

モノと情報班

結婚と姻族関係からみるカントゥ村落社会の生態史小史

西本太（総合地球環境学研究所）

キーワード： 移住、結婚、姻族関係、焼畑耕作、水田稲作、セコン

A short eco-history of the Kantu village society: with special references to marriage and affinal relationship.

Nishimoto Futoshi, Research Institute for Humanity and Nature

Keywords: Resettlement, Marriage, Affinal relationship, Dry land cultivation, Paddy cultivation, Sekong.

要旨

本稿では、セコン県にある移住カントゥ村落社会の生態史をダイジェストに報告する。記述の焦点は、生産様式と社会編成とのあいだの相互作用である。村ではこれまで、姻族関係が焼畑耕作の社会学的基礎を構成してきた。姻族関係の道徳的重要性は、焼畑農事暦のなかでも繰り返し強調される。村は 1996 年に、低地へ移住し、水田稲作も行うようになった。水田稲作は、焼畑耕作とは異なる社会編成を要請する。だが、村人たちは姻族関係に基づく社会編成を通して、自分たちの社会生活を意味づけようとしている。

1. はじめに

本稿は、セコン県タテン郡（Muang Thateang, Khweang Sekong）にある移住カントゥ（Kantu）の村落社会の生態史について、村人たちの結婚と姻族関係を切り口に概括的に報告する。提示する資料は、2000 年 12 月から断続的に行ってきた現地調査を通じて得たものであり、2006 年 3 月にも短期の補足調査を行った。以下ではまず、調査村落のたどってきた現代史を概観し、続いて、村人たちによる結婚をめぐる実践と、それが作り出す社会的紐帯について記述する。それらを踏まえて最後に、村人たちがこのような社会構成の形式を用いて、さまざまな状況変化のなかで、自分たちの生活をいかに意味あるものとして組み立ててきたかについて考察する。

結婚や姻族といったテーマは、社会・文化人類学のなかでも、出自論や交換論の文脈で扱われることが多く、一般にそのイメージは静態的（static）であり、親族関係に基盤をおく「伝統」社会には、まるで永久不変の堅固な社会構造・制度が存在するかのような印象がある。調査を行ったカントゥの村落社会では、男キョウダイの娘と女キョウダイの息子とのあいだの結婚、すなわち社会・文化人類学でいうところの「母方交叉イトコ婚」が数多く見られる。このような婚姻形態は、社会・文化人類学の親族研究において、女性の「一般交換」と呼ばれることがある。それは、当該社会における親族集団のあいだで、女性（嫁）を一方的に循環させることにより、社会全体の統合性を強固に安定させるよう作用するシステムと説明される。このように社会統合という観点から婚姻形態を捉えるかぎり、地域生態史研究のなかでこれを扱う意義は、確かに小さいと言わざるを得ない。

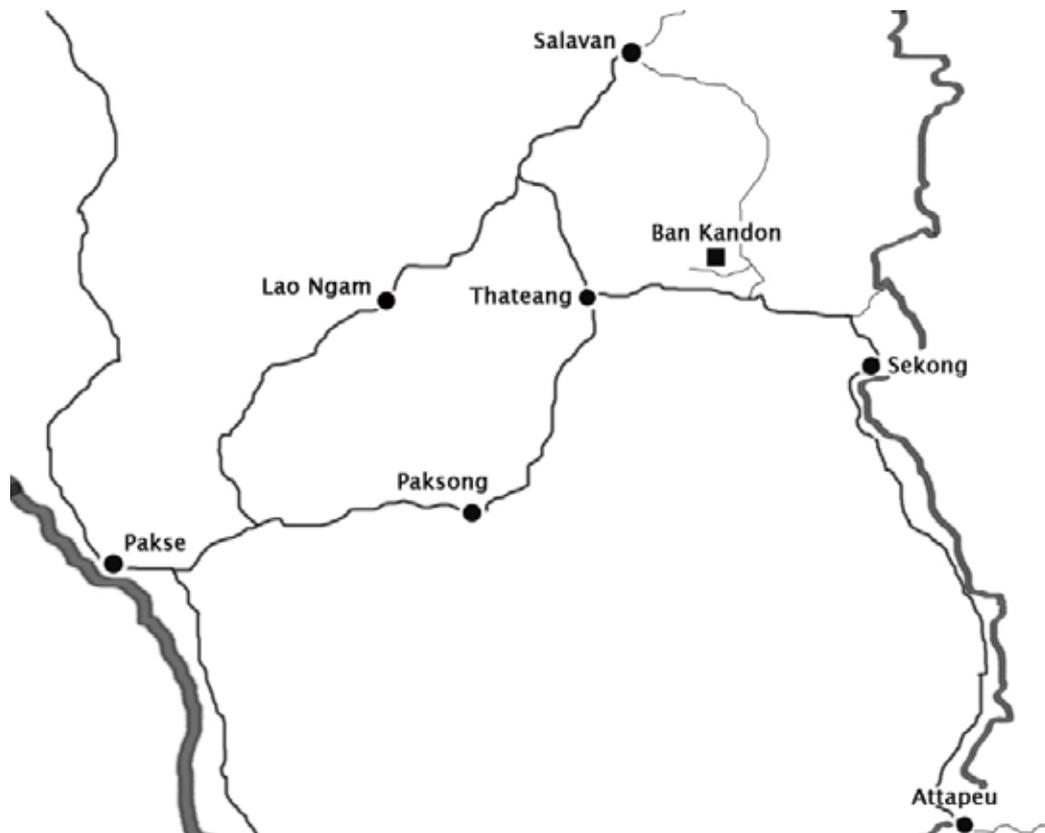
それでは、なぜこのようなテーマをあえて取り上げるかということ、二つの理由がある。ひとつは、調査村落において、この婚姻形態、およびそれを通して作り出される社会的紐帯が、焼畑耕作の実践と歴史的、文化的に密接に結びついている、という事実に注目したいからである。他の動物の場合と違って、自然と人間のあいだのエネルギー交換は、人間文化と複雑に交錯しており、その文化形態に一定の影響を及ぼしながら、逆にそれから一定の方向付けを受けている。具体的な形式において表出する人間の社会構成（組織）は、そのような文化的な結

節点の一つとして、自然と人間のエネルギー交換のはざまに位置しているといえる。一般に、焼畑耕作というと、生業様式の問題としてテクノロジーの次元ばかりが焦点化されるが、それが具体的な人間の組織編成を通して、具体的な時空間のなかで実現される、という点にもっと注意を払う必要があるだろう。本稿では、結婚を通して作られる義理の息子 u-sasau と義理の父 ayu-chachushi のあいだの姻族関係が、当該社会における焼畑耕作の実践にとっていかに重要とされているかを示したいと思う。

さらにもう一つの視点として、生業形態が現在、大きく転換しつつあるなかで、姻族関係のような既存の社会的紐帯がその転換とどう関わるのか、という問題に着目したい。この村落では、1996 年の移住に伴い、食糧生産の主要舞台が焼畑耕作から水田稲作へと転換した。水田稲作が農業の中心となるにつれ、農事暦の中で、姻族関係が重視・強調される儀礼的機会は確かに減ってきている。だが、それにもかかわらず、この婚姻形態に対する義務感が、少なくとも理念上は依然強く作用している。道徳的に重視されてきた姻族関係と、移住後にあらたに導入された生産様式とのあいだには、もはや密接な結びつきはみられず、そこにはズレが存在するだけである。だが、村人たちはそのズレを埋め合わせることにより、意味のある現実を生きようとしている。人びとの社会編成と生業形態のあいだの動態的關係を描出するのが、本稿第二の課題である。

2. 調査地の概要

調査をおこなったガンドン村 (Ban Kandon) は、パクセの北東およそ 100km、また郡役所のあるタテンの市場町から東に 20km ほど離れている (地図参照)。タテン市場を出発して、セコン、アタプーに向かう幹線道路 (国道 16 号線) に沿ってポロヴェン高原を下っていくと、15km をすぎたあたりで左手に村道の入り口が現れる。この道を 4km ほど奥に入ると村がある。なお位置情報は、N15-28-165, E106-32-013, 511m である。村はポロヴェン高原の北東端の斜面に乗っている。



地図

住民のほとんどはカントゥで、彼らは 1996 年 3 月にベトナム国境に程近い山間部から移住してきた。2002 年 3 月時点における村の人口は 727 人、戸数は 75 戸であり、全 88 世帯のうち、1 世帯を除いて、すべてカントゥの移住組とその配偶者たちから構成されている。カントゥないしカトゥ (Kantu/ Katu) は、ラオス南部とベトナム中部にまたがるアンナン山脈の山地・丘陵地帯に長らく居住してきた人びとである。オースト

ロアジア語族のことばを母語とし、一般に父系合同家族による巨大なロングハウス共住や、精霊祭祀と結びついた水牛供犠といった文化的特徴で知られている。通俗的な民族要覧では「カトゥ Katu」と一くりに記載されることが多いが、民族言語学的には地域による方言の違いが認められ、また村人たち自身もしばしばそのように自称することから、本稿では「カントウ」とよぶことにする。

村の現在地には、かつて「トクロク村 Ban Toklok」という低地ラオ人の村があった。トクロク村の住民は内戦中、王国政府軍によって幹線道路沿いに移住させられ、さらに、そこに戦火を逃れて山地から下りてきたオーストロアジア語族のング Nge (クリアン Kriang) 人が合同した。この合同村の住人たちは、その後もずっと旧トクロク村周辺の土地を利用してきた。こうした経緯により、ガンドン村が移住してきた後も、彼ら先住者たちの利用権が一定程度認められ、ガンドン村の住人とのあいだで土地をモザイク状に分け合って田畑をおこなっている。ガンドン村の周辺は、半径 5km ほどの範囲内に 6 つの集落がひしめき合う人口稠密地帯である。近接村の住民は低地ラオ人か山地出身のその他の人びとがほとんどであるが、ガンドン村の住人とのあいだで、ラオス語を共通語に日常的な付き合いがおこなわれている。

カントウの集落は、理念的には、儀礼小屋が集落中央に配置され、それを取り囲むようにして、大小さまざまなロングハウスが妻側入り口を中央に向けて円環状に配列される。ガンドン村も移住以前は、この理念型におおむね沿った集落構成をしていたが、移住後は、行政による直接間接の指導を受けて、複数世帯によるロングハウス共住をやめ、世帯ごとに低地ラオ人風の家屋を建てて住むようになった。現在の集落は、そのような家屋が南北方向に 5 列に渡ってみっしり立て込んでいる（移住当初は、3 列に区画整理されたが、その後世帯間の離合集散が繰り返され、拡大した）。家屋の周囲に菜園や池を配置し、近接家屋との間隔をたっぷり取るのが農村地域における低地ラオ人の屋敷の典型であるとするれば、ガンドン村の集落景観は稠密で異様な印象を受ける。この他、村の集落景観を特徴付けるのは、集落最奥部にある巨大な儀礼小屋の存在である。住居が低地ラオ人風にすっかり建て変わっているのに対し、この儀礼小屋 chinar は 2001 年に「伝統」的な様式をふまえて建造された。これは村の年中儀礼・行事のほか、行政上の会議や寄り合いなどにも使用される。

主たる生計手段は、従来の焼畑耕作と、移住後に本格導入された水稲耕作の二本立てである。村落評議会の集計によると、2001 年には水田の作付面積 54ha（うち灌漑による乾季耕作は 11ha）に対して、焼畑作付面積 50ha である。同年の収量は、水田 155 トンに対して焼畑 62 トンである。これにより、世帯（平均人員 8.26 人）あたりの平均収量は 2.46 トンとなり、計算上は、世帯人口を養うのに十分な米を収穫している。だが、実際には、収穫米が現金収入のほとんど唯一の手段であるため、世帯によってその 3 分の 1 から半分強が売り払われる。同年の集計では、全 88 世帯のうち、年間を通じて米を自給できる世帯の数を 20 世帯とする一方で、深刻な米不足に陥る世帯がやはり 20 世帯あるとしている。なお 2006 年には、県政府の仲介で、ヴェトナムの開発業者が、村の土地を含む約 600ha の土地にゴム植林を開始した。向こう 3 年で、焼畑からゴム林への転換を完了させる計画であるという。

村を統治運営するのは、村落評議会 onghan chattang ban である。これは行政の末端機関である村長を始め、村レベルの党書記、その他行政・党の役職者に加えて、ネオホム neo hom とよばれる「長老」ないし指導的な立場にある人物を非公式にふくんでいる。村落評議会のメンバーたちは、行政の末端機関としての活動のほかに、村の年中儀礼・行事を差配したり、村内あるいは他村とのあいだでしばしば持ち上がる紛争や揉め事の仲介、調停役をつとめたりする。また、結婚に際して、両家のあいだにたって婚資の取り決めを仲介するのも、彼らの重要な役割である。諸々の話し合いの折に必ず招聘されるのは、村長、副村長 2 名、ネオホムの 3 名であり、この 6 名が村の実質的な指導者層を構成している。

3. 「元」山地民の現代史

ガンドン村住民の世代構成は、圧倒的に若年層中心である。2003 年 11 月時点の人口 739 人のうち、70 歳以上の老人は男女を合わせて 10 人足らずであった。村人たちによれば、1996 年の移住時に疲労と混乱による持病の悪化やマラリア、麻疹などのために、多くの老人と乳幼児が命を落としたという。UNDP と ORSTOM による移住についての調査報告は、移住後 3 ヶ月間で 22 人が亡くなったとしている [Lucas 1997]。このような事情により、50 歳代を中心とする壮年層から、主にヴェトナム戦争以後の村での出来事について聞き取りをお

こなうことになった。ここでは、生態史との関連性がより深いと思われる歴史語りに焦点を絞って、村の歩みをたどってみる。

村人たちから、第二次大戦について直接聞かされることはないが、遅くともその前後からすでに低地社会とのあいだで人やモノの行き来があったことが、彼らの語りからわかる。左派の民族戦線（いわゆるイッサラあるいはパテートラオ、ならびにそのカウンターパートであるヴェトミン）によるオルグが始まるまでは、村の男たちは出稼ぎや賦役のために山間の村を離れ、遠くサラワンやラオガムまで行ったという。このことから、行政上も、また社会経済の面でも、早くから低地社会と密接に結びついていたことが推察される。また、塩はこのころすでに、外部からもたらされる貴重品であったらしい。低地の農園での1日の労賃で、コップ1杯ほどの塩がようやく入手できたという。

第二次大戦後、ラオス、ヴェトナムにそれぞれ親仏親米政権が誕生すると、左派の民族戦線による抗戦が本格化した。ラオス南部では、現在のセコン県カルム郡、ダクチュン郡が大戦後のかなり早い時期から、民族戦線による拠点化の対象とされた。ガンドン村に関して、具体的にどの時点からどのような形で民族戦線の浸透が始まったか、今のところ十分明らかでないが、複数の語り手の記憶が一致するところでは、ホーチミン・トレイルの造成が着手される50年代後半には、民族戦線の存在が、村の社会生活にすでに相当大きな影を落としていたようである。このころには、低地社会へ下りることがもはや禁じられていたという。

だが、民族戦線による山地民村落社会への浸透は、必ずしも円満に、あるいは反対に暴力的に進んだわけではなかった。当事者たちのアンビバレンスを示す事例として、ここで「精霊の祠」をめぐるエピソードを取り上げたい。

上述のいわゆる伝統的な集落構成において、儀礼小屋 *chinar* の正面には、かつてチェナイ *chenai* と呼ばれる、精霊の祠があった。これは、ある種の葉草を中心に、板状の石を地面に打ち立てていき、四角に囲った建造物である。新しい土地に集落を移すたびに、葉草が新たに植えられた。村では毎年4月になると、陸稲の播種に先立って例祭 *tammiang chanong* が催される。このとき、他村から招いた客といっしょに、互いの友好と平和を祈って、祠の周囲に板石を立て増すのが慣わしであったという。祠の外周はこうして何重にもなって、年を経るごとに大きく広がっていった。つまり、チェナイの大きさはそのまま、その地に居を定めてからの村の歴史の深さを物語るのである。この祠は何人も、また何物も侵すことが許されず、草木がぼうぼうと生い茂っており、あるとき、そこに生えた草を食んだ牛が贖罪のために殺されることさえあった。ここは、村の安寧を守護する精霊の宿りとされていた。ところが、1960年ごろ、この神聖な祠を破壊、撤去するよう、民族戦線の郡支部から村に命令が下された。

これに対し、村からは当然反発の声が上がった。村人たちは、祠の撤去により、長老たちの生命力が低下してしまうことを恐れたという。だが反対に、民族戦線にしてみれば、長老たちが封建的な旧秩序を体現する存在であるからこそ、このようなかたちで、その存在論的基盤を掘り崩すことに大きな意味があった。実際、この時期、多くの村で、民族戦線の指導のもと、主として同じ山地民社会出身の若者たちによって同様の「反宗教運動」が繰り広げられた。

ガンドン村では、祠を破壊しようとする郡の党職員とそれに反対する村人たちとのあいだでしばらく押し問答になった。そこで村側から、この問題を卵占いに諮ることが提案され、郡の職員もこれを受け入れた。

卵占い *klueak laich ndhoi* とは、生の鶏卵の頭頂部に穴をうがって下側から火をあて、卵の中身の吹きこぼれ方を見て、神意を探る方法である。現在でも、村人たちのあいだで重大な問題がもちあがると、その原因や解決法を探るために、この占いが諮問されることがある。見た目の単純さとは裏腹に、その判じは絶対服従を要求するものであり、村でおこなわれる数種類の占いのなかでも最終手段と位置づけられている。この占いが、村と民族戦線との緊迫したやり取りの場面で用いられることになった。

炭を使って、卵の頭頂部から下に向かって2本の線を引き、一方の線に沿って中身が吹きこぼれたら、祠を破壊してもよい、だが、反対側の線だったら壊してはならない。そのように取り決めがなされた上で、卵に伺いが立てられた。すると、中身は、破壊してもよい、というほうの線をかすめて吹きこぼれた。再審を求める村人の怒号を無視して、郡職員がチェナイに向けて発砲したところ、一発目は不発だったが、続けて撃った二発目が命中した。これに続く混乱のなかで、チェナイは取り壊されてしまったという。

村落社会における、いわゆる「伝統文化」というと、常に外部の力によって圧倒され、破壊される運命にあるかのように考えられがちである。だが、少なくともこの事例に即して言えば、「伝統」の破壊は、卵占いによる村側の（不承不承の）同意を担保に、内外の力のもつれ合いのなかから半ば共犯的に実現されている。

ガンドン村はその後、否応なく戦争状況に巻き込まれていった。1960年代半ばにホーチミン・トレイルが縦貫し、北ヴェトナムから南ヴェトナムのゲリラ勢力への人的物的支援が増強されると、アメリカ軍とラオス王国政府軍はこの地域への空爆を本格化させた。村も空爆の対象となり、64年から村人たちは7つのグループに分かれて森の中に隠れ住んだ。はじめ爆撃は昼間だけだったが、そのうち昼夜を問わず繰り返されるようになった。67年ごろが最も激しかったという。B-57が飛来すると、そろそろ明け方が近いことがわかるほどだった。空爆の間隙を突いて焼畑で米やキャッサバ、とうもろこしを作り、それらが尽きるとバナナやタケノコ、イチジクに似た実を蒸して食べてしのいだ。このような状況が70年ごろまで続いた。

このころ、当時10-20歳代の村の若者たちが、民族戦線のゲリラ組織や行政部門に次々とリクルートされていった。67年ごろから、彼らの手を通して村に銃が持ち込まれ、その結果、野生獣の狩猟にも銃が用いられるようになった。銃が出回り始めたことで、森のクジャクがすぐにいなくなったという。慢性的な米不足に悩まされる一方で、獣や魚には事欠かなかったというのが、故地の暮らしを懐かしむときの決まり文句である。

ガンドン村の故地は、セコン県カルム郡の旧タンノイ地区（Taseang Trangnoy）にある。ここはヴェトナム国境に程近い山間部にあった。カルム郡の郡役所（Muang Kaleum）、また県庁のあるセコンの町まで、徒歩でそれぞれ2日の距離であった。国境の反対側にある山地民相手の市場町のほうがむしろ近く、徒歩1日の距離であった。村の故地は、同じタンノイ地区の近接村落と比べて、土地の生産性がずっと低かった。年の初めに植えた籐の半分も収穫できなかった、と今でもしばしば冗談交じりに語られる。

69年から74年まで、村にはタンノイ地区担当の北ヴェトナム軍事・行政顧問団が駐留した。彼らの指導のもと、それまで家族単位でおこなわれていた焼畑が、69年から協働組合 nuai haeng ngan hed viak 方式でおこなわれるようになった。69年に7組で始まり、翌70年に5組に整理された。組によっては、87年ごろまで組合方式が続いたという。他地域におけるのと同様、労働と分配の不公平感が生じ、労働量を厳密に点数化するために記録係を設置するなどしたが、組合は結局取りやめになった。

戦後、村人たちは以前のようにひとつの集落を形成せず、二つの集落に分かれて暮らすようになった（Ban Kandon Yai と Ban Kandon Noy）。散り散りだった人びとが再結集する過程で、自然とそうなったというのがなかば慣習化した説明であるが、本当のところは明らかでない。ともかく、それぞれが数百人の人口を抱える二つの集落は、土地の生産力の低さを補うようにして、その人的資源（もっぱら女だが）を織布の生産に振り向けた。織布は、男が国境の反対側にある交易所に持ち込んで売り、その金で材料となる綿糸や水牛、その他の生活に必要な物資を入手して持ち帰った。食糧生産の不足は、このように女の家内生産によって補完されていた。

とはいえ、低地移住以前の暮らしにおける米不足はやはり深刻であり、村の祭礼や儀礼などの機会に、どうしても必要なときには水牛や布と交換に、近接村から入手することもあった。収穫米は、バナナ、タケノコなどを代用食にして節約しても、多くの世帯で半年持つのがせいぜいだったという。それでも、米があくまでも主食とみなされ、その生産をめぐる文化的実践が念入りにおこなわれてきたという事実は、観念レベルに昇華された米に対する、人間の執着の深さを感じさせて興味深い。80年代後半には一時、山間に小規模ながら水田が建設され、直播による水稻耕作が試みられたこともあったが、思うような成果が上がらなかった。

ガンドン村が低地移住を決めた直接の理由は、この米不足にあった。貧困脱出に動機付けられた低地移住は、この村に限ったことではなく、90年代以降、低地の経済発展に引き寄せられるようにして山地民の低地移住が進んでいる。ガンドン村のすぐ近隣にも、同様の事情で近年カルム郡から移住した村が二つある。だが、ガンドン村の移住に関して他と異なるのは、ラオス政府の第3次5カ年計画（1991-1996）の一環として、村落開発委員会を通して十全な移住支援を受けられたことである。

このとき村側の対応はもちろん一枚岩ではなかった。移住に積極的なグループとそれに反対するグループとのあいだで大揉めに揉め、政府からの支援申し出に対し、村側の対応を一本化できず、そのため移住は何度も先送りになった [cf. Lucas ibid.]。96年に、反対派がようやく説得に応じ、移住はともかく完了した。だが、反対派リーダーを中心に、一部住人のあいだで新しい環境、ならびに移住を主導した人びとに対する不満がその後もくすぶ

り続け、結局 2000 年の暮れに、6 家族 78 人が分裂して、カルム郡へと引き揚げていった。約束通りの土地が受け取れず、米不足が解消されなかったというのが、彼らの主張するところである。

96 年の移住に話を戻せば、タテン郡の村落開発委員会は当初、ガンドン村の移転先としてタテンの市場町に近い土地を提案した。ところが、村側はこれを拒否した。村長によれば、旧トクロク村の土地に移転することを村側から強く要望し、それが県政府に認可されたのだという。その詳しい経緯はいまのところ明らかでないが、移住の前年に、UNDP/ORSTOM の人類学者がガンドン村を訪問したことが、政策決定に何らかの影響を及ぼしたのかもしれない。いずれにしろ、この村の移住に関して、破格の優遇措置がとられたことはほぼ間違いない。移住当初、郡の仲介で村境が新しく画定された際も、ガンドン村は 2 千 ha を超える土地を占有することを認められた。ところが、その後、近接村から不満の声が上がったため、98 年に再度村境が画定しなおされた。これにより村面積は 811ha に縮小した。

セコン県政府は、ガンドン村の移住支援に惜しみなく資金を投入している。まず大型重機を投入して、幹線道路から集落予定地までの村道（4km）と宅地（6ha）を切り開いた。さらに、住民たちをカルム郡から移転させるため、5 台のトラックを借り上げて人や家財を搬送させた。5 台のトラックが 5 往復して移転はようやく完了したが、多くの世帯ではすべての家財を移転先に持っていくことができなかった。とりわけ、旧村で多数所有していた水牛は、その大部分を屠畜したり売却したりして処分したという。このときは、水牛の売却益をすべて宝くじにつぎ込んでなくすという「モラルハザード」も見られた。

移転直後には、96 トンの無償米が村に支給された。大人子供の区別なく頭割りすると、約 140kg/人・年の割り当てである（移住時の人口 685）。翌年にも 70 トンが追加支給された。また、住宅建設のためのトタン屋根 2,571 枚が支給され、これをふいた低地ラオ人風の住宅が 58 戸建設された。ORSTOM レポートでは、この建築様式は県の情報文化事務所の指導によるものと報告している [Lucas *ibid.*].

移住以前、村人たちは 15 棟のロングハウス *tang* にわかれて、同じ父系親族のメンバーを中心に共住していた。理念型としては、父方祖父を同一にする人びとがひとつの炉を共有すること、すなわち単一世帯を構成することが、しばしば理想の家族のように語られる。だが、旧村時代の成員構成について聞き取りしてみると、父系合同家族によるこのような大規模な世帯構成は実際ほとんどなく、すでに相当以前から、ロングハウスはいくつかの小規模世帯に分割共有され、世帯ごとに独立の生計がいとなまれていたようである（1 戸につき最大 9 世帯、最小 2 世帯）。世帯間の折り合いが悪くなると、一方の世帯が飛び出して、別の家屋に入り込むこともしばしば起こった。世帯の小規模化、ならびにロングハウス構成の流動化がいつごろから、どのように始まったのか定かでない。ともかく、移住以前からすでにあった世帯の自立性の高さが、移住後の居住形態に多少とも影響を及ぼしているのは間違いないだろう。なお、区画整理された宅地は当初、無作為に割り当てられたが、近年、住居の建て替えを機に、近い関係同士が一箇所に集住するようになるなど、集落図の再編が進行中である。

村にはこの他、導水設備や便器など公衆衛生面での援助、学校建設など教育面での援助、また水田建設やトラクタ購入資金融資など農業生産の面での援助などが注ぎ込まれた。農業計画とその帰結については次章で述べたい。

以上、村の現代史を駆け足で見えてきた。ここに見られるように、外部権力に対して、村は必ずしも一方的に従属してきたのでもないし、また外部からの働きかけに対して一枚岩的に対応してきたわけでもなかった。村をめぐる出来事は、外部と内部とのあいだ、また内部における複合的な交渉のなかから展開していることがわかる。

4. 姻族関係と焼畑耕作

義理の息子による労働奉仕は、義理の親の焼畑耕作に不可欠である。ガンドン村では焼畑農事暦のなかで、両者の結びつきの重要性が繰り返し確認される。ところが、水田稲作が導入されて以降、義理の息子の労働奉仕は有用性が相対的に小さくなっている。水田稲作の性質上、焼畑とは異なった社会編成がそこに要請されるからである。これと軌を一にして、低地移住後、従来見られなかった組み合わせによる結婚が行われるようになった。こうした変化にも関わらず、村人たちはなお、姻族関係に基づく社会編成に、生活上の意味を見出そうとしている。ここでは、ガンドン村における結婚、また姻族関係と焼畑耕作の文化的な結びつき、そして水田稲作の導入とそれ以後の結婚と姻族関係について述べる。

ガンドン村の住人たちは、カルム郡旧タンノイ地区における旧村の時代、近接村とほとんど通婚せず、もっぱら村落内婚を行っていた。村落外との婚姻がなかったわけではないが、軍や政府の仕事の都合で、郡や県へ働きに出た人びとがそこで知り合った相手と結婚するケースがわずかにあっただけである。もっとも、カントウ/カトウの婚姻慣行として、村落外婚の禁止が規範化されているわけではない。実際、旧タンノイ地区のほかのカトウの村では村落間の通婚が一般的にみられ、この点ガンドン村はやや特殊である。近接村と通婚しなかった理由として、村人たちは、村の人口が十分に多くて配偶者を外に求める必要がなかったこと、また他村から憑き物筋 *boap* が入り込むのを防ぐためだったと説明する。

それでは、村落内の結婚はどのような組み合わせで行われてきたのか。互いに結婚することができない、あるいは結婚を禁じられた人びとからなる集合のことを「外婚単位」と呼ぶとすると、ガンドン村の場合、理念的な外婚単位は父系出自集団である。すなわち、父方祖先を同一にする人びとの集合である。しかし、集団としての経済上、ならびに祭祀上の機能を喪失しており、また各集団を呼び分ける名称もないため、父系出自集団はもはや明確な実体としては村落生活のなかに存在していない。人びとはただ、エゴを中心とする具体的な親族関係の広がりとして、その範囲を漠然と捉えているだけである。現在、同一親族として明確に意識されるのは、せいぜい父方祖父を同一にする人びとの範囲である。

このような親族組織のなかで、同じ父方祖父をもつ男女は分類上のキョウダイとみなされ、結婚が禁止される。ところが、遺伝学的には同じ第一トコであっても、男キョウダイの娘と女キョウダイの息子は、父方祖父が異なるため、結婚することができるとされる。むしろ、これは望ましい組み合わせとして、親同士の間で積極的なすすめによって縁組が交わされてきた。この組み合わせの選好について、村人たちは、互いの姻族関係がずっと途切れないようにするためという理由を挙げる。これはどういうことかという、親世代において集団 A から集団 B に女の婚出があった場合、子世代でこのような婚姻形態をとることによって、集団 A と集団 B との関係が子世代においても繰り返されるのである。すなわち、図 1 のように、右辺の親族集団と左辺の親族集団とは、結婚するイトコ同士の男女を介して、世代を越えて結び合わされるのである（図 1 参照）。

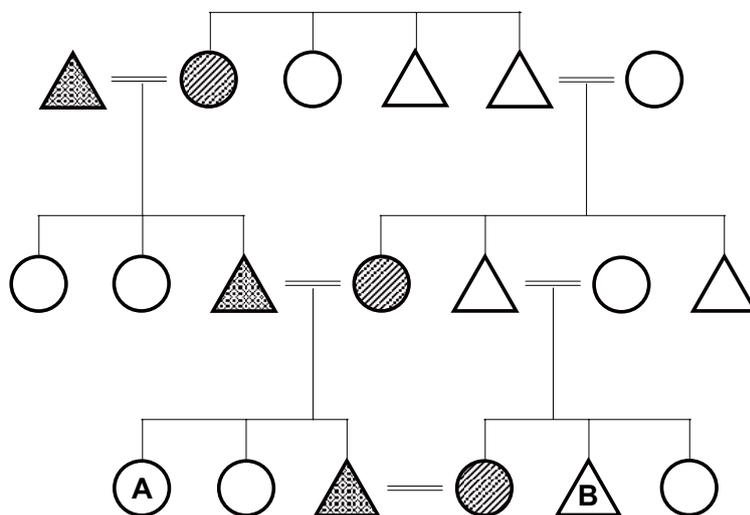


図 1

ただし、この組み合わせによる結婚は非対称的なものであり、図 1 に即していえば、左辺の集団から右辺の集団に向かって女が婚出することは、「姻族関係のねじれ *char lon kao*」を生じるとみなされ、理念上、強い忌避の対象になる。例えば、図 1 で女 A が男 B と結婚することは、母の出身集団に戻ることになり、親世代における姻族関係を否定することになる。もらったものをそのまま返すことが当事者間の関係の否定を意味する、という交換原理がここに明白に見て取れる。だが、後に述べるように、近年ではこの禁止に抵触するケースがいくつか見られ、それらに対する儀礼的な補正措置がとられるようになっている。

東南アジア大陸部には、この種の結婚による女の交換を通して、異なる集団間に同盟関係を作り出す社会が広く見出されるが、同盟主体の認識の仕方は様々ではない。社会人類学者リーチが報告した、高地ビルマのカチン

社会におけるマユ - ダマのように、この同盟が、集団カテゴリー同士の（非対称的）関係として認識されるケースがある [Leach 1954(1987)] 一方で、ガンドン村ではもっぱら、義理の息子 *u-sasau* と義理の父 *ayu-chachushi* のあいだの姻族関係、という人格カテゴリー同士の（非対称的）同盟ないし協調とみなされている。そこで次に、この姻族同盟が日常生活のなかで、どのような文化的実践を通して具現化されているかについて見ていく。

実際の結婚はしばしば、祖霊の警告 *lal losh* を直接の契機としてその手続きが開始される。結婚は当事者間の情愛を越えて労働負担の増大や姻族や村落に対する社会的責任の発生をともなうため、これをためらうカップルは多い。このような場合、親や家族の病気が、祖霊による結婚の命令のシグナルとして解釈されることがある。あるいは、病気の存在論的原因を探る過程で、未婚男女の結婚に対するためらいが病気の原因として浮上し、焦点化されることがある。そのため、プロセスとしてみれば、結婚が家族の病気直しの一環と位置づけられているケースがしばしば見られる。

結婚の手続きには儀礼的要素はほとんど見られず、もっぱら実際の婚資 *tar ral* の交渉から成り立っている。理想的には、新郎側は、新婦と交換に、水牛、牛、ブタ、銅鑼、現金、銀の首飾りなど 8 品目の婚資（テコール・タルラル *tea korl tar ral*）を取り揃えるべきとされるが、実際には村落評議会の仲介により、当事者の値打ちや双方の家族の事情が一晩かけて吟味され、婚資の多少が交渉される。合意に達すると、双方が交互に、村落評議会をはじめ村人たちを迎えて饗応する。このとき義理の息子方ではブタを、義理の父方ではニワトリを料理して客をもてなす。

「伝統的」祝言において唯一象徴的といつてよい要素が、このブタとニワトリによる招宴である。ニワトリをはじめとする二本足の動物あるいは魚は、年長者から年少者に対する、またブタをはじめとする四本足の動物は、年少者から年長者に対する贈り物として望ましいとされる。それゆえ、義理の父方においても、ただニワトリだけを準備するのではなく、自身にとって年長者に当たる人物に対してはブタを用意してもてなす。少なくとも男に限っていえば、村落内の二者関係は、一方から見て、ブタ（をはじめとする四本足の動物）をふるまうべき相手か、あるいはニワトリ（をはじめとする二本足の動物あるいは魚）をふるまうべき相手かのいずれかに区別されるのである。この意味で祝言は、義理の父子関係をはじめとする村落内の二者間関係をあらためて表明し、確認する機会といえる。

ただ近年は、このようなモチーフを持続させつつも、村内婚の場合であっても低地ラオ人風の婚礼服や儀式次第をとり入れた祝言が見られる。従来型の祝言は、女と婚資の交換をしるしづける飾り気のないもので、新郎新婦は通常、着座することもなく、手強い人に埋もれて忙しく立ち働く。ところが、低地ラオ人風の祝言では、新郎新婦は参加者の輪の中心に座り、ラオス語でウアイポーン *uai phon* と呼ばれる儀礼的祝福を受け、参加者からパーシー *basi* をされる。そこに招かれる交際範囲もしばしば村落を越えて大きく広がる。このような形式は、低地ラオのやり方に現代風を感じ取る多くの村人によって支持されている。それにとまなう意味づけの変化として、祝言が家の経済力を示し、社会的威信を高めるより大きな効果を持つようになったことがまずあげられるが、むしろそれ以上に重要と思われるのは、祝言の場での演出を通して、義理の父子関係よりも、新しい夫婦のほうがより前面化され強調されるようになっている点である。

結婚後、義理の父子はどのように協同するかというと、義理の息子は義理の父あるいは義理の兄弟 *gar lai*（妻の男キョウダイ）の作業を手伝う。例えば、農作業や家屋の建設などに際して、義理の息子の労働はほぼ確実にあてにされる。義理の父方にとって「郎等」といってよいような立場に置かれる。ただし、そのような関係性は時間の推移とともに変化していく。義理の息子のほうは自身の子供たちの成長につれて自身の家族を養うことに次第に時間を取られていくし、義理の父のほうは家計の宰領を息子たちに譲り、また内孫が成長してくるので彼らを労働力として頼りにできる。義理の息子ももっともひんぱんに動員されるのは、結婚して第 2、第 3 子ができるまでのせいぜい 10 年間とみてよいだろう。

義理の父から義理の息子に対する助力はもっぱら儀礼的な領域に関わる。「伝統的な」焼畑農事暦によれば、年に 4 度農耕儀礼が行われ、その機会に姻族間で贈与が交わされる。それらは早いものから順に、播種に先立つ 4 月の例祭 *tammiang chanong*、播種後の祝い *tar leau amma*、村道除草の祝い（収穫前の祈願）*tammiang torp ial ealo*、12 月の収穫祭 *tammiang hai* である。このうち前後二つの祭は現在も村落全体で共同して行われている。一方、中間の二つはもともと家族単位で行われていた、米の母に供物をささげる儀礼であり、今ではほとんどみられな

いが、そのモチーフは収穫祭に一部継承されている。

こうした祭・儀礼の機会ごとに、義理の父は義理の息子に対してニワトリなど二本足の動物があるいは魚をふるまう。若い夫婦に対しては特に、竹ひごでつがい結んだチマキ *tep kar ror* を合わせてふるまうこともある。また収穫祭の前夜には、義理の息子たちを義理の父方に招き、これらの料理で彼らの労働をねぎらう。これに対して、義理の息子のほうは、これらの祭礼の機会に、ネズミなどの四本足の動物を料理して、義理の父や義理の兄弟たちを饗応する。さらに、義理の息子方で上記祭礼の機会やあるいは病気直しのために水牛や牛を供犠するときには、義理の父かその代理として義理の兄弟を招き、供犠獣に手をかける役目を任せる。そうすることが、義理の息子の祈願を、供犠の対象である精霊たちによりよく届けることになるという。

義理の父と息子は、このように焼畑耕作とそれをめぐる文化的実践を媒介として、互いの協力・同盟を不断に具現化されるような関係にある。そして、一面においてこの同盟は収穫を確実にすることに照準を定めている。焼畑耕作が粗放的であるとは、言い換えれば、労働力の多少以外にいわゆる技術的な介入の余地が少ないということである。投下労働量を増やして耕地を拡大するよりほかに、技術的な介入といえるものは、伐木をきれいに焼き払う工夫くらいであろう。他方で、生産活動が粗放的であればそれだけ、その成果は自然条件に左右される。そのため人為的な働きかけ＝労働は、ときにほとんど苦行に等しい経験となる。こうした点を考慮して眺め返すなら、このような文化的な仕掛けに組み込まれた義理の父子が共同で耕作にあたることは、収穫の確実な実現に向けた、数少ない人為のひとつといえるのではないだろうか。あえて機能論的な見方をするなら、こうした義理の父子同盟それ自体が、集約的な想像力にもとづく一つの農耕技術を構成しているとみなせるかもしれない。

1996年の移住後についても、義理の父子関係に基本的なモチーフの変化は見られない。両者が「心を開きあう *par kab lorm*」こと、つまり互いが二心なく助け合うことが姻族関係の望ましいあり方とされる。ただし、移住後に本格導入された水田稲作では、関心の所在が焼畑耕作の場合と明らかに異なっている。経験の有無、必要な技術・技能の違いもさることながら、要求される労働の質と量も変化しているように思われる。

移住後のガンドン村では、タテン郡の村落開発委員会によって、住民一人当たり0.08haの割当てで水田が造成され、村落評議会を介して各世帯に員数分の耕地が配分された。ところが、ほとんどの住民はそれまで水田稲作の経験をもたず、郡の村落開発委員会から一通りの指導を受けたものの、実際の作業は自力で手探りで進めるほかなかった。耕起や代掻きは、訓練が必要で、扱いられない水牛ではなく、移住直後に入手した5台の耕運機（うち1台は村に無償贈与された）に頼るのがもっぱらとなっている。特に、作業の集中する7月には連日順番待ちで使用される。しかし、耕運機を操縦できるのは村で数人の若者に限られ、また燃料の軽油を購入するのも家計の大きな負担となり、その結果、順番が回ってきても十分に土作りのできないまま、田植えに移ることが多い。また田植え作業も、慣れない者にとっては身体的負担が大きく、完了するのに時間もかかるので、一定の耕地を持つ世帯では、ときに20-30人にもなる若者や子供たちの集団に食事を提供して、田植えを代行させている。陸稲のようなすき取りではなく、稲を刈り取る方式で行われる収穫も同様である。

水田稲作に新規従事する住民にとって、とりわけ大きな困難は水田の水管理かもしれない。前述の不十分な田起こし・代掻きの影響もあってか、雑草がはびこりやすく、また水田の保水力も総じて低い。ORSTOMの調査報告によると、ガンドン村の移住に先立つ90-91年の2年間に、ヴェトナムの業者がセコン県森林課から割当（quota）を得て、移住予定地の森林を商業伐採した [Lucas ibid.]。村人たちは村の生産林（422ha）にめぼしい木が少ないと言ってしばしば不平を鳴らしていたが、水田の保水力が低いのは、それらの森が用水の集水域として背後に控えることと関係するのかもしれない。2000年には、水田の西の谷を築堤した灌漑用のため池が完成したが、用水路の設計に問題があって一部の水田にしか導水せず、しかも水管理が行き届かないため、肝心の用水が必要な時期にため池そのものがしばしば水枯れを起こす。もともと乾季作の灌漑のために作られたにもかかわらず、2003年にはついに乾季作が行われなかった。これは水枯れに加えて、集落で家の建て替えが集中したためだった。その前年の乾季作で思うような収穫を上げられなかったある村人は、耕運機の軽油も、手伝いに食べさせるプタももったいない。同じ金をつかうなら、家を新しくするほうがましである、と語った。ガンドン村は現在、郡の村落開発委員会や農業事務所に対して、集落のすぐそばを流れるセドン Se Don の源流から、水田へ導水する用水路を建設してくれるよう再三熱心に陳情しているが、いまのところ実現していない。

天水田稲作は、技術や技能や資本を持たない新規従事者にとっては、未知の、制御不可能な側面が大きく、そ

の意味で、ORSTOM 報告書が示唆するように、確かに焼畑以上に天候に左右される、気まぐれなものと感じられるだろう [Lucas ibid.]。こうした状況のなかでも、義理の父子関係は依然、重要な関係には違いない。けれども、政府が目標とする 2010 年の焼畑全廃へ向けて、生産の重心がますます水田稲作やその他の活動へと移るにつれ、姻族関係のあり方もおのずと変化していくのではないだろうか。水田稲作では、一定面積の土地に対する継続的かつ集約的な労働投下が要求される。そのことの社会的帰結のひとつとして、世帯経営は今後合理化していくものと思われる。つまり、水田経営に必要なたくい労働力ならびに技術力を外部から合理的に調達する必要は、世帯の自律性を強める方向に作用するだろう。その一方で、姻族関係をはじめとする、世帯間を多元的に結び付けてきた村落内の紐帯が相対的に単純化されることになるかもしれない。こうした動きは、世帯単位の住民管理を志向する政府の諸施策にも適合的なのである。移住からほぼ 10 年、大きな天災に見舞われることもなく、水田稲作の収穫はようやく安定化してきている。何より村人たちの努力と適応力のたまものといえるが、それでも気象をはじめとする様々な自然条件により、人知の及ばぬ気まぐれが水田稲作から解消されることはないだろう。万一思いがけない災難に遭遇したとき、村人たちはどう対応するのだろうか。

移住後の生業のシフトに平行して、結婚と、それを通して作られる義理の父子関係にも変化の兆しが見られる。顕著な変化は大きく 3 つに分かれる。ひとつは、これまで見られなかったタイプの村外婚が、限定的ながら行われるようになってきたことである。相手は、村の内外の祭礼の機会に知り合った近接村の住人であったり、県や郡で働くガンドン村の出身者による紹介だったりする。ただし、こうした縁組は、婚資に対する考え方に齟齬を生じるなど、いわゆる文化的背景の違いを理由に破談になるケースもしばしばある。そのこととも関連するが、二つ目の大きな変化は、婿取り婚が見られるようになったことである。ガンドン村では結婚に際して夫方居住をとるのが原理であるが、婚資の支払い不能や妻方の労働力不足を主な理由として、婿取り婚が行われることがある。とくに村の女が村外の男と縁組する場合には、村内婚と比べてはるかに大きな婚資が女方から要求されるため、婚資を支払う代わりに村への婿入りが選択されることがある。一般に低地ラオ人社会では（一時的にせよ）妻方居住がおこなわれており、世帯の自立傾向とあいまって、妻方居住に対する文化的抵抗感が小さくなっているのかもしれない。結婚する男にとって、夫方居住により自身の父の支配に服するのと、妻方居住を選択して義理の父の支配下に入ることは、自身が家計を宰領する将来の可能性を考えた場合、いずれも大差ないということなのかもしれない。なお、女の男キョウダイがすでに夫婦をなして同居している場合、男は義理の父方に婿入りすることはできない。反対に、すでに婿取り婚が行われている世帯で、妻の男キョウダイが新たに夫婦をなして同居することも禁じられている。いずれの場合も、同じ世代の、父系出自の異なる男同士がひとつの世帯に同居することになるため、祖霊や家の霊による制裁の対象になるからである。このような事態への対処として、入り婿は義理の父方から出るか、あるいは実態は同居を続けつつも、名目上、世帯を分割する。

3 つ目の変化は、「姻族関係のねじれ *char lon kao*」を生じさせる縁組が近年いくつか見られることである。先に述べたように、女が自身の母の出身集団に戻るような組み合わせの結婚を行うことは、理念的に強く忌避されている。親世代に作られた姻族関係を逆行することは、二つの集団の結びつきを解消することになるからである。ところが、近年は親同士の縁談よりも当事者たちの自由意志が尊重されるようになり、その結果、この禁止に抵触するケースが生じている。母と共通の父方祖父をもつ男のイトコ、つまり娘からみて母方オジも、母の分類上のキョウダイであるため、その息子と結婚することは母の出身集団に戻るのと同じとみなされる。そのような関係にある当事者たちがあくまで結婚にこだわる場合、祖霊に供犠をささげて贖罪する。もっとも、世帯が小規模化し世帯ごとの自律性が強まってくると、世帯間を結ぶ親族関係の糸が後景化するため、結婚に際してそのねじれが必ずしも問題にならないことがある。だが、このような場合でも、双方の家族に病気や災難など何らかの問題が持ち上がった場合、その宇宙論的原因の推定過程において、そうした姻族関係のねじれが推定原因として浮上することがある。

図 2 に示す事例では、二人の兄弟 B・K とその家族は、移住後もずっと同一世帯を営んできたが、近年、K の妻が精神に異常をきたすようになったため、実態としては一戸の家屋に同居を続けつつも、名目上、世帯を二つに分割することに決めた。これは、K の妻の病の原因を探る過程で、B の娘と P の息子が結婚することが、B・K の父系親族と S・P の父系親族とのあいだで姻族関係のねじれを生じさせており、そのことが S・P の死んだ父方祖父の怒りを買っているのではと考えられたからだった。K の妻と S とにとって、P は共通の父方祖父を持つ

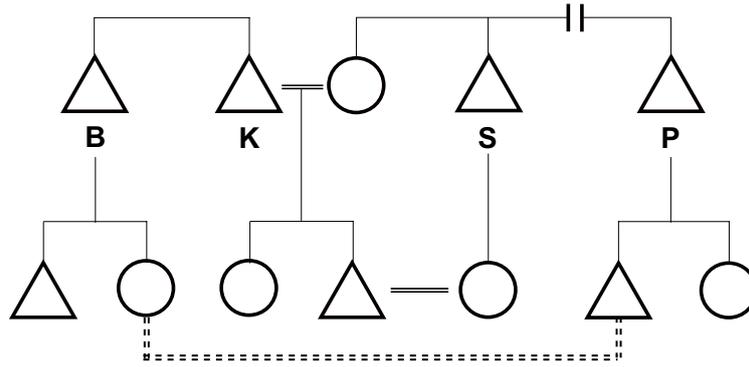


図 2

分類上のキョウダイにあたる。したがって、Bの娘がPの息子と結婚することは、たんにPの直系家族とB・Kの合同家族のあいだの問題ではなく、(KならびにKの妻)を媒介とした姻族関係の問題として焦点化されたのだった。そして、その解決が、BとKの世帯を二つに切り離すこと、つまりBとKの兄弟関係を名目上断ち切ることによって、彼らの子供たちの結婚を合理化する試みに結びついたのである。

5. まとめと課題

上の事例は、大きな矛盾を含んだ場当たりの対処行動のように映るかもしれないが、これを取り上げたのは、行動環境の変化に対して、人びとがどのような文化的な意味づけの力を用いて対応しようとしているのかを示したかったからである。手持ちの概念を通して状況把握を試みることは、決して人びとの頑迷固陋を意味するものではない。人びとにおけるそのような理解の努力が、つねにあらゆる可能性に向かって開かれていることに注意しておかなければならない。本稿は、移住をはじめとする環境の変化を人びとがどのように経験してきたか、つまり、どんな言葉や態度でそれらの事実を受け取ろうとしているのかについて、ある具体的な人間集団とその環境の関わりに焦点を当て、それを社会の側から描出する試みであった。データ不足と未整理による記述の限界も明らかになった。今後は、生産関係の変化をめぐる社会的文化的な再編成の過程をローカル社会の状況に即してより詳しく調査研究していきたい。

参考文献

- Leach E., 1954(1987), *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. London: G. Bell and Sons. (『高地ビルマの政治体系』関本照夫訳：弘文堂)
- Lucas P., 1997, Provincial Report 5: Saravane-Sekong in Goudineau Y. (ed.) *Resettlement & Social Characteristics of New Village: Basic needs for resettled communities in the Lao PDR, An ORSTOM Survey*. Vol.2. Vientiane, UNDP.

Summary: This report aims to present a short eco-history of a resettled Kantu village society of Sekong Province. The focus is on the social and cultural dimension of the shift in modes of production. The villagers have practiced matrilineal cross-cousin marriage, which has a close cultural association with dry land farming. The village adapted paddy cultivation when resettled in the lowland in 1996. In spite of drastic changes in their daily life, the villagers still manage the kind of marriage that will give meaning to their social life.