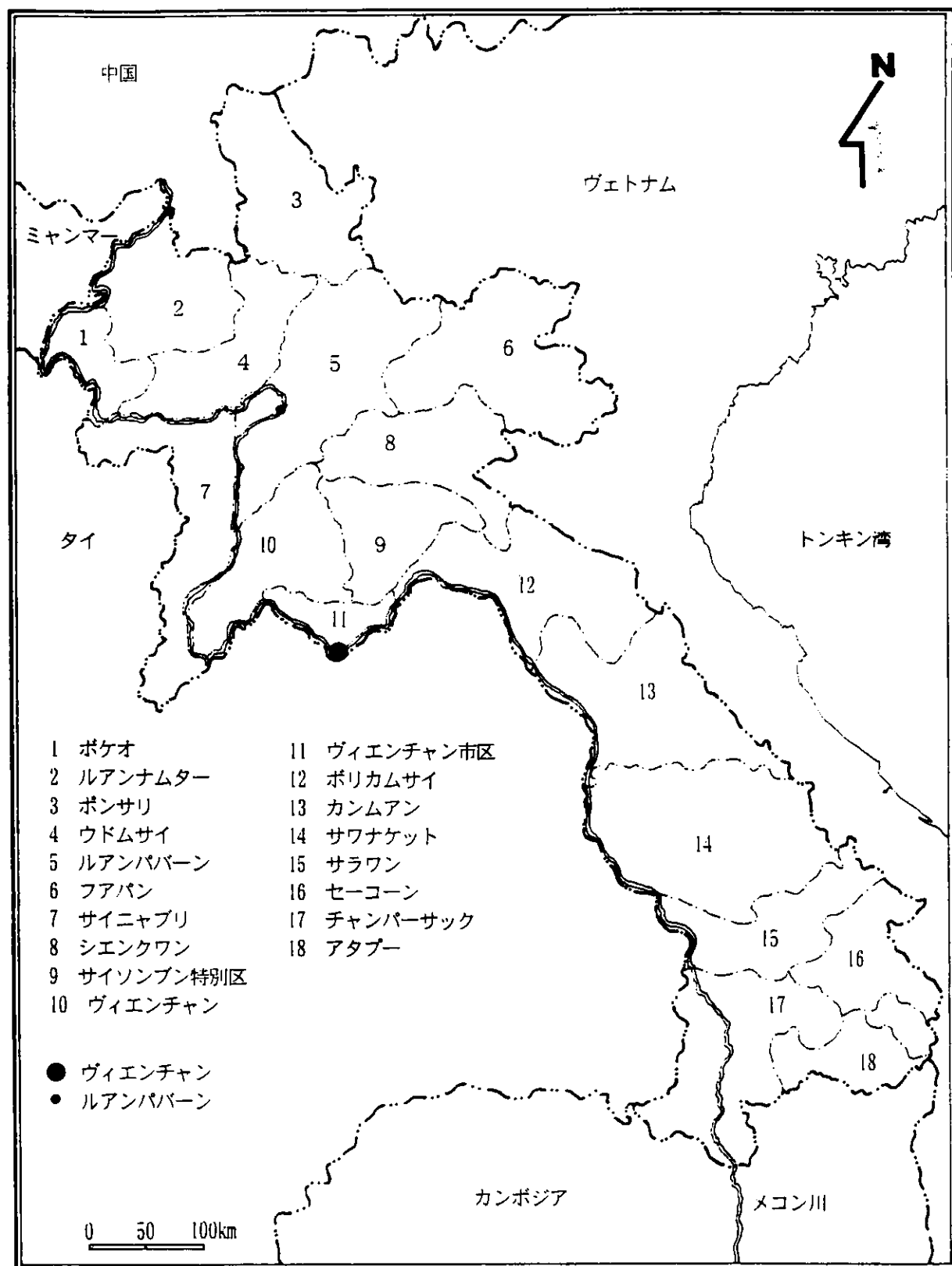


図 1—1 ラオス全土地図

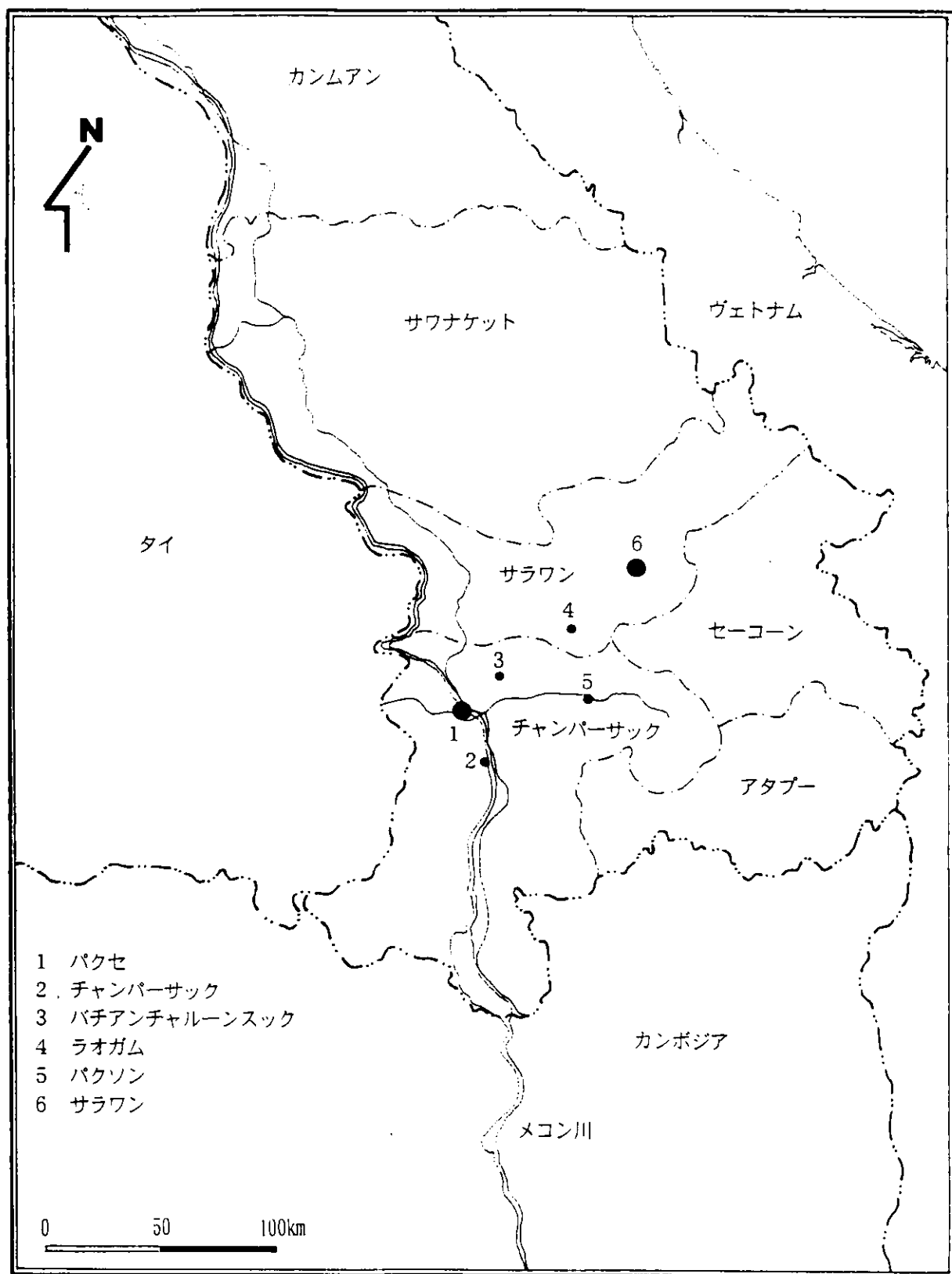


図 1—2 ラオス南部地図

第1章 序論

第1節 研究の目的

ラオスは歴史的に民族移動が激しいことで知られており、その要因は時代によっても地域によっても様々である。1975年の革命後、社会主義国家となったが、1986年からは経済開放政策をとり、外国からの援助も受けながら世界経済に組み込まれ、急速な社会・経済変化を遂げつつある。本研究では南ラオスの幹線道路沿いに移動してきたモン・クメール系の少数民族の村を取りあげる。この地域の少数民族社会の多くはもともとは、村落を超えた社会・政治組織をもたず (Duong 1983: 142)、また外部の権力の支配を嫌い、これを受け入れなかった (Bourotte 1955: 24) ことで知られている。こうした歴史的背景によるものなのか、本研究の対象であるK村においては現在も村落の連帯あるいは団結をとりわけ強調し、社会単位としての村落の統合性や共同性が今日もなお重要とされている。しかしその一方で、村落内部はかつて完全な調和した、競争のない社会であったわけではなく、権威や威信、名誉などをめぐる様々な競争があったと考えられている。さらには、こうした村も平地に移動し、ラオをはじめとする他民族と接触し、ラオス国家に組み込まれていく中で、その内部の状況も変化していくであろうと考えられる。

本研究の目的は、南ラオスの少数民族の、統合性や共同性が観察される村落社会におけるミクロな政治過程について、特に権威や威信をめぐる闘争に焦点をあて考察することである。その際、こうした村落社会が低地に移動し国家に組み込まれ、異なる価値や権力と接触していく中で、村落内の政治過程に引き起こされるさまざまな変化をも視野に入れながら分析していくことにする。

第2節 地域的・国家的背景

本論文で扱う村（以下、K村と呼ぶ）は、ラオス第三の町であるパクセとパクソンを結ぶ国道沿いに位置している。この国道は早朝から乗合のオート三輪タクシー、トゥク・トゥク *dtu:k dtu:k* が走り、パクセの市場へ物売りや買い物に出かける人々を大勢運んでいる。この国道沿いは様々な民族の作った村でモザイク状に構成された地域である。それは、1959年から1975年まで続いた内戦以前にはフランスやラオ、シャムの影響で山地から降りてきたり、内戦中は戦火を逃れて奥地から移住してきた異なる民族が作った村が点在していることに起因する (Hours 1973)。

大きな町からも近いこの地域に住む諸民族は、タイ系の言語を話しタイ系の民族に分類されるラオスの多数民族ラオとの接触も極めて多く、文化的にもラオの影響が非常に色濃く見られる。食生活や衣服、家屋の形式といった物質文化においては、この地域の村の人々はラオと全く区別がつかず、いわゆる民族的な伝統は感じられない¹⁾。さらに、宗教・祭

¹⁾ 1944年にこの地域を訪れたフランス人研究者フレースは、この幹線道路沿いにカーKha（モ

祀に関しても、多くの村は仏教かキリスト教に改宗しており、精霊祭祀を保持している村は少数派である。

また、村自体、複数の民族が混住している場合がほとんどである。もともと住んでいた土地を遠く離れてやってきて、ラオをはじめ、異なる民族と共に住み日常的に接触し、しかも新しい村は町からも近いという状況においては、文化的・社会的変化が避けられないであろうことは容易に想像できる。

本節ではまず、問題となる村の地域的・国家的背景について概観することにする。

南ラオスのモン・クメール系民族

南ラオスの高原・山岳地域は、ヴェトナム中部高原、カンボジア東部山地とともにかつては一つの地域を形成し、モン・クメール系の少数民族が多く住んでいた²⁾。この地域がまだ国家に属しているとはいえない頃の様子については、フランス人やイタリア人などヨーロッパ人宣教師や植民地行政官らが主として探検記や報告書の形で書き記している。その頃は、この地域のモン・クメール系の諸民族は、ヴェトナム人からは「モイ Moï」(未開人、野蛮人という意味)と呼ばれ、ラオ人からは「カーKha」(奴隷という意味)と呼ばれていた。またヨーロッパ人たちも、この地域をアナーキーが支配する(cf. Monfleur 1931)土地と評し、そしてここに住む人々のことを *sauvages* (フランス語で野蛮人という意味)と呼んだ(Maitre 1912)のである。それは既に述べたように、彼らが国家や外部の権力の支配を受けることを徹底的に嫌い、村を単位とする小規模な社会の中で生きるほうを好み、また村同士の間で戦争が絶えなかったからであろう。

一方、この地域の少数民族社会についての人類学的研究は非常に限られているといわざるを得ない。詳細な民族誌をまとめたのは G.コンドミナスであり、B.ウォールである。コンドミナスが 1940 年代に研究したヴェトナム中部高原のモン・クメール系集団、ムノンガール *Mnong gar* の村も、ウォールが 60 年代に研究した南ラオスの同じくモン・クメール系集団、ニャフン *Nya hön* の村も、フランスによる植民地化以前には伝統的に村を超えた社会・政治組織をもたず、それぞれが社会的に均質的で、経済的には平等的な小規模な社会を構成していたであろうことが窺える(cf. Condominas 1974; Wall 1975)。19 世紀後半にフランスがインドシナ半島の諸地域を次々と植民地化し、その過程において国境線が引かれ、この地域は最終的には 1907 年に現在のように 3 つに分断されている(Manich 1967: 304-305)。別々の国家に属するようになったそれぞれの地域は、徐々に国家によるコントロールを受け、異なる歴史を歩みながら今日に至っている。

ン・クメール系の少数民族)が最近降りてきて村をいくつも作っており、またボロヴェン高原の少数民族たちはこの頃既に、ラオの影響が色濃く見られ、服装やダンス以外に、パーシーというラオの儀礼も行っていると記している(Fraisse 1951)。

²⁾ ヴェトナム中部高原、カンボジアには、モン・クメール系以外にもマラヨ・ポリネシア系の少数民族が多く住んでいたが、ラオスにはいない。

ラオスという国家

南ラオスという地域とそこに住む少数民族を現在のラオス国家のコンテクストに置いて考えるために、まずラオスという国を簡単に概観してみたい。ラオスは海に全く接していない内陸国であり、北は中国、東はベトナム、南はカンボジア、西はタイ、そして北西はビルマと国境を接している。国土は 236,800 平方キロメートルで日本の本州ほどの大きさであり、その 90% を山地・丘陵・高原が占めている（大城 1996）。人口は 1997 年現在で 4,845,800 人（内、男性 2,394,900 人、女性 2,450,900 人）で、人口密度は 1 平方キロメートルあたり 20 人である（State Planning Committee 1998）。ただし、地域によって人口密度には大きな差があり、ラオス国内では北から南へと総延長 1,600 キロメートル以上にわたって流れるメコン河流域に人口は集中し、高原・山岳地帯は人口密度が非常に低くなっている。

経済的には、世界の最貧国の一つに数えられており、1994 年の国民一人当たりの GDP は 320US ドルにとどまっている。インフラストラクチャーの整備も著しく遅れており、例えば、国全体で 21,620 キロメートルの道路のうち、舗装された道路は 3,543 キロメートル（State Planning Committee 1998）、つまり 16% を占めるに過ぎない。インフラストラクチャーの整備の遅れは、人口密度の低さが原因の一つとも考えられる。人口が拡散していることが、一人当たりに必要なインフラストラクチャーの整備のコストを大きく押し上げるからである（Jerndal and Rigg 1999）。交通網をはじめとするインフラストラクチャーが著しく未発達であることは、国家及び地域経済の発展を妨げる大きな要因となっており、さらに、開発の遅れが国家財政の乏しさを招くという、まさに悪循環が見られる。

ラオス国家統合の歴史

次に、現在のラオスという国家を特に国家統合の歴史という視点から整理したい。ラオスが東南アジア大陸部の中で、国家として非常に新しい国であることは周知の事実といってよいだろう。単に新しいというだけでなく、ラオスが「真の」国家的実体として存在しているかどうかについてすら疑問をもたれていたようである。G. エヴァンスは、フランス統治下とそれ以降において、多くの文筆家たちがこの疑問を書き記したものを引用している。それによると、ラオスの国民について、「一つの人民というよりは、諸部族の集合体である」とか、ラオス国家は「地理的でも、民族的でも、社会的実体でもなく、単なる政治的便宜である」とか、「外交辞礼による国家」といわれる。さらに、ある文学作品の中では、「フランスはベトナム人たちがラオスを食ひ食うのを妨げている。ラオスは天国だ（中略）。ただ、天国同様、ラオスは存在しない。それは、少数のフランス人行政官たちの想像の産物だ」とすら描写されている（Evans 1999a: 1）。

こうした見方の背景には歴史的要因をはじめ、多様で複雑な民族構成や地域の相対的な自律性などが存在すると考えられる。歴史的要因に関しては、国家統一が初めて達成され

た時期が1353年と周辺の他国と比べて遅いことに加え、国家統一後も、周辺諸国家からの侵攻や侵略を受けたり分裂するなど、独立国家とは呼べない状況が短くなかったという事実が指摘できる。もともと小さな土候国が複数存在していただけの地域が、14世紀にラーンサーン王国として統一されたのが最初の国家の出現であった。それから約350年間は王国として存続したが、その後ルアンパバーン王国、ヴィエンチャン王国、チャンパーサク王国という3つの王国に分裂し、シャム（現在のタイ国）の支配を受け、次に統一されたのは1893年、フランス植民地の一つとしてであった。ただし、この植民地化がなかったら、近代国家としてのラオスが存在していたかどうかすら定かではなく、おそらく低地はタイの一部となり、高地はベトナムに吸収されていたのではないかとエヴァンスは指摘している（Evans 1999a: 21）。しかし、1959年から1975年までの内戦の間にラオスは北部と中・南部に再び分裂する。前者はベトナムのヴェトミン軍と共闘してラオス解放をうたい抗仏闘争を行おうとする「パテート・ラオ *bpa:tet law*」政府に、後者は王国政府によってそれぞれ支配され、2つの地理的な実体に分割される。その後再び統一されるには、1975年の内戦終結および人民革命党による支配を待たなければならなかった。

ラオスにおける民族構成と民族政策

このように、歴史的に国家として統一されていた期間が短いという事実が、結果的に近代における国家としての統合の程度が弱いという事実につながっているといえるかもしれない。しかしそれ以外に、民族の多様性と、その中での特定の民族の絶対的な優位性が認められないという事実も国家統合の弱さにつながっていると考えられる。そこで次に、ラオスにおける民族構成について概観したい。ラオスの民族構成の大きな特徴の一つは、人口がすべてラオス国内に居住している民族が一つもないことである（Turton 2000）。つまり、隣接する他の国家の領土にまたがってどの民族も居住しているということである。多数民族とされるラオはタイ東北部の人口の大多数を占め、タイ東北部のラオの数のほうが、ラオスに住むラオ人口を上回るといわれている（Stuart-Fox 1993: 106; Condominas 1970: 10）。また、他のモン・クメール系の諸族もそれぞれ、ベトナムやカンボジアとの国境をまたぐ形で居住している。モン、ヤオといったミャオ・ヤオ系の集団もベトナムやタイ、中国南部に多く住んでいる。

多民族国家ラオスにおける民族の数については、現在はラオス政府によって公式には47あるとされているが、常に明確であったわけではない。長く、研究者・調査者によって30から70までかなり幅広い数が報告されてきた。1985年に政府が実施した国勢調査の時点では、ラオスの民族数が公的に決定されておらず、調査員たちは820もの民族名を拾ってきたという³⁾。人々は、民族名を尋ねられると、大多数は出身地の名を答え、他はサブク

³⁾ 一方、シャゼによると1985年の国勢調査では、6つの言語・民族集団、68の民族集団の登録が確認され、800を超える民族集団への帰属が申告された（Chazée 1999: 1）。ラオスにおける民族集団の数がしばしば68とされるのは、この時の国勢調査に基づいているものと考えら

ラン名やクラン名、居住地の名などを民族名として答えた。また、首都ヴィエンチャンでは、登録された住民の約30%がこの質問に答えるのを拒否、あるいは自分の民族帰属を見いだすことに困難を示した。これは、ラオス国民の大部分が弱い民族意識しかもっていないことを示している。こうして集められた820もの名前は、最初210に、最終的には47にまとめられ（以上、Turton 2000）、1995年のセンサスでもこの分類が用いられた（Evans 1999a）。

ラオスの民族構成についてのもう一つの大きな特徴は、すべての民族を3つのカテゴリーに分類していることである。この3つとは、ラオ・ルム（law lu:m）＝低地ラオ、ラオ・トゥーン（law terng）＝中腹ラオ、ラオ・スーン（law sung）＝高地ラオである。ラオ・ルムとは、多数民族のラオ族を含むタイ系の諸族であり、ラオ・トゥーンとは、モン・クメール系の諸族、そしてラオ・スーンとは、モンやヤオなど中国南部から移住してきた諸族を指す。ただし、これらの名前から分かるように、分類の原則は言語では必ずしもなく、むしろ共通の地理的な生活条件が中心となっている。しかし、低地ラオのカテゴリーに実際は山地に住む黒タイや赤タイなどタイ系の少数民族が含まれるなど、類似した経済的・文化的パターン、社会発展のレベルなども分類の要素に含められている。

この3つの民族カテゴリーの起源を探ると、1940年代半ばに最初のラオ独立運動「ラオ・イサラ law i:sa:la:」のリーダーたちによって作られたとされる説（Turton 2000）があるが、実際には1899年のフランス語の雑誌 *Revue Indochinoise* の中で既にラオスにはタイ系、「カー」、近隣諸国からやってきた人々（モンやヤオを指すと思われる）の3種類の民族がいると記されている（Evans 1999a）。因みに、「カー」とは奴隷という意味で、かつてモン・クメール系の山地民たちが奴隷売買で扱われていたことから、彼らを総称する名称となっていたが、現在では使用されていない言葉である⁹⁾。ラオスには3種類の民族がいるという認識は従って、おそらく19世紀末には既に存在したものであろう。しかし、これらの3つを「ラオ」という接頭語をつけて名づけたのはより後の時代のことである。具体的に何年にこの名称が生まれたかを特定することは困難であるが、1950年代初期には既に、「カー」の代わりに「ラオ・トゥーン」ということばが用いられていたという（Evans 1999a: 24）。

エヴァンスは、もともとはラオの共産主義者がヴェトナムのアドヴァイザーに相談し、ラオスのすべての民族集団を「ラオ」という接頭語を用いることを通して一つに結びつけるために、政治的戦略としてこのカテゴリー化を採用したものと述べている（Evans 1999a: 26）。王国政府も、「カー」という呼び名が侮蔑的であることに気づき、一部の人々

れる。

⁹⁾ エヴァンスによれば、この「カー」ということばは、奴隷という意味であるが、このことばは、ヨーロッパ的な全く自由をもたない完全に従属的な存在という意味をもともとはもたず、フランスによる植民地化以降、フランス人がこのことばをフランス語の奴隷に翻訳することによってヨーロッパ的な奴隷の観念で捉えられるようになったという（Evans 1998: 143-144）。

は共産主義者が作った新しい名称を使い始め、1975年の革命以降はこの名称が制度的に用いられるようになった (Evans 1998)。誰が作った名称であるかを証明することは困難であるが、明らかなことは、この3つの名称には、ラオという名のもとに極めて多様な民族を単一国家形成へ向けてまとめようとする意思が見られることである。また、実際には異なる居住地域、信仰・祭祀をもつタイ系の少数民族までが「ラオ・ルム」のカテゴリーの中に加えられたことは特筆すべきであろう。こうして、すべてのタイ系諸族を一つの民族の実体に急速に固定することによって、彼らをラオに吸収させることが容易になり、他方で、ラオという民族集団に自ら帰属意識をもつ人口の実際の数を見え隠れし、ラオという名前をもった国家におけるラオ族の政治的支配を実体化できるのである (Turton 2000)。実際には、ラオ族は全人口の約半数を占めるにとどまるが、他のタイ系諸族を含めることによって、60%を超えるようになるのである⁹⁾。こうした操作が必要であるということは、逆に言えば、こうした操作なしではラオ族による支配の、少なくとも数の上の優位性における正当性が主張できないということであり、歴史的見地からも、また他の民族集団との関係においても、必ずしもラオが圧倒的優位にあったのではないことがうかがえる。

ラオと少数民族との関係がどのようなものであったか、さらには国家による民族政策の歴史について、詳しく述べた資料は極めて限られている。ラオと特にモン・クメール系の人々との関係は伝統的な儀礼の記述のなかに多く登場し、特に王制の下ではモン・クメール系の人々が象徴的に重要な役割を担っていたことが指摘される (Evans 1998)。共通しているのは、モン・クメール系の人々が先住の民族、あるいは人類の祖先と考えられていることであり (Archaimbault 1964)、このことにより、ラオの水牛供犠を伴う儀礼において水牛を殺す役割を担ったり (Tanabe 2000; Archaimbault 1964)、あるいは北部においては、水牛が供犠に捧げられる対象としての地域の精霊の起源であるとされていたり (Lévy 1956: 857)、ルアンパバーンの王家と特別な儀礼的關係をもち、即位式をはじめ、3年に1度新年の儀礼に招かれていたという (田村 1996; Doré 1980)。またそれ以前には、ラーンサーン王国の創始者、ファークム王の下で彼らは国家の官吏として働いていた。しかしながら、その後、モン・クメール系の諸族はラオとともに主にシャムによる奴隷狩りの対象とされ、フランス植民地となってからは、フランス人からもラオやモン Hmong、ヤオ Yao に比べて明らかに低く扱われていた (Mayoury 2000)¹⁰⁾。また、フランスが確立した行政システムは、分割統治の原則を反映したものである。具体的には、タイ系諸族とラオ

⁹⁾ 1988年の政府統計によれば、ラオスの全人口のうち、ラオ・ルムは64.4%、ラオ・トゥーンは29.2%、ラオ・スーンは6.4%を占めるとされている (Mayoury 2000)。

¹⁰⁾ 明らかに異なった扱いは、課税や賦役において特に顕在化している。例えば、ラオの18~60歳までの男性は1年に最低100日の賦役労働が課されたが、そのうち第一の賦役の義務はラオやモン・ヤオといった人々は16日間であったのに対し、モン・クメール系の人々は20日間の賦役が課された。別の賦役で給与が支払われるものに関しても、期間は上記と同様、異なり、さらに給与の額は後者の人々が前者の人々の半額であった。また、人头税の額も両者の間で異なっていたという (Mayoury 2000: 247-249)。

を仲介人とした民族的なヒエラルキーに基づいており、例えば、北部に住むモン・クメール系集団の一つ、ラメの村はラメ Lamet の村長がタイ・ルー Tai Lue の徴税人に報告を行い、タイ・ルーの徴税人はラオの郡長に報告し、ラオの郡長は県レベルのヴェトナム人官吏に報告するという構造になっていた（以上、Mayoury 2000: 247-249）。フランスによる植民地支配の下で民族的なヒエラルキーが極めて明確に制度化されたことは明らかである。

こうした民族的な差別は王国政府の下でも存在したようであり、マユリーNは、差別的な政策をとっていた王国政府と、少数民族を尊重し協力関係を築いているバテート・ラオやその後の社会主義政権の指導者たちを対比させている。王国政府の下では、ラオ・トゥーンやラオ・スーンなど少数民族に対する優遇政策などは行われず、むしろ、学校建設をはじめとするプロジェクトの予算も十分に与えられなかった。その一方で、1954年のジュネーブ合意によって王国は独立し、それと共に北部のサムヌア、ボンサリ両県に引込むよう強いられたバテート・ラオの闘士たちは、両県に住む少数民族たちを味方につけた。また、1950年に行われたネオ・ラオ・イサラ neo law i:sa:la:⁷⁾の国民会議では少数民族問題に関する政策が提出され、南ラオスのラオ・トゥーンのリーダーたちや北部のラオ・スーンのリーダーたちはバテート・ラオ運動に参加し貢献したことにより、高い地位を与えられた。また、社会主義政権の下で成立した政府は、すべての民族集団、男女双方が平等の参加機会をもつ統一国家ラオスをめざしており、そのため行政においても、少数民族の多い県では民族構成に対応した民族混合のリーダーシップがとられ、さらに一部の県では少数民族出身者が県行政を動かす幹部となっている。また、1990年に発布された憲法はすべての国民に平等の権利を保証している（以上、Mayoury 2000）。タイ系諸族の人々とモン・クメール系の人々が、支配・被支配関係にあったことはK.G.イジコヴィッツも指摘しており、これは教育を受けた山地民の子弟たちがバテート・ラオ陣営の方へ走る要因となっていると述べている（Izikowitz 1969）。

少数民族を多数民族と同等に扱い、地方行政にも積極的に登用することを建て前としている社会主義政府であるが、その少数民族政策の特徴として指摘されるのは山地にある少数民族の村を低地に下ろすというものである。この政策は、実際には社会主義政権下で初めてとられたものではなく、王国政府の下でも同様の方針はあったとされる。それは、1960年にソムサリット首相が、「我々の政府の最終的なゴールは、山地民を平地に定住させることであり、それは、現在に至るまで非常に低いままの彼らの生活水準を上げるためである」と語っていることから明らかである。しかしエヴァンスは、この政策に関しての両政府の主な違いは社会主義政権がこの政策を実行する決意をもち、実力行使を厭わないということであると述べている（Evans 1998: 150）。

ただ、民族の移動に関しては、ラオスではこうした政府主導の下に半ばあるいは全面的

⁷⁾ 1950年に結成された抗仏組織であり、後のラオス革命政権の中心となった人々によって組織された（上東 1990; 青山 1995）。

に強制的に行われるもの以外に、人々が自主的に行う場合もあり、革命時代前後だけでなくフランス統治時代や、さらにそれ以前から全体的に民族移動が非常に激しい傾向が見られることはしばしば指摘される（cf. 岩田 1959）。自主的な移動の要因は時代によっても地域によっても様々であり、食糧の不足によって集団自らの意志で移動する場合もあれば、内戦時代のように戦火を逃れるために移動を余儀なくされる場合もある（Goudineau (ed.) 1997）。少数民族を低地に定住させるという政策は、少なくとも現在のラオス政府の場合、明白な同化政策とまでは呼ぶことはできないだろう。しかし、生活水準の向上を目的の一つに掲げるということは、明らかに低地の住民のほうが生活水準が高いということを前提とし、それを規準としており、低地の住民の大多数がラオであるということを考慮に入れるならば、暗にラオへの同化がめざされていると解釈することもできる。

少数民族の文化・社会変容

低地に移住した少数民族の村はしばしば、ラオをはじめ異なる民族の村と隣あって位置し、時には一つの村に複数の異なる民族が混住するようになる。異なる民族と日常的に接触するようになった人々は、異なる民族の影響を受けるようになる。

複数の民族の混住村がどのようにして構成されるのかについては、データが非常に少ないため詳しく知ることはできないが、エヴァンスが調査したヴェトナム国境にほど近い北ラオスのモン・クメール系民族、シン・ムーン Sing Moon の村は、もともと川の上流にあったが、1973 年頃、村にやってきた兵士たちによって平地に降りるよう説得されて降り、既に存在していた黒タイの村に行政的に統合されたものである（Evans 2000）。こうして行政主導で民族の混住村ができるケース以外では、例えば本稿で研究する K 村のように、村の草分けはある特定の民族であっても、その後他の民族が移り住んで異なるいくつかの民族が同じ村に住むようになるといった、住民自身の選択による場合もある。こうしたケースは南ラオスのこの地域では珍しいことではなく、異なる民族は結婚によって個人で村に入ってくる場合も多くあるが、家族で移り住んでくる場合も多い。その後、その親族がまた家族で移って来るなどして異なる民族の世帯が村に増加していき、結果的に複数の民族の混住村となっていくこともある。

ラオスにおける非タイ系民族に対するラオの影響についての研究は極めて少ない。イジコヴィッツは、ラオスにおけるタイ系民族とその他の民族との関係について、ある論文の中で主に歴史的視点から両者が支配・被支配の関係にあると分析している（Izikowitz 1969）が、ミクロな視点からの具体的かつ詳細なデータは提示されていない。一方エヴァンスは、前述のシンムーンの「タイ化」という現象について研究しており、文化的に優位であると自認している黒タイの人々に対し、経済的にも劣位に置かれているシンムーンの村人たちが物質文化など一定の範囲で黒タイの文化を受け入れつつも、もとの平等主義的「エートス」は保持し続けていることなどを明らかにしている（Evans 1999b: 2000）。

ラオが少数民族に及ぼす主な文化的影響として想定されるのが仏教徒への改宗である。

ラオスは上座部仏教国の一つとして広く知られている。上座部仏教はランサーン王国が14世紀に創設された当初、ファーム王の妃がカンボジアのクメール宮廷から持ち込んだもので、それ以来、常に仏教が信仰されてきたとされている。1975年以降、社会主義の下で仏教は国家宗教としての地位を失い、サンガ（仏教教団）や様々な仏教行事は政府の統制を受けるようになり、いったんは力を失った。しかし、その後開放政策とともに再び公務員や政府の高官らも仏教儀礼に徐々に顔を出すようになり、現在では完全に元の力を取り戻したとされている。それどころか、社会主義イデオロギーがほとんど力を失ってしまった現在、国家統合やアイデンティティ構成のために、仏教が国家イデオロギーとして用いられようとしていると指摘されている（Evans 1988: 67）。

これに対し、果たして仏教が現実「ラオ化」の原動力ないしは国家イデオロギーたり得るのかという疑問をエヴァンスは提示している。というのも、国家の多数民族であるラオは人口の50%程度を占めるにとどまり、タイ系少数民族を合わせてやっと60%を超えるにすぎないが、そのタイ系の諸集団は一般に仏教徒ではなく、精霊祭祀を行っている。従って、仏教を信仰するのは全国民の約50%にすぎず、圧倒的多数とはいえない。歴史的には例えば、1527年にポーティサラ王によって精霊祭祀が禁じられ、精霊祭祀に関する場所の破壊が命じられる（Condominas 1968）といった、国家による強力な仏教化政策が推進されたこともあったが、それが顕著な形で成功をおさめたという形跡は現在のところ残っていない。例えば、エヴァンスの調査によれば、黒タイと結婚して黒タイの村に婚入したラオは仏教を捨ててしまい、逆にラオと結婚してラオの村に婚入した黒タイは仏教徒となるという（Evans 1999b: 144）。つまり、村のレベルで実際に起こっていることを見ると、仏教が圧倒的な力をもって精霊祭祀を凌駕しているという状況とはほど遠いというわけである。仏教徒であることを自認するラオ自身が、実際には他のタイ人やビルマ人同様、精霊を並行して祀っている（Condominas 1970: 1998）ことを鑑みても、少なくとも、仏教が精霊祭祀を駆逐するような方向へ直線的に進むとは考えにくいのである。

第3節 問題設定

既に述べたように、民族誌に描かれたこの地域のモン・クメール系の諸集団の社会的特徴は、個々の村落が社会・政治単位を成し、これを超える社会・政治組織をもたず、村落内部は権力者が不在で社会階層が未分化の平等主義的社会というものである。この場合、平等主義的社会といってもいわゆる狩猟採集民社会におけるような生態学的条件に適応した形で経済的、政治的平等が実現されているような社会（cf. Lee and DeVore 1976）とは明らかに異なる。制度化された権力や階層が存在しないという意味においては平等主義的であるといえるが、威信や名誉、権威といったものは存在し、その獲得をめぐる競争は常に行われてきたのである。これらのものを獲得した特定の個人が、それによって直接的に生産手段を独占したり、他者を従属させるというような制度化された権力関係や階層制の出現には結びつかないが、社会内における個人や集団間の差異化は象徴的な形で明確に行

われるのである。威信の獲得をめぐる競争についてはコンドミナスがムノンガール社会の研究の中で詳細に記述している。それによると、村落社会において威信を獲得したいと考える男性は水牛供犠を一生の間にできるだけたくさん行おうとする。それは、供犠した水牛の頭数が多いほど大きな威信が獲得でき、やがては「聖なる人」という称号で呼ばれるようになるからであるという (Condominas 1974)。

主に水牛を供犠し祭宴を催して多くの人々を招くことによって威信や名誉を獲得するという現象は、東南アジアを対象とする研究では一般に勲功祭宴と呼ばれ、多くの社会で頻繁に目にするものである。勲功祭宴をめぐる議論では、これは現世における威信・名誉を獲得すると同時に、来世での豊穡性あるいは富、力を獲得するためのものであり、宗教的な信仰と不可分に結びついているとされる (Kirsch 1973; Woodward and Russell 1989)。

東南アジア大陸部の高地民社会においては、勲功祭宴は階層社会と平等主義的な社会の双方で見られるが、その社会的な機能は異なるとされる。例えばビルマのチン Chin 社会のような階層社会においては、ランクの維持と勲功祭宴は明確に結びついている (Lehman 1989) が、タイのリス Lisu 社会のような平等主義的な社会では儀礼は他者と同じだけの名誉をもっていることを証明するために行われるものであり、誇示することなく富を分配し、主宰者の威信を高める手段であり、祭宴は互酬的なものであるという (Durrenberger 1989)。つまり、そこでは競争という意味は全く失われることになるが、それはリス社会のような平等主義的な社会においては、特定の個人あるいは集団が威信を他者より多く獲得することにより、支配の意思をもっていると疑われ、排除されることになりうるからであるという。こうしたリス社会のようなケースに対し、既に述べたムノンガール社会のように、平等主義的な社会でありながら威信をめぐる競争が公に行われているケースもある。この場合、威信の獲得は他者に対する明確な政治的、経済的な支配には至らない。このリスとムノンガールの2つのケースにおいて、威信がもつ意味は一見したところ全く逆であるかのような印象を与える。前者においては威信は他者との差異化をもたらすものではなく、むしろ同じであることを証明するためのものであり、後者においては明確な差異化あるいは卓越化を行うためのものである。しかし、実際には前者のケースにおいては、儀礼を行わなければ他者と同じだけの名誉を所有していないものとみなされ、他者よりも社会的に低い位置づけが結果的に与えられることになる。これを避けるために儀礼を行うといえるだろう。その観点からすれば、結局はリス社会のような平等主義的な社会においても、威信をめぐる競争は、卓越化は避けるにせよ下位となることを拒否するという点において、潜在的にあるといえるだろう。

威信をめぐる競争には、上記の例からも、平等主義的な社会であっても個人あるいは集団が社会内に占める位置(必ずしも、ランクや階層を意味しない)の問題が関わっているといえるだろう。従来の勲功祭宴論においては、個々の社会の固有の世界観や宗教観を探るという視点が多く、世界観と結びついた形で、つまり精霊の祝福あるいは恩恵の獲得を得ることが威信につながるという解釈が一般的である。しかし、威信がこうした世界観とつ

ながっているにせよ、それが実際の社会生活や社会関係においてどのような意味や影響力をもつのかということについては必ずしも十分に議論されつくしたとはいえない。そもそも、ときには極めて大きな出費を背負ってまで獲得しようとする威信あるいは名誉とは何なのであろうか。

勲功祭宴における威信や名誉の意味を考えていくためには、ブルデューの闘争と資本という概念を参照することが有益であると思われる。威信や権威、名誉といったものをブルデューはまとめて象徴資本と呼んでいる。なぜ、ことさらこの資本ということばが用いられるのかというと、それは彼が社会世界について現実の保守や転覆に寄与しうる絶えざる闘争が繰り広げられているものと考え、この闘争を個人あるいは集団が既に獲得し蓄積した資本を投入しつつ参加するものとする彼独自の見方によるものである。この場合の社会世界とは、それ自体の中にそれ自体の継続の原理を含み、社会関係を創造し修復するという果てしない作業からエージェントを解放するものである。それは、それ自体の中に再生産の原理を含んでいないために継続的な創造のプロセスを通して維持されなければならない社会関係と対比されている (Bourdieu 1977: 189)。本研究で扱う南ラオスのンゲの村落社会は、制度を備え、一定の社会秩序が認められる集団であり、それ自体の中に再生産や継続の原理を含んだ社会世界と見なすことができるのであり、単なる社会関係ではない。そしてブルデューは闘争について次のように述べている；

闘争は、諸配分の原理自体にあり、稀少な財の占有のための闘争、そして配分によって現れる力関係を知覚する正当なやり方の強制のための、すなわちその固有の効果によって、この力関係を永続させる、あるいは転覆させることに貢献しうる表象のための闘争と不可分である (Bourdieu 1980: 244)。

この場合の「稀少な財」とは現金や土地といった物質的、経済的な財のみを意味するのではなく、より広い意味で特定の社会においてその価値が認められているもののことである。つまり、タイトルや地位、学位、称号、勲章といったものも含まれ、政治的、社会的、文化的、象徴的な財というものが存在する。こうした「稀少な財」は特定の権力あるいは権威の基盤となるとときに資本となるのである。しかも、闘争はこうした稀少な財を獲得するためだけでなく、社会世界を知覚する仕方となる表象を強要するために、「正統的な世界像を産出し押しつける権力を巡って」(ブルデュー 1988b: 210) も行われるのであり、これをブルデューは象徴闘争と呼んでいる。そして象徴闘争には既に獲得された象徴資本が投入されるのである。

象徴資本とは、社会世界において、「信仰、信用と不信、知覚と評価、認知と承認の対象になるすべてのもの、すなわち、名声、評判、威信、名誉、栄光、権威など」(ブルデュー 1990: 388) を指す。具体的な例としてブルデューは、彼が 1950 年代末に調査したアルジェリアのカピールにおける名誉や威信というものが、家族のメンバーの殺害に対する復讐

や、家の世襲財産である土地が他の家に渡ってしまった場合の買い戻し、さらには娘の縁組みといった場面で賭けられていることを記述している。また、巡礼者の出発や帰還を壮大にする親族と同盟者の行列や、多くの銃を携え祝砲を盛大に放つ花嫁のエスコートや、婚姻の際に贈られる羊のプレゼント、さらには縁組みの交渉で動員される威信ある保証人などは象徴資本が誇示される場面の例である（Bourdieu 1980）。

象徴資本の獲得と誇示がもつ意味というのは、これがその持ち主の社会的な位置づけ、ひいてはその社会的に認められた信用と結びついていることにある。そして、ブルデューは、こうして獲得され蓄積された象徴資本は、カピールの例では経済的な危機や政治紛争、さらには緊急の農作業などの例外的な機会において、必要となる労働力を供給する顧客を生産すると述べる（Bourdieu 1980: 201）。また、象徴資本は市場においてさえ通用する価値をもつのであり、それは獲得・蓄積された信用の名の下に有利な取引を結ぶのに成功したり、現金をもたずに賭けたり買い物をしたりする場合などが例として挙げられる。従って、「象徴資本がひとつの信用（un crédit）、ただし最も広い意味で、つまり一種の先行投資、手形割引、債権などとしての信用であり、それが、ただ集団の信じ込み（croyance）さえあれば物的・象徴的な保証の最大限を集団に与える人たちに附与される信用だということを知っていれば、象徴資本の誇示（経済面ではこれは極めて高くつく）が、資本が資本へと向かうように（多分、普遍的にそう）させるメカニズムのひとつだ、ということが分かる。」（ブルデュー 1988a: 198）。つまり、象徴資本は単に象徴資本のさらなる獲得・蓄積に結びつくだけでなく、例えば経済的な利益をも生みだしうるものである。

ただし、こうした象徴資本の獲得が行為者の意識的な選択や計算によって行われているわけでは必ずしもなく、行為者の戦略がそこには働いているとブルデューはいう。彼のいう戦略とは、「意識的・理性的な計算が生み出すものでもなければ、無意識的プログラムが生み出すものでも」なく、「ゲームのセンスのような実践的感觉、歴史的に定義される個別的な社会的ゲームの実践的感觉で、子供の頃より社会的活動に参加することによって獲得される」ものである（ブルデュー 1988b: 102）。そこにおけるプレイヤーは、無限に多様な状況に適応するために絶えず創案しながら、その都度なすべきこと、ゲームが要求し必要としていることを行うのである。それは、コード化された規則に機械的に従うということでも、また意識的、個人的な選択に基づいて行うということでもなく、身体化され、本性そのものとなったゲームのセンスとしてのハビトゥス（性向の体系）が可能にするものであるという（ブルデュー 1988b: 102-3）。

こうした戦略は、個々の社会における資本の内容や闘争のあり方によって当然、異なるものである。例えば、すべての社会において経済資本が資本として認められているわけではない。つまり、物質的な富がそれ自体でそのままの形態で闘争の場に投入され権力や権威を生産するのではない場合があるということである。というのも、「富は、経済制度全体と特殊な利益と特殊な思考様式を備えた専門化した行為者集団を想定する本来の意味での経済的領域と連動してはじめて、資本として機能する」（ブルデュー 1988a: 205）からで

ある。従って、こうした制度や行為者集団が存在しない、あるいは経済的領域と連動しない社会においては、経済資本は機能しないことになる。そこでは、物質的な富は象徴資本に転換され、闘争の場に投入されることになる。そして、本研究の対象であるンゲのK村はまさにこうした社会と考えることができるのである。

物質的富をはじめ様々な財をつぎ込んで獲得された象徴資本（権威、信用、信仰、承認など）は、既に述べたように、正統的な世界像を産出し押しつける力、何らかの社会区分の見方を押しつける力を巡っての象徴闘争に投入される。というのは、強力な象徴資本の保有者は自分にとって最も有利な価値体系を他者に対して押しつけることができるからである。社会世界の知覚に関する象徴闘争には、客観的および主観的な2つの形態が見られる。前者は個人的・集団的な表象行為に関するものであり、具体例としてはデモや、個人的には自己イメージの操作などが挙げられる。これに対し後者は、知覚と評価のカテゴリーを変えようとするものであり、社会的現実を構築する言葉やものの名を操作することにある。具体的には罵倒、悪口、噂、中傷、あてこすりなどもこれに含まれる（ブルデュー 1988b）。

正統的世界像、社会区分の見方をおしつけることとはつまり、このおしつけられた世界像や見方を共有する集団を構築することであり、この力すなわち象徴権力をブルデューは、「world making（世界を作ること）の権力」（ブルデュー 1988b: 215）と表現する。というのは、社会世界の知覚を組織立てることは、「ある条件の下では、世界それ自体を現実組織立てることもある」（ブルデュー 1988b: 213）からである。個々の行為者は社会世界を知覚し自分の世界像を構築するが、これは構造的拘束の下で行うものであり、何もない状態で知覚し構築するわけではない。それは個々の行為者によって内面化された集団の世界像なのである。むしろ、個々の行為者によってその構造が内面化された状態で知覚、構築された社会世界はそのために、行為者によって当然のものとして知覚される。こうして当然のものと知覚された世界が現実に生産されることにつながるというわけである。こうしたメカニズムがあるからこそ、「権力の客観的諸関係は、象徴権力の諸関係の中に再生産される傾向」（ブルデュー 1988b: 213）があるといえる。

ブルデューのこうした権力に対する見方は非常に独創的といえるだろう。一般に、権力の定義に関しては極めて多様な見方があり、定説などは存在しないに等しい。人類学において一般に権力のない平等主義社会として議論されてきたのは、既に述べた狩猟採集民社会を筆頭として、これとは全く異なる社会・経済形態の、例えばアフリカのヌエルといった政治的リーダーの存在しない無頭社会や、あるいは非階層的な社会なども含まれている。この場合、権力は制度化され、一定の安定性をもったものとしてとらえられているといえるだろう。このような見方の他にも、権力については他者を支配する能力であるとか、あるいは強制力、紛争や意思決定の際において明確にその保有者が分かるものといった見方なども、比較的広く共有されたものとして挙げることができるだろう。これらの定義に共通しているのは、権力を具体的で観察可能なものとしてとらえていることである。逆にい

えば、具体的で観察可能でないものは権力としてはみなされないことになる。

これに対し、ブルデューの象徴権力という概念は権力に関して全く異なる見方を提示するものである。正統的な区分の見方をおしつけ、集団を構築する力は必ずしも直接的に観察可能な状態、それと判別できる状態で表れるものではなく、むしろ観察不可能あるいは隠蔽されているといったほうがよいだろう。そこでは権力は権力としては認識されず、おしつけられた見方、世界像はおしつけられたものとしてではなく、当然の、自明のものとして行為者自身によって知覚されるからである⁸⁾。そしてこの権力は既に述べたように、過去に獲得され蓄積された象徴資本を投入した象徴闘争を通して獲得されたものである。社会世界はもともとさまざまな見方と区分の原理に応じて、さまざまな形で述べられ、構築されうるものであり、可能な構造化が潜在的には多数存在するものである。従って、その知覚と表現は不確定とぼやけの部分に常に含んでいることになり、また行為者に付与された特性は極めて不均等な確率をもった組み合わせの中で提示され、常に交換可能であり、また時間的な変動にも左右されるため、意味論的弾力性が含まれることになる。こうした客観的不安定要素が、視点の多数性に由来する世界像の多数性に基盤を提供すると同時に、正統的な世界像を産出し押しつける権力を巡っての象徴闘争のための基盤になっているとブルデューは論じる（ブルデュー 1988b: 208-210）。

以上の議論を踏まえ、権威や威信、名誉の問題へ立ち返ろう。ブルデューが象徴資本と呼ぶこれらのものはそれ自体が闘争の最終的な目的ではない。獲得された象徴資本は、その保有者にとって有利な価値体系、あるいは見方をおしつける権力のための象徴闘争に投入されるためのものに他ならない。この象徴権力の行使の長いプロセスを経て組織立てられた社会世界の知覚は、例えば具体的には二項対立的な分類の図式（熱いと冷たい、右手と左手、東と西、昼と夜、そして男性と女性など）に結びついた象徴システムの形をとりながら、世界自体を組織立てるという極めて現実的な、政治的效果をもつのである。

さて、本論文ではK村におけるミクロな政治過程を考察することを目的としているが、この場合のミクロな政治過程とは、村落社会というミクロな空間における政治過程ということと同時に、様々な場面で繰り広げられるやりとりや交渉をも政治過程として分析の対象に含めるということの意味している。つまり、例えば村落全体の意思決定といった目に見える形での政治ではなく、個々の家単位で行われている、いわゆる象徴闘争も政治過程とみなすということである。それは、伝統的に権力組織や階層分化がなく平等主義的であるといわれる村落社会の内部における、威信、名誉、権威という個人ないしは集団の位置づけに関わるものが実際には政治的效果をもちうるという認識に基づいている。ただし、象徴権力の問題に関してはわずか一年の調査で収集したデータを用いて論じるには限界が

⁸⁾ 権力に対するこうした見方はブルデューだけのものではなく、アルチュセールのイデオロギー論やフーコーの従属する主体についての議論に通じるものがある（cf. Althusser 1976; Lukes 1974; Lukes (ed.) 1986）が、ここではこうした権力論自体に関する議論は本題からはずれるため踏み込まない。

あるため、ここでは象徴資本と象徴闘争に絞って分析したいと思う。その際、象徴資本がどのような戦略のもとに獲得されるのか、どのような場面で象徴闘争が行われているのかということが分析の中心となるだろう。そして、当然のことながら、儀礼の場面だけでなく、日常生活における様々な相互行為やディスコース、語りなど、これまで政治過程としては注目されてこなかったものの中にもこうした闘争を探り出していかなければならないだろう。

ただし、象徴資本の獲得や蓄積、象徴闘争を大きな特徴として挙げることのできる村落社会の政治過程が、村落内部で完結していると考えるべきではない。そこに国家あるいは地方政治が何らかの形で介入し、影響を及ぼす可能性を想定しなければならない。それは、19世紀や20世紀初頭ではなく現在の、そしてヴェトナム国境により近いセーコーン県ではなく、ラオス第三の町に近いK村の政治過程を論じるにあたって不可欠な視点であろう。既に述べたように、南ラオスからカンボジア、ヴェトナム中部高原を含む地域における少数民族社会は、村落が社会・政治単位を成していたことからその統合性は高く、また国家権力が及びにくかったと考えられている。しかし、こうした少数民族社会だけでなく、ラオの村落社会ももともと統合性や共同性の高い集団をなしていたとされる。国家と村落との関係について論じた先行研究としては、ヴィエンチャン地方の村落を1970年代初頭に調査したC. タイヤールの研究が挙げられる。彼は、ラオの村落が居住単位、利益共同体、そして諸関係のセンターをなし、こうした村落共同体を結集するのは連帯の論理であると述べている。そして、国家権力は、ラーンサーン王国からフランス植民地時代に至るまでこうした村落社会の権力と接合することがなく、むしろ二つの権力は常に分裂したままであったと分析する。ところが、パテート・ラオは内戦という状況下での必要性から近隣集団や村落共同体の連帯を制度化しようとし、また郡（ムアン meuang）を対象として中央行政の分権化をすすめ、これと村落との関係強化を計ったという（Taillard 1977）。

タイヤールの描くラオの村落社会は伝統的に国家権力に対し相対的に自律した、しかも内部は連帯の論理が卓越する社会というものである。一方、その後の社会主義下におけるラオの農民社会を詳細に研究したのがエヴァンスである。彼は、ラオの村落社会に対するタイヤールの見方を共有すると同時に、ラオ農民の大多数が、1960年代までは自然経済の中で生活していたと述べ、その後の社会主義政権による国家政策が、従来のラオの農民社会にどのような影響を与えたかを中心に論じている。そして、社会主義政策によって人とモノの移動が制限されたことから、人々は地域のコミュニティに押し戻され、そのことによってラオの村落はより閉ざされ、より統合されたものになり、また自然経済的な社会的・経済的傾向が強化されたというのが彼の結論である。また、ラオの村落においてはもともと利己心の表明に対して厳しい社会的圧力がかけられるが、この傾向が社会主義によってむしろ強化されるなど、社会主義下において農民文化が本質的に変化することもなかったと分析する（以上、Evans 1995）。

国家と村落社会の関係について論じた先行研究は、ラオスに関しては極めて限られてい

るため、周辺の国家へも目を向けてみよう。S. L. ポプキン¹⁾は、ヴェトナム農村社会を、合理的計算に基づいて行動する個人としての農民という視点から研究し、その中で国家と農民との関係について分析している。ヴェトナムの農村も伝統的に国家に対して相対的に自律した社会を形成していることはよく知られているが、そこへ国家や市場経済が介入することは、農民にとって必ずしも有害ではないと彼は述べている。農村内においてリーダー的な存在である農民と、それ以外の一般の農民とは従来からパトロン・クライアント関係を築いている。国家による法制度や道路などのコミュニケーション手段の発達、従来のパトロン・クライアント関係に介入し、支配される側の農民を保護したり、従属的な関係から解き放つために貢献するとポプキンは論じる (Popkin 1979)。

一方 P. ハーシュ²⁾は、中部タイの、近年になって急激に人口が増加したある周縁的な地域に対して国家権力がどのように介入していくかを論じている。もともとラオとカレンが主に居住し、人口密度が低かった地区に急激な人口流入が起こり、土地をめぐる紛争が生まれるようになり、国家はこの地区をコントロールし、また福祉・開発政策をすすめるために村落の境界をまず明確に定める。そして国家は行政村を設置し、様々な政策をめぐって行政村同士を競争させることによって標準化を推進していく (Hirsch 1993)。

上記の先行研究はそれぞれ異なる国家の異なる時代の事例を扱っており、こうした文脈の違いによって視点も分析もそれぞれ異なる。例えば、ヴェトナム農村においては明確なリーダー格の農民がおり、階層的な特徴を示しているが、これはラオやモン・クメール系集団の村落にはほとんど見られないものである。また、行政村同士を競争させることにより標準化をすすめるタイの国家権力の強力さを、ラオスの国家権力はもっていない。一方エヴァンスは、社会主義による農業の集団化や協同組合の導入がラオ農民に及ぼす影響を分析しており、国家と農民との関係が主題となっている。しかも、単に経済的な側面だけでなく村落内の連帯や交換関係、協同関係といった側面についても広く分析しており、彼の視点は村落内部の社会関係に対する国家の影響を考えるうえで非常に参考になるものと考えられる。本研究ではエヴァンスの研究をある程度踏まえながらも、ラオ農民と一括されるような社会集団としての農民を問題にするのではなく、むしろ村落内部の社会関係や共同性に焦点をあて、その内部のミクロな政治過程と国家との関係を探る視点から分析したい。

またエヴァンスの調査は 1982 年から 1987 年の間に行われており、彼は社会主義経済政策が村落社会や農民のあり方を大きく変化させることはなかったと結論づけたが、本研究はさらに経済開放政策への移行後 10 年以上を経た村落社会を対象としており、国家政策だけでなく村落をとりまく様々な状況は大きく変化している。その意味では、社会主義経済から経済開放政策への移行という国家政策の大きな転換を経験した後の村落社会の一事例を本研究は提示するものである。そこで問題となるのは、社会主義下においてより強化されたエヴァンスが分析している村落の統合性は、経済開放政策への移行後、果たして変化したのだろうかということである。タイヤールの描いた革命以前のラオの村落社会と、

エヴァンスが研究した社会主義下の村落の双方において連帯・団結が特徴として共通して記されているが、本論文で扱うモン・クメール系集団の村落K村においてもこの「連帯」ということばが日常的に頻繁に用いられる。そのため、これを時代を経て脈々と受け継がれるラオスの村落社会の特徴と解釈できるかもしれない。しかし、パテート・ラオが内戦の中で村落の連帯を制度化したという事実からも、K村で語られる「連帯」も国家政策の文脈に置き直して考える必要があると思われる。さらには、国家政策との関係の中で村落内部の象徴闘争もとらえる必要があるであろう。貨幣経済の浸透や国家及び地方行政による関与が、象徴資本以外の経済資本や文化資本といった資本の認知に結びついているかどうか分析の対象となる。かつての相対的に自律した小規模社会とは見なせない、国家を含めたよりグローバルな社会が大きく介入する村落社会における、ダイナミックな政治過程のあり方を分析していきたい。

第4節 調査の概要

本論文をまとめるにあたって、南ラオスのチャンパーサック県のK村において、現地調査を98年9月から99年9月までの約1年間行った。村長の家の下宿をし、住み込み調査を行った。村の家を全軒まわり、個々の家について家族構成や出身民族集団、家畜の保有頭数など経済状況についてインタビューを行い基本的なデータを収集した。また、村全体の儀礼や個々の家の儀礼・行事などにもできる限り参加すると同時に、日常的な農作業などにも参加し観察を行った。調査における使用言語であるが、大半はラオ語を用いた。というのも、下宿先の主である村長の妻はンゲではなく、ラオとしてのアイデンティティをむしろもち⁹⁾、ンゲ語がそれほど得意でないこともあり、村長一家は日常生活においてもラオ語を用いている。二人の子どもたちはンゲ語をほとんど話さない。他の村人たちも、ラオ語を全く話さない者は皆無であり、村に住むンゲ以外の民族出身者とはラオ語で話すことがほとんどである。そのため、調査においてもンゲ語よりは、自然とラオ語を使用することが多くなったのだ。儀礼や占いなど、ンゲ語が主として用いられる場面においてはビデオやカセットテープで録画・録音したものを後で村人らにラオ語に通訳してもらい、記録するという方法をとった。K村以外では、K村の草分けの人々が住んでいたサラワン県にある同名の村（旧K村と呼ぶことにする）へも2度ほど足を運び、水牛供犠を観察し、簡単な聞き取りを行った。また、K村に隣接する2つの村（N村、T村とそれぞれ呼ぶ）についても、K村と比較し、K村との関係などを把握するために簡単な聞き取り調査を行った。

⁹⁾ 彼女の父親はモン・クメール系のカターン Katang 出身であるが、ラオの夫婦に養子として育てられたため、ラオとして成長した。彼女の母親はやはりモン・クメール系のスウェイ Xuay 出身であるが、結婚後は夫の養父母とともに暮らすようになり、そのため二人の娘もラオとして育てられ、ラオとしてのアイデンティティをもつようになった。

第5節 論文の構成

本論文は全部で9章から構成される。第2章では、K村の概況について説明し、第3章以降の記述と議論の布石となる村の全体像の把握を行う。村の歴史、民族構成、世帯構成をはじめ、村の組織と制度について記述した後、村落内の社会関係、特に労働交換と相互扶助について記述、分析し、そしてその中で頻繁に現れる連帯ディスコースについて分析を行う。次に行政や周辺の村々といった、外部にあって村と関係を結んでいる存在との関係について記述する。

第3章では、村人たちの経済的基盤・状況を明らかにする。まず、村のほとんどの家にとって主たる生業である農業について、特に家畜飼養と米の生産・消費を中心に述べる。次にK村の人々にとって大きな位置を占める自然資源の利用のあり方について記述する。続いて、農業生産以外の労働と、家畜を含む農産物の販売による現金獲得のあり方と、消費行動について記述し分析する。そしてこの章の最後では、家と家との間の経済的な格差について分析し、経済資本がK村において認められているのかどうか、そして象徴資本にどのように転換されるのかについて分析する。

第4章では、K村において社会集団および祭祀集団となる「家」について分析を行う。まず、この「家」という存在がどのような性格、機能をもつのかについて記述し、次にその祭祀集団としての機能について分析を行う。そして、この「家」を超えた親族関係について記述した後、に、「家」という集団の入れ物である家屋が象徴資本に結びついていること、そして「家」が象徴闘争を行う単位であることを明らかにする。

第5章では、「家」が単位となつて行われる象徴闘争のあり方を、縁組み、結婚そして葬送という場面を題材にして具体的に記述していく。その中で、象徴資本獲得のための戦略が変化しつつあるということも明らかにしていく。

第6章では、K村において頻繁に行われている「キー・カボ」占いを取りあげ、この占いを象徴闘争の場ととらえてこの観点から詳しく分析する。

第7章では、村の儀礼、祭祀として行われる二種類の守護霊祭祀と収穫儀礼を取りあげ、儀礼と祭宴の場面を詳しく記述するとともに、その中で聞かれるディスコースなども分析の対象に含めながら、これらが「家」という集団を超えて村全体の団結・連帯が構成される場であることを明らかにする。

第8章では、K村内の個別の家々や村全体の政策に対して外部の力が及ぼす影響について述べる。まず、象徴資本をめぐる様々な闘争についてまとめ、村落外部の影響によって象徴資本獲得のための戦略も変化していることを明らかにする。次にK村の人々が、旧K村と隣の二つの村を自分たちの村と比較しながらどのように表象しているのかを記述する。そして、こうして創出される自己イメージと結びつく形で村の中で流通するディスコースが、村落内部において強制力をもつと同時に、対外的な抵抗や折衝とも結びついていることを明らかにする。

第9章では、以上の議論を踏まえ結論を述べる。

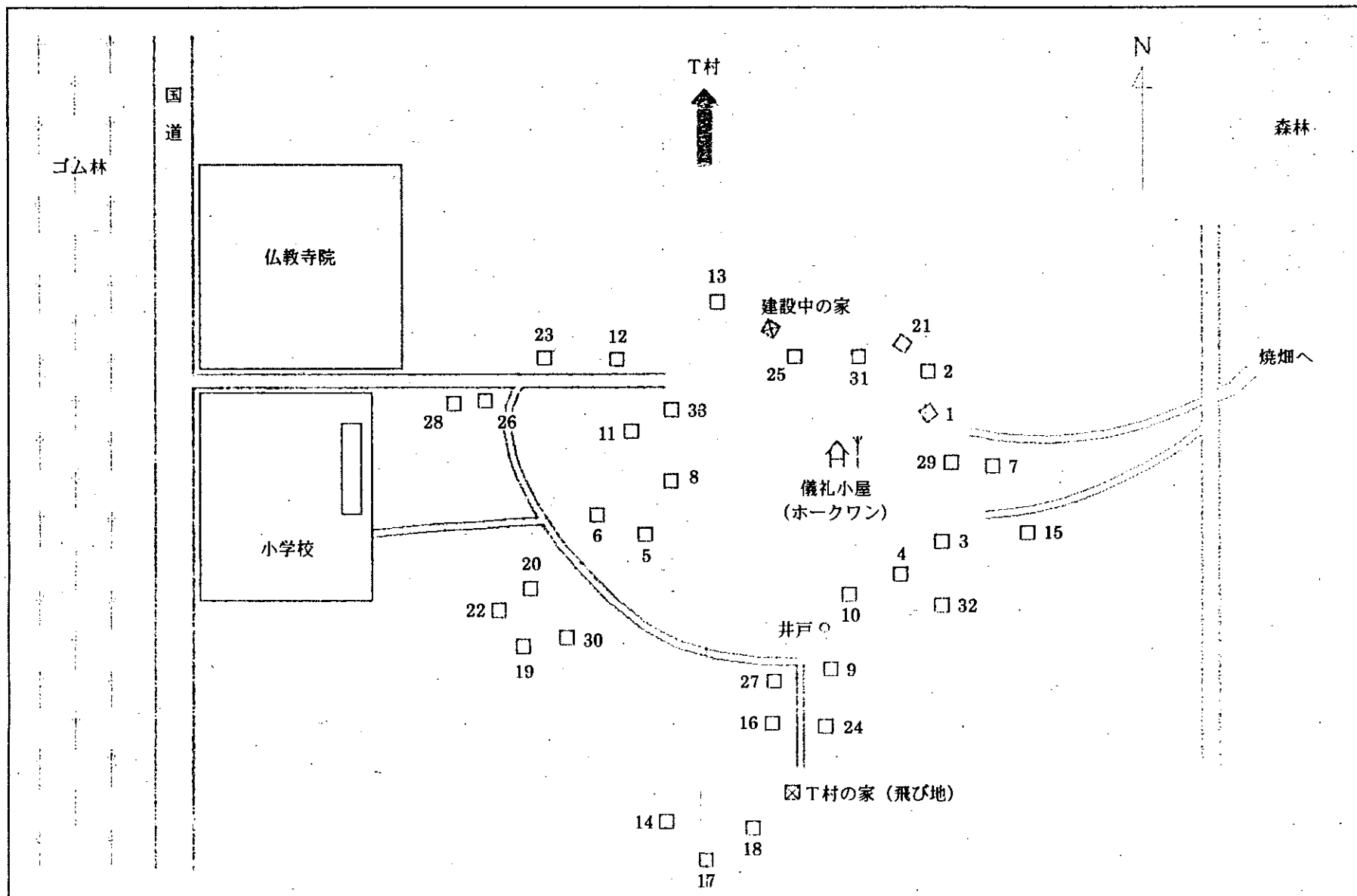


図 2 - 1 K 村概念図

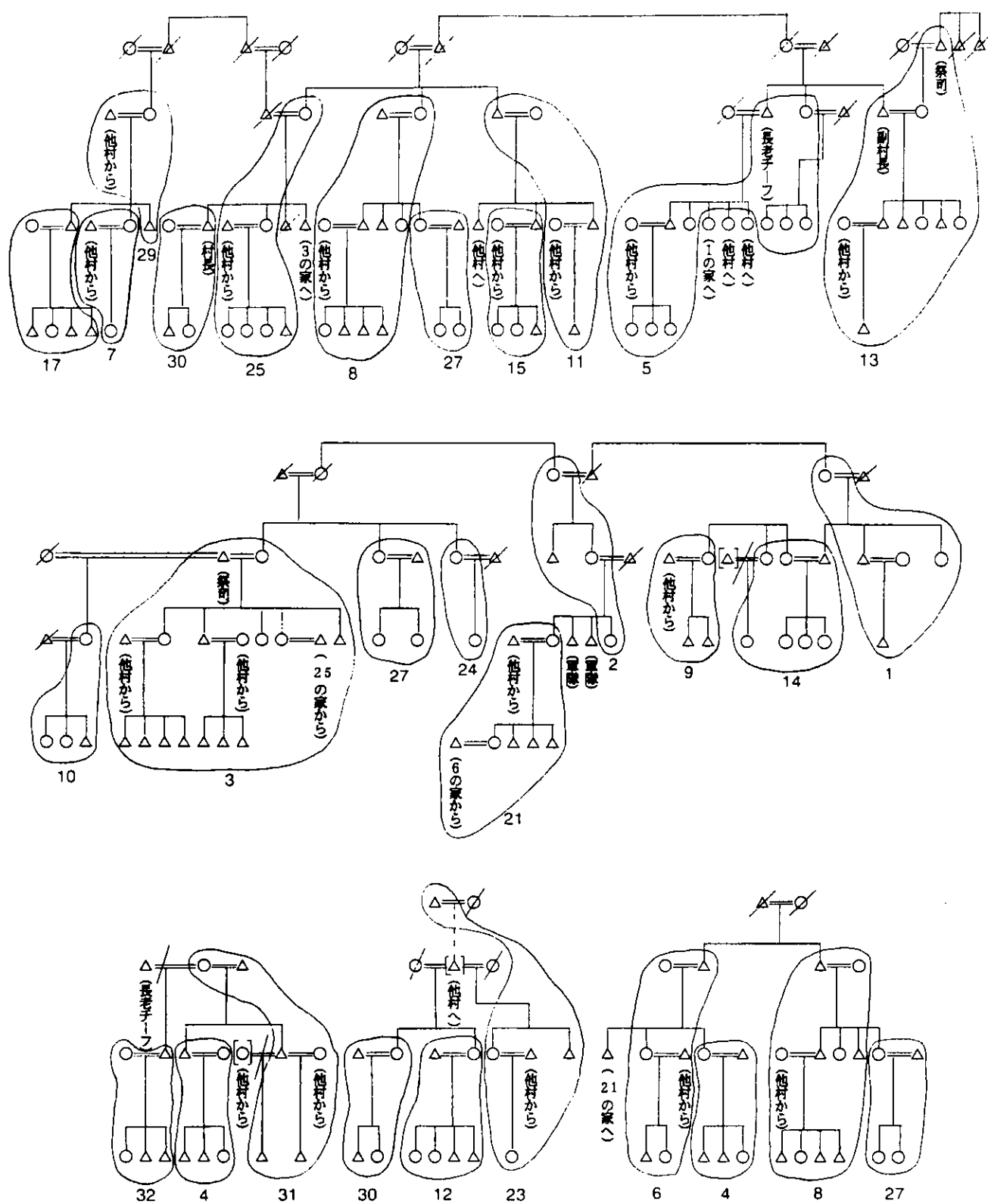
表2-2 K村の各家の構成と役職、祭祀

家の番号 ^{注1}	人員数	民族構成	祭祀	主の出身地	役職者	水牛供犠の回数 ^{注3}
1	5	ンゲ	精霊(水牛)	旧K村		0
2	4	ンゲ	精霊(水牛)	旧K村	小区チーフ	1
3	17	ンゲ、アラック、ラヴェン	精霊(水牛)	旧K村	祭司、村の警官	3
4	5	ンゲ	トンヤアホン	旧K村	若者チーフ	0
5	11	ンゲ、ンゲ(セコーン)	精霊(水牛)	旧K村	長老チーフ	0
6	6	ンゲ、ンゲ(セコーン)	トンヤアホン	旧K村	森林チーフ、女性チーフ	0
7	3	ンゲ、カトウー	精霊(豚・鶏)	旧K村		0
8	10	ンゲ、ラオ	トンヤアホン	旧K村		0
9	4	ンゲ(セコーン)、タアオイ	精霊(水牛)	セコーン県		0
10	4	ンゲ	なし	旧K村		0
11	5	ンゲ、タアオイ	精霊(水牛)	旧K村	小区チーフ	0
12	6(7) ^{注2}	ンゲ、ラオ	仏教	旧K村		0
13	10	ンゲ、ンゲ(他村)	精霊(水牛)	TS村(ラオがム郡)	祭司、副村長	1
14	7	ンゲ(セコーン)、ンゲ	精霊(水牛)	セコーン県		3
15	5	ンゲ、ラオ	精霊(水牛)	旧K村		0
16	4	タリアン、ラオ	精霊(タリアン)	セコーン県		0
17	6	ンゲ	精霊(水牛)	旧K村		1
18	4	タリアン、アラック	仏教	セコーン県	小区チーフ	0
19	9	タリアン、ラオ、プータイ	仏教	セコーン県		0
20	7	タリアン	精霊(タリアン)	セコーン県		0
21	8	ンゲ、ンゲ(セコーン)	精霊(水牛)	旧K村		0
22	4	ラオ、タリアン	仏教	チャンパサック県	女性副チーフ	0
23	5	ラオ、赤タイ	仏教	サラワン県		0
24	2	ンゲ	精霊(水牛)	旧K村		0
25	8	ンゲ、ラオ	精霊(水牛)	旧K村		3
26	4	タリアン、アラック	精霊(タリアン)	セコーン県		0
27	4	ンゲ	トンヤアホン	旧K村		0
28	1	タリアン	精霊(タリアン)	セコーン県		0
29	3	ンゲ(セコーン)、ンゲ	精霊(豚・鶏)	セコーン県		0
30	4	ンゲ、ラオ	仏教	旧K村	村長	0
31	6	ンゲ、?(T村出身)	精霊(水牛)	旧K村	村の軍隊	2
32	5	ンゲ	精霊(水牛)	旧K村		0
33	1	ンゲ	精霊(水牛)	旧K村		0

注1. 家の番号はK村概念図の番号と一致している。

注2. No. 12の家はNo. 32の家に住む夫の母と生計を共にしているため、生計を共にする家族という意味では7人となる。

注3. これは98年9月から99年9月にかけての1年間に家の祖霊に対して行なわれた供犠であり、水牛だけでなく牛の頭が用いられたケースも含まれる。



註) 一部のラオ系、タリアン系の家については、正確な関係が不明であるため省略した。
 また、親族関係が錯綜しているため、同一の家が一部重複して記載されている。また図中の数字は表2-2及び3-1の家番号と対応している。

図2-3 K村の主な親族関係図

第2章 K村の概況

K村はラオス南部のチャンパーサック県にあり、ラオス第三の町バクセからも近い低地に位置している。しかも、幹線道路沿いであるため町や他の県・地域とのコミュニケーションも極めて容易である。ただし、低地であることから、気候は南部でも最も暑い地域の一つに挙げられ、30キロメートルほどしか離れていないボロヴェン高原のように多様な作物を作ることはできない。周囲には村が点在しているが、ラオスのすべての地域同様に、村が密集しているというにはほど遠い。点在する村と村の間にはゴム林や池、沼地、畑などが見られ、さらに寺や木材加工場、また会社として使用されているらしき近代的な鉄筋の建物などもところどころにたっている。

幹線道路沿いにある小学校と仏教寺院の間の細い道を入っていくとK村の中央広場に出る。中央広場の真ん中にはホー・クワン hoh kua:n と呼ばれる儀礼用の小屋があり（写真2-1参照）、その周囲をとりまくように家が立っている¹⁾。家の大きさも造りもまちまちであるが、どれもラオ風の家である。また、広場の隅には村でただ一つのポンプ式の共同井戸がある（図2-1参照）。

村を突っ切って奥へ入っていくと一見、うっそうとした森が広がっている。といっても、木の茂り具合から見ると一次林はほとんどなく、既に開墾され、焼畑として利用されたことがあると思われる森ないしは草地ばかりである。ところどころに沼地などを利用した水田も見られるが、灌漑設備らしきものは見あたらない。幹線道路から一步入った森は、木の伐採は進んでいるものの、農業開発についてはほとんど手つかずの状態と見える世界が広がっている。

本章ではK村の全体像を、歴史、構成、組織や慣習等の記述をとおして明らかにしていく。第1節ではK村の現在にいたるまでの歴史について記述し、第2節ではK村の現況を明らかにするために、村の民族構成や「家」の構成、村落内の親族・姻戚関係について記述し、次にK村の組織・制度を慣習法も含めて記述していく。続く第3節では、村落内の社会関係のあり方を、労働交換と相互扶助の実践と、ディスコースの両面から分析していく。そして第4節では、K村をとりまく状況を明らかにするために、行政や周囲の村々との関係について記述する。

第1節 村の歴史

K村が現在の場所につくられたのは1966年のことである。K村の草分けの人々は民族集団としてはンゲ Ngae に分類される。ンゲはモン・クメール系の中ではカトウイック語系

¹⁾ こうした村の形態はおそらく伝統的なものであろうと考えられる。というのは、オフエが描写しているセコーンのンゲの村が全く同じ形態であるからである。それによると、「村の中央に共同の小屋（祠）があり、（中略）この周囲を囲むように住居がたっている」（Hoffet 1933: 6）となっている。

に属し、1995 年のセンサスでは人口 12,189 人で、南ラオスのサラワン県、チャンパーサック県、セーコーン県（ラマン、タテーン両郡）に住む（Chazée 1999: 89）。K 村の村人自身によると、ンゲの中でもいくつかのサブグループに分かれ、彼らは民族的には自称「クリアン」と名乗る²⁹。K 村の人々は、かつては隣のサラワン県にあった旧 K 村に住んでいたが、サラワン県のその場所に住む以前は、セーコーン県に住んでいたという³⁰。ただし、サラワン県に移って来た頃のことを知っている老人は現在の K 村には一人もおらず、歴史的な記憶として語られるにすぎない。また、旧 K 村の近隣には言語的にも慣習的にも共通するところが多く、かつては同じ一つの村であったとされるンゲの村が 3 つある。

K 村は、ヴェトナム戦争が激化し、その戦火を逃れるためにチャンパーサック県へ移ってきた 6 家族が創設した。この 6 家族の人々は新しい村をつくるために県内のいくつかの場所を見てまわり、現在の場所を幹線道路沿いであることと、土地にも余裕があるという理由で選んだのだという。そこには既に N 村と T 村という 2 つのアラック Alack が主たる住民である村があったが、T 村にはンゲと言語的にも近いチャラームという集団出身の人々が住んでおり、彼らは K 村の人々を「ピー・ノーン pi nohng（親戚）」とみなして、村をつくるための土地を無償でくれたのだった。その当時は、このあたりの土地は換金価値を全くもっておらず、そのため土地を無償で与えるということは特に珍しいことではなかったという。

最初は 6 家族でつくった村だったが、68 年にはさらに 11 家族がやってきて村の住民に加わった。さらに 69 年にも 3 家族、73 年にも 1 家族が旧 K 村や旧 K 村の近隣のンゲの村から移ってきた。またこの間、それ以外の村や地域、民族出身の家族がやってきて村に住み着いた。最初にやってきたのは同じモン・クメール系集団であるタリアン Talieng の一家で、主（あるじ）は軍隊に勤務していた。その後、この一家を頼ってタリアンの家族が何家族かやってきて住むようになった。その中には、ラオ女性と結婚している男性一家も含まれ、さらにその後そのラオ女性の姪一家も移ってきた。また、村の住民の中に親族をもたないラオの一家も 70 年代前半に村に加わっており、ラオの家族は複数になっている。このラオの一家がどのような経緯でこの村に住むようになったのかは明確にはされなかった。今はンゲの男性と結婚しているこの家族出身の女性は、「あの頃はラオはどこでも好きなところに住むことができた。住みたい村にやってきて、そう申し出て許されれば住むことができた。」と語ったが、実際にそうであったかどうかは不明である。75 年に内戦は終わ

²⁹ 因みに、ンゲという民族名称はラオがつけたもので、K 村の長老チーフによれば、これはンゲ語の「ニエ」からきたことばで「いいえ」という意味だという。周囲の他の集団が互いに戦ってばかりいたのに対し、自分たちは戦うことを拒否するという意味で「ニエ=いいえ」といったためにこれが民族名として与えられたという。

³⁰ オフエによると、ンゲはセーコーン川沿岸、同じモン・クメール系のアラックの北、タアオイの南に住み、タアオイとよく似た村・家屋の形式をもつ。虎から防衛するために村は柵で囲まれている。また、父系の社会組織をもち、トーテミズムを信仰し、焼畑もしくは灌漑水田を耕作する。そして、タアオイ同様、彫像を周囲に巡らせた墓をもつという（Hoffet 1933: 10）。

り、76年には15家族がもと住んでいた旧K村などに戻っていった。

この村ができた66年当初から、村人たちは焼畑で陸稲作りを行っていた。最初はT村の人々が開墾した土地を借りるなどして耕しており、また新しく土地を開墾することもあった。土地はふんだんにあり、誰も使っていない土地をどこでも開墾して焼畑にすることができ、全く問題はなかったという。1家族で15ヶ所の土地を占有している例さえあるという。ただし、1980年代の終わりに政府によって焼畑のために森を開墾することが制限され（Savada 1995: 86）、現在では新たに森を開墾して焼畑用の土地を広げることは不可能になっている。

一方、村の中の土地に関しては、94年に土地税の制度ができ、それ以来土地に換金価値ができたため売買の対象となったが、それまでは村の土地も売買されることはなかったという。もともとは草分けの6軒が現在の村の土地のほとんどを所有していたが、その後次々と人々が移ってきて村に住み着くようになったため、自分たちの親族らに与えたり、自分の子どもが独立する際に分け与えたり、土地の売買がされるようになってからは後からやってきた人々に土地を売っていった。また、前述のラオの一家は、K村に移り住むにあたってT村の住民から単独で1ヘクタールの土地を購入しており、そのためK村自体の土地面積はこのとき広がった。現在では、この一家の独立した孫娘一家の他、ラオ女性を妻にしているタリアン男性の一家と、彼の妻の姪一家、そして別のタリアンの一家がそれぞれこの土地を一部ずつ買い取るなどして家を建てて住んでいる。また、村の周囲の土地で現在チーク林となっている場所は、94～96年頃の間村人たちがパクセに住む事業家に売ったものだという。

第2節 村の現況

(a) 村の人口構成

K村には99年9月現在で33軒の家があり、人口は186人である（表2-2参照）。ただし、33軒中老女が一人暮らしをしている1軒については村落内に別居している三男一家と同家族として見なされているため、普段は32軒とされている。一軒の家には1ないしは複数の核家族が住み、メンバー数は最低1人から最高17人と大きな幅が見られる。メンバー数4人の家が最も多く、9軒あり、次に多いのは5人で6軒ある。メンバー数6人と7人の家がそれぞれ3軒ずつある。平均すると1軒あたり5.6人の住人がいることになる。

一組の夫婦とその子どもたちだけからなる核家族は33軒中16軒を占める。ただし、この中には夫が亡くなって妻（母）と子どもだけの家も2軒含まれる。また、一人暮らしの家は上記の1軒を含めて2軒あり、もう1軒のほうも未亡人の家で、子どもたちは独立してK村から出ていってしまっている。これら以外の15軒のうち、夫婦に、その子ども（たち）の配偶者とその子ども（たち）が加わって複数の核家族で構成されている家が6軒ある。さらに、単数ないしは複数のこうした核家族に、配偶者と死別ないしは離別した片親が同居する家が3軒ある。残りの6軒はより変則的な構成となる。具体的には、夫婦に、

その妻の方の娘の娘とその夫と子どもたちが一緒に住んでる家があったり、さらに一度も結婚したことのない男性が自分の母親と、未亡人の妹とその娘と同居している家もある。また1軒の家に、夫婦とその子どもたちが夫の父親（寡夫）と未婚の妹、さらに父親の妹（寡婦）とその子どもたちが同居している場合もある。また、夫婦とその子どもたちが、妻の姉（夫と離別）とその娘（未婚）と一緒に住んでいたり、夫婦とその子どもが、夫の母（寡婦）と妹と一緒に暮らしていたり、あるいは夫婦とその子どもが、妻の祖父と弟（未婚）と同居しているケースもある（図2-3参照）。

村に住む33軒は、その民族構成からも明らかな多様性が観察できる。ただし、村の住民の民族構成を正確に数えることは不可能である。なぜならば、K村のように異民族同士が日常的に接触するような地域においては民族集団間の通婚が非常に多く、そうした夫婦から生まれてきた子どもの民族的帰属を客観的に特定することが困難だからである。ここでは便宜上、本人とその家族の帰属意識による自己申告を用いることにする。

ンゲの場合、単系出自ではなくクランやリネージといった親族集団ももたないため、生まれた子どもが父方母方どちらに属するかが自動的に決まっているわけではない。彼らにとって、帰属意識に関しては父母どちらの出身村ないしは生家に生まれ育ったかということのほうが重要な決め手となる。また、両親とも「ラオ・トゥーン」（序論参照）であっても、例えば子どもの父親のほうが幼少時にラオの夫婦の養子となり育てられた場合は、その子どももラオに帰属意識をもつ。

K村の住民においていかに民族集団間の通婚が頻繁であるかは、その数字を見れば明らかである。現在、夫婦共に健在なカップルは全部で38組あるが、このうち夫婦ともにンゲ出身者は19組、夫か妻の片方だけがンゲの夫婦は10組、両方ともンゲ以外の民族の夫婦は9組ある。つまり、ンゲと他民族出身者との通婚が全体の4分の1以上の割合を占めている。K村の位置、環境を考慮した場合にこれを多いと見るか少ないと見るかは判断が困難であるが、ンゲの村人たちと他民族との通婚が珍しくないことは明白であろう。

ンゲ以外の民族同士の夫婦も9組となっているが、これはK村に住むンゲ以外の民族出身者が少なくないせいでもある。ンゲ同士の夫婦といっても全員がK村の出身者ということではない。この村に過去に移り住むようになったンゲの中にはセーコーンのほうからやってきた家族もいれば、またこの村の男性がセーコーンへ旅をしてそこで出会った女性と結婚したというケースもある。さらには同じ県内でも別のンゲの村の女性と結婚した男性もおり、ンゲと一口にいても皆がK村や旧K村、ないしは旧K村の近隣のンゲの村の出身者というわけではない。また、この村のンゲの村人と結婚してこの村に住んでいる他民族としてはラオやアラックの他、カトゥ Katu やタアオイ Taoey、ラヴェン Laven、赤タイ Tai Daang、ブータイ Phutai といった人々がいる。こうした人々には男性もいれば女性もあり、同じK村の出身者の他に近隣の村の出身者や、さらには軍隊にいてこの付近に赴任してきてこの村の女性と知り合って結婚した男性もいる。

この村の内婚の割合としては、ンゲ同士の夫婦の場合、19組中15組が同じK村出身者

である。ンゲと他民族の夫婦としては 10 組中 2 組が K 村出身者同士の夫婦であり、他民族同士の夫婦で K 村出身者同士の夫婦はいない。全体の 38 組中 17 組が K 村の内婚による夫婦であるといえる。

(b) 村落内の社会単位：「家」

K 村内部における基本的な社会単位は同じ屋根の下で暮らす人々であり、従って家（ラオ語でフアン heuan、ンゲ語でドン）である。行政レベルでは家族（ラオ語でコーブ・クア kohp kua）という、基本的には夫婦とその子どもから構成される家族を指すカテゴリーが用いられるが、これは同じ家に住む人々を指すカテゴリーとは区別される。もともとラオ語で家族（family）と世帯（household）とを区別する別々のことばがあったとは考えられず、従ってこうした別々の概念があるかどうかは疑問である。むしろ村の世帯数についての聞き取りをすると、村長ら行政的な職にある人々はきまって「△△コーブ・クワ、○○ランカー・フアン la:ng ka heuan⁴⁾」という答え方をし、家族の総数とともに家の軒数を答える。両者の数が異なるのは、一軒の家に複数の家族が住む場合が少なくないからである。

家が社会単位となるという理由には、同じ家に住む構成員が生産単位・消費単位として機能していることが第一に挙げられる。一般にはこうした集団は「世帯」ということばでいい表されるが、K 村の場合、家という集団は同じ屋根の下に住み生計を共にするという機能だけではなくくることのできないものである。家は後述するように他に祭祀集団としての機能も果たす。さらには、成員の出入りとは独立して存続する、所有をはじめとする権利と義務の主体としてとらえることができるという点からも、ここでは「世帯」よりも、「家」ということばがよりの確であると考えられるため、家ということばを用いることにする。

（詳しくは第 4 章参照。）

さて、同じ家に住む複数の核家族（例えば夫婦とその息子夫婦、あるいは姉夫婦と弟夫婦）は別々に焼畑を耕作するのではなく、一軒の家がある一定の焼畑を占有し、それを共同で耕している。従って、一軒の家に米倉は基本的には一つであり⁵⁾、また炉も一つである。一軒の家に住む人々が同じ焼畑を耕作し、できた米はすべて一つの米倉に入れ、そこから食べる米を出し、一つの炉でそれを蒸して共に食べるのである。市場でバナナの葉や農作物などを売るのも家全体の中で一人または複数の、多くの場合女性がその役割を担っているものであり、家の中の個々の核家族がそれぞれの裁量で作物を売り現金収入を得てい

⁴⁾ 「ランカー・フアン」とはもともと家の屋根という意味であるが、家の数を数えるときに用いられる。

⁵⁾ ある家は米倉を 2 つもっていたが、これは長男夫婦がいったん独立して別の家に暮らしていたところ、長男が病気に罹って農作業ができなくなったため両親の家に一家で戻ってきたことによるものであった。後に長男の子どもたちが農作業を行えるくらい成長したため、再び一家は独立していった。

るわけではない⁶⁾。家の中の誰が採ってきたバナナの葉であろうがタケノコであろうが、またそれを売るのが誰であろうが、その売り上げは特定の個人ないしは核家族のものとはならない。採ってきたバナナの葉は夜、家族全員で折り畳み束を作って袋につめる。それを翌日の朝、メンバーの一人が市場へ売りに行くのである。そのメンバーに対し、他のメンバーが石鹼や洗剤など家族にとって必要なものを買ってくるよう頼むことから見ても、こうした収入が個人のものとは考えられていないことは明らかである。

村レベルや個別の家レベルの共同作業や労働交換についても、家が単位となり核家族は意味をなさない。例えば、村レベルで何らかの共同作業を行うときには各家から1人の参加者を出すことが要求されるのであり、それはその家のメンバーが何人であろうと関係はない。17人という大人数を抱えるから作業にも複数のメンバーを出すようにという要求は出されないし、逆に夫婦と子ども1人だけの家だから作業への参加を免除されるということもない。未亡人のみ、あるいは未亡人と未成年の子どもみの家だけがこうした共同作業を免除される。家の建築・改築など家レベルの労働交換も同様に、各家から原則的に一人参加することが期待されている。農作業における小規模の労働交換ではやはり家から参加する作業者の人数に対し、相手の家は同じ人数の作業者を提供することが妥当とされている⁷⁾。これはそれほど厳密に守られているわけではないが、当事者たちがこうした計算をしている様子は目にすることがあった⁸⁾。

同じ家に同居する人々が生産・消費を共にするということは、その家から独立して別に家を構えれば生産・消費集団からも自動的に独立することになる。親と同居し共に焼畑を耕作していた夫婦が、別に家を建てて独立するときには家を建てるための村内の土地は親のそれを分けてもらうことになり、また同時に親から焼畑の使用権を分与してもらい、そこを耕して米を中心とする自分たちの食糧を得ることになる。従って、米倉も独立した別のものを所有することになる。現金ももちろん、自分たちで獲得し消費することになる。別々の家に住んでいるが生計は同じということはあるまいようである⁹⁾。彼らにとって生計を共にするということは即ち同じ家に住むということであり、同じ家に住むというこ

⁶⁾ これが筆者の目に非常に顕著になったのは、ある時郡の役人が来て家族ごとの経済について質問したときだった。村人は家族ごとに生計をたてているのではなく家全体で生計をたてているのだからこの区別はしていないと答えたのだった。

⁷⁾ ただし、大々的に昼食がふるまわれる農作業には1軒の家から複数人数参加することもあり、これはあくまでも昼食つきということで労働に対して労働が交換されるというよりは、労働に対して昼食という一種の報酬が支払われるものと考えるべきであろう。従って、こうした大々的な農作業の場面での労働交換は特殊なケースと考えなければならない。

⁸⁾ 具体的な例を挙げると、ある女性はある一家から一人の村人が稲刈りの手伝いに来てくれたのに対し、後日自分たちは夫婦2人でその村人の焼畑の稲刈りを手伝ったとき、筆者に「本当はわたしたちも一人手伝いに行けば十分なんだけどね」と話したことがあった。

⁹⁾ それは、ある家族の例を挙げれば明らかである。その一家の父親は重い糖尿病に罹り、妻とまだ幼い子ども3人を抱えてとても自分たち一家が食べるに十分な米を作ることができなくなったと判断したため、彼の両親の家に一家で戻ることになったのだった。

とは即ち生計を共にするということを意味している。

祭祀や慣習に関しても、各家ごとに単一とされており、家がその単位となる。同一の家の中で複数の祭祀の実践が平行して見られることはない。原則的には結婚によって家に入った者がその家の慣習に従うことになっており、例えば仏教徒であるラオが精霊祭祀を行うンゲと結婚しその家に住むと自動的に精霊祭祀を行うことになる。逆に精霊祭祀を行うンゲが仏教徒のラオと結婚してその家に住めばもちろん、仏教徒となる（詳しくは第3章参照）。村で現在実践されている祭祀を分類すると、K村の草分けのンゲの人々の伝統である水牛供犠、セーコーン出身のンゲの人々の伝統である豚の供犠を中心とする祭祀、タリアンの人々の精霊祭祀、ンゲ語で「トンヤアホン」と呼ばれる祭祀と、そして最後に仏教の5つになる。「トンヤアホン」とは、ラオ語で「プー・ター・ニャー・トゥアット bpu dta nya dtuat」と呼ばれ、このケースでは同じ旧K村出身者であるが亡くなった祖父が「モーモ」呼ばれ、一種の呪術師であったため、その孫の家が祖父を死後も崇拝しているというものである。K村で行われている祭祀の内訳は、仏教徒の家が6軒あり、これらはラオ系の家やラオと結婚した他の民族、さらには隣村のアラック（仏教徒）と結婚したタリアンの家である。「トンヤアホン」は4軒あり、すべて親族関係でつながっている。タリアンの精霊祭祀を行っているのは4軒、セーコーン出身のンゲで豚の供犠を行う精霊祭祀の家は2軒（父とその娘の家）、残りの16軒がンゲの精霊祭祀を行っている（表2-2参照）。つまり、ンゲの水牛供犠を行う家は全体の半数を占めるのみということであり、圧倒的多数を占めるとはいえない。

(c) 村の組織

村の組織のトップには村長（ナーイ・バーン *nay ban*）がおり、現在では村長は県と郡の監視のもとに村民による選挙で選ばれることになっている。この選挙制度は現在の村長によると、90年から始まったもので、それ以前は村長は村民による直接選挙ではなく、郡当局によって選ばれていたという。任期は2年で現在の村長は89年からこの役職をつとめている。村長の役割は、村民の出生や死亡などの記録の他、村民が必要とする様々な証明書の発行、そして行政側の代理として税の徴収などにもあたる。この税というのは、例えば村民が牛などの大型家畜を生きたまま売却した場合の税などが挙げられる。また、県や郡などが召集する会議にも出席し、行政側からの様々な伝達事項を村民に伝えるという役割も果たす。

行政の指導の下に置かれている村の役職としては他に、副村長（ホーン・ナーイ・バーン *hohng nay ban*）、長老チーフ（ファナー・タオケー *huana tow:gaa*）、森林チーフ（ファナー・パーマイ *huana bpa may:*）、青年チーフ（ファナー・サオヌム *hua na sow:nu:m*）、村の警官（タムルアット・バーン *dta:mluat ban*）、村の軍隊（タハーン・バーン *ta:han ban*）と

いったものがあり、これらの役職にある人物もまた郡や県主催の会議などに出席する¹⁰⁾。これらの役職の中で長老チーフと青年チーフは村民の中で一定の年齢やステータスにある人々をまとめる機能を果たし、行政的な機能はあまり果たしていないといっても過言ではないが、森林チーフ、村の警官、村の軍隊といった役職はむしろ行政から直接委託を受けたものだといえるだろう。森林チーフに関しては、現在のラオスにおける森林保護と管理を村レベルにまで浸透させることを目的として設置されたものと考えられる。今日もなお、国民の多くが焼畑耕作を行っている状況で、森林利用を行政の監視下におくためにこうした村レベルでの役職が設けられたのだろう。村の警官や軍隊にしても同様に、村の治安を国家の監視下に置くために設けられたものと考えられる。また、女性チーフ（フアナ・メニン huana maani:ng）も存在する。これは村の既婚女性たちをまとめる役職であり、年に一回の村内の会議において行政からの伝達事項がチーフによってメンバーの女性たちに伝えられることと、それぞれ決められた額の供出金を徴収し郡に納めること（因みに99年は一人あたり月50キープを各々半年分まとめて払った）以外にこの組織はほとんど機能していないようである¹¹⁾。

こうした行政と結びついた役職に就く者は、村民による直接選挙で選ばれる村長以外は村長によって選ばれ、村落会議で承認され、その上で郡に報告される。こうした役職者を選ぶ際に最も重要な基準となるのは所謂「学歴」である。現在、村の男性のなかで全く学校へ行ったことのない者は少数派であり、大多数の男性が若干の読み書き能力をもっている。しかしながら、行政の発行する文書を読み、理解し、必要とあれば文章を書く能力となると、これを満たす人物はごく限られてしまう。年長者は学校へ通ったことがあってもせいぜい1～2年と短い者が多く、そのため中学校まで修了はしていないにせよ2～3年間は通った若者がこうした役職を任されることになり、年齢は全く考慮されない。

もちろん、「学歴」だけがその基準となるわけではなく、行政の主催する会議に出席し役人らと話し、交渉することができる人物でなければならない。村の特に男性たちの中には村の外の人々と話すことを苦手とする者が少なくない。彼らは村の外へ出るのを極端にいやがり、自分の買い物も家族に任せ、町へ出て行くことすら厭うため何年間も村から出たことがないという者も珍しくない。家族が重病に罹り、どうしても病院へ付き添って行か

¹⁰⁾ スチュワート・フォックスによると、村レベルの行政委員会は村長と地域の党書記官、そして他の党员によって構成されているとなっている（Stuart-Fox 1986: 81）が、村人たちによれば、村には党関係の役職者はおらず、郡レベルの党の役職者が必要に応じて村にやってくるという。過去にあった村レベルの党の役職が現在では廃止されているのか、それとももともとなかったのかは不明である。

¹¹⁾ 実際には地域や村によってその活動内容には大きな違いがあるようである。C.イレソンによれば、もともと「婦人組合」と呼ばれるこの組織は、村レベルでは「3つの善行と2つの義務」を女性たちに学ばせることを第一の目標としており、3つの善行とは、「よい市民、よい母、よい妻であること」であり、2つの義務とは、「女性の解放と国家の防衛と建設のための活動に参加すること」であるという。これ以外については村を訪れた高官のための食事の準備といった伝統的な活動が中心となる村もあれば、共同の綿畑を作り耕すといった活動を行う村もあるという（Ireson 1992）。

なければならなくなったときも、村長に自分と家族の住所や身元を書いた書類を作ってもらい、極力自分で病院の医師らに説明する必要がない状態でなければ行きたがらないほどだという。こうした男性たちは当然、役職の候補からは真っ先に外される。

女性チーフに関しては、村の女性たちの中で読み書き能力を備えた人物がさらに数少なくなるため、ほとんどこの能力だけで選出されるといっても過言ではない。因みに、99年現在の女性チーフは小学校5年を修了している20代前半の女性であり、2人の副チーフも同様に小学校5年を修了している18歳と35歳の女性たちである。

村はさらに3つの小区に区切られそれぞれにチーフが置かれているが、行政との直接の結びつきは薄い。チーフといっても村の全軒から様々な催しの分担金や行政への供出金を徴収するときの集金役を担っている以外、特別な役割を果たしているわけではないようである。上記の行政の指導の下に設置された役職とこれらの3つの小区のチーフとが村の代表者集団会議（パスム・カナ bpa:su:m ka:na:）を構成する。ただし、この代表者集団には女性チーフは含まれていない。

この代表者集団会議とは、例えば村の全体会議（パスム・バーン bpa:su:m ban）に先立って特定の議題について予め話し合いおおよその合意に達しておくために開かれたり、あるいは村に住みたいという外部の家族が出てきた場合にその承認を与えるかどうかについて協議するためなどに開かれるものである。村の水牛供犠の祭りの計画などもその議題に含まれる。村長の家でこの会議は開かれることが多い。現在、この代表者集団を構成しているのは、ほとんどがンゲである。ただ一人の例外が村の小区のチーフの一人で彼はタリアンであるが、この村に既に住んでいた叔父を頼って子どものころに移り住んで来た30代半ばの人物である。彼は子どものころからこの村に住んでいたためンゲ語はある程度理解できるが、話すことまではできないようで、代表者集団の会議の中で皆がンゲ語で議論を進めると沈黙してしまう。

全体会議には、村の各家から少なくとも1人は参加者を出すことになっている。といっても、未亡人家族以外は女性が出てくることはほとんどなく、男性が大多数を占める。この会議も代表者会議同様、定期的に開かれるものではなく、何らかの懸案事項や伝達事項があったときに随時開かれることになっている。場所は村の中央に面した現在の長老チーフの家で開かれることがほとんどである。彼の家はけっして広くはないが、ベランダに入りきれない場合は階段のすぐ下のベンチなどに陣取って人々は参加する。議題はやはり村の様々な催しや共同作業、行政から命じられた供出金などについて話し合ったり伝達されたりするが、それ以外には村長らが参加した郡や県の会議において村人らに伝達するよう命じられたことなどもこの場で伝えられる。

行政関係の伝達などはラオ語が用いられるが、それ以外の様々な議論では代表者会議ほどでないにせよ、ンゲ語が頻繁に用いられる。そのため、ンゲ語が理解できない他民族出身者はこの会議に参加することに消極的になってしまうことが少なくない。さらに、会議の開催の予定を副村長が中心となって口頭で各家の人々に伝えるが、焼畑へ農作業に行か

ない、例えば軍隊勤務の人々とは会う機会も少なく、連絡漏れがときに起きてしまうこともある。原則的には村のすべての家がこの会議には出席することになっているが、こうしたことからメンバーが誰も出てこない家もままある。軍隊勤務者にはタリアンやラオなどンゲ以外の民族出身者が圧倒的に多く、彼らの家族を制度的に周辺化することはないが、こうした目立たない形で彼らが幾分かは村の意志決定の中心から結果的に外される傾向があることは否定できないだろう。

さて、上記の行政と直接結びついた役職の他に、村固有の役職も存在する。それは村の守護霊祭祀の祭司（チャオ・ヒート・チャオ・コーン chow: hit chow kohng/ンゲ語でトラ・リーット）である。村の守護霊は村の中に棲むとされるもので村の中央にある「ホー・クワン」と呼ばれる儀礼小屋に祀られているものと、森の中に棲むとされ森の中の小さな祠に祀られているものの2種類あり、それぞれに対し別の祭司が存在する。上述の行政的な役職とは異なり、彼らは読み書き能力は全く問われることはない。そして選出される最も重要な基準は年齢である。ある長老は「若い者にどうやってこの役目が果たせるっていうんだ」と語った。祭司の役割はンゲの伝統と結びついた儀礼的知識が要求されるため、若者ではとても果たすことができないということだろう。

現在、この役職に就いている2人の祭司は両方ともンゲの出身で、50代後半の男性である。前任者は現在の長老チーフの父とその弟（つまり叔父）であり、兄弟でこの2つの祭司の役割をそれぞれ担っていた。弟のほうは先に亡くなり、その後を現在の祭司が引き継いだ。また兄のほうは88年に現在の祭司へと引継を行ったが、彼の引退の理由は高齢と病気であった。前任の祭司2人は66年に現在の場所にK村を作った最初の6家族のうちの1つに属しているンゲ出身者であり、2代目の祭司のうち、一方はやはりこの6家族のうちの1つに属しているンゲ出身者である。もう1人は69年に移ってきた第3団の家族の1つに属するンゲ出身者であるが、彼自身は旧K村ではなく、その隣のKT村生まれのンゲ出身者である。ただし、旧K村とKT村とはもともとは1つの村を形成していたとされ、慣習も基本的には同じであるという。

さて、行政によって定められた村の役職の1つである長老チーフは村の長老集団のチーフとしての役割を果たすということになっている。村の長老については、基本的には男性の高齢者全員がこの集団のメンバーとして認められているようである。具体的に何歳からという規則があるようには思われない。というのは、村人自身、特に高齢者になればなるほど正確な年齢を本人さえも把握していないというのが通例だからである。ただ、長老と呼ばれる人々の顔ぶれから、おおむね50代半ば以降の男性たちがこう呼ばれているようである。また、特別なメンバーシップはないようで、出身民族などには関係なく高齢の男性たちは村人たちから長老と認知されているようである。長老は村では尊敬の対象として、村が何かの機会に外部から客人を招いたりしたときや、どこかの家の儀礼などの催しにも真っ先に招待され、一番重要な席となる奥に座るのが通例となっている。ただし、こうし

た催しなどに村のすべての長老たちが一様に参加するかというと必ずしもそうではない。実際にいつもやってくる顔ぶれは大体決まっており、その大部分が旧K村出身の男性たちである。その中には長老チーフ、二人の祭司の他、何人かの長老たちも加わっているが、例えば村で最高齢のラオの男性や、軍人出身のタリアンの男性はほとんどやって来ない。その理由は定かではないが、普段、一緒に農作業を行ったり、家の水牛供犠などに参加したり共に行動する機会が多いことによって、集まりやすいのではないと思われる。普段から接触の機会が少なければ、互いにますます疎遠になり、催しにも参加しづらいのではないだろうか。他民族出身者を公に排除するわけではけっしてないが、村の長老として何かの折りに集まるのは結果的にほとんどがンゲの老人たちということになってしまうのである。

長老チーフに話を戻すが、彼は少なくともK村においては村固有の祭祀・儀礼をも司る役割も担っており、その意味では行政から独立した村固有の役職も兼ねているといえるだろう。村全体の儀礼である年1回の水牛供犠の際、彼が祭司とともに「ホー・クワン」にあがって精霊を呼び出す祭司に付き添い、また祭司が儀礼を進んでいくのをそばでずっと見守る。森に棲む村の守護霊祭祀においても祭司が儀礼を進めていくの見守り、また祭司たちのほうもこれらの儀礼の間、時折長老チーフのほうを見ては「これでいいか」という風に確認しながら進めていくのである（第7章参照）。

（d）村の制度

村には村民が守るべきいくつかの慣習法（ヒート・コーン hit kohng）がある。ヒート・コーンとは正確には慣習、法、規則を意味し、村には村の、家には家のヒート・コーンが存在する（家の慣習については第6章参照）。村の慣習法に対する異議申し立てなどは普段全くといっていいほど聞かれることはなく、皆当然といった様子で従っている。これらは明文化されているわけではないが、そのためにその内容が不明瞭になることもないようで、内容の細部などについて村民の間で議論が起こることもない。この慣習法は普段それとして語られることすらないが、明瞭にその存在が表れる機会は村の外部の者がこの村に住むことを希望してきたときである。村の長老をはじめ、村長ら役職にある者たちがこれを口頭でその人物に知らせ、これを守ることを約束させる。この約束が取り交わされてはじめてその人物（とその家族）は村に住むことができるのだという。長老チーフに尋ねたところによると、その内容とは次のとおりである。

- ・盗みなどの罪を働かないこと。
- ・喧嘩をしないこと。
- ・呪術をかけないこと。
- ・どのような信仰をもってもよいが、村全体の儀礼には参加すること。これは、分担金と労働の両面にわたっての参加を意味している。
- ・大型の獲物を捕らえたら、半分は自分でとり、残りの半分は村へ渡して村人たち

- の間で分配させること。
- ・ 水牛（または牛）を1頭まるごと殺したら、長老たちと村長にその肉の一部を少しずつ分配すること。
 - ・ 自分の家によそから客人が来て滞在し、その人物が滞在中に亡くなったら「ピット・ヒーット pit hit」（慣習に反した）として、水牛を1頭供犠すること。
 - ・ 結婚前に妊娠したら、「ピット・ヒーット」として、水牛（または牛）を1頭供犠すること。（結婚前の性的関係については水牛の頭を供犠すればよい。）
 - ・ 行政から村に命じられた供出金や労働、また村として村民に求める供出金や労働には皆とともに応じること。（これには軍などに勤務している者も休日は村人とともに働かなければならないという意味も含まれている。）
 - ・ 村に住むために入ってくる時、また村から出ていくときは酒や料理（最低ニワトリ1羽）を長老たちに捧げること。（これを行わずに例えば村から出ていくようだと村人たちと争い逃げたと見なされる。）
 - ・ 村人の中に身元保証人がいること。

以上が明文化はされていないが、村民である以上は守るべきとされるK村の慣習法である。これらの項目を守らなければ村には住めないのだと皆口を揃える。これがいつの時代にどのような経緯で作られたのかという歴史的な背景は知ることができない。すべての項目はもともと最初からあったのか、それとも何らかのきっかけである時点でつけ加えられたのかといったことは長老たちにもはっきりとはわからないようである。ただ、旧K村の時代からこうした慣習法はあったという。

この慣習法の内容について説明を加えていきたい。まず慣習法として非常に一般的なものが、盗みを働かないとか、喧嘩をしない、呪術をかけないといった項目である。これに対してより特徴的なものが村の儀礼への参加の義務づけである。これがあるがためにK村において、水牛供犠をはじめとする動物供犠をとまなう精霊祭祀を、村全体の儀礼として実行することに異議申し立てできないともいえるだろうし、あるいはそうした異議を未然に防ぐためにこうした慣習法が作られたといえるかもしれない。こうした儀礼への参加に加えて村が組織する労働への参加も義務づけられており、具体的な例としては98年12月から99年1月にかけて建設された橋のケースが挙げられる¹²⁾。村の儀礼への参加にしろ、

¹²⁾ この橋は村人たちが焼畑へ行く途中の小川に架けられたものであるが、以前は橋がなく竹竿を水中と、水面から1メートルほどの高さのところでそれぞれ兩岸に渡してそれをつたって渡っていたのだ。当然、牛車は渡ることができず、遠回りをしなければならなかった。ある軍の系列の会社がK村の焼畑の道を通らせて欲しいと村に要請してきたため、その交換条件のようなものとして橋の建設に力を貸して欲しいと村長らとその会社に要求し、計画が実現した。結局、その会社は木材などを運搬するための車を何日間か都合したぐらいで作業のほとんどは村人たちが自分たちで行った。木を切って製材するところから、橋の建設まですべてである。この作業の全日程で村の全軒から1人ずつの男性を出すことを義務づけられ、家の男性が高齢か病気が、あるいは会議などの公的用事がある場合だけは例外として認められた。それ以外で

労働への参加にしろ、これを義務とし一部の者が逃れることは絶対に許さない、労働に関しては参加しないのであればその代償として現金を支払えという非常に強い態度がみられる。

また、外部から来た客人が死亡した際や、結婚前の妊娠の際に水牛を1頭供犠しなければならないという項目に関してであるが、結婚前の妊娠については過去に何度か起こり、事実が明るみに出ると「村に棲む守護霊」の祭司が当事者の家を訪れ供犠を求めるのだという。というのも、一つにはこうした慣習破り（ピット・ヒート）によって雨が降らなくなるとされているため、これを防ぐために水牛を供犠してその血を地面に塗らなければならないのである。もう一つにはこの「ピット・ヒート」が村の守護霊の怒りを招くとされているため、祭司が登場するのもそのためであろう。守護霊の怒りを鎮めるために水牛を1頭供犠しなければならないが、もしこれを実行しなければ、村人のうちの誰かが目が見えなくなってしまうとされている。というのも、村人たちが真実を見て見ぬふりをしているとして村の守護霊が罰として村人の1人の目を見えないようにしてしまうのだという。過去にある女性が未婚のままで妊娠したが、水牛の供犠を拒否して実行しなかったところ、ある老女の目が突然痛くなり、見えなくなってしまうことがあった。そのため、その女性（とその家族）は結局水牛1頭を供犠せざるをえなくなったという。この慣習法は動物供犠を行わない仏教徒の村人にも当然ながら適用される。個々の家の祭祀・慣習に対して村の慣習法が優越するのである。

さて、項目のなかにはこの村における長老の権威をうかがわせるものもいくつかある。水牛/牛を1頭殺した場合、肉の一部を長老たちに分配するようにと、村に入居あるいは村から退居する際にはやはり長老たちをもてなすようにといった項目は明らかに長老に対して一定の尊敬を示すことを義務づけている。水牛/牛を1頭殺した場合というのは、前述の「ピット・ヒート」の際の供犠も、あるいはその他の儀礼や祭りなどで消費される場合も含まれている。個々の家で水牛/牛を屠殺し消費する様々な機会ごとにこうして長老たちに対する敬意の表明が義務づけられている。これは長老の権威をこうした機会ごとに確認しているものであり、慣習法はこれを制度化していると考えられる。

また、大型動物を捕らえた場合、その半分は村へ差し出して村人たちの間で分配させるという項目がある。これは個人が獲得した獲物であってもそれが大きな価値を持った物である場合は、すべてを個人のものとしては認めず、半分は村全体のものとして供出させ他の村人たちの間で分配するということであり、個人（とその家族）による大きな利益の独占を許さない、たとえそれがその個人の能力によって正当な形で獲得されたものであっても、村として許さないという確実な意思の表れである。この慣習法は結果の平等（機会のそれではなく）を想定した村落内の家の間の富の平準化のためのものであるといえるだろう。

作業者を出すことができない家は1日あたり3,000キープを支払うよう命じられ、こうして支払われた現金は作業に参加した人々の昼食や酒を用意するために使われた。

う。

身元保証人については、村に住みたいと希望する家族は既に村に住んでいる人物の紹介と、またこの人物の保証がなければ原則的にこの村には住めないとされており、その家族が村に住むようになってから何らかの問題を起こしたときにはその保証人も共同で責任を負わなければならないとされている。過去に、ある人物が村内の他の人物に妖術をかけたとされる事件が起こったが、その後疑いをかけられた人物は家族ともども村から逃げ出してしまい、保証人も村から出ていったという。

実際に筆者の調査中、村に住むあるラオの老女の甥一家が村に住みたいと願い出てきたことがあった¹³⁾。翌晩、代表者会議が開かれたが参加者たちは終始用心深い態度を崩さず、結局「まず検討してから」ということになった。彼らが新しく村に住みたいと申し出てくる者に対して強く警戒するのは、村の固有の慣習法やこれまで議論されずに実践されてきたことが果たして新参者によって従われ守られるかどうか確信がもてず、居住を許可した後に反抗にあい、それがさらに村内部に広がるのではということからであろう。結局、この一家は村側が要求した電気や井戸などの使用に対する支払いを「金がないから」という理由で拒否し、さらには住民としての登録をこの村には移動するつもりがないといったことも村人たちの不信と反感の対象となり、この村に住むことは許可されなかった。

身元保証人は、慣習の異なるラオやタリアンといった人々にこの村の慣習法を確実に守らせ、逸脱や争いを未然に防ぐために村と彼らとの仲介者となりうる存在として見なされるのであろう。また同時に、身元保証人は既にこの村に住みこの村の慣習法に従って生活している人物であるからこそ、その紹介する人々のことも信用できると考えられるのであろう。しかし、現実にはそれだけでは十分とはみなされず、村人たちは外部の人間を村に住まわせることにに関して強い警戒感を示す。

慣習法は本来、当該社会の枠組みを明確にし、その内部の秩序維持を目的としているものであり、K村のそれも同様である。そしてK村の秩序はやはり、K村の草分けの人々である旧K村出身のンゲの人々の慣習を村のそれとして踏襲し、維持し、ンゲ以外の村人たちにも従わせることを前提としていることは明らかである。別の言い方をすれば、民族を超えた村の慣習としてンゲの慣習を採用しているのであり、その意味では他民族の村人たちを結果的に周辺化していることになる。

第3節 村落内の社会関係

(a) 労働交換と相互扶助

けっして均質的とはいえない民族構成にも拘らず、K村では人々の生活の様々な局面で

¹³⁾ なぜこの一家がK村に住みたいと望んだのかは不明である。ある村人はおばがいるからと説明したが、親族は彼女だけではないはずである。筆者の想像にすぎないが、K村は既に電気もひかれ、井戸もあり、しかも幹線道路沿いに位置していて町からも近いなど、生活する上で、他の村に比べて便利であることがその理由の一つではないかと考えられる。

親族を超えた家と家との間の労働交換や相互扶助が頻繁に見られる。前者は特に農作業において行われ、後者は家屋の建築・改築の他、葬儀や家畜の被害といった予期せぬ不幸の際にも顕著に見られる。ここではこうした労働交換や相互扶助の内容について個々に記述し、慣習で定められたものとは別の社会関係について明らかにする。

農作業

農作業において親族を超えた広い範囲での労働交換が最も集中的に行われるのは播種の時である。この作業は長期間かけて行うことができず、短期間に集中的に済ませてしまわなければならない。米を多く作りたいが家族内に労働力が十分とはいえない家は親族以外に広く手助けを請わなければならない。そのため村中に呼びかけて人を集めるのである。

播種以外ではこのように広く手伝いを求める作業はあまりない。稲刈りや脱穀は基本的には家族内で済ませる作業である。ただし、何らかの事情でこうした作業が大幅に遅れた場合は例外的に村人たちに広く手伝いを呼びかけることもある¹⁴⁾。稲刈りのときなども時には親族同士あるいは親族以外の村人同士で協力しあうこともある。これはより小規模の労働交換で、今日はこちらの家族の焼畑の稲刈りに来てもらい、翌日はそちらの家族の焼畑の稲刈りに行くといった形で、順番にあるいは交替に協力しあって稲刈りを短期間で終えようとするのである。親族以外では焼畑が近くにある家の者同士がこうした形で労働交換を行うことが多い。焼畑の開墾や、播種前の除草のときにもこうした親族間や焼畑が近隣の家々の者同士の小規模の労働交換が見られる。これらの作業は播種のようにごく短期間で一度に済ませてしまわなければならない作業ではないために、大規模で集中的な労働交換が行われないのであろう。

大規模な労働交換の際は、手助けを頼む家は手伝いに来てくれた人々に肉や魚を使った昼食と酒などを十分にふるまわなければならない。このための出費は村人たちにとってかなりの負担になるため、すべての家が広く労働力となる人々を呼び集めることができるわけではない。この出費を負担できる、あるいは負担をしてもなお労働力を借りたいと思う家だけがこうして人々に助けを呼びかけるのである。なお、この農作業における労働交換の模様に関しての詳しい記述は第3章で行うことにする。

家屋の建築・改築

個々の家屋の建築や改築の際にも農作業の時と非常に似通った情景が見られる。村人た

¹⁴⁾ 例えば、ある家族は老夫婦と息子1人が農作業に従事していたが、老妻のほうは高齢のため労働力としては頼りにはならなかった。ところが、その夫が脱穀が終わらない内に病に倒れ一ヶ月余りの闘病もむなしく亡くなってしまった。彼の闘病中は老妻も息子も彼の看病などで農作業を中断しており、しかも彼の死後1週間余りは葬儀で忙しく、これを再開したときには既に2月に入っていた。脱穀をしないで稲を積み上げたまま放っておくと山火事などによる被害も出る恐れがあり、急いでこれを終えなければならなくなった家族は村人たちに呼びかけ、3日間20数名から30名近くの村人に働いてもらって脱穀を終えたのだった。

ちは家屋を建てる時近隣のラオの村に住む一人の大工に仕事を依頼するが、作業そのものは基本的に自分たちで行い、労働者を外部から雇うことはない。家屋を建てる前日に村人たちに呼びかけて翌日早朝から集まってもらう。そして既に組み立ててある柱と梁と束でできた構造物を数名で引っ張り起こして立てる。この下に置く土台は経済的に余裕がある場合はコンクリートでできた市販のものを購入して使う。そうでない場合は、大きな石を探してきて用いる。3組の構造物を平行に立てたら、次はこれらの上下を棟木や桁、大引を組んで繋ぎ、釘を打ち付けて固定する。この柱や梁でできた構造物と桁などがきちんとした角度で繋がれていないと家屋そのものがゆがんでしまうため、これを注意深く見るのが大工の仕事である。これらの作業が終わると村人たちが参加する作業は概ね終了することになる。こうした作業には一軒から少なくとも一人は男性が参加する。

そして作業が終わると家屋を建てようとしている家へ行って食事になる。この時も農作業のときと同様、肉や魚を使った料理を出さなければならない。豚やニワトリやアヒルをつぶすか、市場で牛や水牛の肉または魚を買ってきて、村人たちが喜ぶようなごちそうを出さなければならないのである。もちろん、酒も欠かすことはできない。酒は作業中から既に皆の間で回され飲まれる。農作業の時も同様であるが、こうした大人数で作業する場合、食事の用意にも人手が必要になるため、手伝いに来た村人のうち2? 3人は食事の用意に専念する。そして、食事が終わり休憩をとった後、一部の村人はさらに作業現場へ行って建築作業を手伝うが、大方の作業が終わっている場合はほとんどの村人はそのまま帰宅する。家屋の枠組みを立てて棟木や桁等で固定した後の、壁や床、屋根を張る作業は家屋の持ち主の家族と、彼らが雇う大工一人の仕事となる。

また、こうした家屋の建築以外にも、増築や米倉の建築などの際にも村人たちの協力が呼びかけられる。さらに、稀ではあるが、家屋の位置や向きを移動させる場合にも、屋根や壁、床板などすべてを取り払って枠組みだけにしたものを、20人程度の村人たちで担いで移動させることもある（写真2-3参照）。

埋葬

家族の中に死者が出たときにも村人たちの協力が必要になってくる。村の仏教徒は原則的には火葬されるが、子どもに関しては仏教徒であっても土葬が一般的である。また、仏教徒以外の精霊祭祀を行う家族らは皆、土葬される（例外については第5章で詳しく述べる）。村で死者が出た場合、村の男性たちが集まり最初に行うのが棺桶作りである。既に倒れている木などで十分な大きさのあるものを探し、これを皆で切って板に製材し、それを死者が安置されている場所に運び込んでから棺桶に組み立てる。死者の家族にはこの間、村の各家から白米をボール一杯と少しばかりの現金が持ち寄り渡される。誰が何をどれだけ持ってきたかはすべてノートに記録される。棺桶が組み立てられるとこれに死体を入れ蓋をし、釘で打ち付けこれを太い竹にくくりつけて埋葬する場所へ村人たちが交代で担いで運ぶ。村の男性たちが大勢でこの埋葬の場に同行し、皆で穴を掘り棺桶を入れ、上か

ら土をかぶせてこんもりとした土の山を作る。棺桶作りに始まるこれら一連の作業の間中、やはり酒が回され飲まれる。そして村へ帰ると参加者たちに死者の家で食事がふるまわれることになっている。この日から3夜、村人たちが死者の家を訪れ夜通しトランプをしたり酒を飲んだりコーヒーを飲んだりしながら朝まで過ごすことになっており、多くの男性たちがこれに参加する。

家畜の被害

牛や水牛、豚といった大型家畜は、飼育する一家にとって経済的に非常に重要なものである。こうした大型家畜が何らかの事故で死んだ場合、あるいは殺さなければならなくなった場合、これが一家に及ぼす経済的なダメージは大きい。そこで他の村人たちの手を借り死んだ家畜を解体し村人たちに買ってもらうのである。肉を分けるのは目分量であるが大体同じぐらいの量になるように一山ずつに分けていく。これを牛や水牛の場合、5,000～1万キープで売るのである。(98年は5,000キープだったが、99年にキープが暴落したため1万キープになった。)豚の場合は一山2,000キープ程度である。

こうした機会は普段肉を市場で買って食べることがあまりない村人たちにとって肉を食べる機会であるが、同時に家畜を死なせて被害を被った家にとってその被害を最小限に抑える手段でもある。村人たちは一軒の家の被害を共同で背負うためにもこうした機会に肉を購入するのである。こうした肉の購入は必ずしも村落内の人々だけに限られるわけではなく、希望すれば隣村や近隣の村の人々も買いにいくことができるし、K村の人々も他の村へ買いに行くことがある。しかし、一種の義務感をもって購入するのはあくまでも同じ村の家の人々が被害を被った場合だけである。

ある時、T村の一軒の家で所有する水牛が死んでしまい、これを聞いたK村のある女性は「今日は水牛が食べられるわよ。同じ村(バーン・ディアウ ban diaw)なんだから」とうれしそうに話した。ところがその後で、値段が1万キープと聞き、夫とともに「それは高すぎる、あの水牛は老いていて売り物にだってならないようなものだし」と不満を口にし、結局買うのをやめてしまった。その数日後、こんどは同じK村の村人の雌牛で子牛が胎内で死んでしまったため、母牛も殺さなければならなくなるということが起こった。そこで雌牛を殺して解体し、村人たちに先日と同じ1万キープで売ることになったが、この時は村人たちは文句を言わずに買ったのである。この時ある村人は、「助け合いなんだ。買わなければならない。彼の家は牛を失ったんだ。あれは売ったら30万キープにはなる。自分が同じ目にあったら皆に助けてもらえる。同じように助け合わなければならない」といった。

隣にある2つのアラックの村については、時に「同じ村(バーン・ディアウ)」といういい方を用いる。それは2つのアラックの村人たちも同様に、K村に対して「同じ村」といういい方をしばしば使う。一般にはこの地域の村はどれも所在地の名前(バーンラック・・・と呼び、ラックとはキロメートルという意味で、町から何キロメートル離れているかを表

示する)で呼ばれ、ほとんどの場合個々の名前はそれほど広く知られてはいないし用いられない。K村を含む3つの村の間には境界もなく、一般にはまとめて呼ばれているためしばしばこうした言い方を用いるのであろう。しかし、家畜の損害などの場合の相互扶助に関しては必ずしも「同じ村」の村人としての連帯は適用されないようである。隣村の村人が被る家畜の損害については、K村の人々は比較的安く肉が手に入る機会とは考えているが、たとえ自分たちにとって幾分負担になっても、所有者の損害の一部を共に背負おうとは思わないのである。

これに対し、同じK村の村人が被る家畜の損害についてはたとえ自分たちにとって負担になる、高い金額であっても損害の一部を共に背負おうとするのである。これは前述の男性がいうように、自分の家畜が同じように被害にあった時に村人たちに助けてもらえるという確信があるからであり、こうした互酬的な関係についてK村内の村人たちの間にはほぼ絶対的ともいえる信頼があるのではないかと思われる。逆に隣村の人々についてはこうした絶対的といえる信頼関係はないのであり、そのため無理をしてまで肉を買おうとはしないのであろう。

ただし、どのような場合でもK村の村人同士がこうして助け合うわけではない。ある時、豚が道路に飛び出して車にはねられ死んでしまったことがあり、この豚の所有者であった家の人々がこれを解体して1山2,000キープで売ったことがあった。この時、ある村人はその豚が50キロ程度の豚で肉が全部売れば10万キープになり、ところがこの大きさの豚を普通に売ったら実際には3〜4万キープにしかならないはずだと値踏みをした。つまり、この豚の所有者が不当に肉を高く売り、金儲けをしているといたいのである。その村人は不満げな顔をし、結局肉は買わなかった。このように、被った損害について周囲の村人たちは値踏みを忘れず、しかも肉を売った売り上げについても計算をしてはじき出す。そして損害に対して売り上げが大きすぎると判断した場合は買うのを控えるのである。死んだ家畜の肉を売るのはあくまでも損害を村の家々の間で助け合って分かち合うことを目的としているのであり、これによって利益を家畜の所有者が得るのは一種の逸脱だとみなされ、非難的となるのである。

しかし、このケースにおいてもう一点考慮に入れなければならないのは、豚を失った家族は、主が軍隊勤務で焼畑耕作をほんの少ししか行っておらず、村の労働交換のサークルに参加してもいなければ、家の建築などの際の相互扶助にも普段全くといっていいほど参加しないことである。一家はむしろ、勤務先の軍隊の同僚らと緊密な関係を結び、農作業などでも彼らの助けを借りてきたという。またこの家族は、家屋も比較的新しい、大きくてりっぱなものであり、テレビももっていて経済的には村の中では比較的豊かな部類に入っているように見える。普段、村の他の家の人々と緊密な関係を結んでおらず、また経済的にもけっして苦しいほうではないように見えることが、村人たちの同情や共感を呼び起こしにくい原因になっているのかもしれない。

以上、労働交換と相互扶助について顕著なものを取りあげ記述してきたが、この他にも

より目立たない小さな様々な相互扶助が村人の間で見られる。例えば、子どもが小さいなどの事情で市場へ朝、農作物などを売りに行けない女性は、近所の女性に農作物を託して売ってきてもらう。また、小さな子どもがいなくとも、往復の交通費を出すほどの売り上げが見込めない程度の量の農作物しかない場合も、他の女性で市場へ行く予定のある者に農作物を託して売ってきてもらう。時には売ってもらって得た現金で石炭など生活必需品を買ってきてもらうこともある。こうした相互扶助は親族同士の間でも当然行われるが、親族以外の家の者の間でも頻繁に見られる。

また、村人たちの村落内の関係についての語りを取りあげると、複雑な民族構成にも拘らずしばしば、「この村の者は皆『ピー・ノーン』（親戚）だ」という。それは一つには、実際に村のすべての家が村内のどれかの家と何らかの親族関係でつながっているという事実があるからである。というのは、この村が作られた時に最初にやってきた6家族を頼って彼らの親族がその後この村に移り住んで来たり、タリアンの人々についても、最初にこの村にやってきた夫婦（夫のほうは既に死亡し妻が一人で現在暮らしている）を頼ってその親族や同じ村出身者たちがやってきて軒数が増えていったからである。（ただし、タリアン同士については本当の親族というよりは「ピー・ノーン」（親戚）と呼び合っているだけで実際は親族関係はない場合もある。）その後、彼らの子どもたちが結婚し独立してさらに軒数は増えた。また、村落内婚によって血縁関係のない家同士も姻戚関係でつながっていることが多い。この姻戚関係についてはもちろん民族や出身地を超えたものである。村人たちがしばしば「この村の者は皆『ピー・ノーン』だ」というのはこうした実体を一部反映したものであるといえるだろうし、また同時にこうしたレトリックを用いて村内部の連帯の強さを語っているとも解釈できる。

(b) 連帯ディスコースの中に表れる村

労働交換や相互扶助の様々な場面において全体的に見られるのは濃密な社会関係である。村人の中でいろいろな種類の労働の場において共食の機会がもたれ、共食自体が労働に劣らず極めて重要な意味をもった不可欠の要素であることは既に記述したことから明らかである。労働の場面以外でもこうした濃密な社会関係は見られ、例えば、2つの家族が共同で大量の炭を焼いて売ろうと考えたことがあった。大量の炭を焼くときには3～4晩寝ずに火が消えないように見張らなければならないが、この時は当事者である2つの家族のメンバーだけでなく村の若者たちが毎晩一方の家を集まって酒やコーヒーを飲んで騒ぎながら共に徹夜をしたことがあった。このように村人たち、特に若者たちは何かあると集まり酒を飲んで共に過ごす。

また、こうした濃密な社会関係はさらに日常的な場面で見られ、その一つが焼畑と村との間の道のりに見られる。K村の人々が使用している焼畑はすべて同じ方向にあり、道は一本だけである。この一本の道を村から5キロメートル程度歩いたところで枝分かれが始まり、個々の焼畑へ通じる小道に次々と入って行くのである。皆が途中までは同じ道を通

って焼畑へ毎日行き来するのであり、行きは出発の時刻がそれぞればらばらのためそれほど一緒になることもないが、帰りは暗くなる前に村に到着するように出発するため、大体同じような時刻に帰路につき、道の途中から続々と村人たちが会って一緒に歩くことになる。特に、帰る途中の小川で水浴びをするときに合流することが多く、そこで皆で水浴びをして帰途につくのである。この間の道のりでの会話は、村落内の出来事に関する情報交換や意見交換などの機会の一つである。また、高齢者や乳飲み子を抱えた女性など焼畑へ行かずに日中村に残っている村人たちも、村に一方所しかない井戸端に集まって子どもをあやしながら洗濯や水浴びを行いつつ、同様に情報交換や意見交換を行っている。

このように共に過ごす時間が長く、情報交換や意見交換も毎日密に行われている状態のなかでは村落内の誰が何をしたとか、何がどうなったかといった個々の家の出来事は他の村人たちが直ちに知るところとなり、そういう意味で非常に透明性の高い社会が形成されているといえるだろう。誰もが誰ものことを知っているという状態のなかでは人と違うことをすることは困難にさえなる。それはK村の人々の経済活動が全体的に非常に均質的で生活スタイルも画一的である（第3章参照）ということとも関係する。

他人と違うことをすることに對する躊躇とはすなわち、他人が何をしているかを見守りそれと同じことを自分もしようとする態度につながる。これは上述した農作業のときに食事に何を出すかという場合だけに見られるのではなく、その他にもいろいろな場面で見られる。例えば、筆者が一軒一軒の家を廻ってインタビューを行った際に、各家で何を出したかを同席した村人たちは注意深く見て、自分の家の番が回ってきた時には同じものを出そうと待ちかまえていたのである。他の家が酒を出せば自分も酒を、ジュースを出せばジュースをとという具合である。これは村の水牛供犠の祭の時にも見られ、それまでずっとジュースが出ていたのにある家では出なかったところ、村人の一人が家の人に催促をしたということがあった。他の人々と同じことをすること、あるいは皆が同じことをすることは義務だとさえ考えられているのではないかと思われる。自分がうっかりして忘れていても、他人がそれを見逃さず指摘するのである。皆が同じように負担すべきだと考えられているのである。こうした意識は村が組織する共同作業の場面でも表出するものであるし、また一部の家が負った被害を皆で分担して背負おうという家畜の被害時における相互扶助にもつながるものである。逆に利益も一部の家だけが独占することは許されず、シカ、イノシシなどの大型の獲物を捕らえたら半分は村に差し出さなければならないという慣習法はまさにこれを反映している。それはごく小さなことに関しても同様で、例えば、たまたま手に入れた砂糖やココナッツで作った甘いお菓子を「こんなものは自分たちだけで食べることはできないから」といいながら村に住む親族の家々のみならず近所に配ることも、こうした利益の独占の禁止を反映したものといえるだろう。子どもが誰かから菓子をもらうと母親たちは子どもに、「一人で食べるんじゃないよ。みんなで分け合って食べるんだよ」と必ず声をかける。こうして子どもの頃から利益の独占が許されないことを教え込んでいくといえるだろう。

被害も負担も利益も皆で分配する義務は一言でいえば、社会的連帯の要請ということにもなる。この「連帯」についてはこれを表すことばが存在する。それはラオ語で「サーマッキー sama:kki」(連帯、団結)という単語であり、それは革命以後社会主義政府によって盛んに用いられるようになったことばである。政府が農業の集団化を進めるにあたって、農民たちの協同組合を単純な形態のものから複雑な形態のものへと発展させていくよう奨励するために想定された、いくつかの段階の形態を表すことばの中にこの「サーマッキー」という単語が登場する。最も単純な形態が「労働交換のための連帯単位(Nuay Samakhii Laek Bpian Haeng Ngaan¹⁵⁾)」であり、二番目の形態が「連帯生産単位(Nuay Samakhii Peun Phun)」であるという(Evans 1990: 94)。このように、社会主義政権が特にその集団化、協同組合普及といった政策を進めるにあたって、この「連帯」ということばを多用したものであろう¹⁶⁾。K村の人々は様々な場面で頻繁にこのことばを口にするが、おそらくこれはこうした状況の下で入ってきたことばだと考えられる。といっても、このことばが意味する価値自体が革命以降、外部から村に入ってきたということではない。むしろ、K村固有の制度や慣習をこのサーマッキーという「外来語」によって表し正当化しているというべきであろう。

村人たちがこのことばを口にする機会を具体的に見てみるとそれが理解できる。例えば牛や水牛などの大型家畜が事故などで死んだ場合にその肉を村人たちが購入するという際に、こうした相互扶助をサーマッキーということばで言い表す。また、村全体で行う動物供犠の際の動物を購入する費用や、村の中央にある守護霊を祀るホー・クワンの建設費用に対してすべての家に義務づけられた供出にも副村長はサーマッキーという説明をした。また、村の水牛供犠の祭の際に村の各家が長老をはじめとする村人たちを招くことが期待されているが、これに対してもこれはサーマッキーのしるしだという言い方で説得されたり、説明されたりしている。さらに、ある30代前半の男性が数年前までは機能していた村の共同米倉についてこれがK村にはあるが隣の2つの村にはないと説明するときその理由として「この村はサーマッキーだからある」といった(実際にはこの共同米倉は社会主義政府の下で義務づけられたものでありK村固有の習慣ではない)。隣の2つの村とK村を比較する場合、こうした言い方は村人たちが頻繁に用いるものである。大型の獲物を捕らえた時にその捕らえた人物が独り占めできず、他の村人たちに分配しなければならないという慣習も村人たちにとっては「この村はサーマッキーだ」からなのである。「この村はサーマッキーだ」というのはディスコースとなっていると考えるべきであろう¹⁷⁾。

¹⁵⁾ この部分のラオ語のローマ字表記はエヴァンスの著書をそのまま引用したため、筆者の表記法とは異なっている。

¹⁶⁾ 他方では、革命後、政府が少数民族政策に関する公式声明の中で、「団結(unity)」、「連帯(solidarity)」という特殊な標語を用いたことをグンが指摘し、これは政府の安全と防衛問題への継続的な関心を示していると分析している(Gunn 1998: 123)。いずれにせよ、「団結」、「連帯」ということばは社会主義政権が起源であることは確実であると考えられる。

¹⁷⁾ このサーマッキーということばが使われる文脈を詳しく分析すると、ニュアンスに微妙な違

ディスコースがあるいはことばが力をもつことに関してブルデューは、その力がオースティンが主張するようにことば自体に内在しているということではなく、ある生物学的な身体の中に体现されたある社会的集団 (corps social) と、その秩序、勧告、ほのめかし、あるいは命令を認めるよう社会的に作られた生物学的集団である「話される主体 (sujets parlés)」との間にことばを通して築かれる結託の中にあると主張する (Bourdieu 1987)。つまり、あるディスコースを話す、社会的に権威を持った人物と、そのディスコースの聞き手である社会のメンバーたちとの間の関係において力が発生するということである。サーマッキーということばは国家がその起源であり、村人たちは日常的に聞いているラジオ放送を通して、あるいは村を訪れる役人らを通して、つまり権力者の口を通してこのことばを何度となく耳にしたであろう。こうした経験の繰り返しを経て、このことばが村人たちに対して力をもちはじめるようになる。そして、村内部では村長や長老といった村のリーダー的存在がこのことばを自分たちの主張を正当化するために用いるようになり、さらには村人たち自身も自分たちの村を肯定的に表象するためにこのことばを用いるようになるのである。こうしたプロセスを通して、サーマッキーということばはK村内部において固有の力をもったディスコースとなり、サーマッキーと表象され正当化される行為を再生産していくのである。

第4節 村をとりまく状況

(a) 行政

現在では村長は郡からわずかとはいえ一定の月給を支給されており、村における行政側の窓口としての役割を果たしている。と同時に、村の側からは行政に対して様々な働きかけをする役割も担っており、いわば行政と村との仲介者としての機能を果たしている。

行政、特に郡からは様々な機会に役人たちが村にやってくる。その主な人々とは、保健課の職員や農業振興銀行 (タナーカーン・ソンスーム・カシカム ta:nakan so:ngserm ga:si:ga:m) の担当者、教育課の職員、兵役を勧誘する軍の担当者、役人ではないが、近くにある軍学校のグループ、その他に文化課の担当者なども用事があるときにはやってくる。例えば、伝染病が流行したときには郡の保健課職員が村々を巡回し、各村で村人たちを集めて家庭内での衛生管理の指導を行う¹⁸⁾ (写真2—2参照)。彼らはある海外のNGOが作

いがあることがわかる。例えば、相互扶助を表現する場面では「連帯」というニュアンスであるのに対し、村の祭祀・儀礼への参加を村長らが促す場面ではむしろ「団結」というニュアンスが強い。また、共同米倉の説明で、ある男性が「この村はサーマッキーだから」という場面では、「助け合い (スワイ・カン suay ga:n)」ということばを言い換えているような印象を受ける。そこから、この「サーマッキー」ということばが場面や使用者によって、様々な社会関係を表現するために使用されていることが分かる。

¹⁸⁾ 具体的には、生水を飲まず水は必ず沸かして飲むようにとか、食事は清潔な状態で食べ、料理してから時間の経ったものは食べないようにとか、生肉は食べないようにとか、病気になったら供犠に頼るのではなく、病院へ行くようにといった内容のことを話す。また、マラリア予防のために必ず蚊帳を使用するようにといったことも指導する。

成したコレラ予防のパンフレットを数部村長宅に預け、村長はこれを村の全体会議やまた村人たちが自分の家にやってきた折りなどに彼らに随時見せるなどしていた。

農業振興銀行の担当者は植林を村人のレベルで行わせるために、その費用を貸し付けるというプロジェクトの説明会をやはり村人たちを集めて行ったりする¹⁹⁾。さらに、公債の販売を推進するためにやはり郡の役人が村々を巡回することもある²⁰⁾。

学校教育に関しても郡の教育課の職員が村を訪れ村長らに相談をもちかける。K村には99年現在、周囲の3つの村と共同の小学校があり、1年生2クラス、2年生1クラスの計3クラスがある。この小学校は66年に創立されたものだという。教師は郡の教育課から派遣された人々であるが、校舎の建設は行政側が全面的に費用を負担するわけではなく、一般に村人たちにも費用の一部負担が求められる。現在の建物に関しては、90年代初めにあるNGO団体が主な建築資材を援助し、建築作業には4つの村の村人たちが携わった。この建物建築の費用に関しても一部を村人たちが出しているという。ラオスでは小学校は原則的には義務教育であるが、行政予算が極端に限られ、設備等に関しても行政がすべて負担できるわけではなく、必ずといっていいほど住民側に対して財政面その他様々な形での協力を仰がなければならないことになる²¹⁾。そのため、行政府側も懸案事項があれば村を訪れ、村人たちに説明し説得しなければならない。何事も行政が一方的に決定し進めることは不可能に近いのである。99年にはK村と近隣の3つの村の現在1・2学年しかない小学校を5学年までの完全なものに拡大しようという計画が郡教育課のほうから提案され、その経費については行政側が70%負担し、残りの30%は4つの村で負担するようという指示が出された。こうした社会資本の整備に関する住民による一部負担は、学校建設以外に電気や井戸などの設置などの場合にもごく一般的に見られ、そのために、できた学校などの設備に対しては村人たちの「我々の学校（ないしは井戸、電気）」という意識も非常に強いのである。

兵役の勧誘に関しては軍の関係者が村々を回って説得する。ラオスでは現在、17～28歳の独身男性が2年6ヶ月間の兵役の義務を課せられる。ただ、この兵役に関しては義務と

¹⁹⁾ 木は成長の早いユーカリで、植林してから7～8年で売れるまでに成長するという。貸し付けは6年間、1軒あたり最低1ヘクタールの土地に木を植え、最低7軒（つまり土地は合計7ヘクタール）が共同で参加するという条件であった。村長に希望者を募るようという指示が担当者からされたが、K村では結局希望する家が1軒も現れなかった。

²⁰⁾ この公債は1口5,000キープで5年満期、年利7%で、この件に関しては村人を集めずに村長にのみ説明し、村長から村人たちに話し、希望者を募るようという指示がなされたが、これに対しても村人から希望者は1人も現れなかった。後で村長は、金があったら銀行に貯金したほうがいいといっていた。

²¹⁾ これは国家レベルでの地方分権の政策と対応するものであろう。第4回党大会で採択された5ヶ年計画（1986～1990）によって国家政策は大きく転換し、中央による補助金の提供に基づく官僚的なマネジメントを見直し、地方と草の根組織に決定権を与える政策がとられるようになった（Gunn 1998: 148-150）。しかし、こうした地方分権化によって、少数民族に対し予算配分に関して公平に扱うための中央政府による統制が消滅してしまったとスチュワート・フォックスは分析している（Stuart-Fox 1996: 225）。

いっても強制力まで行使されることはないようである。個々の家における労働力の問題などの事情なども考慮され、必ずしも拒否できないものではない²²⁾。結婚年齢が一般に低い（18歳で結婚する男性は珍しくなく、女性に関しても17～8歳で結婚することが多い）こともあり、K村では兵役に就いていない男性が大多数を占めている。

行政の他に、軍隊も村に対してある一定の役割を担っているようである。K村のそばに軍の学校があり（以下、V軍学校と呼ぶ）、この学校はかつては北部のサムヌア地方（ホアバン県）にあったものが移転してきたものだという。この学校は男女共学で生徒数は約900名、ラオス中から集まってきている。この学校の教員らが数名で村にたまにやってきて、村長ら村人たちと会う。村にやってきたV軍学校のチームのチーフの一人にその目的を尋ねたところ、「あなた（筆者のこと）が村人たちがどのような生活をしているのかを調査しているのと同様に、我々も村人たちがどのような問題を抱え、どのような生活をしているのかを調査するために来ている」という返事が返ってきた²³⁾。彼らが具体的に村で何をするのかというと、例えば1月20日の戦没者慰霊の日にV軍学校で行われた式とショーの模様をビデオ録画したものを機材とともに村にもってきて村人たちを集めて上映した。これはこうした記念日に際して村レベルでその意義を知らしめ徹底することを目的としていると考えられる²⁴⁾。

上記以外にも、県や郡が様々な企画を立てたときにも随時村に対して供出金や労働などの形で協力が求められる。1999年から2000年にかけてはラオス政府によって「ラオス観光年」と定められており、その企画の一環として催しの計画が県や郡のレベルで練られた。例えば、K村から10キロメートル程度離れた場所に「果物市場」（タラート・マークマイ *ta:lat makmay*）を作る計画が県の文化局らによって進められ、周辺の地域はほとんどがモン・クメール系の少数民族の村によって占められているため、民族色を出すためにその開幕式で少数民族の伝統芸能を披露しようという企画がもちあがった。その中でK村にも水牛供犠の際に踊られる「フォーン・ケーン *fohn kaang*」と呼ばれるダンスを踊ってくれという要望が主催者側である県と郡の文化担当者によって伝えられたが、結局村の長老チーフや祭司がこのダンスは水牛を供犠する機会にしかしてはいけないと慣習によって定められているからという理由で断ったのであった。しかし、伝統芸能のショーには参加しなくとも、この果物市場を開くにあたって郡のすべての村の全住民から1人あたり200キープと、市場の小屋の建設に用いる藁屋根の材料となる萱を編んだものを2枚集め

²²⁾ 事実、K村のある20代前半の独身男性は姉夫婦と80歳代後半の祖父と同居しているが、姉の夫が軍隊に勤務していて農作業に従事できる者が家にいないという理由で兵役を拒否しようとし、勧誘に来た軍の関係者もこれに強く異議を唱えることはせず、「仕方がない」と受け入れる態度を示した。

²³⁾ 要するに村落の監視と治安維持が彼らの訪問の目的であろうと筆者には思われるのだが、真偽の程は定かではない。

²⁴⁾ このV軍学校では村ごとに担当するチームを組んで訪問しており、隣村にはまた別のチームがやってきている。従って、こうした記念日などにそれぞれの村でどのような催しを行うかはチームごとに決めるようでどのチームもこうしたビデオ上映を行うわけではない。

ることになり、これは村人たちも供出し、この他に市場の準備作業に参加する者を2名村から出すようにと命じられた。また、99年度のK村の水牛供犠の祭りには観光客にこの祭りを見せようという企画が県の文化局によってK村にもちこまれたが、これは結局実現しなかった（第7章参照）。

この他に、5年に1回行われる郡長選挙の際にも選挙の運営に必要な経費の負担が郡の全ての村に求められ規模の大きな村で7万キープ、小さな村で5万キープそれぞれ供出するようにと命ぜられた。

次に、村の側が行政をどうとらえどのようにアプローチしているかを見ていきたい。まず、社会資本の整備に関しては、行政主導ではなく、村の側から行政に申請し交渉する必要がある。行政が自ら計画をたてこれらの整備を行うというよりは、申請のあった村から検討対象とし整備を進めていくからである。そのため、ある村には電気があるがそこからほんの1キロメートル離れた村にはないといったことは珍しくない。井戸にしても同様である。他の村よりもいち早く電気や井戸を欲しいと思ったら村が自ら行政へ働きかけなければならない。一つの村が単独で交渉するとは限らず、近隣の村と共同で申請することもありうる。実際に、電気に関してはK村は近隣の3村と共同で郡に申請したという。これが郡から認められ実際に電気がひかれたのは97年だったという。当時は村に電気をひく費用の70%は行政が負担し、残りの30%は村が負担することになっていた。従って、個々の村が負担する経費はけっして小さな額ではなく、村のすべての家が平等に背負わなければならないわけで、そのための意思統一ができるかどうか行政に申請する前に問題となるのである。一部の家が強行にこの負担を拒否して電気はいらないと主張し、彼らの説得に失敗すれば行政との交渉以前に計画は立ち消えになってしまう。こうした問題のために今も電気がない村も存在する。

K村と近隣の3つの村に関しては、こうした問題をクリアして行政に電気の設置を申請し了承されたわけだが、K村では1軒あたり当初3万キープの負担が課せられることになった。ところがこれを集めている途中で、ある企業がK村が所有している土地を買ったためその代金をこの村全体で負担する費用に充てた。そのため、既に徴収した現金はそれぞれの家に返却されたという。ただし、この費用には個々の家に電気をひく費用は含まれていない。これはあくまでも村に電気をひく費用であって、村内に電柱をたて電線を巡らせるといった費用だけを含んでいる。そこから個々の家に電線をひいたり、家の中の電気工事を行ったり電気器具を購入するなどの費用は実費を個々の家が負担しなければならなかった。このため、経済的に余裕のない家は電気をひくことができず、今も数軒の家には電気がない。しかも、K村で電気をひくことが決まったとき、当初自分の家に電気をひくことを希望した家は8軒程度にとどまったという。それ以外の20軒あまりは、家に電気をひく費用がないことを理由にこれを希望しなかった。ただし、最初に希望した8軒が他の家よりも経済的に豊かであったかというとは必ずしもそうではない。彼らは家畜（水牛、豚な

ど)を売ったり、庭の木を売ったり、あるいは米の先物売りをして現金を作ったのである。こうした家の人々はどうしても家に電気が欲しいという気持ちからある程度無理をして現金を作った。そうでない家の人々はそこまでして電気が欲しいとは思わなかったのである。ところが、徐々に村内に電気の明るい灯が点るのを見て、最初は望まなかった人々も電気をひきたがるようになり、皆と同じように少々無理をしても現金を工面して電気をひく家が増えていったという。

さて、電気同様に井戸も一部村人による負担で作られたものである。1軒につき4,000キープを徴収したという。このポンプ式の井戸ができるまでは村から歩いて10分程度のところにある小川に水を汲みに行かなければならなかった。この水汲みの労働が厳しいということと、また小川の水が清潔とはいえないために村に井戸を作ろうということになり、村長が郡にかけあってこれを受け入れさせたのだった。困みに、隣にあるアラックが創立した2つの村のうち、70軒あまりと大きいほうのT村には少なくとも99年9月当時、まだ井戸がなかった。同じ郡内でも未だに井戸のない村はそれほど珍しくない。

また、K村で非常に目立つのがトイレの存在である。ラオスの農村部ではトイレがないことは珍しいことではなく、むしろあるほうが奇異に映る。ところが、K村にはごく最近建てられた家を除いて、このトイレが原則的に全戸に設置されている。これもやはり、村長が郡の衛生課にかけあって設置してもらったもので、便器については各家が14,000キープの実費を負担し、工事費については行政側の負担で作られた。ただし、このトイレを実際に使用している家となると極めて少数である。多くの家は便器をむき出しのまま放ってあり、使用されていないことは明らかである(写真2-4参照)。便器の周りを囲って屋根をつけ実際に使用できる状態にしている家は村では村長の家を含めて2~3軒にとどまる。ほとんどの家の人々はトイレを使用せず、昔ながらのやり方で用を足しているのである。困みに、周囲の村々にはトイレはどこにも存在しない。

ラオ系の行政関係の役人たちは少数民族の村というと「不潔で生水を飲む」と口を揃える。しかし、K村は数年前に「清潔な村(バーン・サアット ban sa:at)」として行政から表彰されている。その理由は、水を生ではなく沸かして飲むということと夜は蚊帳を使用して寝るといったことなどをきちんと実行しているからだという。ただし、実際に村のどの家もが生水を飲まずきちんと沸かして飲んでいるかということそうではない。むしろ日常的に沸かした水を常備している家のほうが稀である。村長の家など頻繁に郡などの役人が出入りする家は毎日湯を沸かして置いてあるが、外部の者がほとんど出入りするののないような家では滅多に湯を沸かして飲むことはない。また、村では湯冷ましを飲んでいる村人も焼畑へ出かけるときにわざわざ沸かした湯をもって出かけることはないし、焼畑では皆小川で汲んだ水を生で飲んでいる。「焼畑では沸かした水を飲むことができないから」というのが彼らの掲げる理由である。しかし、焼畑でも料理をするために火をおこしているのであるから水も沸かせないはずはなく、これは単なる言い訳と考えるべきであろう。むしろ、行政の目の届かないところでは皆生水を飲んでいるのであり、あくまでも行政の

指導に従っているという表向きの顔を作ろうとする意図がそこには見てとれる。ただ、蚊帳に関してはこの地域にマラリアが極めて多いこともあり、日常的に使用することが当然のことになっている。

行政以外にも NGO も村にとって重要な援助をさしのべてくれる可能性のある存在である。前述したように、K村と近隣の4つの村の共同の小学校の校舎はある NGO が 2,000 ドル分の建築資材を供与してくれたことによって建てられたものである。また、K村の村人に対しては同じ NGO が飼育用の牛の買付資金の3年間の貸付を行い、これによって牛を飼うことができるようになった家も少なくなかったという。

周囲の他村と比べてK村は行政や NGO などから様々な便宜や援助を引き出すことに長けているように感じられる。村人たちにとって行政や NGO や軍隊といった外部の組織は、彼らを助けてくれる潜在的な力をもった存在であり、そのための交渉相手と考えられているようである。エヴァンスはラオスの社会主義経済時代において特定の協同組合が政府によってモデル組合として奨励され、他の組合より大きな予算配分が与えられていることに関する農民たちの解釈をとりあげ、そこには農民による伝統的な「パトロン・クライアントシステム」への読み替えが行われていると分析している (Evans 1990: 198)。協同組合政策をほぼ全面的に放棄し、経済開放政策をとっている現在では状況は大きく異なっているが、K村の人々が行政や NGO などの外部の組織に対して求めているものを、こうした「パトロン? クライアント」関係と解釈することは可能かもしれない。

村人たちは行政職員とできる限り良好な関係を保とうとしている。それは、行政の指導に従い水を沸かして飲むとか、蚊帳を使用するとかということからもうかがえる。それと同時に、村の年中行事である水牛供犠の祭には郡やその下の行政区分である区 (ケート *kaat*)²⁵⁾ の役人や、V軍学校の教官や生徒たちも招待してもてなす (第7章参照)。こうした行事以外の際にも役人やV軍学校の関係者が村を訪れば村長と長老らが中心となり村の男性たちが料理や酒を用意してもてなすことも珍しくない。V軍学校の教官や学生たちがこの村を訪れた時、これに関して副村長が筆者に説明したのは、「(K村の人々とV軍学校の人々は) お互いに仲良しだからこうして一緒に酒を飲んだり食事をしたりするんだ」ということだった。また村長の妻はV軍学校の人々のことを語るとき、彼らが村に来たときどのような土産を持ってきたか、またある家が水田を作ろうとしていて人手を必要としていたときに彼らがどのように手助けしてくれたかを強調し、彼らに対する親しみと賞賛の気持ちを示す。戦没者慰霊祭の日に村で彼らが上映したビデオもほとんどの村人たちにとっては娯楽の提供と受け取られているであろう。普段こうした娯楽を楽しむ機会のない村人たちは男性も女性も、大人も子どもも大勢が夜遅くまで外でビデオを見て楽しんだのである。村にやってきたV軍学校のチーフはあくまでも「仕事で来ている」と筆者に

²⁵⁾ かつては、いわゆるサブディストリクトはケートではなく、ターセーン *da saang* と呼ばれていたと村人たちは語る。多くの文献の中でもケートという言葉を見つけることはなく、郡の下位区分についてはターセーンという単語が一般的に用いられている。

語った。しかし、K村の少なくとも一部の人々は彼らの訪問を一部は「友情」によるものであると解釈し、彼らを国家政策を担うエージェントとしてではなく自分たちの「友人」ないしは「後援者」としてみなしている、あるいはみなしたいと思っているという印象を与える。

ただし他方では、村人たちが行政に対し常に従順とはいえないということも事実である。99年度の水牛供犠の祭の時に県の文化局と郡の文化課がこの祭を観光資源として外国人観光客に開放しようという企画をもってきた。これに対して村は県と郡にそれぞれ水牛1頭ずつと壺酒を村に提供するようにという条件をつきつけた。結局、県も郡も検討するといったまま返事をいつになってもよこさず、この計画は立ち消えになったのだった。県と郡の躊躇いを見た村長は、「彼らに水牛1頭ぐらい買う金がないはずがない。彼らだって祭に来たら食事をするだろう。それを買う金は一体どこから出るんだ。ご飯だって食べるだろう。自分たちでおこわを1カゴずつ持ってくるのか。もし彼らが水牛を出さないというなら観光客が来ても写真をとらせないぞ」と行政側を強く非難した。村人にとっては、行政が一方的に村に要望をつきつけてその見返りがなにもないのでは従う理由がないということだろう。またそこには、観光客がもたらすであろう利益を行政が独り占めするつもりではないかという行政に対する疑いも見え隠れする。

こうした、村人たちの行政に対する時に強い態度、絶対服従とはいえない態度は、この他にも既に記述した兵役の拒否や「果物市場」除幕式でのダンスの拒否などにおいて表れている。これに対し行政側も、村人たちに対して強制的な態度をとろうとはしない。兵役の拒否に対しては、無理矢理連れていこうとはしないといっていたし、水牛供犠の祭りの件も、「果物市場」の除幕式でのダンスの件も、村人たちの拒否のために行政側の担当者が怒りを露わにすることもなければ、いやがらせをしたり嫌みをいうこともなかった。また、公債を売り込む際や植林プロジェクトの説明会においても、村に対して例えばノルマを課すなどといったこともなく、村と村人の意思に完全に任せている。

こうした行政側の村人に対する寛容な態度が、あらゆる場面において同様であるとは考えられない。例えば、国家が国民に課する納税の義務などについても寛容であるとは考えにくい。しかし、兵役の義務に関しては既に述べたとおり明らかに交渉可能であり、また教育の義務に関しても、農村部においては5年間の義務教育を終える子どものほうがむしろ少数派ではないかと思われる²⁶⁾。郡の教育課は一応、各村について就学していない子どもの数などを調査し把握している。かといって、非就学児童とその親に直接的な働きかけをしたり、法的な措置をとるなどということはしておらず、兵役の拒否の場合同様、なすすべもなく容認するのが通例となっている。

近代国家においては、圧倒的な強制力をもった存在として国家権力をイメージしがちで

²⁶⁾ 1995年の国勢調査によると、6歳以上で一度も学校へ行ったことのない国民は全体の37.6%を占め、特に農村部では42.7%（男性31.9%、女性53.1%）の住民が一度も学校へ行ったことがないという結果が出ている（State Planning Committee 1997）。

あるが、ラオスの一農村から見た国家と国家権力はこうしたイメージとはほど遠い。村人たちは国家のエージェントである行政職員たちを常に服従すべき圧倒的な強制力としてというよりは、交渉可能な存在としてとらえることが少なくないのではないだろうか。そのために、自分たちの経済的、慣習的な事情によっては拒絶の態度を示すのだろう。

こうした村の態度は、エヴァンスのいう、「パトロン・クライアント関係」に国家や行政と自分たちとの関係をなぞらえているというよりは、一定の権力をそこに認めながらも交渉や折衝の可能性のある対象としてとらえているということである。V軍学校の担当者たちと一緒に酒を飲む友人のように語る姿や、県と郡の文化課が自分たちの要求に答えなかったときの怒りなどは、自分たちと相手を対等に位置づけているという印象を与える。そこには服従の意識はほとんどなく、自分たちが相手をもてなしたり受け入れたりする代わりに、相手も自分たちに何がしかのものをもたらすことが当然であると考えているようである。もし、村人たちが国家や行政をパトロンと考え、自分たちをクライアントと見なししていたら、明確な拒否の態度をとることは非常に困難であろう。あからさまに見返りを要求できる関係を想定するというのは、むしろ対等の相手だからこそできるのだろう。

ただし、村人たちが常に国家や行政を自分たちと対等の、交渉可能な存在として考えているとは思われない。国家権力が絶対的な強制力を行使する場面も、村人たちはときに目にしてきたはずである。例えば、革命直後に隣村から多くの村人が再教育キャンプ²⁷⁾送りになったところをK村の村人たちは目撃している。比較的稀にしか強制力を発動しないにせよ、潜在的には強制力をもった存在として国家は認識されているはずである。しかし、こうした認識が行政担当者との現実の日常的なやりとりの間にも常に働くとは限らない。日常的に接触している行政担当者は次第に村人たちに友人のような感覚を起こさせるようになり、やがてはその背後にある国家権力のことは忘れられてしまい、普段、村の内外の友人たちとの間に存在するのと同様の交渉・折衝を村人たちは行うようになるものと考えられる。国家権力はむしろ、姿が直接見えず一方的に情報を伝達するようなメディアの形式を通した場合のほうが、その交渉不可能性からも村人たちに対してより大きな力を発揮するのかもしれない。

(b) 周辺の村々

K村のある幹線道路沿いは既に述べたように、1940年代から70年代にかけて、少数民族の村が次々と移動してきて作った村が点在している場所である。その中にはラオの村も含まれる。様々な民族が様々な時期に、様々な地域から移動してきて作られた村は、異なる民族が混住しているケースがほとんどである。民族的にはモザイク状に構成されている

²⁷⁾ 再教育キャンプあるいは再教育センターは、ラオ語ではサンマナーsa:mma:na(セミナー)と呼ばれ、革命後、革命政権が旧王党政府系の官僚や軍人、さらには革命政府に対して非協力的な態度をとった人々を「思想改造」すべく送り込むために辺境地に作ったものである(上東1990)。

この地域はしかしながら、全体的にはラオの影響が極めて色濃く見られる地域でもある。道路沿いの村々の家はすべてラオ風に建てられた家であり、村人たちの衣服もラオのそれと全く同じものである。筆者が訪れたいくつかの村において、ラオ語を話せない村人と会うことは一度もなかった。宗教に関しては、精霊祭祀をやめ仏教徒となっている村が多く、仏教以外ではキリスト教徒となっている村も比較的多く見られる。精霊祭祀を保持している村は少数派である。

K村に隣接してT村が、そしてT村のすぐ北隣にN村がある。村同士に目に見える境界らしきものはなく、家の造りなどの風景も全く変わらないため、一見したところこれら3つの村は1つの村のようにさえ感じられる。N村は99年9月現在、50軒55家族、人口297人、T村は同じく、70軒77家族、人口444人の村で、どちらも40年代に現在の場所に移ってきた。双方とも同じ県内の、森の奥から出てきたのだった。どちらもアラクが中心の村であるが、他の村同様、様々な民族が共に住んでいる。2つの村はどちらも仏教徒であり、先に移ってきたN村のほうは、移ってくる以前から仏教徒だったという。T村はもとは精霊祭祀を行っていたが、今の場所に移ってきてから数年後にN村が寺を建て、その時にT村も仏教に改宗したとT村の長老たちは語る。この寺は、現在2つの村が共同で運営している。どちらの村も農業が生業の中心であるが、焼畑だけでなく水田耕作を行っている家族もいる。ただし、どちらの村も食べるに十分なだけの米を生産している家は少数派で、それは焼畑からとれる米の収穫量が少ないからだという。そのため、建設現場や農園などで日雇いの労働に就いて現金収入を得ている家族が少なくない。

これら2つの村とK村とは利害を共有したり協力する場面が少なくない。例えば、小学校はこの3つの村と近くのラオの村の4村が共同で使用している。電気をひいた時にもこの4つの村は共同で郡に申請し交渉したのだった。死者を埋葬するための墓地もラオの村を除く3つの村が共同で使用している場所が森の中にある。焼畑の土地は同じ森の中にあるが、最も遅れて現在の場所にやってきたK村の人々は、最も村から離れた場所に焼畑を作っており、他の2村の人々は村からより近い場所に土地を保有し、中には水田を作っている人々もいる。

また、3村間での通婚もごく頻繁に見られる。例えば、筆者の調査時においてT村からK村へ婚入している男性は3人、女性も3人、逆にT村へ婚出している女性は2人、またN村から婚入している女性も1人いた。このほかにも、K村にはかつてN村の女性と結婚して子どもをもうけた後妻と死別し、その後T村の女性と再婚し離婚した男性もいれば、T村の男性と結婚し離婚した女性もいるなど、過去を遡ればさらに多くの通婚関係が見いだせるはずである。

一見、非常に密接な関係を結んでいるように思われる3村であるが、明らかな境界も見られる。例えば、第3節で取りあげたような農作業や家の建築などの際の労働交換は村落内部に多くの場合、限定される。他の村に住む親族や、近所の住人がときには何名か参加する場合もあるが、全体的には同じ村落内での交換にとどまる。また、家畜の被害などを

共有することに関しても、既に述べたように、村落内部に限定されることが多い。個人の家での儀礼や祭祀のときの招待も、多くは同じ村落内の住人だけを対象とする。ただし、K村において非仏教徒の家で仏教儀礼を行う場合には、知識の不足を補うために隣の2つの村に協力を頼まなければならない。K村全体の最大の年中行事である水牛供犠の祭りのときは、N村の人々を村として招待するが、T村は招待しない。というのは、N村のほうはラオ正月にK村の人々を招待するが、T村は招待しないからである（第7章参照）。

K村とT村、N村との関係は、利害が一致する場面では協力関係を築き、また潜在的な結婚相手の供給源としても互いに認識しあっているが、自発的で恒常的な連帯関係を築くまでには至っていないようであり、村落内部に見られるような関係とは明らかに違いが見られるのである。



写真 2-1 村の中央のホー・クワンと、水牛を繋ぐ柱



写真 2-2 郡の保健課職員による村人たちへの指導



写真 2-3 家屋を移動させるために協力する村人たち



写真 2-4 使用された
形跡のないトイレ

表3-1 K村の各家の経済状況

家の番号	焼畑の有無	給与収入の有無	家畜保有頭数 ^注	家の建築年	耐久消費財	果樹園の保有
1	○	×	牛5、豚3、鶏3	1985(86)	牛車	バナナ畑1ha
2	○	×	牛8、豚2、鶏2	1983	牛車	
3	○	○	牛5、豚2、鶏?	1995	牛車、テレビ	
4	○	×	牛・豚なし、鶏?	1997		バナナ少々あり
5	○	×	牛なし、豚?、鶏?	1973	牛車(共同)	バナナ少々あり
6	○	×	牛7、豚?、鶏?	1994		
7	○	×	無	1996		
8	○	×	牛2、豚なし、鶏?	1997	テレビ、冷蔵庫	
9	○	×	牛・豚なし、鶏?	1994		
10	○	×	牛1、豚なし、鶏3	1996		
11	○	×	牛なし、豚?、鶏?	1991		バナナ少々あり
12	○	×	牛10、豚2、鶏3、アヒル3	1996		バナナ少々あり
13	○	×	牛10、豚1、鶏?	1980	牛車(共同)	バナナ少々あり
14	○	×	牛15、豚?、鶏?	1983	牛車、テレビ	バナナ畑2ha
15	○	×	牛・豚なし、鶏?	1997		バナナ少々あり
16	○	×	無	1997		
17	○	×	牛1、豚1、鶏?	1986		バナナ少々あり
18	○	×	無	1990		バナナ畑3ha
19	○	○	牛なし、豚2、鶏?	1984		バナナ少々あり
20	○	○	牛6、豚なし、鶏?	1992	テレビ	
21	○	×	牛8、豚なし、鶏?	1998		
22	×	○	牛なし、豚2、鶏7	1993		
23	○	○	水牛2、牛10、豚1、鶏10、アヒル6	1996	牛車、テレビ	バナナ、ドリアン他多種
24	○	×	牛なし、豚1、鶏なし	1992		
25	×	○	牛1、豚?、鶏?	1989	テレビ、冷蔵庫	バナナ、ドリアン少々あり
26	○	○	牛なし、豚1、鶏?	1994		
27	○	×	牛なし、豚?、鶏なし	1995		バナナ少々あり
28	×	×	無	1968		ドリアン他少々あり
29	○	×	牛なし、豚?、鶏?	1971		
30	○	○	牛3、豚3、鶏多数	1991		バナナ、ドリアン他あり
31	○	×	水牛3、牛4、豚?、鶏?	1992	牛車、テレビ、精米機	バナナ、ドリアン他あり
32	○	×	不明	1999		バナナ少々あり
33	×	×	牛・豚なし、鶏?	不明		

注 これは分かる範囲で収集したデータに基づいているが、特に鶏などは数が固定していないため、把握困難な場合が多い。

	農作業	村の祭祀・儀礼
西洋暦		
1月		
2月		
3月	開墾	リャンビーホー（開墾前） カイバトゥラオ（収穫儀礼）
4月		
5月	火入れ	リャンビーバーン（水牛供犠）
6月	除草	リャンビーホー（播種前）
7月	播種	
8月	除草	
9月		
10月		
11月	稲刈り	
12月		
1月	コーンカオ（稲を積む）	
2月	脱穀	
	コンカオ （粃米を村に運び込む）	

図3-2 K村の農耕サイクルと村の祭祀・儀礼

第3章 経済活動

本章では、K村の人々の経済活動について記述する。K村の32軒の家の生業を大まかに分類すると、農業に従事している家は全部で29軒ある。このうち、定期的な給与収入がなく陸稲作りを主とする農業に従事しているのは24軒であり、残りの5軒がこうした農業に加えて家族内に定期的に給与収入をもたらすメンバーがいる家である。農業を行っていない残りの3軒のうち、給与収入に主として頼っている家は2軒、そして農業に従事せず、また給与収入もなく、家で行う作業によってできたものを売ることによって細々と生計をたてている家が1軒ある（表3-1参照）。ただ、農業に従事しているといっても、現金収入の必要性から農作物を市場などで売ることがほとんどの家が行っており、また家で片手間に作ったものを商品として売ったり、あるいは一部のメンバーが不定期的に賃金労働に就くこともあり、農業だけを行っている家は現在では皆無である。純粋に農業だけを行っていても現金収入は入ってこない。少なくとも、それによってできたものを現金に換えなければならないし、さらに多くの現金を望めば賃金労働など他の仕事に従事することも考えなければならない。また、農業に従事していない家も若干の果樹をもっていて果物を売っていくらかの収入を得ていることもある。現在のK村の人々の経済活動は、大多数の家が依然として農業に基盤を置きながら、より多くの現金を求めてその取得方法を模索する傾向にあるといえよう。

本章の第1節では、最も重要な経済活動である農業について述べ、第2節では、村人たちの様々な自然資源利用のあり方について記述する。続く第3節では、村人たちが従事している給与労働と随時行っている賃金労働、そして現金収入を得るための様々な仕事と彼らの消費行動について記述する。第4節では、現在、家と家との間の経済的格差がどれくらいのもので、それがどのように表れるかについて分析するとともに、一部の家に見られる経済資本の蓄積についての分析を通して、現在のK村の人々の経済的な状況と経済活動全体について考察していく。

第1節 農業

(a) 土地の所有と使用

農業は森にある焼畑と村落の敷地内で行われている。焼畑は村のすぐ裏から続く広い森の中にあり、この森は近隣のいくつもの村が共に利用している。既に触れたように、K村の人々は隣の2つの村より遅れてやってきたため、村から近い場所は既に他の村の人々に利用されており、最も近くても1～2キロメートル、遠い場合は10キロメートル以上離れた場所に焼畑を作らなければならなかった。多くの家が6～10キロメートル離れた場所に焼畑を作っているというのが現状である。水田に利用できる沼地などは、彼らより先にこの地域に住み着いた他の村の人々に既に利用されており、灌漑設備などは導入されておらず、K村の人々は焼畑を行うしかなかった。現在もごく最近わずかばかりの土地を水田に

した家が1軒あるだけで、他はすべて焼畑のみを耕作している。

焼畑は使用権のみが各家に認められており、所有権は認められていない。つまり、各自が勝手に売ったりすることはできないということである。副村長によれば、1975年の革命以前は皆それぞれ自分が気に入ったところを開墾し焼畑にしていた。しかし、革命以降は1人あたり2ヘクタール割り当てられるようになったという。この1人あたりというのは、一人前の労働者とは認められない未成年者や夫のいる女性は含まれない。成人男子¹⁾で確実に農業に従事する者と未亡人が対象だという。対象者が1軒の家に3人いる場合は合計6ヘクタールその家に割り当てられることになる。

ただし、これがどこまで厳格に守られているかは疑問が残る。まず第一に、行政によって何らかの管理がなされている形跡は全くない。さらには、現在各家が使用している焼畑は以前に、森のまだ誰も使用していない場所を最初を開墾したことによって、その開墾した家の使用権がその後も変わらず認められているものであり²⁾、それは制度が変わった革命後も相変わらず認められているものと考えられるからである。従って、成人男子1人2ヘクタール³⁾という規則は事実上はほとんど意味をなさないことになっているといつてよいだろう。

実際のケースを取りあげると、焼畑の場合は毎年連続して同じ土地を耕作することは不可能であり、K村の場合は半分は前年耕作した土地ハイ・ロック hay: lo:k を2年目も連続して耕作し、それと平行して最低3年、ときには4～5年休耕地としてきた場所を再び耕作するというサイクルをとっている。単純に計算するならば、毎年全部で1ヘクタール陸稲を作る家は、3年休耕させるというサイクルをとるならば最低2.5ヘクタールの土地が全部で必要になる。しかし、家によっては陸稲に加えて果樹畑を焼畑用の土地に保有している場合もあり、その場合はさらに広い土地を使用していることになる。実際に、ある家族は夫婦と小さな子ども2人だけだが、バナナ畑だけで3ヘクタールあると語る。本来ならば2ヘクタールしか焼畑を使用できないはずであるのに実際はバナナ畑だけでそれ以上占有しているのである。これ以外に当然陸稲を作る焼畑も使用しているから、全部でそれ以上の広さの焼畑を使用していることになる。現在は森を新しく開墾することは禁じられ

¹⁾ この場合の成人とは具体的に何歳からをいうのかについては説明を聞けなかった。村の水牛供儀においては18歳以上をカウントするため、この18歳というのが一応の目安になるであろうと思われる。ただし、焼畑の分配については生活の糧に関わることであり、年齢がそれに達していなくとも、結婚していたり子どもがいる場合には成人とみなされ焼畑が割り当てられるのではないかと考えられる。具体的な年齢をインフォーマントがいわなかったのはそのためではないかと想像する。

²⁾ こうした焼畑用の土地の使用権あるいは所有権に関する原則は、この村だけに限られるものではなく、ラオの伝統とも共通するものである。「ラオの伝統によれば、開墾という行為は土地利用の第一番目の行為であり、あらゆる土地所有権の起源となる。」(Taillard 1974: 120)

³⁾ 村人たちは土地の単位にヘクタールを普段用いているが、実際にきちんと測っているかどうかは非常に疑問である。彼らの口から焼畑の測量について語られるのを筆者は一度も耳にしたことがない。肉をキログラムを使って重さを表しているが正確には計っておらず、目分量を使っているのと同様に、土地の面積についてもおよその広さを表しているものと思われる。

ており、村人たちは新しく焼畑用の土地を広げることにはできないが、既に過去に開墾し長年使用してきた土地に関してはこれを売買の対象とすることはできないにせよ、行政の定めたルールとは無関係にそれぞれ使用し続けているといえるだろう。

さて、K村の人々が作っている農作物についてであるが、森の中の土地の利用を大きく分類すると、陸稲とそれに混ざって植えられている野菜類を作る焼畑と、果樹園の2種類がある。前者については、陸稲のほかにインゲンなどの豆類やヘチマ、カボチャ、トウガラシ、さらにサツマイモ、キャッサバをはじめとするイモ類などもほとんどの家族が作っている。果樹園では、バナナを中心に、ドリアン、パイナップルなどの果物を植えている。バナナは多くの場合、植えたというよりは自然に生えたものだという。家によっては2〜3ヘクタールからそれ以上にも及ぶバナナ畑をもっており、その葉を大量に市場で売って現金を獲得しているが、農作物の販売については第3節で詳しく述べる。

村落内の家の周囲の敷地はそれぞれその広さはまちまちであるが、広さに余裕があれば様々な果樹などを植えている。ドリアン、ランブータン、マンゴー、パパイア、グアバ、ジャックフルーツ、バナナ、「マーック・ヤーン」⁴⁾と呼ばれる果物などの木の他、コーヒーの木をもっている家もある。ただし、コーヒーは気温が高すぎるこの地域では実がほとんどならないという。また、綿の木を植えている家もある。さらに、トウガラシやネギといった日常的に使う野菜や、乾季にはカラシ菜系の野菜なども作る。こうした焼畑や村落内で作られる野菜や果物類は自家消費の他、売ることも多い。

(b) 家畜の飼育

ほとんどの家は何らかの家畜を飼っているが、その飼育動物と保有数は家によってかなりの差が見られる。ニワトリは少ない家で3羽程度、多ければ10羽以上保有している家もある。豚は1軒にせいぜい2頭程度である。牛を全く飼育していない家は村で半数にあたる16軒あるのに対し、5頭以上所有している家は10軒あり、そのうち10頭以上飼育している家は4軒ある。水牛を飼っているのは2軒のみで、また保有頭数多くても3頭程度である。

家畜は自家消費されることもあるが、売られることも多い。ニワトリは儀礼の際に用いられる他、市場で売られることもあり、豚はニワトリやアヒルとともに農作業や家の建築など村人たちを多く集めて作業を手伝ってもらう際などに消費される他、売られて現金に換えられることも多い。子豚がたとえ10頭生まれても、雌豚だけが繁殖用に残され、雄豚はこうして消費されたり売られたりするため、1軒にせいぜい1〜2頭しか保有されないのである。牛は牛車に用いられる目的以外で飼われる場合は、売るために飼育される。自

⁴⁾ この果物はラオ語で別名、マーック・ナム・ノム mak na:m no:m と呼ばれ、アカテツ科で英名 Star-apple、学名 Chrysophyllum cainito、和名は水晶柿である（吉田 1978）。野球ボール程度の大きさで外皮の色は濃い紫色、果肉は紫がかった透明で、マンゴスチンのように房に分かれているが、よりみずみずしい。

家消費されることはごく稀である。水牛も水田をもっている家以外は売るために飼育しており、牛・水牛といった大型家畜は特にまとまった現金収入を獲得するための手段として村人たちが大きく期待するものである。

家畜の飼育には各家の経済をはじめ家族の規模など様々な要因が絡んでいる。ニワトリは世話が簡単で一人暮らしの老婆でも飼育可能であるが、水牛・牛となると無理である。また、水牛や牛は飼育目的で購入するためにまずまとまった資金が必要なため、経済的に非常に苦しい家にとっては飼育することができない。かつてはK村では牛の飼育はほとんど行われていなかったという。しかし、銀行や NGO の資金貸与制度によって牛の飼育が徐々に広がってきたのだという。牛の飼育は既に述べたようにまとまった現金収入と結びついているため、牛の保有頭数と家の経済状況は直接的な関係があるが、これについては第3節で述べる。

(c) 農作業と米の生産・消費

農業の1年のサイクルは2月から3月の間に行われる収穫儀礼「カイ・パトゥー・ラオ kay: bpa:dtu low:」の後、3月頃から行われる開墾で始まる（図3-2参照）。現在は新たに林を開墾することは禁じられているため、既に使用している土地を最低3年、ときには4～5年休耕地としておいてから再び焼畑として使用するために開墾する。ただし、上記のように前年度耕作した土地も半分は連続して利用し、同じ土地は2年連続して利用することになる。つまり、1年に利用する土地の半分は前年に利用した土地で、あとの半分は休耕地であったものであり、この土地は翌年ももう一度利用することになる。せいぜい4～5年しか休耕地としていないため、木がうっそうと茂っていることはないが、生えた木などを伐採しこれを集めておき、また残った木の根などを取り除くなどして掃除しておく。

火入れはラオの正月である「ピー・マイ bpi may:」のある4月中旬前後に行われる（写真3-1参照）。この時期は雨季の直前であり、よく晴れた乾燥した日を選んで火入れを行う。これが終わると焼畑の掃除や除草を行い、播種の準備をする。これは雨季が始まった直後、6月から7月にかけて短期間で集中的に行われる。しばらくすると、再び除草を行い、そして10月下旬ごろから稲刈りが始まる。稲刈りはすべて手作業で行われるため、2カ月からときにはそれ以上の時間がかかってしまう。稲刈りは穂だけでなく、茎を束ねて地上から10センチメートル余りのところを刈っていき、この束を縛ってその場に置いていく（写真3-3参照）。すべて刈り取ってしまうと、この稲の束を集めて積み上げる「コーン・カオ gohng kow:」という作業を12月頃に行う。稲の束を2メートル余りの高さに積み上げて、こうした山を稲の量によるが、いくつか作る。このまましばらく置いておき、1月頃から脱穀「ティー・カオ dti kow:」を開始する。脱穀は20～30センチメートルの2本の棒の片端をひもで繋いでこれに稲の束を巻いてはさみ、これを木の丸太を半分に切ったものに打ち付けて行う。

脱穀が終わると籾米はあまり時間を置かずに村に運び込まなければならない。というの

も、長く置いておけば鳥がついばんだり、放牧している牛が食べてしまったり、あるいは山火事の被害にあう可能性があるからである。粃米を村に運び込む作業「コン・カオ ko:n kow:」は現在ではすべて牛車を使用して行う。村の全家族が焼畑から粃米を村へ運び終えると直ちに収穫儀礼「カイ・パトゥー・ラオ」が行われ、1年の農耕サイクルが締めくくられる。

農作業は基本的には家単位で行われる労働である。ただし前述のように、一部の作業については労働交換が行われることもあり、それは特に播種である(写真3-2参照)。この作業は短期間に集中的に行わなければならない、大家族であるとか、あるいは少人数の家族でも現金を得るために売る目的で米を大量に作りたい家は多くの人を集め、1日で終えてしまおうとする。米をそれほど大量に作ろうとする意志のない場合は、家族だけかまたは1~2人の親族に手伝ってもらってこれを行う。一方稲刈りは、ある程度長期間かけて行うことができる作業であるため、基本的には個々の家が個別に自分たちの焼畑の分を行い、労働交換はごく近い親族同士で行われる以外にはあまり行われない。

ここで、農作業における労働交換の模様を説明したい。作ろうとする米の量に対して労働力が相対的に不足している場合は、必然的に他の村人たちの協力を仰がなければならないわけで、前日のうちに家々に呼びかけて来てくれるよう依頼する。村のすべての家に呼びかけるわけではなく、親族関係のある家の他、普段から行き来の多い家に声をかける。当日、これに参加する村人たちは主宰する家の焼畑へそれぞれ向かう。男性もいれば若い女性たちもいる。焼畑に人が集まると、主宰する家が用意した材料で簡単な朝食の準備が始まり料理ができると皆でこれを食べる。おこわは参加者たちがそれぞれ家から自分の分をカゴに入れてもってくるので、主宰者は料理だけを出す。食事が終わると皆で作業を開始する。ただ、手伝いに来た男性のうち、1~2人は昼食の準備を担当する。作業の間、酒が回され時々、これを飲みながら作業を行う。昼になると皆一斉に昼食をとる。この昼食には牛や豚などの肉か、市場で買ってきた大きな魚を使った料理を出さなければならない。また、酒やジュースなども出される。昼食が終わると近くに小川があれば皆で水浴びに行き、戻ってくると作業が再開される。夕方になり作業が終わると皆で村へ帰って行く。

この作業に参加する村人たちに何らかの報酬が支払われることはない。強いていえば昼食に出す料理や酒が一種の報酬のようなものであろう。こうした労働交換の場においては料理と酒は不可欠のもので、これがなくては村人たちに協力を仰ぐことができないというほど重要なものである。農作業に参加する村人たちもこの食事と酒が楽しみで参加しているといっても過言ではない。それは村人たちの語りからも明らかである。筆者がこうした農作業に参加した日の帰り道に、村のある男性が筆者に、「明日も来るか。明日は水牛の肉だぞ」と尋ねた。別の機会に別の男性は筆者に、「明日は焼畑へ行くのか」と尋ね、「行かない」と答えると、「どうしてだ。豚を食べたくないのか」といった。また、参加した村人たちが帰り道などでその日に出た料理についてあれこれ批評するのも耳にしたことがある。焼畑で他の家の農作業に参加するということはごちそうを食べに行くということを意味す

るのである。

そのため、村人たちに手助けを頼むことを決めると、その家は焼畑に来てくれた人々に対して料理は何を出そうかと真っ先に考える。それには他の家で既にこうした作業を主宰したところが何を出したかが参考にされ、それより見劣りのするものは出さないようにする。つまり、これを主宰する家にとって、来てくれた村人たちを十分に満足させられるかどうかは一種の名誉がかかっているといっても過言ではない。それを示す具体例を挙げる。ある一家は隣村の村人4名を含む総勢32名の人々に対し、子豚2頭、ニワトリ1羽を料理し、ジュース4本、酒3本とともに出した。しかし、主（女性）の夫はこれでは人々が料理が足りないと不満を感じているのではないかと心配し、朝市場に魚を買いに行ったが、早すぎて魚屋が来ていなかったから買えなかったとすまなさそうにいいわけをしたのである。大勢の人々を集め、農作業の手伝いに来てもらうからにはそれ相当のもてなしをし、満足させなければならないのであり、満足させることができるかどうかは、その家の面子に関わることを考えられているようである。そして、もしかしたら次回からは村人たちが手助けに来てくれなくなるかもしれないという恐れを人々は抱いているのかもしれない。つまり、村人たちの協力を仰ぎたかったら、それなりの出費を覚悟しなければならず、もし自分の家畜をつぶしたり、現金を使ったりすることがいやなのであればこうした協力は仰ぐことができないということである。その場合は、自分たち家族だけかあるいはせいぜい親族数名に手伝ってもらって限られた量の播種を行い、限られた収穫で満足するしかないのである。

農作業における労働交換を主宰するかどうかは米の目標収穫量に対する労働力の必要性の度合いと、これを主宰することによって生じる出費とを比較し決定されるといえるだろう。なお、これに参加するのは焼畑耕作を中心に生計をたてている家の人々であり、たとえ自分たちがこうした作業を主宰しなくとも他の家が主宰したものには参加する。しかし、焼畑耕作を全く行っていない人々やごくわずかしかな行っていない人々は、こうした労働交換のサークルからははずれ参加することはない。

さて、農作業が家単位で行われるということは、家によって農作業に従事する人員数が大きく異なるということであり、それは作付け面積の多寡に、ひいては生産される陸稲の量の差につながる。各家が占有しているあるいは使用権をもつ焼畑の面積は上記のように原則的には農作業に従事する成人男性が何人いるかによって異なるのであり、労働力はないが土地だけはもっているということはある⁹⁾。従って、農作業従事者の数が各家の作付け面積の広さに最も大きく影響するのである。

⁹⁾ この点に関して実例を挙げるなら、主を亡くしたある一家は、その後、家に残ったただ一人の働き手であった息子が婚出したために焼畑を耕作できなくなった。するとすかさず一家と親族関係にある家の主が、その家が使用していた焼畑を使わせてくれるよう申し出て、直ちにそれは受け入れられた。労働力がなくなり使用される見込みのない焼畑は直ちに他の家に譲渡す

聞き取りによれば、労働力が夫婦2人だけという家はたいていは1ヘクタールの焼畑で陸稲作りを行う。これより労働力が増え、3～4人あるいはそれ以上常時確保できる家は2ヘクタールから3ヘクタールの焼畑を作る。逆に老人や幼児など労働力としては頼れないメンバーが多かったり、あるいは成人男性がいても軍隊に勤務しているため焼畑での労働力としてはほとんどカウントできない場合、焼畑は1ヘクタールにも満たない広さしか作ることができず、この場合家が1年間に消費する米を生産することは望めない。焼畑の広さに加え重要なことは実際にどれだけの量の種籾を播くのかということである。この量が直接的に生産量につながるものであり、労働力の必要性もこの量による。家内部の労働力が少なくても、上述のように特に播種の際に多数の村人たちの手助けを借りることによって米の生産量を増大させることは必ずしも不可能ではない。しかし、料理や酒をふるまう出費を背負う必要があるため、これを実行するのはそれほど容易なことではない。

米の生産量は焼畑の面積と比例するが、当然天候にも大きく左右される。従って、1ヘクタールあたりの米の収量は年によっても異なり、村人たちに質問しても決まった答えは返ってこない⁶⁾。98年を例として挙げるなら、1ヘクタールの焼畑に、ある家では夫婦2人で8タン (ta:ng)⁷⁾の種籾を播き籾米で約200タンの収穫があった。別の家は夫婦2人に娘1人、それに大勢の村人の手を借りて1日で14タンの種籾を播き、300タンの収穫を得た。後者は売却を意図して米を多く生産しており、このうち約100タンは売りさばき、残りは家族5人の消費に充てられた。前者は4人家族であるが、子どもがマラリアに罹りその入院・治療費を工面するために5タンを先物売りしてしまったこともあり、翌年の収穫までの1年間に消費する米をまかなうことができなかった。そのため収穫までの数ヶ月間は米を買って食べなければならなかった。また、99年はK村では多くの家で豊作であり、300タン程度の米を収穫した家が数軒あった。

米をどれくらい消費するかを尋ねたところ、夫婦と子ども2人の4人家族で月12タンの籾米を食べるという。精米すると3分の1から4分の1の量に減るといい、そこから計算すると月24～30キログラム、年間では290～360キログラムの白米を食べることになる。大家族の場合は当然、この数倍の米を食べることになる。そのため少しぐらい豊作でも余剰米は出ず、自家消費に全て回されることがほとんどである。作付け面積は、村で最大の17人の家族でも3ヘクタールにとどまり、そこから収穫できる米は自家消費分を賄うのがやっとという状態であり、家族の人員数が多ければ多いほど経済的に有利なわけでは必ずしもない。

べきとされていることが分かる。

⁶⁾ 米の収穫量は、天候の他、土地によってもかなりの差があるようである。隣のT村の人々の焼畑では、1ヘクタールあたり20～30タン分しか収穫できないという。しかし、かつては1ヘクタールの焼畑から一家が1年食べるに十分な米が取れたといい、これは長年、十分に休耕しないまま耕作しているため、土地が痩せてしまったものと考えられる。

⁷⁾ このタンという単位は、タイやラオスにおいて籾米を量る一般的なもので1タンは20リットルに相当する (Reinhorn 1970)。1タンには籾米が約7～8キログラム入るという。

最後に、村にある米倉まで米を運ぶための牛車は、高価なため⁸⁾すべての家が保有しているわけではなく、K村でも筆者が知る限りでは単独で保有しているのは6軒、その他に兄弟2人がそれぞれ住む家2軒が共同で1台を保有するにとどまる。牛車をもっていない家は、運ぶ米の10パーセントを代金として牛車の所有者に支払うことによって村まで運んでもらう。必ずしもK村内だけでこうした牛車の貸与が行われているわけではなく、隣村の人々に頼むこともある。かつては運ぶ米の20パーセントをその代金として支払わなければならないこともあったというが、現在では10パーセントに下がっている。おそらく牛車の所有者が増えたため、代金が下がったのではないかと考えられる。

第2節 自然資源の利用

K村の人々にとって農業と並んで重要な経済活動が、森における採集・狩猟活動である。森の中を流れる小川で魚を捕り、森に住む鳥や野生動物を捕らえ、季節によってはタケノコやキノコ、木の実を採集し、そして木を切って使用する。こうした採集活動は農業ほどは目立たないが、実際には村人たちの日常生活にとって重要な経済的役割を果たしている。安定した十分な現金収入をもたない村人たちが日常的に消費する食べ物は今もなお、市場などで購入するものよりも、森の中で探して採ってくるもののほうが多いだろう。小川ではごく小さな魚やエビ、カニなどしか採れないが、それでも夕食のおかずにはなる。「カイ・パーgay: bpa」と呼ばれる野生のニワトリやインコ類など、野生の鳥もワナを仕掛けておけば時にはかかっていることもあり、彼らにとってごちそうである。シカやイノシシといった大型の動物はめったに捕れるものではないが、もし捕れば大変な獲物である。タケノコやキノコ、木ノ実などは採れる季節が限られているが、その季節には毎日のように食卓にのぼり、おらずに頭を悩ませなくてすむのである。この他、森に生えている食用の草やかぶと虫などの昆虫類も村人たちのごはんのおかずである。こうした森にある様々な動植物が村人たちによって日常的に採集され食べられるのであり、彼らの食生活にとって非常に重要な位置を占めている。

こうして森の中で採集されるものは自家消費されとは限らず、時には市場などで売られることもある。その代表的なものがタケノコであり、最盛期にはわざわざ森の中へ掘りに行き、大量に採って市場へ売りに行くのである。これは誰の焼畑でもない場所に生えているものを皆それぞれ自由に採るため、時には既に他の人物が採ってしまっていて無くなっている場合もある。

以上のような誰もが自由に採集・利用できる森の資源に対して、木に関しては事情が幾分異なっている。というのも、森の木の伐採・利用に関しては現在では行政によって制限されているからである。森から木を伐り出すためには郡役所から許可を得なければならな

⁸⁾ ある家族は10年近く前に牛車を購入したが、その時すでに6万キープしたという。これはその年の粳米100タン分に値する。

い。しかも、木を伐る目的は自分の家を建てるために限られ、売るために伐採することは許されない。村人は森の木を伐採したいと思ったらまず、村長にそれを伝え、村長は郡役所に許可申請をする。許可されれば、木1本につき1万キープ支払わなければならない。1万キープのうち、7,000キープは郡に入り、残りの3,000キープは村に入ることになっているという。

以上が正式の手続きであるが、これが実際に行われているかという点と必ずしもそうではなさそうである。K村の村長にこうした手続きを今までに踏んだことがあるかと質問したところ、彼は口ごもり明確な返事はなく、「既に強風などで倒れた木を使うから」というばかりであった。しかし、実際に村の男性たちが2～3人で「今日は木を伐りに行く」といっているのを筆者は何度も耳にしているし、強風でそれほど大量に木が倒れるとは考えにくい。さらに村長に、「1～2本伐るくらいだったらわからないでしょう」と尋ねると、「そうだ、わからない」という返事が返ってきた。また、別の日に同様の質問をしたところ、彼は村の共同のものを作ったり、個々の家を建てるために必要な木を伐るには村長に届け出るだけでよいという風に、微妙に内容を変えて答えたのである。さらに、「既に倒れたり折れたりした木を使うから」と付け加えたが、やはり、村長自身は行政に対して許可申請をしているようではなかった。

第2章で触れたが、かつては森の土地はふんだんにあり、村人たちはどこでも好きなところを開墾して利用することができた。一次林を開墾した際に伐り倒した大量の木は売りさばいていたという。つまり、村人たちにとって、森の木というものは元々自由に利用できるものであったのであり、行政が管理し制限するものだという観念は浸透しにくいものであろうと想像される。ある日行政が突然、森の木を勝手に伐ってはいけない、まず許可をとるようにと命じたところで、彼らにとっては理解しがたいものがあるだろう⁹⁾。行政の村における窓口であるべき村長が、行政の方針に必ずしも忠実に従わず、非常に曖昧な形で従来のような利用の仕方を黙認し続けているのは、こうした背景があるからだろうと考えられる。家を建てるという村人たちにとっての一大事業は、当然経済的にも大きな負担のかかるものであり、建築資材の大部分を占める木材を購入しようとすれば、多額の現金が必要となり多くの村人たちにとって家は手の届かないものになりかねない。現金収入が限られている村人たちにとってはできる限り現金を使わずに資材を調達することが必須なのである。たとえ、木1本につき1万キープでも彼らにとっては支払いの容易でない額であり、また、金額の問題だけでなく行政に一々申請するという手続き自体が、彼らにとって全く新しい、そして理解しがたい手間と思われるのだろう。

ただし、そうかといって村人たちが全く無自覚に昔ながらの自由な木の利用を続けているわけではない。彼らは金に困っても森の木を大量に伐り出して売ろうとはけっしてしな

⁹⁾ 村レベルに対して森林伐採の禁止がいつ頃出されたかは定かではなかったが、1975年以降のことと考えられる。というのも、社会主義政権は初期の頃から森林保護を政策として明確に打ち出していたからである。

い。それが許されない行為であることを知っているからである。家を建てるために木を一回に1～2本伐ることは許されても、現金を獲得するために伐ることは許されない。それは、たちまち他の村人たちの知ることとなり、その嫉妬と非難を浴びることとなるのである。そうした行為は社会的に突出した行為、逸脱とみなされ、けっして許されないことを彼らは十分に分かっていて、誰も実行しようとはしない。村長を含め村人たちは、行政の目を盗みながら、また相互の監視という一種の慣習的規制の下に許される範囲を見極めながら森の木を伐り利用しているのである。

第3節 現金獲得のための活動と消費

村人たちの食生活は主食である米を含めて自給自足的な傾向が今も根強いが、それでも村の小さな商店や市場などで食料品を購入する度合いは徐々に高まっている。特に、塩、化学調味料、そして淡水魚を発酵させて作ったパー・デーック bpa daak という調味料は日常の食事に欠かせないものであり、現金で購入しなければならない。この他にも、森で魚もなにも採れなかった日は村の商店でインスタントラーメンや野菜を買ったり、村に来る行商人からカエルや魚、キノコなどを買ったりしておかずにしなければならない。こうした食品以外に、身体を洗う石鹸や洗濯用の洗剤なども村人の生活の必需品として購入されるものである。

こうした日常的に消費されるものを購入する以外に、まとまった額の現金が必要になる場合もある。その一つは家の建築である。例えば、屋根を葺くトタンや支柱を置くコンクリート製の基礎部分など建築資材を購入したり、建築を監督する大工に報酬を支払うためにかなりまとまった額の現金が必要になる¹⁰⁾。また、家族の中に入院を必要とする病気に罹った者が出た場合も多額の現金が必要になる。その他には、テレビなどの電気製品や牛車など値の張る耐久消費財を購入することもある。

生活必需品や耐久消費財の購入、家の建築など現金を必要とする時に、どのようにしてそれを調達するかはその必要な金額によって異なる傾向がある。以下、具体的に村人たちの販売と消費について記述していく。

(a) 市場における販売と消費

村人たち、主に女性たちが農産物を売りに行くのはバクセの市場である。この市場はおそらく南ラオスでも最大の市場の一つであろう。県外から商売に訪れる人々も少なくない。鉄筋づくりで屋根つきの店舗も多いが、さらにその周辺の歩道や道路の脇にまで溢れんばかりに女性たちがひしめき合い、セメント袋を切り広げたものの上に商品を並べ商売を行っている。店舗をもたないこうした人々は、市場の本部の職員がいわゆる清掃費と称して一種の場所代を集めに来ると、しぶしぶながらもこれを支払っている。金額は98～99年当

¹⁰⁾ 大工に支払う報酬は家1軒あたり、30万キープ（99年3月現在）だという。これは基礎と

時で 200 キープ程度であり、それほど負担にはならない額である。こうした、店舗をもたない人々はしかしながら、それぞれ決まった場所で物売りをしているのであり、勝手に「早い者勝ち」で毎回場所取りをしているのではない。K 村の人々は近隣の村人たちと同じ場所で毎回農産物を売る。それは表の道路沿いの人通りの多い場所¹⁾ではなく、裏の奥まった、あまり人が通らない場所である。

村の女性たちは市場へ物売りに行く日は朝 5 時頃に村を出発し、国道に出てバクセへ行く乗合タクシー、トゥク・トゥクをつかまえて乗る。トゥク・トゥクの運賃はかつては片道 1 人 1,000 キープだったが、キープの価値が極端に下がりガソリン代が高騰したため 2,000 キープに上がった。この早朝のトゥク・トゥクに乗っているのは皆、バクセの市場へ物売りに行く国道沿いの村の住人たちである。バクセの市場へは 6 時前には到着し、市場が開く 6 時を待ってなだれ込むようにいつもの場所へ向かう。時には待っている間に商品が売れてしまうこともある。バナナの葉や果物など目当ての品物を見つけた小売り商の女性たちが少しでも安く先にまとめて仕入れようとするからである。

K 村の村人たちが売る品物の代表的なものはバナナの葉である。これは主に焼畑などに生えているバナナの木からまとめて採ってきたものを折り畳み束ねて売るのである。バナナの葉はラオスでは「カオ・トム kaw: dtom」と呼ばれるちまきを作ったり、儀礼用の飾りを作るために主に用いられる。これは 1 束 100~200 キープ、ときにはそれ以下にしか売れないこともあり、量が少ない場合は 1 日 1 万キープ程度しか儲けにならないが、多いときは 3 万~4 万キープは手に入るという。どちらにせよ、調味料や石鹸などをかうための現金は得られるのである。

この他に売る物は季節の果物である。バナナは一年中あるが、ドリアンやランブータンなどは季節が限られている。ドリアンは特に果物の中でも単価が高く、村人たちがわざわざ市場へ売りに行かなくても商人のほうから村へ来て買いつけていく。ドリアンは 1 個単位で売るが、ランブータンは 4~5 個を束ねてしばり、1 束単位で売る。量りをもたないためキロ売りはできないのである。この他に、キャッサバやサツマイモなどのイモ類も市場で売る。

こうした農産物以外では、木炭も焼いて売ることがある。村の木が風などで倒れたり、何らかの理由で伐り倒したりして特に使い道がないと、これを土を少し掘った中に埋めその上から土を盛って、2~3 日間焼いて炭を作る（写真 3-6 参照）。大量に作る場合は大抵売る目的で作るのであり、これを近くの村で小売りをしている村人にまとめて売ったり、あるいはビニール袋に小分けにしてバクセの市場で 1 袋 1,000 キープ程度で売る。バナナの木や他の果樹をあまり持たない家族はこうして現金を獲得するしかないのである。

梓組み、床、屋根の工事の監督に対する報酬であり、壁を張る作業などは別料金が必要になる。
¹⁾ 人通りの多い場所を占有している女性たちはおそらくかなり以前から商売をそこでやっている人々ではないかと想像されるが、正確なことは不明である。

これらの品物は大抵は遅くても朝9時から10時ぐらいには全て売れてしまう。全て売れてしまうと、今度は手に入れた現金で必要な物を買いに市場を回る。最も一般的な買い物は先に述べたように化学調味料、パー・デック、浴用石鹸、洗濯用粉洗剤、葉煙草などである。これらは村の商店でも手に入るが、そこでは幾分割高なためこうしてバクセの市場に出てきた時にできるだけ買おうとするのである。その他では、菜、自分たちでは作っていない野菜や魚などおかずになるものや、家で待っている子どものために時にはちょっとした菓子類も現金が入った機会に買っていこうとする。こうして買い物に済むと、再び乗合のトゥク・トゥクをつかまえて昼前には村に帰ってくる。

村に帰ってきて他の村人たちに会うと必ずといっていいほどいくら儲けたかを尋ねられる。これに対して誰も隠そうとはしないし、うそをつこうともしない。ほとんどの場合、同じ日に複数の村人が隣り合わせで物売りをするため、互いに大体どれくらい儲けたかは把握しあっているのである。従って、隠そうとしても無駄であり忽ちのうちに他の村人たちの耳にも入ってしまうのである。1万キープ程度の儲けであれば、その多くは往復のトゥクトゥク代に加え、調味料や日用品など細々としたものやおかずを買うために使われてしまい、村に持ち帰ってくる金額はわずかしかない。しかし、だからといって村の女性たちが市場での買い物を削って村へ持ち帰る現金を少しでも多く残そうとしているようには見えない。彼女たちは市場での買い物の際に値切ることは忘れないが、買い物そのものをあきらめたりはしない。それは、基本的には生活必需品を購入しているからであり、また、買い物に先立って行う市場での物売りは買い物をするためのものであって、現金獲得自体を目的としたものでは厳密にいえないからであろう。

市場で農産物などを売って現金を獲得することは、村のほとんどの家がこれを行っており、また売る品物についても少しずつ広がる傾向をうかがわせる。ある女性に何を売るかを尋ねたところ、彼女はバナナは売らないと答えた。なぜならば子どもたちが食べるからだという。しかし、実際には彼女はその数カ月後には市場でバナナを売っていたのである。また、「マーック・ヤーン」という果物の木を彼女が村の敷地内にたくさんもっているのを見て、これを市場で売ると尋ねたところ、最初は「こんなもの売り物にならない」というような返事が返ってきた。しかし、しばらくして再び尋ねたところ、「市場で売っているのを見かけた」と彼女は答え、そしてその後実際に売りに出かけたのである。さらに、他の村人たちもそれに続くようにこの果物を収穫し、次々と市場へ売りに行くようになった。

この事例は、村人たちが市場で何を売り物にできるかについて模索中であり、同時に現金を獲得することへの彼女たちの意欲が小さくないことを示している。模索中ということは、市場で何を売るべきか、また売ることができるかについての彼女たちの知識がまだ不足しているということである。彼女たちにとってバナナや「マーック・ヤーン」といった果物が換金価値があるとは最初はどうも思えなかったのだろう。もともと、木を植えたのは実を売ることを目的としていたのではなく、自家消費用に植えたのであった。特に後者は毎年、木の上で腐らせる程たくさん実がなり、知り合いなどに自由に好きなだけ採ら

せても食べ尽くすことがなかったのである。そのようなものが売り物になるとは思えなかったであろう。しかし、町では意外にも村でほとんど価値のないものが売られ、買っていく人がいることを知り、積極的に売り始めるようになる。それを見た他の村人たちが自分もと真似をするようになり、次々とこれが広がっていくのである。

村人の中には数ヘクタールのバナナ畑をもち、頻繁に市場へバナナの葉を売りに行き、1回につき4～5万キープという現金を手に入れる者もいる。数ヘクタールものバナナ畑を保有するのは非常に偶然的に起こる¹²⁾ことであって、簡単に真似できることではないが、他の作物で少しでも現金収入を増やしたいと考え模索するのである。「マック・ヤーン」の販売はその一例であり、また単価の高いドリアンを村人たちが盛んに植えたがっているのも同様の心理が働いているものと思われる。

(b) 米の販売

米は自家消費用として作っていると村人たちは口を揃える。つまり、売るために作るのではないというのである。しかし、実際には一部の村人たちが売るために播種を大量に行い、自家消費量よりはるかに多くの米を収穫しそれを売って現金を得ている。前述したように、ある家族は、300タン分という大量の米を収穫し、うち200タン分は自家消費し、残りの100タン分は売却した。これは、余剰分を売って家を新築するための資金を作ることを目論んだためで、当然計画的なものだった。また、ある男性はかつて米を大量に作って牛車を買う資金を工面したといった。家の建築のために米を多く作って売るといのは比較的頻繁に見られることのようにである。また、こうして明らかに計画的に米を大量に作るのではなく、幾分多めにできた余剰米を売ることもある。

米を売るといっても市場などで売るわけではなく、同じ村や隣村、他の村の知り合いなどで米を十分に作っていない家に売るのである。同じ村では農作業に従事する働き手が十分にいないために米を買って食べなければならない家があり、また隣村やよその村でも他の仕事に就いていて米を十分に作っていない家が珍しくない。こうした人々は市場などで米を買うよりも近くの村人たちから購入するほうを好む。といっても、村で買うほうが値段が特別に安いからというわけではない。村人たちが米の相場をきちんと把握していることは、彼らに値段を質問すると即座に答えが躊躇なく返ってくることからも分かる。刈り入れが終わる前の値段、直後の値段、それ以降の値段はいくらか変化をするが、その時時の値段を彼らは知っているし、特別な値引きをしている様子はない。むしろ、緊急の現金の必要性さえなければ、売る側は高くなるのを待って売ろうとする。

米を計画的に大量に作って売ろうとする人々はしかしながら、それを積極的に認めようとはしないことが少なくない。「米を売るか」と質問すると、ほとんどの人々が最初は「い

¹²⁾ 広大なバナナ畑をもつ家族の人々に質問すると彼らは皆、自然にできたものだと言明する。鳥がバナナの実をついばみ、その糞に混ざってバナナの種が播かれその結果広大なバナナ畑ができるのだと村人たちはいう。意図して作るものではないようである。

や、米は売らない。自分たちで食べるだけだ」と答える。しかし、具体的にいつ、こういう人に売っただろうとさらに尋ねると、やっと「売った」と認める。これは一つには、村人たちにとって米は恒常的に売るために作るものではないという意識があるためではないかと考えられる。もちろん、具体的に目的があればある年には米を大量に作り売るが、それを毎年続けることはない。あくまでも、その必要性がある年のみに限っており、例えば水田耕作を大規模に行っている人々のようにまさに売るために米を作るというのではないのだろう。

米が確実にまとまった現金をもたらす商品であるということを知りながら、村人たちが毎年これを大量に作ろうとはしない訳は、これが焼畑耕作を行っている彼らにとって相当な労働の負担を強いるということがあるだろう。播種には前述したとおり、大勢の村人たちの手を借りる必要があり、そうすれば当然、昼食や酒を十分に振る舞わなければならず、そのための出費がかさむ。それが終わっても除草、そして刈り入れの手間がかかり、それらは作付け面積が広ければ広いほど当然、増大する。家のメンバーが少なければこうした労働の負担は過酷なものとなるし、メンバーが多ければそれだけ主食である米の消費量も多くなるため、余剰米を大量に生産することは困難になる。米を商品として作るという意識ができていく背景には以上のような事情があるのである。

しかし、実際には売っているにも拘わらず、それを認めようとしらないという態度には別の理由もあるものと考えられる。もともと米を売るために作るという習慣をもたない中で、米を売ることによって少なからず現金を得ていることに対して、これが周囲の嫉妬の的となることを恐れ、あまりに公になることを避けたがっているのではないかと考えられる。すべての家が余剰米をもっているわけではなく、豊作の年にさえ自家消費に十分な量の米を作ることでできない家が何軒もある。米の収穫は天候によってももちろん左右されるが、個々の家の働き手の数とその働きによっても大きく左右されるのであり、個々の家の収穫高には毎年実際に大きな開きがある。一方で米を大量に収穫して売る家があり、もう一方で自分たちが食べる米にすら困る家があるという状況は、経済的な格差を如実に示すものであり、大量の収穫のあった家にとっては周囲の嫉妬と羨望を生む心配を引き起こすものだろう。もちろん、透明性の高いこの社会では、完全にこうした取引を隠すことは不可能であり、それは彼ら自身十分に分かっている。しかし、そうであるにせよ、大っぴらに認めることは憚られるというのが彼らの心理であろう。

米の取引にはこうした計画的に行われるもの以外に、どうしようもない事情から行われる先物売りがある。これは、稲刈り前に現金が何らかの事情で直ちに必要になり、米を買いたいと希望する人物から先にその代金をもらい、稲刈り後に米を引き渡すというものである。どうしようもない事情とは大抵の場合、家族の病気である。ある家族は子どもがマラリアに罹り、入院費を工面するために米を先物売りしたと語る。米の先物売りでは当然、

売り値が安く抑えられ損であることは皆承知している¹³⁾。しかし、他に家畜など売ることのできるものがなければこれに頼る以外に現金を作る方法がないのである。また、こうして先物売りしてしまうと、翌年の稲刈り前に食べる米が無くなってしまい、買って食べなければならない危険性がでてくる。しかし、それでも現金が必要な場合には村人たちはこれを実行するのである。逆にいえば、少なくとも米さえ作っていれば売って現金を作ることはでき、急場を凌ぐことができるともいえる。なお、この米の先物売りを行っている家がどれくらい村で存在するかは、その年にもよれば各々の家の事情にもより、正確な数は不明であるが、村人たちが特別のこととして語らないことから、珍しいことではけっしてなく、かなり頻繁に行われているものと考えられる。

(c) 家畜の販売

家畜については、牛や豚など大型のものと、ニワトリやアヒルなど小型のものとは売る意味が幾分異なる。前者については、具体的にまとまった現金が必要な理由があって売るというのがほとんどであり、後者に関しては入ってくる現金の額が小さいため、バナナの葉など他の農産物を売る場合と意味はほとんど変わらない。

牛はもちろんその大小によって値段に差があるが、中型のもので 99 年 6 月当時 1 頭 50 万キープから 60 万キープであり、村人たちにとってめったに得られない大きな収入となる。こうした重要な財産である牛を売ってまで現金を作らなければならない場合とは例えば、家族に病人が出て入院しなければならなくなるといったことが挙げられる。公務員と違って医療費補助など受けることのできない村人たちは、病院で治療するには薬品代などはすべて実費でそのつど支払わなければならない。もちろん、手術費用も同様である。その場で費用が支払えないとなると治療は受けられない。そのため、急を要する病気に罹った場合は急いで費用を工面しなければならない。こうした時に牛や豚などの大型家畜を処分する。また、この他には家の建築資材を購入するために牛や豚を売ることもある。こうしたかなり多額の現金が必要な時に限って大型の家畜は売られるのである。

ただし、稀に現金が特に必要でないのに家畜を処分する場合がある。具体的には牛の頭数（10 頭）が世話をする働き手の人数（1 人）に対して多くなりすぎて面倒を見きれなくなったために売ったというケースが 1 件あった。ただし、こうしたケースは村では例外的である。さらに、テレビなどの高価な電気製品も牛を何頭か売って購入することがある。大型家畜は村人たちにとって、まとまった多額の現金を一度に得るための、そしてそれによってりっぱな家や高価な電気製品にアクセスするための数少ない手段の一つであるともいえる。

¹³⁾ 98 年は、先物売りの米の値段は稲刈り後の 99 年の通常の値段より 40 パーセント余り低かった。

(d) 賃金労働

先に記述した市場での農産物の販売と平行して、現在では多くの村人たちが日雇いの賃金労働に不定期的に就いている。また、定期的に給与をもたらす定職に就いている村人もいる。K村では7人の男性が定職に就いており、全員が軍隊勤務である。ここではまず、村人たちが非定期的に就く賃金労働について述べ、その後で定職について記述していく。

村の女性たちが農閑期などに行う日雇いの労働に、チーク林での除草作業がある。村のすぐ裏、焼畑へ行く方向に広さ10ヘクタール余りのチーク林があり、所有者はバクセの住民だという。この林の除草作業に村の特に関心する若い女性たちが駆りだされ、99年5月当時、1日4,000キープ稼いでいる。この作業は定期的にあるわけではなく、不定期的に募られ、手のあいている女性たちが参加するのである。長期間ではなく、せいぜい連続して数日間の労働であり、農作業に影響を及ぼすことはない。

このほかに、主に女性が働きに行っていたのは、1キロメートル程離れたところにあるコーヒーとカルダモンなどの加工工場である。コーヒーは煎って粉末にし、カルダモンは実から種を取り出す作業を行ったという。村の女性たちはカルダモンの作業に就き、取り出した種1キログラムにつき400キープもらえたという。1日働いて3,000キープ程度にはなり、夕食のおかず代にはなったとある女性は語った。ただし、現在はこの工場はカルダモンを実のままで売っており、この作業がなくなったため村人たちは雇われなくなったという。

男性の日雇いの労働については、製材所へたまに働きに行く者がいる。トラックでの送迎があり、1日5,000キープの賃金だという。このような村から通える近隣の場所へ日雇いの労働に出る他に、ときには県外の農園などへ働き口を求めて行く場合もある。村での農繁期が終わると現金を稼ぎにラオガムやバクソンなどにある規模の大きな農園へ行くのであるが、実際に出かける村人はそれほど多くはない。出稼ぎに行くのは若い独身男性に限られ、稀にそのまま働いた場所で結婚して住み着いてしまうケースもあるという。

女性が遠方へ出稼ぎ労働に行くことはめったにないが、例外的にある未亡人が焼畑を作っておらず収入を必要としているため、隣の県でコーヒー園を営んでいる娘のところへ収穫の時期に手伝いに行くというケースがある。こうして遠くへ出稼ぎに行く村人は現在のところ極めて少数にとどまる。村人たちは基本的には村の外へ出ることを好まない傾向が強い。親族などがある場所へ働きに行く場合以外は、彼らは村にとどまるほうを選ぶのである。

定職である軍隊勤務は毎月給与をもたらすが、それほど大きな額ではなく、それで一家全員が暮らすにはとても足りない。7人いる軍隊勤務者のうちの4人に給料を尋ねたところ、46,000キープと答えた者が1人、5～6万キープと答えた者が1人、6万キープと答えた者が1人、去年は6万キープだったが今年から上がって10万キープになったと答えた者が1人いた。この最後の人物はカンボジア国境付近に駐留する、比較的地位の高い男性である。つまり、1人を除いて月給は5万キープ足らずからせいぜい6万キープ程度とい

ったところである。

彼らの家族によれば、この給料では毎月米を買うのがやっただという。彼が軍隊にすることでその家族は農作業に常時、従事する働き手を1人欠くことになる。彼らは休日には焼畑へ行って家族とともに働くことができるが、例えば、家族のメンバーが他に老夫婦と乳飲み子を抱えた妻と幼いこどもたちだけということになれば、焼畑の維持そのものが困難となる。たとえ維持できたとしても、その規模を大幅に縮小しなければならない。そのため、米を買って食べる必要がでてくるのである。大家族であったり、他に常時農作業に従事できる男性の働き手が家族の中にいる場合は特に問題はない。しかし、7人の男性が属する家のうち、こうした家は2軒しかなく、他の5軒は夫婦と子どもだけであったり、農作業を行えない老人を抱えた家である。つまり、給与をもたらす定職に就いている者がいる家が、その現金収入によって必ずしも経済的に豊かとはいえず、むしろ主食の米を購入しなければならないことから、他の家と経済的な豊かさではほとんど違いがないのである。そのため、こうした家も他の家同様に、市場で農産物を売ったり家で生産作業を行ったりして少額の現金収入を得ようと努めることになる。このため、焼畑農業に従事している家も定職に就いている者がいる家も、経済的にも、またそこからくる生活スタイルという点でもあまり格差や違いがないという現象を結果的に生み出している。

さて、このほかに村には家で行う作業によって生産したものを売ることによって生計を立てている家が1軒ある。それは老婆の一人暮らしの家であり、彼女は焼畑で農作業を行うことが年齢的にも無理なため、こうした作業で生計を立てているのである。それは、屋根を葺く萱（ニャーnya）を編んで売ることである。材料の萱は1束 3,000 キープで購入し（99年現在）、編んだものは1つ 400 キープで売る。萱1束につきこれを20個程度作ることができるという。また、丸1日これを行えば20個は編めるという。従って、計算すれば1日 5,000 キープの儲けにはなる。この時期の労働者の日給が4,000 キープであったことを考えれば、この収入はそれほど悪くはないだろう。老女が何とか一人で食べていけるだけの最低限の収入にはなる。村には他にも同様の生産作業を行っている女性が何人かいた。彼女らは幼い子どもを抱えているため焼畑に行きたくてもできない女性か、高齢のためやはり焼畑では働けない女性たちである。彼女らは家にとどまりながらも、何とかして少しでも現金収入を得ようとしてこうした作業を行っているものであり、現金収入の獲得に対する村人たちの意欲あるいは必要性が感じられるのである。

第4節 経済格差

以上、K村の人々の経済活動を具体的に見てきた。全体的に、K村の家々は従事している経済活動の内容がなお相対的に均質的で、しかも消費スタイルなども画一的といえるだろう。本節では、こうした状態の中で家の間の経済格差がどこに、どのように表れるのか、そしてこの経済格差が生まれる要因について分析を行い、次に、経済資本の蓄積へと至る可能性について考察する。

今も大多数のK村の人々にとって最も必要な経済活動である焼畑農業は経済格差を生みだしにくい活動であるといえるだろう。なぜなら、焼畑耕作は天候に大きく左右されるために収量が不安定で、また水田耕作に比べて一般に生産性が低く、余剰作物を作ることが困難であるからである。K村の大多数の家は、今もなお焼畑で陸稲作りを中心に行っており、これを止めたりあるいは二次的な活動として位置づけ、他の経済活動に切り替えようとする動きはほとんどないといってよい¹⁴⁾。その理由は、焼畑耕作が不安定であるとはいえ、それに代わる経済活動で現状よりも確実に高収入を約束してくれると村人たちにとって思われるものが無いからであろう。最も手っ取り早いのは賃金労働に就くことだが、日給4~5,000キープでは一家の米代にしかないという¹⁵⁾。軍隊に入っても月給はせいぜい5~6万キープにしかならず、これだけでは一家の生活を支えることはできない。就職しても一家の生活を支えるに十分な収入を得ることはできないことを村人たちは隣村や周囲の人々の例から知り尽くしているのである。

逆に、焼畑農業では不作の年は別にしても、主食である米が確保できるだけでなく、少々無理をして米を大量に作ればそれを売ってまとまった現金収入を得ることができる。もちろん、毎年これを行うことは不可能であるが、どうしても必要なときには手段の一つとなりうる。また、急に現金が必要となったときには米を作っていればこれを先物売りして急場を凌ぐことが可能である。こうした柔軟性を米作りは可能にしてくれるのである。しかも彼らにとって、焼畑での米作りは昔から行ってきた活動で、そのやり方も熟知していて今更新しく習得したり馴染む必要のないものである。こうした活動からなかなか離れがたいという側面もあるのかもしれない。

しかしながら、焼畑で米作りだけ行っても生活が成り立たなくなってきたというのも事実である。既述したように、現在では農作物などの販売に参加していない家は皆無に等しい。それは彼らが自分たちで作った米や野菜や、小川や森で採った魚や野菜、木の実を食べて暮らすといった、かつての自給自足的な生活から離れ、貨幣経済に巻き込まれつつあるということを意味している。もちろん、今も米は自給に近い状態であり、小川や森での採集は彼らの食生活の重要な位置を占めている。しかしながらそれだけでは生活できないし、衣生活についても現在村では機織りは全く行われておらず、全て購入したものを身につけている。現金で購入しなければならないものは確実に存在し、またそれはラオの影響や様々な情報の流入による村人たちの欲望の肥大化とともに増える傾向にある。

現金で購入する物、したい物が増えれば当然、現金獲得の欲求と必要性は強まる。しかし、彼らの行っている販売活動は全体的には今もなお、基本的にやはり農作業に対して片手間の活動であり、現金獲得そのものを目的としているというよりは、具体的な消費目的

¹⁴⁾ 筆者の聞き取りによると、過去に1軒だけ焼畑を止めて賃金労働に就こうとした例があったという。調査時には既に彼は焼畑耕作に戻っていた。

¹⁵⁾ これは具体的には村長が語ったものだが、こうした意識は多かれ少なかれ村人皆が共有しているものと思われる。

が先行することが多い。例えば、村の女性たちが盛んに市場へバナナの葉などを売りに行くのは、ひとつの農作業が一段落ついて次の段階までの期間、次に焼畑で寝泊まりするようになる前に焼畑で使う調味料などを購入するためであったり、あるいは新学期の前に子どもの使うノートやボールペン、服などを購入するために農作物を売りに行くといったことが多い。日雇いの賃金労働にしても、あくまでも農作業の合間に、これに支障のない範囲で従事するのであり、賃金労働が農作業に優先することはないといってよい。彼らの現金獲得のための活動は基本的に、こうした農作業のサイクルや、子どもがいる場合は学校の学期のサイクルと連動して行われているといえる。具体的な消費目的の先行した販売活動や、農作業の合間の小銭稼ぎといった活動においては、現金ないしは資本の蓄積はそれ自体目的としては一般にほとんど想定されていないといえるだろう。

こうした態度は村人たちの用心深さとも関わっている。村人たちはなかなか焼畑を止めて別の経済活動に移行しようとはしないことは既に述べた。もちろんそれは、状況を見極めた現実的な態度である。彼らは物の販売が即現金収入をもたらすことを周知していながら、それに専念することもしない。そこにはリスクが伴うことを知っており、またそのノウハウをもたないことを自覚しているからである。K村の村人たちの態度には明らかに用心深さともいえるものが見て取れる。しかし、彼らは同時に、他の村人たちのすることを注意深く見ていてそれが成功したら自分も真似をするということは忘れない。それは「マールック・ヤーン」という果物の販売の例からも明らかである。彼らは現金獲得への欲求の高まりの中でそれにアクセスするための手段を模索しながら、恐る恐る販売する品物の幅を広げつつあるというのが現状といえるだろう。

それでは、家の間に経済格差が全くないのかといえば必ずしもそうではない。それぞれの家屋はその大きさ、使用されている資材、造りによって明らかな違いを見せている。村の狭い空間の中に互いに並んで建っているだけに、その違いは一目瞭然である。また、家屋ほどには視覚的に表れないにせよ、家畜の保有なども明確に違いがある。そして、テレビや冷蔵庫、牛車といった耐久消費財の所有によっても経済的な格差が表れる（表3-1参照）。テレビを所有しない家の人々は夜になるとテレビをもっている家へ集まり、一緒にタイ製のテレビドラマなどを見て楽しむ。

一方、普段の食事や衣服などにこうした格差が表れることはほとんどないといってよい。食事はどの家も大体、同じようなものを食べており、それは自分の焼畑で採れた米と、森で採れたキノコやタケノコ、昆虫、小魚が中心で、たまに市場などで買ったキュウリなど村で栽培していない野菜などを食べる。村で過ごすときや焼畑へ行くときに着る服は、大人も子どもも皆少々破れていても気にせず、ぼろぼろになるまで着続ける。これもどの家の人についても同様である。つまり、経済的な格差は生活スタイルの面では全くといっていいほど表れず、家屋や家畜、耐久消費財にのみ表れるといってよいだろう。

では、どのような要因によってこうした違いが生じるのであろうか。これを分析するための材料として、2軒の、村でもいわば経済的に豊かであると思われる家の経済的な状況

について具体的な記述を行いたい。

ケース1

ラオ系の家族であるこの一家が、おそらく村で最も経済的に豊かな家であると思われる。家族は現在5人で80歳を越えた祖父とその孫娘（20代半ば）、彼女の夫（20代後半）と娘（1歳）、それに彼女の弟（20代前半）である。祖父と孫娘といっても実際に血のつながりはない。彼女の父親は「ラオ・トゥーン」の出身であるが子どものころラオの夫妻にひきとられ育てられ、そして現在は、隣の県に住む女性と再婚して隣の県に移り住んでいるが、彼の養父である老人は彼の娘と一緒にK村に残ったのだった。一家が70年代初めにK村にやってきたときには、祖父と彼女の父親は共に鍛冶屋をやって生計をたてていたという。手に入れた現金で隣のT村の住人から土地を購入し、家を建てて住むようになった。購入した土地は1ヘクタールと広く、その後3人いる孫娘のうち2人が独立する際に分配したり、村に新しく住むようになった家族に一部売却するなどした。それでもなお比較的広い土地を保有し、果樹を多く植えている。現在の家は96年に建てたもので、村でも非常に立派な部類に属する大きな家である。99年には台所とベランダを改築しさらに立派にしている。家の中には白黒だがテレビもあり、また牛車を所有している。

彼らは焼畑も作っているが、祖父は高齢のため鍛冶屋はとっくの昔に廃業しており、治療師としてごく少額の現金を時折受け取る以外、労働力としてはほとんど考慮に入れることはできない。乳飲み子を抱えた孫娘も農繁期を除いては10キロメートル離れた焼畑での農作業に従事することは無理である。彼女の夫は軍隊に勤務しており休日以外は農作業に参加できない。従って、一家のなかで農作業に専念しているといえるのは彼女の弟ただ1人である。彼が焼畑での農作業の傍ら、10頭の牛、2頭の水牛の世話もしている。一家は他に豚やニワトリ、アヒルを家畜として飼っている。労働力が決して多くないにも拘わらず、一家は食べる米が不足しているようには見えず、米を余所の村の住人に売っているところすら目にしたことがある。

一家が一見して経済的に豊かであることを示すものは第一にその立派な家屋であり、またテレビや牛車といった耐久消費財の所有、そして家畜の保有数の多さである。これらの条件は一つ一つについては他の家の中にも満たしているところは少なくない。立派な家は村には他にも数軒あるし、テレビや牛車といった高価な耐久消費財を所有している家はほかに何軒もある。家畜の保有数については最高15頭の牛を所有している家がある。しかしながら、この3つの条件全てを満たしている家は他には、ごく最近になって大きな家屋を建て替え、テレビを購入した1軒のみである。

またこの家が際だっているのは、彼らは牛の保有数が多くなり孫息子1人では面倒を見きれなくなったという理由で牛を売り、それによって得た現金を特に使い道がないという理由で銀行に預金したということである。村人たちは一般に、まとまった現金が必要となったときに大型家畜を売って都合するのであり、貴重な家畜を特別な目的もなく処分する

ことはまず考えられない。預金をする余裕などないのが普通であって、村人たちの発想の外にあるとさえいってよいだろう。

ではこの一家がどのようにしてこうした富を蓄積しているのかをここで分析したい。まず、もともとこの一家は現金収入を日常的に得られる仕事を行っていた。この村にやってくる以前から鍛冶屋をやり、作った道具類を売っていたという。この村にやってきてからは祖父と父が二人で鍛冶屋をやる傍ら、農業も行ってきた。父が隣の県の女性と再婚して村を出ていって以来、鍛冶屋は廃業しているが、孫娘の夫が軍から支給される給料が定期的な現金収入として、その額は決して大きくはないにせよある。さらに、一家が村に所有している敷地内に植えている様々な果樹から採れる果物を市場などで販売することによる現金収入も少なくない。ドリアン、ランブータン、バナナ、「マールック・ヤーン」など果物は多種類ありしかも量も多く、頻繁に市場へ売りに行く。そして、乳飲み子を抱えているため普段は焼畑へ行くことのできない孫娘は、ただ家にじっとしていてもしょうがないといっけかつては自宅の下に小さな店を開き、調味料や菓子類、雑貨類など細々としたものを売っていた。しかし、そのために支払わなければならない税金がばかにならないために店を閉めてしまってから、昼間は屋根を葺く萱を編んで売っている。また、彼女によると祖父はたいそうな締め屋で、現金が入ったからといって贅沢をしたり、特に必要とはいえないものを買ったりすることを許さず、米の先物売りをしたいという人物から米を買うことなどに現金を用いることを好むという。おそらく一家は先物買いした米を高値で売りさばくことによって毎年少なからず利益をあげているものと思われる¹⁶⁾。

こうした米の先物買いを利益を得るために積極的に行ったり、銀行に預金するといった行動は他の村人たちには全くといっていいほど見られないものであり、突出しているといえる。突出しているのは一家の経済力だけでなく、彼らが富の蓄積のためにとっている方策である。つまり、米の先物買いや銀行預金など、他の村人たちが行っていない行為はもちろんのこと、さらにはさまざまな果物の販売や萱を編んで売ることによる少額の現金獲得のための活動も、必要に迫られてではなく、限りなく現金収入を追求するその積極性において他の村人たちとは比べものにならないといえるだろう。

ケース 2

さて、村にはもう一軒、経済的に明らかに豊かであると見える一家がある。この家族は離婚した女性（おそらく 50 代だと思われる）とその娘（18 歳ぐらい）、女性の妹（40 歳ぐらい）とその夫（30 代終わり）、妹の娘が 3 人（12 歳ぐらい、7～8 歳ぐらい、4～5 歳ぐらい）の合計 7 人家族である。全員ンゲの出身であるが、家の主である女性と妹はセーコーン出身で現在の K 村に移り住むようになったのであり、妹の夫はもともと K 村出身者

¹⁶⁾ この一家が農作業に従事する労働力が十分とはいえないにも拘わらず、米が不足していないのはこの先物買いにもよるのではないかと想像される。

である。この一家は前述の一家ほどは突出したところがないが、最近、家を新しく大きなものに建て替え、また牛を数頭売って村ではまだ珍しいカラーテレビも購入した。牛車は以前から所有している。この一家はもともと牛を15頭保有しており、これは村では最多の保有数になる。また、バナナ畑を森に2ヘクタール保有しており、果実は種が多すぎて食べられないが葉が大量に採れるためこれを頻繁に市場へ売りに行く。その量が多いため、一回につき収入は4～5万キープかそれ以上にもなるという。また、一家は村でも常に米が豊作であることで知られており、数年前に米が大豊作であったときに、村人たちを家に招待したことから、妹の夫は収穫儀礼カイ・パトゥー・ラオの時には毎年村の中央で代表でニワトリの首を切り落とす役目を与えられている（第7章参照）。

この一家は前述の一家と違い、富の蓄積を意識的に行っているとはまだいい難い。しかし、他の多くの家と比較して異なる点は、バナナの葉を大量にしかも頻繁に売ることにより、現金収入を多く稼いでいることであろう。既に述べたように、他の多くの家はまず消費という目的があってそのために農作物などの販売を行う傾向が強い。調味料や石鹸が切れたから、あるいは必要だからバナナの葉や果物を売るというのが一般的に村人たちに見られるやり方である。彼らにはこの家族にとってのバナナの葉のような頻繁に換金できる作物がないことも原因の一つであるという解釈ができるかもしれない。ある程度安定して頼ることのできる作物があるかどうかによって、販売に対する態度や意識も変化しうると考えられるが、この点に関して確認できるだけのデータは今のところない。

村のほとんどの家にとって現金収入獲得手段はいまはまだ著しく限られており、その結果こうした消費目的が先行した形での販売活動や現金獲得活動といった態度や意識が保持されているといった側面は否定できない。しかし、この一家と他の一家との販売に対する態度や意識の違いは、いまはまだ質的な違いというよりは量的な違いに留まっているようにも感じられる。というのも、この一家は前述の一家のように現金を銀行預金などの形で蓄積するまでには今のところは至っておらず、獲得した現金を家の新築やテレビの購入に充てているからであり、その意味では根本的にはやはり消費を目的とした現金獲得活動といえる。

さて、村の家と家との間の経済格差の要因については、現状においては非常に偶然的な要素が強いといえる。前述の一家はたまたまバナナ畑を2ヘクタールもっているが、広いバナナ畑は自分たちで作るのではなく、偶然にできたものであるという。そして、米が豊作であるか否かということも大きな要因である。周知のように、焼畑での陸稲作りは天候に大きく左右されるため、もともと不安定要素が強いが、こうした天候という自然条件に加えて、焼畑での農作業に従事できるメンバーが多いかどうか大きく影響してくる。ケース2の一家は、姉とその娘、妹夫婦の合計4人が常時農作業に従事できる。4人というのは他の家に比べてけっして少なくない数である。米が豊作であれば、一家の主食が確保できるし、余剰が出ればこれを売って現金を得ることができる。逆に米が不足すれば米を買って食べなければならず、そのための現金を何らかの形で得なければならない。米が豊

作であるか不作であるかは村人たちにとってまさに死活問題である。

また、たまたま広いバナナ畑をもち現金収入があったとしても、家族の中に病人が頻繁に出てはその治療費や入院費で収入は消えてしまうどころか、足りなくなって米の先物売りさえ強いられることもある¹⁷⁾。従って、家ごとの経済状況にはこうしたさまざまな要素が複雑に絡みあって影響を与えており、さらに現在はたまたま豊かでも、来年は米の出来具合や家族の健康状態次第で先のことはわからないといった不安定要因を多くの家は抱えている。

ただし、こうした偶然的な要素だけが家の経済的な状況を決定づけているわけではない。そこには個々の家の選択あるいは戦略も絡んでいることは確かである。というのも、既に述べたように、家屋や耐久消費財、家畜といった形で確実に経済的な格差は見られるが、これらを手に入れるためのまとまった資金を手に入れるには意図した計画性、またはそこまでいかないにしても戦略が不可欠であるからである。家屋や耐久消費財を購入する資金を得るための大型家畜を飼育するには、子牛や子豚をまず購入しなければならない。手元にその購入資金がない場合は、特に牛の飼育に関しては銀行や NGO から借金をするという方法があるが、家畜の飼育には人手が必要でありまたリスクが伴う。というのも、牛は普段は森や草地に放牧しており、四六時中監視しているわけではないので目を離したすきに盗まれたりいなくなってしまうたり、あるいは事故にあって死んでしまったりということが珍しくはない。こうしたリスクを覚悟し、また利子の支払いも念頭に置かなければならないのである。

一方、米を大量に作って販売することにより、まとまった現金を手に入れるという方法もあるが、人手を多く集めなければならず、そのための多大な出費と、農作業のかんりの負担を覚悟しなければならない。こうした様々な出費、リスク、負担を背負ってはじめて多額の現金獲得に乗り出すことが可能になるのである。つまり、まとまった資金を獲得するには意識するにせよ、明確な形では意識しないにせよ、そのためにどのような行動が必要であるかを、いい換えれば現金獲得のためのゲームのルールを理解し、そのために必要な行動に乗り出す、つまりゲームに参加することが不可欠ということになる。単なる偶然によって知らず知らずのうちに現金が入ってくることはない。ケース1の家族はもとより、ケース2の家族にせよ、自然に生えたバナナの本をただ放っておいたわけではなく、積極的に市場で売ることによって現金を獲得し、家畜の保有に結びつけていったものと考えられる。家と家との間の格差は、偶然的な要素が多々あるにせよ、何よりも個々の家の現金獲得のための戦略の違い、あるいはこうした戦略の有無が生み出したものといえるのである。

さて、家屋や耐久消費財などから明らかに見られる経済的な格差はしかしながら、家と

¹⁷⁾ 実際に、ある夫婦は1年ほどの間に立て続けに子どもを3人病気で亡くしたが、この家族はバナナ畑を3ヘクタールももっていて頻繁にバナナの葉を売りに行くにも拘らず、子どもたちの入院費や治療費が足りなくなり、米の先物売りをしなければならなかった。

家とを決定的に隔て、恒常的な階層的な関係を形成するようなものには現在のところは至ってはいない。それは、例えば特定の豊かな家が他の貧しい家の人々を農業労働者として雇うというようなことが全く起こっていないことから明らかである。目に見えるような形で格差はありながらも、個々の家はそれぞれの生産手段を確保し、経済的に完全に独立した単位として成立しているのである。

経済資本の蓄積の可能性についていうならば、ケース1の一家はこれを実行しつつあるといえるだろう。銀行預金や米の先物買いなどは、さらなる現金の獲得を目的として、獲得した現金を使用する行為であり、経済資本の蓄積が行われていると考えられる。しかし、この家以外ではこのような現金あるいは貨幣自体の蓄積は念頭にすらないというのが現状である。それは現金収入が極めて限られているということと、基本的に現金の獲得は具体的な消費目的が先行して行われるということがその要因として考えられるが、さらにいえば村人たちの傾向性、あるいはエートスともいえるものに関わっていると考えられる。それは、一つには市場における村の女性たちの販売や消費行動にも表れている。彼女たちは計算が一般に不得意なこともあって客との値段交渉でも相手のいいなりになることが珍しくない。そして、市場へ物売りに行く女性に、他の女性が品物を託して売ってきてもらうということが頻繁に見られるが、その際、儲けをめぐって両者の間で争いが起こるなどという場面を筆者は一度も見たことがない。それ以外にも、村人同士の間で何らかの金銭トラブルが起こったなどという話は全く聞かないのである。金銭が村人たちの間で直接的に争いを引き起こす種とはならないということは、貨幣が資本には転化しないことを意味し、つまりは経済資本が資本として認められておらず、また機能していないことを示している。繰り返すことになるが、確かに現在では村人たちは現金をより多く獲得するための方策を模索中であるとはいえ、それは経済資本の蓄積をめざすものではなく、必需品や耐久消費財の購入を目的としたものである。それはまた、象徴闘争と結びついたものなのであるが、象徴闘争については第4、5、6章で詳しく述べることにする。



写真 3－1 焼畑の火入れ



写真 3－2 播種における労働交換



写真 3-3 稲刈り



写真 3-4 バナナの葉を折り束ねる作業



写真3-5 市場での農作物の販売風景



写真3-6 焼いた炭を掘り起こした場面

第4章 社会集団および祭祀集団としての「家」

K村を創設したンゲの人々にはクランやリネージといった単系出自集団の存在は認められない。第2章で触れたように、同じ家に住む集団が基本的な生産・消費単位をなし、また村から認知された社会的な集団として機能しているものと考えられる。本章では村落内において基本的な社会集団をなす「家」について第1節で説明し、次に第2節で基本的には「家」がその単位となる祖霊祭祀について記述する。そして第3節では個々の「家」が血縁または婚姻で繋がった親族関係・姻戚関係について記述し、第4節では家屋の建築によって威信が獲得されるという状況について論じ、「家」が象徴闘争を行う集団であることを明らかにする。

第1節 社会集団としての家

第2章で述べたように、ラオ語において家族と世帯を区別する単語はもともとなく、「コープ・クワ」ということばでどちらも表される。人類学においても、世帯や家族という概念は必ずしも明確に区別され、用いられてきたとはいえない。強いていえば、家族は基本家族ないしは核家族、拡大家族、直系家族といったことばで、その構造的側面を言い表すために用いられ、世帯のほうは、同じ屋根の下に住み、生計を共にするといった機能的側面に焦点をあてているといえるかもしれない。現在のラオスにおいては、行政的には「コープ・クワ」といった場合には家族と世帯の両方の概念をひっくるめて言い表すようであるが、かといって1軒の家に住むメンバー全員が1つの世帯をなしているわけではなく、時には複数の家族・世帯が同居していることもある。そのため、行政的には「コープ・クワ」ということば以外に、家の軒数を表す「ランカー・フアン」ということばを別に用いるのであろう。従って、両者の数は必ずしも一致するとは限らない。しかしながら、K村においては、「コープ・クワ」という単位が生計を共にする単位ではなく、むしろ同じ家屋にいくつの家族が同居しようとして、一つの家屋に住むメンバー全員からなる集団が形成する単位、つまり「家（フアン）」が最も重要な社会・経済単位をなすのである。従って、行政的な「コープ・クワ」とK村における「コープ・クワ」ということばの間には、厳密には意味に微妙なずれがあるといえよう。

K村における家のメンバー構成については第2章で述べたが、これをより詳しく分析すると、全体としては核家族が最も多く、その他では直系家族が基本となっているといえるだろう。それ以外の5軒については、このうち1軒が子どものいないラオとタリアンの老夫婦に、妻の姪の娘一家が同居している家である。これは老夫婦に子どもがいないことから老いた彼らの面倒を見、後々には家を継承すべく妻の姪の娘一家が同居しているものと考えられる。従って、正式に養子縁組はしていないものの、姪の娘は一種の養子に近いものと考えられ、その意味ではこの一家も直系家族とみなすことは可能であろう。もう1軒は離婚した姉とその娘が、妹一家と同居しているケースで、これはいったん結婚によって

家から出たものの、離婚してもとの家に戻ってきたものであろう。3軒目は妻と死別した男性とその息子一家と未婚の末娘が、夫と死別したその男性の妹とその子どもたちと同居しているケースである。4軒目は村で最大のメンバー数をもつ家で、夫婦とその次女一家、長男一家、末娘夫婦、それに離婚して戻ってきた娘と中学生の末息子が同居している。最後は、老母が未婚の息子と未亡人の娘とその子どもと同居しているケースで、息子は50代であるが一度も結婚したことがなく、この先もするつもりがなく、ずっと妹一家と同居していくであろうと考えられる。この5つの複合家族のうち、1つを除く4つのケースに共通しているのは、離婚や配偶者との死別によって、あるいは独身や後継者の不在によって、家を構成するメンバーの数が少なく、また幼少の子どもが多いなど、独立して生計をたてるには農作業をはじめとする労働に従事できるメンバーが少なすぎると考えられる家族によって構成されていることである。独立した家に住むということは、経済的に独立するということを即意味するため、経済的な独立が困難な家族は生家に戻るなどして親族と同居するのである。

さて、家を構成するメンバーがいわゆる核家族と直系家族を基本としながらも、より柔軟に構成されうると述べたが、メンバーシップという視点からいえば、個人はまず生まれた家のメンバーとなるのである。その家が父方であろうが、母方であろうが関係はない。しかし、その後両親が例えばどちらかの親と同居していた家から独立して家建てると、今度はその新しい家のメンバーとなり、生まれた家のメンバーではなくなる。さらに、成長して結婚する際には、自分の家かそれとも配偶者の家に住むのかという選択を行うことになる¹⁾。結婚後も自分の家に住み続ければ、同じ家のメンバーとして変わらないが、配偶者のほうは所属する家を変えることになる。そして、数年後、自分たちの新しい家建てて独立するときには、今度はその新しい家のメンバーとなり、それまで住んでいた家のメンバーシップを失うのである。つまり、一生の間に個人は住む家を変えるたびに古い家のメンバーシップを失い、新しい家のメンバーシップを獲得するということであり、同時に複数の家に所属することは不可能である。

個人が家のメンバーになるということは、その家の他のメンバーとともに権利を享受し義務を果たすということである。第2章で述べたように、家が生産・消費単位であり、また土地をはじめとする生産手段も家が所有ないしは占有している。特定の個人が所有するものではない²⁾。ある家のメンバーとなったら、その日からその家に住み、その家の土地

¹⁾ K村の草分けのンゲの人々はおもともと選択居住婚であり、ラオは原則的には妻方居住婚である（第5章参照）が、筆者の調査において分かる範囲で調べたところ、現在K村で生存している夫婦と死別して一方しか残っていない夫婦のうち、結婚時に夫方居住だったのは17組、妻方居住だったのは23組で妻方居住のほうがやや数が上回っている。現在はK村でもラオ式に妻方居住を行う割合が高くなっており、その影響もあるものと思われる。

²⁾ この場合の所有あるいは占有とは、あくまでもK村の慣習によるものであり、ラオス国家の憲法や法律で定められた権利とは異なる。憲法では土地はあくまでも社会の共有財産であり、国家はその使用权、譲渡権及び相続権を法律に従って保障するとなっている。その他の財産に関しては、憲法によれば、組織あるいは個人の所有権（管理権、使用权、譲渡権）ならびに財

を耕し、家畜の面倒を見、その家の米倉の米を食べることになる。その家から出て別の家に住むようになったら、その日から新しい家のメンバーとしてその家の土地を耕し、家畜の面倒を見、その家の米を食べるのである。つまり、土地にしろ家畜にしろ、あるいはそれ以外の財産³⁾にしろ、家がその所有者である限りは個人が家から出ていっても財産がその個人とともに出ていくことはない。もちろん、独立の際には土地を一部分け与えることにより家から出た一家が暮らしていけるようにするが、それはあくまでも一部を与えるだけであり、家の存続に関わるようなことではない。

特に結婚や独立といった機会には、個人による所属する家の選択が可能であるということとを逆に家の視点から見れば、家は個人の出入りには関わらず存続しているということでもある。家のメンバーは頻繁に入れ替わっている。誕生と結婚がメンバーが入ってくる機会であるが、同時に結婚のほうはメンバーが出ていく機会でもあり、他には独立と死がメンバーが出ていく機会であろう。メンバーが出入りする機会はどうしていくつもあるが、生産・消費単位としての、そして財産の所有者としての家そのものは存続するのである。

家のメンバーの中で、既に結婚し配偶者を連れて親の家にそのまま暮らしていた者が、何年かのちに自分たちの新しい家を建てて独立すると、新しい生産・消費単位、および村落内で認知された社会単位としての家が生まれることになる。新しい家を建てるための村の中の土地はもとの家から分け与えられることが通例であり⁴⁾、焼畑も同様にもとの家から譲り受ける。そして独立した米倉も建築する。こうして新しい家の建築と同時に、新しい生産・消費単位が発生することになり、また村落内でも家ごとに課される義務、例えば共同作業や様々な分担金なども新しい家に対し他の家と同様に課されることになる。

こうしていったん独立した家は、経済・社会的な側面のみならず、慣習によって別のものとして扱われることになり、家が明確な境界をもった単位であることが分かる。例えば、婚出ないしは独立した者がたまにもとの家（たいていは両親の家）に戻ってきて、勝手に台所で食事を用意して食べることはタブーとされている。また、結婚の際には儀礼を行い、家の守護霊である祖霊（祖霊について詳しくは本章第2節参照）に結婚によって家を出ることを告げるか、あるいは結婚によって家に入ってくるメンバーを紹介しなければならないとされている。前者の例は、たとえ濃い血縁関係があってもいったん家を出た者には同

産相続権が国家によって保護されるとされている（青山 1995）。

³⁾ その他の物質的な財産に関して、モン・クメール系の人々にとって伝統的に最も代表的とされるドラや壺といったものがあるが、現在のK村ではほとんど見られないため議論は困難である。ただ、少なくとも村で2つしかないドラに関しては個人の所有物として語られることはなく、家の所有物として確実にとらえられている。

⁴⁾ これには例外もある。幼い時に両親が離婚し、妻方居住であった父親が離婚後生家に戻り、その後新しい家庭を築くが、最初の結婚で生まれた息子は、成長して結婚し数年後独立するときには、同居していた自分の母親の家からではなく、離婚後は別居していた父親から村の中の土地をいくらか与えられたケースが1件ある。これは実の父親がK村の草分けの家族出身者で村の中に土地を多くもっていたためであろうと考えられる。ただし、こうしたケースはあくまでも例外で、一般には同居していた家から土地を分け与えられる。

じ権利が認められないことを示している。また後者の例は、家のメンバーというものを祖霊に対しても常に明確にしておく必要性を表しているものと解釈できる。どちらも個人をとらえる際に、家という存在の前には血縁が相対的に小さな意味しかもたないことを示しているのではないだろうか。

タブーや慣習が家の境界を明確にしているという事実は、家が祭祀集団としての機能を果たしていることと関わっている。祭祀とは家の守護霊（ラオ語でピー・フアン pi heuan、ンゲ語でヤーン・ドン）としての祖霊祭祀である。一軒の家に祭祀は一種類（精霊祭祀あるいは仏教、あるいはトンヤアホンといったもの）しか行われなない。つまり、同じ家に住む者は全員同じ祭祀に参加することになる。これには例外はなく、一軒の家で複数の祭祀が行われているケースはただの一つもない。第2章で述べたように、民族集団間の通婚が珍しくないK村の人々は、当然異なる祭祀を行う家の者と結婚することも珍しくないし、また同じK村出身者のなかにも異なる祭祀を行う家は何軒もある。そういう場合は、結婚して住む家の祭祀に自動的に従うことになっている。それは、個々の家に祀られている家の守護霊としての祖霊を崇拝することが家に住む者の義務となっているからでもあり、これに背くことは許されない。家のタブーや慣習に背くことは祖霊の怒りを買うものとされ、時には病気などの厄災を招くとされている。

家の守護霊として住む者全員を守るとされる祖霊を祀るのは、精霊祭祀でも仏教でもトンヤアホン（第2章参照）でもすべてに共通して行われていることである。ただし、すべての家が祖霊を祀っているわけではなく、独立した後ももとの家で祖霊祭祀を共に行っている家は何軒もある。祀るべき祖霊がなければその家では祖霊祭祀は行われず、祖霊の祀ってある家の祖霊祭祀に参加しつづけるのである。独立した家で死者が出た後、初めてその死者が家の祖霊となりその家で祖霊祭祀が行われるようになるのである。そうになると、必ずしも家が即祭祀集団となるわけではないが、家に人が住んでいる限り、人はいつかは死んで祖霊となるのであるから、どの家も潜在的には祭祀集団となるべきものであると考えるのが妥当であろう。

血縁が家という存在の前ではあまり大きな意味をもたないと述べたが、これが重要視される場合が一つだけある。それは家の主（あるじ、ラオ語でチャオ・フアン chaw: heuan）に関してである。家の主は男女を問わず、先代の主の子どもであることが不可欠である。といっても、実子がいない場合は養子が主となることはできるため、厳密な意味での血縁とはいえないかもしれない。しかし、主が女性であってもその夫が家の主としての役割を果たすことは許されない。家を継承し新しい主となるのは、その家で生まれた息子か娘であり、男女どちらでも構わないし、長子であろうと末子であろうと構わない。ほとんどの場合最終的に親とともに残るのは子どものうち一人だけであり、その他の兄弟姉妹はたとえば結婚後の一定期間、配偶者とともに親の家に同居していても、その後独立して出て行ってしまっているのである。独立するか、それとも親とともに家に残るかという選択は、親や他のメンバーとの折り合いや個人的な志向（例えば、大勢で住むのが好きかどうかなど）

に基づいて個人あるいは夫婦が行うものである。

家を継承し主となるということは、家屋とその中の家財道具一式以外に、村の中に所有する土地とそこに植えられている木、そして焼畑の使用権を継承するということである。ただし、この場合、主がこれらの財産の実質的な所有者となる、つまりこれらを自由に処分する権利を得るというわけではなく、あくまでも財産の管理者となるのである⁵⁾。もちろん、これらの財産に対する発言権は家のメンバーの中で最も大きく、財産以外にも、家内部の運営に関しても最大の権限を握ることは可能であろう。しかし、家の主の最大の役割は家の守護霊である祖霊祭祀を行うことであり、これについては次節で詳しく述べたい。

以上、K村における社会・経済単位としての「家」について記述してきたが、その内容はJ. D.フリーマン (Freeman 1958) が研究した西ボルネオのイバン Iban におけるビレック bilek 家族と極めて類似点が多い。イバンは焼畑で陸稲を作っている農耕民であり、60ヤードから100ヤードもの長さのロングハウスに住むが、その内部はビレックという独立したアパートに分かれている。このビレックということばは、ロングハウス内の個々のアパートを指すと同時に、ビレックに住む家族集団をも表している。ビレック家族は常に居住集団でもあり、経済的にも儀礼的にも独立した自律的単位として存在している。リネージやクランといった単系出自集団は存在せず、個人は両親が妻方居住であるか父方居住を選ぶかによって、どちらのビレックに属するかが決まる。さらにビレック家族は基本家族のメンバーが結婚などによって増え、やがて独立して家から分離していくという経過をたどりながらも、「ビレックそのものは時間を超えて明確に定義された存在として存続する」

(Freeman 1958: 24)。以上のような特徴は、そのままK村における家にもあてはまるものであり、個々の世帯や家族を貫く出自集団をもたない社会において、出自を基盤にしながらも居住集団として存在し、そして所有をはじめとする権利や義務の主体として定義づけられるのが家といえる。

第2節 祖霊祭祀集団としての家

家が社会的に認知された集団であるというのは、個々の家が基本的な生産・消費単位をなしているということだけでなく、祭祀集団であるということにもよる。既述したように、一軒の家で複数の祭祀が共存することはあり得ないのであり、婚姻などによって家に入ってきた者はその家の祭祀に従わなければならない。なぜ、複数の祭祀が共存することが許されないかというと、それは家が祖霊を祀る場であり、同時に祖霊によって守護されていることと関係している。既に述べたように、家の祖霊はラオ語でピー・フアン、ンゲ語でヤーン・ドンと呼ばれ、直訳すれば「家の霊」という意味である。家を、そしてその家に

⁵⁾ この場合も、あくまでもK村の慣習に従った使用権、所有権を意味し、国家の法的な権利とは異なる。土地をはじめとする財産の登記に関して、家からの独立による分与や主の交替によって所有者が変更された場合に、どのような手続きが行われるのか、あるいはないのかということに関して詳しいことは筆者には分からなかった。

住むメンバー全員を守護する霊は、仏教徒の家であろうと精霊崇拝を行う家であろうと祀られるべきものとされている。しかし、それぞれの祖霊はその家の祭祀の形態で祀られるべきだと考えられており、一つの家で複数の異なる種類の祭祀が行われることは祖霊に背くことになる⁶⁾。

祖霊に対して祈りを捧げるときは、具体的な人物の名前を出すわけではないが、彼らが想定している祖先は何代も前へと遡ることはなく、家の主が直接知っている故人たち、例えば亡くなった両親、祖父母、兄弟姉妹、オジなどのものである。というのは、家で病氣など何かが起こった時に、村人たちはそれが祖先の怒りによるものではないかと疑うのだが、その際具体的な故人の名前を出して議論するからである。祖先一般というふうに一括りにして疑うことはない。最初に、そして最も頻繁にその原因として可能性が疑われる祖霊は、現在の家の主の親で先代の主だった人物である。この祖霊が最も影響力が大きいとされている。また、子どものうちに亡くなった人物が祖霊として祀られることはない。

祖霊は家に住むすべての者を守るものであり、それゆえ崇拝すべき存在である。ただし、祖霊に対して子孫とその家族がタブー（ラオ語でカラム ka:la:m）を冒すなどして適切な尊敬を示さない場合は家に住む者たちを罰する存在でもあり、そのため恐るべきものでもある。K村の仏教徒の家でも祖霊祭祀は行われているようであるが、精霊祭祀の家との間で大きく異なるのは祭祀の仕方とそれにまつわるタブーの内容である。仏教徒は祖霊に動物を供犠して捧げるということはけっしてしないが、K村の草分けの人々はこれを行う。K村の草分けの人々以外ではタリアンは水牛よりも豚を主に供犠するし、セーコーン出身のンゲも豚の供犠がより一般的である。

こうした祖霊にまつわる諸実践からいえることは、ンゲをはじめとするモン・クメール系集団にしろラオにしろ、祭祀の対象となる祖先は基本的に非常に近く、しかも具体的な人物が想定されているということである。単系出自原理をもつ社会では、明確な、社会的に公認された系譜関係で結ばれた祖先を子孫が崇拝するというのが通例である。子孫を保護し、またときには罰する存在としての祖先あるいはその霊という観念においては共通点が見られるものの、K村における祖霊は、何世代、何十世代にもわたって綿々と連なる祖先とその霊という単系出自原理における観念とは明らかに異なる。

さて、タブーはK村の草分けの人々とそれ以外の出身の人々とを最も明確に区別するものである。一言でいえば、前者の家ではタブーがはるかに多く存在する。例えば、水牛供犠の時期以外は家を修理してはいけないとか、祭りの時以外は家のメンバー以外の人物（たとえ親族であっても）が家で料理してはいけないとか、家のメンバー以外の人物はたとえごく近親の、もとはその家のメンバーであったような親族であっても勝手に台所に入って

⁶⁾ 隣村のンゲ（ただし出身地は異なる）の家族で家の主が病気になるなかなか治らないため、第6章で記述するようなキー・カボ占いを、K村からこの占いの執行者であるモーmohと乗り手呼んで行ったことがあった。この時、K村の村長は筆者に、この家が精霊祭祀から仏教に改宗したため祖霊が家に居場所を失って子孫に病氣をもたらしているのだらうと説明した。

自分で食事をしてはいけないという内容である。こういったタブー以外に家に婚姻によって入ってきた人物、つまり同居している娘の夫（ラオ語でクーイ keuy）とか息子の妻（ラオ語でパイ pay）といった人物に適用されるタブーも存在する。クーイやパイは居間に通じた階段ではなく台所に通じた階段から出入りしなければならない、家の中の祖霊が祀っている場所を横切ってはならない。また、家の中で暴力的な態度をとってはならない。また、キー・カボ占い（ココヤシの殻を使って病気の原因と対処法を知るために行う占い。第6章参照）でのモーや乗り手を務めてはならないとされる⁷⁾。祖霊の影響力が及ぶのは家の中だけではない。ときには家の者たちの耕す焼畑での出来事についても知ってそれに対して力を及ぼす。例えば、豊作をもたらすといった積極的で有益なものから、焼畑でのタブー破り（ビット・ヒート）に対しては罰を与える⁸⁾といった否定的な影響を及ぼすこともある⁹⁾。こうした両義的な力をもった存在として祖霊はイメージされており、こうしたイメージが喚起される場面として最も代表的なのがキー・カボ占いである。

K村の草分けのンゲの人々にとって祖霊祭祀の機会は2種類ある。定期的に行われる唯一かつ最も重要なものが村の水牛供犠であり、このときは村全体の守護霊を村全体で祀ると同時に、個々の家の守護霊も個々に祀られる（第7章参照）。もう一つが家の中で病気など何か問題が起こったときにその原因をキー・カボ占いで尋ね、祖霊の怒りがその中で指摘された場合にいくつかの方法で行われるものである。この場合、祖霊祭祀のやり方は簡単なものから重大なものまで大きく分けて3つある。最も軽いものは「ワオ・ピー wow: pi」と呼ばれ、家の中の祖霊が祀られている場所で家の主が祖霊に対して説明を行うものである。これは祖霊が家の中の出来事に対する説明を求めているときなどに行われるとされる。次に重いのが「オーン・ニョーム ohn nyohm」または「ソムバッド・ソムマー so:m ba:t so:mma」と呼ばれるもので、祖霊が祀っている場所では主が盆に供物をのせたものを前に祖霊に許しを乞うという内容である（写真4-1参照）。これにはいくつかのやり方があり、例えば家の主が男性で慣習に背いた場合、盆にのせる供物に「ホーク・ガオ hok nga:w」という鉾の形に切った小さな木切れを2本加える。主が女性で慣習に背いた場合はスカート（シン si:n）とショール（ペー paa）だけを供えるという。主が女性で娘の夫が背いた場合はオーン・ニョームでは済ますことができず水牛供犠を行わなければならない、主が男性で息子の妻が背いた場合はスカートとショールを供えるという。ただし、こうしたやり方は必ずし

⁷⁾ モーの一人である男性は娘の夫の立場にあるため自宅ではけっしてキー・カボを行わず、他の家へモーとして呼ばれるときも「さあ会議へ行こう」といって人々が呼びにくる。それは、耳をもつとされる祖霊を欺くためのことばなのである。

⁸⁾ 具体的な例としては、焼畑で世帯のメンバー以外の村人たちを大勢呼んで労働交換を行うような機会に、祖霊にことわることなく家のメンバー以外の者が焼畑で料理をすることもタブーとされている。これに背いたために病人が出ることもあると考えられている。

⁹⁾ 以上のタブーは一般的なものであるが、これ以外にもかつては多くのタブーが存在したであろうと想像されるのは、長老チーフの家ではさらに細々としたタブーがあるからであり、これは儀礼的権威をもった人物の家だからもともと特別にあったというよりは、他の家々がタブーを簡略化しているのではないかと考えられる。

も常に適用される規則ではなく、その都度キー・カポの中で質問すべきものでかなり変則的なものである。

そして最後の最も重大なものが水牛供犠である。これは水牛を供犠して祖霊に捧げ慣習に反した（「ピット・ヒート pit hit」）行いに対して許しを乞うものである。ただし、K村においては水牛を1頭まるごと供犠することはまずない。市場で水牛の頭、4本の足、尾、内臓、血液を購入し、それを家の前に置いて殺したふりをするのであるが、家によっては水牛の代わりにより安価な牛のこれらの部位を購入することもある¹⁰⁾。殺したふりをし祈りを捧げた後それを使って料理し、できたものを家の中の祖霊が祀ってある場所に供えてやはり主が祖霊に許しを乞うのである。このときは村人たちに広く呼びかけて招待し、できた料理を酒とともに振る舞うという饗宴の要素が加わり、盛大なものとなる。招待は昼間と夜の2回行われ、昼間は焼畑に出かけて不在だった村人たちも夜は来て遅くまで酒を酌み交わし、水牛供犠の際以外は鳴らすことが禁じられているドラを出してきて鳴らすなどしながら過ごす（写真4-2、4-3参照）。

筆者のK村におけるフィールドワークの期間である98年9月から99年9月までの約1年間に個別の家で行われた水牛・牛の供犠は14件あった。そのうち13件はキー・カポにおいてそうするようにと答えが出たことによって行われたもので残りの1件は婚前交渉という「ピット・ヒート」によるものである（第5章参照）。一軒の家が複数回行っている場合もあり、3回行った家が3軒、2回行った家は1軒、1回のみというのが3軒であった。つまり、村で7軒の家がこの約1年間に個別の水牛・牛の供犠を行ったことになる。理由となった祖霊の怒りの原因をいくつか具体的に挙げるならば、新しい家に一家が移り住んだにも拘らず、家がまだ完成していないことを理由に祖霊（この場合、女主の母）に新しい家に移るよう告げなかったとか、村の水牛供犠の祭りの時期以外の時に家の階段が壊れたと行って修理したといったことなどがあった。また、夫婦げんかをしたとか、父親の焼畑で料理をしたとか、家の主が焼畑で長期間寝泊まりをし村の自宅を空けているとか、主（女性）の夫が家で子や孫たちをきつくしかりつけるといったことなども祖霊の怒りの理由としてキー・カポの中で出された。

これらの祖霊祭祀はすべて、祖霊と何らかの血縁でつながった子孫である家の主のみが行うことのできるものであり、その配偶者や他の者が行うことは慣習的に許されていない。因みに、祖霊に対して祈りを捧げることが主にしか許されず、主となるのは主の実子に限られること、つまり娘の夫とか息子の妻といった立場にある人物には許されていないということは、祖霊が祀られている場所に娘の夫・息子の妻は入ることは許されず、その前を横切ることも許されていないことと連動している。こうした行動が許されていないということは当然、祖霊に祈りを捧げることは不可能となる。妻方居住婚を行う北タイでは、妻

¹⁰⁾ ただし、長老チーフの家を含め一部の家は牛を水牛の代わりに供犠することが慣習的に許されておらず、常に水牛を供犠する。ある家はこれに背いて牛の部位を購入してきて儀礼を行ったところ家族の病気が治らず、結局水牛を供犠し直すことになった。

の両親の寝所のある一角に娘の夫が妻の両親の入口から入ったり、彼らの寝所の前を横切ったりすることはタブーとされているという。また、妻の両親が寝るときは父が右側、母が左側に横たわることになっているのに対し、その娘と娘の夫の場合は逆に娘が右側、娘の夫が左側に横たわることになっており、これは娘の夫を家の中で象徴的に劣位に置くものだとする (Tambiah 1969: 135-6)。A.タートンや R.デイヴィスは北タイにおける母系出自集団の存在を明らかにしており (Turton 1972; Davis 1973)、家の年長女性は家の祖霊の責任者となり、これは寝所の角に祀られているという。その場所にはその年長女性の出自集団以外の出身の男性は入ることができず、また同居している娘の夫も彼女の許可なしにはそこへ入ることができない (Davis 1973: 59)。そして、母系出自集団の祖霊はピー・メーン phi meng 儀礼を通して超越的な権威となり、集団内で祖先に近い長老や年長者たちの権威を正当化するという (Tanabe 1991)。

このような北タイにおける家の祖霊の観念は、出自集団が存在しないためピーメーン儀礼のような儀礼が存在しないとはいえ、K村におけるそれとの共通点がある程度見られる。K村においてはあくまでも家が単位となり、その内部での主の権威が祖霊と結びつけられ認識されていると考えられる。祖霊祭祀を行うのが家を継承した主に限られ、娘の夫・息子の妻として外部から入ってきた人物はその資格が剥奪されているということ、さらに家の中での娘の夫・息子の妻の行動が突出したものであってはならない、例えば乱暴であったりしてはならないとか、キー・カポ占いで重要な役割を果たしてはならないということなどは、彼らの家の内外での行いを抑制しようとするものであることは明らかである。そして、祖霊が守護する家に住むメンバーに対して慣習・タブーという名のもとに加えられるこうした規制は、家という境界を形作るものであり、その内部の秩序維持に関わっている。その一環として娘の夫・息子の妻という外部から入ってきた者を周辺化することにより、家の中での主の権威の保護という側面も生まれてきていると考えられる。そこには、家内部における血縁の一定の重視が認められる。

いったん家に入ってしまうと、一生同じ祭祀を行わなければならないかというとは必ずしもそうではない。祭祀を自分の意志で変えることは個人にとって可能であり、それは家からの独立によってである。K村には筆者の調査によれば全部で3軒、祭祀を変えた家が存在する。そのうちの1軒は妻の家に婚入したセーコーン出身のンゲで、息子が独立をして家の祖霊を自分の家に連れていき祀るようになったため、彼と妻は彼の生家の祭祀（豚の供犠を中心とする）を家で行うようになったという。また、別の1軒は最初、妻の両親（トンヤアホンを信仰）とともに暮らしていたが独立とともに夫の生家の祭祀（ンゲの伝統である水牛供犠）を行うようになり、その後あまりにも次々と子どもたちが死んでいくために祭祀に疑問を抱くようになり、妻の生家の祭祀へと戻ったという。さらに別の1軒は結婚当初は妻の両親（トンヤアホン）と住んでいたが、うまくいかず妻とともに自分の生家（ンゲの伝統の水牛供犠）に戻ったが、数年後独立しこれをきっかけに妻の生家の祭祀に変更したという。彼らになぜ変更したのかと尋ねると、ンゲの慣習が「厳しい（ヘーン

haang)」からだと答える。つまり、他の慣習と比べて非常に面倒なタブーが多くあり、時には水牛供犠を行わなければならないことすらある。経済的にも負担だというのである。

独立が祭祀の変更を可能にするというのは、独立した家では祖霊を祀る必要がないからである（あるいは独立した家に祖霊を移動させることによって古い家で祖霊を祀る必要がなくなる）。つまりは家の祭祀の形態は祖霊の存在と不可分に結びついているといえるだろう。そのため逆に、ある老女の一人暮らしの家のように、同じ村に住む息子が仏教徒の女性と結婚し、妻の家に入ってしまったため彼女がたった一人で家に残り祖霊を祀らなければならないという状況も生じる。母である老女は祖霊を祀っている家を捨てて、今は自分たちの家を建てて独立している仏教徒の息子と同居することはできないのである。

第3節 家を超えた親族関係

さて、家がK村において重要な集団の構成原理となっていることを明らかにしてきたが、では家を超えた親族関係がどのような意味をもっているかについて分析していきたい。K村において、すべての家は村落内の他のどれかの家と何らかの親族関係で繋がっており、それは子どもたちが独立して新しい家を建てることによるものもあれば、よその村から親族がこの村にやってきて住むようになったことによる場合もある。先に述べたように、結婚すると男性、女性どちらかの家に最初は同居することになり、数年後、自分たちの家を建てて独立していく。子どもたちが全員独立するわけではなく、子どものうち最低一人は家に残って老いた親の面倒を見ることになる。こうした親子関係以外に、もともと親族関係で結ばれている家もある。66年に最初にやってきた6家族のうち、現在もK村に残っているのは5家族であるが、このうち2組の2家族同士が親族関係をもっている。

親族関係で繋がった家同士はどのような関係にあるのだろうか。親子あるいは兄弟姉妹というかつて同居していたような極めて近い親族の場合、労働交換や相互扶助などが非常に盛んである。第3章で述べたように、労働交換をあまり広くは行わないような農作業、例えば稲刈りや開墾などについてもこうした近い親族同士の間では比較的頻繁にこれを行う。あるいは急にまとまった現金が必要になったときにも特に親子の間では現金を都合しあう。これには例えば病気になった場合の治療費や入院費のための援助などが挙げられる。母親が用事があって子どもを誰かに預けなければならなくなった時も親子や兄弟姉妹という極めて近い親族の家に預ける。昼間両親が焼畑へ行き、子どもに昼食の準備をしてやれない場合も両親どちらかの親や兄弟姉妹の家へ行行って食事をするようにと子どもに指示する¹¹⁾。また、焼畑から帰って夕食のおかずが何もないことに気付いたときも親や兄弟姉妹の家に何か食べ物がないか聞きに行く。逆に、たまたま自分たちが肉や魚を多めに手に入れた時に、その一部を裾分けにと持っていくのも親や兄弟姉妹の家なのである。

¹¹⁾ 逆に、こうした近い親族以外の家で食事をするを親は子どもに厳しく禁じているようである。ある母親が近い親族以外の家で昼食をとった幼い娘を激しく叱りつけている場面を筆者は一度目撃した。

こうした非常に緊密な関係が親子や兄弟姉妹といった関係で繋がる家同士の間で見られる一方で、これより少し離れた例えばオジオバ（ラオ語では伯父はルーン lung、父方叔父はアーオ aw、母方叔父はナー・バーオ na baw、伯母はバー bpa、父方叔母はアー a、母方叔母はナー・サーオ na saw）とオイメイ（ラーン lan）、あるいはイトコ同士の関係で繋がった家同士というのは極めて関係が希薄であるという印象を受ける。オイメイを意味するラーンということばは孫をいい表すことばと同一であり、さらにイトコの息子や娘もそこには含まれる。またイトコはラオ語ではピー・ノーン pi nohng ということばでいい表され、この同じことばが親族一般も意味することばとなっている。つまり、このラーンとピー・ノーンという二つのカテゴリーでいい表される親族関係はかなり広い範囲を含むことになる。こうした少し離れた親族関係で繋がった家同士は、全く血縁・姻戚関係のない他の家との関係とほとんど変わらないように見える。親子や兄弟姉妹の関係で繋がった家同士で見られる上記のような相互扶助は行われない。労働交換も血縁・姻戚関係のない家同士で行われるものの範囲を超えることはない。つまり、ほとんど他人同様なのである。もちろん、彼ら同士はオジオバ、イトコといった関係を自覚しているし、ときにそれを口にする。「彼はわたしのオイ（ラーン）だ」とか、「彼はわたしのイトコ（ピー・ノーン）だ」ということばを比較的頻繁に耳にする。しかし、実生活においてこうした関係にある人物同士、また彼らが住む家同士の間で金銭の貸し借りや食べ物などの優先的で頻繁な分配といった特別な相互扶助や、農作業をはじめ日常的な活動における労働交換が行われている様子はない。日常的な場面ではこうした親族関係は非常に目立たない、希薄なものであるといえる。

親族関係が目立たず希薄であるということは、逆にいえば親族関係で結ばれていない家同士の関係が相対的に密であるからだという解釈も可能である。村人たちはしばしば、「この村では皆ピー・ノーンだ」といい、このことばは文字どおりすべての家がどれかの家と血縁あるいは姻戚関係で結ばれているという事実を示す文脈で語られる場合もあれば、親族のように皆が親しいということを言い表す文脈で語られる場合もある¹²⁾。つまり、村内部の親密さや連帯を強調する。この連帯は村全体に認められるべきものであり、一部の実際の親族同士の問だけで排他的なものとして存在すべきものではないのである。

では、親子・兄弟姉妹以外の親族関係が想起される場面が全くないのかといえばそうではない。親子や兄弟姉妹以外のこれよりも遠い親族同士が集まり自分たちが親族であることを確認する、あるいはときには他者の目に顕著となる機会は儀礼や儀式である。その一つが葬儀であり、死者のイトコの息子が葬儀に際して子豚を1頭死者の遺族に贈ったり、死者の妻の姉妹がニワトリを1羽提供したりということがあり、他の村人たちがせいぜい

¹²⁾ 具体的な文脈を示すならば、結婚の申し込みの席で女性側の家に来たある村人に、当の家とどのような親族関係にあるのかを尋ねたところ、彼は親族関係がないという代わりに、「この村の者は皆親族（ピー・ノーン）だ」と答えた。これはやはり村人同士が親族のような親密なつながりをもっているという意味であるにとらえてよいだろう。

野菜をもって来るにとどまったのとは明らかに異なっていた。日常的な場面では見られない特別な相互扶助がこうした特別な儀式などには観察できるのである。

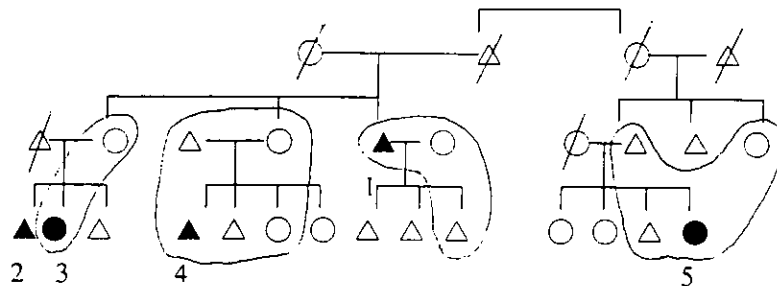
さてもう一つ、親族同士が集まる儀礼がK村の草分けの家にはあるが、これを行っていると思えた家はその中でも2軒にとどまった。1軒の家のほうには村の4軒の家の者が集まり、もう1軒の家のほうには別の1軒の家の者が来て儀礼を行うという。これらの家以外の家はこの儀礼を行うことも参加することもない。それは、この儀礼を行うべき親族が村にはいないからだと彼らは説明し、それでも例えば旧K村から親族が訪れた折などにはこの儀礼を行うこともあるという。ここでは筆者が観察した前者の家で行われたものについて記述したい。この儀礼はこの家では毎年1回、村の水牛供犠の期間中に行うという。儀礼を名前を尋ねると、ラオ語で「コー・ピーkoh pi」（精霊に乞うという意味）という答えが返ってきた。この儀礼の目的を質問したところ、元の家族がバラバラになってもいつまでも仲良く仕事も協力しあい、争わず皆が健康であるようにと祈願することだという。

親族が集まる家はきまっており、それは婚出した人々がもともとそこから出た家である。儀礼の手順は以下のとおりである。まず、盆に茶碗2杯の塩、カゴに入ったおこわ1カゴ、バナナ1房をのせ、壺酒（真似て作った代用品）を添えて、その盆の周りを参加者らが囲む。参加者は1軒の家から1人ずつである。家の主が祈りを捧げ、その後家の祖霊を祠である場所へ一人で入っていき、再び祈りを捧げる。これが終わると出てきて参加者たちでおこわやバナナを一緒に食べる。この儀礼に先だって、参加した1軒の家の妻は夫の母の家に塩をビニール袋一杯分持っていく、これをその家の者が主宰者の家へもっていくという。これは毎年行っていることであり、ホストの家の主のほうはおこわとバナナを用意し、親族たちはこうして塩を持ってくるのだという¹³⁾。

儀礼の手順は以上のように非常に簡単なものであり、主宰する家に祀られている祖霊に共に祈願するという内容である。これは、単に家を超えた親族関係を確認するものというよりは、彼らとその祖先の生家である家と、そこに祀られている祖先をクローズアップする儀礼であり、家の継続性を強調するものといえるだろう。以下に示した参加者たちの親族関係図からは、双系的な関係でつながった親族同士であることが分かるが、世代としてはけっして深い世代まで遡ったつながりを追求するわけではない。一つには、村の過去の移動と分裂の過程でこうした数世代に渡る親族関係が失われたと考えることができる。ただ、たとえ世代的に浅いにせよ、こうした儀礼の実践からは、家というものが、単に経済的な機能をもった社会単位ではなく、相対的には時間を超えて継続する存在として考えられていることが明らかとなる。日常的な場面での共同作業や相互扶助といったものからは親族の特権的なつながりは皆無に等しいように見えるのであるが、儀礼に目を向けると、

¹³⁾ これに立ち会っていたラオの村人はこれを塩は辛さ、よそよそしさと同時に保存させるための有益さを象徴し、おこわとバナナは甘さと親愛を象徴すると説明した。内と外との対比でもあるという。この説明に対し長老の一人は同意したが、この説明がンゲの人々によって本当に共有されているものであるかどうかは不明である。

少なくともK村の草分けの一部の家には、こうした家が担う象徴性ともいえるものが観察されるのである。



- 1 儀礼を主宰する家の主
- 2 婚出した長男
- 3 家に残った長女
- 4 家の長男
- 5 未婚の末娘
- (儀礼の参加者は▲●のみ)

図4-1 「コー・ピー」儀礼参加者の親族関係図

第4節 家屋の建築による威信獲得

ここまでは家を中心とする集団やそこで行われる祖霊祭祀という側面から家について論じてきたが、本節では集団の入れ物であり祖霊祭祀の場である家屋が威信の獲得手段の一つであるという状況について分析していく。現在のK村における家屋はすべてラオ式に建てられたものであり、ンゲの伝統的な家屋は一軒も存在していない¹⁴⁾。村人たちはンゲの伝統的な家屋のスタイルにこだわる様子は全くなく、家を建てるときは躊躇なくラオ式の家屋を建て、しかもできるだけ大きくりっぱな家を建てようとする¹⁵⁾。りっぱな家とされる家の特徴は、家の大きさそのものが大きいことに加え、屋根が藁葺きではなくトタン葺きで、高床の高さが地面から高く、柱の土台が拾ってきた石ではなく購入したコンクリート製のものであり、床や壁は竹を割ったものや編んだものではなく、きちんと製材した板

¹⁴⁾ K村の人々からはンゲの伝統的な家がどのようなものであるかについての情報は得られなかったが、オフエはセーコーンのンゲの家屋をスケッチしており、それによると、長方形で高床式であるが入口は一つしかなく、またヴェランダなどもない家屋が描かれている。ただし、ロングハウスというほど長くはない (Hoffet 1933: 10)。

¹⁵⁾ より大きくよりりっぱな家を建てようとする家の戦略については北タイに関してタートンが記述している。それによると、家は物理的に必要なときにではなく、ある社会的要請とプロセスに従ってとりかえられるのであり、家を建てるということはステイタスに関する重要な主張であり威信への権利の主張である (Turton 1978: 114)。

が貼られているといったことが挙げられる。これらの特徴をもった家を建てるには建築資材のかなりの部分を購入せねばならず、そのために必要な資金を用意しなければならない。

家を建てるということは村人たちにとって最大の事業でありそのために費やす年月や資金、エネルギーは並大抵のものではないが、それだけの価値のあるものだと考えられているようである。というのは、村人たちにとってまとまった現金を獲得するための努力は第一に家の建築・改築を目的としているからである。第3章で記述したように、村人たちにとってまとまった現金を得る手段としては、牛などの大型家畜の売却や米の売却などが代表的なものとして挙げられる。牛や豚は何年もかかって成長させ売却するし、米はまとまった現金を獲得できるぐらい大量の余剰を生産しようとすれば、播種の時に大勢の村人たちを集めてそれなりの大きな投資をしたうえで実現可能なものである。従って、かなり大きな努力を払い、意図的かつ計画的なやり方をとってはじめてまとまった現金というものが獲得可能になるといえる。それでも一度に一軒の家を建てるために十分な資金を調達するのは非常に困難であるため、村人たちの多くは段階的に建築資材を調達し、また建築も一部ずつ行い何年もかかって一軒の家を完成させるのである（写真4—5参照）。具体的には、木材は多くは森で切って他の村人と共同で製材したものを利用するが、一軒の家に必要な木材を調達するには行政による規制といった問題もあり（第3章参照）、何年間もの長い年月をかけて少しずつ製材し家の下に貯めていくのである。また、トタンや柱の下に置くコンクリート製の基礎部分を購入するための資金も村人たちにとって簡単には用意できない金額になる。建築資材以外に、家の柱や桁などを組み合わせたものを立てて家の枠組みを作るときに、監督役の大工に支払う報酬もかなりまとまった金額である。そのため、最初はこの枠組みと屋根だけを作り、翌年資金ができたときに床や壁を貼るといった具合に段階的に家を複数年に渡って建てるということが起こる。ときには壁が一部しかないといったまだ完成していない家に不便さに耐えながら住んでいる村人たちもいれば、隣に枠組みだけの新しい家を見ながら古い家に住み続け資金を貯めている人々もいる。

こうした時間とエネルギーを費やして家屋を建てるための動機付けには並々ならぬものがある。それは村落内における威信が家屋と結びついているからである¹⁶⁾。家屋は最も顕著な富の象徴である。誰の目にも一瞬にしてその価値が判断できるものである。そして村で大きくりっぱな家屋を建てることに成功した家は、村の水牛供犠の際に村が招待する外部からの来客を村を代表して受け入れる（第7章参照）という名誉に預かることができるのである。家の中で行われる儀礼や行事に大勢の来客を招く際にも大きくりっぱな家はその収容可能な人数からも有利さが際だつ。逆に、小さくみすばらしい家に住み続ける人々は大きくりっぱな家を建てられず、大勢の客を招待できないことを恥じるのである。村人

¹⁶⁾ 名誉や威信はラオ語でキヤット *gia:t*、あるいはピヤップ *bpia:p* といわれる。しかし、K村の人々のこうした意識がこれらのことばで表現されることは比較的稀である。一般的には、面子を失うという意味のシア・ナー *sia na* ということばでいい表されることがあるが、これが用いられる場面は第6章で紹介する。

たちが内心では他の村人の家と自分の家とを常に比較していることは彼らの語りからうかがうことができる。ある女性は自分たち夫婦が建てた家が十分には大きくないことを失敗だと悔やみながら、「でも〇〇さんも△△さんもわたしたちより先に結婚したのにまだ古い家に住んでいて新しい家は建ててないわ」と自分たちの彼らに対する優位性を主張した。その夫も自分たちと同じ世代の別のある夫婦がごく最近非常にりっぱな大きな家を完成させた件について、「彼らは妻のほうの親の家から援助を受けているから(あんまりりっぱな家を建てられたん)だ」と語り、当の夫婦の能力や努力だけによるのではないといたげであった。家を建てることができるかどうかは個人の能力や努力を計る指標であると同時に、その家族あるいは家の豊かさを計る指標でもあるのである。

威信や名誉と直接結びついた家屋はK村の人々にとって目に見える形での象徴資本の一つであるといえるだろう。その獲得には経済力が不可欠であるが、しかしK村の人々は家屋を獲得するために資金を蓄積し消費するのであり、現金はあくまでも家屋による威信という象徴資本の獲得のために費やされるのである。第3章で述べたように、K村のほとんどの人々にとって経済資本は資本として認められるには至っていない。経済資本の蓄積は一軒の家によって例外的に見られるにとどまるのである。ブルデューは、「経済的」実践の「客観的」真実、つまり「むき出しの利益」や「利己的な計算」の法を認めることを拒否するような経済においては、「経済」資本自体はその効力の真の原理を見えにくくするように変換されることによってはじめて人々の間で認められ効力をもつと述べる。そして経済資本が認められていないところでは、ふつう経済学では資本としては認められていないような象徴資本が宗教資本とともに資本の唯一の蓄積可能な形態だとする(Bourdieu 1980: 200-201)。この論に従えば、K村においては経済的実践の客観的真実の法を認めるには未だ至っておらず、経済資本は家屋という象徴資本に変換されているといえるだろう。そしてこの象徴資本を獲得するために、村人というよりは各家が多大なエネルギーと努力を傾けるのである。

さて、K村における「家」についてここまでで行ってきた議論をまとめると、基本的には核家族や直系家族からなるメンバー構成は、経済的な状況などによってはより変則的な形をとる。そして家は、親子関係に基づいて構成されるが、いったん家を出てしまったらたとえ親子であっても財産などに対する権利は主張できず、その意味ではあくまでも家が境界をなしているといえる。しかし、そこでは家の継続性を保つものとしての血縁の重視というものも観察される。家の内部では先代の主と血縁で結ばれた家の継承者である主の権威が認められ、それに対して外部から入ってきた娘の夫や息子の妻は周辺化される。家の主の重要な役割の一つは祖霊祭祀を行うことであり、家は祖霊によって守護されると同時に、祖霊を祀る場でもあるといえる。そのため、祖霊を祀る家が失われることは許されず、存続が不可欠である。日常レベルでは、家を超えた親族関係はごく近い親族を除いては希薄であり、むしろ村全体を「ピー・ノーン」というレトリックで表すことによりその連帯を強調する傾向が強い。一方、儀礼(祖霊祭祀)のレベルにおいては、村の草分けの

一部の家に限られるとはいえ、親族関係にある家同士の連帯と、時間を超えた家の連続性が強調され、家という単位が顕在化することになる。そして、こうした家というものを具現化する存在としての家屋は、家の富の象徴となり、象徴資本を獲得するための村人たちの投資の対象となるのである。

人類学において親族はかつて長く議論の対象となっており、リネージやクランといった単系出自と、それにあてはまらない双系制という系譜に基づいた枠組みで説明されることが多かった。これに対し、レヴィ＝ストロースが系譜とは全く異なる、「家社会」(house society)という分析概念を提起したのである。そこにおける家とは、「物質的と非物質的両方の富からできた財産をもつ統合体であり、それ自体、その名前、品物、タイトルを、真の、あるいは想像的なラインで伝えることを通して永続する (Levi-Strauss 1982: 174)」ものと定義づけている。ウォーターソンはこの枠組みに則り、東南アジアのいくつかの地域の社会を分析しており、「家社会」が東南アジアにおいて広く観察できると述べている。

「家社会」を彼女は3つのカテゴリーに分類している。一つはロングハウスに住み家が社会的・儀礼的世界を構成しているような社会であり、平等主義的社会もあればヒエラルキーのある社会もある。二つ目は社会的なランキングがあるにはあるが曖昧で固定的でない社会であり、三つ目は明確なヒエラルキーのある社会である (Waterson 1990)。

二番目と三番目のような多かれ少なかれランクやヒエラルキーのある「家社会」において、家は全体的に非常に強い象徴的意味を担っている。そこでは貴族の祖先からの出自による威信やそれによる経済的、儀礼的、政治的力の基盤を家が担っていたり、また集団の起源を想起するために家がその代替物として用いられていたりする。例えば、家が名前をもち、その家の名前がそこに住む集団の名前となっているといったことはその表れであろう。さらに、トラジャ Toraja のように明確なヒエラルキーをもった社会においては、貴族階級のみが精巧な彫刻をほどこした家に住むことが許されているというように、家屋が社会的なランクを表象する場合も少なくない。

こうした分析の枠組みからK村を見ると、ランクやヒエラルキーが全く存在せず、また家には名前はない。出自集団の名前は一般には姓の形で認識されていることが多いが、K村において姓はほとんど認識されていない。村人たちに名前と姓を尋ねると、ほとんどの人々は名前だけを答える。姓はと尋ねるとごく一部の村人がもっていると答え、大多数の村人は姓はないと答える。姓は父親から子供に継承されるというが、ある村人は姓を名乗ったのに対し、その弟は姓はないと答えるなどということも起こる。なぜ姓をもつ者ともたない者に分かれるのかと質問しても明確な答えは返ってこなかった¹⁷⁾。日常生活において姓を用いることは全くといっていいほどなく、そのためたとえ姓がある者もそれを忘れてしまったり、周囲からも問題にされることがないままになってしまうのかもしれない。

¹⁷⁾ 身分証明書には姓は記載されており、これをもっている人々はおそらく姓があるものと思われる。しかし、住民登録などについても姓が記載されているかどうかについては筆者は情報をもっていない。

また、村内部において特定の集団（家）が経済的、儀礼的、政治的力を独占しているということも見られない。経済的には特定の集団が生産手段を独占したりということではなく、すべての家が等しい条件の下に焼畑用の土地にアクセス可能である（第3章参照）。儀礼的には、かつてある兄弟が村の2つの守護霊祭祀のための祭司の役職を独占していたということがあったが、それもたまたま儀礼的な知識をこの兄弟が特に多くもっていたということによるものであろうと思われる。儀礼的知識はK村においてはそもそも特定の集団や人物に独占されるべきものとは見なされていない。その後、この2つの役職がこの兄弟とは親族関係にはない2人の人物に受け継がれ¹⁸⁾、その際に儀礼的な祈りが前任者から後任者へと教えられたことから見ても特定の集団が儀礼的な権力を独占しているのではないことが理解できるであろう。ただし、現在の長老チーフは守護霊祭祀の祭司の一人の長男であり、彼が儀礼的知識を相対的に多くもっていると村人たちから考えられていることは確かである。ただ、これが特定の家族による儀礼的知識の独占を意味するものとは考えにくい。なぜなら、前述したように、一方の守護霊祭祀の祭司には親族関係のない人物が後継者として選ばれたからである。

政治的権力に関しても、村には上記の祭司以外に、行政によって定められた役職が村長他いくつかあるが、これらは村内の政治的力を直接的に生み出すものとなっているとはいえない。村において政治的な権力が特定の集団ないしは個人によって独占されるような制度は存在せず、むしろこれを妨げるような形で慣習法が作られていることは第2章で述べたとおりである。つまりK村においては、ランクやヒエラルキーではなく、特定の家ないしは集団が特別な権威や力をもつということはないのである。そのため、特定の家の家屋が特別な装飾を施されたりということも起こらない。

K村において、家はウォーターソンが分類した第二、第三のカテゴリーのような極めて強い象徴的意味を付与されているものではないが、イバン社会におけるビレックとは類似点が多く、同じ家に住む者が生産・消費集団であり、かつ祭祀集団をなすということから、家が集団の構成原理となっていることは確実にいえるだろう。第1節で述べたように、両者とも平等主義的な社会であるため、レヴィ＝ストロースが「家」社会の例として挙げたクワキウトゥル Kwakiutl や中世ヨーロッパの社会のような貴族の称号をはじめとするタイトルもなければ、継承すべき大きな権力や富も存在しない。しかし、既に述べたように、特に血縁でつながった家の主が執り行う祖霊祭祀において、時間を超えた家の継続性が強調されたり、家という集団を具現化したものとしての家屋が家の富の象徴とされることから、家が明確な形で社会的に認められた集団を形成しているという事実は観察できるのである。そして次章以下で分析するように、家が象徴資本を獲得したり失ったりする象徴闘争を行う単位であるということもそこに起因するのであろう。

¹⁸⁾ ただし、新しい祭司のうち一方は旧祭司の息子の妻の父親にあたり、姻戚関係では結ばれていることになる。



写真 4－1 家の内部での祖霊祭祀



写真 4－2 家の水牛供犠で招かれ食事する村人たち



写真4-3 水牛供犠の際にはドラの演奏が許される



写真4-4 村のある仏教徒の家の祭壇



写真4-5 台所を増築した家



写真4-6 屋根の萱を葺きかえている家

第5章 家の慣習と儀礼

本章では家の内部で個別に行われる慣習や儀礼に焦点をあてて記述していく。出生や結婚、死といった出来事に関わる通過儀礼は、K村においてはラオのそれを採用することが多くなっており、いわゆる「ラオ化」の影響が全体に非常に色濃く見られる。例えば、出産は多くは村落内の自宅で行われるが、その際村落内に住むラオの産婆の手を借りた場合は、生まれてから3日後の朝に子どもの体内に魂を結びとどめる儀礼、「ブーク・ケーン puk kaan¹⁾」を行う。さらに、出産の形態に関わらず、生まれた日から3晩は新生児の両親の家に村人たちが訪れ、コーヒーや酒を飲みトランプをしながら徹夜する「ンガン・カム nga:n ka:m」と呼ばれるラオの慣習を行うことが数年前から通例となっている²⁾。また、ラオ正月（ピー・マイ）は本来K村の多くの人々にとってはそれほど重要性のないものであったであろうと思われる。しかし、近年では自宅で「ブーク・ケーン」を行う家がでてきたり、また隣村のワット（仏教寺院）で行われる仏教行事に参加する村人たちも少なくないなど様々な変化が見られる。

ここでは特に、結婚と葬送をとりあげ記述し、この二つにおいて一見したところ「ラオ化」を示すと思われる現象を、家の戦略という視点から考察する。第1節では縁組みと結婚に関する慣習・儀礼を、そして第2節では葬送に関する慣習・儀礼について述べる。第3節ではピー・マイの様子について記述し、ラオの慣習に従うことがどのような意味をもつのかについて考察する。

第1節 縁組みと結婚

結婚は当人同士がまず話し合って決めることであり、家同士が決めるものではない。現在は村の外部の者との結婚も多く見られ、従って異なる民族同士の通婚が多いという傾向があるが、村落内婚もけっして少なくない（第2章参照）。当人同士で結婚の意志が固まると男性女性それぞれが自分の家族にそれを伝える。そして、男性側から結婚の申し込みを行う日取りが女性側に伝えられる。ここで男性側が申し込むとしたのは、現在ではK村においてはラオの伝統にのっとったやり方をとり、申し込みは常に男性側から女性側に行われるからである。ラオは伝統的に婚資は常に男性側から女性側に支払われ、結婚後の居住は妻方居住である（Zago 1972）。K村の草分けであるンゲの人々は、伝統的に婚資は結婚後の居住の場所によってどちらが支払うかが決まっていた。男性が女性側の家に住む場合は女性側が男性側に婚資を支払い、逆に女性が男性側の家に住む場合は男性側が女性側

¹⁾ K村やその周辺の地域では「腕を結ぶ、縛る」という意味のブーク・ケーンということばが用いられるが、ラオス全体では一般的に「魂を呼び迎える」という意味のスー・クワン su kwa:n か、あるいは宮廷用語でバーシー-basi と呼ばれる（Nhouy Abhay 1959）。

²⁾ 出産にまつわるラオの慣習については、実際には出産前の数々のタブーや出産時の男女双方の産婆による儀礼など、非常に複雑な様子が記されている（cf. Archaimbault 1959）が、K村ではラオの家族を含めてこうした複雑な慣習の存在は認められない。

に婚資を支払わなければならない。婚資の額は前者の場合が後者の場合よりもはるかに低額で済んだという。しかし、現在では結婚後の居住に関わらずラオ式に婚資は常に男性側が女性側に支払うことが半ば習慣化している。これがいつ頃から始まったのかを特定するのは困難であるが、7～8年前に結婚した夫婦はンゲの伝統的なやり方に従い、女性の家に住むようになる男性側へ女性側が婚資を支払ったと語ったことから、少なくともそれ以降のことであろう。ただし、それ以前でも男性であれ女性であれラオとの結婚においてはラオ式がとられていた³⁾。というのは、相手がラオ男性の場合は妻方居住にも拘らず結婚相手の女性に婚資を支払うのはもともと当然と考えられており、婚資を受け取る分には女性側の家族も不満はないだろうし、またラオ女性と結婚する場合は相手側に婚資を支払わなければ相手側は承知せず、結婚そのものが成立しないため従わざるを得ない。どちらにせよラオ式のやり方に従うことになるのである。現在は、ンゲ同士あるいはラオ以外の民族同士の結婚に関してもラオ式の婚資の授受が行われるようになったということである。その理由については後述する。ただし、ラオ同士の結婚の場合と違って、居住に関しては妻方居住と決まっているわけではなく、結婚する男性と女性、そして双方の家が話し合ってきたきめる。なお、村人以外の男性が村の女性に結婚の申し込みをする場合は、例えばその家族が遠くに住んでいるなどといったケースではその男性の知り合い、または親族関係にある村人の家が親代わりとなって結婚の申し込みにあたる。

現在のK村における縁組みのあり方については以上のとおりラオ化の傾向が激しいように一見思われるが、個別のケースを詳細に見ることによって現実に起こっていることをより正確に具体的に分析したい。というのも、こうした縁組みのあり方における変化を単純に「ラオ化」の一言で片づけるべきではなく、そこには縁組みの際の双方の家の戦略や両者間の葛藤、さらにラオの慣習と自分たちの慣習に対する意識など様々なものが読みとれるはずだからである。ここでは、筆者が立ち会った一組の男女の結婚の申し込みから結婚式、その後の慣習までを記述し分析していく。特に申し込みに関しては、この場面をビデオ収録したものをもとに、男性側女性側両者間のやりとりを詳しく記述し分析することにする⁴⁾。

結婚の意志を固めた男女は共にK村で生まれ育ったンゲであり、当時男性（以下、Pと呼ぶ）は20歳、女性（以下、Qと呼ぶ）は18歳であった。二人は村の水牛供犠の祭り期間中に互いに接近し、男性が女性の部屋で一夜を過ごしたことから関係が明るみにでたのだった⁵⁾。結婚前の男女が性的関係をもつということは、K村の非仏教徒で水牛供犠を行

³⁾ 例えば1978年にラオ系の女性と結婚したンゲの男性村人はラオ式に妻方居住を行い、また婚資を妻側に支払った。またこの女性の妹も同じ様にンゲの男性村人と結婚し、同様に妻方居住で婚資は男性が支払った。

⁴⁾ この場面は会話がほとんどンゲ語で行われているため、村のある女性にラオ語に通訳してもらったものを筆者が日本語に訳した。

⁵⁾ ところが、女性の母親は二人の関係は村の水牛供犠以前に始まっていたものとうそをついた。

う家では水牛供犠によって償わなければならない慣習破り、ピット・ヒート pit hit とされている。二人はこれを機会に結婚を約束し、双方の家族にそれぞれ相談したのだった。この二人は過去に一度結婚しようとしたが、双方の家族がどちらも自分の子どもを家から手放すのを嫌がり、話がまとまらなかったという経緯がある。今回は男性の父親が4カ月程前に亡くなり、母親が折れて息子を手放すことに同意したため正式な結婚の申し込みにこぎつけたのだった。正式の申し込みに先だって、二人は予め自分たちだけで話し合っ
て婚資の額や、結婚後どちらの家に住むかということを決めていた。

申し込みの日の夕方、男性の兄の家に男性とその母、女性とその母が集まってきて、男性の兄の妻が自分の妹の家から借りてきた穴あき硬貨に木綿糸を通し、男性が女性とその母親のそれぞれの手首に巻きつけて縛っていく。これが終わると男性も女性もまた彼らの母親たちも自宅へと帰っていく。一方、男性の兄の家では木綿糸に小さなビーズを1粒通したものをたくさん準備する。これは申し込みが始まった時に参加者に対して行われるブーク・ケーンのためのものである。

家に戻った男性と母親は小さな儀礼を行う。男性がベランダでヒヨコ1羽を手にしてその首を切り落とし、流れる血を母や同居している姪たちの顔に塗りながら、「病氣やけがをせず、元気であるように」と祈りを捧げる。この儀礼も、また前述の穴あき硬貨でのブーク・ケーンも結婚しようとしている男女が結婚前に慣習破りを犯したために行われるもので、女性の家でも同様に行われるという。

夜、夕食が終わると男性と女性のそれぞれの家に村の長老や親族たちが集まってくる。また、双方の家とは親族関係のない村人たちもどちらかの家を適当に選んで加わる。既に仲介者（ラオ語でコン・サイ ko:n say:⁶⁾）（以下、Rと呼ぶ）が一人決められており、この時は副村長がその役目を与えられていた。Rはまず男性側の家に行き、女性側に何を尋ねてくるべきかを聞く。男性側から女性側への質問事項を携えて彼は女性側の家へ行く。以下、両家におけるやりとりの場面を記述していく。

女性側の家の居間には、女性の両親、兄弟姉妹をはじめとする家族と、K村内に住む親族、それに旧K村からこの日のために呼ばれた女性の母親の弟らがいる。これに一家の遠い親族にあたる長老一人と親族関係にはない長老一人が参加し、さらに長老以外で親族関係にもない村人たちも何人もきている。Qの母とQという2人の女性を含む20人あまりの人々（2人以外は全員男性）が一つの輪になって座り、他の女性たちはこの輪から少し離れて座り、遠巻きに話を聞き進行を見守っている。

これは、もし村の水牛供犠の期間中にこうした慣習破りが行われると、水牛の頭で代用することが許されず、まるごと1頭供犠しなければならなくなるためであり、このうそについては長老たちも含めた村人たちの間で暗黙の了解が成立していた。

⁶⁾ K村ではこの仲介者のことをラオ語でコン・サイと呼ぶが、ザゴによるとチャオ・コット chow: go:t と呼ぶとされている (Zago 1972)。

R : (皆に向かって)結婚は民族の伝統的な慣習(ヒート・ソン・パオ hit so:n pow:⁷⁾)に従ってするのか、それともラオの慣習(ヒート・ラオ hit law)にするのか。

Qの母 : (娘に向かって)ラオの慣習にしたいのか。

Q : ラオの慣習にする。

R、Qの父 : (口々に)ラオの慣習にするならラオの慣習だし、我々の慣習(ヒート・ハオ hit how:)なら我々の慣習だ。

長老 A : どちらがどちらの家に行って住むか互いにちゃんと話し合うべきだ。

Qの母 : 男性の方は娘に、自分が婚資(カー・ドーン ka dohng)を支払って、こちらの家に住むといったらしい。

Qの母の弟 : ラオの慣習に従えば楽だ。それでいい。

長老 A : (母娘に向かって)あんたがたは婚資をいくらにするつもりだ。

R : もしラオの慣習に従うのなら、全面的にラオの慣習に従うべきだ。

長老 A : そのとおりだ。

Qの母 : もうすでに慣習破り(ピット pit)があった。向こうが水牛の頭を買ってきて欲しい。そして申し込みをして欲しい。

R : みんな、向こう側では既に(慣習破りのための)プーク・ケーンが済んでしまっていて、みんな(慣習破りがあったことを)知っている。こちらはまだやっていないというのはどういうことなんだ。(娘が事実を)いいたくないのか。

この発言に促されるようにQが集まっている参加者全員一人一人にビーズを通した木綿糸でプーク・ケーンをしていく。このプーク・ケーンは男性側の家でも同様に行われており、これは二人が犯した慣習破り(具体的には結婚前に性的関係を結んだこと)のために出席者たちにまで厄災が及ぶのを防ぐためのものであるという。仲介者はこの厄災が最も及びやすい人物と考えられており、参加者の中で真っ先にプーク・ケーンが行われ、謝礼の意味を込めた現金の札を結びつけた糸が手首に巻かれる。Rは今度は男性側の家へ行く。

こちらではPの母親と姉夫婦、一家とは別の家に住む兄夫婦の他、親族関係にある長老チーフと、村の守護霊祭祀の祭司である長老、それに親族関係にはないもう一人の長老がおり、長老たちが居間の中心に陣取っている。その周りを他の村人たちが囲むように座っている。

R : ラオの慣習でやりたいそう。婚資は男性側が支払う。

長老 B : ラオの慣習に従うのならラオの慣習でやる。水牛を1頭買ったりなどということとはしない。誰でも知っていることだ。ソン・パオのやり方は婚資を支払った

⁷⁾ ソン・パオとは、ラオ語で民族のことを意味する。K村でこのことばが使われる場合は、ラオと対比した自分たちという民族的、文化的な含意をもつ。

側の家で住むのだから。

Rは再び女性側の家へ行く。

Qの母：ラオの慣習に従うのならそれでいいけれど、我々の慣習も捨てることはできない。娘の夫（クーイ kery）に慣習破りがあったのだから水牛の供犠をして欲しい。でも婚資は向こうに支払って欲しい。

長老C：（娘の母に向かって）はっきりいいなさい。男性側はラオの慣習でもソン・パオの慣習でもいいといっているんだから。どちらにするんだ。子どもに尋ねるんじゃなく両親が決めなさい。

長老A：おれも同じ意見だ。

R：（娘の母の弟に）あんたも考えてみてくれ。ラオの慣習にするのか、それとも民族の慣習（ヒート・ソンサーット hit so:n sat）⁸⁾にするのか。どちらもあんたがたは知っているだろう。男性側はあんたがたのいうとおりにするといっているんだ。

Qの母の弟：ラオの慣習に従えば1日で済んでしまう。3年後にどうのということもしなくていいからな。楽だ。

この問題に関して解説を加えると、ラオの慣習では、娘の夫が慣習破りを犯した場合は婚家である妻の家が水牛を買わなければならない。ソン・パオの慣習の場合、婚資の支払いを行った娘の夫が婚家で慣習破りを犯した場合、娘の夫の実家が水牛を買わなくてはならないことになっている。この解説はK村のある女性が筆者に語ったものであり、少なくともK村ではそうなっているということであり、ここでラオの慣習として語られていることが果たして一般的なものかどうかは疑問が残らないではない。

Qの母の弟：楽なほうを選べばいい。

長老C：（Qの母の弟に）お姉さんにどちらが楽か説明してやったらどうだ。

R：ラオの慣習に従うなら全面的に従うべきだ。娘の夫が慣習破りを犯しても水牛を供犠させたりするな。家を出ていくときも水牛の供犠をさせたりしないようにするんだ。

Qの父：例えば、うちの次女の夫は婚資を支払ったけど慣習破りがあった時には水牛供犠をやるぞ。

（妻に向かって）婚資は娘の夫に払わせ、慣習はうちのやり方でやろう。

Qの母の弟：むこう（旧K村）では水牛の頭だけを供犠するというのはだめだぞ。1頭

⁸⁾ ソン・サーットということばはソン・パオと同様に民族という意味で、ラオと対比して用いられることばである。非ラオの人々が用いる場合は自分たちの文化や慣習を表すことが一般的で、ソン・パオということばと同義語として使われる。

まるごとでなければだめだ。7～80万キープかかる。

R : ここではそんなことは無理だ。

Qの母の弟：(姉に) 考えてみてくれ。この家は家族も多いし病気になったり怪我をしたりもする。民族(ソン・サーット)の慣習を捨てるのは難しいぞ。

長老A：(娘の母の弟に) 姉さんによく説明して合意しろ。

Qの母：(娘に) ソン・パオの慣習に従うかね。

(娘は首を縦に振らない)

Qの母：今回の慣習破りに関しては、娘の夫が水牛の頭を買ってくることにする。そして婚資も娘の夫が支払う。しかし、3年後の水牛はこちらが買うことにする。

Rは、ラオの慣習とソン・パオの慣習の折衷案にするという女性側の返事をもって再び男性側の家へ行く。

R : 婚資は15万キープで保留分(カーン kang) 5万キープ、あわせて20万キープということだ。もう一点、向こうが3年目の供犠を行う。3年目の婚資はなしだ。

Pの兄：婚資を10万、保留分を10万にして欲しい。長老たちに再考をお願いする。

Rは男性側からの婚資の実質的な値下げの依頼をもって再び女性側の家へ行く。

R : 婚資について、20万キープのうち、実際に支払うのを10万、保留分を10万キープにして欲しい。

長老A：考えてみよう。普通、婚資というのは双方の家に長老たちがついていて互いに要求しあうものだ。

R : 結婚する二人が仲良く合意するようにさせなければならない。

長老A：Rは婚資のことで来ている。10万キープと10万キープとっているが、このとおりに値下げすることができるのか。考えてくれ。本人たち二人は100パーセント好きあっているぞ。

Qの母：(娘に) どうする。それでいいか。

Q : いやだ。わたしたちは15万と5万というふうに話し合ったんだ。10万と10万ではわたしはいやだ。

Qの姉の夫：(Qの父に向かって) 10万と10万でいいか。

Qの父：だめだ。娘たちは15万と5万というふうに話し合ったのだから。

Qの母：(娘の相手の) 男性を呼んできてよ。何で違うことをいいだしたのかしら。

R : (娘の両親に向かって) 本人たち二人が話し合ったというのはそうだろう。しかし、ここには長老たちもいる。親も親族もいる。もう一度考えてみてくれ。

例えば、本人たちが50万キープと話し合っただけの金で合意したとする。でも家にそれだけの金がなかったらどうする。親や親族や長老がいないところで決めることはできるのか。

Qの父：こうしたらどうだ。10万と10万にしろ。

Rは、意見がまとまらない女性側の状況を説明するために男性側の家に戻る。

R：長老たちも父親も10万と10万でいいとっている。しかし女性たち（母と娘）がどうしてもだめだという。Pも15万と5万にするといいとっている。長老は10万と10万でいいとったが、女性たちがだめだという。約束したとっている。こちらのいうことを聞こうとしない。

Pの姉の夫：それでいい。もうそうしろ。

長老B：（参加者皆に向かって）合意したか。したら手を叩け。

ビデオ収録はここで終わっているが、交渉はこの後も続いており、それについては筆者のノートをもとに記述していく。以上のように、大筋の合意は一応達せられたが、この後Pの兄（現村長）はこれを受け入れるとしながらも、女性側に参加している長老たちが男性側の希望を受け入れようといったにも拘らず、これをはねつけた女性側の家族を「長老への尊敬を欠いている」といって非難する。しかし、とりあえず婚資など大筋のことがらについては合意に達したため、次にラオの伝統に則り女性側は男性側の親族に一人あたり500キープの現金と、男性の家にスカート（シン）1枚、ござ（サーット sat）1枚、枕（モーン mohn）2個を贈るべきだという意見が出される。Rはこの要望をもって女性側の家に赴く。そこでこの男性側からの要望を説明し、皆で対象となる親族が何人いるかを数える。Pが同居している家族は、母親、姉、姉の夫、その子どもたち4人の7人で、これに加えて別居しているPの兄、Pの母の弟と妹の全部で10人いるということになった。また、結婚式をいつ、どのように執り行うかということについてQの母が次の月曜日、小規模なブーク・ケーンを行うと答えた。Rはこの答えをもって再び男性側の家に行きこれを告げるが、スカート、ござ、枕について男性側からの要求を女性側に告げなかったことに気づき、再び女性側の家に戻る。

こうして結婚に関する主要な合意が男性女性双方の間で見られると、まず女性側の家で家族も含め立ち会っていた人々が男性側の家にやってきてそろって食事をする。これが終わると今度は皆で女性側の家に行き、そこでもそろって食事をするのである。このケースのように1晩の話し合いで合意に達せられるとは限らず、過去には2晩かかったこともあるとある村人はいふ。また、結局合意に達せずに結婚には至らないことすらあるという。

以上の記述に基づき、申し込みの場面についての分析をすすめていきたい。この場面で

最も際だっているのは、ラオの慣習（ヒート・ラオ）と彼らの慣習（ヒート・ソン・パオ）との対比であろう。この二つの間で選択が行われるのであるが、これは実際には単に慣習の問題であるだけでなく、男性女性両家の間のせめぎ合いや戦略も表出する問題である。女性側はラオの慣習に従うことにより、妻方居住でありながら婚資も獲得できる。しかも、女性の母親の弟が繰り返すように、ラオの慣習は1日で済み、3年後に水牛供儀を行う必要がないなど楽である。さらに、本人である娘もラオの慣習に従うことを強く望んでいる。ところが、家の主である母親は家の祖霊（ピー・フアン）の怒りに対する恐れを抑えることができないのである。婚前交渉という慣習破りを償うための水牛（の頭の）供儀はやはりどうしても慣習どおり行いたいと考えている。そのため、彼女は二つの慣習の間でかなり揺らぐのである。

これに対し、男性側は結婚する当人同士が既に妻方居住で婚資は男性側が支払うというラオの慣習を選ぶと申し合わせをしてしまっているため、ラオの慣習を選ぶなら全面的にラオの慣習に従うべきだということに交渉の焦点をあてる。つまり、ラオの慣習にするのだから、慣習破りを償うための水牛供儀もなしにするべきだと主張するのである。女性側が居住も婚資も獲得した上、さらに水牛供儀もという一方的な利益の独占をしないよう牽制する。これには女性側の長老たちや仲介者も含め女性側の説得にあたっている。

女性の母親が出した結論は一種の折衷案といえるもので、ラオ式に妻方居住、婚資は男性が支払い、ソン・パオの慣習に従って慣習破りの償いの水牛（の頭）も男性に買わせる、しかしその代わりとしてラオは行わない結婚3年後の水牛供儀を女性側の負担で行うとしている。娘が固執し、また自分たちにとっても有利なラオの慣習をとると同時に、慣習破りについてはきちんと自分たちの慣習に従って娘の夫に償わせることにより、祖霊の怒りについても確実に対処している。しかし、それでは男性側が納得しないだろうと考えて、妥協するために自分たちも一定の負担を受け入れることを提案したのである。

ラオの慣習とソン・パオの慣習との間の選択は、以上のように経済的な負担と利益とをてんびんにかけた計算というよりは複数の要素を処理するための戦略に基づいて行われるものである。そこではあたかも単純に慣習というイディオムを用いて経済的な交渉が行われているように思われるかもしれない。ところが、それがすべてというわけでもなく、慣習において最も重要である家の祖霊祭祀を行うかどうかについての選択を迫られるものでもある。つまり、この場面の選択は行為者たちにとっては、経済と儀礼・祭祀とが入り交じり、どちらを優先するのか、あるいは妥協させるのかを問われるものとなっている。

交渉の次の焦点は婚資の額であり、特に実際に支払う額をいくりにするかということにあてられる。まさに両家の間のせめぎ合いとなる。婚資の額は、結婚の申し込みの際、一般に最も紛糾する問題であると村の女性は語っている。前述の慣習の問題と合わせて、ここで最も多く発言しているのは女性側では両親と長老たちである。長老はこの申し込みの際に、両者の調停役としての重要な役割を果たすよう期待されており、それは女性の要求に対して男性の兄が額を10万に下げてくれるよう、女性側の両親でなく長老に願い出たこ

とからも明らかであろう。長老を味方につけて相手側を説得してもらおうということである。また、長老の説得に対して娘の父がいったんは値下げを承知したことからも、長老の一定の権威がこの場で認められる。

しかしながら、結局は娘の説得に失敗し、男性側が妥協することになるのである。娘の発言権の大きさがここでは際だっている。母親は慣習の選択に関しても、また婚資に関しても娘に意向を尋ねることを忘れない。娘はこれらについて明確な意志をもち、長老や親を含めた周囲はそれを無視できないようである。一つには、彼女が相手の男性と既に話し合って合意に達していることから、彼女自身が自信をもっているために強い態度を崩さないということが考えられる。またもちろん、母親がこれを後押ししているという可能性は小さくない。特に婚資の額に関しては、明らかに家の経済的利益と威信が関わっているものであり、娘の主張は家の戦略と完全に一致しているからである。逆に、家の戦略に沿ったことであり、また家の主である母親の後押しによって力を得ているため、娘のほうも頑として主張を曲げず強い態度を崩さないとも考えられる。

娘がこれほどまでにラオ式の結婚に執着するその理由について、村のあるラオ系の女性は「(K村の)若い女性たちはンゲの伝統的なやり方で結婚するのは恥ずかしくて耐えられないと思っている。どちら側に住むにせよ婚資を支払ってもらいたいと望んでいる。」と説明する。ラオとの通婚やラオ式の結婚を採用する人々が村の内外で増加しこれを目の当たりにしているうちに、婚資が常に男性から女性へと贈られるべきものであるという意識が特に、潜在的に婚資を受け取る側である女性たちの間で芽生えたのではないかと考えられる。こうした女性たちの意識に長老たちや親たちも抵抗することはできず、結果的に後追いつける形でついていっている。また婚資の額は、個々の女性につけられる値段であると同時に、結婚相手の価値をも表している。これは常に公にされるものであり、女性たちの間のライバル心が煽られるということもいえる。女性は自分自身のプライドのため、また同時に、家の利益のためにも婚資の額についてひこうとしないのである。

さて、結婚式について記述しよう。式は新郎新婦の住居となる新婦の家で行われた。ところが、結婚式のプーク・ケーンに先だってこの家では結婚に関するンゲの伝統的儀礼を行っている。この儀礼は家によって行う家と行わない家とがあるという。筆者はこれを直接観察することはできなかったが、後日村長夫妻から聞き取ったところによると以下のような手順で行われる。結婚式当日の朝、女性の母親が男性の家へ男性を呼びにシン（スカート）1枚、ペー（ショール）1枚を持っていく。先方の家に到着すると、シンとペーを男性の母親に手渡し、それに対して男性の母親から女性の母親へは剣（ガーオ ngaw）、これがない場合はなたを1本手渡される。そして男性の母親は祖霊にシンとペーを供え、「これらは息子が結婚して住む家の母親がもってきたものだ。息子が向こうの家に行ってしまった、けがや病気をせず元気で暮らせるように（ユー・ディー・ミー・ヘーン yu di mi haang）」と祈りを捧げる。そして女性の母親のほうは男性を家に連れ帰り、食事をのせた

盆を用意して祖霊に供え、「これが娘の夫である、けがや病気をしないように（ユー・ディー・ミー・ヘーン）」といい、娘の夫を祖霊に紹介する。そして母親自らおこわをひとつかみずつ手にとり娘と娘の夫の両方に与える。

さて結婚式のプーク・ケーンであるが、家の居間には前日から準備された「パー・クワン pa kua:n」（大きな盆の上に、バナナの葉を折り畳んで円錐形にしたものを置いた杯と、花やろうそく、白い木綿糸などを周りに飾ったもの）が中央に置かれ、そのそばに白い花とろうそくを入れた皿が1枚、赤い花とろうそくを入れた皿が1枚、まるごとゆでたニワトリ1羽とゆで卵2個を入れた皿、それにおこわのはいったカゴが一つ置かれている。これらを隣村から招いたサラワット sa:la:wa:t⁹⁾、村の長老たち、新郎新婦とその家族たちが囲むように座る（写真5-1参照）。そして彼らの外側にさらに囲むようにして両家の親族たちや他の村人たちが大勢座っている。まず、婚資が新郎から新婦に渡される。サラワットが経を唱え、これが終わると申し込みの段階から仲介者となってきた男性Rが結婚の契約書を声をあげて読む。因みにこの契約書は当日、この儀礼の前に彼が男性側女性側双方の言い分を聞きながら申し込みの際の同意事項を踏まえて筆記したものである。その内容は、特に離婚時の婚資の返還と慰謝料の支払いに関するものであり、次のように明記されている。

「双方が別れたいという意志をもち、同意の上で離婚する場合、婚資を返す必要も慰謝料を支払う必要もない。」

「女性側が男性を離縁したい場合、婚資15万キープを男性に返し、それ以外に慰謝料として45万キープを支払うこととする。」

「男性側が女性を離縁したい場合、婚資の3倍、つまり45万キープを慰謝料として支払う。」

つまり、女性側が男性を離縁したい場合は合計で60万キープ支払うことになり、逆に男性側が女性を離縁したい場合は、婚資15万キープと合わせると全部で60万キープ支払うことになる。因みに婚資20万キープのうちの保留分である5万キープはこの中に含まれている。

この契約書が読み上げられると、新郎、新婦の代理として彼女の兄、証人として青年チーフ、仲介人、村長が次々と契約書にサインをする。このサインが終了すると再びサラワットによる読経が行われる。その後、新婦の母が新婦にまずプーク・ケーンを行い、続いて新郎に対してプーク・ケーンを行う。参加者たちはサラワットに対してもプーク・ケーンを行い、また現金を縛り付けた木綿糸で新郎新婦にプーク・ケーンを次々で行う。これが終わると中央の「パー・クワン」が取り除かれ、サラワットと村の長老3人（長老チー

⁹⁾ ザゴによれば、サラワットとは、村落によって選ばれる寺の責任者であり、寺の建物や僧たちの生活や仏教行事などへの物質的な援助をするよう村人たちに促す役割を果たすとされている（Zago 1972）。しかし、K村周辺の村ではサラワットはこうした役割だけでなく、村や個々の家が主宰するプーク・ケーンにおいて経を唱え儀礼進行を司る重要な役割も果たす。

フ、村の守護霊祭祀の祭司、役職なしの長老）を前に新郎新婦がひざまずき、彼らのことばを聞く。主に長老チーフが語る。この後、新郎新婦はこの4人にプーク・ケーンをするが、そのうちの祭司に対しては穴あき硬貨を結びつけた糸でプーク・ケーンを行う。そして二人は奥の寝所に引っ込み、そこで新郎の兄の妻にプーク・ケーンを行う¹⁰⁾。食事の準備が整うと、二人は参加者たちのところへ出ていき、来客や親族たちに一緒に酒を注いで回る。

結婚式のプーク・ケーンは以上のように極めて短く簡単に終わる。そしてその翌日、問題の水牛供犠が行われた。といっても水牛1頭まるごとではなく、「頭だけ」、つまり頭と4本の足、尾、内臓、血だけを市場で買ってきて供犠の真似をすればよいのであり、水牛の代わりに牛を用いることも許される¹¹⁾。この件に関しては、長老チーフが結婚の申し込みが行われている最中に「(まるごと1頭でなく)頭だけでよいだろう」と他の長老たちと確認しあっていた。本来これは結婚式に先だって行われるはずであるが、結婚式当日の朝、男性が市場へこれを購入しに行ったところその日はたまたま売っておらず、結局供犠は翌日行うことになったのだった。

新郎が朝、市場で牛の頭、足、尾、内臓、血液などを購入して家に持ち帰り、二人の住居である女性の家の前にこれらを置き、家の主である女性の母親が「これは慣習を破った娘の夫(クーイ)が買ってきたものです。家族の皆が病気やけがをせず健康でありますように」と祈りを捧げ、彼女の夫がなたでこれを叩いて殺す真似をする。これが終わると牛の頭などは家の台所に運ばれ料理される。料理が出来上がると、これを器に入れ、ちまき(カオ・トム)、バナナ1房、酒1ビン、おこわ1カゴとともに祖霊を祀る場所に供える。その場所には既に前日から空き缶に入った「ラオ・ハイ(壺酒)」を模して作った代用品が供えられている。そこでもやはり、家の主である母親が祈りを捧げる。「娘の夫は結婚前に慣習を破り、『ユー・ボ・ディー、キン・ボ・ディー yu bo: di gi:n bo: di』(行いが悪かったために、二人あるいは家族、親族は暮らし向きが悪く苦勞しなければならないだろうという意味)。この家の家族19人全員がけがや病気をせず、元気でありますように(ユー・ディー・ミー・ヘーン)。」この祖霊に対する祈りが終わると長老たちを中心とする村人たちを招いて食事がふるまわれる。

新郎新婦は原則的には結婚式後3晩、二人が住むことになっている方の家で過ごした後、夕方相手の方の家へ行き、1晩過ごすことになっている。この慣習はラオ語ではクン・フアン・ニャー keu:n heuan nya、ンゲ語ではソック・ドン・カヤーと呼ばれる。ただし、このケースの夫婦の場合は結婚の翌日に水牛(実際には牛)供犠を行い、供犠の日から3日

¹⁰⁾ この場合、新郎の兄の妻だからプークケーンをしたというよりは、たまたま彼女が村の中では夫との夫婦仲もよく、そのため一種の模範的な妻であると広く認められているため、彼女にあやかろうとプークケーンを行ったものと考えられる。

¹¹⁾ ただし結婚後、結婚前の性的関係による妊娠が認められた場合、村の慣習によりあらためて水牛(または牛)を今度はまるごと1頭供犠することが要求される(第2章参照)。

目、つまり結婚から4日目の晩は供養した水牛（この場合は牛）の角を家の中に飾る儀礼、シヤップ・ホー・クワイ sia:p hoh kuay（第7章参照）を行わなければならなかったため、これを実行するのが1日延び4晩過ごした後、夫の実家へ行くことになった。二人は夫の家へ着くとまず一緒に料理の支度をし、料理ができあがると盆におこわ1カゴ、料理、酒、そして息子の妻がもってきたシン1枚、ペー1枚をのせる。夫の母が酒をグラスにつぎ、床に流しながら「おじいさん（ポー・タオ poh tow:）、おばあさん（メー・タオ maa tow:）、先に食べてください。（家のピーすべてに呼びかけて）どうかけがや病気をせず、元気でありますように（ユー・ディー・ミー・ヘーン）」という。そして、その場に立ち会っている息子、その妻、娘、別居している長男らとともに食事をする。母は直ちに祖霊が祀ってある場所へいき、「今日は息子の妻が姑（自分）のところに来ました。ニワトリ1羽を捧げます。こうして供えた後は息子がどこに行ったのかを尋ねないでください¹²⁾。彼は妻の家に行って住むのです」という¹³⁾。皆でその場で食事をして儀礼は終了する。一方、居間では長老たちが集まり皆で食事をし酒を飲む。仲介者も招かれている。この後、夫婦は夫の実家で一晩過ごした後、翌日朝食の準備をし、皆でこれを食べた後、二人は妻の家、つまり二人の住居に帰って行く。

この慣習はラオの慣習であり、この結婚式がラオ式に行われたため行うべきとされたものである。しかし、このやり方に関して男性の兄の妻であるラオ系の女性は正しくないといつて後で批判している。例えば、男性の妻が姑にもってきたシンは小さい子供用のもので姑はとてもはけないものであり、これは本来なら大人用のものをもって来るべきだという。また男性の妻はこれらを姑に渡すとき、本来ならひざまずき頭を下げ身をかがめて渡さなければならないのに、ただ差し出した。また、ラオ式では二人が姑の家に来るとき女性の両親は二人を送って一緒に来なければならないのに二人だけで来たのもラオ式ではなくソン・パオ式だという。また、ソン・パオ式なら来るときに枕2つ、ござ1枚をもってこなければならないのに持ってこなかった。それなのに女性は翌日帰るときにソン・パオ式に茶碗2個をくれといったという。しかし男性の兄夫婦はこの結婚式はラオ式でやってきたのだからそれはあげられないといつて断ったという。

以上の事例から、結婚全体を通して分析・考察を進めていく。K村の少なくとも草分けの人々の結婚がラオ化の傾向を強めていることは確実であるが、他方で彼らがソン・パオ式と呼ぶ慣習・伝統にもこだわりを捨てきれないことが明らかといえるだろう。村の若い女性たちが特に望んでいるラオ式の結婚を彼女たちの家族、親族である村人たちも特に拒

¹²⁾ 祖霊が家のメンバーの誰かがどこへ行ったのか尋ねると家に病人がでることがあると考えられており、これは祖霊に報告を怠ったためとされている。キー・カポ（第6章参照）の中でも病気の原因としてとりあげられるものである。

¹³⁾ 本来は家の息子の妻である母親は祖霊に語りかける（ワオ・ヒート wow: hit）ことはすべきではないことになっているが、このケースでは、男性の父親が亡くなっており本来これを行うべき姉は何をどのように話してよいのか知らないので代わりに母親が行ったという。

否せず受け入れてはいるが、同時に伝統的な慣習に対するこだわりがあって、これを全く行わずに済ませることもできないようである。上記のケースでは結婚前に性的関係が結ばれたことで水牛供犠（この場合は牛の頭で代用可能と認められた）が必要となったが、これは個々の家の祖霊祭祀に関わる問題である。これに関しては、一見、個々の家ごとに選択可能であるように考えられるが、結婚に際して行うべきとされている祖霊祭祀を行わないことによる祖霊の怒りに対する畏れを、多くの村人たちは拭いさることができずにいることは申し込みの際のやりとりからも明らかである。その意味では少なくとも彼らにとっては、現実には自由な選択の対象とされる事柄ではないといえる。結婚式当日の朝に新婦の母が新郎の家に新郎を迎えに行き、そこで新郎の母親と、シンとペーをなたと交換し、双方の家の祖霊に結婚を報告するという儀礼はラオのものではなくソン・パオのものであるが、これを行わずに済ませることができなかったということからも祖霊祭祀へのこだわりが見てとれる。

さらに、ラオ式に結婚を行うといいながらも、村人たちの間にはラオ式の結婚に関する知識の不足や曖昧さというものも観察できる。上述した村のラオ系の女性の指摘からも、村人たちがラオ式といいながら実際には所作その他の細部でソン・パオ式のやり方と混同していたり、ラオ式とは異なっていることが窺える。それは、このラオ式のやり方を取り入れたのがほんのここ数年と極めて最近であるためまだ定着していないということもあるだろう。同時に、村人たちにとってのラオ式の結婚では、こうした細部の所作や小さな物の交換よりも、婚資がどのように支払われるのか、結婚3年後の水牛供犠は行わなければならないのかどうかということに焦点が当てられ、これ以外の細部についてはあまり意味を認められていないということでもあるのかもしれない。また、こうした知識の不足や曖昧さが男性の母へのシンの代わりに子供用のそれを贈るとか、ソン・パオ式では贈ることを決められている枕とごぎをもってこなかったにも拘わらず、茶碗を要求するといった矛盾もひき起こしているのだろう。こうした矛盾は意図的に計算された経済的な動機に基づいているというよりは、おそらくその場その場で相手の家に対して自分たちへの認知を要求し、より優位に立とうとする一種のライバル心の表れであり、ゲームといったほうがよいものなのかもしれない。結婚という機会は、こうした家同士の葛藤あるいは交渉が細々とした形でそこかしこに表出するものだといえる。

結婚に関してはさらに、家の戦略に関してより大きな問題も絡んでいる。事例で取りあげたカップルは過去に一度結婚を約束したが、双方の家が自分の子どもを手放すのを嫌がり、結婚には至らなかったという経緯があることは既に述べた。男性のほうは当時は年老いた両親と姉一家と同居していたが、姉の夫は軍人でカンボジア国境付近に勤務しておりほとんど家には戻らないという状態である。焼畑を耕作するのは男性とその父だけで、姉は乳飲み子を抱え母は高齢のため農作業は行えなかった。従って、男性が婚出してしまえば農作業を行うことができるのは彼の高齢の父一人になってしまうのだった。姉の夫の給料ではとても一家全員を養うことは無理である。一方、女性のほうは大家族で両親に姉一

家、兄一家、離婚して戻ってきた下の姉、中学生の弟と共に暮らしている。しかし、こちらも姉一家と兄一家は1～2年後にはそれぞれ自分たちの家を建てて独立することになっており、そうなると高齢の両親と姉、その頃はまだ小学生だった弟の4人だけになってしまう。こちらも農作業に従事する労働力の不足を心配しなければならないという状態だったのである。結局、男性の老父が亡くなって農作業に従事する者が家で彼一人となったことで、これではどちらにせよ焼畑を続けていくには無理があると判断し、焼畑そのものをこの家が放棄し、娘の夫の給料で生活すると決めたことで結果的にこの結婚が可能になったのだった。

もちろん、全ての家がメンバーが多いほうが望ましいと考えているわけではない。メンバーが多いということは労働力が多いと同時に、消費するメンバーが多いということも意味する。それでもメンバーが多いほうが有利であるかどうかは各家の判断に委ねられる。ラオ式では原則的に妻方居住婚であり、婚資は必ず男性から女性に支払われる。しかし、K村のほとんどの家のように焼畑での陸稲作りが生計の中心となっているケースにおいては、結婚によって労働力が増えるか減るかは家にとって極めて重要な問題となる。そのため、居住に関してはラオ式に妻方居住を即採用とはならず選択の余地を残すことになる。そして、居住に関して双方の家が合意に達しない場合は、結婚そのものが成立しないことにすらなるのである。

第2節 葬送

村人が死亡した場合の葬送は、ラオをはじめとする仏教徒とそれ以外の精霊祭祀を行う人々とではやり方が異なる。前者は原則的に火葬を行うが、後者は土葬である。ただし、子どもについては仏教徒であっても土葬を行う¹⁴⁾。死者を埋葬する場所は焼畑のある森の中の特定の場所であり、その場所は隣の2つの村と共同で使用しているものである。焼畑へ続く道の途中で森の奥へと入る、ほとんどあるかないかわからないような細い道によって導かれたところである(写真5-3、5-4参照)。本節では、筆者が観察した火葬について記述し分析していく。

以下に取りあげる事例は、精霊祭祀を行う家でありながら火葬を行ったケースである。死者は旧K村から現在の村へ66年に移ってきた草分けのンゲの一家に属し、長老の一人で儀礼的権威でもあり、過去には村長も務めたことがある男性である。死亡時の年齢は70歳で98年12月から胃の調子が悪くなり入退院を繰り返すと同時にキー・カボも行って水牛供犠を2度も行った(第6章参照)がその甲斐もなく、医者がかれ以上は手の施しようがないと判断したため病院を退院した翌朝、自宅で亡くなったのだった。

その男性(ここではVと呼ぶ)が亡くなったという知らせが村のすべての家に伝わると、

¹⁴⁾ ザゴによると、ラオの慣習では子どもは常に仏教の祈りも親族や友人たちからの供物もなく、亡くなったその日に埋葬される(Zago 1972: 253)が、これはアルシェンボーによれば、子どもは不完全な人間であると思なされているからだという(Archaimbault 1963: 33,47)。

長老たちをはじめとする村の男性たちが続々とVの家に集まってきた。遺体は寝室から居間へ出されて毛布にくるまれて横たえられていた。その上からVが生前着ていた普段着が何枚も掛けられ、足下にはぞうりが置かれ、頭側にはカゴに入ったおこわとVが生前好んだビールが一ビン供えられていた。Vのよそ行きの衣類はボストンバッグに入れられ、脇に置かれた。

男性たちは家の床下に積んであった太い角材を一本使って棺作りを家の床下で開始した。一方、長老の一人が午後、旧K村へVの親族を呼びに出発した。Vの長男は手伝いにやってくる村人たちに振る舞うための食材や酒を買いにバクセの市場へと出かけた。角材を板に製材しそれを組み立てて棺を完成させると既に夕方になっており、それを家の中に運び入れ、夜居間に安置してあった遺体をその中に入れた。この時、死者の衣服などは破いた上で棺に入れられた¹⁵⁾。

翌日、知らせを受けて駐留地から戻ってきたVの娘の夫（ラオ）は仏教式の葬儀を行うため大きくりっぱな棺を購入してきた。この仏教式の葬儀は、実はVが亡くなる前に病院で妻に希望として告げたものであるという。Vが仏教式の盛大な葬儀を望んだ理由をVの長男は、かつてV一家が仏教に興味をもち改宗しようとしたことがあったためだと説明する。結局、Vの妻が病気になり村の治療師¹⁶⁾（モー）に相談したところ、この改宗のためだといわれ、水牛の頭を供犠し改宗を断念したという経緯があった。

K村の人々だけでなく、隣の二つの村の人々もやってきて葬儀の準備が行われた。隣の二つの村はどちらも仏教徒であるため仏教式の葬儀には慣れており、知識も豊富である。一方、K村の人々は多くがこうした葬儀には慣れておらず、どのように準備すればよいのかわからない。従って、隣の二つの村の人々の手助けが是非とも必要になり、Vの家族は隣村の人々に頼んで来てもらったのであった。隣村の人々が中心となり皆で棺に絵を描いた紙を貼り付け、さらに棺の内部から隙間にセメントを塗って水分が漏れないようにした。棺の飾り付けなどの準備が終わるとこれをVの家の居間に運び込み、手作りの棺から遺体を出し新しい仏教式の棺に入れた。

一方、朝からK村内だけでなく隣村からも村人たちがVの家を訪れ、椀に入った白米とろうそく、少しばかりの花、少額の現金を置いていった。Vの長男が安置された遺体のそばに座り、誰が何をどれだけ持ってきたかをノートに逐一書き留めていった。また、葬儀の手伝いや弔問に訪れる村人たちに食事を出すために豚を1頭、Vの家族が購入し村の男性がこれを殺し料理した。村内に住むVのイトコの息子がニワトリを1羽、Vの妻の弟の妻が子豚を1頭それぞれVの家にもってきて置いていった。他の村人たちも時折、ネギな

¹⁵⁾ この死者の衣服を破くという行為は、村のある女性の説明によれば、ピーが破れた服のほうを破れていない服より美しいと思うからだという。死者の世界では現世とは価値が逆転するものと考えられているようである。ザゴによれば、これは物を死者に送ることを意味するという（Zago 1972: 242）。

¹⁶⁾ この治療師は筆者の調査当時、既に亡くなっていた。キー・カポのモーとは全く異なった、一種の呪術師であったという。このような呪術師は現在のK村には一人もいない。

どの野菜を少しばかり置いていった。このような形で葬儀の際の急な出費の一部を親族をはじめ村の人々が援助しようとするのであろう。

この日の夕方には約1キロメートル離れたワット（仏教寺院）から僧が二人家に呼ばれてやってきて、死者の魂があの世へ行くように祈願する意味をもった儀礼を行った。また、サラワットも隣村からやってきてこの儀礼に立ち会った。この日はまた、旧K村やその近隣のもともとは同じ村だったとされる村から死者の親族が10人余りやってきていた。

翌日午後、前日同様に僧が二人家にやってきて同様の儀礼が行われた。この日はまた、火葬に用いる木を切りに森へ村の男性たちが行くはずであったが、切った木を運ぶ軍用トラックが来なかったため結局行くことができなかった。この軍用トラックはVの娘の夫が軍の知り合いから借りるはずであったが使用されていて村へは来なかったのである。

その翌日、Vの死去から丸3日経ち火葬が行われた。軍隊に勤めているVの親族の一人が村の1軒の家から購入した牛が、朝5時頃殺され料理され、家に続々とやってくる娘の夫の勤務する軍関係者をはじめとする客たちに振る舞われた。一方、Vの末息子とVの娘の夫の部下でVが生前よく一緒にビールを飲んだ若者が一人剃髪し霊前出家（死者の息子など近い親族が死者に功德を送るために、たいていの場合短期間、出家をすること）の準備を行った。午後2時半頃、僧二人が家にやってきて剃髪した若者二人が僧たちの前へ出てきた。そして二人は僧衣をまとい僧たちによって出家のための儀礼が行われた。これが終わると棺をトラックにのせるため、村の中央に面した居間の壁板をわざわざとりはずした。これは家の階段を使わずに、棺が置かれた居間から直接棺を外へ出せるようにするためである¹⁷⁾。棺をこうしてトラックの荷台に乗せると、女性や子どもを含む村人たちもトラック2台の荷台にのって火葬場のあるワットへと向かった。

火葬を行う場所は屋外の火葬専用の広場で、その一カ所に棺を降ろしそのまわりに購入した木材を立てて囲み、これに灯油をかけた。参列者全員が手に火種をもち、棺を囲む木材に火をそれぞれ付けていった。火が大きく燃え上がるのを確認してから皆で村に戻った。一方、僧二人も再び村にある死者の家に戻り、儀礼を行った後ワットへ戻って行った。男性たちが村へ戻ると死者の家の前で村の守護霊祭祀の祭司が簡単な儀礼を行った。これはラオの儀礼ではなくンゲのそれで、家の階段のわきの地面の上に箕を置き、その上におこわを一つかみのせ、それを箕ごとひっくり返すというもので極めて簡単な短い儀礼である。またこの日、旧K村などから来た親族たちが帰って行った。

翌日、朝から隣の二つの村の人々がVの家へやってきて作業を行っていた。男性たちは、村人の説明によれば「死者の家」を意味するというトン・プーン・ホー・パサーット¹⁸⁾ dton

¹⁷⁾ 遺体を家から出すときに、農村部では通常のドアや階段を使わず、家の西側の壁をとりはずし、バナナの木や木の幹で臨時の階段を作りそこから出す。こうすることにより、家の主たる大梁を通らずに済むからで、これによって死者の魂が家への帰り道を見つけることを妨げられると考えられているという（Zago 1972）。

¹⁸⁾ ホー・パサーットは元来、宮殿を意味し、仏教の葬送儀礼では棺を入れて火葬にふすための葬送塔を意味する。しかし、このケースでは火葬には用いられず、最後に単に家の裏に捨てら

peung hoh pa:sat をバナナの茎や竹ひごなどを使って製作し、女性たちはちまき（カオ・トム）を作ったりトン・プーンの飾りを作ったりしていた。どちらも隣村の人々が中心となって作業を行っており、K村の人々はほとんどが見よう見まねで手伝っているという状態であった。この日の夕方僧が二人家にやってきて儀礼を行っていった。また、朝、豚が一頭屠殺され料理されて手伝いに来ている人々に振る舞われた。

翌日、朝六時頃、隣村のサラワットとK村の男性数名が連れだって例の火葬場へ出かけた。男性たちは全員で死者の骨を細い木の棒を箸のように使っておこわ蒸しカゴにいったん集め、その後プラスチック製の蓋付き容器に入れた¹⁹⁾。そして僧二名とVの出家した末息子とともに村の横のワットへ戻ってきた。ワットの敷地内には既に納骨用の墓がVの長男によって購入され置かれていた。コンクリートを固めて色を塗り全体が土台、本体、上部の3つに分かれたもののうちの土台に本体をのせ、本体に骨の入ったプラスチック容器を入れ、上部をのせて納骨は終了した。それから皆で村に戻った。

Vの家ではタク・パート *da:k bat*（托鉢）が行われた。この時、トン・プーンは家の外のすぐ脇に置かれていた。隣の二つの村からも村人たちがやってきており、K村の村人たちも集まってきていた。ニワトリ1羽がつぶされ料理されたものが僧たちの食事として捧げられ、僧たちが食べ終わってワットへ帰ると残った参加者たちが食事をした。この後、死者の長男がトン・プーンを家の裏に捨てた。以上で葬儀の全行程は終了となった。

さて、以上火葬のケースを記述してきたが、この事例は精霊祭祀を行う家であるにも拘らず、故人の遺言によって火葬が行われたものである。このように精霊祭祀の家がわざわざ火葬を行うというケースは少なくともK村においては他に聞かれなかった。死者が村の草分けの家に属する男性で、しかも長老の中でも最年長の一人であり、かつては村長も務めた人物であったということから、盛大な葬儀を行うことについては誰の異論もないところであろう。土葬を行えば盛大な葬儀といえどかなり限界があるが、仏教式を行うことによって約1週間という長期間にわたる行事となる。動員する人々の数も多ければ、その大勢の人々に振る舞わなければならない食事や酒などにかかる出費も額も大きくなる。大勢に振る舞う食事は牛や豚を殺して料理することになるわけで、そのための経済的負担の大きさはいうまでもない。さらに、仏教式となると僧たちに葬儀の期間中家に来てもらうことになるため、彼らに振る舞う料理や布施も計算に入れなければならない。火葬するためには棺をはじめ木材も調達しなければならないわけで、さらにその後遺骨を入れるための墓も購入しなければならない。こうした経済的な負担の大きさ、さらに動員し招待する人々の数の多さが即ち死者とその家の威信に繋がるのであり、Vがこれの獲得を目的として仏教式の盛大な葬儀を望んでいたであろうことは当然考えられる。

れる。

¹⁹⁾ 骨を直接手で拾わないのは、村のラオ系のある女性によれば、直接手で拾うとその手が熱くなり、その後で木や植物を植えても育たないと考えられているからだという。

ただし、仏教式の葬儀の目的が威信の獲得であるとVとその家族が認めているということではなく、彼らの説明ではかつてVの家族が仏教に興味をもち改宗を試みたことさえあったためということになっている。もちろん、この話は事実であろうし、Vはかつて軍隊にいたという経歴の持ち主で、村の外の生活を数年間経験しており、そういう意味でもいわゆる伝統に対する執着よりも新しいもの、あるいは「進んだ」ものに興味を惹かれていたのかもしれない。実際、Vは村長を務めたことはあったが、村の守護霊祭祀の祭司などにはなったことがなかった。儀礼的権威といっても、村の水牛供犠の際のダンスについての知識を多くもっていたのであり、その他については通り一遍の知識しかもっていないと生前の彼自身も彼の妻も筆者に語っている。つまり、いわゆる伝統的な精霊祭祀ではなく、かつて興味をもった仏教によって葬られたいという動機もそこにはあると考えることもできるだろう。

一方、このVの葬儀に手伝いから儀礼まで参加した村人たちは特にこの仏教式の葬儀に反感をもっているようではなかったし、そのようなことばも全く耳にすることはなかった。皆、淡々と作業にも儀礼にも参加していた。タク・バートなど僧らが行う儀礼に立ち会った男性たちのうちの一部に、手を合わせる仕草がぎこちない様子が見られた程度であり、これは彼らが普段、こうした仕草に慣れていないことを鑑みれば当然のことであろう。反感や批判的態度は全く見られないが、自分たちソン・パオの伝統に対するこだわりをわずかに見せた場面が、火葬から戻ってきてごく小さな簡単な儀礼を村の祭司が行ったことだった。これは仏教式の葬儀そのものの意味や価値を何ら汚したり損なったりするものではなく、少しばかり自分たちの固有の伝統的要素をつけ加えただけだと彼ら自身は考えているのではないだろうか。こうした行為は前節で記述した結婚の際にも何度か登場したものである。ラオ式ないしは仏教式に従いながらも、特に高齢の村人たちは同時に自分たちの慣習、より具体的には家の祖霊や村の守護霊の怒りへの恐怖感拭い去ることができないのであり、その意味では家の祖霊や村の守護霊といったものは村人たちにとってなおリアリティを持ち続けているものなのだろう。

現在のK村の人々が葬儀を行う際に、宗教として仏教あるいは精霊信仰を選んでいるのではなく、おそらく多くの社会でそうであるように、葬儀は家の威信の獲得の場であり、そのために最もふさわしい形式と規模の儀礼を選ぶという側面は確実にあるだろう。しかし、それとは別に彼らは、長年、保持してきた精霊の力に対する信仰も完全には捨て去ることができないでいる。祭司が行った小さな儀礼だけでなく、Vが生前、結局は改宗にふみきることができなかったことがそれを如実に物語っている。調査時においては、Vの例が、精霊祭祀の家が仏教式の葬儀を行った唯一のケースであり、仏教式の葬儀はまだK村内において大きな広がりをもったものではないが、これが前例となり、経済的に豊かな家が威信獲得を目的としてこれに続かないとは限らないだろう。結婚が既にラオ式が一般的となってしまうのを見て、こうした可能性は極めて大きいのではないだろうか。ただし、その場合でもとりあえずは精霊の怒りを引き起こさないための小さな儀礼をつけ

加えることを止めることはできないであろう。

第3節 「ラオ」対「ソン・パオ」

K村の家全軒のうち仏教徒は6軒にすぎず、また村の慣習法で祭祀形態に拘わらず全軒が水牛供犠をはじめとする村の守護霊祭祀への参加を義務づけられている（第2章参照）ことから、一見K村においては特に儀礼・祭祀においてラオや仏教の要素が明らかに重要性が低いかに感じがちである。しかし、前節で述べたように仏教儀礼を非仏教徒の家が行うなど、実際には仏教の存在感は必ずしも小さいとはいえない。本節では、ラオの年中行事として最大のものであるラオ正月「ピー・マイ」にK村の村人たちがどのように参加しているかを記述したうえで、一見、「ラオ化」と見られる現象がどのような意味をもつのかについて分析したい。

ラオ正月は毎年4月半ばにあたり、この期間はラオ中の仏教寺院で様々な行事が盛大に行われる。一方、各家ではパーシー・スー・クワン *basi su kua:n* が行われる。K村周辺の地域ではブーク・ケーンと呼ばれるもので、家族の健康と繁栄を祈願するものである。K村でこのブーク・ケーンを行っている家は、筆者の調査時で1軒のみであった。この1軒も96年から行うようになったにすぎず、それ以前はK村においてこれを催す家は皆無であった。

これを行うのは第2節で記述した仏教式の葬儀を行った家であり、彼らは仏教徒ではない。Vの同居している娘の夫がラオ系であり、彼がピー・マイにブーク・ケーンを行いたいと主張したのである。Vたちにためらいがなかったわけではなかったが、一度試しに実行したところ、その後家族の誰かが病気になるなどの問題が特に起こらなかったため、その後毎年催しているのだという。このブーク・ケーンには毎年、村人たちが大勢招かれ参加する。長老たちはもちろんのこと、若者たちや若い女性たちも含まれる。正式に招かれるというよりは、参加したい者が皆来るといったほうがより正確かもしれない。村の仏教徒の人々だけでなく、精霊祭祀を行う人々も全く区別なく参加する。隣村からはサラワットと、他に何人かの知り合いが来ており、ホスト家族以外の参加者数はK村の村人だけで約30名、隣村からは6名でホスト家族のメンバーを加えると合計40名を超える（写真5-2参照）。

儀礼は隣村のサラワットによって行われる。パー・クワンの周りにサラワットとホスト家族が座り、それを囲むように参加者たちが座る。サラワットが経をあげ、そして互いに白い木綿糸を手首に巻きつけて結び、互いの健康と繁栄を祈願する。これが終わるとパー・クワンが片づけられ、食事が用意される。参加者全員で食事をし、そして食事が片づけられるとその場でラオのダンス「ラム・ウォン *la:m wo:ng*」が行われる。この日は皆はめをはずして酒を大量に飲み、踊り、そして互いに水をかけあう。

こうして大勢の人々を招待するには大量の食材と酒を用意せねばならず、そのためには多額の現金を必要とすることはいうまでもない。料理は水牛か牛、あるいは豚など生肉を

細かく切って香草などと混ぜたラップ lap という、ラオの祝い事に欠かせない料理とスープなどを用意しなければならないし、またラオが祭りのときに好んで食べるカオ・ブンという麺料理も出すことがもてなしとして望ましい。酒が少なければ盛り上がりには欠け、やってきた客たちを満足させることができない。かなりの出費を覚悟しなければならないのである。

ただし、招待する客を限定してごく内輪のブーク・ケーンを行うということも可能である。隣村の一部の家が行っているものがまさにそうで、家族の他は親族と、ごく少数の知り合いだけの10名余りで小規模に行う場合も少なくない。しかし、亡くなったVの家はもともK村の草分けの家の一つであり、Vが長老の一人でしかもかつて村長を務めたことがあったり、またVの長男は別居しているとはいえ、現在の村長であるなど、村におけるその存在は小さくない。招待客を限定すること自体、困難であろう。また他方で、大勢の客を招待することが家の威信獲得にもつながるというのは、盛大な葬儀を行う場合と同様である。

ブーク・ケーンは個々の家の行事であるが、ピー・マイの期間はワットにおいても様々な行事が集中的に行われる。K村のすぐそば、小学校の隣にあるワットは隣の二つのアラックの村が維持や管理を行っている。ピー・マイの第一日目、ワットでは隣の二つの村の若者たちが中心となって大小数十体もの仏像をサーラー sala（寺の集会所）に出して洗い、これらの仏像に主に女性や子どもたちが持参した花を水に浸し灌頂を行う。サーラーに集まってきている女性や子どもたちの中にはK村の子どもたちも大勢含まれている。仏教徒の家の子どもたちだけでなく、多くは非仏教徒の家の子どもたちで、さらに子どもたち以外にK村の既婚・未婚両方の若い女性たちもこの行事に参加している。また、夜は子どもたちが再びワットに集まり、ろうそく2本と花を手にとサーラーを全員で3周した後、サーラーの脇の仏像を置く小さな場所にろうそくと花を供え祈りを捧げる。これはピー・マイの期間中は毎晩行われる。この行事にもK村の子どもたちが大勢参加している。

このピー・マイの時期はラオスでは一般には農作業などの仕事を休み、様々な行事や酒宴に参加する。一方、K村の人々は村で行われるブーク・ケーンに参加したり、隣村の一つN村がK村の男性たちも招待する村全体で行うブーク・ケーンに参加したりはするが、それ以外では特に普段と変わることなく焼畑へ出かけ農作業を行ったり、女性のほうは市場へ物を売りに出かけたりして仕事を続ける。これは仏教徒、非仏教徒、ラオ系、それ以外に関わらず、どの家でも同様である。例えば、ラオの家ではピー・マイの最中であってもいつもの通り老婆が屋根を葺く萱を編んでいたりする。普段とほとんど変わらない情景がK村では見られるのである。むしろ、このピー・マイの時期の後に行われる村の水牛供犠の祭りの時のほうがラオ系の家も含めて非日常の様相を呈することになる。

ピー・マイ以外の時期の仏教行事については非仏教徒は全く関心を示さない。例えば、雨安居の前後、入安居（カオ・パンサー kow: pa:nsa）と出安居（オーク・パンサー ohk pa:nsa）に行われるタク・パートなどに参加するのは、K村の村人ではほとんどが仏教徒の家の人々

である。Vの葬儀の際にVの家で行われたタク・パートには参加した非仏教徒の村人たちも、ワットで仏教行事として行われるタク・パートには参加しない。また、ピー・マイの際にワットで行われる行事には参加する女性や子どもたちはこのタク・パートには参加しないのである。葬儀の際のタク・パートは同じ村の住人の家で行われるものであって、参加者にとってはこのタク・パートは仏教儀礼ないしは行事というよりは、同じ村に住む仲間の催す重要な行事という意味しかもたないものであろう。また、ピー・マイの際のいくつかの行事もワットで行われるとはいえ、遊びの要素が強く、また参加も簡単にできるものである。これに対してカオ・パンサーやオーク・パンサーのタク・パートは、K村の住人とは直接には全く関係のない仏教行事であり、また参加するには菓子や現金、おこわなどをもっていく必要がある。単なる遊びではないのである。これに参加するには、まさに仏教儀礼へ積極的に参加しようという意志が前提となっており、仏教儀礼に参加しようという積極的な意志はK村の非仏教徒にはやはり不在であることが明らかである²⁰⁾。

K村の人々にとって、結婚や葬儀は一見、個人の選択や意志がある程度は反映されるものであるかのようだが、実際には家の戦略が大きく関与していることは既に述べた。そしてこれらの機会にそれぞれの家が行う選択については、「ラオ」、「ソン・パオ」というイデオムがときに用いられることも明らかにした。「ソン・パオ」とは、ラオが異なる集団に対して民族集団の区別をせず一括して呼ぶ呼称として定着したものであろうと考えられる。従って、「ラオ」、「ソン・パオ」という対立図式は、K村の人々固有のものではなく、おそらく町から近い低地にあるこの地域に移動し住みつようになった人々の間で、日常的にラオや仏教徒と接触し、ラオから「ソン・パオ」と呼ばれ、この区分を内面化することを通して定着してきたものであろう。K村の人々が自分たちのことを「ンゲ」あるいは「クリアン」という民族名ではなく、普段は「ソン・パオ」ということから、こうした図式が彼らの間で浸透していることがわかる。

K村の人々が「ラオ」の慣習を選択するのか、あるいは「ソン・パオ」の慣習を採用するのかは、多くの場合、複数の、ときには相矛盾する動機や利益が絡み合う中で決定されるものである。家にとっての威信や経済的利益をより多く獲得しようとしながらも、同時に家の祖霊祭祀の義務も果たそうとし、また競争相手の家に対しては細々とした場面で優位に立つことを目論む。こうした複雑な動機の背景には、村の外部のラオをはじめとする他民族出身者との通婚が増加し、またラオの慣習を目にする機会が増加したため、「ラオ」と「ソン・パオ」との間にある一種のヒエラルキーがK村の、特に若い人々の間に内面化されつつあるということがある。つまり、「ラオ」の慣習がいわゆる伝統的な「ソン・パオ」の慣習よりもより大きな威信の獲得に結びつくようになってきたということだろう。「ラ

²⁰⁾ ただ、それはあくまでも現状のことであり、今はまだ遊びとしてピー・マイの行事に参加している子どもたちが大人になったときに、子ども時代の経験の連続として、他の仏教儀礼にも参加しようという意志をもつ可能性もゼロとはいえないだろう。

オ」のほうを選ぶというのは、それが「ラオ」であるからではなく、むしろそれがより大きな威信の獲得につながっている（特に葬儀の場合）とか、社会的な認知度が高い（特に結婚の場合）ということによるのであり、その意味では象徴資本の獲得がここでも目指され、象徴闘争が行われているといえる。ピー・マイのブーク・ケーンにしても、これを主宰する家の威信が関わっているものである。これを主宰したりこれに参加したりすることがピー・マイというラオの慣習に従うことを即意味するものでないことは、この期間中に村人たちの生活が日常とほとんど変わらないことを見ても明らかである。かつてはおそらく、いわゆる伝統的な慣習に従うことが社会的な認知や威信、評判といったものの獲得に直結していただろうと考えられるが、現在ではそうではなく、より複雑な状況の中で戦略を組み替えながら村人たちは象徴資本の獲得を目指しているといえるだろう。



写真5-1 結婚式のプーク・ケーンの模様



写真5-2 新年のプーク・ケーンの模様



写真5-3 土葬用の棺を作る村人たち



写真5-4 森の奥の埋葬場所へ棺を担いで向かう村人たち

第6章 キー・カボ占い

村人は病気になった場合、薬を買って飲んだり、重い病気の場合にはバクセの県立病院や近くの軍の病院へ行ったり、それより手軽な方法としては隣村に住む医者（近くにある軍の病院の勤務医）に診てもらったりと、近代医療に頼ることもあるが、風邪や頭痛、腰痛など日常的な軽い病気の場合は特に、ラオ語でキー・カボ *ki ga:bpo:*、ンゲ語でトック・カボと呼ばれる占いに頻繁に頼る¹⁾。この占いは、病気の対処法としては現在では近代医療や近隣の村の治療師などを含む複数のオプションの一つとして考えられている。とはいえ、その頻度（多い時では村全体で週に2～3回）から見ても、キー・カボが村において今日もなお一定の重要性を持ち続けていることは間違いない。キー・カボでは、病気以外には稀であるが、いなくなった家畜の居場所などが相談されることもある。

本章では、村人たちの意識の中ではあくまでも病気の診断を目的として行われる占いであるキー・カボを、解釈が共同で構成される場ととらえ、この占いのプロセスに注目し、分析・考察していきたいと思う。そして、この占いの中で共同で解釈が構成されることの意味や、その社会的な影響力について考察し、それが村落内における家同士の間で威信をめぐる象徴闘争と結びついていることを示したい。

第1節 占いの概要と実施の手順

ラオ語でキー・カボ、ンゲ語でトック・カボという呼び名の意味であるが、ラオ語のキー、ンゲ語のトックは「乗る」、「カボ」はココヤシの実の殻を指す。つまり、「ココヤシの殻に乗る」という意味である。この占いは文字どおり、一人の人物がココヤシの殻に板をのせてその上に乗り、相談者らが質問をし、ココヤシの殻が回るかどうかでその答えを判断するというものである。これを行う時間や場所については特に規則はない。道具は、ココヤシの殻と上にのせる板以外に、花と葉・ろうそくを組み合わせたもの5組、古い穴あき硬貨5ないし7枚、鶏卵1個、ろうそくが必要であり、またココヤシに乗る人物以外にもう一つの役割を担う人物、ラオ語で医師、占師、呪術師という意味のモー *moh* が必要不可欠である。

モーはンゲ語ではタークー（ラオ語ではナーイ *nay* という語にあたり、リーダーという意味）、乗り手はラーム（ラオ語でホーン *hohng*、副という意味）と呼ばれる。モーが主で、乗り手が副、二人一組で占いを遂行するということだろう。現在、モーは村に3人、乗り手も4人いる。全員ンゲで、皆自分で希望してなった。モーの世襲は全く見られないし、特定の家族に限られるということも全くない。また、トランスに入ることもなければ憑依も見られない。モーの役割は、占いの始めと終わりに一連の所作とカーター *ka ta*（呪文）

¹⁾ 同じモン・クメール系の集団で、病気に際して占いを行う例は、カトゥーにも見られる。彼らはココヤシの代わりに米や剣、木の棒などを道具として用い、また特別なシャーマンが一人で占いを行うと報告されている（Sulavan and Costello 1995）。

によって、ココヤシに超自然的力（真実を知っており、それを告げる力）を吹き込むことであり、モー自身に真実を告げる超自然的力が備わっているわけではない。モーとなるための知識の習得も、彼ら自身によれば非常に簡単だったという。現在、村にいる3人のモーのうち、最初にこの知識を身につけた人物（Sと呼ぶことにする）は、もともとこの村に住んでいた一人の占師から習ったという²⁾。この占師が村でキー・カボのモーをつとめていた頃、唱えていたカーターをそばで聞いていたSが覚えてしまい、一緒に唱えているうちに村人たちが彼にもモー役を依頼するようになったのだという。Sに教えた占師が町へ去ってしまった後、1人の村人がSにモーの所作とカーターを教えてくれと頼み、Sは彼に教えたのだという。3人目のモーはほんの2年前にこれをやはりSから習い、モーとなった。

彼らがこの占いについて他に特別な知識をもち、独占しているのではない。彼ら自身、それを否定している（特別な修行のようなものは何もしていないし、タブーもないという）し、この占いの実践において彼らの特別な知識に大きく依存して結果が得られるわけではない。ただ、カーターは確かに、秘儀的な性格をもっているものといえるだろう。長老チーフの説明では、これによりココヤシに超自然的力が吹き込まれ、これを唱えない、あるいは中途半端にやめてしまうとココヤシは動かないというからである。ある長老は、モーにカーターの内容を尋ねても教えてはくれないだろうといった。教えてくれた3人目の最も若いモーは、Sが教えてくれたかどうかを筆者に尋ね、「いかなかった」と答えるためらいがちに教えてくれた。その一方で、Sは占師が占いの場で唱えているのを聞いて覚えたのであり、その意味では一般の人々にたいして絶対に隠さなければならないものというわけではない。

乗り手についても、特殊な知識を習得してなるわけではないという。「乗ってみたい」と思った人物は乗ってみて、ココヤシが動けばその後本格的に乗ることができるし、誰が何を質問しても全く動かないようであれば、乗り手とはなれないのだという。乗ることに關して知識は全く問題にはされず、乗ってみてココヤシが動けば乗り手として向いているとされ、またそのモーとの相性もよい（悪い場合はココヤシは動かない）とされる³⁾。さて、実際にこの占いが行われるのは、家族の中に病人が出てその原因や治療法を知りた

²⁾ その人物は、筆者の調査開始時の何年も前にすでに数キロ離れた町に引っ越しており、しかも調査期間中に町で病気で亡くなった。この人物はングであるが、現在のK村の草分けの人々がもともといた旧K村ではなく、その近くのKK村から移ってきた人物だという。旧K村とKK村は彼ら自身によると、もともと同じ村で、同じことば（ングの中でも地方によって方言がある）を話し、慣習も共通のものをもつという。

³⁾ モーや乗り手に関して、村人たちの間で人気の違いなどがあるかどうかについては明確にはわからない。ただ、モーについてはSがそもそも他の2人に教えたこともあり、そうしたことから彼の信頼度は他の2人より高いのではないかと想像されないことはない。しかしながら、村人たちがことさら特定の人物にこだわるような状況をじかに目にしたことはなかった。乗り手に関しては、明らかに体力の問題が関係してくる（長いときは一時間以上、ココヤシの殻の上の板に乗ってしゃがんだ姿勢をとり続けていなければならない）ため、どうしても若者が呼ばれる頻度が高くなるが、年齢以外に人気に影響するものがあるようには思えない。

い場合であり、その家族は必要な道具を用意し、モーと乗り手を呼び、さらに時には長老等、他の村人を呼んで来てもらうこともある。というのも、質問は一般に相談者（主に病人の家族）が行うが、時にはそれ以外の人物（特に長老）に頼むこともあるからである。長老は儀礼的、宗教的知識を多くもっており、そのため適切な質問をすることができ、真実に到達する可能性がより高いと考えられている。ココヤシの動きから得られる答えは「はい」か「いいえ」のみであり、質問する側が真実を探り当てなければならない。もし真実が含まれた質問を見つけることができなければ、永遠に答えを得ることができないのである。従って、質問内容はたいへん重要である。

占いの場には、家族、モー、乗り手、長老たちばかりではなく、たまたまその家にテレビを見に来ていたり、遊びに来ていた村人たちがそのまま参加したりする。さらにはたまたま興味をもった村人や、単なる暇つぶしのたねを探している村人などがふらりとやってきたりする。他の家の人々に隠して秘密に行うことはない。女性も参加できる。彼女たちはあまり活発に質問するとはいえないが、時折発せられる質問や、占いの場面の外での彼女たちの雑談やコメントは彼女たちが興味をもって進行を見守っていることを示している。この占いは公然と、誰もが立ち会うことができ、参加できる状態で行われるのである。

占いを行う手順は以下のとおりである。

- (1)モーがラオ語でカーイ kay と呼ばれる、花とろうそくをグアバなどの葉で巻いたもの5組をひとつずつココヤシの殻に入れ、次に5枚ないしは7枚の硬貨を糸で一つにつないだもの、鶏卵1個をその間にはさみこむようにして入れる。
- (2)ろうそくに火をつけ、ココヤシの底を下からあぶるようにろうそくを回しながら、口の中でぶつぶつと呪文を唱え、いったんろうそくの火を口に入れ、出してからココヤシに向かって息を吹きかける（写真6-1参照）。この所作を3回繰り返す。
- (3)次にココヤシの上に置く木の板（たいていの場合、長さ30センチ、幅15～6センチ前後のもの）を取り、ろうそくの火を回しつつ、呪文を唱えながら板の片面をあぶり、ろうそくの火を口に入れ、出してからあぶったばかりの面に向かって息を吹きかける。板をひっくり返し、今度はもう一方の面について同じ所作を行った後、再び板をひっくり返し、同じ所作を繰り返す。
- (4)ろうそくの火を吹き消し、板をココヤシの殻の上に乗せ、モーが両手でおさえたところに、乗り手が両足を10センチ程度開けてしゃがんだ状態で乗り、床に両手の指先をついて身体を支えたところでモーは手を離し、人々が質問を始める（写真6-2参照）。質問は必ず、「はい」か「いいえ」で答えられる形式で行われ、答えが「はい」の場合はココヤシは回転し、「いいえ」の場合はココヤシは全く動かないか、左右に揺れるのみである。
- (5)質問がすべて終わると、モーが再び手で板をおさえ、乗り手を降りさせ、ココヤシの中身（カーイ5組、硬貨、鶏卵）をすべて取り出し、左手に全部掴み、ろうそくに火をつけ、掴んだ中身を下からろうそくを回しながらあぶる。次にろうそくの火を口の中に入れ、出

してから息を中身に向かって吹きかけ、そのままもう一方の腕（ろうそくをもっている方）を曲げて、肘にその中身を当てるしぐさをする。中身を右手にもちかえ（ろうそくは左手）、上記の所作を繰り返す。再度中身を左手にもちかえ、全く同じ所作を繰り返して終了する。

カーイのうち2組は乗り手にやり、のこりの3組と鶏卵はモー自身が取る。硬貨は持ち主に返す。そして、主催した家の人々が用意した酒（ラオ・カーオ low: kaw と呼ばれる米で作った蒸留酒で、普段から村人たちが購入し飲んでいるもの）がモーや乗り手を含め、参加者やその場にいる人々にふるまわれる。酒はせいぜい一ビン用意されているだけで料理などではなく、人々は小さなグラスに注ぎ、飲んで回していく。

さて、ろうそくの火でココヤシや板をあぶるときに口の中で唱える呪文（一般にはカーターと呼ばれるが、ウィサー wi: sa と呼ぶ）だが、3人のモーのうち1人が教えてくれたところによると、次のとおりである。

オ、オ

マ、マ

サ、サ

サイ、サイ

これを7回繰り返し唱え、ろうそくの火を口に入れた後、息を吹きかけるのである。息を吹きかけるのはココヤシの殻と板それぞれにつき3回だから、それぞれについてこの呪文は7回を3回ずつ唱えられていることになる。この回数どおり、この内容どおりに必ず唱えなければ、ココヤシは回らないという。

第2節 質問のパターン

キー・カポ占いで質問は大きく分けて病気の原因の追求と解決法からなる。

原因の追求

最初に、病気の原因を尋ねるが、ただの病気か、それとも精霊（ラオ語でピー pi、ンゲ語でヤーン）の仕業かをまず尋ねる。ただの病気とは、何のピーも関与しておらず、気候の変化による体調の悪化やマラリア、生年月日によって決定される体質（ターット tat または、セーット saat）などがそれに当たる⁴⁾。病気がピーのせいではない場合は、すぐに解決法を尋ねるが、何らかのピーが関与している場合は、どのピーであるかを尋ねる。焼畑のピーや小川のピーといった自然の中に棲むピー、事故などの異常な死を遂げた人のピー（ピー・フーン pi hung）、妖術霊（ピー・ポーピ pi bpohp）が毎回、必ずといっていいほど人々の口に上る。さらには村全体の祭祀の対象となっている村の守護霊や森に棲む守

⁴⁾「ターット」とは、人間の身体の構成要素である地、水、火、風の4つの要素を意味し、これらのバランスが崩れることによって病気になると考えられている。また、「セーット」とは生まれつきの体質のことであり、これも病気を引き起こしうる。

護霊なども頻度は少ないが時には登場する。しかし、最も重要なピーは家の祖霊であり、相談者たちは家の祖霊が関与しているかどうかにも最も注目する。どのピーが関与しているか分かると、家の祖霊以外の場合は直ちに解決法を尋ねる。

「誰が背いて（ピット）いるのか」

家の祖霊に背くことを彼らはラオ語でピット・ヒート、ンゲ語でアローイット・リーットという。ヒートあるいはリーットは、慣習、儀礼、法、宗教といった意味であり、ピット・ヒートとは、一般には「慣習・法に反する」ということになる。しかし、キー・カポの文脈では、このピット・ヒートは特に家の祖霊に背くことを意味している。というのも、家の慣習とはすなわち家の祖霊祭祀を意味しているからである。

ピット・ヒートという答えがココヤシの殻の動きから得られると、次に家族の中で誰が背いている（ピット）のかを知ろうとする。家族全員の名前が次々に挙げられるが、それでもココヤシの肯定的な返事が得られなければ、婚出した子どもたち、そしてごく稀には他人である近所の人の名前すら挙げられることがある。ただ、実際に得られる答えはたいていが家の内部の者である。ただし、家族の中で全員が平等に罪を疑われているわけではない。最も罪を祖霊から咎められやすいのは、家の中で娘の夫（ないしは息子の妻）である。彼らについては家の内部で様々なタブーがあり、それを冒すことは祖霊の怒りを招くとされているからである。その次に罪を疑われやすいのは家の主である。家長は家の祖霊祭祀に関して責任と義務を負っており、家族のメンバーの行いに関してもその責任を問われることがある。

「何が背いて（ピット）いるのか」

「ピット・ヒート」の責任者が明らかになると、次にその人物のどこが悪いのか、何をやって家の祖霊を怒らせたのか、つまり「ピット・ヒート」の内容を尋ねる。明らかなタブー破りではないことでも、通常とは異なることを何か行い、そのことを前もって祖霊に知らせなかったことで祖霊を怒らせることがありうると考えられている。この、「何が背いているのか」という問題の「何が」については、もともと厳密に定められた規則があるわけではなく、ケースごとに大きく異なるため、質問者たちは答えを探り当てるのにしばしば非常に苦勞する。かといって、この点を不明にしたまま解決法について質問することもできない。というのは、家の祖霊の怒りを鎮めるために必ず、祖霊に対して家長が語りかけ、許しを乞うのだが、その時この「背いた」事柄を具体的に述べた上で許しを乞わなければならないからである。

解決法

原因がピーの仕業ではなく、ただの病気と分かった場合、その解決法として質問で問われるのは、注射を打ったり、薬を飲んだりすればよいのかということだが、何もしなくて

も時間が経てば治るという答えが出ることもある。家の祖霊以外のピーが関与している場合、そのピーが、なぜ、いかにして病気を引き起こしているのかといったことは問われることはない。焼畑や小川といった自然のピーの場合は、単純にピーが何かを欲しているとされ、煙草など簡単な供物を捧げること（リヤン・ピー liang pi）がその解決法となる。「ピー・フーン」や「ピー・ポーブ」の場合は、それらが原因とされた場面を筆者は一度も見ることがなく、その解決法についても確かな情報はない。調査の期間中に実際に答えとして出てきたのは、ピーの中ではほとんどが自然のピーか家の祖霊である。

家の祖霊が原因の場合、誰のどのような行いがその怒りを引き起こしたのかがわかると、怒りを鎮める方法を尋ねるが、最も軽いのが、ワオ・ピー wow: pi である。これは単に家の中で祖霊が祀ってある場所で祖霊に向かって事情などを語るだけで済む。ただほとんどの場合、これだけでは済まず、何らかの供物を捧げて祖霊に許しを乞うソムバット・ソムマー so:mba:t so:mma/オーン・ニョーム ohn nyohm を行わなければならない⁵⁾。

祖霊の怒りを鎮める方法として最も負担が重いのが水牛の供犠である。供犠することを村人たちは「食べる（ラオ語でキン gin、ンゲ語でチャー）」と表現する。キー・カボの答えで、誰の、どのような内容のピット・ヒーットに対して水牛供犠を行わなければならないのかということに関して、規則のようなものがあるわけではない。同じような内容のピット・ヒーットに対して、一方ではオーン・ニョームで済むのに、他方では水牛供犠が必要な場合も見られる。例えば、ある家で孫が病気になり、キー・カボに相談したところ、子どもの母親が数キロ離れた自分の出身の村へ戻った時に、自分で食事を準備して食べることが背いている（ピット）という答えが出た。これに対し、オーン・ニョームをするようにという指示が出たのだが、ある日、別の家でやはり病人が出て、同じようにキー・カボに相談したところ、その家の息子が独立して（村内に）家を建てて住んでいるにも拘らず、帰ってくると自分で食事を出して食べることが背いている（ピット）と出た。この時は彼の母親が息子を正しく指導しなかったとされ、水牛供犠を行わなければならなかった。こうした事柄を彼ら自身が矛盾とか不公平と感じている様子は全くない。彼らにとっては、ケースごとに要求されるものが異なり厳格な規則がないことは特に疑問の対象とはならないようであり、自明のこととして受け取られているようである。

水牛供犠といっても、既に述べたように、現在はK村では水牛一頭をまるごと家族が供犠することはほとんどなく、また、水牛の代わりにより安価な牛の部位を購入することも

⁵⁾ その供物は盆にのせたおこわやバナナなどありあわせのものであるが、それに時には女性用のスカート（シン）とショール（ペー）を加えることもある。また、木切れで作った棺の形（ホーク・ガオ hohk ngaw）のものを手にして行うこともある。このやり方は家ごとに異なることもあるし、またケースごとに異なることもあるため、キー・カボの場でその細かいやり方を尋ねることが多い。もしやり方が祖霊の気に入らなかった場合は病気が治らず、もう一度占いをやり直すと、やり方が祖霊の気に入らなかったという答えが出て、儀礼をやり直さなければならなくなることがあるからである。

頻繁に見られる⁶⁾。ただ、家族によっては、牛を供犠することがタブーとされている場合もあり、すべての家族が牛を代用できるわけではないという。こうした形の供犠（彼らは「ルット *lu:t*=縮小する」と呼ぶ）に関して、村人たちは「ピーには目がないから見えな。耳はあるから話しは聞こえる。」という。つまり、水牛の代わりに牛を、しかも一頭まるごとではなく頭、足、尻尾、内臓、血のみを買ってきて捧げることは、それをいわなければ祖霊には分からない、だからそれでいいというのである。そのため、水牛または牛の頭など一そろいを買って来ると、周りの人々はそれに対して、「なんてりっぱな水牛なんだ！」と口々に褒めそやす場面も時に見られた。それはあくまでも「耳しかない」ピーに向けられた、だますためのことばなのである。

以上の質問の進行を大雑把に図式化すると次ページのとおりになる。ただし、図のパターンが単純にすべてのケースにあてはめられるわけでは実際にはなく、これに相談される個々の人々や家の事情が考慮され、それによってこのパターンの一部が変化したり、別の事柄がつけ加えられたりする。従って、キー・カボでの質問には二つの種類の知識が動員されると考えてよいだろう。一つは一般的に適用される基本的なパターンについての知識である。もう一つは個々の家やそのメンバーの事情に関する個別の知識であり、それには家族構成や宗教・儀礼に関することなど村内で広く誰にも知られていることから、家内のもめ事など突発的な出来事まで含まれる。具体的にいくつか例を挙げてみよう。

病人が子どもの場合、原因として頻繁に想定されるのがその子と「一緒に生まれてきた祖先」の存在である。祖先といっても、何代も前の顔も知らないような遠い祖先ではなく、親などが少なくとも直に接したことのある近い祖先である。村人の説明によれば、子どもが生まれる時にはその祖先のうちの一人と一緒に生まれてくることがあると考えられており、その場合、その子が親などにしかられたり、叩かれたり、へんにからかわれるといった扱いを受けると、その一緒に生まれてきた祖先が怒り、その子を病気にすると考えられている。祖先の一人と一緒に生まれてきたかどうかは、キー・カボで尋ねる場合もあるし、また祖先の一人の身体的な特徴を共有していることからそうと判断されることもある。例えば、ある子どもは母方の祖父の養父の亡くなった妻と同じところに同じ形の痣があることから、彼女と一緒に生まれてきたとされている。ただし、子どもの成長とともにこの「一緒に生まれてきた祖先」の影は徐々に薄れていき、10代後半にはすっかり消えてしまうという。つまりその頃にはこの「祖先」によって子どもが病気になることはなくなるのである。従って、成人についてはこの質問は問われることはない。また解決法としては、家の祖霊の場合と同様に、最悪の場合は水牛の供犠となる。

⁶⁾ この社会においては、アフリカとは異なり個々の供犠動物に特別な象徴的価値が付与されている（ド・ウーシュ 1998[1986]）わけではないようである。北タイ同様、水牛に最も高い価値が認められている（田辺 1993）が、供犠動物としての水牛と牛に与えられた意味そのものには違いがないため、牛と交換可能であると考えられる。

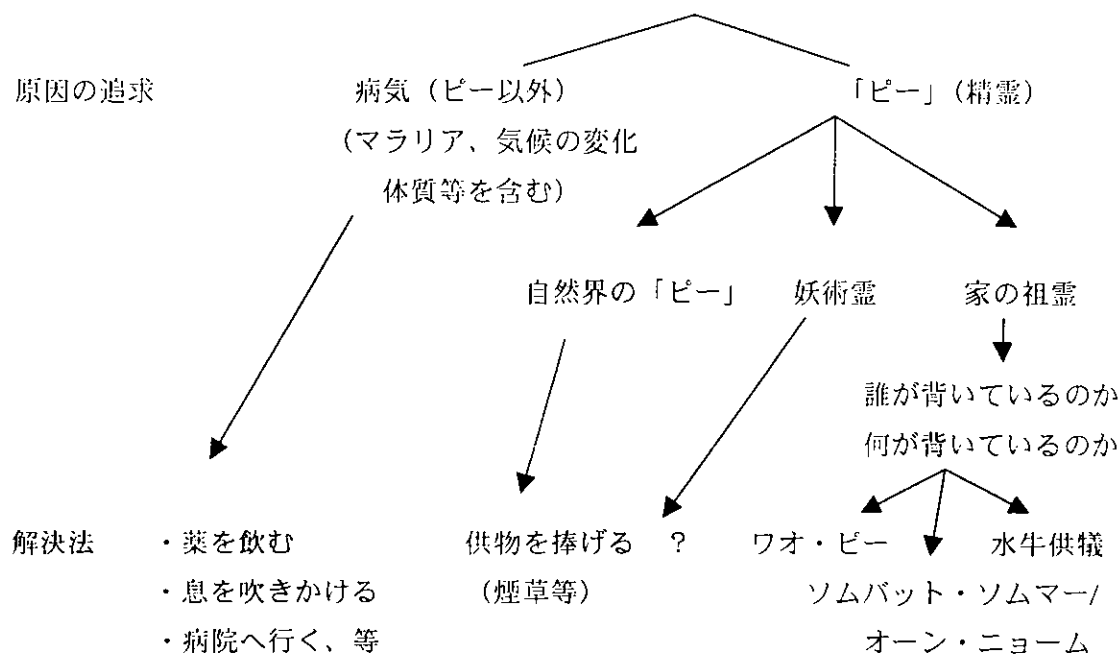


図6-1 キー・カポ占いの質問のパターン

もう一つ、子どもの病気に関して特に見られる質問はラオ語でいうクワン *kua:n* が逃げたことが原因なのかというものである。クワンとは、日本語に訳すなら「魂」に近い観念であろう。これが体から離れ、どこかへ行ってしまうと病気になると考えられている。一般には、これは子どもにのみ起こることではなく、大人にも起こり得ることなのだが、筆者の調査中には大人の病気に関してこの質問がされることはなかった。クワンを呼び戻すためには特別な儀礼が存在するという。

また、子どもと大人の区別以外に、症状によって原因がある程度限定されてくる場合もある。例えば痣や発疹といった皮膚の異常の場合、原因として最も強く疑われるのは食物に関するタブーである。時には、原因をあれこれ問わずに、いきなり「何か食べ物のタブーがあるのか」と尋ね、それに対するココヤシの殻の答えを待たずにそのまま次々と動物の名を挙げていくことすらある。彼らの中では皮膚の異常と食物禁忌が強く結びついているものと思われる。

村の中でもいわゆる「水牛を食べない（供儀しない）」家については解決法に関する質問も当然異なる。「水牛を食べない」家とは、仏教徒であるラオ系の家と、モン・クメール系民族であるタリアンの家（ただし、ある家はこの村では水牛の供儀はしないが、セーコーン県出身村に戻って水牛供儀を行った）、そしてンゲでもトンヤアホン（第2章参照）を信仰する4軒の家など現在のところ合計17軒存在する。彼らも家族に病人が出るとキー・カポに相談することもあり、病気の原因に関しては上記のパターンと同じように質問が行われる。ピーの仕業である場合も同じように質問する。そして、特に家の祖霊が原因と分かった場合、しかもオーン・ニョームではだめだとなった場合、残る方法は動物を供儀し

て祖霊に捧げることなのだが、「水牛を食べたい（供犠する）のか？」という質問を彼らがすることはけっしてない。仏教徒であるラオ系の場合はたいていニワトリを供物として捧げることが想定し、タリアンと、トンヤアホンの家は豚の供犠を想定して質問することになる。

第3節 占い場面分析

以下に取りあげる事例は、現在の村長の父親の病気について相談するために本人の家で行われたものである。彼は一ヶ月以上もの間体調が悪く、2度入退院を繰り返し、同時にキー・カボにもこの間に2度相談した。1度目のキー・カボでは、家の階段の修理を行ってはいない時期に行ったことがピット・ヒートとされた。2度目には、病人の娘の夫が赴任地から切り出し運んできた木材を、村の正面に面した家の床下に置いておくことがピット・ヒートとされた。この2回のキー・カボにおいて供犠を要求され、水牛の代わりに牛を使った儀礼を2度行っていた。それにも拘らず彼の病気は治らず、医者も匙を投げ、そのため退院してきたのだった。この日は昼間彼が退院してきて、夜になって長老をはじめ多くの人々が彼の家に集まり、病人が寝室でふせている間にキー・カボが行われた。

ここでは場面を4つに区切り、それぞれについて質問・会話をまず提示した後にその部分についての分析を行っていく。なお、ここで用いる場面の会話は、ビデオ録画したものを、村人にラオ語に翻訳してもらい、それを筆者が日本語に翻訳した。

この時の家とキー・カボが行われていた場面で人々が座っていた位置を図にすると次ページのようになる。病人の息子（現K村村長）以下Aと、娘（村長の妹）以下C、長老たちがモーとココヤシのそばに座り、これを囲むような形になっている。なお、図の中のアルファベットで表示した人物と、場面の会話の中でアルファベットで記した話し手は対応している。その他の村人たちは少し離れ、後方に座る。後から遅れてやってきた長老Eが先に座っていた村人たちをかきわけて前の方に座ったことから見ても、やはり長老たちが、病人の家族と並んで中心的に参加すると考えてよいであろう。

パート1

Aが質問を始める。

A：家の、外の階段の慣習・ならわし（ヒート・コーン・パペーニーhit kohng bpa:peni）は隠させない。隠させたくない。名前をいわせて書き留める。父の家族の、家の慣習・ならわしは隠させない。おれの父親は腹が痛い。胸が痛い。なぜなんだ？何かの仕業なのか？それとも家族の慣習・ならわしなのか？まだ完全に終わっていない

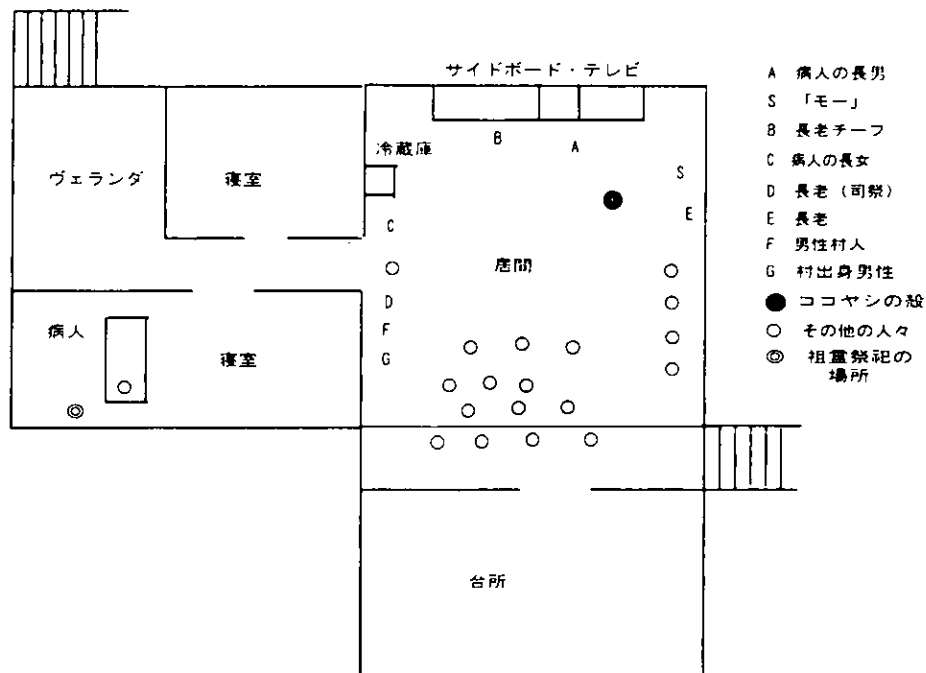


図6-2 キー・カポ占いにおける配置（概念図）

のか？ピーの仕業か？回れ⁷¹！

それとも彼自身の病気なのか？回れ！

D：何かの仕業なのか？回ってみろ！

A：何かの仕業なのか？回れ！

D：何かの仕業なのか？回れ！

A：病気なら回れ！

精霊（以下、ピーとする）なのか？やっているのは？

ピー・フーン（事故死によるピー）なのか？回れ！

B：ピー・フーンのせいなのか？ピー・フーンのせいなら回ってみろ！

A：ピー・フーンのせいなら回れ！

何の仕業なんだ？彼の体はまだ痛みがおさまっていないし、熱もひいていない。

何かの仕業なのか？回ってみろ！

腹痛も腸の痛みもまだおさまっていないんだ。回ってみろ！

B：家族内のヒート（慣習）はもう現在では正しく行われているのか？回ってみろ！

もしまだなら、まだ正しくないのなら、回れ！

C：バンリヤンの小川（焼畑の近くにある小川の名前）のピーの仕業なら回れ！

B：バンリヤンの小川のピーの仕業なら回れ！

⁷¹ 直訳すると、ここでは「行け」（ラオ語ではパイ pay:, ンゲ語ではヨッ）といているが、意味としては「回れ」という意味となるので、ここでは意味のほうをとって表記する。

A：バンリヤンの小川のピーの仕業なら回れ！

バンリヤンの小川の焼畑で、一ヶ月間も食べ物を探している、バンリヤンの小川のピーの仕業なら、回れ！

D：そんなふうにするなよ！（こちらが）わからないじゃないか！

A：もし何かの仕業なら回れ！

D：もし何かの仕業なら回れ！あとで居場所を探すからな、もしピーがやったというのなら。

A：バンリヤンの小川のピーなら回れ！

バンリヤンの小川の焼畑の小さな水路にいるピーなら回ってみろ！

大きなジャックフルーツの木の焼畑にいるピーなら回ってみろ！

ピー・ホーpi hoh（森にいる村の守護霊）なら回れ！

B：ピー・ホーなら回れ！

A：ピー・ホーが、村人たちがよくわけもわからずこの辺で木を切り倒しているのを怒ってやっているのなら、あんたがやっているのなら回ってみろ！

ホー・クワンのピー（村の中にいる守護霊）がやっているのなら回れ！

ホー・クワンのピーがやっているのなら回れ！

D：彼自身の体の中の病気なら回ってみろ！

彼は働きすぎたんだ。彼の体の中の病気なら回れ！

A：もし人が呪術をかけてやっているのなら回ってみろ！

D：もし何かの仕業なら回れ！隠すんじゃないぞ！回ってみろ！

（ココヤシゆっくりと回る）

バンリヤンの小川のピーなら回ってみろ！バンリヤンの小川で食べ物を探し、一年中稲刈りをしている、バンリヤンの小川のピーがやっているのなら回れ！

ピーじゃないんだな？

ホー・クワンのピー、村の外のピー・ホーがやっているなら回れ！

それともてなした（リヤンliang）のは背いていなかったのか？

ピーと取り交わした契約（バba:）は正しくなかったのか？6月にニワトリ2羽、豚一頭というのは、あんた方にとって正しくなかったのか？回ってみろ！

それともホー・クワンのピーの仕業なのか？

B：ホー・クワンのピーなのか？

D：ホー・クワンのピーで、車（トラック）を（村の）中に入れて木（材）を放り入れて置いておくことがあんた方に背いているのか？回ってみろ！

ホー・クワンのピーというのは、大勢の人が話し合って、電信柱をトラックで（村に）運び入れたせいなのか？それが背いていることなのか？回ってみろ！

B：ホー・クワンのピーのせいなのか？

（ここでEがやってきてSの隣りに座る）

さて、まず視線と顔であるが、質問するときは皆必ずといっていいほどココヤシの殻に向ける。ココヤシの殻をじっと見据え、まさにそれに向かって話しかけているという印象を受ける。また、どのキー・カポの場面においても共通し、そしてキー・カポ全体をとおして見られるのは、一つの相談の中で質問者が途中で交替したり、別の村人たちが思いついた質問を差し挟んだりすることである。その場に居合わせている村人たちはそれぞれ自由に参加しているという印象を与える。特別な独占的な質問者は存在せず、その場に立ち会っているみんなが共同で答えを導き出していくという感じになる。いわば、参加者全員が一種の占師となっていると考えられる。さらに、質問の形式で特徴的なのは、一人が行った質問を他の人物が繰り返す場面が頻繁に見られることである。上では、「何かの仕業なのか？回れ！」ということばは2人の人物が合計3回立て続けに繰返し、「ピー・フーンなのか？回れ！」という質問も同じく2人が合計3回繰り返している。また「バンリヤンの小川のピーの仕業なら回れ！」というのも3人の人物が繰り返している。「ピー・ホー」も2人が3回繰り返している。このように、同じ質問を複数の参加者がたたみかけるように問う場面はこの時に限らず、ごく頻繁に見られることである。これは複数の参加者たちが同時に、共有された一定のパターンを基に「真実」追求という作業にまさに共同で従事していることの表れと見ることができるし、見方を変えれば、こうして何度もたたみかけられることによって質問が認知され、記憶され、パターンに加えられていくといえる。

質問をする対象がココヤシの殻であることは筆者が長老チーフから確認している。それにも拘らず、質問を進めていく過程で突然二人称で直接精霊に語りかける場面が数多く見られる。この部分では、「ピー・ホー」に向かって「もしあんたたちがやっているのなら・・・」と問いかけている。この点について、可能な説明として考えられるのは、問題のピーは人々の目には見えないけれどそこにて、ココヤシの殻にも影響を与えていると人々が考えているということである。彼らがはっきりとそう語ったわけではないが、例えば既に上で述べたように水牛供犠のときも家の祖霊に向かって口々に「なんてりっぱな水牛なんだ」とうそをいうことから見ても、彼らがピーを常にそこにて自分たちを見張っている、自分たちのことばを聞いている存在として考えていることは間違いない。従ってキー・カポの場でも、間接的にココヤシの殻に質問するよりも、直接そこにいるとわかっている当のピーに尋ねるほうが手取り早いと考えたとしても不思議はない。このように、様々なピーに直接二人称で語りかける場面はこの後も繰り返し登場する。

長老の一人がいう、「彼は働きすぎたんだ」ということばはパターン化された質問からは明かにはずれる。こうした個人的な事情もこうしてこの場で公に語られる。実際に、病人は70歳の高齢にも拘らず、妻とともに数週間も焼畑で寝起きし、稲刈りを行った。彼の妻は高齢でほとんど農作業はできず、同居している娘は赤ん坊を含め4人の子どもを抱えており、農作業を手伝うのは無理である。その夫は軍に勤務しており、カンボジア国境付近に駐留していて村にはほとんど帰ってこない。唯一彼を手伝うことのできる20歳すぎの息

子は皆が認める怠け者だった。長老のいう、「彼は働きすぎたんだ」という短いことばは実はこうした事情を充分に知った上で、農作業に全く関わろうとしない娘の夫や怠け者の末息子に暗に非難しているものとも受け取ることができる。実際、娘の夫に対する非難はこの後登場するし、末息子についてはこの場では出てこないが、彼自身が不在の時に村人たちの雑談の中で一度集中的に非難されているところを筆者も目撃している。キー・カボはこうした村人たちの評判が表出する場でもあるし、同時に創られる場でもあるといえる。

「ピー・ホー」とは森に棲んで村の外から村を守護している精霊のことであるが、一般にキー・カボの中でこのピーが言及されることはあまりない。しかしながら、このケースの病人は長老の一人であり、6月頃に行う予定の「ピー・ホー」に捧げる供犠（リヤン・ピー・ホー-liang pi hoh）の時にいつも通りに供犠するニワトリ2羽に加えて、豚1頭、ニワトリ2羽も同時に供犠しようと発病前の11月に提案した張本人である。というのは、その頃付近の村でコレラが流行ったり、K村でも子どもが一人亡くなるということがあったからだった。村内外の厄災、不幸を目にして、彼はこの提案を他の長老たちや村長にもちかけたのであるが、これはラオ語で「バ」と呼ばれ、「精霊と契約する、誓願する」という意味である。つまり、精霊（この場合はピー・ホー）に村人全員を病気や災難から守ってくれるよう祈願し、その際もし守ってくれたら次の供犠の時にはその分特別に動物をつけ加えて供犠すると約束するのである（第7章参照）。ここでは、この提案をした張本人である彼自身が重い病気にかかり、「契約したはずなのになぜなんだ、どうしてなんだ、ニワトリ2羽、豚1頭では不満なのか」という疑問と抗議の気持ちが表れているものと思われる。また、ここでも途中で突然二人称複数に変わり、「あんたがた（ラオ語の翻訳ではムー・チャオ mu chow:）」といている。

「ホー・クワンのピー」というのは村の中央にある一種の儀礼小屋「ホー・クワン」に祀られている村の守護霊である。ここで挙げられている事実は、病人の娘の夫が駐留地であるカンボジア国境からたびたび木材を切り出してきてそれを村に軍用トラックで運び込み、村の中央に面した自宅の下に置いておくことを指している。これが村の守護霊の怒りを買っているのではないかと皆が疑っているのである。彼はこれを売りさばいて現金を得ており、その金を現在妻の両親とともに住んでいる家の隣に建築中の鉄筋の家の費用に当てている。運びこんでから売りさばくまでの間は、その村の中央に面した家の下に置いておくため、長老をはじめとする村人たちは、彼のこうした前例のない行動を、村の守護霊のみならず家の祖霊をも驚かせ、怒りを引き起こしかねないものと考えている。

中央の広場に面した家は10軒以上あり、そのほとんどの家の下にも多少なりとも木材が置かれている。ただし、これらはすべてじぶんたちで少しずつ森で切り出し製材してきたものか、たまに現金収入があったときに購入したものであり、将来家を改築したり新築したりするためのものである。かつては焼畑にするために自由に一次林を開墾し、そのときに切り倒した木を大量に売りさばくことも可能であったが、現在は政府の森林保護政策によって森から木を切り出して売ることは禁じられている。木を売るといふ、他のすべての

村人が望んでもできないことを行っていることが実は問題視され、明らかに嫉妬の対象となっていると考えられる。

また、電信柱をトラックで運び込んだ件については、2～3年前に村に電気をひいたときのことを指しているものと思われる。村に外部から何かを持ち込むこと自体、ホー・クワンのピー（村の守護霊）の怒りを招くと考えられていることがわかると同時に、このとき村の中で、このことの是非をめぐって議論が戦わされたのではないかと推測される。

パート2

F：彼自身の病気なのか？回ってみろ！病気なら回れ！病気なら回れ！

G：（ラオ語で）人がやっているのか？回ってみろ！

B：（ンゲ語で）人がやっているのか？回れ！

G：（ラオ語で）人がやっているのか？回ってみろ！

B：（ラオ語で）すぐに回れ！もし人がやっているなら、回れ！

A：（ラオ語で）何かの仕業なら回れ！

G：（ラオ語で）ピーがやっているなら回れ！回ってみろ！

ピーがやっているなら回れ！

人かと聞いてもピーかと聞いても回らない。どうなっているんだ？

何の仕業かが知りたいんだ。人かピーか、それだけだ。

D：（ンゲ語で）何かの仕業なのか？ピーじゃないんだな？

B：（ンゲ語で）何かの仕業なら回れ！

G：（ラオ語で）人かと聞いても回らない、ピーかと聞いても回らない。何なんだ？

B：（ラオ語で）ピー・ポープ（妖術霊）の仕業か？回れ！人じゃないなら。

G：（ラオ語で）ピー・ポープか？回れ！

回らないな。どうなっているんだ？

ピーか？フン・ピー（ピー・フーン）がやっているのか？

何がやっているんだ？人か？ピーか？

煙草をくわえているチーフ（ファナーhua na）、質問してみろよ。何の仕業なのか、知りたいんだよ。人でもピーでも回らないし。

E：（ここからンゲ語に戻る）前の質問をもう一度してみろ。（ココヤシが）回ることだってもしかしたらありうるぞ。

D：正しかったのか？2～3日（前？間？）水牛を殺して食べたのは正しかったのか？もし正しかったのなら回ってみろ！

A：この上どうしろというんだ？もう（どうしたらいいか）わからない。供犠として食べた（キン・ヒート）のももう2回だ。これ以上どうしたらいいんだ？

（ココヤシがゆっくりと左右に揺れ始める）

S：正しかったのなら回ってみろ！

E：正しかったら回れ！きれいに回れ！

B：もし正しくなかったのなら回ってみろ！はっきりいえ、はっきりと回れ！

（ココヤシは左右に揺れるだけで回らずに止まってしまう）

もし正しくなかったのなら回ってみろ！くると回転してみろ！

もし正しくなかったのならはっきりと回れ！回転しろ！

（ココヤシ回転する）

止まれ、止まれ。

もし正しくなかったというなら、家のピーがやっているのか？回ってみろ！

（ココヤシ激しく回る）

A と B：まず止まれ！まず止まれ！怒るな、怒るな。そんなにひどく怒るな。もうわかったから。

B：誰が本当はやっているんだ？

A：おじいさんがやっているのか？

B：A の祖父なのか？回ってみろ！

もしあんた（A の祖父に向かって）の仕業なら回ってみろ！

はっきりと回れ！もしあんたならすぐに回れ！

（ココヤシ激しく回る）

何を怒っているんだ？

（S がココヤシとその上の板の位置を直す）

A と B：何が背いているんだ？階段のことか？もしそれなら回れ！

もし背いていないなら回るな！もし背いているなら回れ！

（ココヤシ左右に揺れるが回らない）

A：（ずっと寝そべったままで）新しい方の違反じゃないか？そっちが正しくなかったのか？木（材）を村の正面に放って置いたことか？回ってみろ！

B：（身を乗り出し、顔と視線をココヤシに向けて）その違反のほうは誰が背いているんだ？娘の夫か？背いているのは？回ってみろ！

（ココヤシ回る）

イ・ムーブ（C の名）の夫なのか？彼の名前をいえというのか？

なんで治らないんだ？彼らは前回もいったぞ。彼自身の名前をいったぞ。娘の夫の罰金（罪の償い）だったんだぞ、あの時は。それでもまだ治っていない。まだどうしろというんだ？

F：それともこんなか？彼を呼んで来させるのか？イ・ムーブの夫を呼んで来させるのか？自分で服従（ニョーム nyohm）しに来させるのか？

C：（彼は）もう（一度）戻って来たのよ。

A：前回、彼は来たんだ。もしもう一度帰って来るように呼ぶなら、軍の駐留地のほうでも仕事があるんだ。どうやって呼ぶんだい？彼は毎日、服従しているよ。彼はそ

のために金だって送ってきている。もうオーン・ニョームしているよ。どうしろっ
ていうんだ？

EとD：もうそれで全部だよ。彼は金だって渡しているんだ。まだ何だっというんだ？
彼は既に服従しているんだ。

A：彼の名前をいえというんだな、今度は。

F：つまり、彼の名前を挙げて、服従しに來いというんだな？回ってみろ！

B：(再び身を乗りだし、視線をココヤシに固定して) 彼自身に來させてオーン・ニョー
ムさせろというんだな？器(カン)を持ち上げ妻の父に渡すのか？回れ！

(ココヤシ回る)

A：(周りの人々に対して) どれも我々がやってしまったことで(ココヤシが) 回っ
ている。どうしよう。まだ古いことが出てくる。まだ娘の夫が背いているといってい
る。どうしよう。我々がココヤシの殻に尋ねてこんなふうに戻るんだ。我々が友人
の面目を失わせているのと同じだ。

D：じゃあどうすればいいんだ？ココヤシの殻はこんなふうに戻るんだ。我々はそのと
おりいっているだけだ。我々がやっていることじゃないんだぞ。ココヤシの殻はひ
とりでに回っているんだから。

(ココヤシの殻に対して) 怒るなよ。彼は軍にいるんだ。来るのだって難しい。彼を
待つことだってできないだろう。彼はオーン・ニョームしたんだぞ。まだどうしろ
っというんだ？怒らないでくれよ。子や孫は軍にいて、オーン・ニョームしたんだ。
どうしたらいいんだ？彼は(前回) 來なかったといっても、來たようなものだ。金
だって彼はくれたんだぞ。彼だってオーン・ニョームしたんだ。

Gの男性は厳密には村人ではない。彼の両親はタリアンで、彼はこの村で成長したが、
兵役で村を離れ、除隊してからK村には戻らずバクセに住んで労働者となっている。父
はずっと昔に亡くなっている。彼はこのときはたまたま村に戻ってきており、この場で質
問をするのだが、ンゲ語が得意ではないためラオ語で話している。そして、キー・カポの
場面に特に最近はほとんど立ち会っていないらしく、質問パターンをよくのみこんでいな
いためか、それからは明らかにはずれた質問をしている。「人がやっているのか？ピーがや
っているのか？」というパターンは存在しないし、この場では意味をなさない。そのため、
長老チーフが彼のことばを継いで、「ピー・ポープ(妖術霊)か？人じゃないなら。」と問
い直している。妖術は病気の原因のカテゴリーの中に存在するが、村人たちにとってそれ
は「人」の仕業ではなく、それもピー・ポープ、妖術霊の仕業とみなすべきものなのであ
る。こうした微妙な違いは村の外に普段住んでいる人々が共有し得ない知識である。ただ
しここで特筆すべきことは、村出身とはいえ普段村に住んでいない者の自由な参加・質問
までも許されているということである。Gは病人と何ら血縁関係も姻戚関係もなく、全く
の他人で、村に住んでいないため、日常的な労働交換や相互扶助、共同作業のサークルに

加わることもない。彼は単に村出身であるというだけで、現在では村人にとって限りなく「よそ者」に近い。それにも拘らず、参加・質問が許されている。これはキー・カボが開かれた場であることを示す例といえるのではないだろうか。参加したい、質問したい人々を誰も押し止めたり、制限したりせず、その機会を与えるのである⁸⁾。

質問以外に注目すべき点の一つは、参加者同士の会話や相談である。参加者がココヤシの殻に直接自分で質問する代わりに他の参加者に、「あの質問をしてみろ」とか「・・・について聞いてみる」とか、あるいは「・・・のことは先に聞くな」などといって、質問を促したり、逆にやめさせたりということは頻繁に見られる。これは質問者間に調整が働いていることの表れと見ることができる。彼らはもちろん自分の知識に従って自由に質問するのだが、同時に質問者間で相談し、一定の調整もそこで働いていると考えるべきで、一人一人がそれぞれ完全に好き勝手に無軌道の状態で質問するわけではないことも確かである。

ココヤシの殻が激しく回るのは問題のピーがひどく怒っていることを意味すると考えられ、村人たちを恐れさせる。というのも、怒りがあまりに激しい場合はココヤシの殻が割れてしまう場合さえあるからである。もし割れてしまったら、病人の病気は治らないと考えられている。そして最悪の場合はココヤシの殻に入っている鶏卵が割れてしまうことであり、これは死を意味するとされている。そのため、ココヤシの殻が激しく回りだすと、参加者たちは「止まれ、止まれ」といって、こうした事態を防ごうとするのである。ただし、筆者の調査中にココヤシの殻がキー・カボの最中に割れることは一度もなかったし、中の鶏卵が割れることは村の人々も今までに一度も目撃したことはないようだった。

病人の長男と長老チーフが質問している「階段のこと」とは、病人が修理した家の階段のことを指している。この村では村全体の水牛供犠の時期にしか家の修理ができないことになっており、もしこのタブーを破れば祖霊の怒りを招くとされている（第4章参照）。ところが病人は、この2カ月ほど前に家の階段を修理しており、一回目のキー・カボではこれのせいで祖霊が怒り、病気を引き起こしているとされた。そして水牛供犠（実際には牛の頭や足など一式を買ってきた）を行ったのである。「新しい方の違反」とは、病人の娘の夫が木材を軍用トラックで運び込んで村の中央に面した家の下に置いておいたことで、この件に関しても既に2度目のキー・カボで「ピット」とされ、やはり2度目の水牛供犠（実は一回目と同様、牛の頭）を行ったのである。ここでは、その2度目の供犠のときのオーン・ニョームの場に張本人である娘の夫が不在であり、それを家の祖霊が不満に思っているのではないかと疑われている。

今回のキー・カボ全体を通して問題となっているこの病人の娘の夫という人物について

⁸⁾ ただ一方で、この場合彼が村に住んでおらず、よく理解していないためにこうした自由が逆に許されたと解釈できるかもしれない。つまり、村に普段から住んでいて事情も様子もよく理解している人々は自分にそういった自由が許されていないことも理解できて最初から参加しないという見方もできるかもしれない。

簡単に説明したい。彼はチャンパーサック郡出身のラオ系（母親はモン・クメール系民族のスウェイ Xuay）の男性で高校を卒業しており、軍隊に所属しているが比較的地位も高い。11～2 年程前に今の妻と知り合い結婚したが、時折村に帰ってきて数日間から数週間滞在するあいだも農作業を手伝うことはない。また、彼の兄弟姉妹はアメリカに住んでおり、その仕送りで彼は現在、妻の両親と同居している家の隣に鉄筋コンクリートの家を建設中であり、これは村では初めての鉄筋コンクリートの家となる。こうした村の他の人々とは非常に異なる出身、教育、職業、経済的背景が人々に少なからず違和感を抱かせていることは否定できない。非常に均質的な背景をもち、均質的な生活を送っている村人たちにとって、高校を卒業した人物の話すことばは日常的に村人たちの間で用いられるそれとは異なり（これは病人の長男の妻がこのように語った）、ドルの仕送りも、鉄筋コンクリートの家も彼らには全く縁のないものである。さらに、農作業への不参加も村人たちとの距離を遠くするものと思われる。

さて今回焦点となっている彼の木材のことだが、この問題をまず引っ張り出したのは病人の長男である。それをすぐに引き継ぐようにして長老チーフが誰が背いているのかと尋ね、続けざまに娘の夫なのかと聞いている。ここでココヤシの殻が回るのだが、その後別の村人が娘の夫を呼んでくればいいのかとココヤシに提案し、それに対して問題の人物の妻つまり病人の娘が反論し、病人の長男もそれが非常に困難であること、また供儀の費用は彼から出ていることなどを主張する。それに対して長老 2 人も加勢し、家の祖霊に抗議しているような格好になるのだが、次に病人の長男が譲歩するように彼の名前をオーン・ニョームの場でいえというのかと尋ね、それに男性とさらに長老チーフが続けて同じ内容のことを尋ねる。ここでやっと再びココヤシの殻が回る。この間、形としてはココヤシの殻（ないしはピーに直接）に質問しているようになっているが、実際には参加者同士の間の話し合いと読むこともできるのではないか。ココヤシの殻（ないしはピー）に向けられた疑問の形式でこの部分で発話される内容は実はすべて彼ら自身の考えから出たものであることは明らかである。具体的に木材を村の正面に置くことそのものをタブーとさだめた慣習があるわけではなく、祖霊が何かに対して怒っているからその理由を探そうととにかく目につくこと、普段とは違うことを挙げているだけである。そこには質問者たちの意図や選択が働く余地が十分にある。特にここで問題になっている人物の行動は他の村人たちと明らかに異なっており、最も嫉妬の対象となりやすく、またその「違反」を最も探しやすい人物でもある。いったん具体的にこうした人物の名が出ると、人々は次々にことばを継いでいって話を構成していき、ココヤシの殻の反応を待つのである。ここでは既にこの件で供儀を一度行っていることもあり、彼の罪は簡単に認めそれを前提とした上で、前回の供儀での誤りを探そうとしている。

こうしたキー・カポにおける解釈と物語構成のメカニズムに多少なりとも気づいているのはおそらく病人の長男である村長だけだろう。彼の「我々がココヤシの殻に尋ねてこんなふうに戻るんだ。我々が友人の面目を失わせている（シア・ナー）のと同じだ。」という

ことばは、それを示している。結局、解釈はすべて参加者たちが行い、質問はそれに基づいて行われるのであり、質問されないことに対してココヤシの殻が反応することはない。この場で提示される解釈はすべて参加者たちが考えていること、彼らの頭に浮かんだことであり、それをもとにして物語が構成されたというより他にない。彼はこの占いが個人の「面目を失わせる」ものであることに直感的に気づいたのだと思われる。これに対して長老の一人は、ココヤシの殻が勝手に回っていることを強調し、自分たちの勝手な解釈ではないと主張する。この立場が現在のところほとんどの村人の間で共有されているものであり、これが失われたときにはこの占いそのものが否定されるのかもしれない。

パート3

E：最後に聞いてみる。他に何かないのか聞いてみる。一つのことしかないのか？彼（祖霊）の仕業しかないのか？

A：他のことはどうだ？ないのか？アムプーじいさんの仕業だけなのか？それとも他のことはないのか？一つのことしかないのか？回ってみろ！
もし他の人（のピー）が同じことをしているのだったら、彼だけがしているのだったら、回ってみろ！

（ココヤシがゆっくりと回る）

D：他にやっているものはないのか？バンリヤンのピーもないんだな？もしあんたたちがやっているだけなら回ってみろ！はっきりと回ってみろ！

（ココヤシ回る）

うそつくなよ。次回は食べてからもう一度とってうそつくのはだめだぞ！彼が来るのを待つといっても、来られるわけがない。遠いからな。ずっと遠いカンボジア国境にいるんだ。来ることなんてできないよ。我々の友人がここでやるからそれで終わりだ。回れ！

A：何度も食べたんだ。2回も食べた。なんでなんだ？一つのことしかないじゃないか。なんでだめなんだ？

E：我々が（水牛を）探してもいいんだ。我々が来て、捧げてオーン・ニョームしてもいいんだ。

D：娘の夫の（水牛）が食べたいのか？彼の（水牛）が食べたいというんでもいいぞ。彼が（ピーに）捧げるために持ってきてくれるよ。

A：前回のだって彼のだ。どうしろっていうんだ？今度もまた彼のなのか？

B：プットじいさんの仕業じゃないのか？もしプットじいさんの仕業なら回ってみろ！

A：回れ！父の兄の仕業じゃないのか？

（ココヤシ左右に揺れる）

D：違うんだな。

C：家の外の間人がいることはできるの？お父さんの兄だっていうのはそうだけど、別

(の家)に住んでいたじゃないの。

ポー・カーの家には父方の祖父の兄、父方の祖父の仕業なのか？回ってみろ！

A：彼は別々の家に住んでいたんだ。まだ何かしに（病気を引き起こしに）来るのか？

おれは彼を崇拜（トゥー-teu）してなんかいないぞ。家にいる人間ならするけど。

回ってみろ！

D：病気にするなどという罰を与えにくるなよ。彼（A）の父の父よ、治してくれよ。

痛くしたり熱を出したりしないでくれ。病気にするなどという罰を与えないでくれ。

A：死んだエなのか、こんなことをしに来たのは？回ってみろ！

もしエがものすごく怒ってやっているのなら回ってみろ！

それともおじいさんの仕業なのか？回ってみろ！

あんたは一体、どうして欲しいんだ？今度もまた食べたいのか？前回食べたのはまだ正しくなかったのか？（娘の夫を）呼びに行かせたいのか？でももう食べたじゃないか。前回だって（彼のことを）いったじゃないか。さらにどうしろっていうんだ？呼びに行かせたいのか？

D：あんた方は彼が背いている、彼が背いているというが、彼の罰金（罪の償い）だったんだぞ。

A：水牛を買ってくるんだって10キープ、20キープじゃないんだぞ！

D：水牛だって100万キープもするんだ。彼が背いているといっても、彼が払ったんだ。

E：たとえ彼自身の体がここになくても、彼はオーン・ニョームしたんだ。彼の（水牛）はあった。探して渡したんだからそれで終わりだ。同じことだ。我々だって（同じことを）やったことがあるよ。

A：毎回食べるたびに娘の夫が背いているといっている。前回も食べた。2回も彼が背いているといったんだ。

E：じゃあはっきりと聞いてみろ。どんなふうにしてほしいのか。はっきりと聞けよ。彼（祖霊）は娘の夫が来てオーン・ニョームしてほしがっているのか？それでもいいぞ。我々が（水牛を）探してもいいぞ。我々もオーン・ニョームするよ。我々も彼がオーン・ニョームしているというよ。我々の問題だ。

A：彼自身に来させたいのか？来て料理をし、オーン・ニョームしてほしいのか？

彼を来させたい、自分で料理をさせ、オーン・ニョームさせたいのなら回ってみろ！

B：彼に自分で服従させたい、来て服従させたいのなら回ってみろ！

（ココヤシゆっくり回る）

D：彼が来て自分で服従し、食事を作ったら彼（病人）を治してくれよ。もし彼が今のままなら、あんた方がうそをついたことになるぞ。

S：（病人の長男に対して）彼に来させてオーン・ニョームを祖先に対してさせるんだ。家の慣習・ならわしに対してね。これからは私は以前のようにしません。私は規則に従い、心に留め、木（材）を村の正面にもってきて放って置いたりしません。

どこかに片づけます。というふうにいわせてオーン・ニョームさせるんだぞ、A。

(ココヤシ回る)

娘の夫が木(材)をこの家に持ってくるのが背いているんだ。我々はどうするんだ？

E：彼にそれをいって、彼は我々のいうことを聞き入れてくれるだろうか？彼が聞いてくれないんじゃないかと思うんだが。おれならこういうぞ。次回、彼が(木を)持ってきたらAの家に持って行って置くようにと。

A：そんな必要はない。おれのところに置くことはない。いつ来ても我々はその時いうよ。

D：昨日、おととい、木を持ってきたのは背いているのか？回ってみろ！

(ココヤシ回らない)

違うんだな。

A：どうすればいいんだ？彼はどうすれば来ることができるだろう？あっちの方も奥地で軍の駐留地だ。あっちでも仕事がある。奥地だし。どうすればいいんだ？

C：彼は昨日来たのよ。でもまた帰って行ってしまった。彼の仲間があっちへ帰るよう呼んだのよ。彼は私たちのことを知らないのよ。ここにいる病人のこと、私たちのことを知らないのよ。彼は国の仕事をしているんだから。

F：我々だって(彼を)呼ぶこともあるさ。何でかって、重病人を見舞いに家に帰ってきてくれて呼ぶんだ。時にはそういうこともあるさ。だめなのか？

A：(Cに対し) 彼が金を使うのが怖いのか？彼は毎回飲み食いして一体どれだけ金を使っているんだ？10万単位だろう。

ここでは、長老の一人が「他のことを聞いてみろ」と皆にいったことから再びどのピーの仕業かについての質問が繰り返される。病人の亡くなった父親以外に病気を引き起こしているピーがいるかもしれないということで、他の祖霊や自然界のピーであるバンリヤンの小川のピーまでが再び問われる。また、「うそをつくなよ」といういい方は、これも頻繁に出てくるものだが、キー・カボで指示されたとおりのオーン・ニョームなり供儀なりを行ったにも拘わらず、病気が治らないのは、オーン・ニョームなり供儀なりのやり方の細部に何か不都合があると解釈される以外に、ピーもしくはココヤシの殻が「うそをついている」からだとも考えることも可能である。ここではピーが水牛を「食べたくて」うそをついたと解釈されているようである。このように解釈することで、たとえキー・カボで指示されたとおりにやって病気が治らなくとも、キー・カボそのものの有効性、正当性までが問われることはなく、こうした疑問を予め回避することになる。

ここで「プットじいさん」と呼ばれている人物について詳しいことは不明であるが、病人の父の兄にあたると思われる。この人物の娘はまだ健在で村に住んでおり、彼女の息子も村に住んでいるが母親の家からは独立して妻子とともに暮らしている。この息子の家で現在ではこのプットじいさんの祭祀が行われており、儀礼知識のまだ充分でないおいの家

へ、病人は必要な機会には行って代わりに儀礼を行っていたという。生前、病人と同じ家に住んでいなかった、従って病人に影響を及ぼしうる祖霊とは考えられない人物の名前がここで突然挙がったのは、こうした特殊な事情によるものと思われ、こうした細かな家族内の様子もこの長老チーフは知っていたことになる。

次に出てきた「エ」というのは病人の次男である。彼は20代のはじめに病気で亡くなったが、比較的個性の強い人物だったようである。病人の長男の妻によれば、彼は非常に働き者であると同時に、家にある手持ちの金をかき集め他人の自転車を借りて村から数十キロ離れたワット・プー⁹⁾wa:t puの祭に一人で出かけるような、他の村人が思いもつかないことをやってのける若者だったという。しかもとても気さくで、村の誰ともうちとけ、自立つ存在だったようである。彼が病気で突然亡くなった時、その個性の強さゆえに、彼の兄の妻にあたる彼女はその霊をことさら怖く感じたという。彼女によれば、彼の霊が怒っているのは、彼の姉の夫が軍人であるため、たまに家に帰ってきても農作業を全く手伝わず、家に同僚を大勢連れてきては飲み食いに明け暮れ、その一方で家族の他の者は年寄りである父親も含めて重労働を強いられていることなのだという。彼はさらに、自分の父親がこうしてこの世で重労働を強いられているくらいなら、死なせて自分のいるあの世に連れて行ってしまったほうが父親自身のためにもいいと判断し、病気を引き起こすのだと彼女はいう。こうした見方は必ずしも彼女だけのものではないようであり、ここで病人の長男がいきなり彼の名前を出してきたことも彼が妻の見方がある程度共有しているからだと思われる。

「娘の夫が背いている」という内容のことばが複数の質問者から連呼されている。一見、病人の長男や長老たち質問者は彼をかばっているように見えないこともないが、実は彼の罪は最初に認め、それを前提としたうえで話をすすめており、その罪そのものの否定は全くしていない。長老の一人が「あんたがたは彼が背いている、彼が背いているというが・・・」と知っているが、「彼が背いている」ということばは他ならぬ参加者たち、長老や病人の長男も含めた質問者たち自身の口から出てきたことばでしかないのである。モーが病人の長男に義弟に対してこういえと指示している内容も、結局は彼の普段の行いが慣習・ならわしに背いている、規則に従っていないという村人たちの批判や不満がまとめられ、この場で出されているものと考えられる。さらに、病人の長男がここで義理の弟の金の使い方について、妹に向かって非難するようなところがあるが、現金収入が著しく限られている村人たちにとって飲み食いに多額の金を使うのは不可能であり、彼のこうした行動も村人たちの妬みの対象となっていることが窺える。村人たちの批判、不満、それに嫉妬がキー・カボをとおして家の祖霊の怒りに巧妙にすりかえられ、娘の夫の「有罪」は動かしがたいものとしてその場にいる人々の頭に植え付けられることになる。

ただ彼の「有罪」を皆が確認しても、彼自身にそれを認めさせることがはたしてできる

⁹⁾ クメール帝国時代の遺跡で、ラオにとって儀礼・祭祀の場となっている。

かどうかとなると一同懐疑的になっている。彼はラオ系の仏教徒であり、この村では唯一人の高校卒のインテリであり、キー・カボの結果を簡単に信じるとは皆とても思えないのである。病人の長男も同様に、義弟が次回木材をもってきたときに村の中央に面した自宅の下ではなく、はずれにある義理の兄である彼の家の下に置くようにいえという長老のことばに対し、明らかにためらいを見せている。彼は結局、この義理の弟に対して今回のキー・カボのことは何もその後告げなかったようである。彼の妻は彼が義理の弟のすることに対して面と向かってはなにもいわないことを不満気に筆者に話したことがある。一方で村の慣習に対する不敬や村人とは全く異なる生活スタイルが批判や不満、嫉妬の対象となっていながら、他方ではそうした態度を真正面から阻止したり制御することができないといったジレンマを村人たちは抱えているものと解釈できる。

パート 4

B：(D に対し) もっと質問してみろ、D。まだ何かあるのかどうか。

A：病院での治療は正しくないのか？

(ココヤシ左右に揺れる)

D：2 回病院に入院したけど、正しくなかったのか？

(ココヤシ左右に揺れる)

A：病院にも入院したが、水牛を食べたのはどうだ？ 2 回だぞ。正しくなかったのか？

(ココヤシ左右に揺れて止まる)

D：娘の夫が来て、オーン・ニョームすればいいのか？ もしそれでいいなら回ってみろ！
いいのか？ もしいいなら回ってみろ！ うそつくなよ。

(ココヤシ左右に揺れる)

彼は軍にいるから遠くに住んでいるんだ。どうしたらいいんだ？ 来ることができ、
償いのために食べても、もし治らなかったらどうすればいいんだ？ 100 万キープも
金がかかるんだぞ。もう食べたんだぞ。毎回、こんなふうに使っているんだ。な
んで治らないんだ？

(ココヤシ揺れ続ける)

E：じゃあこういおう。我々は（彼を）呼びに行くことに同意する。呼びに行くことに
同意する。そして彼に家のヒートンを話そう。夕方には病気が治るように。規則に
背いていることを話すから。夕方には治してくれ。我々は呼びに行くよ。彼が来て
オーン・ニョームするよう呼びに行く。夕方には治してくれ。

(ココヤシ回る)

D：うそつくなよ！

B：食べたら治るといっただろう。なのにまだ治っていない。なんで治らないんだ？ あ
したは呼びに行くよ。彼に來させてオーン・ニョームさせ、食べる。うそつくなよ。
うそついたらだめだぞ。夕方には治してくれよ。病状をすぐに変えてくれ。あした

すぐに食べるよ。彼はあす来る。

(ココヤシ左右に揺れる)

A：夕方中には彼が起きあがり、歩けるようにしてくれ。すぐに起きあがって歩けるようにしてくれ。元気にしてくれ。すぐに起きあがれるようにしてくれ。もしあんたたち（家の祖霊）の仕業なら、あした彼は来てすぐに食べるから。

(ココヤシ揺れ続ける)

D：もしよくならなかつたら、だめだぞ！

A：彼が起きあがって、水浴びしに行けるようにしてくれ。それなら彼（病人の娘の夫）を呼びに行くから。そうじゃないとだめだぞ。誰が呼びになんか行くもんか。起きあがって歩いて水浴びに行けるようにしてくれ。それなら彼を呼びに行くから。もし同意するなら回ってみろ！彼を探しに行行って呼び、連れ帰って来ることを受け入れるなら回ってみろ！

D：もし病気の状態が変わらずにもとのままならあんた方（の仕業）じゃないな。

(ココヤシが揺れ続けていたのが止まる)

A：彼を呼びに行行って、彼の病気が治るように（水牛を）食べることを受け入れるなら回れ！はっきりと回ってみろ。我々はすでに受け入れたんだ。彼を呼びに行行って来させることを受け入れたんだ。はっきりと回ってみろ。それを見たいんだ。

(ココヤシがわずかに左右に揺れるが止まる)

彼を呼びに行行って連れて来ることを受け入れたが、彼だって遠くにいるんだ。カンボジア国境だぞ。彼を呼びに行くのだって途中で一晩泊まらなければならない。それでやっと彼のいるところにたどり着く。あんた方が同意するというなら回ってみろ！我々は彼を呼びに行くことを受け入れたんだ。今度はあんたが回ってみろ！見たいんだ。

(ココヤシが左右に揺れて止まる)

E：もっといえよ。前のことをいえよ。彼を呼びに行行って連れて来ることを受け入れるなら回ってみろ！見たいんだ。呼びに行くことを受け入れたんだ。彼を来させるために呼びに行くことを受け入れたんだ。今度はあんた方が回ってみろよ。

A：はっきりと回ってみろ！大勢の人が見てるんだ。彼らに分からないだろう。はっきりと回ってみろ！

(ココヤシがゆっくり回りかけるがすぐに止まってしまう)

D：回ってみろ！一周しろ！見たいんだ。うそつくんじゃないぞ。怒るなよ。もしあんた方の仕業なら回れ！はっきりと回れ！大勢の人が見てるんだ。

(ココヤシが左右に揺れるが回転はしないで止まる)

E：これははっきりと回らないな。前回ののようにゆっくり動いてくるっと回るのならいいけど。こんなふうだとあまりはっきりしないな。

D：彼はあの日来たんだ。それから戻って行った。彼は軍にいるから家にいてほしくて

もだめなんだ。彼は家にいることができないんだ。あんた方も憐れんでくれよ。あまりひどく怒らないでくれ。

E：そういうことならあなた方もあまり急いでいわなくていいよ。まずココヤシを先に回らせるんだ。それからいえばいい。

(Dに向かって) D、先にいうなよ。先に、我々がオーン・ニョームするから、彼が既に来て、戻って行ったことを償うのだったら回れとココヤシに先にいうなよ。そんなふうで急いでいうなよ。我々呼んで連れてくるといって、ココヤシに回らせるんだ。ココヤシが回ったら、我々はまた質問する。我々が先にそんなふうにいってたらココヤシは回らないぞ。

A：じゃあ、呼びに行くことを受け入れるか？呼びに行くことを受け入れるか？回ってみろ！もし彼が来なかったらだめだぞ。

S：あした A に彼を呼びに行かせ、連れて来させる。来たら彼に水牛を一頭買って来させる。そして祖先に捧げさせるんだ。彼は来てオーン・ニョームし長老たちを呼んで共に証人になる。(娘の夫が)来てオーン・ニョームしたら治してくれよ。病気を治してくれよ。よくしてくれ。長老たちと一緒に明るく(チェーン chaang)してくれ。

彼が来てオーン・ニョームしたら治るのか？回れ！あした彼が来たら水牛を一頭買って来て、義父に捧げる。義父はあんた方(祖霊)に捧げる。あんた方全員が来るように呼びかける。「あんた方、父母の家族の慣習(ヒート・コーン)で、私(病人)に対して怒っている人たちは、背いている娘の夫が来て私と共にオーン・ニョームするようになっている。私はあんた方に服従するよ。あんた方が食べに来よう呼ぶよ」というんだ。

(ココヤシ回る)

あした A に呼びに行かせるよ。どんなに遠くても行くよ。車だってないんだぞ。今は水もあって(川が増水しているという意味だと思われる)、行き来するのは困難だ。夜(途中で)泊まらなければならない。どんなに遠いところでもたどり着くよ。彼を呼んで来るよ。来たらすぐに水牛を買ってくる。そして祖先に捧げるよ。うそつかないな。うそつかないよな。ちゃんと回れ！きれいに回れ！うそをつかないんだったら。

(ココヤシ回り続ける)

もうわかったよ、わかったよ。背いているのはそれなんだな。あんた方が怒っているのはそのことなんだな。娘の夫に対して怒っているのは。娘の夫を呼びに行って来させ、あんた方にオーン・ニョームするんだな。この義父にオーン・ニョームし、義父があんた方にオーン・ニョームするんだな。

(ココヤシ回り続ける)

A：前ので既に食べたのはどれも正しくなかったんだな。新しいやつはどうだ？彼が木

を持ってきて村の正面に放って置くのはどうだ？背いているんじゃないのか？彼を呼びに行って連れてくるためには歩くんだぞ。行き来が困難なんだ。あんた方うそつくんじゃないぞ。うそつくなよ。おれが行くからな。行くんだって歩いて行くんだぞ。

(ココヤシ左右に揺れる)

(Cに) ピーに誓願(バ)するよ。

D: (Cの) 母親が物事(儀礼的な)を教える人になるようにな。Cは(ピーに対して)どのように話すかを知らない。しかし彼女が話し手なんだ。彼女の母親が話してはだめだよ。彼女(Cの母)は息子(病人)の妻だからな。Cは家の母親だから話すことができるんだ(p,153 参照)。Cが説得し、誓願する者になるんだ。

A: 誓願し話すことだが、Cが話し手になるのか？回ってみろ！

(ココヤシ左右に揺れる)

S: Cだよ。話すのは。慣習・ならわしでは、彼女の母親は息子の妻だから話すことができないんだ。彼ら(実家の祖霊?)と一緒に住むために戻るんだから。ここではCにピーに向かって話させるんだ。Aは呼びに行く者だ。遠いだろうな。カンボジア国境だからな。行くのも大変だし、道も悪い。あした呼びに行くんだ。今すぐなんて、誰が行けるっていうんだ？もう暗いんだ。あしたになったら呼びに行く。先に(ピーに)話をさせる。Cに話をさせる。

E: 他のことはないのか？

(ココヤシ左右に揺れる)

A: 次回、木を持ってきて放って置いても怒るんじゃないぞ。

C: 家(の建築)はまだ終わっていないのよ。木をもってきて打ちつけたりするわよ。家はまだ完成してないんだから。怒ったりしないでね。

A: 家はまだ完成していないけれど建てたらあんた方だって一緒に住むんだよ。そこに。こうしてわかったら、次回木を持ってくる時には毎回あんた方に知らせるよ。怒ったりするなよ。我々は治すことができないんだ。あんた方が自分で治してくれよ！

F: 彼を良くしてくれ、治してくれ。家の下に降りて土の上を歩けるようにしてくれ。

A: あんた方が自分で治してくれ。我々は治すことができないんだ。夕方中に治してくれ。土の上に降りて村の中を、道を歩けるようにしてくれ！

(ココヤシが左右に大きく行ったり来たりして回転はせず止まってしまう)

彼を呼びに(父と)一緒に行くよ。彼は軍の駐留地にはいない。あちこちの村に行く先生なんだ。だから一緒に行く。一緒に行って、彼が来るように呼ぶよ。もうわかったから。他のことはないんだな。もうわかったよ。一つのことだけだな？もう一度聞きたいのは、彼自身の体力、病気はないのか？回ってみろ！

病院へ行って検査したら、肝臓、胆のうの病気だといわれた。そうなのか？回ってみろ！

肝臓の病気なのか？病院で検査したら、肝臓の病気だといわれた。もしそうなら回

ってみろ！

(ココヤシが左右に揺れながら回転する)

彼自身の病気と重なりあっているのか？回れ！

もっとみんなたくさん聞いてくれ。どういえばいいんだろう。

悪霊はどうだ？ないのか？もしあったら回れ！もしあったら回れ！なかったら回るな！

村の外のピー・ホー、ホー・クワンのピー、2つのピーはないのか？あったら回れ！なかったら回るな！

ピー・ホーがあるなら回れ！

家の人間、家の人間というのは家のヒートだが、(もしそうなら)回れ！

(ココヤシがゆっくり回転する)

彼自身の病気なら回れ！

父方の祖先だけ、他のものは何もない、父方の祖先だけの仕業なら回ってみろ！

(ココヤシがゆっくり一回転して止まる)

治してくれよ。もし治ったらCが家のピーに話す者になるんだ。あんた方が自分で治してくれよ。我々は治し方を知らないんだ。うそつくなよ！治してくれよ。家の下に降りて土の上を歩けるようにしてくれ。彼が水浴びに行けるように、良くしてくれ。治してくれよ。

(ココヤシが回転しかけて止まり、逆方向に回転しかけて止まる動きを繰り返す)

これで全部だ。わかったのはこれだけだ。(ピーに)自分で治させるんだ。

S：リヤンの子どもが熱を出している。何の仕業だ？もし何かの仕業なら回ってみろ！
天候の変化、天候のせいの伝染病なら回れ！

(ココヤシが左右に揺れる)

ピーか？回ってみろ！

(ココヤシ回る)

バンリヤンの小川の焼畑のピーなら回れ！

(ココヤシ回る)

モームの畑の小屋のあるバンリヤンの小川の焼畑にいるピーなら回れ！

(ココヤシ回り続ける)

あっちのピーはいないのか？あの子の母親がラック 14 (母親の出身村のある場所)
で草を刈ったところのピーはいないのか？回れ！

(ココヤシ左右に揺れる)

B：あっちの村にはピーはいないよ。我々の村だけだよ、ピーがいるのは。不足していないよ、たくさんいる。(皆が笑う)

E：我々の村にピーは不足していないよ。たくさんいる。

S：他の場所のピーはないんだな。モームの焼畑のピーだけなんだな？やったのは？回

れ！

(ココヤシゆっくり回る)

あした、おかゆの皿と甘いものの皿、キンマ¹⁰⁾と煙草、(タアオイの筒形の)煙草でもてなすよ。今までそうやってきた。Dがもてなすんだ。あすDがもてなしに行くんだ。治してくれよ。

(ココヤシ回る)

D：他のことはないのか？それだけか？

(ココヤシ止まったまま)

モーが板を押さえて乗り手を降ろし、ココヤシの中身を取り出して最後のしめくくりの儀礼的所作を行う。

ここでは具体的にどうしたら祖霊の怒りが溶け、病気が治るのが特に質問の中心となっている。そして、病人の長男を中心とする質問者たちは病気の張本人である家の祖霊に対する祈願のようなことばを発している。しかも、単なる祈願というよりは、既に述べた「バ」の形式で、病人を元どおりの健康な状態にすることをまず約束してくれ、そうしたら望みどおりに病人の娘の夫を呼んできて供犠をし、オーン・ニョームも再びやり直すから、という誓願を祖霊に行っており、祖霊に対して交渉する形になっている。

また、ここでも病人の娘の夫が家にいないことに関して長老が「彼は軍隊にいるから家にいてほしくてもだめなんだ。憐れんでくれ。」ということをいい、いかにも家の祖霊がその不在を不満に思っているかのように語っているが、これもやはり彼自身の頭にあったことであり、それをあたかも家の祖霊が思っているかのようにすり替えているのである。

祖霊に誓願し、「契約」が成立した(と参加者たちが思っている)後は、供犠・オーン・ニョームの場で誰がピーに話すか(ワオ・ヒーット)といった細部についてさらに質問が出る。普段は必ず家長が家の儀礼ではピーに話すことになっているのだが、この場合は家長が重病人であるため誰が代わりに話すのかを確かめているのである。だが、モーが病人の長男の質問を遮り、当然それは家の跡継ぎである妹(病人の娘)だと説明している。またこの直前のところでモーは最終的にどのようにするのかをやはり祈願・契約の意図を込めながらまとめ、ココヤシの殻(というよりはピー)に最後の確認をとっている。こうした儀礼的な知識を提供したり、最終的にまとめたりするのは必ずしもモーの役割となっているわけではない。他の2人のモーはこうしたことはあまり行わない。ただ、このモーは長老チーフの実弟で、父親は生前村で最も儀礼的に権威のあった人物であった。そのため彼自身も同世代の村人の中では比較的儀礼的知識があり、またモーとしての経験も最も豊富なことからこうしたまとめ役を自ら果たしているものと思われる。

¹⁰⁾ キンマとは、ヤシ科の植物でこの実(ピンロウジ)を石灰と一緒にこれの葉に包んで嚼む、嗜好品の一種である。

この最後の部分はもう一度念を押すために同じことを繰り返している。一応、答えは出たがまだ半信半疑で不安な気持ちが特に病人の長男に残っているからだろう。彼は医師が父親の病気に関して匙を投げたことを知っており、それでもあきらめきれずにキー・カボに相談し、むしろ祖霊の助けを借りたいと思っているのである。そのため何度も病院での診断の話を持ち出して問いただしている。「あんたがたが自分で治してくれよ。我々は治し方を知らないんだ。」ということばは彼の薬をもつかむ気持ちの表れであるともいえる。ここにキー・カボの現在の位置づけ、あるいは少なくとも彼にとっての位置づけを見てとることができる。

さて、続いて別の件が相談されるが、これはモーの孫の病気についてである。このケースは病気がひどくはないこともあり、同じことが何度も繰り返し尋ねられることもなく、非常に早く終わっている。やはり「バンリヤンの小川のピーか？」というパターンどおりの質問が出て、ここではココヤシの殻が回るのだが、もう一つ、同じ自然界のピーでも「子どもの母親が草を刈ったところのピーは？」という、普段は出てこない質問が出されている。子どもの母親は数キロ離れた別のンゲの村の出身であるが、おそらく彼女はそこへ草刈りの手伝いがあるいは屋根をふくための薬を刈りに行ったのであろう。そのためこうした質問が出てきたものと思われる。ただここで注目すべきは、長老チーフは「あっちの村にはピーはいない。我々の村だけだ。」といい、それに対して別の長老もすかさず、「我々の村にピーは不足してないよ。」と繰り返していることである。実際に彼女の出身村は仏教に改宗している。「あっちの村にピーはいない。」というのは、仏教徒の村だということを示唆しているものと思われる。実際にはラオスにおいては、仏教徒であっても皆様々なピーの存在を同時に信じているのだが、K村の人々の中に「仏教を信じる彼ら」と「ピーを崇拝する我々」という二分法的な構図が意識されているものと思われる。こうした意識は、多くの仏教徒の村やキリスト教徒の村がすぐそばに存在し、しかも彼らと日常的に接触するといった環境的な条件の中で形成されてきたものと思われる。そして、この長老のことばに誘われ漏れ出る人々の笑いは、自分たちが「仏教を信じる彼ら」からどのように見られているかを意識した、一種の自嘲的な笑いではないだろうか。

第4節 共同的な解釈の構成と象徴闘争

ここではまず、上で行った分析をもとにキー・カボにおいて解釈が構成されていくプロセスについて考察したい。このプロセスは複数の質問者たちの質問から一つの物語がまとめあげられていくプロセスともいえる。このキー・カボは、繰り返すことになるが、すべて質問者たちの解釈がもとになっている。もとは彼らの頭にあったことであり、ココヤシの殻はそれに対して肯定か否定の反応をする（あるいは全く反応しない場合は否定とみなされる）だけである。もちろん、解釈にはある一定のパターンがある。このパターンに加え、それぞれのケースに応じて、つまり相談者の家の儀礼的背景をはじめ、もめごとなどごく突発的な出来事に応じて解釈が施される。そこには質問者の選択が大きく影響してく

る、というよりすべては質問者による出来事を選択にかかっているといっても過言ではないだろう。しかし、あくまでも複数の参加者、質問者によって、つまり原則的には参加者の数だけありうる複数の選択、解釈の中から一つの解釈あるいは物語が作り上げられていくということであり、その過程を分析する必要があるだろう。そこでまず、そこに見られる相互行為から考察していきたい。

この占いの質問の仕方を見ると、基本的に一人一人がばらばらに自分のしたい質問をしているのではないことが明らかになる。よく見られるのは、2～3人が同じ質問を立て続けにし、これに対してココヤシの反応が得られなければ質問を変えするという手順を繰り返すことである。また、同じ質問でなくとも前に質問された内容を受けて、別の人から次の質問をしているということもよく見られる。質問は常に前の人のもを受けて次の人物が行い、連続性が明らかに存在している。それぞれの質問は、質問する時点で既に相互に受け合いながら進められており、質問の進行がばらばらになって収拾がつかなくなるなどという場面を筆者は目にすることがない。また同じく事例の中で、ンゲ語が得意でない他民族出身者がラオ語で質問し、この直後、ンゲの長老がこれにひきずられるように自分もラオ語で質問し、しばらくラオ語での質問が続く場面があった。こうした前の質問の使用言語にひきずられるという現象もやはり、前の質問者ないしは質問を無視することなく、それを受けとめ、連続させていることによると考えられる。そしてまた、占いの間に質問者同士が互いに質問を促しあったり、あるいは「そんな質問の仕方をするな、こんなふうに質問しろ」といって調整しあう場面も見られる。これはこの占いの前提に、一人の人間が解釈するのではなく誰でも構わない、皆で一つの「真実」に到達する、それを探り当てると意識が村人たちの中に共有されているということを確認に示すものと思われる。それぞれの質問が誰によるものかは全く問われることはないし、問うことに意味はない。彼らがこの占いの進行の過程で行っている、一つの解釈を引き出すための諸調整は、彼ら自身、意識的に行っているものではないだろう。それだからこそ、最終的に出される解釈は彼らの目に誰かが構成したものではなく、客観的な事実、あるいは「真実」として映るのである。

しかしながら、占いの進行過程における質問者間のこうした調整だけが、一つの解釈がまとめあげられるのに十分な条件となるわけではないことも確かである。質問者がする質問の選択に関して、共有された一定の知識のストックの存在が一つの前提となるだろう。それは、質問を選択するときにある程度の道筋や指標となるもの、提示されたときに彼らのうちの誰かが「突拍子もない」とか「全然的外れだ」と思わないようにするものであり、これがなければ質問者が互いに他の質問を受けとめ合って連続させていくことが不可能になってしまう。これにあたるものの一つは第2節で示した質問のパターンであり、もう一つは日常において既に構成され、ある程度共有された個人に関する評判である。後者は特に、何（どのような行い）が背いているのかについての解釈に大きく影響するのであるが、上に取りあげた例で具体的にいえば、病人の娘の夫が他の村人とは明らかに異なることを

行っていること、受けた教育水準や、労働や消費といった生活スタイルの面でも明らかに異なることなどは村人たちの目に入りやすく、それが彼らの話題に上ることは想像に難くない。(事実、村長の妻はしばしば彼のことを、彼に対する不信や不満も含めて筆者に語った。)既に述べたように、明らかなタブー破りではなく、通常とは異なることを何か行うだけで祖霊を怒らせるに足ると考えられているため、そこには質問者たちの選択が大きく働く余地があると考えられる。従って、こうした事柄に関する彼らの間の雑談など、日常における相互行為の中で構成される評判、イメージといったものがキー・カポの中で説得的に働くのである。

では、こうした日常的に構成された評判やイメージ、質問パターンを共有していない人物についてはどうであろうか。女性は村のなかで必ずしも疎外された存在ではなく、特に男性たちとともに焼畑へ毎日出かけていき、農作業に従事している女性たちは男性たちとの会話の機会も多く、対等にふるまい差別的な扱いは全く見られない。また、焼畑に行かず日中村に残っている女性たちも井戸端や家の床下で子守などしながら様々な情報交換をし合う。キー・カポにおいて、女性の参加は確かにあまり活発とはいえず、質問することは男性に比べて非常に少ない。しかし、時折聞かれる女性たちの質問や、キー・カポの外でのその結果などについての雑談は彼女たちが無関心という状態にはほど遠く、興味をもってその進行を見守っていることを示していることが少なくない。また、村の部外者の参加については実例中で登場したとおりで、その参加(質問)を遮る者は全くなく、許されている。ただ、彼はよくわけがわからないままいくつか質問し、ココヤシの殻が反応しないのを見て自ら質問から降りてしまった。子どもは基本的には参加しない。一度だけ13～4歳の女の子が自分の家で行われたキー・カポで姉の病気について一言だけ、「バンリヤンのピーの仕業か」と質問するのを目撃したことがある。これを録音したテープを後に聞いた長老チーフは笑った。やはり知識のストックを共有しない子どもの参加は奇妙な、違和感あるものとして受け取られるのだろう。しかしながら、こうした部外者や子どもの参加を誰かが遮ることはけっしてないのである。それは、この占いが基本的に誰の参加かは関係なく、とにかく「真実」をいい当てるためのものであり、彼らにとって知識の共有が明確に意識された前提となっているのではないからだとすることがあるだろう。自分たちの外部に在る「真実」ゆえに、その追求に参加するのを制限する必要性は全く認められないことになるのである。

さて、第2節で示した質問のパターンの存在は単に質問するうえでの筋道、指標というだけでなく、客観性の構成、あるいは「真実らしさ」の構成にも同時に貢献している。質問はほとんどの場合、あくまでもパターンを踏んで行われる。質問者たちはいきなり「祖霊が怒っているのか?」とか、「娘の夫が背いているのか?」とは尋ねない。実例の中のパート1・2ではこうした質問は出てこず、「バンリヤンのピーなのか?」とか、「ピー・フーンなのか?」とかいった質問がしつこい程、何度も繰り返し、複数の質問者から出ている。こうした長々とした質問を経て、やっと祖霊と娘の夫に関する質問が問われるのである。

これは明らかに質問のパターンに従ったやり方であり、誰についても全く同じやり方、同じパターンを採用し、それに従ってすすめたうえで得られた答えであることにより、結果的に客観性を証明するものとなるのだろう。

次に、こうして客観的に、「真実」を追求する場として構成されたこの占いにおいて、参加者たちがそこにどのような解釈の選択をしのびこませているのかについて分析したい。実例の中で、彼らは病人の娘の夫に対して怒っているのは祖霊であるとし、自分たちの彼に対する批判は一切口にせず、むしろかばおうとしているそぶりを一貫して見せている。

「彼は遠くで働いているから村には帰ってこれないんだ」とか、「水牛を買った金は彼が出したんだから、彼がオーン・ニョームしたのと同じことだ」とか、様々ないい方で彼をかばっているように思わせる。これは、祖霊の怒りを前にして村人同士の連帯と共感を表明するためのものと受け取ることができる。しかし、既に述べたように、こうした祖霊の、娘の夫の行いに対する怒りはすべて彼ら自身が語ったもの以外のなにものでもない。つまり、すべては彼らの思考の中にあるものである。それを彼らは祖霊のものにすり替え、娘の夫の行いを逸脱とみなし、「有罪」と決めつけているのである。彼をかばおうとするそぶりは、こうしたすり替え操作の一種のアリバイ証明のようなものといえる。

ただし、参加者たちが予め、彼を「有罪」とするためにこの占いを行っているということではけっしてない。最初に述べたとおり、ここでとりあげた占いは同じ人物の病気について既に3度目であり、1度目は病人自身が行ってはいらない時期に階段を修理したことが「ピット・ヒート」とされている。牛を供犠したがそれでも病気が治らなかったために2度目、3度目のキー・カポが行われたのである。つまり、やり直された占いそれぞれにおいて解釈の変更が行われていることになる。ココヤシの肯定的な反応が得られない限り、特定の人物を「有罪」とみなすことはできないのであり、その意味ではあくまでも偶然性が前提となっていると考えられるであろう。

ミドルトンが研究したルグバラ Lugbara の占い (Middleton 1960) には、非常に類似したケースが挙げられている。これもキー・カポ同様、イエス・ノー型の占いであるが、ある事例において、2回の占いで矛盾した結果が出てきている。浜本は、これが人々の状況理解が2つの間で大きく変容していることを示し、「人々はト占の答えが意味をなすように、理解そのものを作り替えようとする」(浜本 1983: 38) と述べている。そこでは、2回目において1回目よりも共同体内部のより隠微な対立が明るみに出され、これは、本論文で記述した事例において、1回目ではなく2回目において娘の夫の問題が明るみとなったことと類似している。もし、1回目の水牛供犠で病気が治っていたら、2回目のキー・カポは行われておらず、彼の素行が取り沙汰されることもなかったであろう。治らなかったために、2回目が行われ、人々は理解を作り替えようとし、彼の問題を取り出したのである。

しかしながら、ココヤシの反応によって変更を加えられながらも、問われる質問はあくまでも参加者たちの解釈からしか出てこないこともまた事実であり、その解釈自体には何

ら恣意性はない。いくら質問してもココヤシが全く動かないというケースがときどきあり、その場合、日や場所、さらにモーや乗り手を変えるなどして再びキー・カボが行われるのが通例である。しかし、動かないからといって、全く関係のない人物の名が挙げられるといったまさに恣意的な質問が問われる場面を筆者は目にすることがない。それは、既に述べたように、共同での解釈に臨んでいる質問者たちの間に共有されている質問のパターン、日常の場において構成されている知識や認識、そして占いの場での質問者間の諸調整などが、全くの恣意的な質問を出にくくさせている結果とも考えられる。

ただしここで注意すべきは、こうした解釈の構成のプロセスで見られる、質問者による出来事を選択、質問者間の諸調整などといったものはすべて彼らが意識的に行っているのではないということである。それはむしろブルデューのいう戦略に相当するものであろう。これは、構造主義者のいう無意識とは異なるが、同時に意識的で合理的な計算の産物とも異なるものであり、幼児期から社会活動に参加することによって獲得される歴史的に決定されたゲーム感覚、特に社会ゲームの感覚としての実践感覚の産物（Bourdieu 1987: 79）とみなすことができ、質問パターンの習得もこのゲーム感覚の重要な要素である。

ここで提示した例は、問題となる人物が村落社会において極めて異質なものを代表しているような存在であるため、幾分極端な例となっていることは否定できないが、これ以外にもキー・カボの場面で個人に対する批判が出ることは珍しくない。例えば、未亡人の母親が子どもを家に残したまま毎晩、他の家にテレビを見に行ってしまうことを亡夫が怒っている、あるいは、息子の妻が家を出ていったことの説明を祖霊にしていないから子どもが熱を出す、さらには娘の夫の分際でありながら家の中で暴力的な行動をとった、などである。こうした個人に対する様々な批判が、直接的な批判の形はとっていないながらも、極めて個人的な事柄や事情に関して、しかもしばしば家族以外の他人の口から出される。それは、前述したある程度社会的に共有された知識の中から出てくるもの、つまり評判がそこで表出すると考えられるが、逆に占いの場で提出されることによって、評判がより広く認知され、再生産され、しかもココヤシの殻が回れば権威づけさえされることになる。従って、この占いの場での評判の表出は、井戸端でのそれとは本質的に異なる意味をもつ。キー・カボの場面では、個々の家や個人の行動に対する批判が大っぴらに語られ、その正当性が公に問われ、正しいか否かという定義づけがされるのである。

こうして見た場合、このキー・カボは評判や威信、正当性などが賭金となった象徴闘争の場と見なすことができる。つまり、カードゲームなどのギャンブルにおいて人々が金銭を賭け、それをめぐって争うように、この場では人々は評判や威信、正当性を賭けて争うのである。ブルデューは象徴資本を、経済資本が認められていない場合の蓄積可能な唯一の資本形態であると述べている（Bourdieu 1980）が、第3章で述べたように、K村は今も経済資本が機能していない社会に属していると考えられる。こうした中で村人たちあるいは各家の村落社会内における位置づけに関わる認知の図式の要素として、威信、名誉、評判といった象徴資本を見なすことができる。井戸端会議で日常的に語られる評判やうわ

さは数多くあり、キー・カボでは個々のケースに関して、質問者たちからココヤシの殻が回るまで問題の人物とその家に関する評判やうわさが次々と提出される。特に村落内で突出した人物あるいは家、例えば長老の権威を脅かす人物や経済的に比較的豊かであると認められる家（立派な家屋や数多い家畜の所有から）などは、必然的に人々の興味や注目をひき、従って普段からうわさや評判の対象となりやすく、また嫉妬や羨望、あるいは違和感の対象ともなる。こうした突出し目立った人物や家がキー・カボという象徴闘争の場で、その象徴資本を奪うべき対象とされる傾向が強いことは事例からも明らかであろう。

「我々が友人の面目を失わせている」と述べた病人の息子（現村長）は、この占いがもつ象徴闘争という本質を直感的に見抜いたのである。

ただし、キー・カボにおける象徴闘争はこうした例外を除いて、参加している人々が意識しないで参加しているような闘争であり、彼らにとってはあくまでも「真実」の追求としか考えられないようなものである。こうした闘争という現実そのものがカムフラージュされる（あるいは錯認される）には、ココヤシの殻の存在も見逃せない。ある長老がいうように、ココヤシの殻はひとりで回るものであり、たとえどんな解釈を質問者たちが出して尋ねても、それが正しくなければココヤシの殻は回らないのである。キー・カボにおいては、ココヤシの殻の動きに人々が一切介入できないこと、つまりは恣意性がこの占いの最大の正当化に繋がっているのであり、ひいては闘争という現実の錯認のための強固な砦となっているといえるだろう。そしてこの場合、占いのプロセスにおいて質問者たちのたまたみかけるような質問が乗り手の身体に働きかけ、これが無意識のうちに反応するかたちで乗り手も質問者たちと共同で物語の構成に参加しているのではないかという可能性もある。しかしこの点については、ここで議論するだけのデータがないため、仮説として提示するにとどめたい。



写真6-1 ココヤシの殻に力を吹き込むモー



写真6-2 モーと、ココヤシの殻に乗っている乗り手

第7章 村の守護霊祭祀・儀礼

本章では村全体の行事として催される祭祀・儀礼について記述する。これには2種類の守護霊祭祀とその他に収穫儀礼がある。村の守護霊には村の内部から村を守護する精霊と、村の外、森の中に棲んで外部から村を守護する精霊の2種類がある。前者に対しては年1回水牛を捧げ、後者には年2回、基本的にニワトリ2羽ずつを捧げる。前者（ピー・ホー・クワン pi hoh kua:n）を祀る場所が村の中央にある「ホー・クワン」と呼ばれる儀礼小屋であり、後者（ピー・ホー pi hoh¹⁾ /ヤーン・ラック）を祀る場所としては森のなかに小さな祠がある。収穫儀礼は村の守護霊とは関係のない米の精霊にニワトリを捧げる儀礼である。以下、第1節では水牛供犠について記述し、第2節では森に棲む村の守護霊祭祀、第3節では収穫儀礼をそれぞれとりあげ、最後の第4節ではこれら3種類の祭祀・儀礼について全体的に考察する。そして、村人全員の守護を精霊に祈願することを本来の目的とするこれらの祭祀・儀礼が、精霊をもてなすという象徴的な行為のみを意味するのではなく、長老をはじめとする村のリーダーたちの権威を動員しながら家を超えた村全体の連帯を構成する機会でもあることを明らかにする。

第1節 水牛供犠

水牛供犠はラオ語で「水牛を食べる祭り」という意味のブン・キン・クワイ bu:n gi:n kway と呼ばれ、ンゲ語では「壺酒を作る」という意味のターク・サパーイと呼ばれる儀礼・祭祀である。これは村の中に棲む村の守護霊に対して年に1回水牛を捧げる行為を中心とする、K村で最大の年中行事である。この守護霊は旧K村と共通の守護霊で、かつて実在した男性が亡くなってから村の守護霊となったものだという。なぜその人物が、いつ頃守護霊となったかについては少なくともK村では誰も知る者がいない。この守護霊が怒ると村の女性に憑依するが、憑依された女性は誰かに何かを尋ねられてもただ笑うだけで、しかも若い女性たちを誘惑しようとするのだという。これはこの守護霊となった男性が、結婚しないまま亡くなったためだという。この守護霊は外部のあらゆる精霊が村の中に入ってくるのを阻止していると考えられており、ピー・ポープと呼ばれ恐れられている妖術霊もこの守護霊によって阻まれこの村には入ってくることができないと村人たちはいう。

祭りは、基本的には稲の収穫が終わってから次の播種が始まるまでの期間に行われることになっている。季節としては乾季の終わりにあたり、農業のサイクルではどちらかというところ農閑期にあたるといってよいだろう。開墾や火入れが行われる時期にあたってはいるが、これらの作業は長期間にわたったり集中的な労働を必要とするものでもないからである。

また、ピー・マイ（ラオの正月）である4月中旬を含む期間でもあり、村人たちにとっ

¹⁾ ラオ語でピーとは精霊、ホーとは祠という意味であり、ピー・ホーとは直訳すれば「祠の精

ては新年を祝う祭りと重なっている²⁾。一般にラオスにおいてはラオ正月であるピー・マイが年間で最も重要な祭りであり、人々は家のレベルだけでなく村のレベルでも互いに招待しあうのであるが、隣接する村々と違ってピー・マイを祝う習慣をもたないK村の人々にとって、この水牛供犠の祭りがピー・マイで受けた招待のお返しをする機会となるのである。隣村や行政関係の役人ら村の外部の人々を接待することをおしての、外部との関係形成の機会でもあり、また対外的なイメージ形成の機会でもある。そのため、ピー・マイとは重ならないように日程が決められる。隣にある2つのアラック系の村のうち、T村はピー・マイでは他の村を招待せず村人だけで祭宴を催すのであるが、N村はK村の人々を招待し食事や酒をふるまう。そのため、K村は村としてN村の人々を水牛供犠の祭りのときに招待するのである。また、役人関係では郡の警官と郡の下行政区である区（ケーット）のチーフも招待する。

ここでは、1999 年における村の守護霊に対する水牛供犠の行事を、(a)準備、(b)儀礼と祭宴、という2つの場面に分けて記述していく。

(a) 準備

水牛供犠の日程は儀礼的な権威をもつ一部の長老たちが中心となり日常的な雑談などの場面で非公式に話し合い、それをやはり非公式に村長に知らせるといったプロセスを経て、徐々に絞られていく。最終的には村落会議で正式に決定される。この日程の決定と平行して、比較的早い段階から開始されるのが供犠するための水牛探しである。どこそこに水牛が売りに出されているという情報が入ると長老がそれを見に行き、値段の交渉をしてくる。村人たちは普段から牛や水牛など家畜の相場の変動についてはかなり敏感に情報をつかんでおり、こうした交渉にも比較的慣れているようである。

交渉の結果決められた値段を、村人の中で18歳以上の男性の数と、18歳以上の男性がいない家（未亡人の家などがこれにあたる）の数をたした数で頭割りし、それぞれの家が負担する金額を決定する。例えば、一軒の家に18歳以上の男性が3人いれば3人分の金額を負担しなければならないが、供犠の後に行われる水牛の分配もまた3人分受けとる³⁾。こうして村の各家が、そのメンバー構成によって金額は違うが、例外なく水牛の購入費用を負担することになる。仏教徒であるとか、他民族集団出身であるとかといったことは一切考慮にいれられない。99年の水牛供犠では18歳以上の男性（同時に成人男性のいない

霊」という意味である。

²⁾ ただし、この行事の日程は年によってかなり大幅に動かされることもあるという。過去にはラオ暦の8月（陽暦の6月から7月）にまで延期されたこともあった。その原因は水牛を購入するための費用を全軒から徴収するのに例年になく時間を要してしまったことにあるという。経済的に極めて困難な状況にある家は親族などから金を借りるなどして分担金を支払ったり、あるいは徴収にあたる長老などが一時的にたて替えて後で返済されるのであるが、村の中でこうした支払いが困難な家が多ければ、借入やたて替え自体が困難になる。そのため水牛購入費用がなかなか集まらず、祭りの時期が大幅に遅れてしまうのである。

³⁾ ただし、80歳を越えるような非常に高齢の男性については数に含まれない。

家の未亡人) 一人あたり 25,000 キープを供出した。当時は村における粳米の売値が 1 タン 47,500 キープだった。つまり、米を 3～4 タン売れば、この一人分の費用を作ることができたのである。村に住むラオ系のある女性は、「この村は米があるからこれくらいの金額は出せる」と語った。確かに、この年は比較的天候にも恵まれ、村には米がたくさん収穫できた家が少なくなかった。逆に、年によっては米が不作で、売るところか翌年の収穫まで家族が食べるだけの量も確保できない状態の家が村の大多数を占めることもある。このような年にはおのずと水牛購入のための分担金を集めることが非常に困難になる。

分担金の徴収にあたったのは、水牛を探しに行き、交渉をまとめてきた長老チーフだった。分担金がすべて集まるのを待っていたのではいつまでたっても水牛を購入できないため、とりあえず彼が費用をたて替え、水牛を買ってきて、その後各家からの徴収を行う。家によっては貧しくてとても払えないというところまででてくる。特に男性の働き手を欠く未亡人の家は経済的に極めて困窮した状況にあることがある。こうした家は数カ月でも一年でもかけて分割で、徴収役の長老チーフに支払っていくのだという。筆者が暗に、極端に貧しい家は支払わなくてもいいのではないかと質問したところ、村長夫妻の答えは、「それじゃ、その家は肉がもらえないじゃないか。そんなことはできない」というきっぱりとしたものだった。分担金を支払ってこそ肉その他の分配を受けることができるのであり、いくら貧しいからといってただで分配することはできないし、逆に肉の分配をどこかの貧しい家だけ例外的に行わないこともできないということだろう。こうした例外を認めること自体が彼らにとって想像すら不可能だといったいい方であった。

さて水牛は儀礼が行われる数週間前には既に購入され、村から近い隣村の水田のそばで飼われる。村の家が交替で水牛の面倒をみることになっており、この作業もすべての家によって完全に平等に分担される。さらに、村落会議でこの行事を開催するにあたって必要な他の作業や役割の分担が決定される。外部からの村の招待客は、毎年一軒の家が村の全体会議において指定され受け入れることになっている。こうした家に指名される家は大勢の客を受け入れることができるように広くなければならない。99 年は最近完成した新築の家が選ばれた。翌年に関しても既に暗黙のうちに決まっており、やはりごく最近新築されたばかりの家である。どの家も総じて大きくてりっぱな家を建てることを目標とし、そのための資材を少しずつ購入したり自分で製材して蓄えたりして何年間もかけて家を新築する。大きなりっぱな家は当然、祭りの際に外部の客を受け入れる家として選ばれやすくそれがその家にとっての一種の威信と名誉につながるものと思われる(第 4 章参照)。こうした外部からの招待客(郡の役人関係、近隣の村関係、近くの軍の学校関係など)を受け入れる家の指定、招待客をもてなすための酒や食料品を市場から買ってくる係、水牛を繋ぐ柱や綱を制作する係などに加え、フォーシ・ケーン fohn kaang (戦いの踊り)⁴⁾と呼ばれる

⁴⁾ このタンという単位については第 3 章を参照されたい。

⁵⁾ 長老チーフによれば、この桶と剣という武器を携えたダンスは婚資をめぐる家同士の争いや家畜の盗難をめぐる争いなどを表しているという。

ダンスの踊り手などもこうした会議の中で決定される。正確には、既に村長らによって決定されたことが発表される。

また、村の全体会議とは別に、青年会議が開かれ、そこでは儀礼自体とは直接関係のない若者向けの娯楽の計画が行われる。具体的には水牛供犠の前夜のフォーン・ケーンの後ダンス（ラム・ウォン la:m wo:ng と呼ばれるラオのダンス）が計画された。99 年は、近くにある V 軍学校から大型スピーカーなどの機材をもってきてもらい、音楽を流して踊るべく学校の人々に依頼しようということになった。このときのための酒やジュース類、つまみなどを購入するため、青年一人あたり 2,000 キープ徴収されることになった。

行事の準備が進められていくのと平行して、水牛が購入される。水牛が連れてこられると家の修理をしてもよい時期になるため、あちこちで盛んに家の修理・修繕が行われる。これ以外の時期に家の修理、修繕を行うのはタブーとされている（第 4 章参照）ため、村の多くの家では屋根の藁が吹き飛んだり落ちたりして雨漏りがしていても、あるいは階段が壊れていても手を加えることができないまま我慢してこなければならなかったものが、この時期を迎えてやっと修理できるようになるのである。村人たちは集まって日替わりで今日は誰々の家の屋根の藁を替える、翌日は誰々の家の壁板を張り替えるなどというふうに共同で作業を進めていく。こうした作業のために大勢の村人たちを動員する際に欠かせないのは、農作業の際と同様、酒と食事の提供である。食事は魚や肉を市場から買ってくるか、または家で飼育している子豚やニワトリ、アヒルなどをつぶし、料理して昼食として参加者たちにふるまう⁶⁾。

この他、個々の家では一年で最大の祭を控えて、家族の服を新調したり、親族ら客をもてなすための酒や料理を準備する資金を作ろうと、さかんに市場へ出かけバナナの葉などを売る。特に若い女性や子供たちはこの時期に新しい服を新調してもらい、祭の際にはそろってそれを着る。また、ココナッツミルクとバナナまたは豆のペースト入りのラオ風の甘いちまきは子供たちが楽しみにしている祭のおやつであり、カオ・ブンと呼ばれる米粉で作った麺料理はラオの祭りに欠かせない料理である。こうした料理は明らかにラオの影響で村人たちの生活の中に入り込んできたものであり、現在ではかなり定着しつつある。しかし、もともとこの祭りでは水牛や牛の肉こそが料理の中心で、村の人々にとって、こうした野菜や麺を使う料理は全く馴染みがなかったであろうことは、現在の旧 K 村の様子や村人たちの語りからもまず間違いない。旧 K 村では現在もこうしたラオ風の料理はこの祭りでは登場しない。その代わり、供犠される水牛以外に牛や水牛を食べるために何頭か殺し、希望する家に有料で分配するのである。旧 K 村のある女性は、「この村ではあちらの村（K 村）とは違ってカオ・ブンなどはこの祭りでは食べない。この祭りはとにかく肉だけを食べる。」と語った。また K 村では壺酒作りが現在では全く行われておらず、酒はすべ

⁶⁾ ただし、村の全ての家がこの時期に限って家屋の修理・修繕を行うわけではなく、仏教徒の家や他民族集団出身の家、そして水牛供犠を祭祀として行わないゲの家もこのタブーを共有していないため、いつでも家屋に手を入れることができる。

て村の外から購入するため、客をもてなす際に欠かせない酒の購入資金も必要になる。女性たちは焼畑からバナナの葉を集めてきてはそれを折り畳んで束ね、翌朝は早くから大勢でこれをバクセの市場へ売りに行く。

村の水牛供犠を控えた時期はこうして普段とは異なる活動でもっぱら慌ただしくなるのだが、他方で普段どおりの活動を許さないタブーもある。それは、水牛を購入し連れてきてから、この儀礼の最後に、呼んだ精霊をすべて村から追い出してしまう儀礼（これについては後述する）が終わるまでの期間は焼畑へ行って普段の農作業を行ってはならないというタブーである。既に木を伐採し、除草してある畑に火入れする程度ならタブーに触れることはないが、新たに開墾したり、除草したりすることは許されない。もちろん、播種などはもってのほかである。さらに、村の外へ働きに出ることも原則的には許されないという。このタブーは人によって、水牛供犠を行う家のみに適用されるという者もいれば、そうではなく村の全軒に適用されるという者もいて定かではない。村の全軒に適用されると主張する者は、村の守護霊は家の祭祀の種類に関係なく村人全員を見守っているからだという。しかしこのタブーにも拘らず、実際には軍に勤務している村の男性たちはこの時期も軍に通っていたし、またすぐ近くにあるチーク林の除草の日雇い労働に出かける若い女性たちの姿も少なからず目撃した。製材所での日雇い労働に出かけた男性もいたという。軍隊の仕事を長期間休むことは現実には不可能であるし、また現金収入をもたらす仕事が目の前にある場合、それを逃すのはあまりに惜しいということで、こうしたタブー破りは実際には見て見ぬ振りをされているといったところであろう。こうしたタブー破りにたいする村としての罰則などというものは存在しない。

ところで、99年は例年とは異なる状況が起こった。それは行政側からのこの儀礼を観光資源化しようとする動きである。1999年から2000年にかけてはラオス政府によって「ラオス観光年（Visit Lao Year）」と制定されており、ラオス国内における観光の振興に力を注ごうとする動きが強まった。バクセからも近いこの村は周辺では数少ない「伝統儀礼」を保持している村として、普段から外国人観光客が訪れることも少なくない。チャンパーサック県の情報文化局はこの水牛供犠を少数民族の伝統文化として観光資源にしようと考えたのである。この年のまだ早い時期に県文化局の職員が村を訪れ、この話を持ち込んできた。そのためには出来るだけ「伝統」的なものを見せなければならないということで、文化局の側からはホー・クワンの屋根はトタンではなく藁葺きにするようにとか⁷⁾、村人たちの衣装も現在のようなラオ人と変わらないものではなく、伝統的なものを身につけるようにとか、壺酒を用意するようにとか、様々な要望が出された。これに対し、応対した長老は皆で検討しておくかと答えた。この数ヶ月後、この行事の日程を最終的に決定しようということになったときに、村長は郡と県にたいし、もしこの儀礼を観光客らに見せたいの

⁷⁾ 97年にこのホー・クワンを村では建て替えており、その時に屋根もそれまでの茅葺きから雨漏りがしにくいトタン葺きにした。

であれば、それぞれ水牛1頭ずつと壺酒1壺ずつを村に対して提供するようにという要望をもってまず郡のほうへ交渉に出かけた。ところが、郡は相談の上、返事をするといったもののいつまで待っても音沙汰がなく、業を煮やした村長は今度は県文化局へ行ってこの話をしたが、やはり彼等も後で返事をするといったものの約束の日に村を訪れることはなかった。最終的には例年どおり、村が単独でこの行事を行い、観光客もこなかったのであるが、このため、行事の日程は少なからず遅れたのである。

この企画にたいして村としても期待をしていたようであり、また話を持ちかけておいて結局返事さえ寄こさなかった行政側の態度には村人たちは少なからず憤っていたようである。というのは、一つには供犠する水牛の数が多くなればそれだけ祭りが盛大になり、村人への肉その他の分配も量が多くなるからということがあるし、また外国人が来れば何らかの形で村に利益を落としていくってくれるのではという期待もあるからである。村人たちの中には外国人は自分たちのような貧しい者を見たら何らかの物質的な援助を自発的にせずにはいられないだろうという意識があり、それを少なからず期待している。この、外国人に対する期待は後で述べる供犠した水牛の耳占いの場面で再び表出することになる。

もう一つ、調査者の存在も例年とは異なる大きなポイントである。ンゲの「伝統文化」に興味をもつ調査者である筆者の存在と、そして行政による観光資源化の動きによって、この年のこの儀礼は例年よりも「伝統」により忠実に従おうとする長老たちの意志が強く反映されたといえる⁸⁾。そのため、例年は竹笛の演奏（後述）は最初の一回だけ行い、その時にカセットテープに録音したものを一軒一軒の家を回るときには再生し、実際には演奏せずに済ませていたのに対し、この年は一軒一軒の家で生演奏を行った。また、普段なら2～3人しか参加しないフォーン・ケーンに10人もの村人を動員し、指名された若者たちのほうも一部の男性を除いてはこれを受け入れた。それまでは多くの若者たちがこのダンスを踊ることを恥ずかしがって拒否してきたという。踊り手たちの中には仏教徒や他の祭祀を行っている人々も多く含まれているが、一人のタリアン出身の仏教徒に尋ねたところ、「彼ら（ンゲの人々）と一緒に住んでいるから祭りには参加するし、フォーン・ケーンをやれといわれて自分にはタブーがないからやることにした」という返事が返ってきた。彼らはあくまでも村全体の行事に参加するという感覚でこれに参加しているのであって、それに関して特にこだわりや躊躇いがあるようには見られない。こうして本番前の数日間になんて彼らは長老チーフらの指導のもとに朝夕集まり練習を重ねたのである。このように大勢の踊り手が参加し、事前に練習を重ねるなどということは例年では考えられなかったことであるという。

(b) 儀礼と祭宴

⁸⁾ これに関しては、一つにはこの年の1月に亡くなった長老が、生前、「今年はあの日本人もいることだし、フォーン・ケーンを盛大にやるぞ」と常々語っていたことも影響しているものと考えられる。長老チーフや祭司をはじめとする長老たちはその遺志を受け継いだのだろう。

ホー・クワンでのパオ・カバン

儀礼は水牛が供犠される3日程前の晩に行われる竹笛の演奏（ラオ語でパオ・カバン bpow: ga:ba:ng/ンゲ語でホーン・トート）で始まる。村の中に住む守護霊の祭祀を担う祭司と長老チーフを含む村人たちが村の中央のホー・クワンに集まり、中で車座になって座り、長さがそれぞれ異なる細い竹筒（カバン/トート）を笛にして演奏するのである⁹⁾。演奏は5人の合奏である。まず音合わせから始まり、音が合わなければ笛の中に水を少し入れ、音程を変えるなどしながら音を合わせ、音が合うとしばらく5人でそのまま合奏する。それから5人とも立ち上がり輪になってぐるぐる円を描いて歩きながら合奏を行う。3周したところで立ち止まり、5人で「オーイオーツ、ウーツ」という叫びを3回あげて終了である。この間、途中でメンバーが代わるなどしながら若者2人を含む結局7人の村人が演奏に参加した。翌日の晩は長老たちが皆疲れていたということで演奏は行われなかったが、翌々日の晩、村の全体会議が始まる前に再び全く同じプロセスで行われた。この日はやはり祭司と長老チーフを含む5人が演奏に参加した。

供犠前夜

2度目のパオ・カバンが行われた翌日の晩は水牛の供犠の前夜祭ともいえるものである。この日は朝から、村の会議で指名された人々がホー・クワンの壁に絵を描いたり、その脇にある水牛を繋ぐ柱に取り付ける飾りを作るなどする。この飾りは、太い竹の先のほうを縦に割って放射状に開き、カゴのようにしたもので、さらにこれに竹の厚みを何層にも削って長い房状にした装飾をいくつもつり下げる。この房状のものには赤と青の色がペンキでほどこされる（写真7-3参照）。この太い竹製の飾りを2本用意し、一本は水牛を繋ぐ柱に縛り付け、もう一本はホー・クワンの中に立てる。外の柱にはさらに水牛を繋ぐ、厚い樹皮で作った綱も柱にしっかりと取り付けられる。夕方には若者によって近くの水田から水牛が連れてこられ、柱に繋がれる。長老チーフが水牛の角に白いチョークで横に何本も太い線を入れ、白黒の縞状にする。そして祭司が、周りにたむろしている子どもたちにホー・クワンの上にあがるよう呼びかけ、大勢の子どもたちが上にあがると、さらに叫ぶよう促す。子どもたちは「ワーツ」と叫び声をあげながら飛び跳ねる。それが終わると皆それぞれ家に帰り夜を待つ。

その夜行われる儀礼は次のとおりである。

祭司を中央に、フォーン・ケーンの踊り手たち、ドラの演奏者が一列になって水牛の前に立つ。祭司は左手に壺酒（実際はこれを真似ただけの代用品）を入れた缶、右手に柱の装飾と同じ要領で竹を削って作った房状のものを持っている。このとき、祭司と踊り手たちは肩から腰にかけて紅白のたすき2本を交叉させてかけている。また頭にも赤のはちま

⁹⁾ この竹筒は非常に単純な構造で、一つ一つは一つの音程しか出すことができない。5人がそれぞれ異なる音程を担当し合奏することによって曲になるという仕組みである。

きを縛り、そのはちまきにはさむようにして額に2本の竹ひごをつけている。また顔は白く塗り、その上から黒く、鼻の下から2本、口元に弧を描くように線を入れている。これは彼らの伝承にも登場するインコを表象したものであるという。

祭司は竹の房状のものを時折缶の中の壺酒に浸し、その滴を目の前の水牛に振りかけるようなしぐさをしながら次のような内容の「ワオ・ヒート wow: hit (精霊に儀礼的に語りかけること)」を行う；

一年に一回、あなたに捧げます。あなたが来て食べてくれますように。

健康でありますように (この部分に限ってはラオ語で、ハイ・ユー・ディー・ミー・ヘーン hay: yu di mi haang といわれており、ンゲ語では語られない)。

けがや病気になりませんように。

焼畑も水田も実りますように。食べるに十分で食欲を満たすことができますように。豊作でありますように。

この祭司のワオ・ヒートと平行して、他の長老たちや長老チーフの祈りのことばも時折聞こえる。特に、「ハイ・ユー・ディー・ミー・ヘーン」(健康になりますようにという意味)というラオ語が数回にわたって聞こえる。ここでいう「あなた」とは、ホー・クワンにいる守護霊である。この最初の祈りでこの守護霊が単独で呼ばれ、水牛を真っ先に捧げるべき対象であり、村人たちの健康や豊作などをもたらす存在として語りかけられている。

次に祭司と長老チーフがホー・クワンに上がり、他の踊り手たちもそれに続く。祭司と長老チーフは中央に立てられた竹をはさんで向かい合わせにしゃがみ、踊り手たちはその周りにしゃがむ。祭司がろうそくに火をつけてあらゆる精霊を呼び出すためのワオ・ヒートを行う。

太陽の精霊、風の精霊、雨の精霊よ、あなた方を呼ぶから皆来てください。

このように (毎年) もてなしている精霊は皆来てください。

セーコーンの源流の精霊よ、来てください。

マーナイ山の精霊よ、来てください。カテー山の精霊よ、来てください。

コーン山の精霊よ、来てください、来て食べてください。

今年も水牛を食べる儀礼を例年どおりに行いますから、

あなた方が皆来てくれるよう呼びます。

毎年もてなしてきた精霊よ、皆来てください。ここまで降りてきてください。

ラワーン小川の精霊よ、チャロン小川の精霊よ、

降りて来てください。食べに来てください。

あなた方が皆来てくれるよう呼んでいます、これまでもてなしてきた精霊よ。

ラムセーット小川の精霊よ、タットロン滝の精霊よ、来てください。

地下の泉の精霊よ、来てください。

タットスーンの精霊よ、来てください。セーット山の精霊よ、来てください。
 バチアン山の精霊よ、来てください。
 ロムサック小川の精霊よ、パンリヤンの精霊よ、来てください。
 パーナムオーム小川の精霊よ、来てください。
 クープ池、コーイ池の精霊よ、来てください。
 来て食べてください、楽しんでください。あなた方を我々はもてなしてきました。
 皆来てください。
 チュアフヤフ・チュアオヤオ（森に棲む村の守護霊の名前）も来てください。

以上、山や川の固有名詞が入った祈りのことばは3部に分かれており、最初の部分はK村の人々がもともと住んでいたセーコーン県にある山や小川の精霊を、2番目は次に移り住んだ旧K村のあるサラワン県の小川や山の精霊を、そして最後に現在の場所の周囲にある山や小川などの精霊を呼び出しているのである。つまり、彼らの祖先が移動してきた道筋を辿る形でそれぞれの地方の自然界の精霊を順に呼び出していることになる。そして最後に森に棲む村の守護霊を呼び出す。またこの間祭司はことばの合間合間に長老チーフの方を見て「これでいいか」というように確認をしながら進めていく。

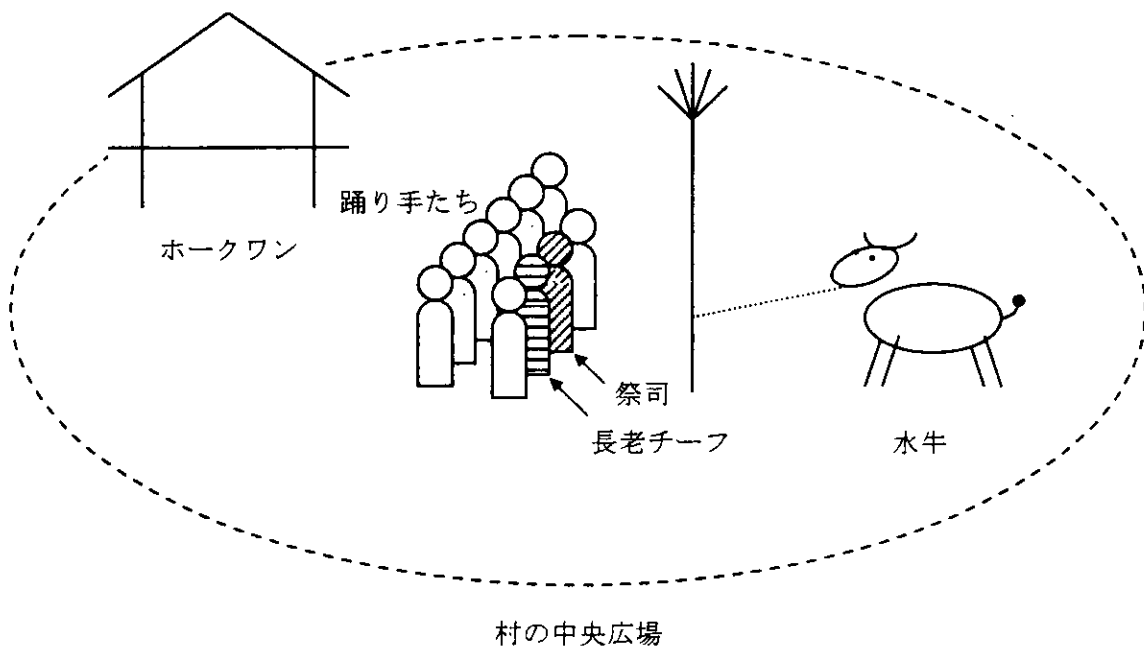


図7-1 村の水牛供犠における配置（概念図）

祈りの最後に祭司が「ホーッ」と声をあげると、ブロンズ製で片面が平らになったドラが大きく打ちならされ、祭司と長老チーフ、踊り手らはホー・クワンの外へ降りていく。その後から子どもたちがホー・クワンの中へなだれ込んでいき、叫び声をあげながら飛び跳ねる。そしてドラのリズムに乗って、フォーン・ケーンが開始される（写真7ー2参照）。先頭はドラ、その後ろに踊り手たちが続く。彼らは片手に楯、もう一方の手に剣（どちらもほとんどが偽物で木の板で形作ったもの）をもって踊る。最初は水牛が繋がれた柱を3周、次にホー・クワンと柱両方を囲むように3周、そしてホー・クワンだけを3周する。途中で何度か中断し、踊り手たちは注がれる酒を飲んだり、短い休憩をとる。また何種類か既に練習した振り付けを次々と披露しながら踊る。この間も、長老チーフは踊り手たちが間違ったところを指摘し、修正させるためについてまわる。また踊りの合間に時折、子どもたちを促して、ホー・クワンの中で叫び声をあげさせ、飛び跳ねさせる。ダンスが終了すると、最後に子どもたちにホー・クワンの中で叫ばせる。以上がこの日の儀礼の全行程である。

この儀礼の性格として明らかにいえるのは、これが守護霊をはじめ自然界の精霊に水牛を捧げることによって、精霊たちが村人全員の健康や豊作をもたらしてくれるように祈願するものであるということである。つまり、水牛と交換に健康や豊作を要求しているわけで、守護霊をはじめとする精霊たちと互酬的な交換関係を結ぼうとしている、あるいは既に長年にわたってこれを行ってきたのであるから、当然こうした互酬的な関係があるものと想定されているということである。この精霊との互酬的な交換関係についてはこの後の場面でも、そしてその他の祭祀でもたびたび登場する。

また、儀礼の祭司は長老の一人がその役割を果たしており、守護霊をはじめ精霊に対して、村人の代表として語りかける、いわば精霊と村人との仲介役を果たしているものと考えられる。その意味で長老の権威がここで明確に示されている。

さて、この儀礼の後はそれぞれ家へ帰り、遠くから来た親族らがいれば彼らと酒を飲むなどしてすごす。この日は近くのV軍学校（第2章参照）から教員や生徒たちが夕方から招待されて来ており、長老チーフを含む長老たちが接待役と呼ばれたり他の村人たちも料理の準備を行ったりした。彼らは村長の家で食事をし、祭りのために近くの村から購入した壺酒2壺のうち1つを開けて飲んだ。このとき、V軍学校側のグループのリーダーとK村の村長、長老チーフが飲む前にともに壺の上に手をのせ、互いの友好と協調を確認しあう演説を行った（写真7ー1参照）。壺には2本の長いストローが差し込まれており、一方はV軍学校の人々やたまたまその時来ていた県の警官が、もう一方はK村の人々（村長や長老たち）がくわえ、代わる代わる一緒に飲んだ。

そして、上記のフォーン・ケーンが終了した後で村の中央の広場でダンス（ラム・ウォン）が催された。既に述べたとおり、これは村の若者グループが企画し、V軍学校に提案したもので、それを受け入れた彼らは機材をもちこみ、大々的なダンス大会となった。音

楽もダンスももちろんラオのもので、村の若い独身の女性たちが集められV軍学校の招待客らとペアを組まされ輪になって踊った。また、村長の家からは飲みかけの壺酒がホー・クワンの中に運び込まれ、村人や招待客たちがこれを飲んで朝まで騒いだ。こうした催しはこの儀礼の伝統的な慣習とは全く関わりのないものである。旧K村ではこうした企画は全く見られない。しかし、この村の若者たちは村の年一回の最大の祭りの際に、最大限に楽しもうとこうした企画をたてたのであり、長老をはじめとする他の村人たちもそれに反対する様子は全くなかった。

供儀当日

翌朝はただちににフォーン・ケーンが開始される。やり方は前夜と全く同じである。ドラの演奏者が先頭を歩き、その後を前夜と同じ格好で、同じ楯と剣をもった踊り手たちが続く。ただこの日は、軍隊に勤務するラオ系の村人が踊り手全員に軍隊で支給されるカーキ色の短パンを寄付したため、全員お揃いの短パンを身につけていた。また、踊り手たちの後を、前夜からほとんど徹夜でラム・ウォンと酒宴に興じていた若者たちや軍学校の生徒たちが真似をしながらついてまわった。儀礼は以下のとおりに進められる。

前夜と同様に、水牛が繋がれている柱の周りを3周、次に柱とホー・クワン両方の周りを3周、そしてホー・クワンだけの周りを3周した後、水牛の前にホー・クワンを背にして祭司を真ん中に踊り手たちや他の男性の村人たちが並ぶ。祭司は例の竹の房状のものを片手に、壺酒を入れた缶をもう一方の手にもちワオ・ヒーットを行う。

この水牛を食べてください。食べたら米を、水（雨）をもたらししてください。

米が実りますように。

トウガラシ、ナスも我々が食べるに十分なだけ実りますように。

この水牛を今年の儀礼で食べる（キン・ヒーット gi:n hit）ために来てください。

食べたら米を、水（雨）をもたらししてください。

健康でありますように（ハイ・ユー・ディー・ミー・ヘーン）。

続いて長老チーフも同じように祈りを付け加え、他の村人たちも水牛に向かって手にした竹の房を叩くような仕草をしながら祈りを捧げ、房を投げつける。踊り手の一人で毎年水牛を殺す役目を果たしている男性が剣を手に水牛に向かう（写真7—3参照）。水牛は怖がり動き回る。彼はゆっくりと水牛の周りを回りながらその後を追う。そして水牛の両後ろ足を次々と剣で打ち付ける。2回、3回と打ったところで水牛は動きを止め、崩れ落ちかけるところを男性は脇腹の急所めがけて1回、2回と剣を突き刺す。水牛がまさに倒れようとするところを周りで見ていた男性たちが4～5人で駆け寄り角や足をもってその頭がホー・クワンの方に向くようにひっぱる¹⁰⁾。男性たちは柱の装飾としてつり下げられて

¹⁰⁾ なぜ水牛の頭がホー・クワンの方を向いて倒れなければならないかについて、長老たちに質

いる竹の房状のものを次々とちぎり取り、水牛から流れ出る血をそれに塗って子供たちに手渡す。子供たちはそれを受け取りそれぞれ走って村の外、焼畑への道に出る方角へ行く。そしてそれを脇の草むらに次々と置き去る。これは、供犠した水牛の血を村人よりも先にまず精霊に食べさせるためだという。

踊り手の一人が既に息絶えている水牛から耳を切り取り、まず長老チーフが願いごとをつぶやきながら柱の上のカゴ状になったところめがけてこの耳を放り投げる。しかし耳は入らず、失敗に終わる。次に別の男性が耳を拾い上げ同じように願いごとをつぶやきながら放り上げるがまたしても失敗する。すると、水牛を殺した男性とその後に長老チーフが次々に同じことを試みるがやはり入らない。その次に村長ともう一人若者が試みるがやはり入らない。祭司が試みたところみごとに成功する。後で尋ねると、彼は「来年、外国人をたくさん村によこしてくれ。そうしたら水牛1頭では足りなくなるから2頭供犠するから」といったという。他の村人たちもほぼ同じ願いごとをつぶやいたらしい。耳がカゴに入るとことは精霊がこの村人の願いごとを受け入れたということの意味するため、来年は必ず水牛を2頭供犠しなければならなくなったのである。外国人への期待、というより外国人がおそらくもたらしてくれるであろうと彼らが目論んでいる援助への期待がここでこうした形で表出する。

まもなく水牛の解体が村の数人の男性たちの手によって始まる。水牛は殺されたその場で皮を剥がれ、足など大きな部分が切り取られ分解された後、すべてビニールシートが敷き詰められたホー・クワンの中に運び込まれ、分配しやすいようにそこでより小さな部分に切り分けられる。肉だけでなく内臓、皮、骨、血液などすべてが平等に分けられる。分けやすいように適当な大きさに切られたそれぞれの部位は99年の祭りの際はすべて47等分された¹¹⁾。ただし、この47という数に含まれない例外の部分がある。それはこの儀礼を司る祭司に真っ先に与えられるものである。肉の中で最も良いとされる背中の肉と、血液、胆のう、その他の内臓は、その一部ずつが、分配がまだ完了しないうちにまず祭司に手渡される。祭司は村の男性一人の手助けを受けてそれらを家に持ち帰り、家の中で祖霊を祀る儀礼の準備を行う。持ち帰った肉や血液、内臓、胆のうは料理され、この間に水牛の頭が祭司の家に運び込まれ儀礼が行われる。

問したが、彼らから明確な答えは返ってこなかった。北タイのプーセ・ヤーセ儀礼では、1970年代初頭まで水牛供犠において倒れた水牛の頭の方角によってその年の降雨の状況を予想する天候占いが行われていたという（田辺 1993: 46）。また、ラオスではヴィエンチャンやワット・プーでの水牛供犠でもこれと同様の天候占いが行われていたという（Lévy 1956; Archaimbault 1956）。K村の草分けのンゲの人々も水牛供犠において、かつてはこうした天候占いを行っていたと考えることは可能であろう。

¹¹⁾ この47という数は、村の18歳以上の男性の数と18歳以上の男性のいない未亡人家庭の数、それに村が招待する客を受け入れる家の数をたしたものである。この数字は99年に関してということであって、村の成人男性の数の変動によって毎年異なる。また、等分といっても村には量りがないため、あくまでも目分量でのおおよその「等分」という意味である。

祭司の家で行われた儀礼の過程は以下のとおりである。水牛の頭は家の中で祖霊を祀る場所の前に置かれる（写真7-4参照）。水牛の頭の前には盆が一つ置かれ、その上には水牛の肉や内臓を細かく切って血や香辛料と混ぜた料理（ラープ）が茶碗に入れられのせられている。この他に水を入れたボール、壺酒（代用品）を入れた缶がのせられる。盆の脇にはおこわの入ったカゴが一つ置かれる。家の主でもある祭司は盆の前に座り、塩を一つかみ盆の上に直接のせる。さらに既に準備してあった、木を剣の形に薄く細長く切った模型（ガオ ngow:）を4本取り出し、これに炭で横に何本も線を入れ、そのうち2本を同居している娘の夫に手渡す¹²⁾。次にシン（女性が身につけるスカート）が祭司に手渡され、彼はこれを自分のうしろに置く。祭司は剣のガオ2本を盆の上に置き、ろうそくに火をつける。1本は片方の水牛の角に、もう1本はもう片方の角にはりつける。3本目のろうそくは壺酒の入っている缶につける。おこわを一つかみ取り出し、それを2つにちぎって盆の上にのせる。

そして祭司は竹の先を削って房状にしたものを手にとり、「クーッ」という声をあげワオ・ヒートを行う。その内容は様々な精霊に家族の健康と繁栄を祈願するものである。その間、時折、竹の房状のものを缶に入れた壺酒に浸けるような仕草をする。最後に再び「クーッ」という叫び声をあげ、盆の上の白米をひとつまみとり、水牛の頭に向かって投

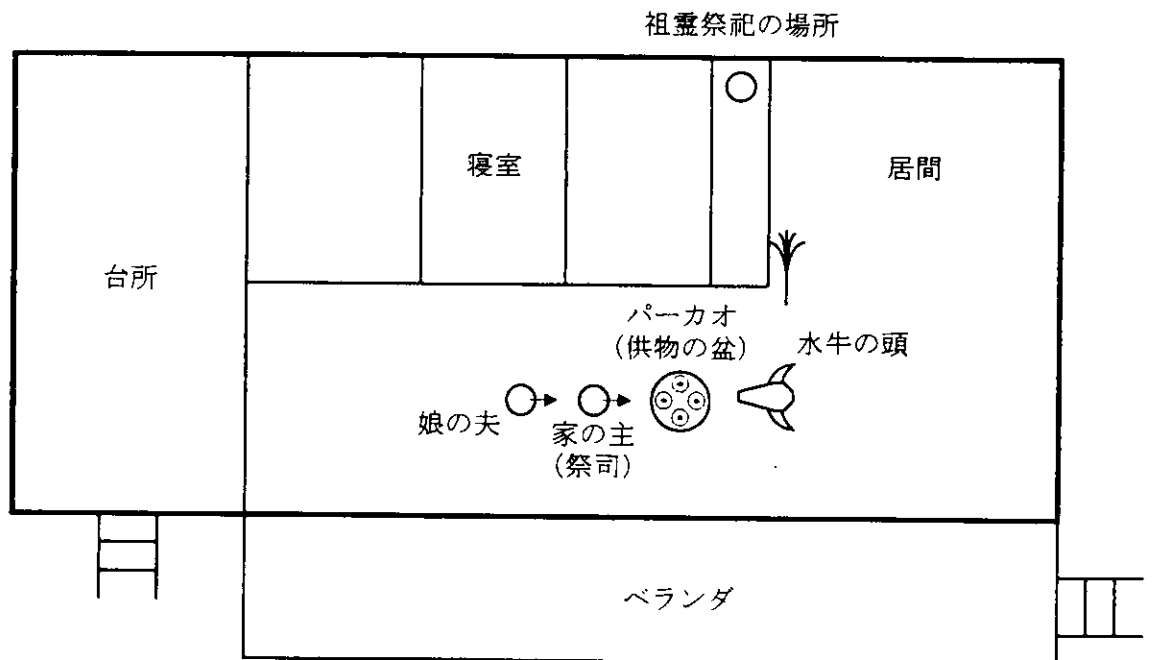


図7-2 家の水牛供儀における配置（概念図）

¹²⁾ この模型は2本1組になっており、祭司によれば1組は実子を、もう1組は義理の息子（クイ）を表しているという。

げつける。振り返って後ろにおいたシンをとり、ガオの脇に置く。そして振り返って娘の夫の手から2本のガオを受け取り、「ユー・ディー・ミー・ヘーン…」とつぶやきながらその2本のガオを盆の上、向かい側に置く。盆の上の白米をひとつまみとり、水牛の頭に向かって投げつけ、健康などを祈願する内容のワオ・ヒートが続ける。その間、振り返ってもう一枚のシンを手にし、たたみなおして先のシンの上にのせる。ここで突然、娘の夫が酒を供えるのを忘れていたことを指摘し、酒の入ったビンとプラスチック製のコップを義父（祭司）に手渡す。祭司はコップに酒を注ぎ、ワオ・ヒートを唱えながら脇の床に酒を少しづつ流していく。次に、ガオ2組、シン2枚を手にとって立ち上がる。そして奥の祖霊が祀られている場所へ一人で入っていきガオとシンを供えてワオ・ヒートを行う。それが終わって奥から出てくると、盆の上に置いてある葉のついた短い枝を手にとり、それに水をつけて周りにふりかける。それから壺酒の入った缶だけをとって盆を片づけさせ、缶は供物の場所にもどされる。

以上が家の中で行われる儀礼である。村の水牛供儀を行う家ではどこでもだいたい同じやり方で行う。ただし、祭司の家の場合は特別に水牛の頭を運び込んで儀礼を行ったが、他の家ではこの水牛の頭なしで行う。この儀礼の前、水牛が供儀される前日からそれぞれの家の中の一定の場所には供物が置かれる。祖霊が祀ってある場所ないしはそのそばに、房のままのバナナとちまき（ラオ風のものではなく餅米だけを笹の葉に三角形に包んだもの）、壺酒を真似て作った代用品を入れた缶が盆の上にのせられて置かれる。またそのすぐ脇の壁または柱には竹の先を幾重にも削って房状にしたものが立て掛けられる。解体し分配した水牛を家に持ち帰り、料理した後、ただちに家の祖霊に対する儀礼をこの場所で行う。儀礼を行うことができるのは家の主だけである。彼（または彼女）が上記の過程と同じようなやり方で準備をし、祖霊に祈りを捧げる。この儀礼が終わってはじめて家族全員と、親族などの招待客がいれば彼らも交えての食事となる。

家の祖霊に水牛を捧げるこの儀礼の中では全体的に、家の中の権威と秩序のイメージが喚起されている。家の祖霊に水牛を捧げ、家族のメンバーの保護を祈願する儀礼の執行については、常に家の主のみがその資格をもつ。主が家族を代表して祖霊に対して「服従（ラオ語でオーン・ニョーム ohn nyohm）」を誓い、家族の保護を祈願する。そして家族内ではガオによって象徴され「クーイ kery」と呼ばれる義理の子（娘の夫）が、儀礼を執行している家の主の後ろに控え、ガオを家の主に対して手渡すことで主に対する服従を表明する。これを受け取った主はこれを供物の盆の上にのせることでクーイを家族の一員として祖霊に認めさせ、共に守護してくれるよう祈願するという図式がここでは展開しているものと思われる。そこでは家の守護霊として崇拝すべき祖霊を頂点とし、それを祀る儀礼執行者である家の主、そして主に従うクーイという一種の明確な序列が描かれ、家の主の権威づけが行われているものと解釈できる。

またこの日は招待客であるN村の人々と郡や区の役人関係がやってきた。N村の人々と

いっても村長などの役職者や長老たちをはじめとする男性の村人だけであり、女性は参加しない。彼らを受け入れた家には供犠された水牛の肉、血、内臓、皮、骨の47等分の1が特別に招待客分として配布された他、トウガラシ、パー・デーック（淡水魚を発酵させて作った調味料）、化学調味料そして酒も、村のこの行事用の予算で買ったものが配布された。これらの招待客は彼らを受け入れる家の、ではなく村の招待客だからということだろう。

各家での祭宴とパオ・カバン

この翌日からは基本的には家々をまわってパオ・カバン（竹笛の演奏）が行われることになっている。しかし、99年は翌日は前日開けた壺酒がまだ薄まった状態¹³⁾となっていないため、パオ・カバンは一日延期された。この日は村の家々が互いに長老らをはじめとする村人たちを招待して一緒に酒を飲むことに費やされ、1日で10軒の家を回った。どの家も「次は自分の家へ来てくれ」といって長老をはじめ村人たちを招待する。村人たちは次々と家を回っては酒を飲み、村に二つしかないドラを持ち歩いて演奏し、村にこれも二人しか歌える者（ともに老人）がいない「ラム la:m」を歌ってすごすのである。参加しているのは長老たちが中心であるが若者が参加することももちろん可能である。皆自由に出入りしている。ただし、全員男性で、女性はこうした酒宴には参加することはない。これに積極的に参加しない男性は酒が飲めない人たちが、または軍隊に勤務していて普段から村人たちと酒を酌み交わす習慣のほとんどない一部の人たち（タリアンやラオなどが中心）である。またそれ以外の特別な理由でこの行事の期間中ほとんどの間、一人だけ招待されない男性がいた。彼は水牛供犠の前日にある男性に酒の席でけんかをしかけたため、その後は誰も、彼の父さえも彼を呼ばなかったのである。彼はこの祭りの最後のほうでやっと姿を見せた。儀礼やそれに伴う祭りの間にけんかをすることはタブーとされ、厳しく制裁される。暴力的な行為に及んだ場合は皆で当事者の腕を後ろ手に縛って動けないようにし、さらに5,000～10,000 キープの罰金を課すのだという。

この日は最後に村長の家で壺酒を飲んで終わった。

その翌日は早朝からパオ・カバンが行われた（写真7－5参照）。一軒目は祭司の家から始まる。朝7時半すぎに祭司の家に長老チーフや笛の演奏を行う村人たち、その他の単に楽しむことを目的にした村人たちが集まってくる。5人の演奏者たちがそれぞれ竹笛を持ち、まず座ったまま合奏する。そこへ料理が2つの盆にのせて運ばれてくる。続いておこわもカゴに入れられていくつかが運ばれてくる。すると祭司が笛を演奏しながら最初に立ち上がり続いて他の4人の演奏者たちも立ち上がる。5人で笛を演奏しながらゆっくりと2つの盆の周りを回る。基本的には3周することになっている¹⁴⁾。3周したところで5人は

¹³⁾ ラオ語でチューット cheut と表現され、飲んで中身が減った分だけ水を足していくため、たくさん飲んで水を足しすぎ酒の味がしなくなった状態をいう。

¹⁴⁾ ただし、誰もきちんと数えていないため、それ以上回っていることも少なくない。

立ち止まり「オイオーッ、ウーッ」という叫び声を3回あげて座る。そして皆で食事をし酒を飲む。食事が終わると再び座ったまま5人で演奏を行う。このときメンバーのうちの一人である祭司が別の長老に交代していた。ひとしきり合奏すると5人は立ち上がり、食事の前のように2つの盆の周りをゆっくりと回りながら演奏する。3周したところで立ち止まり、やはり「オイオーッ、ウーッ」という叫び声を3回あげる。この時は座らずそのまま家の外へ皆で出ていき、次の家へ向かう。

この日は早朝から夕方までの間に全部で9軒の家でパオ・カバンを行った。そのやり方はどこでもほぼ同じである。ただ演奏者はそのときによって入れ替わった。長老たちが中心となるが、その息子たちの世代やさらに孫にあたる10代後半の若者たち数人も参加した。一度も経験のない若者もその場で手ほどきを受け演奏してみる。どうしてもうまくいかなるときは交代し別の村人に代わる。家をまわる順番は予め決まっているわけではなく、個々の家の者が来てほしいと演奏者たちに依頼するのである。依頼されなければ行かないという。因みに祭司の家の次は1月に亡くなった長老の家（村長の亡父の家）へ行ったが、これはこの家の娘の夫が来てくれと依頼に訪れたからである。

3番目は普段一人暮らしの老婆の家だった。彼女の三男は同じ村のラオ系で仏教徒の女性と結婚するために家を出ており、かつて同居していた次男が警官となってB郡に住むようになったため、彼女は一人暮らしとなったのである。彼女は独立して生計をたてているわけではないので、普段、村内部では1軒として数えられることはなく、三男一家と同居とみなされている。しかし、祖霊祭祀を行う家であるため、村の水牛供犠においては他の家と変わらない1軒として数えられる。そして、この祭りには次男一家が戻ってきて、彼女とともに儀礼を行う。そのため供犠される水牛を共同で購入するための供出金も同じように出さなければならないし、またパオ・カバンを行うために演奏者らを招待するのである。

5軒目の家が終わった後、水牛供犠を行わないラオ系の仏教徒の家へ長老をはじめ村人たちがよばれて行った。祖父と同居している孫娘の夫（赤タイ出身）は、自分たちは仏教徒であるがパオ・カバンをやってももらっても構わないといったが、長老らはそれはやらないといい、出された食事と酒を単に皆で飲み食いするにとどまった。

翌日は朝一番に長老チーフの家で最後のパオ・カバンが行われた。この最後の家が、供犠された水牛の角をホー・クワンに置く儀礼（後述）の前に、ちまきとバナナを供物としてホー・クワンにもっていかなければならないのだという。これは長老チーフの家の役目として暗黙のうちに決められているようで、そのためもあって彼の家が一番最後にまわされたようである。結局、全部で10軒の家でパオ・カバンが行われた。伝統的な水牛供犠を行っている家のうち、親や兄弟の家と一緒に儀礼を行い、家では祖霊を祀っていない家はパオ・カバンも行わないため、10軒にとどまったのである。また、1軒水牛供犠を行い祖霊を祀っているにも拘らずパオ・カバンを行わない家があった。その理由は「毎年行わないんだ」としか説明されなかったが、家の主である女性が別の地方の村の出身であるため、

祭祀が異なりパオ・カバンをもともと行う習慣がなかったのではないかと想像される。ただし、この家も長老チーフの家でのパオ・カバンの後、長老をはじめとする村人たちを家に招待し、食事と酒をふるまった。このようにパオ・カバンでまわらない家も長老や村人たちを招待することが期待されており、村の多くの家がこれを行う。この日はこの後も3軒の家が村人たちを招待し、その翌日は6軒の家が、そしてその翌々日は3軒の家が村人たちを招待し酒宴となった。また、さらにその翌日の夜の儀礼（後述）の前に、それまで新築の家のドアをとりつけていて忙しくしていた家が最後に村人たちを招待した。他の祭祀を行っているため、あるいは家で祖霊を祀ってはいないため、パオ・カバンは行わないが、是非とも長老や村人たちを呼びたいと考える家はこうして彼らを招待するのである。

他の祭祀を行っている家の中でもトンヤアホンの家は全部で4軒ある（第2章参照）が、彼らは皆もともと旧K村出身のンゲであり、そのメンバーのうち3人は自らパオ・カバンに参加し、竹笛を演奏して回る。そのうちの20代半ばの青年はフォーン・ケーンの踊り手でもある。また別の1人は毎年水牛を殺す役目を担っている人物である。つまり、この4軒は水牛供犠を家では祭祀として行わないにも拘らず、この祭りにおいては中核的な役割を果たす人物を何人も輩出している家であるといえる。彼らは自分の家ではパオ・カバンは行わないが、他の家々と同じように長老や村人たちを招待するのである。

この他に、ンゲ以外の民族の出身で別の祭祀を行う家というのがある。ラオ系の家は現在村で5軒あるが、皆仏教徒である。また、タリアン系は5軒あり、このうち1軒は妻がアラックでもともと仏教徒であるため妻方に従って改宗している。こうした家の多くは例年村人たちを招待するのにそれほど熱心ではなく、ラオ系の2軒とタリアン系の1軒はほとんど招待したことがないという¹⁵⁾。この3軒に共通しているのは、農業が生業の中心ではなく軍隊に勤務している男性の収入で暮らしているということである。ラオ系の1軒は焼畑を全く行っていない。あとの2軒は少しは焼畑を耕作しているが、成人男性が軍隊に勤務していて農作業にはほとんど参加できず、また子どもは小さすぎるか学校に通っているため妻である女性一人で小さな土地をほそぼそと耕しているにすぎないという状況にある。これ以外のラオ系の家3軒は3人の姉妹がそれぞれ結婚して住む家であり、ラオ系といっても姉2人はどちらもンゲの男性と結婚している（うち1人は村長）。3軒とも焼畑耕作を行っており、末の妹の夫は赤タイ出身で軍にいまも勤務しているが、同居している彼女の弟が中心的な労働力となって他の家にひけをとらない広さの焼畑を耕作している。この3軒は毎年村人たちを招待している。

残りのタリアンの3軒は99年は3日目に招待したが、例年は村人たちを招待したりしなかったりだという。彼らはけっして村人たちを招待することに積極的とはいえずむしろ99年に関してもしぶしぶという感じで招待していた。村人たちを招待すれば酒や料理の材料

¹⁵⁾ 99年はこの3軒は例外的に村人たちを招待した。これは調査者がいたためだと村長の妻らは語る。

を買う金が必要になるからである。しかし3軒のうちの1軒である一人暮らしの未亡人が長老チーフに自分の窮状を訴えたところ、彼からは「(食べ物などが)なくてもありあわせのもので招けばいいんだ。すべてはあなたの気持ち次第だ。これはサーマッキー(連帯)のためのものだから。」と暗にプレッシャーをかけられ招待せずにはいられなくなったのである。彼女が招待することにしたため、彼女と親族的な関係にある他の2軒も彼女の後に続かなければならなくなった。

長老を中心とする村人たちを招待することに関しては、家ごとにその理由も積極性の度合いもまちまちである。招待することを当然として躊躇なく実行する家もあれば、長老ら村人たちから何らかのプレッシャーがかけられることによって重い腰をあげる家もある。長老らは互いの家への招待はパオ・カバン同様、あくまでも自主的に行われるものであり、招待してこない家へは行かないというのが原則であることを強調する。しかし実際には、「まだどこそこの家へ行っていない、あの家へも行っていない」と長老らが話しあっているのも事実であり、本来はすべての家が長老らを招待すべきであると長老ら自身が考えていることは明らかである。それだからこそ、上記のようなプレッシャーが長老チーフによって加えられるのである。

また、これらの家で繰り広げられる酒宴は基本的にパオ・カバンにおけるものと同じとあってよいだろう。パオ・カバンを行わないだけである。参加者たちの顔ぶれにも変わりはない。長老たちが中心となるが他の中年の村人たちや若者たちも加わる。ただ、パオ・カバンでは長老チーフの演説がないのに対し、単なる酒宴においては食事を前にして長老チーフが演説を行ったという点が異なっている。その内容はどの家でも基本的には同じである。長老チーフがまず胸の前で両手を合わせる仕草をし、「この家の主は長老たちや村人たちに家に来てくれるようにとிட்ட。何もなければ家にあがってくれと呼んだ。(目の前の料理ののった盆を示し)この盆(パー・カオ pa kow:)は連帯(サーマッキー sama:kki)の盆だ。長老や村に同意している(ナムモック・ナムチャイ na:m mo:k na:m chay:)。共に長生きし、健康でいられるように(ユー・ディー・ミー・ヘーン)」というのが基本的な内容である。この基本形に個々の家の事情が時折加えられる。例えば、家の主が糖尿病を患っている家では、「彼(主)は親族や長老を呼んだ。というのは村は彼を見捨てないからだ。病気のときも家を建てるときも見捨てない。彼だって村に同意している。彼だって村や長老と一緒に参加したいんだ。この彼が建てた家に上がって欲しいんだ・・・。」とிட்ட。この「村は彼/彼女を見捨てない」ということばはタリアンの一人暮らしの老婆の家でも、またこの1年足らずの間に子どもを3人病気で亡くしたタリアンとアラックの夫婦の家でも登場した。またラオ系の仏教徒の家では、「この家では(水牛供犠の)儀礼はもたないがしきたりはもっている(ボー・ミー・ヒート・ミー・コーン boh mi hit mi kohng)。連帯団結(クワーム・サーマン・サーマッキー kwam sama:n sama:kki)は壊させない。功德を高め(クン・ブン keu:n bu:n)、長生きし、いまよりもっと健康でありますように。」という内容のことを語った。

招待した家を褒め称えるときも、招待を渋る家を説得するときも、長老が口にするこゝとはサーマッキーである。この連帯や団結、統一を意味するサーマッキーということばが従うべき絶対的価値として認識されていることは疑う余地のないところだろう。パオ・カバンを依頼しない、つまり水牛供犠を家の慣習として行わない家も、長老をはじめとする村人たちを招待することが、村や長老に従っていること、ひいてはサーマッキーという価値に従っていることを意味すると考えられている。病人を抱えた家や一人暮らしの老婆が招待すれば彼らに対する保護を長老たちは約束し、彼らの健康と長寿を願う演説を行う。ただ逆に、招待しなければこの価値に背いていると受け取られ、あからさまな非難の対象になるかということそうではない。少なくとも、大っぴらには非難めいたことばは全く聞かれない。これは村落内での表だった対立を極力避けたいという長老はじめ村人たちの意思の表れではないかと思われる。

祭りの締めくくり

家々が村人たちを招待し一通りまわり終わったところでその晩にシャップ・ホー・クワイが行われる。これは供犠した水牛の角をホー・クワンに次の年まで保管するための儀礼であり、また個々の家では分配された水牛の骨の残りを家の壁や屋根などにはさんで保管するための儀礼であるが、村全体のものと個々の家のものとは同時進行で行われる。99年はこの儀礼が1日延期された。というのは、一軒の新築の家がドアを取り付け終えていなかったのだが、シャップ・ホー・クワイ以降は家に手を加えることが再びタブーとなってしまうため、1日待ってくれという申し出を行い、これを長老たちが受け入れたのであった。この儀礼は次のように進められる。

祭司が村の広場で周りの家々に向かって大声で「シャップ・ホー・クワイをしてもいいぞ」と呼びかけ、自分は家に戻って保管してあった水牛の角の根元のほうを少し削り取る。台に乗って家のベランダの屋根の内側に、祈りを唱えながら葉のついた枝と水牛の角を削ったものを挟む。家の中に供えてあった壺酒の入った缶をとりあげ祈りを唱えながら家の外に中味を捨てる。次にやはり供えてあった、竹の先のほうを何重にも削って房状にしたものをとり、一部をちぎりとして家の壁に挟む。このときも同じように祈りを唱えながら行っている。残りの竹は外へ投げ捨てる。

その後ホー・クワンへ向かい、長老チーフが来るのを待つ。ホー・クワンの中の棚に予め置かれてあったちまきを取り出し、また去年供犠された水牛の、保管されていた角を取り出し床に置く。長老チーフが来るとすぐにワオ・ヒートが始まる。祭司は合間合間に長老チーフに「これでいいか」と確認するようなそぶりを見せる。祈りの内容は「来年もまた今年と同様に水牛を捧げるから皆が健康で病気にならないように(ユー・ディー・ミー・ヘーン)、長生きできるように守ってくれ。」というものである。長老チーフも時折口をはさむ。祭司は祈りを続けながら手にもったちまきを棚に戻し、新しい水牛の角を棚にのせ、床に置いてあった壺酒の缶の中味を外に捨て、次に古い水牛の角を外に向かって

放り投げる。最後に祭司と長老チーフ2人で一緒に「オイオーツ、ウーツ」という叫びを3回繰り返して終了する。

上記の儀礼のうち、祭司が自宅で行った儀礼は個々の家で行われている儀礼と同じものである。水牛供犠を祭祀として行っている家ではこの間平行して同じ儀礼が行われている。この儀礼はかつては村への出入りがないことを確認して行われていた。村の外部の客がすべて村から出ていき、また外へ出かけていた村人が戻ってきてからはじめて行うことができるもので、村によそ者がいてはできない儀礼だったのである。しかし今日ではこれにこだわらなくなっており、村に外部からの客がとどまっても構わず行うのだという¹⁶⁾。

翌朝は水牛を供犠する前夜に呼び出した精霊をすべて村から追い払う儀礼、ソン・ピー・ルーアン *so:ng pi luang*/ヤーンタンムットタンブルー（精霊を一掃するという意味）を行う。この儀礼にはトンヤアホンの家も参加する。ただしタリアンの家や一部のラオ系の仏教徒の家は参加しない。まず個々の家の中で儀礼が行われる。以下に記述するのは村長の家で行われたものである。

バナナの茎を切り裂いたもので底つきの四角い箱を作り、その中におこわを小さくまらめて灰などをまぜ、何種類もの色づけしたもの（それぞれ赤米、白米、黒米、黄米、緑米などを表しているのだという）、生のままの白米、塩をそれぞれひとつまみ、残った水牛の骨の切れ端、野菜を表す葉、さらに煙草とキンマも入れる。また、壺酒（代用品）を少し小さなビニール袋に入れてこれも箱の中に入れる。そして4つの角にそれぞれ細い竹ひごを突き刺してたて、それぞれの先に紙を長方形に切って二つ折りしたものを一枚ずつ挟む。この準備が出来上がった箱を手にもって家の真ん中で村長が「ワオ・ヒーット」を行う。

世界の病気をもたらす他のところの精霊、遠いところの精霊、

あっちの方から来るよう呼んだ精霊、

太陽の精霊、風の精霊、セーコーンの小川の精霊、どの場所の精霊も呼んだ精霊はすべて帰ってください。6日6晩、7日7晩、壺酒も薄くなってしまいました。一年に一回、あなた方を呼んで来てもらっています。

食べに来て、満腹になったでしょう。壺酒はすべて薄くなってしまいました。

帰ってください。村の中で物を乞わないようにしてください。

病気にしないでください。子孫が健康でありますように。守ってください。

来年はまたあなた方を呼んで食べてもらいます。

今年はこれで終わりました。みんな帰ってください。居座らないでください。

¹⁶⁾ 外部からの客とは具体的に、ラオ系で軍隊に勤務している男性が毎年、この祭りに連れてくる部下たちのことではないかと思われる。というのも、彼ら以外に長期間滞在する外部からの客はいないからである。彼らは普段、カンボジア国境付近に駐留し勤務しているが、この祭りの時には1週間程滞在し、村人たちと一緒に酒を酌み交わす。彼らに対してシャップ・ホー・クワイを行うからその前に村から出ていってくれとは誰もいうことができず、このルールそのものが曖昧になってしまったのではないかと考えられる。

そのまま家の外へ出て村の中央広場の脇へ行くと、すでに多くの村人たちが来ている。男性が多いが、女性も混じっている。この儀礼は特に家の主が出てこなければならないものではないため、各家の主の義理の息子や娘の姿も見られる。皆それぞれ家から同じような箱などをもってきている。形はまちまちで、三角形の箱もあればおこわを蒸すカゴを代わりに使っているものもある。中味もまちまちで、バナナが入っていたりトウガラシが入っていたりと多様である。皆が集まるとそろそろと国道のほうへ歩いていく。国道に出るとこれを渡し、向こう側のゴム林の手前の草むらに、手にもってきた箱をそれぞれ祈りを捧げながら置き捨てる。その内容は次のとおりである。

わたしはここまであなた方を送ってきました。帰ってください。

あなた方が住んでいる村まで帰ってください。あなた方の家まで帰ってください。

物を乞いに来たりしないでください。

来年は再び食べてもらうために呼びますから。

今年はこれで終わりです。帰ってください。

あなた方が住んでいる場所に帰ってください。

そして草むらの葉を茎ごとちぎりとり、それぞれ自分の家に持ち帰る。家に着くとそのうち1本を台所へ通じる階段の上の角に置き、それからもう1本をもう一つの主たる階段の上のやはり角に置く。以上で、村の水牛供儀の全行程が終了する。このソン・ピー・ルーアンが終わるとこの日から仕事に出かけてもよいことになり、皆普段どおりの生活に戻っていく。

水牛供儀に際して呼んだあらゆる精霊は、人間にとって健康や幸福、豊作などをもたらしうると同時に、時には悪さをするという両義的な存在である。そのため、彼らに対する供儀を中心とする祭りが終わった後は、細々としたものを入れた供物の代わりに、村から出ていくようにといっているわけで、その意味でこの最後の儀礼は、水牛供儀の場面同様、精霊たちとの間で交換を行おうとしているものと考えられる。一年に一回、水牛でもてなす以外にはもてなすつもりはないが、精霊たちは村にいれば水牛供儀以外の時期であってもおそらく何らかの供物を求めて悪さをするだろう、だから祭りが終わったら村から出て行ってもらわなければならないというわけである。精霊たちに捧げるべき動物など供物がなければ、精霊たちも村や村人たちに対して望ましい状況をもたらしてはくれないだろう、それならば精霊たちとの接触を避けることが村にとって賢明だということになる。こうした観念からも、精霊と村人たちとのいわば互酬的な交換関係が見られるのである。

第2節 森に棲む村の守護霊祭祀

村のもう一つの守護霊で森に棲み外部から村を守っているとされる精霊（ピー・ホー/ヤーン・ラック）に対しては年2回供儀が行われる。この守護霊は旧K村と共通のもので、

旧K村を脱出してこの地に新しいK村を作った人々が、旧K村のピー・ホーを以来同じようにこの村でも祀っているのである。言い伝えによると、この守護霊はもともとは旧K村の隣の、同じモン・クメール系集団スウエイの村のピー・ホーであった。旧K村の人々はそれまで自分たちが祀っていたサラワンの精霊よりもそちらのほうがいいと考え、取り替えたいと思ったため、隣の村の人々に交渉し、鹿と交換することを条件に譲り受けたのだという。サラワンの精霊を祀っていた頃は供犠は行っていなかったという。またこの精霊には名前があり、「チュアフヤフ・チュアオヤオ」という。この守護霊は村のすべての家畜と人間を様々な形で保護するとされる。

年2回の儀礼のうち、ラオ暦の3月（陽暦2月）に行う供犠は焼畑の開墾前に行うもので、ラオ語でニャーム・ターン・ハイ *nyam tang hay* と呼ばれる。ラオ暦6月（陽暦5月）には米の播種の前に同じ儀礼を行うがブーク・サック・カオ *berk sa:k kow* と呼ばれる。どちらも基本的にはニワトリ2羽をこの守護霊に捧げることになっているが、様々な事情に応じて随時村として願掛けをし、それがかなえられたら精霊に約束した豚やニワトリなどを次回の定期的な儀礼の際に余分に供犠することもある¹⁷⁾。筆者が観察した2回の儀礼のうち、ラオ暦6月に行われた方の儀礼が、この願掛けで約束された豚1頭、ニワトリ2羽が余分に供犠されたものであった。この願掛けは前年11月に行われたが、それはこの時期に付近のいくつかの村で流行っていたコレラ¹⁸⁾によって数人の死者が出るという事態が発生したことと関連している。また、同じ時期にK村では子供を3人、半年ほどの間にたて続けに亡くすという家があり、これを見た長老らが森に棲む村の守護霊（ピー・ホー/ヤーン・ラック）に願掛けをしようと提案したのであった。この提案は村長経由で村落会議に諮られ、村人たちから承認された。願掛けはラオ語では「精霊に契約をする」という意味の「バ」という言葉が使われる。この時の願掛けでは村人たちをコレラなどの疫病や他の厄災から守ってくれたら豚1頭、ニワトリ2羽を翌年の播種前の儀礼で、通常どおりのニワトリ2羽に加えて供犠するという約束がなされたのである。その後、K村では長老が一人病気で亡くなったが約束どおり、6月の儀礼では豚1頭、ニワトリ2羽が供犠動物に加えられた。

また、村レベルだけでなく個々の家のレベルで願掛けをこの守護霊に対して行い、やはりそれがかなえられたら願掛け時に約束した動物を供犠することもある。特に軍隊に勤務する者が遠くの任地に送られる場合などに当の家族によって願掛けが行われることが多い。というのも、この精霊は村の外部にいて悪い精霊が村に入るのを妨げると同時に、村人が村を出て遠くへ行く場合も彼にどこまでもついていって彼を守ることができると考えられているからである。彼が無事村に戻ってくると、その家族は森の中の小さな祠へ行き、約

¹⁷⁾ 願掛けがかなえられようがそうでなかろうが、実際には必ず約束した動物の供犠を行うことになっているようである。

¹⁸⁾ 郡の保健課職員は単なる下痢といったが、当初はコレラという噂であった。真偽のほどは定かではない。

束した動物（ニワトリか豚、あるいはその両方）を供犠に捧げるのである。こうした家単位でのピー・ホーに対する願掛けは、ンゲ、タリアン、ラオといった民族の違い、同時に精霊祭祀、仏教といった宗教的な違いに全くかわりなくどの家も実践している。事実、あるタリアンの軍人の家族は数年前、主がカンボジア国境へ赴任させられる時に願掛けを行っており、また別のラオ系の家でも孫娘の夫が国境へ送られる時に同じように願掛けを行ったという。

戦争中に戦死者や戦争に巻き込まれた死者、あるいは戦争直後に「セミナー（再教育キャンプ）」送りになった人物がK村からは一人も出なかったのはこの守護霊のおかげだという村人は少なくない。戦時中も村人の中で従軍する者が出るとその家族がやはりこの守護霊に願掛けに行っていたという。戦時においてもこの守護霊は戦地までその村人について行き、彼を変わりなく守ると考えられているからである。

ここではまずこの儀礼の様態を記述することにする。ラオ暦3月と6月に行われる2つの儀礼は基本的に全く同じものであるため、ここではまず3月のものを記述し、6月の儀礼に関しては補足すべき点だけを後につけ加える。

儀礼の日の前夜、この儀礼を司る祭司（チャオ・ヒート・チャオ・コーン/トラ・リーット）が村長に「明日リヤン・ピー・ホー（守護霊祭祀）をやるから」と告げる。この儀礼の日程については特に村落会議などで決められるものではない。というのも、ごく小規模で大人の参加者が極端に少ないこの儀礼のために、村人を巻き込んで様々な準備をする必要がないからだろう。準備はすべてこの祭祀を担当する祭司が行うようだが、準備といっても特別なことはない。供犠される2羽のニワトリは祭司が自分で育てたのではなく、1羽5000キープ、2羽で10,000キープで長老の一人から購入したものであり、もちろんその資金は村人全員で負担した¹⁹⁾。かつては村の全軒が1羽ずつニワトリを供出したというが、今では村全体で2羽になっている。

当日朝8時頃、儀礼参加者たちは村を出発する。祭司はカゴに入れたニワトリ2羽と儀礼に必要な道具、調理用鍋、調味料などを用意して背負いカゴに入れ持参する。参加者のほとんどは子供たちで祭司の前後をぞろぞろと歩いていく。焼畑へ行く道の最初の小川の脇の森をずっと入っていったところに小さな祠がある。形は家を模したもののようだが、高い足に支えられ階段が取り付けられトタンの屋根が張られている。

到着すると祭司はすぐに準備を開始する。持ってきたシン（女性用のスカート）1枚、ペー（ショール）1枚を、祠とその脇の木に渡した鉄線にひっかける。そして枯葉の積もった祠の周りを掃除してから、小さなピン（薬品用のピンを再利用したもの）2つにおこわを詰める。それらを祠の上の台に置き、それぞれに細い楊枝くらいの木切れを2本ずつ刺す。祠の下の枯葉を探ってもう一つ小さなピンを探しだし、それには村からもってきた

¹⁹⁾ 6月の儀礼ではニワトリ4羽と豚1頭の購入費用のための分担金として、村人1人あたり400キープが徴収された。この儀礼に関しては家単位で分担金が計算されて課されるのではなく、大人も子どもも関係なく村人1人あたりの頭割りで計算され徴収される。

酒を入れる。また、この台の上には細長い割り箸状に切った木切れの束が置かれている。この木切れは老人から赤ん坊まで全村人の人数分だけあることから、村人を表象していることは間違いない。祭司はこの後何かを村からもってくるのを忘れたことに気づき、村へとりに帰る。戻ってきた彼は紙巻きたばこ2本、キンマ2組、おこわを小さくまるめたもので白いままのもの2つと、黒いもの（ラオ語でカオ・レンガーと呼ばれる）2つを祠の上に置く。ニワトリ2羽は生きたままカゴに入れられ祠の足下に置かれている。ニワトリ2羽というのは男女のペアを表しているという。1羽ではいけないが、数がこれより多い分にはかまわないという。またこの準備の間、子どもたちもそれぞれ周りを掃除し、自分たちの場所を確保する。

祭司はろうそく2本に火をつけ、別にもってきたショールを肩からななめにかけて脇の下で結び、祠の前に跪いて両手を合わせて3回ひれふす。それから祈りを始める。内容を要約すると次のとおりである；

これは開墾のために捧げるものです。ニワトリ2羽、壺酒2壺、酒1本、シンとペー、煙草です。健康でありますように（ハイ・ユー・ディー・ミー・ヘーン）。けがをしないように、病気をしないように。

外国人が一人います。日本人の女性で、我々と楽しむためにやってきて我々の村の一員になりました。一緒に見守ってやってください。村に背いたりしませんように。一緒に健康でありますように。

焼畑の開墾もうまくいきますように。健康でありますように（ハイ・ユー・ディー・ミー・ヘーン）。

守ってください。子孫を守ってください。けがも病気もしませんように。

見守っていてください。すべての者が健康でありますように。

ここで捧げるのは、ニワトリ2羽、壺酒2壺、酒1本、シンとペー、煙草です。すべて、今日あなたに捧げます。

また、祭司のそばには、少し遅れて来ていた長老チーフがおり、時折祈りのことばをさしはさむ。祈りの最後に祭司は再び両手を合わせ2回ひれふす。祈りが終わると、祭司ではなく長老チーフがニワトリの胸を両手で締め付けて殺す。祭司はその間、もってきた鍋を出し、水を入れて既におこしてある火にそれをかける。一人の村人がニワトリを鍋に煮えている湯の中に入れる。祭司はもってきた酒を取り出し、小さなコップに注いでまず祠の足下にそれをゆっくりと流し、再び注いだものを自分で飲む。それから3杯目を長老チーフに、4杯目はニワトリを茹でている男性へと回していく。そしてさらに祠の周りを掃除する。ニワトリが茹で上がると別の村人が小川へ洗いに行き、その後その羽をむしる。内臓を取り出してそれに細い枝を通して繋ぎ、再び煮えた湯の中に内臓と本体を入れてさらに茹でる。煮えると祭司にニワトリが手渡され、彼は祠の足下にこれをもっていき、頭、足、手羽先と内臓の部分（肝臓など）をすこしずつちぎりにとって祠の上の台に置く。残り

は本体ともども足下に置く。

そして祭祀はもう一度ショールを肩から斜め掛けにして脇の下で縛り、ろうそくに火をつけてから祠の前に跪いて両手を合わせて2回ほどひれふし、それから祈りを捧げる（写真7-6参照）。その内容は最初のものとはほとんど同じもので、要約すると次のとおりになる。

開墾しますからね。ニワトリ2羽、壺酒2壺、酒1本、シンとペー、煙草です。
今、あなたが食べるよう捧げます。その後は（開墾が）うまくいくようにしてください。

開墾したら蟻や虫がやってきて作物を荒らさないように。

こがね虫やバッタが食べにこないように。

子孫を見守って、健康でいさせてください（ハイ・ユー・ディー・ミー・ヘーン）。村の全員を見守ってください。新しく来た者も同様に。我々と楽しく暮らすために来たのです。一緒に守ってやってください。我々と一緒に暮らしているのですから健康でいさせてください。村に背きませんように、病気になりませんように。皆と同様に健康でありますように。

健康でありますように。あなたは我々を見守る人です。

我々の中の軍隊の兵士も守ってください。南や北に行く者も見守ってください。日本人の女性も我々の村に来ました。守ってやってください。我々の村の一員になりました。彼女も我々とともに健康でありますように。

食べてください。あなたが食べるよう捧げます。食べてください。

この祈りの間、祭司は時折長老チーフの方を向き、これでいいかというように確認をしようとする。長老チーフの方も時折相槌をうつようなそぶりを見せる。祈りの最後にもやはり両手をあわせ2回ひれふす。

立ち上がった祭司は祠の下においたニワトリをとって村人に渡し、料理して子どもたちに食べさせるよう指示する。ただし、祠の上に置いた足や内臓は長老格の者に配られる。ニワトリの下嘴の骨が取り出され、長老チーフが占った。この形が美しければ吉兆、美しくなければ凶兆だという。これは、米が豊作であるかどうか、村人たちが病気にかからずに健康であるかどうかということに関わる。このときは、2つ（ニワトリは2羽だったため）のうち、一つは美しく、もう一つはあまり美しくなかった。祭司は祠の台の上のニワトリを配り少し残してさらに酒を男性たちに注いで回る。

料理はニワトリのスープで、子供たちがそれぞれ自分でもってきた椀を出すと大人がそれらを並べ、群がる子どもたちにどくように指示を与えながら椀の数と参加者全員の数を数える。そして1つの椀につき何人で食べたらいいかを割り出す。並べられた椀に公平になるようにスープと鳥肉が注がれる間も、祭司に離れるように叱りつけられながらも子どもたちは自分の椀をじっと見つめ徐々に接近してくる。注ぎ終わったという合図と「皆で

一緒に食べるんだよ」という大人たちのことばとともに子供たちは自分の持ってきた碗をそれぞれとり、自分が前もって確保しておいた場所へ戻り家からもってきたおこわを出し、親子、兄弟、イトコといったまとまりで碗を囲んで食事をする。一人で一つの碗を独占してはいけない、複数で食べるようにという規則が守られるように大人たちが注意をする。料理の分配の仕方、その消費の仕方をとってみても、非常に厳格に平等主義が踏襲されていることがわかる。祭司はまた、子どもたちが喧嘩をしないよう、もめ事が起こらないよう見張っている。喧嘩は儀礼の時は特にタブーであり、それは子どもに対しても厳しく適用される。

食事が終わると子供たちはめいめいで片づけて帰っていく。祭司は祠の台の上に少し残ったニワトリの内臓などを家に持ち帰るため自分の背負いカゴに入れる。そしてもう一度ろうそくに火をつけショールを肩から斜め掛けして脇の下で結び、祠の前に跪いて両手を合わせて2回ひれふし祈りを捧げる。その内容は次のとおりである。

満腹になるまで食べましたか。満腹でしょう。

これで今日は別れを告げます。

開墾に際して、あなたは食べました。酒を飲み、煙草も吸いました。

酒を飲み、壺酒を飲み、ニワトリを食べて満腹になりましたか。満腹でしょう。

満腹ならば、互いに別れを告げましょう。

子孫を守って健康にしてください。

虫が焼畑を荒らしませんように。イノシシが焼畑に入ってきませんように。

焼畑に何も入ってきませんように。米がりっぱに実りますように。

それではお別れです。

そばに座っている長老チーフも時折口をはさみ、祭司もときどき長老チーフの方を向いて同意を求めるようなそぶりをし、それに対して長老チーフも相槌を返す。祭司は最後にもう一度両手を合わせ、2回ひれふす。そして立ち上がり、掛けてあったシンとペーをとりはずし、ろうそくの火を消し、荷物をまとめて残っていた長老チーフらと村へ帰っていく。

以上がラオ暦3月に行われた焼畑の開墾前のリヤン・ピー・ホーの模様である。3回の祈りは少しずつ内容が違うが、基本的な内容は一つであり、供犠と供物を捧げる代償として村人全員（調査者である筆者も含む）の保護を祈願すると同時に、焼畑がうまくいくようにと祈願する。最初の祈りよりも2番目の祈りがより具体的で細かい事柄を述べてはいるが（害虫のことや軍隊の兵士のことなど）、3番目の祈りも含めて基本的には同じことを単純に繰り返しているに過ぎない。

ラオ暦6月に行われる播種前のリヤン・ピー・ホーも基本的には全く同じ手順で進行する。ただし、筆者が観察した時は既に述べたように、たまたま特別な願掛けを行っていた

ためその分の豚（子豚）一頭とニワトリ2羽が加えられ、ニワトリは通常の供犠の分2羽と合計で4羽供犠された。また、祠の上の台に置かれる煙草やキンマ、おこわなどの供物も2組ずつではなくもう2組ずつ加えられ、合計4組置かれる。祈りのことばでもこの「誓願（バ）」のことが言及され、「昨年誓願（バ）した分の豚1頭とニワトリ2羽を今日捧げる」ということがいわれる。

供犠する動物の数が増えるということはそれだけ料理の量が増えるということになり、参加する大人の数も増加する。3月の儀礼において子どもたちばかり来ていたのは、祭司によれば、大人は忙しいからだというが、村長らによれば、ニワトリ2羽では料理が少なく参加しても食べ物がないからだという。このことばは6月の儀礼で証明されることになった。このときは子どもの数こそ前回とそれほど変わりなかった（若干増えていたのはたまたま小学校2年のクラスが休講になったため）が、前回は5～6人だった大人の数も2倍以上にはなって参加者は全部で70人を超えたのである。

また前回、祭司に「寄ってくれ」と頼まれて来ていた長老チーフはこのときは来ず、代わりに村に棲む守護霊（ピー・ホー・クワン）の祭祀を担当する祭司が来ていた。彼もやはり祈りの最中に口を差し挟む場面が見られた。そして、この時にはもう一人、個人的に願掛けをするために老女が一人来ていた。タリアンの彼女は村で一人暮らしをしており、息子の一人はバクセで労働者となって村に帰ってくるつもりはないようである。もう一人の息子はタイへ行ったきり帰ってこず、もう何年も便りが無いという。彼女はこのタイへ行った息子が村へ帰ってくるよう願掛けをしたかったのである。供犠動物を生きたまま祠の下に置き、祭司による最初の祈りが捧げられそれがほぼ終わったと見たところで、後ろにしゃがんでいた彼女は祭司に、自分のタイへ行った息子が帰ってくるようにいってほしいと頼んだ。祭司は「村人全員のためにもう祈ったよ」と最初は主張したが、彼女が執拗に頼んだためラオ語で「彼女の息子が帰ってくるように、もし帰ってきたら彼女が豚1頭、ニワトリ2羽を捧げるから」といった。

また、祈りの途中で長老の一人が割り箸程の長さ、太さに切った木切れを一本もってきて、これを既に祠の台に置いてある束に加えて欲しいといって祭司に手渡し、祈りの後で祭司はこれを束に加えた。これは、この長老の最近生まれた孫娘の分であった。既に祠の台に置かれていた束は、前年の願掛けの時に作られて祠に置かれたものであったため、その後生まれた子どもの分までは含まれていなかったのである。

最初の祈りが終わると4羽のニワトリは「ピー・ホー・クワン」の祭司に渡され、彼によって胸を締め付けられて殺された。子豚のほうは別の村人が、両前足と両後ろ足をそれぞれ縛り棒に逆さ吊りにした状態で頸動脈を切り、流れ出る血を碗で受けてその後もう一人の村人と2人で解体していった。

若い男性たち5～6人は料理を準備する途中で材料を少し別にとって別の料理を作り、集まって先に食べ始めてしまった。彼らは酒が十分にないため、自分たちで金を出し合って買おうと相談し、一人が代表で買いに行った。ニワトリと豚肉の入ったスープのほうは、

前回同様、皆がもってきた梔を出して並べ、その数と参加者の全人数を数え公平に配分されるように努める。このときは梔の数が前回よりかなり多く、周りの大人たちは誰がこれを注ぐかということになると皆自分ではできないといってためらい、結局長老の一人がこれを引き受けた。梔の数が多くなれば公平に分配することはそれだけ困難になるし、子どもたちをはじめ大勢の目が見守っている中でこれを行うことは大きなプレッシャーを伴うことなのであろう。平等が大原則のこの社会において、公平に分配しないことの重大さに気付いていない者はおそらくいないだろうと思う。

ラオ暦6月の儀礼で特に3月のそれと異なると思われる点は以上であり、その他のプロセスは前回と同様に展開された。ここでも水牛供犠の祭りと同様、守護霊に動物を捧げ、その代わりに豊作や村人たちの健康を祈願するという点において、村人たちと精霊との間に交換関係が想定されていることは明らかである。また、この祭祀において行われる願掛け（バ）については、通常の守護霊の役割以外の個別で特別な要件であるため、無条件に行われる供犠とは異なり、まず守護霊に要求をし、それがかなえられたら始めて供犠を捧げるというものである。その意味ではより厳しい互酬性が要求されていると解釈できるかもしれない。

また、前述の水牛供犠を行う守護霊祭祀と大きく異なるのは、この守護霊祭祀が家を全く介在させていないということである。水牛供犠の場合は、家単位で水牛購入費用が徴収され、肉の分配も家単位であった。しかしながら、リヤン・ピー・ホーでは直接、村人一人一人をこの守護霊が保護するように祈願される。既述したように、供犠動物の購入費用など儀礼の経費も、大人も子どもも関係なく完全に村人の全人数で頭割りされ徴収される。

第3節 収穫儀礼

収穫儀礼（カイ・パトゥー・ラオ kay: bpa:dtu low:/タック・ハーイ）は前述の2種類の村の守護霊祭祀とは異なり農耕儀礼であり、ニワトリを供犠して米の精霊に捧げるという行為を中心とする。まず村全体でニワトリを1羽供犠した上で個々の家単位でそれぞれ供犠が行われ、しかも夕方には村人たちが集まって酒宴を行うことで、個別の家の行事というよりは、村の行事という性格を強く表している。この儀礼は村の全軒で米の刈り入れが終わり、脱穀した米をすべて村にあるそれぞれの米倉に運び終えた後に行われる。仮に1軒でもこれを終えていない家があればこの儀礼を行うことはできない。通常、ラオ暦の3月（陽暦では2月）にこの儀礼は行われるが、99年は村の長老が亡くなりその葬儀が1週間余り続いたため、農作業も通常より遅れ、儀礼は3月初めにずれ込んだ。また、この儀礼において祭司役を務めるのは村の守護霊（ピー・ホー・クワン）の祭司（チャオ・ヒーット・チャオ・コーン/トラー・リーット）である。以下、儀礼の過程と酒宴の模様を記述する。

朝7時頃、祭司が壺にラオ・ハイ low: hay:（壺酒）を真似た代用品を作って入れたものと、竹で作った2つの小さな柄杓を一緒にもって村の中央のホー・クワンのそばにやって

くる。次にわらや木ぎれを束ねてもってきて火をおこす。この間、子どもたちがどんどん周りに集まってくる。また大人たちも柄杓2つにおこわ一つかみをもって集まってくる。彼らは手にもってきたおこわを壺の中へ入れていく。一人の女性がおこわを壺に入れるときに何かつぶやいていたので何をいったのかと尋ねると、「豊作を祈っているのだ」という返事が返ってきた。長老チーフが手にまだ比較的小さなニワトリを1羽もって広場へやってくる。そこへ酒を1ビンもった祭司がやってきて、長老チーフがニワトリを彼に手渡して立ち去る。しばらくして彼は柄杓2つとおこわ一つかみ、それに酒用の小さなグラスをもって戻ってくる。彼も同じようにおこわを壺に入れる。まだ村人たちが少ししか集まってきていないのを見て取ると、彼は大声で皆に来るように叫ぶ。村人たち（女性もいれば男性もいる）が少しずつ集まりはじめる。皆同じように手には柄杓2つとおこわ一つかみをもってきて、おこわを壺の中に入れる。長老チーフはときどき壺の中に手を入れてかきまぜる。だいたい集まったと見て、祭司がニワトリの両足をつかみ壺の前にしゃがむ。壺の横には酒の入ったビンが置かれている。一人の男性がしゃがんで酒をグラスに注ぎ、まず土の上に流し、もう一度注ぐと自分でそれを飲み干す。次に自分の隣にしゃがんでいる男性に酒を注いで渡し、こうして順番に周りにいる男性全員に酒を注いで回る。全員に注ぎ終わると戻ってきて酒を壺のそばに置き、もとの場所にしゃがむ。壺を前に、ニワトリの首を切る男性、祭司、長老チーフが並んでしゃがむ。長老チーフが祭司に始めろと指示を出すと、祭司が両手でニワトリの足をつかみ、次のような祈りを開始する。

3月3日を過ぎたばかり、米倉を開けるときです。

今年は米がこれだけ採れました。来年はこれよりもっとたくさん採れますように。
豊作でありますように。

健康でありますように。

もし今年がこれだけ採れて、来年がこれよりたくさん採れるなら、
ニワトリが飛びはねますように。米が豊作になりますように。

これが終わるとニワトリを隣の男性に手渡し、「すぐに首を切れ」という。その男性は片足の下に包丁をはさんで固定し、片手でニワトリの頭、もう片手で胴体をつかみ包丁の刃の下にニワトリの首をあてがい、両手を素早く持ち上げて一度でニワトリの首を切り落とす。すぐ両手を放すとニワトリの胴体はバタバタと飛び回り、周りの皆はしばらくじっとそれを見守る。それから男性は長老チーフの方にこの胴体を投げてよこし、長老チーフがこれをつかんで壺の上でこれをもったところへ他の村人たちが群がりそれぞれその羽をむしりとり、自分でもってきた2つの柄杓の中に入れる。そして壺の中のおこわと酒（代用品）もこの柄杓の中に入れる。先ほど皆に酒を配って歩いた男性が再びビンに入った酒をグラスに注いでまず最初に自分で飲み干してから再び皆に注いで回る。前年に結婚した一組の若い夫婦が壺の前に出てきて夫の方が手を壺に入れ、出したところで今度は妻の方が同じように手を壺の中に入れる。この間、祭司が祈りを捧げている。新婚の夫婦は結婚後、

この儀礼を経てからでないと野生のニワトリ（カイ・パー）を食べることがタブーとされており、この儀礼を経て初めてこれを食べてもよいことになる。酒が参加者たちに回ったところで儀礼は終了となり、皆それぞれ自宅に帰ってそれぞれの米倉で今度は家単位のニワトリの供犠を行う。

家の主人が米倉の中へ酒と供物—盆にのせたバナナ、三角形に包んだちまき、おこわ、そしてシン、ペーなど—と生きたままのニワトリをもって入り、米倉の奥へと進む。そこは米が堆く積み上げられており、屋根のすぐ下は太陽の光が入るようになっている。そこに酒と供物をのせた盆を供える。そこで入り口に背中を向けて座り、次のように祈りを捧げる。

一年がすぎました。米の精霊、水の精霊が来てくれるよう呼びます。毎年のおりです。

みんな来てください。ここで参加するために来てください。

ニワトリを食べに、ニワトリの血を食べに来てください。

毎年、あなた方をもてなすのはニワトリです。

キンマ、煙草もみなあります。ちまきもお菓子もあります。

今年は米がこれだけ採れました。来年はさらにこれよりたくさん採れますように。もしこれよりたくさん採れるなら、ニワトリを激しく跳ばせてください。

健康でありますように。家の慣習・しきたり（ヒート・コーン・パペーニー）も見守ってください。

わたしの亡くなった2人の兄がわたしたちを守ってくれますように。

わたしたちが健康でありますように。稲を植えたら生えてきますように。

村の人たちのように豊作でありますように。

けがや病気をしませんように。健康でありますように（ハイ・ユー・ディー・ミー・ヘーン）。

この後、ニワトリの首を切り落とすが、首を切り落とされたニワトリがバタバタと激しく動き回れば動き回るほど、翌年は米が豊作になると信じられている。そしてニワトリの首から流れ出る血を倉の中の米や米袋に塗る。この後、再び奥へ戻り祈りを捧げて儀礼は終了する。供えた酒を米倉の外に持ち出し周りにいる人々と飲む²⁰⁾。

²⁰⁾ ただし、この儀礼の細部に関しては家ごとに若干違いが見られる。供物は必ずしもちまきとバナナとおこわがそろっているわけではなく、ちまきだけのところもあれば、カゴに入ったおこわをつけるところもあり、また煙草が加わるところもある。竹製の柄杓は米倉内部の上部に毎年のを並べて飾ってある場合もある。また、稲穂の小さな束（脱穀の際にこのときのために焼畑で準備して村に持ち帰ってくる）も一緒にぶら下げて飾ってあることが多いが、必ずしもぶら下げてあるとは限らず、米倉の出入口を入ったすぐのところの米の上に置いてあるだけの場合もある。ニワトリを殺してその血を塗り終えた後、再び祈りを捧げることもあれば、捧

農作業は基本的に家単位で行われ、収穫された米も家単位で蓄えられ消費されることを考えれば、村全体での収穫儀礼がなぜ行われるのか疑問が生じないではない。実際、隣の2つの村は村全体での収穫儀礼ではなく、家が個別でばらばらの日に儀礼を行うだけであり、またラオの村でも収穫儀礼はあくまでも家がそれぞれ個別に行うものとされている。しかし、K村では個別の家に先だって村の中央にあるホー・クワンのそばで、ホー・クワンの精霊を担当する祭司が村全体としてニワトリを1羽供犠するのである。これは収穫あるいは農業自体が単に個々の家の問題と考えられてはおらず、村全体の農業の成功あるいは収穫を左右するような精霊の力の存在が想定されていることを意味しているといえる。実際には、家ごとに明らかに収穫量に大きな差があり、一方で売るほどの大量の米を収穫している家があるかと思えば、他方では家族が1年間食べる量の米さえ収穫できない家がある。しかし、家々の間にあるこうした著しい格差という現実を、村全体で行う収穫儀礼は一時的にせよ隠蔽してしまうのである。

この後個々の家の米倉で行われる儀礼は、一転して各家がその収穫を米の精霊に感謝し、翌年の豊作を祈願するのであるが、この時、同時に家の祖霊の存在も意識されていることは上に記した唱句から明らかである。これは家の祖霊もその家の米の収穫に対して影響力をもつと考えられているためである。

また、村全体の供犠でも、そして個別の家ごとの供犠においても、先に記述した2つの守護霊祭祀同様、動物を精霊に捧げる代償として豊作や健康が祈願されており、やはりここでも精霊との間に交換関係が想定されているものと考えられる。

さて、儀礼が終わると村全体の宴会の準備が行われる。村の広場の東側にある2軒の家の間に比較的広いスペースがあり、そこを夕方の宴会会場とするため午後から子供たちや若い女性たちが中心となり掃除をする。掃き終わるとそこにビニールシート（セメント袋を広げて縫い合わせて再利用したもの）を敷き詰め座れるようにする。この他に机や椅子を数脚運び込み、事務用の場所を作る。一軒の家につき原則的におこわ1カゴ、酒1びん、料理1品をもってくることになっており、村人たちが次々とこれらを運んでくる。これを集めてそばの米倉の台に並べている男性が一人おり、また机に座って誰が何をもってきたかを青年チーフがノートに逐一記録している。料理の内容や量、酒の量、おこわの量などは問題にはならないらしい。これらはチェックされず、単に「おこわ1カゴ」、「酒1ビン」、「料理1皿」というふうに入力される。こうした準備の間から既にラオの音楽のカセットテープが大音量で流されている。おそらく祭りの雰囲気盛り上げようという意図があるのだろう。子どもたちは集まってはしゃぎ回り、大人たち（男女を問わず）もあちこちに輪になっておしゃべりしながら宴会の開始を待っている。そろそろ皆が集まったと見た副

げないこともあった。また、女性が儀礼を執行する場合、家族の男性（夫あるいは息子）と一緒に米倉に入ってニワトリの首を切り落とす。儀礼執行者が男性であってもその息子がニワトリの首を切り落とすこともあった。

村長らがノートに記入された家の数を数えてみると 28 軒あった。すると長老ら男性と一緒にシートの上に座っている一人の男性が自分の家の分は今料理しているところだからもうすぐもってくると申し出た。それを聞いた副村長がもう一軒分追加し、29 軒とした。シートの上に座っている中に、村人以外の数人の男性のグループがおり、彼らはたまたま用事があった村を訪れた人々であったが、偶然この宴会にぶつかって招待されたのである。

宴会は副村長の演説で開始された。彼はラオ語で、「一年に一回の米の収穫が終わり、連帯（サーマッキー）の食事会に参加する。みなさん（ポー・メー・パーサーソン poh maa bpa:saso:n）この連帯に同意し、協力してくれた。連帯の食事の式に一緒に参加するんだ。」という内容のことを話し、次に長老チーフに演説を促した。彼は立ち上がって副村長の脇へ行きやはりラオ語で、「みなさん、今日は米の精霊をもてなす（リヤン・ピー・カオ liang pi kow:) 日であり、これは我々の慣習儀礼（ヒート・コーン・パペーニー）であるから行わなければならないものです。どうか同意してください。」という内容のことを話して終わった。副村長は次に村長に演説を促し、彼も前へ進み出て非常に長い演説を行った。その内容は「毎年 3 月には我々ンゲ族は互いに協力しあってこの儀礼を行ってきた。これは我々の慣習儀礼である。どんな宗教でも儀礼（ヒート・コーン）があり、これを行わないわけにはいかない。共にこの式を行うことは連帯（サーマッキー）のしるしだ。我々の村は 30~40 家族しかいない。連帯しなくてよいのだろうか。特別に連帯することが必要だ。いくつかの家族は参加しない。それを批判するつもりはない。軍に勤める家族もたくさんいる。それぞれの事情がある。・・・」というものだった。

この後、副村長がノートを読みあげ、誰が何をもってきたか一人一人の分を皆の前で発表する。29 家族分の発表が終わると酒ビンが複数の若い女性たちに渡され、皆に酒を注いで回るように指示される。男性たちだけでなく、女性たちもこれを受けて飲む。この間、他の人々によって料理がシートの上に並べられ、次いでおこわの入ったカゴも並べられる。長く敷き詰められたシートの方の周囲には男性の集団が、もう一方には女性と子どもたちが座っている。料理とおこわがすべて並べられると副村長が「どうぞ」と合図をし、子どもたちが一斉に料理の周りに群がってそれぞれ食べ始める。続いて大人の女性たち、男性たち、酒を注いでいた若い女性たちもゆっくりと食事を囲む。音楽が再び大音響で流される。食事が終わると片づけられ、シートもはずされた後、皆でラオのダンス（ラム・ウォン）に興じ、これは夜遅くまで続く。

結局、4 軒の家が食事や酒を供出しなかった。また、食べ物と酒はもってきたが宴会そのものには不参加の家もあった。食事と酒を供出しなかったのはタリアンとアラックの夫婦、夫がカトゥーの夫婦、タリアンの家族で父親が軍隊に勤務している家族、夫がタリアンで軍隊に勤務し妻が隣村出身のアラックの家族である。また、食事と酒をもってはきたが宴会に参加しなかったのは、軍隊で教員をしているプータイの男性のいるラオ系の一家と、その姪一家で、やはり主（女性）の娘の夫が軍隊に勤務している。

副村長と村長の演説で顕著になるのは、やはりここでもサーマッキーという価値が強調

されることである。副村長はこの宴会があくまでも米の収穫が終わった後の村全体のサーマッキーの宴会だと述べ、村長は収穫儀礼がングの伝統であることを認めつつ、これに村人が皆参加をすることがサーマッキーのしるしなのだと主張する。両者とも、サーマッキーという価値は覆すことのできない絶対的なものであるということが当然全員に共有された認識であるという前提のもとに語っている。ところが一方で、村長はこれに参加しない人々に対して、彼らには彼らの事情があるから非難はしないと述べている。参加しないことはサーマッキーという絶対的価値に背くことだとはけっしていわず、むしろかばうようないい方をしてみせることによって、村落内に亀裂が走ることを避けようとしているかのようである。実際、これに参加しない家に対してはその後も何の罰則も課せられない。ところがこの演説の後、副村長によってどの家の者が何をもってきたかが個別に読み上げられ、参加者と不参加者が公の場で明らかにされる。不参加の家について、実際に他の村人たちがどのように考えているかは公に語られることではないため判断は容易ではないが、例えば村長の妻は不参加の家について後で、「これに参加しないのなら、どうしてこの村にわたしたちと一緒に住むのかしら。住まなければいいのに。」と筆者との雑談の中で暗に批判している。彼女のこのことばからも、やはり不参加の家に対しては暗黙の非難が向けられていることが窺えるのである。それでも公の場ではあからさまに非難することはせず、表面的にはむしろ理解を示すことばが向けられるという事実は無視できない。つまり、一方ではサーマッキーという覆すことのできない価値を振りかざしながら強力に、他方では村落内に決定的な亀裂や紛争が起こることを避けるため、一定の寛容さを見せることによって不参加者たちを挑発しないようにしながら、村長らリーダーたちは村人たちに対して働きかけていくのである。

第4節 祭祀・儀礼による「連帯」の構成

水牛供犠、森に棲む村の守護霊祭祀、収穫儀礼という3種類の祭祀・儀礼に共通して見られるのは、交換としての供犠という観念である。人々は精霊に水牛や豚、ニワトリといった供物を捧げ、もてなす（リヤン）代わりに、精霊は村人たちに健康や繁栄、豊作をもたらすものと考えられている。逆に、慣習で定められたとおりにもてなすことを怠れば、精霊は村人たちに病気などの災いをもたらしうるものと考えられている。長老チーフも祭司も口を揃えて、「この儀礼（水牛供犠）を止めるわけにはいかない」と語る。筆者がその理由を尋ねると、長老チーフはいくぶん恥ずかしそうな笑みを浮かべながら、「怖いからだ」と答える。つまり、水牛供犠を行わなかったら、村の守護霊がその報復として何らかの災いを村に対してもたらすのではないかと畏れているのである。つまり、「供犠は一つの交換の取引行為であり、人々は水牛を媒介にして多義的な力としての精霊に接近することになる」（田辺 1993: 53）のである。そして、こうした交換としての供犠という観念は村全体の守護霊祭祀や収穫儀礼のみならず、家単位で行われる祖霊祭祀にも表れることは、本章で記述した水牛供犠においても明らかであるし、また前章のキー・カボの場面からも

読みとることができるだろう。

供犠が交換の取引行為であるという考えは地域や集団を超えて広く共有されているように思われるが、T.ギブソンはフィリピンのブイド社会では必ずしもそうではないと主張する (Gibson 1986)。彼らが行う何種類もの動物供犠は、精霊の種類とその属性によってその目的が異なる。供犠される動物は、ある儀礼では精霊に捧げられるのではなく、そのバイタリティが人間によって同化され、悪しき精霊を追い払うためのものとなる。また、別の儀礼では人間が動物の生命を精霊と共有することによって、精霊たちとの仲間意識というつながりを維持するとされる。精霊の中には一方的に人間に対して要求し奪い、その返礼は全くしないか、それとも一方的に人間に対して与え、それに対する返礼を全く要求しないという極端なケースがあり、負債の創造を意味し返済の義務を強いる贈与という考えはそこでは見られない。贈与としての供物という考えが登場するのは、andagaw という精霊に対する供犠においてだけであり、そこでは唯一均衡的な互酬性という取引形態が人間と精霊界の間に表れるのである。ギブソンは精霊界との非互酬的な関係、あるいはごく例外的にしか表れない互酬的な関係をブイド社会の平等主義的性格と関連づけて説明する。つまり、人間は人間と精霊との関係を、人間同士の関係を把握するのと同じように把握するのであり、そのため互酬性よりも共有・分配が卓越した形で供犠においても登場するのである。

このブイド社会における供犠の分析に沿ってK村におけるそれを考えた場合、逆に人間と精霊との互酬的な関係が明らかに認められる。そして、これはやはり上記の分析に従えば、人間同士の関係を把握するやり方と平行する形で表れるものであると考えられるだろう。第2章、第3章で述べたように、K村では農作業などの労働交換において、労働に対して肉を使い酒を伴う昼食が交換されるのであり、また相互扶助において、彼らがラオ語で「スワイ・カン suay ga:n (助け合い)」といい表すこともまさにこの互酬性を意味しているといえる。このような視点から見れば、やはり人間同士の社会的な関係と、人間と精霊との関係には平行した互酬的な交換関係が見られるといえるだろう。

さて次に、上記の3種類の儀礼・祭祀に関して、村全体として行うものと、個別の家単位で行われるものとがどのような関係となっているかについて考えたい。後者は村の水牛供犠と収穫儀礼において、村全体での儀礼の後に行われる。家単位の儀礼においては、家の主が祖霊に家のメンバーの健康や幸福、豊穡などを祈願し、また米倉で米の精霊と祖霊に豊穡を祈願する。そこでは家が明確な境界をもった存在として際だち、家が主体となって家とそのメンバーの健康や幸福、豊穡などが祈願される。水牛供犠の中では家の主がメンバーを代表して家の守護霊である祖霊に語りかけ、祈願し、その後ろに主の娘の夫がひかえるという形をとり、主の権威とそれに従う娘の夫といった家の内部の秩序のイメージが表出する。

一方、村全体の儀礼においては長老が守護霊との仲介役をつとめ、村を代表して精霊に

語りかける。こうした役職を担う者として儀礼の場で長老の権威が際立つことになる。ここでは家という集団が登場する余地は全くなく、特にピー・ホー（森に棲む村の守護霊）への供犠において顕著なように、大人も子どもも男女も全く区別のない村人全員に対する守護が祈願される。

家という集団は、第4、5、6章で分析したように、潜在的に村落内における象徴闘争の単位となるものでもある。年1回の水牛供犠や収穫儀礼の際に、この単位が儀礼において顕在化し、この集団の繁栄が祈願され、つまり個々の家が繁栄する主体として想定される。しかし一方、個々の家の繁栄の強調は、家と家との間の、繁栄あるいは豊かさに基づいた差異化を目指す動きに結びつきかねない。それによって、村落内の亀裂や葛藤という潜在的なリスクが増大する。村が主体となっていく祭祀・儀礼は、自らの繁栄を願って祭祀を行う個々の家を超越して、村全体の繁栄とそれに基づく連帯を象徴的に創り出そうとするものと考えられる。特に他の村では見られない、収穫儀礼においても村全体としてニワトリの供犠を行うK村の慣習には、こうした家を超越した村の連帯を創出しようとする意図があるのではないかと考えられる。

村全体の3種類の祭祀・儀礼を通していえることは、これらが村の団結・連帯を象徴的に構成するものであるということである。どの儀礼も村人全員、もしくは村の家全軒の参加が義務づけられ、その負担も個人ないしは家単位で平等に割り振られる。守護霊ないしは米の精霊に対する祈願も当然、村全体について行われる。また、村落内集団としての個別の家を超えて村全体の団結・連帯を強調するための儀礼・祭宴（カイ・パトゥー・ラオ）やスピーチ（水牛供犠の祭宴）が行われる。これらの場ではけんかや争いごとがタブーとして厳しく戒められることもそれがまさに団結・連帯に反するものであるからだろう。

さて、村全体の祭祀において祭司役を務め、リーダーシップをとる長老たちの権威がこの機会に顕在化することは既に述べた。長老が村全体の代表として精霊に語りかけているということは、祭司の祈りのことばの内容からも明らかである。祭宴の時の長老によるスピーチにしても、長老はその資格と権威に基づいて、個々の家に対し村との連帯・団結（サーマッキー）を呼びかけているのである。第2章で述べたように、サーマッキーということばは国家が起源であるが、このことばがさらに村の社会的権威である長老によって発せられ、村人たちに対し強力に働きかけていくのである。移動によって土地との結びつきを断たれ、異なる祖先をもつ複数の集団出身者同士が共に暮らすK村においては、例えば、マダガスカルメリナのように集団の永続性を体現する存在としての墓や代々受け継がれてきた集団の土地（Bloch and Parry 1982）などに相当するものはない。またメリナの割礼儀礼においては、長老が祖先の代理として、「祖先の演説」という特別な話法を用いて語り、祖先の立場にたって祝福を行うことによって強力な権威のイメージが生まれる（ブロック 1994[1986]）が、K村においてはそのようなチャンスはほとんどない。K村のケースにおいては、長老のもつ社会的権威という象徴資本は、K村の草分けであり、従って儀礼的・慣習的知識をもつという事実に依拠しながらも、むしろこうした個別の家の背景や

出自を超えて村全体の団結・連帯を呼びかけ、村という一つの集団を創り出すために投入されるのであり、またその中で誇示され、再生産されるのである。

全員（全軒）参加の祭祀・儀礼の開催やサーマッキーという強力な価値の強調が単純に実体的な団結・連帯を生みだしているというわけではけっしてない。むしろ、様々な形で示される柔軟性や寛容性、あるいは妥協などは無視できない。例えば、タブー破りを見て見ぬ振りをして見逃したり、祭宴に参加しなかったり長老らを招かない家を表だっては非難せず、表面的にはむしろ理解を示すことばを発するなどといったことは珍しくはない。また、水牛供犠に際しても娯楽的な要素を強調し、年齢を問わず、また家の慣習を問わず皆が参加し楽しめる祭りとして位置づけるといったことも重要な意味をもつ。村で水牛供犠を祭祀として行う家が半分の軒数にとどまる現在の状況では、K村の草分けの人々の伝統だからというだけで、その慣習を村全体に強制することはおそらく極めて困難であろう。実際には一枚岩とはいいがたく、村落内に対立や分裂の危機が訪れてもおかしくないような状況の中で、こうした危機を回避し村の行事としての守護霊祭祀・儀礼を維持するための方策として、こうした妥協や寛容性、柔軟性を見なすことができる。つまりは村の長老らリーダーたちによる、その他の人々や家々に対する一種のネゴシエーションのプロセスがそこには認められるのである。



写真7ー1 村の水牛供犠の際に外部からの招待客と村長、長老チーフが友好を誓い合う



写真7ー2 フォーン・ケーンの模様



写真7-3 祭司、長老チーフ、踊り手たちに囲まれた水牛



写真7-4 祭司の家で水牛の頭を前にしての儀礼



写真 7-5 パオ・カバンの模様



写真 7-6 森に棲む村の守護霊の祭祀

第8章 村落社会内部における外部の力

本章では、K村内の個別の家々や村全体の政策に対して外部の力がどのような影響を及ぼしているかについて明らかにし、それによって村の内部と外部との関係について分析する。第1節ではまず、これまで分析してきた様々な象徴闘争について全体的に考察し、外部の社会からの影響によってその中の戦略が変化しつつあることを明らかにする。第2節では、K村の人々が自分たちの村との比較の対象として頻繁に用いる旧K村と、隣の二つの村についてそれぞれどのように語っているかを記述していく。続く第3節では、外部の村との対比によって創出されるK村の自己イメージを明らかにし、これが村落内部でどのように作用しているのかを分析する。そして第4節では、外部の村との対比によって創出される自己イメージと結びつく形で村の中で広く流通するディスコースが、国家を起源としながらも村落内部においては固有に作用する力をもつと同時に、対外的な抵抗や折衝とも結びついていることを明らかにしていく。

第1節 村落内部の象徴闘争

K村では、少なくとも今日では家々の間に大きな経済的な格差が存在し、それは明白な形で認められるが、経済資本が各家で目立った形で蓄積されているとはいいいがたいことは第3章で述べたとおりである。獲得された現金収入は家や耐久消費財に費やされ、経済的な格差はこうした物質的な所有の形で視覚的に現れるが、経済資本そのものの蓄積は一般にはほとんど認められない。K村では現在もなお、名誉や威信、評判のような象徴資本が最も顕著に認められる資本なのである。

第4章では、「家」が村落内の社会集団であり、また象徴資本を獲得し象徴闘争を行う単位であることを明らかにした。この「家」という集団の入れ物であり、これを体現するものとしての家屋は、それゆえに集団の豊かさ、繁栄、成功を象徴するものであり、同時にそのメンバーの能力を明確な形で視覚的に示すものでもある。村落という空間の中で互いに隣りあうかたちでたっているその家屋によって、それぞれの家は一目瞭然にその位置づけや社会的評価が与えられることになる。各家が大きくりっぱな家屋を建てるために費やす歳月とエネルギーは並大抵のものではないが、視覚的に表われる各家の姿が互いに比較の対象となり、象徴闘争に結びつくことを考慮に入ればそれは十分理解できる。そして、この家に対する社会的評価が公に与えられる機会が、第7章で記述した村の水牛供犠の際に村として招待する外部からの客を迎える家に選ばれたときである。

家が象徴闘争を行う場面はさらに、縁組みや葬送といった行事においても見られることは第5章で明らかにした。特に縁組みに関してはまさに二者間の闘争が繰り広げられるのであり、婚資の額によって互いの家の評価が計られるといったことだけでなく、互いの家の戦略が絡んでより複雑なせめぎ合いが行われる。また、葬送においても仏教的なやり方で多額の資金と大勢の人々を動員して盛大な儀礼を行い、威信を獲得していくといった新

しい現象が起こっている。この他に、K村ではまだ1軒の家しか行っていない新しい現象であるが、ラオ正月にラオの伝統的な儀礼であるブーク・ケーンを主宰し、多くの村人たちを招待し食事や酒をふるまうなどということもやはり威信の獲得と結びついていることは明らかであろう。

こうした家の個別の儀礼や行事において、「ラオ」の慣習が採用される頻度が増加する傾向にあるが、「ラオ」と「ソン・パオ」の慣習の間でどちらを選択するかは、単に慣習の問題というよりは、どちらが家の威信の獲得により結びつくかということに関わる家の戦略の問題となる。村落内にラオをはじめ他民族出身者が増加し、また外部からの様々な情報が日常的に大量に流入するといったことにより、村落内において新しく評価の対象となるものが入り込んできつつあるのだろう。そのため、いわゆる伝統的な「ソン・パオ」の慣習に従うことよりも「ラオ」の慣習に従うことがより大きな威信の獲得に結びつくという変化が起きているものと考えられる。こうした変化は例えば結婚に関してはせいぜい5?6年前ぐらいから起こってきたことであり、葬儀に関してはごく最近のことである。

さて、第6章で記述したキー・カボ占いにおいては、村人たちの様々な行為、行動の正当性が問われ、それによって社会的な評判が生産・再生産される。具体的に説明するならば、占いにおいて問われる病気の原因としては村人たちのとった様々な行為が取りあげられ、正しいかそれとも間違っているかが問われるが、それらは村人たちがいわゆる井戸端会議のような日常的な場面で提示しあう類の見方がもとになっている。井戸端会議の場で話し合われる時点では必ずしも統一性のない、複数の非公式で個人的な見解でしかなかったものが、この占いの場で提示され、しかもココヤシの動きによって肯定されることをとおして社会的に認知された見解となり、正当性が発生することになる。そこでは、村人たちが内面化している社会的世界の認知や評価、分類の図式を基に、家とそのメンバーの名誉や評判が賭けられ、時にはそれがおとしめられるということであり、やはり象徴闘争が行われていると考えられるのである。

第6章で取りあげたケースにおいて、病人の病気の原因に関して責任があるとされた人物は高校を卒業しており、また現金収入も獲得し、さらに村で第一号となる鉄筋の家を建築中のラオ系の男性であり、他の村人たちよりも高度なラオ語を話す。こうしたことから、村落内においてその儀礼的・慣習的知識によってもともと権威を認められてきた長老たちに対して、別の知識による権威をもちうる、そしておそらく実際にもちつつあると考えられる人物である。実際に、ある宴会の席でこの男性が長老チーフの地理に関する知識の誤りを指摘する場面があり、この時長老チーフは気まずそうに下を向いてしまったのだった。

また、学校教育以外でも例えば英語の知識は大人の男性たちがしばしば得たいと望むものである。国家の経済開放政策とともに、海外の国々や欧米人をはじめとする外国人（コン・ターン・パテット ko:n dtang bpa:tet）の存在が村人たちの間でも急速に認知されつつある。それは、第7章で記述した村の水牛供犠の中で行われる水牛の耳占いにおける願いの内容からも明らかである。豊かさ・繁栄の象徴としての外国人は、村人たちの一種の

憧れの対象であり、外国人の話す代表的言語としての英語は外国人とのコミュニケーションを可能にするものである。現実的な観点から見れば、村人たちにとって英語はほとんど実用価値のないものである。首都ヴィエンチャンを中心とする都市部に住む人々とは異なり、少なくともK村の人々にとって、英語を習得すれば雇用機会に恵まれるといった具体的な見通しがあるわけでは全くない。また、都市部へ出稼ぎに行くことなどは少なくとも現在ではまだ村人たちの念頭にすらないのである。それにも拘らず、英語を教えてほしいと何人もの成人男性が筆者に依頼してきたものである。これは、英語の習得によって高額の収入獲得を目指すというような現実的な目的に基づいているのではなく、英語が豊かさ・繁栄を獲得している外国人のイメージを喚起させ、そのことによりその知識が一種の威信に結びつくからだと考えられる。村人たちのみならず郡の役人たちも、誰それが英語ができると賞賛を込めて口にする場面を幾度となく筆者は目にしている。実際にはいくつかの単語を知っているだけのわずかな知識であったとしても、英語の十分な知識をもった人物が周囲には皆無に等しく、英語を全く学習したことのない圧倒的多数の人々にとっては知識の程度の評価そのものが不可能であり、即賞賛的となり権威に結びつくのである。

外部からの異なる背景をもった人物や異なる種類の知識の流入が、K村内部における権威の配分に対して変化を及ぼすことになり、つまりは象徴資本の獲得のための戦略が変化しつつあるということである。これは、前述の婚姻や葬送においても見られる現象であり、「ソン・パオ」よりも「ラオ」の慣習に従うことが、K村内部においてもより名誉、威信に結びつくということと共通している。K村内部における象徴闘争は、村落外部の社会から流入してくる異なる資源を受け入れることにより、象徴資本獲得のための戦略を組み替えて行われているといえるだろう。

第2節 外部の村についての語り

K村の人々が自分たちの村について語るときに、比較のためにしばしば持ち出されるのは旧K村であり、また隣の二つの村である。本節では、これらの外部の村がどのように語られるのかを明らかにする。

(a) 旧K村についての語り

旧K村はK村の草分けの人々がもともといた村であり、現在も彼らの親族が多く住む村である。従って、現在も行き来は少なくないし、それぞれの村の水牛供犠の祭りや個別の世帯における大きな催し物（例えば葬儀や結婚の申し込みなど）の際には互いに訪問しあう。しかしながら、他方ではこうした親しみ以外の感覚を特にK村の人々は旧K村の人々に対してもっている。彼らが旧K村あるいは旧K村の人々について言及するときにはどのような表現を用いるかというと、一つは伝統的あるいは昔ながらの慣習・儀礼（ヒート・コーン、ヒート・コーン・パペーニー）が残っている村というものであり、特に、村の水牛供犠を盛大に行うとか、個別の世帯における水牛供犠に関しても水牛の頭だけではな

く一頭まるごと供犠しなければならないことなどをその例として挙げる。

しかし、こうした伝統的な側面というのは他方では、K村よりも旧K村が町から遠い田舎（バーン・ノーク ban nohk）であり、また「遅れている」という明らかに否定的な要素をもつことも意味している。例えば、K村のある女性は義理の姉が旧K村に住むにも拘らず、旧K村では女性たちが上半身はブラジャーだけでブラウスをつけずに村の中を歩き回ったり、子どもたちが女の子も含めて上半身裸で遊び回っていることに言及し笑う。また、旧K村の水牛供犠の様子をビデオに収めてK村の人々に見せたところ、その中に出てくる祭司の言葉遣いが面白いといって若い女性や子どもたちが大笑いをしたりする。また、町から遠いため外国人にどのように接してよいかわからず、恥ずかしげもなく子どもたちはお菓子をねだり、大人たちは煙草や現金をせびるといって非難する。またK村のある長老は筆者に、旧K村の人々は外国人を嫌っているが、K村の人々は嫌っていないと主張する。こうして旧K村が田舎として表象されることに関連して、旧K村の子どもたちがろくに学校へも通わず、10代前半で男の子も女の子も結婚し、子どもを産み、しかも早々と離婚してしまうといったこともK村とは異なる点として強調する。

伝統的、田舎といった側面以外に、「怖い」村といったイメージもまたK村の人々は旧K村に対して抱いている。この「怖い」というのは、旧K村においては邪術が存在しているとK村の人々が考えているからである。邪術を含む呪術一般を、K村の人々は「ウィサー wi:sa」というラオ語で表現するのが一般的である。「ウィサー」ということばはラオ語では一般には方法、技術という意味で用いられるが、K村の人々がある文脈で用いるときには明らかに呪術を意味している。このことばが用いられる文脈によって、明らかに他者に害を及ぼす意図をもった邪術を意味する場合もあれば、病気の治癒など好ましい効果をもたらすために用いられる呪術を意味する場合もある。邪術に関して彼らが行う説明は、誰かと一緒に酒を飲んでいるときにその酒に邪術師が何かを入れ、それを飲んだために死に至ったりするというものである。その物体が実際に何か、邪術師がどのように、いつそれを入れたのかは誰も語らないし、おそらくは誰も知らないのであらうと思われる。それにも拘らず、その存在自体は皆が頻繁に語るのである。また、これとは別にピー・ポープと呼ばれる妖術霊も頻繁に語られ、これにとり憑かれると放心状態になるとされている。

旧K村において明らかに邪術の存在が疑われていることが明らかになったのは、旧K村の水牛供犠の折りであった。筆者が旧K村の水牛供犠の模様を調査に行くといったことから、それまで旧K村へ行ったことのなかった村の女性たちを含む一部の人々が一緒に行くと言い出した。ところが、その内の一人の女性が出発直前に行くのをやめると言い出し、一緒に行った若い女性たちも2～3日後には早々と帰ってきてしまったのである。女性だけでなく、若い男性も早々と予定を切り上げ帰ってきてしまった。後でその理由を尋ねると、まず出発を取りやめた女性は、前夜に旧K村の邪術の話を聞いて怖くなってしまい、行きたくなくなってしまうということだった。また、男性（彼女の弟）のほうも、行くには行ったが、やはり邪術が怖くて長居はしたくなかったと語った。他の若い女性たちは

それらが怖かったとはいわなかったが、若い男性たちが多く、怖かったと語った。旧K村の男性たちに対して、普段接しているK村の男性たちとは様子が異なるといった違和感があったようである。また、筆者と一緒にいったK村の村長は、旧K村の邪術が怖くてそれまでは一度も水牛供犠の祭りに行ったことがなかったと彼の妻が筆者に語っている。

旧K村における邪術の存在に関しては、K村において普段から頻繁に語られ誰もが知っているというぐらいまで広まっているわけでは必ずしもないであろうことは上記のことからうかがうことができる。いざ村へ行こうとしているときに初めてその話を聞かされたという女性の語りからもそれは明らかである。既に述べたとおり、旧K村には現在もK村の人々の親族が数多く暮らしていることから考えても、それほど簡単に、単純に邪術使いの村というレッテルを貼ることはできないのであろう。しかしながら、それでも確実に邪術の存在する村というイメージをK村の一部の人々はもっているものであり、しかもそれは説得力をもって他の人々にも伝わっているのである。旧K村へ行き、違和感をもって帰ってきた若い男性や女性たちがさらにこうしたイメージをK村において広めるであろうことは想像に難くない。

(b) T村・N村についての語り

隣の二つの村はどちらも 1940 年代に現在の場所にやってきたアラックの人々が作った村であり、つまりはK村よりも 20 年も先にやってきた「先住者」ということになる。日常的に互いに接する機会も多く、また外部の人々からはこれら 3 つの村をひっくめて「バーン・ラック〇〇 (〇〇キロメートルの村)」と呼ばれ一つの村として扱われることも多いだけに、自分たちの村を他の 2 つの村と「バーン・ディアウ ban diaw:」(同じ一つの村)と称することもしばしばである。これはどの 3 つの村の村人の口からも筆者が聞いたことばである。しかしながら、これら 3 つの村は行政的にも別々の組織をもった別々の村であり、アラックの 2 つの村は仏教徒であるが、K村は精霊祭祀を行うというように異なる慣習・祭祀をもった、実際には異なる 3 つの村であることはいうまでもない。日常的に接する機会が多いだけに互いに比較し、表象することも多くなるし、自分たちを表象するためにリファレンスとして隣村をもちだすことも少なくない。その場合は当然のごとく、隣村には負のイメージが付与されることになる。

K村の人々がT村・N村のことをどのように表象するかというと、村人たちが互いにあまり仲良くないとか、助け合いが少ないといったことを強調することが多い。それは主に、K村の人々が、例えばどこかの家の牛あるいは豚が死んでしまい、その肉を村人たちが購入することによって当の家の経済的な損失を軽減しようとする際に、「この村はこうして連帯(サーマッキー)しているが、他の村ではこんな風には助け合わない」といったり、あるいは村の共同の米倉がこの村にはあるが、他の村にはないといったことをいうときに表れるものである。実際には、こうした肉の購入は他の村でも存在するし、共同の米倉は社会主義政権の下で行政の指導によって設置されたものであり、この村固有の制度ではな

いにも拘らず、村人たちはあまり仲が良いとはいえない隣村にはない制度として語る。

また、隣の二つの村の人々はけちだというふうにも語られる。それは、自分たちの村が祭りには彼らを招待するにも拘らず、彼らは自分たちを招待しないとか、こちらの祭りの時には特に用もないのにちゃっかりとやってきて食事をして帰っていくが、そのお返しはないというように表現される。実際には、N村のほうはピー・マイの際にはK村の人々を村として招待するのであり、こうした招待を行わないのはT村だけであるのに、時として二つの村は同様の性質をもったものとして語られるのである。

二つの村の人々はK村に比べても必ずしも豊かではないというふうにも語られる。というのは、この二つの村には、焼畑や水田での米作りをほとんど放棄してしまって賃金労働に就いている者が少なくないが、その賃金は低く米を買うのがやっとなのであるというふうにはK村の人々はしばしば強調する。農業を放棄してしまい、米を作っていない、あるいは作っていても足りないために彼らはK村に米を買いに来るのだとK村の人々はしばしばいう。

さらに、他の二つの村は行政との関係、あるいは NGO との関係も必ずしもうまくはいっていないという。例えば、筆者の調査当時、井戸はT村にはまだ整備されておらず、これはT村と行政との関係がK村ほどはうまくいっていないからだということがほのめかされる。また、周囲の村で伝染病が流行ったときも医師や郡の保健課の職員が薬を配りに回ってくるのはK村だけであり、隣の村には来ないといったいい方をする。また、近所にある軍の学校の人々がやってくるのはこの村だけで隣の村には来ないと語る。さらに、NGO が数年前に牛を家畜として飼うための資金の貸与をしてくれたのはK村だけで、一緒に申請したT村に対してはこれを却下したという。これらの語りがどれくらい真実であるかは完全には確認できなかったが、少なくとも保健課の職員や医師が一部の村だけを回っているとは考えにくいし、軍の学校に関しては、この村に来ているチームとは別のチームが隣の二つの村に来ているのであり、こうしたチームが一部の村だけを回っているのではないことは筆者が確認している。

行政その他の国家の組織や NGO からの十分な便宜を受けられないということだけにとどまらず、村の守護霊、具体的にはピー・ホー（第7章参照）の加護も必ずしも十分ではないというのが、K村の人々が隣村に対して語るイメージである。というのも、革命後にこの周辺の村でも再教育セミナーへ送られた村人たちが少なくなく、例えばT村では20人程度こうしてセミナー送りとなったからである。それに対して、この村では一人もこうした人物は出なかったというのが、村人たちがK村のピー・ホーがいかに守護霊として強力であるかを説明するときに登場する語りである。

また、邪術の存在は旧K村同様、隣村に関してもK村の人々が疑念を抱いていることがときおりうかがえる。例えば、数年前に亡くなったK村のある男性に関して、彼が隣村の男性数人と酒を飲んだ翌日に突然亡くなったため、彼の死因が隣村の男性の邪術によるものであるという疑いを匂わす発言が彼のオバから聞かれた。また、ピー・マイのプーク・ケーンに招待されたN村で一緒に食事をし、踊っていたK村の男性の一人が、筆者を帰り

に送ってくれる途中で、「あの村はうちの村とは違い、何をされるかわからない（から気をつけなければならない）。ウィサーだってあるし。」といったこともあった。この場合の「ウィサー」とは好ましい効果をもたらす呪術ではなく、邪術を意味していることは明らかである。筆者がK村に住み始めた初期の頃、K村の人々が筆者に「あっちの村へは行ってはいけない」と忠告したのは、邪術に対する恐れがあったものと想像される。

邪術の存在の疑いは境界意識を強化するものかもしれない。邪術に対する恐れは、特に隣接する村同士の間では「安全なこちら」と「危険なあちら」という明確な境界線をひくことになる。K村、T村、N村の3つの村の間には物理的な境界線というものは存在しない。しかしながら、境界意識は明らかに存在し、それは既に子どものころから芽生えているものである。3つの村の子どもたちは同じ小学校に通い、中学校も通うとすれば同じ中学校に通うことになる。それにも拘らず、少なくともK村の子どもたちについていえば、彼らが遊ぶのは同じ村の子どもたちと、K村の中でであり、筆者は隣の二つの村の子どもたちと遊ぶのをほとんど目にしたことがない。この見方は当時8歳の少女のことばによって裏打ちされることになった。彼女はK村村長の娘であるが、ピー・マイの時に外で遊んでいて夕方になったため帰宅したところ、両親の姿はなく一人家に取り残されて泣いていたのだった。彼女は、隣村に招待されて遊びに行っていた両親が帰宅した時に母親に向かって、「私はよその村には行きたくないけど、この村の中だったらどこでもおかあさんについていくから。一緒に踊りに行くから。」と訴えたのだった。彼女には普段行き慣れていない隣村まで両親を探しに行く勇気はなかったのであろう。このように、子どもの頃から「こちらの村」と「あちらの村」という境界意識が既に根付いているのである。

第3節 K村の自己イメージと内部におけるその作用

旧K村、T村・N村という隣村についてのK村の人々による表象は、多くの場合、彼らがK村について語る時にリファレンスとして用いられるものであり、K村の表象の裏返しイメージであるともいえる。つまり、他の村々に負のイメージを付与し、自分たちの村にはその逆のポジティブなイメージを創出していくというメカニズムが見られるのである。具体的に彼らが自分たちの村についてどのようなイメージを語るかという点、旧K村が田舎であるのに対し、自分たちの村は距離的に町にも近い点、身なりや言葉遣いも田舎臭くはなく町に近いものだという。外国人にも慣れており、彼らが村に来てもけっしてむやみに菓子や煙草、現金などをねだったりはしないという。儀礼や慣習は伝統的とはいえず、村の水牛供犠では若者たちは恥ずかしがって「フォーン・ケーン」を踊りたがらない一方で、ラオのラム・ウォンを踊ったりカオ・プンを食べたりとラオ的になっていることを彼ら自身認めるが、これらをけっして否定的には語らず、むしろ「ラオ風に楽しい」と肯定的に語る点である。

一方、隣のT村、N村との対比では、何よりもまず自分たちの村が皆仲が良く助け合っていること、邪術も存在しないこと、つまりは団結、連帯していることを最も強調する。

こうして友好的であることは村の外部の人々に対しても同様であるため、行政や NGO などからの受けもよく他の村が受けられない様々な便宜を受けていること、また行政による便宜は自分たちの村が行政の指導に従い清潔であることに起因するものであると語る。さらに村の守護霊も強力であるため戦争中もその後もほとんど被害や政治的問題がなかったと主張する。村のほとんどの世帯が焼畑中心の農業を行っていることについても、農業を放棄することで隣村の人々が必ずしも豊かにはなっていないことをK村の人々は指摘し¹⁾、彼らに対して米を売っている自分たちのほうがむしろ優位にあると考えているようにも感じられる。

隣村との対比によって創出する自分たちの村のイメージとして最大のものはやはり、連帯であろうと思われる。それに加えて、仏教徒であり自分たちよりも20年も先に現在の土地にやってきて、自分たちよりも早くから町と接し、ラオ的なものに接してきた隣村の人々に対し、自分たちが必ずしも「遅れている」わけではないことを主張したいのであらうと考えられる。そうした意識が行政や NGO など外部の組織との関係や経済的な豊かさについての隣村との比較に表れている。また、自分たちの村が清潔な村として郡から表彰されたという事実も、清潔という価値が近代性と結びついていることはいうまでもなく、隣村よりも自分たちの村のほうがより近代的であると主張したいのであらう。

隣村に対するライバル心はまた、隣村がK村に付与する負のイメージへの対抗であるといえる。K村の人々は普段から、例えば仏教徒である隣村の女性が精霊祭祀を行うK村の男性との結婚について、「あの村の慣習は怖いから（結婚に乗り気ではない）」というのを耳にしている。また、K村の仏教徒の家族の娘がある時タク・パート（托鉢）に寺に行ったところ、隣村の同年代の女の子たちから「あんたの村は精霊祭祀（実際にはラオ語で『キン・クワイ＝水牛を食べる』と表現された）を行うのに、なんであんたは寺に来ているの」とからかわれ、二度と寺に行かなくなってしまったという。こういったことが起こることはそれほど珍しいことではないのだろう。精霊祭祀を行うがゆえに外部の仏教徒から付与される「怖い」というイメージや違和感に対し、自分たちの村が「遅れている」わけではないこと、むしろ外部の組織ともうまくやり近代的であることを強調したいのである。隣村をことさら否定的に語りながらその裏返しとして自分たちの村の肯定を行うような表象の流通は、隣村に対する一種の象徴闘争の表れであるとも解釈できる。つまり、隣村に対して、発展や近代化、繁栄を目指す国家政策の視点から見た自分たちの村の優位性、正当性を主張しようとするのである。

ただし、外部の村との対比によって創出された村の自己イメージは、必ずしも筆者のような外部の者にのみ語られるためのものでもない。むしろ、村内部においてもっばら流通し再生産されるものであらう。「この村は皆仲良しだ」、「あっちの村にはウィサー（この場

¹⁾ 具体的な例を挙げると、例えばK村の村長は、隣のT村は全体の50%の家が、N村は70%の家が自家消費用の米が自給できず、K村に買いにくるが、彼らが労働者として稼ぐ日給は米を買うために消えてしまうと筆者に語った。

合は邪術を意味する)があるが、こっちの村にはない」といった語りは、調査者である筆者に対する自分の村の宣伝を目的として語られたものととらえるべきではなく、むしろ普段彼らの間で語られていることが筆者に対して繰り返されたにすぎない。これらの語りが複数の異なる村人から語られたことがその証明となるし、また、もしこれが筆者に対する単なる宣伝であるならば、これらの語りとは矛盾する語りがあり、それを何らかの機会に耳にすることがあってしかるべきであるからである。多くの村人が同じ内容のことを語るというのは、それが村内部で流通している一般的な語りとなっているからだのととらえるのが順当であろう。

そして、極めて肯定的な村の自己イメージは、内部の村人たちに対して現状の肯定を促すものである。肯定的なイメージを強調することは、村の現状がいかに理想的であるかという意識を村人たちに植え付けていくことであり、それは村の現状に対する不満や疑問を予め封じ込めることにつながる。それによって、村の現在の組織や制度、政策に対する内部からの反抗や抵抗は困難なものになるといえる。

第4節 ディスコースとしての発展と連帯

既に述べたように、K村が旧K村との対比によって創出する自己イメージは、単に距離だけでなく生活スタイルにおいても「町に近い」といったものであり、一方、隣のT村・N村との対比では「連帯している」といった自己イメージを作っている。この「連帯」、ラオ語でサーマッキーと呼ばれるものは第1章で述べたように、もともとは社会主義政権下で農業の集団化・協同組合が導入される際に盛んに用いられたことばであり、国家が発信源である。K村ではそれが村落社会内部の関係をいい表す際に流用され、村落内部における強力なディスコースとなっていることは第2章および7章で明らかにしたとおりである。第2章では、このことばが相互扶助などの場面でどのように使用されているかについて、第7章では村全体の儀礼とそれに付随する祭宴の場面でどのように表れているかについて述べた。特に後者の村全体の3種類の儀礼に関しては、K村の草分けのンゲの人々の慣習に従って催されており、これに参加することが義務づけられ、また長老たちを各家が招待することが「サーマッキー」ということばの下に強力に促される。つまり、旧K村以来のンゲの慣習と、そして長老の権威とが、連帯というディスコースの下にいわば覆すことのできないものとして公に表されているといえる。連帯ということばは、第2章で分析した労働交換や相互扶助などの場面でディスコースとして頻繁に聞かれ、第7章で記述した村全体の祭祀・儀礼において特に強力に推進される価値となっているのである。

現状でのK村は実際には様々な民族出身者が、そして様々な祭祀を行っている家が共存しており、また、生業も必ずしも焼畑農業だけを行う家ばかりではなくっており、経済的な格差が顕著になりつつある状態で、均質的というにはほど遠い。旧K村以来のンゲの伝統的な慣習を村人全員が無条件で当然のこととして受け入れる状況にあるとは必ずしもいえない。例えば、村の中で水牛供犠を行わない半数の家が自分たちの慣習ではないから

ということで、水牛供犠の祭りへの参加を拒否する潜在的な可能性は否定できないだろう。他の2種類の祭祀に関しても、動物供犠を行わない仏教徒の家はこれへの参加を拒否しないとは限らない。また祭祀以外の村の慣習についても、K村の草分けの人々の慣習に従ったタブーや、これを破ったときの規定に従っているわけで(第2章参照)、これの遵守を村人全員に徹底させることは必ずしも容易ではないだろう。さらに、水牛供犠を行う家々でさえ、婚姻や葬送といった家単位で行う行事にはラオの慣習をどんどん採り入れるようになっている状況を鑑みれば、村の伝統的な祭祀や儀礼が今後も存続する保証はないといわざるを得ない。労働交換や相互扶助に関しても、焼畑農業以外の生業、特に賃金労働に就く村人が多くなり、さらに経済的な格差が広がった場合には現在のような緊密な関係が維持できるかどうかは疑問である。つまり、現状において既にK村は、潜在的には変化や内部の分裂へ向かいかねないような不安定な要因を多く含んでいるといえる。こうした潜在的な力に対抗し、旧K村以来の慣習の下に村落内の団結・連帯を強化し再生産しようとするときに、このサーマッキーというディスコースが動員されるといえるだろう。

一方、ラオ語で「パッターナーpat ta: na」(発展、開発)あるいは「チャルーンcha: lern」(繁栄、発展、文明化)という表現は、K村の人々にとって具体的には井戸や電気、トイレといった近代的な設備の導入などの場面で語られる。第1章で述べたように、ラオスは1980年代半ばに経済開放政策に転換し、それ以来、外国からの経済援助を歓迎し多額の外国資本を受け入れながら、開発政策を進め経済発展を目指している。従って、発展とそのため開発というのはラオスの国家的なディスコースの中で今日極めて大きな位置を占めているといえる。ラジオやテレビ、新聞などのメディアでは毎日、どの国がどのような内容の、いくらぐらいの金額の援助をしてくれたといったことが細かく発表される。また、どの地方でどのような開発プロジェクトが進んでいるかといったこともメディアに常に大きく取り上げられるトピックである。村人たちもこうしたニュースは主にラジオを通して常に耳にしており、また、郡や県の職員たちによってじかに伝えられる電気や井戸、道路や灌漑設備、さらには学校などの整備や建設についての具体的な計画の説明を通して、国家が推進する開発政策について認知しているであろう。従って、村人たちの発話に登場するパッターナーやチャルーンといったことばは、国家が発するディスコースがメディアや行政職員を通して村レベルにまで広まり浸透した結果によるものと考えられる。

この発展・開発、さらにいえばこれらをめぐる国家のディスコースはK村においても大きな影響力をもっていると考えられる。このことを示すために2つの事例を挙げたい。第2章で述べたように、97年に村にひかれた電気は近隣の3つの村と共同で行政に申請したものであるが、電気を家にひくことを希望した家は当初は8軒程しかなく明らかに少数派であった。当初、電気をひくためにはまず村全体として負担する全費用の30%を村の全軒で等分し、それに加えて各家が電信柱からそれぞれの家に電気をひくための費用を負担しなければならず、この費用は電信柱から家が遠いか近いかによって差があり、近い家で6万キープ負担しなければならなかったという。自分の家に電気をひくだけの資金を調達で

きない、あるいはそのために無理をしたくない、従って自分の家に電気をひくことができない家にとっては、村全体で分担する費用を支払うことに何の利益も見いだせず実際にはためらわれたであろう。そしてこうした家が実際には大多数を占めていたのである。

また、トイレに関しても第2章で述べたように、現在K村でこれを実際に使用可能な状態にしているのは2軒にすぎない。その他の家は便器がむき出しのまま放置されており、全く使用されていない状態である。これについても便器の費用だけは各家が負担しており、ほとんどの家はトイレを使用する意思のないまま便器の費用だけは負担したことになる。便器の値段は当時 14,000 キープで、各家にとって負担が不可能なほどの大きな金額ではないが、現金収入が限られている家々にとって全く躊躇なしで支払える金額というわけでもなかったはずである。

この2つの事例に共通していることは、これらの設置が大多数の村人の自発的な強い欲求によって決定されたものではないということである。では、どのような経緯で少数の家しか望んでいなかった電気やトイレの設置が決定されたかという点、現村長の妻の語りから、現村長の意思が強く働き、彼のイニシアティブで決定されたものと考えられる。電気については近隣の3つの村とともに郡に申請したが、K村の村長が中心となって常に交渉を行ったという。トイレに関しても、村長が郡に申請し交渉した結果、設置することができたものだという。このほか、井戸についても村人たちが清潔な水を飲めるようにと彼が設置を行政にかけあったのだという。つまり、村長がおそらくK村の中でこれらの設備を最も強く望んだ人物のようであり、トイレを村で実際に使用している家のうちの1軒が彼の家であることからそれは知ることができる。

現村長は筆者の調査当時まだ40歳の男性で、1989年頃から村長を務めている。彼は66年に旧K村から移ってきた草分けのンゲの6家族のうちの1つの出身で、彼の父もかつてK村の村長を務めた経験がある。また、彼の母のイトコの息子の一人は現在の長老チーフであり、その弟が現在の副村長である。現村長は中学校を2年で中退しているが、子どもの頃から英語に興味をもち、内戦中に村にあった診療所のフィリピン人医師から英語を少し習ったことがあるという。19歳の時に一つ年下でラオ系の村の女性と結婚し、彼女の家族と最初は一緒に住み仏教徒となった。その後、妻の祖父が所有する村の土地の一部を分与され、家を建てて独立した。彼が9年間という長期間にわたって村長を務め続けている理由として、彼の妻は村人たちの彼に対する信頼度が高いことを挙げる。なぜ村人たちが彼が支持されるかという点、彼が村の公金を流用したりしないことと共に、交渉能力が高いことを挙げる。交渉とは具体的には、行政やNGOなど村の外部の組織に対するもので、様々な設備や援助などを獲得することを目的とするものであろう。彼との会話の中で筆者もたびたび彼の発展・開発への志向が極めて強いことを感じた。彼は例えば灌漑設備がないことを盛んに強調し、筆者に対して協力を暗に要請したりしたものである。

行政と直接に頻繁に接している現村長の、こうした発展・開発への強い志向がK村への電気や井戸、トイレといった新しい設備の導入に大きな影響を及ぼしていることは確実に

ある。国家政府が語るように、彼も発展が絶対的価値であるという前提の下に電気をはじめとする様々な設備の必要性を説いたのであろう。井戸を除く電気やトイレは多くの家でもともと使用するつもりがなく、さらには大きな負担を強いられることは皆分かっていて、大多数の家が明確に反対を表明すればそれを簡単に無視したり、その意思に逆行する決定を行うことは、村長らリーダーたちにとっても極めて困難なはずであろう。それにも拘らず、これらの導入が決定された際に、例えば、電気を自分の家にひくことを希望する家は少なかったという語りがあっても、何らかの反対意見が出されたという語りは一切耳にしたことがない。おそらく公に反対する家はなかったのではないだろうか。これらの設備に反対することは、国家によって発せられ、様々なメディアや行政職員を通して村レベルにまで浸透した開発をめぐるディスコースに抗することになり、これに対抗しうるディスコースをもたない村人たちにとって極めて困難なことと考えられるからである。開発のディスコースが、村長らによって電気やトイレの設置という具体的な案件と結びつけられ、絶対的なもの、当然従うべきものとして持ち出されることによって、反対の意思は封じ込められ、表に出る機会さえなかったのであろう。

そしてまた一方で、この開発という国家のディスコースが村のレベルで大きな力を発揮するには、これが対外的な村のイメージの創出と結びついているからだという側面も忘れてはならない。精霊祭祀や動物供犠を行う村として、周囲の仏教徒の村からともすれば「遅れた」村という評価を受けがちなことを村人たちは十分に認識している。こうした評価を覆すためにも様々な近代的な設備を導入し、進んだ村というイメージを創りたいという意味が現村長をはじめ一部の村人たちの中には少なからずある。それは、「T村には井戸がないが我々の村にはある」といった語りからも明らかである。

さらに、これらの設置がいったん決定されれば、村の決定に従わないことは連帯（サーマッキー）という別の強力なディスコースに逆らうことになるため、抵抗は極めて困難なものとなる。村の慣習で定められているように、村が個々の家に求める供出金は必ず支払わなければならないものなのである。相互扶助などの場面や村の祭祀の場面で用いられ、旧K村以来の慣習を踏襲するために力を発揮したサーマッキーというディスコースは、今度は全く別のコンテキストで村の開発を促すために動員されることになるのである。つまり、サーマッキーというディスコースは、一方で村の伝統的（とされる）慣習や権威の保持のために動員され、他方、開発を推進する場面では村落内の抵抗を抑えるためにも用いられうるわけで、伝統と開発の両方を追求する動きは一見、矛盾しているように見えなくはない。しかし、現実には伝統という価値あるいは表象を保持するのではなく、具体的な旧K村以来の慣習や権威を保持しようということであり、また開発に関しては具体的には電気やトイレや井戸を導入しようとするものであり、そのレベルでは何の衝突も起こり得ない全く異なるもの、つまり両立しうるものである。

一方の伝統的慣習については、長老チーフが氷牛供犠を止められない理由を筆者に説明するときに、いくぶん恥ずかしそうに笑みを浮かべながら「怖いからだ」と言ったことか

らも、精霊の存在が長老たちの中では今もなおリアルティーをもったものであり、従って捨てきれないものとして浮かび上がってくる。しかし、いったん村の外へ出れば、こうした信仰は「遅れた」ものとして否定され、これを保持することは発展に逆行するものというレッテルを周囲の仏教徒の村や行政の職員からも貼られてしまうことは、彼ら自身十分に認識しているのである。長老チーフの恥ずかしそうな笑みがそれを証明している。外部による否定的なまなざしに対抗するためにも、村の開発、電気やトイレ、井戸といった設備のレベルでの村の開発は受け入れるべきものとなるのである。その意味では伝統の保持と開発は何ら矛盾するところのないものである。これら二つを同時に追求する、あるいは容認する村人たちの中に伝統か発展・開発かという二者択一的な明確な意識はなく、精霊祭祀を続け旧K村以来の慣習を維持しながら、進んだ村づくりを追求しようとする意思、あるいはそれに従おうとする態度があるだけである。

伝統的な慣習の保持と開発という二つの方向性について、すべての村人たちが一致した意思をもつわけではなく、それぞれ程度の異なる意欲をもっているだろう。現村長は開発により傾き、長老たちは伝統的な慣習の保持により傾くといった具合に実際にはそれぞれ立場は異なるはずである。しかし、村全体としてはこの二つを同時に追求しているわけであり、そこには村の指導的立場にある両者の一種の協力関係があるものと考えられる。例えば、村の祭祀・儀礼については祭司をはじめこれを実行することに強い執着を見せる長老チーフら長老たちに対し、現村長、副村長らも協力していることは収穫儀礼の夕方に行われた宴会での冒頭の演説からも明らかである。現村長は結婚後は仏教徒となり、また開発に強い志向をもっており、個人的にはおそらくンゲの伝統的な慣習にそれほど執着はないのかもしれない。しかし、村全体のこととなると、あるいは彼の役職上の立場ではこれの実行を呼びかけるわけで、その意味では長老たちの意向に従いこれに協力していることになる。逆に長老たちも、現村長の推進する村の開発には反対を示さずこれを支持する。

K村の長老たちに対しては、変化を自分たちの権威を脅かすものとして毛嫌いする伝統主義者という見方は全くあてはまらない。例えば長老チーフは、かつて仏教徒の村である隣のN村の女性と結婚し、短い期間ではあったがN村で暮らし、一時は自分たちの慣習を捨ててしまおうと思ったことさえあったという経歴の持ち主であり、この事実からも変化を頭から否定する伝統主義者ではないということが分かる。長老たちは、発展・開発を伝統や自分たちの権威に対する脅威というよりは、むしろ豊かさや安楽さをもたらしてくれるものとして受け入れているようである。現村長もそして長老たちの多くも旧K村ないしはその流れをくむ村の出身者であり、村のリーダー的な位置を独占しているこの両者の協力関係の下に、ンゲの慣習という方向性が予め定められこれに従うことがそう呼ばれる「連帯」と、電気や井戸やトイレといった新しい設備を導入することがそう呼ばれる「発展・開発」という二つのディスコースが強制力をもった形で人々に働きかけるのである。

国家の枠組みから切り離して考えることのできない現在のK村社会は、国家の政策や方

針、それを推進するディスコースの影響を大きく受けざるを得ない。また村人たちは、より身近なところでは近隣の村々や直に接する行政職員たちなどがK村に対して向けるまなざしも否応なく意識している。こうした状況の中で、K村の草分けのンゲの人々の慣習を基盤とした村全体の団結・連帯は、国家のディスコースを流用しながら再生産されていく。その一方で、精霊祭祀や動物供犠を行う「遅れた」村という外部によって与えられる否定的評価を覆し、現在のラオス国家の最大の課題である「発展・繁栄した」村という評価を獲得しようと様々な設備の導入に力を傾ける。そのために行政府や NGO といった外部の組織と交渉しその援助や支持を獲得しようとするのである。そして第1節で述べたように、外部の力は村落内部の、主に家と家との間の象徴闘争における戦略にまで影響を及ぼし変化させていっているのである。

第9章 結論

本論文の目的は、南ラオスのモン・クメール系集団の村落社会における政治過程を、特に彼らの伝統とされている威信をめぐる闘争に焦点をあてながら、同時に現在の国家権力との関係を視野に入れながら明らかにすることであった。

かつてヨーロッパ人らによって、「支配を嫌う人々」によってつくられ、それぞれが「独立した社会・政治単位」を成す村落社会 (cf. Bourotte 1955; Maître 1912) と評されたものは、完全に過去のものとなってしまうている。現在のK村は町から近く、また国民国家としてのラオスに完全に組み込まれている。しかし、村落が今もなお、極めて重要な社会的集団であることは確かであろう。この場合、村が行政単位を成していることによる重要性をいっているのではない。村落が、仏教徒の村を含めて固有の守護霊 (ピー・ホー) を持ち、村全体として固有の祭祀・儀礼を行い、また固有の慣習法などの制度をもつことから、村落は単に行政単位にはとどまらない機能をもつと考えられる。「あの村は仏教を信仰している (トゥー・サッサナー・プット *teu sat sa: na pu:t*)」あるいは「この村は精霊を信仰している (トゥー・ピー *teu pi*)」という言い方は、村全体としての祭祀を表すものであるが、実際にはその村には別の祭祀を行う家も複数ある場合が珍しくない。K村はまさにそうした村の一つであり、それにも拘らず村全体の祭祀が何であるかが語られるのである。それは、村というものが行政単位以外の集団としての意味や機能をもっているからに他ならない。そして、この村の祭祀あるいは慣習が村人のアイデンティティを構成する重要な要素の一つとなっているのである。K村の仏教徒の家の少女が仏教寺院へ托鉢に出かけ、そこで隣村の少女に、「あんたの村は水牛供犠をするのに、何であんた来てるの」とからかわれたというエピソードは、個々の家の祭祀よりも、その家が属する村の祭祀のほう that 他者によってより顕著に記憶され表象される対象となることを示唆している。必ずしも祭祀や慣習にとどまらず、他にも様々な出来事や現象などが他者によって記憶され表象され、村人との相互行為を生み出していく。そして他者とのこうした相互行為の蓄積によって村人たちのアイデンティティは構築されていくのであろう。

村落は現在も、単に行政単位にはとどまらない重要な社会集団を構成しているが、その内部が何ら競争も葛藤もない状態にあるというわけではない。いわゆる勲功祭宴に代表されるような、名誉や威信、評判をめぐる競争は存在するのであり、それを本論文では象徴闘争と呼んでいる。かつては水牛を数多く供犠することによって主に獲得されていたであろうと考えられる威信であるが、現在のK村の人々にとって、水牛をまるごと一頭供犠することはその経済状況からもほとんど不可能である。そのためもあるのだろうが、象徴資本の獲得はもっぱら別の形をとるようになっている。K村にやってきてまず目につく家屋の大きさ、造りに関する違い、格差はまさにこの象徴闘争の最たる現れである。さらに、夕食が終わると多くの村人たちは男性も女性も、大人も子どももテレビのある家に集まり一緒にこれを見て楽しむ。このテレビに代表される耐久消費財も、村人たちの憧れの的で

あり、またこれによって人が家に集まってくるというような側面を見た場合、一種の象徴資本と呼ぶことができるだろう。これらの耐久消費財は当然、経済的な富によって得られるものであるが、K村においては経済的な富は「家屋」やテレビなどの耐久消費財、あるいは他の村人たちを家で行う水牛供犠の機会に招待するという別の形、つまり象徴資本に転換してはじめて認知され、評価されるのであり、例えば現金の形で蓄積されても資本としては機能しない。そのため、現在のところ、どの家もこうした象徴資本の獲得につながるものを手に入れることを目的として多額の現金を獲得しようとするのであり、そのために各家によって様々な戦略が存在するのである。そして、現金獲得につながる十分なあるいは明確な戦略をもたない家、あるいは不運によってもつことすらできない家は現金を獲得することができず、それによってK村内で家同士の間に明確な格差が生じつつあるのである。

また、象徴闘争あるいは象徴資本の獲得はこのような形だけでなく、縁組みや結婚、葬儀などによっても行われている。仲介者と長老を交えた縁組みの交渉と、それに続く結婚に関する諸儀礼は、まさに男性と女性双方の家という二者間の闘争が繰り広げられる場面として考えられる。そこでは互いの利害がぶつかりあい、また相手方に自分たちの家を認知させるための様々な交渉が行われるのである。一方、葬儀ではまさに象徴資本の獲得が目指されることになる。葬儀が盛大になればなるほど、これに動員される人々が多ければ多いほど、そして弔問に訪れた人々や手伝いに來た人々をもてなすために屠殺され料理される動物が多ければ多いほど、死者とその家が既に獲得し蓄積してきた威信を証明することになるし、こうして誇示されることによってさらなる威信の蓄積を結果的にもたらすのである。結婚については、現在のK村では家の祭祀に関わりなくラオ式で行われ、また葬儀に関しては非仏教徒の家の主の葬儀が仏教式で行われるというケースがはじめて見られるなど、ラオの慣習が入りつつあるようにも考えられる。しかし実際には、若者がラオ式の結婚を好むために、親たちもこれを拒否できなくなっているといえる。そしてラオ式に従って家どうしが互いに婚資の額を競い合うことによって、結果的にラオ式の結婚のほうが一種のスタンダードになりつつあるのかもしれない。また特に葬儀に関しては仏教式のほうが盛大なものになるために、より大きな家の威信につながるものがこれを選択する最大の理由と考えられる。従って、「ラオの慣習」と「ソン・パオの慣習」のどちらを選ぶのかということについては、実際には慣習そのものを単純に選ぶというよりは、家の戦略と照らし合わせた上で、最良と考えられるやり方を、時には二つを混合させながら、選択することになるのである。

また、これらとは全く異なる象徴闘争の場と考えられるのがキー・カボ占いである。この占いでは直接的に威信や名誉が獲得されるわけではなく、個人やその家の行動の正当性が問われ、占いの結果によってそれが公に認知されたものとなる。そこで提示される解釈は、村人たちが日常的に話し合っているような内容、つまりは個人や家に関して既にある程度は存在している評判が下地になっているが、これがこの占いの場で持ち出され、ココ

ヤシの殻の動きによって肯定された場合には公の正しい解釈として認知されるのである。病気を引き起こすまでに家の祖霊を怒らせた人物とその行為が原因と確認されたならば、明らかにその人物とその家の評判はひきずり落とされるのであり、その象徴資本が失われることになるということによって、象徴闘争の局面が露わとなる。

家同士が様々な機会や場面で象徴資本を獲得しようとし、また象徴闘争を行っていることは既に明らかであるが、その一方で、村落社会は家という単位を超えて村全体の統合性や紐帯を再生産していく。それは村落が、外部の人々あるいは集団によって表象されると同時に、行政に対し様々な働きかけや交渉をする、明確な境界をもった単位として見なされるということとも関連している。村落社会内における、固有の紐帯や統合性を強化あるいは再生産するために用いられる論理は、K村のケースでは「連帯（サーマッキー）」というディスコースに集約されるといっても過言ではない。もともと、社会主義政府によって農業の集団化や協同組合導入のために用いられたこのことばは、K村に入り浸透したときにはK村内部で独特の使われ方をするようになったのである。大型家畜の被害などが一軒の家に出た場合に他の家々がその肉を購入することによって被害を分担するといった相互扶助の場面や、村の水牛供犠の際の水牛購入費用を全軒で一定の規準のもとに平等に負担することや、さらにこの祭りの際にすべての家が長老を中心とする村人たちを招待することなど、様々な場面でこの「連帯」ということばが用いられ、説明され、これに従うことが促される。そこでは、村落内の家同士の間の相互扶助を強調することと、K村の草分けのンゲの慣習に基づいた村全体の祭祀に参加し、また長老たちの権威を認めることという、全く異なることがどちらも同様に「連帯」ということばで一括りにされているのである。

国家が起源であり、しかも70年代後半から80年代前半にかけて強力に推進された政策に結びついて頻繁に使用されたことばが、さらに村落内では行政とつながりをもった村長や副村長、あるいは既に権威を認められている長老たちという、現在のK村で明らかにリーダーと考えられる人々の口から発せられることによって、力をもったディスコースとなったのである。そのため、異なる事柄をこのディスコースを用いて言い表しても誰も矛盾とは感じず、むしろ村のリーダー的存在によって「連帯」と表されることによって抵抗の困難な従うべきものとなってしまうのである。つまり、彼らによって使用される「連帯」ということばは明らかに権力の色彩を帯びている。また一方で、隣村と対比させながら、互いに助け合う、連帯し、団結した村という極めて肯定的な自己イメージを創っていくプロセスも認められるのであり、「連帯」というディスコースが村のアイデンティティとも結びついた強力なものであることを示唆しているといえるだろう。

もう一つのディスコースである「発展・開発」も、国家政策と関わっており、社会主義政権が確立した当初から国家によって盛んに発せられたことばである。経済開放政策によって海外からの援助や投資が大きく増加することにより、これがより現実味を帯びたものになった。K村でもこのことばは浸透しつつあり、特に現村長を中心として村の開発を推し進めようとする動きが顕著になってきている。そして国家政策とともに、ここでも近隣

の村と対比しながら「発展した村」という自己イメージを創っていくプロセスが関わっているものと考えられる。精霊祭祀を行う「遅れた」村という負のイメージをとにかく周囲の仏教徒の村や行政職員から付与されがちなK村の人々は、これに対抗するためにも「発展」を目指しているのである。

この「開発・発展」というディスコースは単独ではおそらく機能するに至っていないのではないかと考えられる。それは電気やトイレの導入の際に、大多数の家が見せたという消極性が示している。しかし、それでも結局、これが導入されたというのはやはり、村全体の「団結」、「連帯」を強調するディスコースの存在が大きく貢献している。村の決定あるいは方針とされた事項に対して、公に反対することを困難にする力をこのディスコースはもっているからである。

国民国家ラオスの一員であるK村は、村としての固有の政治的、法的制度を明確にもつことができないのはいうまでもない。郡や県のような行政職員は頻繁に村を訪れ、また村の役職者たちも行政レベルの会議に時折出かけていく。国家政策あるいは地方レベルの政策については、ラジオやテレビなどのメディアを通し、あるいは行政職員の口から直接、村人たちに伝達され周知される。しかし、これらが村の内部におけるすべての政治過程を支配しているのでも決定しているのでもないこともまた事実である。そこにはその村固有の権威の配分があり、それと結びついた形での権力作用と呼べるものがあるのであり、それが村を現実的に方向づけていくことになる。そして国家政策と結びついて流布されることばも、村に入ってからはその村固有のディスコースとなり、もとの意味からは相対的に独立した形で力をもつことになるのである。

最後に、今後の課題を述べて本論文を締めくくりたい。本論文の目的は、村落社会における政治過程を象徴闘争に焦点をあてながら明らかにすることであった。ブルデューによって練り上げられた象徴闘争、あるいは象徴資本という概念は、彼がこの概念を説明するにあたって参照したカピール社会のみならず、K村にも適用可能であると筆者は考える。生産手段を一部の人々や集団が独占することなく、また階層分化も見られない平等主義的社会における政治過程を解明するために、これらの概念はむしろ非常に有効であるといえるのではないだろうか。本論文では、K村において名誉や威信がどのように重要であり、またどのように獲得され、あるいは失われるのかということについて明らかにできたと考えている。しかしながら、こうした名誉や威信が村落の意志決定において具体的にどのように関わっているかを十分に証明できたとはいえないことは率直に認めなければならないだろう。この点については、より長期間にわたる調査が必要であるため、今後の課題としたい。

参考文献

Althusser, L.

1976 *Positions*. Paris: Editions Sociales.

青山利勝

1995 『ラオス-インドシナ緩衝国家の肖像』中央公論社。

Archaimbault, C.

1969 Le Sacrifice du Buffle à Vat Ph'u (Sud Laos). *France-Asie: Présence du Royaume Lao 10^e année*, XII: 841-845.

1959[1956] Birth Rites. de Berval, R. (ed.) *Kingdom of Laos: The Land of the Million Elephants and of the White Parasol*. Saigon: France-Asie. pp. 132-136.

1963 Contribution à l'Etude du Rituel Funéraire Lao(1)(2). *Journal of the Siam Society*, 51(1): 1-57.

1964 Religious Structures in Laos. *Journal of the Siam Society*, 52(1): 57-74.

ブロック、モーリス

1994[1986] 『祝福から暴力へ』田辺繁治・秋津元輝訳 法政大学出版局。

Bloch, M. and Parry, J.

1982 Introduction. Bloch, M. and Parry, J. (eds.) *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 1-44.

Bourdieu, P.

1977 *Outline of a Theory of Practice*. New York: Oxford University Press.

1980 *Le Sens Pratique*. Paris: Les Editions de Minuit.

1987 *Choses Dites*. Paris: Les Editions de Minuit.

ブルデュー、ピエール

1988a 『実践感覚』今村仁司・港道隆訳 みすず書房。

1988b 『構造と実践—ブルデュー自身によるブルデュー』石崎晴巳訳 新評論。

1990 『ディスタンクシオン〔社会的判断力批判〕1』石井洋二郎訳 藤原書店。

Bourotte, B.

1955 Essai d'Histoire des Populations Montagnardes du Sud-Indochinois jusqu'à 1945. *Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises*, (N.S.) XXX(1): 5-116.

Chazée, L.

1999 *The Peoples of Laos: Rural and Ethnic Diversities*. Bangkok: White Lotus.

Condominas, G.

1968 Notes sur le Bouddhisme Populaire en Milieu Rural Lao. *Archives de Sociologie des Religions*, 25: 81-110.

- 1970 The Lao. Adams, N. S. and McCoy, A. W. (eds.) *Laos: War and Revolution*. New York: Harper and Row. pp. 9-27.
- 1974 *Nous Avons Mangé la Forêt de la Pierre-Génie Goo*. Paris: Mercure de France.
- 1998 *Le Bouddhisme au Village*. Vientiane: Editions des Cahiers de France, Ambassade de France.
- Davis, R.
- 1973 Muang Matrifocality. *Journal of the Siam Society*, 61(2): 53-62.
- Doré, A.
- 1980 Les Joutes Mythiques entre l'aîné Kassak et de Puiné Lao: Contribution à l'étude de la Fondation du Lane Xang. *Péninsule*, 1: 47-72.
- Duong, P. C.
- 1983 Les Proto-Indochinois. *Introduction à la Connaissance de la Péninsule Indochinoise*. Paris: Centre d'histoire et civilisations de la Péninsule Indochinoise. pp. 141-145.
- Durrenberger, E. P.
- 1989 Lisu Ritual, Economics, and Ideology. Russell, S. D. (ed.) *Ritual, Power and Economy: Upland-Lowland Contrasts in Mainland Southeast Asia*. Monograph Series on Southeast Asia, Occasional Paper No.14. Dekalb: Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University.
- Evans, G.
- 1995 *Lao Peasants under Socialism and Post-Socialism*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- 1998 *The Politics of Ritual and Remembrance Laos since 1975*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- 1999a Introduction: What is Lao Culture and Society. Evans, G. (ed.) *Laos: Culture and Society*. Chiang Mai: Silkworm Books. pp. 1-34.
- 1999b Ethnic Change in Highland Laos. Evans, G. (ed.) *Laos: Culture and Society*. Chiang Mai: Silkworm Books. pp. 125-147.
- 2000 Tai-Ization: Ethnic Change in Northern Indo-China. Turton, A. (ed.) *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*. Surrey: Curzon Press. pp. 263-289.
- Fraisse, A.
- 1951 Les Villages du Plateau des Boloven. *Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises*, (N.S.) 26(1): 53-72.
- Freeman, J. D.
- 1958 The Family System of the Iban of Borneo. *The Developmental Cycle in Domestic Groups*. Goody, J. (ed.) London: Cambridge University Press. pp. 15-52.

Gibson, T.

1986 *Sacrifice and Sharing in the Philippine Highlands*. London: The Athlone Press.

Goudineau, Y. (ed.)

1997 *Resettlement and Social Characteristics of New Villages: Basic Needs for Resettled Communities in the Lao PDR*. An Orstom Survey. Vientiane: UNDP.

Gunn, Geoffrey C.

1998 *Theravadins, Colonialists and Commissars in Laos*. Bangkok: White Lotus.

浜本満

1983 「ト占 (divination) と解釈」 江淵一公・伊藤亜人編『儀礼と象徴—文化人類学的考察』九州大学出版会 pp. 21-46。

ウーシュ、リュック・ド

1998[1986]『アフリカの供犠』浜本満・浜本まり子訳 みすず書房。

Hirsch, P.

1993 Bounded Villages and the State on the Thai Periphery. Hirsch, P. (ed.) *The Village in Perspective: Community and Locality in Rural Thailand*. Chiang Mai: Social Research Institute, Chiang Mai University. pp. 39-53.

Hoffet, J. H.

1933 Les Mois de la Chaîne Annamitique entre Tourane et Les Boloven. *Terre Air Mer-La Géographie*, LIX(1): 1-43.

Hours, B.

1973 Un Terrain d'Etude des Rapports Inter-Ethniques: la Route de Paksé à Paksong (Sud-Laos). *Cahiers ORSTOM: Série Sciences Humaines*, X(1): 31-45.

Ireson, C.

1992 Changes in Field, Forest and Family: Rural Women's Work and Status in Post-Revolutionary Laos. *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, 24(4): 3-18.

岩田慶治

1959 「Nam Song, Nam Lik 流域における諸種族の分布と移動」『民族学研究』23(1-2): 63-79。

Izikowitz, Karl G.

1969 Neighbours in Laos. Barth, F. (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little, Brown and Company. pp. 135-148.

Jerndal, R. and Rigg, J.

1999 From Buffer State to Crossroads State: Spaces of Human Activity and Integration in the Lao PDR. Evans, G. (ed.) *Laos: Culture and Society*. Chiang Mai: Silkworm Books. pp. 35-60.

上東輝夫

1990 『ラオスの歴史』同文館。

Kirsch, A. T.

1973 *Feasting and Social Oscillation: a Working Paper on Religion and Society in Upland Southeast Asia.* Data Paper No.92, Southeast Asia Program. New York: Department of Asian Studies, Cornell University, Ithaca.

Lee, R. B. and DeVore, I.

1976 *Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the !Kung and Their Neighbors.* Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.

Lehmen, F. K.

1989 Internal Inflationary Pressures in the Prestige Economy of the Feast of Merit Complex: the Chin and Kachin Cases from Upper Burma. Russell, S. D. (ed.) *Ritual, Power and Economy: Upland-Lowland Contrasts in Mainland Southeast Asia.* Monograph Series on Southeast Asia, Occasional Paper No.14. Dekalb: Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University. pp. 89-101.

Lévi-Strauss, C.

1982 *The Way of the Masks.* Nodelski, M. (trans.) Seattle: University of Washington Press.

Lévy, P.

1956 Le Sacrifice du Buffle et la Prédiction du Temps à Vientiane. *France-Asie: Présence du Royaume Lao 10^e année, XV:* 846-858.

Lukes, S.

1974 *Power: a Radical View.* London: Macmillan Education.

Lukes, S. (ed.)

1986 *Power.* Oxford: Basil Blackwell.

Maître, H.

1912 *Les Jungles Moi.* Paris: Larose.

Manich, M. L.

1967 *History of Laos.* Bangkok: Chalermnit.

Marcus, R.

1970 *English-Lao, Lao-English Dictionary.* Rutland, Vermont and Tokyo: Charles E. Tuttle Company.

Middleton, J.

1960 *Lugbara Religion: Ritual and Authority among an East African People.* London: Oxford University Press.

Monfleur, A.

1931 *Monographie de la Province du Darlac*. Hanoi: Imprimerie d'Extreme-Orient.

Mayoury Ngaosyvathn

2000 Tribal Politics in Laos. Turton, A. (ed.) *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*. Surrey: Curzon Press. pp. 245-262.

Nhouy Abhay, T.

1959[1956] The Baci. de Berval R. (ed.) *Kingdom of Laos: the Million Elephants and of the White Parasol*. Saigon: France-Asie. pp. 128-131.

大城直樹

1996 「風土と地理」綾部恒雄・石井米雄編『もっと知りたいラオス』弘文堂
pp. 44-68。

Popkin, S. L.

1979 *The Rational Peasant: the Political Economy of Rural Society in Vietnam*.
Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Reinhorn, M.

1970 *Dictionnaire Laotien-Français*. Paris: Centre National de la Recherche
Scientifique.

Savada, A. M. (ed.)

1995 *Laos: a Country Study*. Library of Congress Cataloging in Publication Data,
Federal Research Division. Washington D. C.: Library of Congress.

State Planning Committee

1997 *Results from the Population Census 1995*. Vientiane: National Statistical Centre.

1998 *Basic Statistics about the Socio-Economic Development in the Lao P.D.R.*
Vientiane: National Statistical Centre.

Stuart-Fox, M.

1986 *Laos: Politics, Economics and Society*. London: Francis Pinter.

1993 On the Writing of Lao History: Continuities and Discontinuities. *Journal of
Southeast Asian Studies*, 24(1): 106-121.

1996 *Buddhist Kingdom Marxist State: the Making of Modern Laos*. Bangkok: White
Lotus.

Sulavan, K. and Costello, N. A.

1995 *Aspects of Katu Traditional Medicine*. Vientiane: Institute of Research on Lao
Culture, Ministry of Information and Culture.

Taillard, C.

1974 Les Berges de la Nam Ngum et du Mekong. *Etudes Rurales*, 53-56: 119-168.

- 1977 Le Village Lao de la Région de Vientiane: un Pouvoir Local Face au Pouvoir
Etatique. *L'Homme*, XVII(2-3): 71-100.
- Tambiah, S. J.
- 1969 Classification of Animals in Thailand. Douglas, M. (ed.) *Rules and Meanings*.
Harmondsworth: Penguin. pp. 127-166.
- Tanabe, S.
- 1991 Spirits, Power and the Discourse of Female Gender: the Phi Meng Cult of Northern
Thailand. Chitakasem, M. and Turton, A. (eds.) *Thai Constructions of
Knowledge*. London: SOAS. pp.183-212.
- 2000 Autochthony and the Inthakhin Cult of Chiang Mai. Turton, A. (ed.) *Civility and
Savagery: Social Identity in Tai States*. Surrey: Curzon Press. pp. 294-318.
- 田辺繁治
- 1993 「供儀と仏教的言説—北タイのブーセ・ヤーセ精霊祭祀」田辺繁治編『実践
宗教の人類学—上座部仏教の世界』京都大学出版会 pp. 35-70。
- 田村克己
- 1996 「宗教と世界観—1 儀礼と世界観」綾部恒雄・石井米雄編『もっと知り
たいラオス』弘文堂 pp. 105-120。
- Turton, A.
- 1972 Matrilineal Descent Groups and Spirit Cults of the Thai-Yuan in Northern Thailand.
Journal of the Siam Society, 60(2): 217-256.
- 1978 Architectural and Political Space in Thailand. Milner, G. B. (ed.) *Natural
Symbols in South East Asia*. London: School of Oriental and African Studies,
University of London. pp. 113-132.
- Turton, A. (ed.)
- 2000 *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*. Surrey: Curzon Press.
- Wall, B.
- 1975 *Les Nya Hon: Etudes Ethnographiques d'une Population du Plateau des Bolovens
(Sud-Lao)*. Collection "Documents pour le Lao" vol.6. Vientiane: Editions
Vithagna.
- Waterson, R.
- 1990 *The Living House: an Anthropology of Architecture in South-East Asia*. Singapore:
Oxford University Press.
- Woodward, M. R. and Russell, S. D.
- 1989 Introduction: Transformations in Ritual and Economy in Upland and Lowland
Southeast Asia. Russell, S. D. (ed.) *Ritual, Power and Economy: Upland-
Lowland Contrasts in Mainland Southeast Asia*. Monograph Series on Southeast

Asia, Occasional Paper No.14. Dekalb: Center for Southeast Asian Studies,
Northern Illinois University. pp. 1-26.

吉田よし子

1978 『熱帯のくだもの—トロピカルフルーツの食べ方』楽游書房。

Zago, M.

1972 *Rites et Cérémonies en Milieu Bouddhiste Lao.* Roma: Universita Gregoriana
Editrice.

謝辞

本論文をまとめるにあたって、多くの方々からご協力、ご援助いただいた。ラオス滞在中には現地の方々にも本当にお世話になった。受け入れ機関である情報文化省博物館考古局のブンホーム副局長は、ラオ語の先生を紹介してくださったり、またビザなどの手続きにもご尽力くださった。職員の方々にもなにかとご面倒をおかけした。また、首都ヴィエンチャン滞在中には下宿先であったヴィラボン氏一家にもさまざまな形でお世話になった。筆者がホームシックに罹らずに半年間楽しく過ごせたのは一家のおかげである。ラオ語を約5ヶ月間、個人教授してくださったソムチャン氏にも感謝申し上げたい。

チャンパーサック県に移動してからも多くの方々にお世話になった。県情報文化局のシーバスラット局長、ブーンラップ副局長をはじめ幹部の方々にはいろいろな心遣いをいただいた。また、フィールドを選ぶにあたって、数多くの村を共にまわり、その後もご協力くださったウタイ氏にも感謝申し上げたい。その他の職員の方々も大変気さくに接していただき、本当に感謝している。

フィールドであるK村では、ことばでは言い尽くせないほど村の方々のお世話になった。筆者を下宿させてくださった村長一家にはいろいろとご面倒をおかけした。また特に調査に関しては、タン（長老チーフ）とトゥンリヤン（祭司）両氏のご協力が本当に大きかった。特にタン氏の存在がなかったら、調査データが果たして十分に採れたかどうか疑問である。その他の長老の方々、男性の方々、また同じ女性同士ということで気さくに声をかけ、いろいろな形で気遣ってくれた方々にも感謝申し上げたい。1年半の滞在中をとおして出会ったラオスの人々の気の置けなさ、他者に対する寛容さは筆者にとって感動を覚えずにはいられないもので、その意味でも貴重な経験をしたと感じている。

日本では、フィールドワーク出発前、帰国後共に、多くの先生方から貴重なアドバイス、ご教授をいただいた。主任指導教授の田辺繁治先生には総合研究大学院大学入学直後から多くの時間を割いて、ご指導いただいた。理論的知識はもとより、ラオスに関する多くの知識を先生からご教授いただいた。また、ラオスでフィールドワークを行う決心をしたのも先生のアドバイスが決め手となった。先生の存在なしでは本論文は完成しなかったといっても過言ではない。また、副指導教授である田村克己先生にもさまざまな形でお世話になった。論文ゼミでの指導はもとより、本論文をまとめるにあたって、貴重なアドバイスを多くいただいた。その他の総研大の先生方からも大変お世話になった。特に杉本良男先生には論文ゼミやその他の機会に、筆者の気づかなかった観点など重要な指摘を多くいただいた。黒田悦子先生（現甲南女子大学教授）にも、論文ゼミに何度もご出席いただきアドバイスを賜った。

また、本論文を完成させるために多くの時間と労力を割き、様々な形で協力してくださった総研大の院生、OBの方々にも感謝を述べたい。甲子園大学助教授の岡田浩樹氏、国立民族学博物館 COE 研究員の清水郁郎氏、学術振興会特別研究員の塩路有子氏、大学院生の飯田淳子氏、阿良田麻里子氏、行木敬氏、平川智章氏、南出和余氏らには特に感謝の意を表したい。この他にも、総研大のOB、院生の方々には論文ゼミをはじめ、様々な機会に多くの貴重なコメントをいただき、本当に感謝している。

また、これまで筆者を陰で見守ってくれた両親にも感謝したい。これまでの経緯を振り返り、筆者一人では本論文はけっして完成することはなかったと痛感している。ただ、先生方をはじめ、みなさんの貴重なアドバイスやご指導を本論文にすべて反映することができなかった自分の非力さも同時に感じている。

最後に、南ラオスでのフィールドワークは、国際交流基金アジアセンター次世代リーダーフェローシップ奨学金（平成9年度）によって可能となった。ここに記して感謝の意を表したい。