

シンボル、実践、関係—祖先祭祀から見る モンの親族研究の3つの視座

今井 彬暁

総合研究大学院大学 文化科学研究科 地域文化学専攻

要 旨

本稿の目的は、ベトナムの少数民族であるモンの祖先祭祀に着目し、祖先祭祀を通してモンが彼らを取り巻く親族関係に意味やかたちを与えていく様態を、3つの研究視座に依拠して描き出すことである。

モンの諸個人は、誕生の瞬間から、個人を取り巻く親族関係のネットワークの中に位置付けられている。先行研究では、モンがそうしたネットワークに対して、宗教儀礼にまつわるシンボルや実践を通して意味やかたちを賦与することで、潜在する諸関係が機能を帯びるように実体化していく様相が示されてきた。本稿では、シンボルおよび実践に着目するこれらの視座をそれぞれ、「シンボルが関係を規定する」視座、そして「実践が関係を構築する」視座と呼ぶ。本稿は、まず、これら2つの研究視座に依拠して、本研究調査地におけるモンの親族関係を分析する。その上で、M・ストラザーンの親族論を理論的土台として、「関係が関係を惹起する」という新たな研究視座を付け加え、モンが親族関係に意味やかたちを与えていく様態を先行研究とは別の角度から捉え直すことを試みる。

「関係が関係を惹起する」という視座からモンの親族を捉え直すと、個人ではなく関係が所与であり、個人を取り巻く関係が個人の立場や行為を決定するモン社会の特徴が浮かび上がる。個人が存在するから関係が生まれるのではなく、まずは関係が前提されており、個人の実践や個人を取り巻くシンボルは、他者との関係の中で生み出されていくのである。そこでは、既存の関係が、シンボルや実践を媒介として、潜在する別の関係を連鎖的に惹起していく様態が浮き彫りとなる。

本稿が分析基盤とする3つの研究視座は、両立不可能なものではなく、異なる角度から相補的にモンの親族を説明するものである。これら3つの視座からモンが親族関係に意味やかたちを与える方法を分析することで、モンがいかにして、シンボルを用いて互いの関係を規定し、実践を通して関係を構築し、そして既存の関係が別の関係を連鎖的に引き出す社会システムの中で関係を拡張し次世代を再生産しているかが浮かび上がる。

キーワード：モン、親族研究、祖先祭祀、シンボル、実践、関係、ベトナム

1. はじめに

1.1 目的と問題設定

1.2 理論的背景

2. L村リー姓の祖先祭祀

2.1 祭祀の実施時期

2.2 祭祀の手順

2.3 祭祀者

3. モンの親族研究の3つの視座

3.1 シンボルが関係を規定する

3.2 実践が関係を構築する

3.3 関係が関係を惹起する

4. 結びに代えて

1. はじめに

1.1 目的と問題設定

本稿の目的は、ベトナムの少数民族であるモンの祖先祭祀に着目し、祖先祭祀を通してモンが親族関係に意味やかたちを与えていく様態を、3つの研究視座に立脚して描き出すことである。モンの親族に関するこれまでの研究では、シンボルおよび実践という2つの視座に依拠して、モンが彼らの親族関係を規定し構築する様態を描き出す試みがなされてきた。本稿は、個人ではなく関係を起点として親族関係を引き出していくモン社会の仕組みを提示することで、モンが親族関係に意味やかたちを与えていく様態を先行研究とは別の角度から捉え直し、シンボルおよび実践から親族を分析するこれまでの視座に対して新たな研究視座を付け加えることを試みる。

モンは、中国南部を故地とし、移住の歴史を経て、ベトナム、タイ、ラオスなどのインドシナ半島、およびアメリカ、オーストラリアをはじめとする西洋諸国に散住するディアスポラの民族として知られている¹⁾。「モンの親族システムは、モンの経済を除けば、最も徹底的に研究されたモン文化の側面である」(Tomforde 2006: 191, note 99)との指摘があるように、モンの親族に関する先行研究は厚い。リーとタップ (Lee and Tapp 2010: 192–195) は、モンの父系的な親族組織を、「クラン」、「サブクラン」、「リニージ」、そして「家族」に区分している。「クラン」は、姓を共有する世界中の全てのモンからなる同姓集団であり、同姓婚を禁忌とする外婚単位をな

している。「サブクラン」は、特定の儀礼において使用するお椀の数、葬送儀礼における墓の建て方、祖先祭祀において祭祀対象とする祖先の世代の数、といった儀礼形式を共有する集団として定義される。「リニージ」は、辿ることのできる具体的な祖先を共有する集団であり、その集団の成員はしばしば祖霊の祭祀と関連付けて説明される。そして、「家族」は、家屋を単位とする共住集団として描写される。モンの親族組織の研究においては、上述の説明がおおむね通説となっている (e.g., Geddes 1976: 45–57, 65–69; Cooper 1984: 33–40; Vương Duy Quang 1987; Trần Hữu Sơn 1996: 24–33; 吉川 2013: 83–98)²⁾。

上述の親族カテゴリーのモン語での名称や、各カテゴリーの区分の方法には、それぞれの先行研究が対象としてきたモン社会のあいだで細かな差異がみられる。しかし、モンの親族の性質を研究者が描く際に、共通して言及される特徴がある。それは、初対面のモン同士が会った時、彼らは、まず互いの姓を確認し合うことで同一のクランに属する成員同士かどうかを確認し合い、姓が同じ場合には、さらに儀礼形式や共通祖先の存在を確認し合うことで同一のサブクランやリニージの成員同士かを確認し合う、という特徴である。そのようにして、初対面のモン同士は互いの親族としての距離を測り、親族としてのつながりを探り出す。この特徴には、「誕生の時からモン族社会の一員として、家庭内だけでなく、より大きな集団の中に位置づけられている」(Hall 1990: 26, cited in 吉川 2013: 18)³⁾

と考えるモンの意識が反映されている。先行研究では、誕生の瞬間から個人を取り巻く親族ネットワークに対して、モンが、シンボルや実践を通して諸関係を規定、構築する中で、ネットワークが機能を果たすように意味やかたちを賦与する様態が示されてきた。

こうしたモンの親族ネットワークの中で、本稿は、リニージを議論の対象として取り上げる。これまでの研究において、モンのリニージは、祖先祭祀との関係において規定、および構築されることが論じられてきた。リニージを祖先祭祀と関連付けて説明する研究は、大別して、以下の2つの視座に基づいている。1つ目は、モンは、祭祀対象とする祖霊とのつながりをシンボルとして用いることで、リニージの範囲や成員権を認識する、という見方である。例えば、中国のモン社会の事例では、「同一リニージの成員の存在は、祭祀によって祖霊との宗教的な関係性が確立されることによって裏付けられている」（谷口 2007: 122）と論じられている。タイのモン研究では、「リニージは、その全ての成員が同じ一連の祖先を祭祀するという事実により結合されるスピリチュアルなコミュニティである」という解釈がなされている（Geddes 1976: 52）。このように、モンが、共通のシンボルを媒介として、同一の親族集団としての関係性を確認すると捉える視座を、本稿は、「シンボルが関係を規定する」視座と呼ぶ。

リニージと祖先祭祀の関連を説明する2つ目の視座は、祖先祭祀の実践の過程の中で、モンが互いの親族関係を確認し、補強していくと捉える視座である。そこでは、モンのリニージは、辿ることのできる祖先を共有する成員間の結合であるだけでなく、その結合は、伝統的な歌謡や伝承、そして儀礼の実践の過程の中で構築され再生産されていく点が強調される（Leepreecha 2001: 70, 81-82）。ベトナムのモン研究においても、モンの親族は、「父系的に辿られる血縁関係を有する人々のコミュニティ」であるだけでな

く、それは「心的・霊的な結合の単位」であり、モンの親族の結束と特徴は「それぞれの儀礼の実践および維持にありありと反映されている」という指摘が見られる（Hò Ly Giang 2011: 37）。モンが、儀礼などの実践の過程の中で親族関係を構築していく点を強調する見方を、本稿は、「実践が関係を構築する」視座と呼ぶ。先行研究におけるモンの祖先祭祀と親族のあいだの関係の説明には、しばしばこれら2つの研究視座が明示あるいは示唆されている。

本稿は、まずはシンボルおよび実践に着眼する上記の2つの研究視座に依拠し、本研究調査地におけるモンの親族関係を分析する。その上で、M・ストラザーンの親族論を理論的土台として、関係を起点とする視点を導入することにより、「関係が関係を惹起する」という視座からモンの親族を再解釈し、これまでのモンの親族研究に新たな視角を加えることを試みる。

本研究が提示するデータは、2013年10月から2017年2月のあいだの8度の渡航において実施した現地調査に基づいている。ベトナム現地に滞在した期間は延べ約21カ月である。村落調査では、モン村落におけるモンの世帯に宿泊し、儀礼、農作業、そして日常生活を共にすることで参与観察を行った。また、伝統や慣習については、村の複数の古老の家に通い、聞き取り調査を行った。加えて、昔モン語の教師をしており、現在は村の行政職に就いているモンの男性の家に通い、モン語を学習したが、実用的な水準には至っていないため、聞き取り調査はベトナム語で実施した⁴⁾。

以下ではまず、3人の人類学者による親族論を概観する。次に、ベトナム、ラオカイ省、サパ県のモン村落L村を研究対象地とし、当該村落において筆者が参与観察および聞き取り調査を行ったリー姓の祖先祭祀について、実施時期、手順、そして祭祀者の3点に分けて具体的に記述する。本稿が提示する祖先祭祀に関するデータは、当該村落の異なる5人の祭祀者による祖先祭



図1 地図（筆者作成）

祀を、10度以上の機会において観察し、またそれに関する聞き取り調査を行った結果に基づく。最後に、祖先祭祀の描写を踏まえ、祖先祭祀におけるシンボル、実践、および関係に着目し、それぞれの視座に基づきモンが祖先祭祀を通して親族関係に意味やかたちを与えていく様態を描き出す。

1.2 理論的背景

人類学者のD・M・シュナイダーは、『親族研究批判』（Schneider 1984）において、従来の親族研究が前提としてきた「血は水よりも濃い」という教義が西洋近代の土着の民俗信仰に由来するものであることを暴き出し、系譜学的枠組みを全ての人類社会に一律に当てはめることで親族体系を分類してきたそれまでの親族研究の手法を批判した。そして、親族研究における最初のステップとして、まずはそれぞれの文化におけるシンボルや意味を分析し、土着の概念や用語を用いてそれぞれの社会の親族カテゴリーを明らかにすべきであると主張した（ibid: 184,

200-201）。本稿が第1の視座として提示する「シンボルが関係を規定する」という視座は、このシュナイダーの批判に理論的な基礎を置いている。シュナイダーの批判を継承し、本稿は、モンの親族を系譜学的枠組みに当てはめて分析を開始する代わりに、モン自身が用いるシンボルを頼りに、モンが祖先祭祀にまつわる諸関係を親族カテゴリーとして認識し規定する方法を分析する。

J・カーステンは、上述のシュナイダーの批判を継承し、それぞれの文化における土着のつながりの実践と言説に目を向ける重要性を強調する（Carsten 2000: 3, 14）。しかしその一方で、シュナイダーの批判が、親族の社会的側面と生物学的側面への区分を前提として議論を展開しており、シュナイダーがその区分の妥当性や価値に疑義を呈することがなかった点に、カーステンは批判の目を向ける（ibid: 8, 25-26）。そして、フィールドワークに依拠した分析を基に、そうした社会的側面と生物学的側面のあいだの区分が、西洋社会の土着の言説と実践に端を発する

ものであることを描き出す (ibid: 29–30)。例えば、ランカウイにおけるカーステンの調査によると、マレー人にとって、親族の「生物学的」側面と「社会的」側面のあいだの境界は透過的であり、それらを区分することはできない (Carsten 1995: 229, 235)。マレー人にとっての血は、懐胎時に分け与えられるものであるとともに、食物が血を作るという民俗信仰に基づき、同じ食物を摂取する過程の中で共有されていくものであると考えられているため、マレー人にとっての血が「生物学的」か「社会的」かを区分することはできない (ibid: 236–237)。このように、マレー人の親族は、懐胎、およびその後の共食や共住の過程において創り出されるものであり、マレー人は親族を、それになっていく過程として思い描く (ibid: 237)。以上のカーステンの議論を踏まえ、本稿は、第2の視座として、「実践が関係を構築する」という視座から、モンの親族の構築過程を分析する。それにより、モンのリニージが、過程の中で構築されていく様態を描き出す。そして、モン社会における血縁の意味や価値もまた、他の親族成員との関わりの過程の中で可変的に交渉されていくものであることを論じる。

最後に、本稿は、M・ストラザーンの親族論に着想を得て、「関係が関係を惹起する」という視座を提示する。西洋近代の土着の信仰に基づく恣意的区分を全人類社会へ無批判に適用することに対する批判的まなざしは、ストラザーンの親族論においても通底している。ストラザーンはまず、自然と文化、社会と個人といった区分が、考えなしに非西洋民族のシンボル・システムに適用されてきたことに異を唱える (Strathern 1992: 5)。そして、彼女自身が属するイギリス社会、およびそこで培われた諸概念の特異性を暴き出すために、人、関係、時間、数に関してイギリスとは大きく異なる観念を持つメラネシア社会の事例を、イギリス社会の事例と並置して分析する手法をとる。ストラザーン

によると、従来の親族研究は、「親族は自然的事実の社会的構築物である」という観念に根差しているのに対して、メラネシア社会では、「親族は社会関係の社会的構築物である」という観念を前提とするシステムが存在する (ibid: 87)。そこでは、「個人が個人を再生産する」という西洋近代の観念 (ibid: 53) とは異なり、「関係が関係を再生産する」観念 (ibid: 62) が社会の基底に根差しているという。ストラザーンによると、メラネシア社会においては、諸個人は関係のアイコンであり、多様な諸関係の小宇宙である。そこでは、子供は父方親族と母方親族双方の諸関係を内包している (ibid: 61)。そして、個人は、個人を取り巻く社会関係を通して規定される。そのようにして個人が規定されるメラネシア社会では、人が関係の中を移動するのではなく、関係が人を動かすのだという。人は、関係による支持なくして人格化されることはなく、また個人の身体は、自身の行為あるいは他者の行為を通して視覚化される。この意味で、メラネシア社会では、人はそれを構成する関係と同義であると捉えられる (ibid: 71)。このように、ストラザーンの提示するメラネシア人像においては、個人は「諸関係による効果でしかなく、その行為は原則として他者によって引き出される」(春日 2009: 151)。ストラザーンによるメラネシアの親族論は、個人が実践や関係に先行するという観念が普遍的であるという前提に再考を迫るものであり、モン社会における個人および関係の現れ方の考察に対しても示唆に富んでいる。本稿は、ストラザーンの親族論を発想の起点とし、第3の視座として、「関係が関係を惹起する」という視座に依拠して、モンの親族関係が実体化される様態を分析する。

2. L村リー姓の祖先祭祀

2.1 祭祀の実施時期

L村リー姓のモンの祖先祭祀には、年中行事として周期的に行われるものと、婚姻や出産など

の機会に非周期的に行われるものがある。それぞれの機会に、各々の祭祀者は、自身の家でそれぞれに祖先祭祀を行う。

周期的な祖先祭祀の中で、一年の初めに行われるのが、旧正月の祖先祭祀である。まずは、年が明ける前日の大晦日に祭祀を行い、祖先を家へと迎える。そして、年が明けた元日に再び行い、祖先に食事を供する。旧正月2日目には祖先祭祀は行わず、家族は近くの親族の家や市場へ遊びに出かけ、旧正月を祝う。そして、3日目に旧正月最後となる祭祀を行い、食事を供した後、祖先を祖先の地へと帰す。村の古老によると、この村のリー姓は3日に祖先を帰すが、隣村のハン姓は、大晦日の祖先祭祀で祖先を家に招き、その翌日の元日の祖先祭祀で祖先の地へ帰すという。このように、モンは旧正月に祖先祭祀を行うことで祖先を家に招き、正月を祖先とともに祝った後、再び祭祀を行うことにより祖先を祖先の地へと帰す。なお、以下に記す旧正月以外の祖先祭祀では、祖先に食事を供する祭祀を終えると、その後祖先はすぐに帰っていくため、祖先を帰すための祭祀は行われない。

旧正月以外の定期的な祖先祭祀は、一年の内で初めて特定の作物を収穫した後、および一年の内で初めて特定の食品を調理した後に行われる。具体的には、トウモロコシの収穫後（旧暦6月）、豆の収穫後（旧暦7月）、豆腐の調理後（旧暦7月）、米の収穫後（旧暦9月）、そして餅の調理後（旧暦10月）に行われる。また、トウモロコシと米の収穫が終わると、村のいくつかの家では、旧暦の9月から12月にかけてトウモロコシ酒や米酒が作られ、作り終わると祖先祭祀が行われる。ただし、酒を自ら作らず外で購入して持ち帰る世帯では、酒を供する祖先祭祀は行われない。それぞれの作物の収穫および食品の調理の時期は、それぞれの家により多少前後するため、祖先祭祀の実施日は家により異なる。

祭祀者は祭祀によって祖先を家に招き、その年の新しい食物を祖先に供する。この際、祭祀

者は、その年に新たに収穫あるいは調理した上記の特定の作物や食品を、祖先よりも先に口にしてはならない。そのため、それぞれの食物についての祖先祭祀を終えるまでは、祭祀者は、昨年に収穫した作物を食する。この禁忌を破ると、祖先に罰せられると考えられている。ただし、祭祀者以外の妻や子供などに対しては、この禁忌は適用されない。

この他、L村リー姓のモンは、旧暦1月15日に祖先祭祀を行う。また旧暦5月5日には、村のいくつかの家では祖先祭祀を行って鶏を供犠し、祖先を食事に招いた後、近くの親族を招いて宴会を開く。この日、水牛を耕田に出すと水牛に腫物ができると信じられているため、水牛は仕事に出されることはない。村の古老によると、昔、実際にこの日に耕作に出た水牛に腫物ができた、という言い伝えがあり、この言い伝えはモンの他、近隣に住む民族であるザイーやザオにも信じられているという。旧暦7月14日には、鶏を屠った家は祖先祭祀を行うが、この日に鶏を供犠するかどうかはそれぞれの家が決める。この日の儀礼は、モンよりも近隣のザイーのあいだで一般的に行われている。

非周期的な祖先祭祀は、他の儀礼に付随して行われる。すなわち、子供が生まれた時の命名儀礼、新居建設の儀礼、嫁や養子を迎える儀礼、あるいは娘が嫁に行く時、また子供に守護の首輪を着けるシャーマンの儀礼の際に、それぞれの儀礼に付随して祖先祭祀が行われる。

上記のように、モンは一年の様々な周期的、非周期的な機会に、祖先祭祀を行う。モンが祖先祭祀を行う機会は、それぞれの家で何か新しいものを迎える時と対応していると考えられる。新しく迎えるものは、新年であったり、一年で最初に収穫あるいは調理した食物であったり、新しい成員や家屋や首輪であったりする⁵⁾。そして、新しい何かを迎える際、祭祀者は祖先祭祀を行うことで祖先を家に招いて報告し、また自らが食事を始める前にまずは祖先に食事を供す

ることで祖先に対して敬意を表する。

2.2 祭祀の手順

上述の機会に行われる祖先祭祀は、モン語でコン・プー・ジョー [côngv pus zourv]、またはフー・プー・ジョー [hu pus zourv] と呼ばれる。コンは「祀る」、プーは「祖母」、ジョーは「祖父」、そしてフーは「呼ぶ」を意味する。また、L村のモンは祖先祭祀において、祖先⁶⁾ (プー・ジョー [pus zourv]) に加え、家霊 (ダン・チェー [dangz tsêr]) および鎮守 (セイン [sênhk]) を祭祀する。ダン「霊」を、チェー「家」を、セイン「鎮守」を意味する。祖先祭祀は一定の形式に則って行われ、L村リー姓のモンが祖先祭祀を行う時には、いかなる機会においても、祖先、家霊、そして鎮守を呼ぶきまりがある。

祖先祭祀を行う時には、まず祭壇の前にテーブルが置かれ、その上に祖先に供するための食

事が準備される。並べられる食物はそれぞれの機会により異なるが、それぞれの機会に応じて米、鶏肉、鶏肉のスープ、豚肉、酒、野菜、もち米、餅などが準備される⁷⁾。食物は全て調理済みの状態で並べられる。テーブルに食事を並べ終わると、この村のリー姓の形式に従い、祖先の祭壇に3本の線香が立てられ、続いてそれぞれの家霊に線香が1本ずつ供えられる。線香が供えられる家霊は、扉の霊 (両開き扉の両側に1本ずつ)、柱の霊 (家屋の支柱をなす柱に1本ずつ)、そして囲炉裏の霊と竈の霊である。さらに、家の中の全ての部屋の扉に、家の成員の魂を守護するための線香が供えられる⁸⁾。最後に、家の玄関扉から外に出たすぐの場所で、鎮守に線香が3本供えられる。モンは、「祖先や家霊や鎮守は、この線香の香りにより、家でそれら呼び戻す祭祀儀礼が行われることを知る」と考えている (図2参照：太字の場所に線香が供えられる)。多

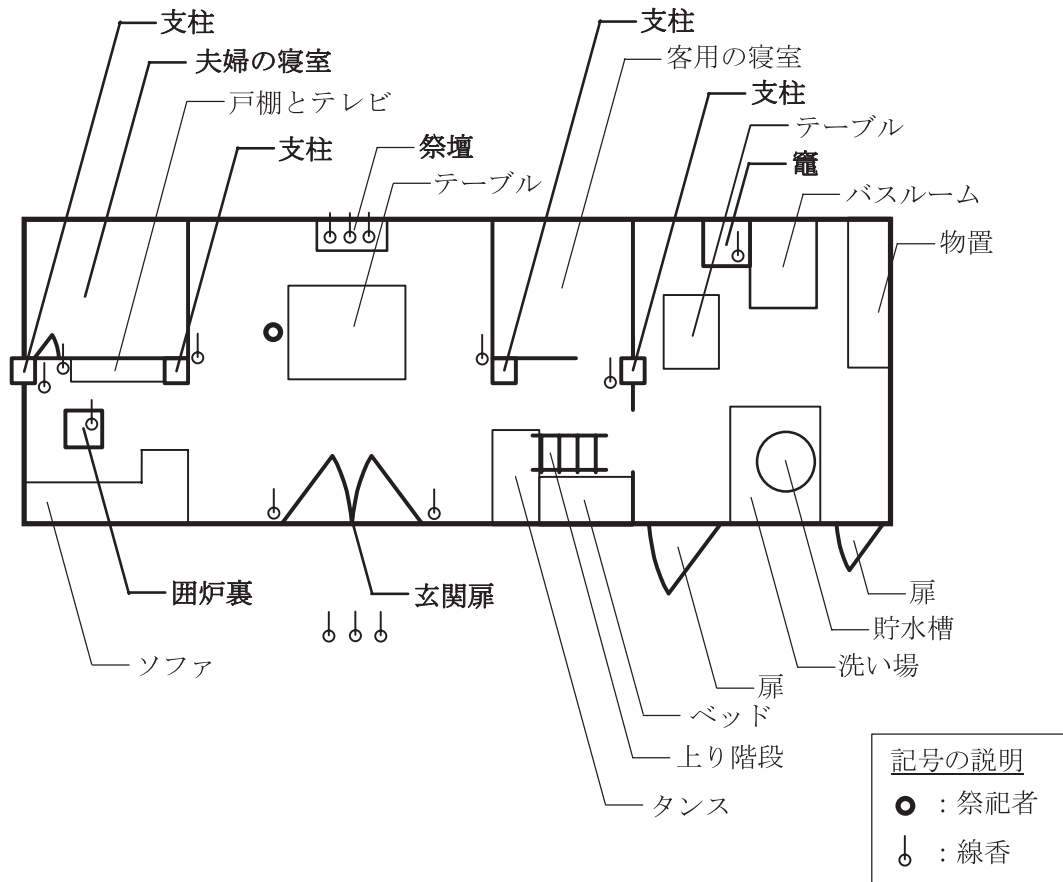


図2 L村リー姓の祖先祭祀における祭祀者と線香の位置

くの場合においてこのように準備がなされるが、トウモロコシ、豆、餅の儀礼など、その食物のみが供される儀礼の場合には、鶏肉と酒が準備されないため、線香は祭壇にのみ立てられ、他の場所には供えられない。ただし、それらの儀礼においても、線香のあげ方以外の儀礼の内容は、鶏肉と酒が供される他の儀礼と同様に行われる。

線香がそれぞれの場所に供えられると、祭祀者は祭壇の前のテーブルに着席し、並べられた料理を用いて、祖先、家霊、および鎮守をそれぞれ食事に招いていく。例えば、新米の祖先祭祀の場合には、祭祀者は、「今日私は新米を食べますので、父母を家の食事に招待します [Hnuz nor cur naox maor blêx yaz, cur hu cur nav cur txir lul zis hâuk...]」と、周囲に聞こえるような大きさの声で、一定のリズムと旋律に従って歌を歌うように唱えていく。祭祀者は、最初に祖先を招待する。この村のリー姓は、自身の属する祖先祭祀集団の中の3代 (pêz tav) の祖先を祭祀対象とする。3代とはすなわち、祭祀者の父母の代、祭祀者の代、そして祭祀者の子の代を指す⁹⁾。祭祀者の属する父系の祖先祭祀集団の中で、直系および傍系を含む全ての祖先の内、この3代が、祭祀者が祭祀対象とする範囲となる (図3¹⁰⁾ 参照)。この範囲の中で、すでに亡くなった者が祖先として祀られる。祭祀者は、まずは父と母を呼び、次に兄あるいは伯父、といった順序で、上の代から下の代に、また男性を女性より先に、それぞれの祖先の名前を1つずつ呼んでいく。また、祖先の名を呼びながら、テーブルの皿の食物をスプーンに取り、スプーンの食物を祭祀者の手元のテーブル上に直に置いていく。これを繰り返すことで、祖先一人ひとりに食事を供していき、テーブルの上には祖先に供された食物が積み上がっていく。鶏肉を供犠する時は、手に持った鶏の肝臓を少しずつちぎってテーブルの上に積み上げていく。肝臓を用いる理由は、それが最も美味な部位だと考えられているから

だという。L村のリー姓は6つの祖先祭祀集団に分かれており、その内の1つの集団の祭祀者が呼ぶ祖先の数は15名ほどであるという。

祖先に対する祭祀が終わると、続いて家霊の祭祀が行われる。祭祀者は、「扉の霊、家霊を呼び戻して、食事に招待します [Hu dangz trôngx dangz tsêr lul naox...]」と唱えながら、祖先へ食事を供するのと同じ作法で家霊に食事を供する。この村のリー姓は、扉の霊を特に重要と考えているため、祭祀の際には「扉の霊、家霊」というように唱えて呼び、その他の柱の霊や囲炉裏の霊は声に出して呼ぶことはしない。最後に、祭祀者は食物を手に取り、席を立てて玄関扉を出て、鎮守に食事を供する。鎮守は、家屋およびその周囲、そして菜園と田畑を守護すると考えられている。祭祀者は扉の外に立ち、手に持った食物を3方位に放り投げて鎮守に供する。祭祀中、周囲にいる者は、祭祀者に話しかけるようなことはしないが、それ以外は普段と同じ様に椅子に腰かけて会話をしたり、この後の宴会の食事の準備を進めており、儀礼に参加することはない。

この村のリー姓のモンは、例えば新米の祖先祭祀など、酒と鶏肉を用いる祭祀の時には、同じ内容の祭祀を2度繰り返す行い、その際、1巡目に酒を、2巡目に鶏肉と米とスープを供する。筆者が観察した事例では、この祭祀は全体で10分ほどかかった。トウモロコシ、豆、酒、餅の祖先祭祀では、それぞれの食物のみが供されるため、祭祀は1巡で終了する。旧正月の祭祀では3巡し、1巡目には酒を、2巡目には米、鶏肉、スープを、そして3巡目にはもち米を供する。さらに、旧正月の3日目には、3巡した後、最後に祭壇の前で紙銭を燃やして祖先に供してから、祖先を祖先の地へと帰す。筆者が観察した旧正月3日目の祭祀は、20分ほどで終了した。2巡目あるいは3巡目も祭祀対象は同一であり、1巡目、2巡目、および3巡目では供する食物は変わるが、それ以外は呼ぶ祖先の名前も含めて同様に繰り返され

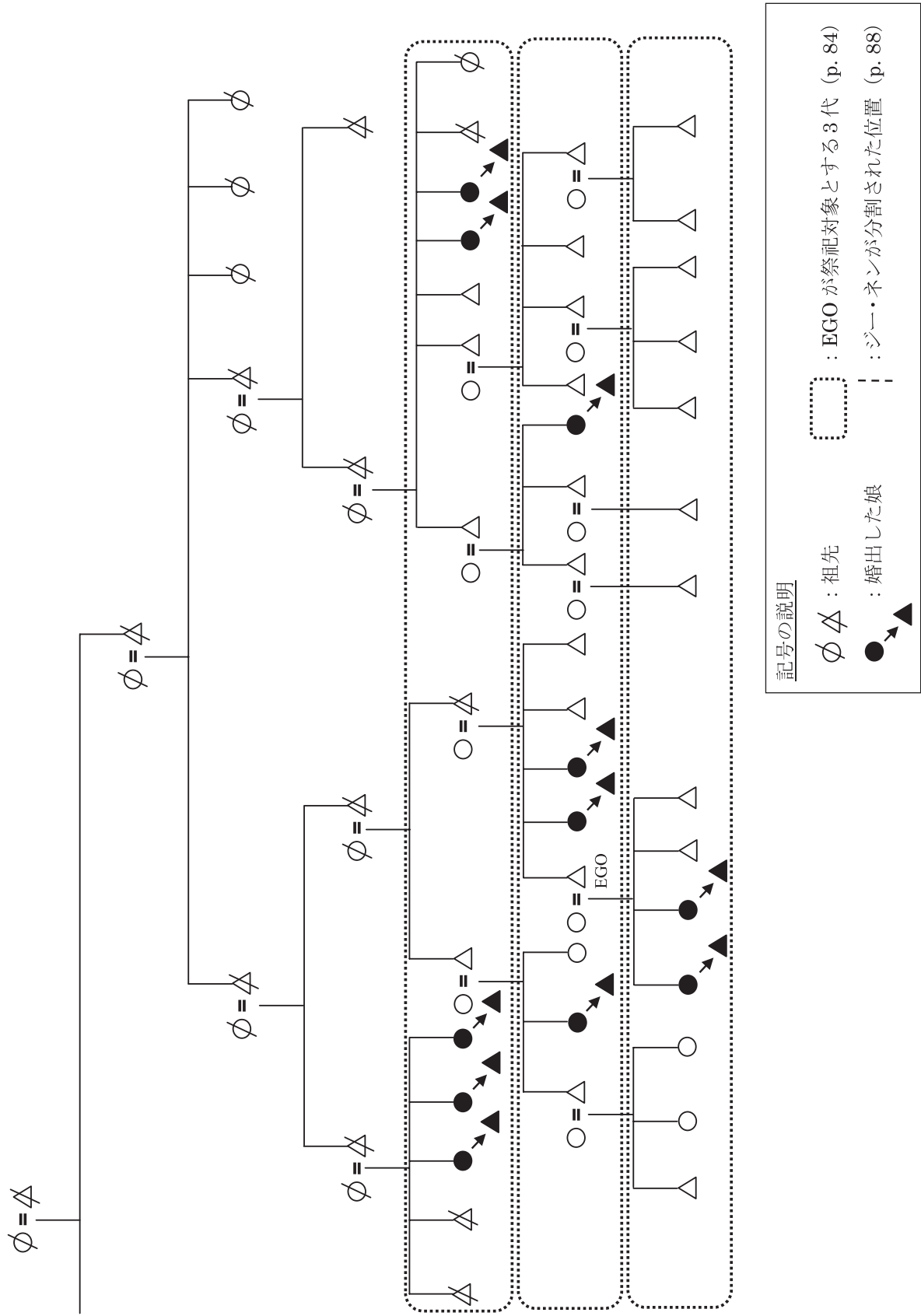


図3 L村り一姓の一祖先祭祀集団の系図

る。酒および鶏肉を供する祭祀の場合には、儀礼が終わると近くの親族や友人を招いて宴会が催される。ただし、トウモロコシ、豆、餅の祭祀のように、酒と鶏肉が準備されない祭祀の際には、儀礼後の宴会は開かれない。

2.3 祭祀者

モン社会では、男性のみが祖先祭祀を行い、女性がこの儀礼を行うことはない。この原則に加え、それぞれの親族集団の中で、誰がいかなる条件のもとで祖先祭祀を行うかについての細かな慣習的規則が存在する。例えば、この村のリー姓のあいだでは、祖先祭祀の実施者は妻と子供のいる男性でなければならない、また父や祖父が亡くなっている場合においてのみ自ら祭祀者となる。もし父が存命の場合には、父がそれぞれの息子を代表して祖先祭祀を担う。もし祖父は存命であるが父が先に亡くなった場合、祖父が全ての息子や孫を代表して祭祀を行う。つまり男性は、自身の直系にあたる男系祖先が全て亡くなっている場合にのみ、自ら祖先祭祀を実施するようになる。自身の祖父あるいは父が存命のあいだは、妻子を得て父の家から独立し世帯を構えた後も祖先祭祀は行わず、また独立後の彼の家には祭壇も設けられない。自身の祖父および父が亡くなると祭壇を設け、祖先祭祀を自ら行うようになる。

これ以外にも、祖先祭祀の実施には細かな決まりがある。もし母が父より先に亡くなった場合には、前述のように父が存命のため息子は祖先祭祀を行わない。一方、もし父が母より先に亡くなった場合、独立したそれぞれの息子の家には祭壇が設けられ、それぞれの息子が祖先祭祀を行うようになる¹¹⁾。もし父が亡くなった時、それぞれの息子に妻子はいるが父母の家に兄弟と同居し続けている場合には、長男がその家を代表して祖先祭祀を行うことになる。その際には、新しい祭壇を設けることはせず、父から受け継いだ祭壇を保持して祖先祭祀を行う。父が

亡くなって少なくとも1年は経った後、父の家にいる一番上の息子が家長を務め、祖先祭祀を行うようになる。息子が家長を務める際には、祖先祭祀や他の儀礼について理解していなければならない。この他の決まりとして、息子はすでに分家しているが父は存命の場合、父が祖先祭祀を代表して行うため、息子の家では、米などの作物の収穫後に祖先祭祀を行う必要はなく、収穫した作物は調理してそのまま食される。また、もし祭祀者である家長が病気で祭祀を実施できない場合、通常は祭祀者の兄もしくは祭祀者の父方の叔父（つまり父の弟）が、病気の祭祀者の家に出向いて代わりに祭祀を行う。

以上をまとめると、L村のリー姓の規則では、妻子を持ち、祖父および父がすでに亡くなっており、また独立して世帯を構えているかあるいは父の家を継いだ男性が、祖先祭祀を行う。村の古老によると、2015年8月の調査時点で、この村のリー姓の中で祖先祭祀を行う者は16名であり、この16名が女性や子供を含む他の全ての親族成員を代表して祖先祭祀を担っている。ただし、村ではキリスト教に改宗する者も増えており、改宗した者は祖先祭祀を行わなくなる。そのため、例えば、村に6つある祖先祭祀集団の1つでは、上述の基準を満たす7名の男性が祖先祭祀を実施する立場に置かれているが（図3参照）、実際には、この集団においてキリスト教へ改宗した3名の男性は祖先祭祀を行わないため、この集団の中で祖先祭祀を行っているのは4名ということになる。この4名が代表して祖先祭祀を行うことにより、祭祀者の集団に属する祖先が祭祀され、そしてこの集団の成員が祖先からの加護を受けられるようになる。

村の古老によると、祖先祭祀を行うようになった男性は、父母や祖先を頻繁に想うようになり、以前より祖先を尊重するようになるという。そして、祖先祭祀を行うようになると皆はその男性を家長とみなすようになり、世帯の中で以前より威信を得るといふ。L村リー姓のモンの慣習

では、息子が父母の家から独立して世帯を構える際には、すでに妻を得ていなければならない。そして、妻子がいなければ家長にはなれず、祖先祭祀を行うことも許可されない。このため、年老いても妻がない場合には兄か弟の世話にならなければならない。祖先祭祀も兄弟に頼り続けることになる。このことから、村の古老も明言するように、モンの男性には妻と子を得る義務がある。2017年2月時点で、この村には、両目がほとんど見えない視覚障害の男性1人を除いては、一度も結婚をしないまま30歳を超えた男性はいないという¹²⁾。

3. モンの親族研究の3つの視座

3.1 シンボルが関係を規定する

モン社会には、自他の親族集団を識別するための多数のシンボルが存在する。親族関係を規定するシンボルには、姓、禁忌、儀礼形式、祖先などがあり、モンは他のモンと初めて出会った際、まずはお互いの姓を確認し合い、同姓である場合にはさらに儀礼に用いる形式、禁忌、そして共通の祖先などを確認し合うことで互いの関係を確かめ合う。祖先祭祀にも、親族関係を識別する複数のシンボルが内在している。それは、祭壇の形状（地面に設置するか、あるいは壁に据え付けるか、など）、祭祀の際に供える線香の数（祭壇に何本供えるか、どの家霊に供えるか、など）、祭祀対象（祖先は何代呼ぶか、祖先に加えてどの家霊を呼ぶか、具体的にどの祖先を呼ぶか、など）といったシンボルである。この内、L村のリー姓は、祭祀の際に具体的に呼ぶ祖先を除き、上記の全てのシンボルを共有している¹³⁾。そして、具体的に呼ぶ祖先をシンボルとして、祖先祭祀集団を区分している。

すなわち、モンは、祖先祭祀において呼ぶ対象となる祖先をシンボルとして、あるレベルにおける親族集団内のアイデンティティを確認し合う。そのような、祭祀対象の祖先に基づき規定される親族集団を、この村のモンはジー・ネ

ン [zís nêhns]¹⁴⁾ と呼ぶ¹⁵⁾。ジーは「世帯」を、ネンは「人」を意味する。ただし、筆者の聞き取り調査において、「ジー・ネンは祖先を共有する集団である」と即答した者はいなかった。村民にジー・ネンの意味について聞くと、「家族を意味するチェー・ネン [tsêr nêhns] と同義である」という答えや、「チェー・ネンよりは広い」という答え、あるいは「もともと同じ家に住んでいて家を分けた人のことだ」とする説明や、隣の家を指さして、「あの辺りの人たちは私のジー・ネンだ」というような説明が聞かれた。祖先祭祀、儀礼形式、またその他の禁忌と、親族カテゴリーとの関連について複数の古老に話を聞いていくに従い、ジー・ネンの成員に共通する条件が次第に明らかになった。

L村の人々がジー・ネンと呼ぶ集団は、祖先祭祀と密接な関係にある。まず、同一のジー・ネンの成員は、祖先祭祀において同一の祖先を祭祀する。特に2人の祭祀者が同じ世代に属する場合には、完全に同一の3代の祖先を祭祀することになる。息子と叔父の関係のように、2人の祭祀者が異なる世代に属する場合には、祭祀する祖先の代は1代ずれることになるが、両者が祭祀する2代分の祖先は同一となる。そして、祭祀者が正しく儀礼を行うと、祖先は祭祀者と同じジー・ネンに属するの全ての成員を加護すると考えられている。その際、古老によると、祭祀される3代の祖先のみが子孫を加護するという。すなわち、古老の祖父の代にあたる祖先は、現在は誰も祭祀する者がいないため、もはや子孫を加護することはない。祭祀された祖先は、子孫の健康を守り、水牛や稲やトウモロコシを守り、生計を潤し、金銭や稲をもたらす。そうして、子孫が生計を立てることができたならば、子孫は祖先を祭祀し続ける。他村で行われる儀礼への参加などの理由で、ある成員が一時的に家から離れた場所に滞在する時にも、祖先はその成員を加護し続ける。上述のように、同一のジー・ネンの成員は、祭祀対象の祖先の共有、および

祖先により加護を受ける権利の共有に基づき、同一集団の成員としてのアイデンティティを共有している。ちなみに、婚出した娘は、夫方の祖先祭祀集団に帰属を移す。

また、もし初対面の2人のモンが互いの関係を確認し合い、彼らが同一の祖先を祭祀あるいは共有していることを知ると、彼らは互いを同一の親族集団に属しているとみなし、両者の帰属する集団は結合して1つの集団になることがある。このように、モンの親族集団は、シンボルとしての祖先の共有に基づき結合することがある。反対に、祖先祭祀の単位が分割されることで、1つの集団が2つに分かれることもある。例えば、ある古老と、彼の家から数軒隔てた家に住む別の古老は、7代前にこの地に移住してきた同じ祖先を共有しており、彼らの祖父は同じ1つのジー・ネンの成員であった。しかし、今から3、4代前に人口が増え、また死者の数も増えはじめ、祖先祭祀の中で祭祀者が呼ぶ祖先の数が増えたことから、当時の古老らが話し合い、その当時の2人の古老を頂点とする2つの直系の集団に分割し、それぞれの集団でそれぞれ別々の祖先を呼ぶことにしたという¹⁶⁾。それにより、元々1つであったジー・ネンは2つのジー・ネンになったと伝えられている（図3参照）。現在のL村の2人の古老は、7代前にこの地に初めて渡ってきた祖先を共有しているが、祖先祭祀において互いに異なる祖先を祭祀対象としていることから、互いに異なるジー・ネンに属していることを認識している¹⁷⁾。

以上をまとめると、モン社会では、祖先祭祀の機会に呼ばれる祖先が親族集団の範囲を規定していることが見えてくる。共通の祖先を祭祀している場合には、別々であった2つの集団が結合することがあり、また祖先祭祀において呼ぶ祖先の単位が分割されると、もともと1つであった集団が2つに分かれる。確認のために、古老に筆者のこの解釈を伝えて意見を聞いたところ、彼はこの解釈に同意した。

本稿の冒頭で述べたように、先行研究において、モンの親族はしばしばシンボルに着目した研究視座から説明されてきた。モンの親族集団の範囲は、複数のレベルに分かれて規定され、それぞれのレベルにおいて異なるシンボルが指標となり、その成員を結び付けている。このことから、モンの親族集団は、シンボルに基づき互いの関係を規定し合う関係として捉えられてきた。この見方には、しばしば機能主義的な解釈に基づく説明が付随している。モンはかつては移動性の高い民族として知られており、そのことから親族が離れ離れになりやすく、またモン社会は元来は無文字社会であるため、祖先を辿ることのできる族譜も存在しない。そのため、もはや記憶には残らない遠く昔の祖先を共有する子孫たちが、互いの親族関係を確認する手段として、代々継承されてきた儀礼の形式に現れるシンボルを用いてきた、という説明である。このように、これまでのモン研究では、モンは、シンボルの共有による統合とシンボルの分割による分裂を通して集団を柔軟に拡大あるいは縮小し、移住の必要に直面した際にはその都度集団を再編成してきた、という解釈が提示されてきた（Geddes 1976: 66-67）。

3.2 実践が関係を構築する

祖先祭祀は、集団に関わるシンボルを祭祀の中で定期的に表現する手段であるだけではない。祖先祭祀は、別の角度からは、同一の祖先祭祀集団の成員に共有される実践である。モンの息子は、毎年行われる父や父方のおじなどの祭祀儀礼を見聞きし、何年もかけて繰り返し見学する中で、祖先祭祀についての知見を得ていく。そのようにして、祖先祭祀は、前の世代から後の世代へと受け継がれていく。祭祀の実施過程、およびある成員から別の成員への祭祀方法の継承過程を通して、集団内の成員のあいだには親密な関係が構築される。

通常は、父が息子に祖先祭祀に関わる諸事を

教える。ただし、父は話して伝えるだけで、息子に実際に祭祀を行わせながら教えることはない。息子は、父や近親者の行う祭祀儀礼に居合わせて見聞きする中で祖先祭祀のやり方を次第に覚えていき、父は息子がそれらの内容を理解できるように話して教える。ある古老が強調して語ったように、教科書のようなものがあるわけではなく、モンは日常的に見聞きする中で祖先祭祀の方法を学んでいく。そして、父が亡くなった後、兄やおじなどから初めて実践的に教わることにより、若い成員は祭祀の方法を習得する。祖先祭祀を初めて行う時は、兄が弟に教えるか、あるいは父方のおじが教える。祖先祭祀を学ぶ際、息子は、祭祀の形式および対象を自身と共有する男性、つまり、同一のジー・ネン内の男性に頼まなければならない。村の古老によると、だいたいの男性は1度か2度行えば全て覚えられ、その後は一人で行うようになるという。慣習的には、旧暦の大晦日に教わる人が多いという。

以下、L村のリー姓のある若い男性が、初めて祖先祭祀をする現場に、筆者が立ち会った際の事例を記す。筆者は、滞在している世帯の主人に誘われ、この主人の弟が初めて祖先祭祀を行う機会に参加した。弟は20歳前後であり、彼の父は彼がまだ小さいころに亡くなった。第1子を得てから1年後の大晦日が訪れる前、彼は2人の兄に意見を伺い、その年に祖先祭祀を行うことへの同意を得た。そして、大晦日の午前、祖先に供犠する豚と鶏を屠殺した後、2人の兄の指示を受けながら自身の家に祭壇を設け、その後兄の助けを借りながら人生で初となる祖先祭祀を実施した。祭祀中、彼が次に言うべき言葉を思い出せずにつまると、兄が先に次の言葉を言うかたちで彼を助けた。その後、近くの親族が彼の家にこの機会を祝いにやってきて、祭祀を終えた後には宴会が開かれた。この夜、彼は筆者が滞在していた彼の兄の家を訪れ、まだ祖先祭祀について覚えきれていない部分を教えてもら

えるように頼み、兄弟は午後9時ごろまで2時間ほど囲炉裏の前に座り話をしていた。弟は妻子を連れ、酒を手に携えてきており、感謝のしるしに兄と酒を酌み交わした。

このような祖先祭祀の実践と継承は、成員間の親密な関係を構築する過程であり、こうした実践と継承の過程を通して、モンは親族集団の一員としてのアイデンティティと地位を確立していく。モンが誰かに代わって祖先祭祀を行う際、あるいは若い男性に祖先祭祀を伝承する際、それは共通の祖先を祭祀する者のあいだでのみ可能となる。この理由から、祖先祭祀に基づく親族関係は、モンのあらゆる社会関係の中でも重要な意味を帯びている。親族集団あるいは民族が異なっても、経済面での助け合いは可能である。しかし祖先祭祀儀礼に関しては、同じ祖先祭祀集団内の成員のみが互いに助け合うことができる。このように、祖先祭祀の実践は、同一集団内の成員のあいだの紐帯を構築し、共通のアイデンティティを確立し確認し合う過程と捉えることができる。

こうした関係構築の過程は、祖先祭祀以外の場面においても続いていく。例えば、モン社会では、養子をもらう際には、まずは養子を養親の祖先に紹介する祖先祭祀が行われる。この儀礼を通して、養子は、養親の親族集団と祖先を共有し、集団の一員とみなされるようになる。そしてさらに、その後の人生における同一親族集団の成員としての実践の過程、例えば共通祖先の祭祀、集団における禁忌の順守、あるいはその他の日常生活における社会経済的過程を通して、養子は集団の一員となっていく。妻もまた、嫁入りの際の招魂儀礼を通して夫方の親族集団の新たな成員として迎えられ、祖先祭祀により夫方の祖先へと紹介される¹⁸⁾。それからは、ある古老が語ったように、「夫婦はお互いに年月を重ねる中で夫婦になっていく」¹⁹⁾。新しく生まれた子供に対しても、出生後に命名儀礼が行われ、さらに祖先祭祀を通して祖先への新しい成

員の紹介がなされることで、子供は集団の一員として認知される。こうした儀礼は、一方ではシンボルを共有する機会であり、他方では儀礼実践自体が親族関係を構築する一つの過程である。祖先祭祀の継承過程において、弟が兄の助けを借りながら自身の親族集団に固有の祭壇を設け、また、同一の祖先祭祀集団の成員が、それぞれの祖先祭祀集団に固有の形式に則り祭祀を実施する過程に見られるように、シンボルは所与ではなく、実践を通して、生み出され、再生産されていくのである。

L村の古老によると、モン社会においては、血（ンジャン [nyǎngr]）は母から子へ、脂（チャオ [traox]）は父から子へ受け継がれると考えられている。こうした血と脂の重要性は、儀礼の実施により失われるわけではなく、他のシンボルとともに、親族関係を規定する一因としてあり続ける。古老によると、モンは養子をもらう時は、原則として他の姓あるいは他の民族からももらう。そして、養子を祖先へ紹介する儀礼がなされると、規範的には養子は他の実子と平等に扱われる。しかし、あるケースでは、養子が土地を継承する際、養子に自分たちの親族の土地を分け与えなくなかった養親の親族集団の他の成員は、養子がもとはよそから来た他姓の成員であり、彼らとは「異なる血と脂で産まれた [tsi zaos traox nyǎngr zus lul]」点を主張することで、養子には土地相続の正当性がないことを訴えたという。この事例は、村民が複数のシンボルをそれぞれの文脈に沿って使い分けている状況を映し出しており、祖先や姓あるいは血や脂は、親族集団の成員として認められるための絶対かつ唯一の条件ではなく、モン社会に数あるシンボルの中の一つであることを例証していることが出来る。シンボルとしての血と脂が引き合いに出されるのは、上述の土地継承などの場面においてであり、それは単独ではなく儀礼を通して付与されるシンボルと絡み合いながら、モンの親族関係を実体化していく。

このように、「実践が関係を構築する」視座に立つと、所与の親族関係にある者同士が所与のシンボルを共有しているのではなく、それぞれの成員が人生を通じてシンボルを獲得し共有していく中で、親族関係が実体化されていく様態が浮かび上がる。

3.3 関係が関係を惹起する

「実践が関係を構築する」視座では、個人の誕生がその始まりに位置付けられていた。この前提は、カーステンの研究にも見て取れる。彼女によると、「人となっていき、社会関係に全面的に参加していく長い過程（中略）は、受胎と誕生から始まる」(Carsten 1995: 223)。この前提は、個人が個人を再生産すると考える西洋近代の親族観 (Strathern 1992: 53) と親和的である。しかし、個人が誕生に至るまでの過程をより詳しく吟味すると、個人の誕生は、夫婦間の生物学的結合を超えた社会文化的状況に左右されることが浮かび上がる。個人の誕生は、個人が誕生する前の既存の社会関係により左右されるのである。

モン社会は同姓不婚が原則であり、村の古老たちはこれまで同姓婚をした男女は知らないという。この原則は、キリスト教改宗者に対しても例外ではない。交叉イトコ婚や、姓の異なる男女間の母方平行イトコ婚は一般的である。また、L村リー姓のモンの男性は、ヤン姓の女性との婚姻が推奨され、反対にタオ姓およびマー姓の女性との婚姻は忌避される。これは、昔、この村のリー姓の男性がヤン姓の女性と結婚すると幸運と子宝に恵まれ、子供も豊かになったからであるという。反対に、忌避の理由は、タオ姓の女性とは子宝に恵まれず、子供ができて貧しくなるかすぐに死んでしまい、マー姓の女性とは結婚後すぐに死別してしまうか別れてしまうことになったとの言い伝えからである。ヤン姓の女性と結婚するようになって以来、この村は幸運に恵まれたと言われている。このよう

に、モン社会における男女の婚姻は、個人の完全な自由意志のもとに行われるものではなく、ある一定の制約のもとに結ばれ、その結果として新たな個人が誕生する。このため、個人の誕生は、個人が誕生する前の既存の社会関係と無関係ではありえない。ある個人と他の個人とのあいだの関係の構築は、その個人が生まれる前にすでに始まっているのである。そして新たに誕生した個人は、既存の社会関係の網の目の中に埋め込まれ、その個人が一つの起点となり新たな関係が生まれていく。ここには、個人が個人を再生産するのではなく、関係が関係を再生産する (Strathern 1992: 62) 様態が見て取れる。

他方で、個人の死もまた、個人の終わりとは位置付けられない。自身の親族集団の成員が死ぬと、モンは生前のその成員との関係を、祖先との関係として結び直す。それは、一連の葬送儀礼において行われる。L村リー姓のモンの葬送儀礼には、3つの段階があり、死んだその日から数えて死後3日間にわたって行われる儀礼 (ンティン・トオ [ntênhl tuôs])、死後3日目の埋葬から数えて12日後に行われる儀礼 (オー・スイ [uô si])、そして死後2年以上経ってから行われる儀礼 (オー・プリ [uô plis]) がある。モンは、人間は死後は霊 (ダン [dangz]) になると考えている。そして最後の死後2年以上経った後の儀礼が行われると、霊は祖先 (プー・ジョー [pus zourv]) となり、死者は祭祀の対象となる。特にこの最後の儀礼の終盤には円形の箕が転がされ、これにより死者の霊は親族集団の祖先となり、集団の祭祀対象となるとともに、存命の子孫に加護を与える存在となる。他方、葬送儀礼が行われず、死後に関係が結び直されなかった死者は、その存在自体がなかったものとされる。L村では、赤子が夭折した際、赤子が祭祀対象となるかどうかは、葬送儀礼が行われるかどうかによって決められる。両親が葬送儀礼を行わないことを決めると、住民の言によると、赤子の遺体は動物と同じように埋められる。その際両親

は、夜中に誰にも気づかれないように埋めに行き、それ以降その赤子の話をする者はいなくなるという。以上のように、モン社会において、個人の死は関係の終焉を意味せず、生者との関係が結び直されることで新たな関係が惹起される。反対に、個人の死後に関係が結び直されることなく、関係が途絶えるということは、死没した個人の存在そのものの消失を意味する。

関係が関係を惹起する様態は、親子関係においても表れる。村の古老によると、モン社会においては、親は子に配偶者を見つけ、子は親の死後に水牛を供犠することが義務とされる。すでに述べたように、モンの男性は配偶者を得る義務がある。そして親は特に息子に対して、婚資の捻出から土地の分与、そして独立時の家屋の建設まで、息子が配偶者を得て独立する手助けをしなければならない²⁰⁾。慣習的に末男は嫁とともに両親の家に残ることとされ、両親の家屋を継承する。また、婚姻後は、モンの夫婦は男児を少なくとも一人はもうけなければならない。古老によると、もし男児がもうけられない場合には、妻と別れて新しい妻とのあいだに男児をもうけるか、あるいは男児の養子をもろうという。そして、父が亡くなると葬送儀礼において水牛を供犠し、その後は祖先として祀り、関係を維持し続ける。このように、モン社会では、関係は次の関係に連鎖していく。ただし、この連鎖は一つの世代における関係に限定されない。息子が男児を得たということは、息子はその男児に対して配偶者を見つける義務を負うのであり、そして配偶者を得たその男児は、自らが男児をもうける義務を負う。このように、モン社会の再生産過程においては、関係が個人に先行している。親と息子のあいだに親子関係が存在するということは、息子がいずれは配偶者とのあいだに婚姻関係を得ることに直結する。そして息子が婚姻関係を得るということは、息子がいずれは息子自身の子供とのあいだに親子関係を得ることに結び付く。ここでは、特定の関係

の連鎖が個人の選択に優先するため、ある関係は次の関係を必然的に惹起し、そうして連鎖する関係は、少なくともモンの観念上は、世代を超えて永続的に再生産されていく。このモデルは、個人が個人として、あるいは複数の個人のあいだで、次世代を再生産するかどうかを決定する再生産モデルとは、根本的に異なる。モン社会において、子孫が得られないということは、諸個人の選択に由来するのではなく、祖先の加護が得られていないことに由来する。そのため、子孫が繁栄しない場合には、儀礼を行うことにより祖先に対する供儀が行われるか、あるいは祖先祭祀そのものを止めて改宗してしまう²¹⁾。

「関係が関係を惹起する」視座に立つと、個人の存在様式は、その個人を取り巻く関係により決定されることが露わになる。前述のように、祖先祭祀の実施者となる条件は、世帯主であること、すなわち妻と子があり家を構えていること、そして直系にあたる男系祖先が全て亡くなっていることである。このため、祖先祭祀を行うようになる時期は、個人の資質、年齢、意志とは無関係に、個人の置かれた周囲との関係性により自動的あるいは強制的に決まる。個人を取り巻く可変的な関係性が、ある時点での個人のあり方を規定するのである。そして、条件が整うと、周囲からの手助けの中で、祖先祭祀という実践が個人から引き出される。L村リー姓の祖先祭祀では、祭祀者の親世代、祭祀者自身の世代、そして祭祀者の子の世代にわたる3代の祖先が祭祀対象となることはすでに述べたが、この点には、たとえ祭祀者の子の世代であっても、ひとたび祭祀者とその祖先としての関係に結び直されると、祭祀者および存命の他の成員にとっては祖先として崇拝の対象となることが表れている。また、モン社会においては、女性は男性に対して劣位かつ従属的であるという観念が存在するが、死後に至り、女性は男性と平等となる (Symonds 2004: 10, 21)。子供であれ女性であれ、ひとたび関係が祖先とその子孫とい

う関係に結び直されると、生前の資質とは無関係に立場が規定されるのである。

このように、モン社会においては、他者との関係のあり方が個人の実践を促し、個人の社会的立場を決定する。特定の関係が特定の実践を引き出すのである。そして、引き出された実践は、新たな関係に結実する。また、シンボルの誕生の瞬間は、シンボルもまた既存の関係から生まれ出ることを浮き彫りにする。モンは、親族集団の一部が移住して離れ離れになる際、石、太鼓、刀などの目印となるモノを分有し、その目印を世代を超えて継承し、両集団の成員が再会する時にはそれを見せ合うことで、互いの関係を確認するように図ることがあるという (Pham Quang Hoan 1994: 50)。このように、シンボルもまた既存の関係から生み出される構築物である。そして、それが機能する場面において用いられることで、新たな関係を惹起していく。

4. 結びに代えて

本稿は、祖先祭祀にまつわるシンボル、実践、そして関係の中で実体化されるモンの親族関係について議論を展開した。そして3つの視座に基づく分析を通して、モンがいかにして、シンボルを用いて親族関係を規定し、実践を通して親族関係を構築し、そして関係が連鎖する社会システムの中で次世代を再生産するかを描き出した。

本稿が依拠した「シンボルが関係を規定する」という第1の視座、すなわち、モンのリニージは祭祀対象とする祖先をシンボルとして規定されるとする見方は、集団間の境界に着目し、他集団とのあいだの差異という外部との関係性に依拠して集団性が生まれるという考え方に立脚している。

これに対して、実践に着目する第2の視座に依拠し、祖先祭祀の実践および継承の現場に立ち会うと、集団間の差異は外部から所与として与えられているのではなく、儀礼の実践および継承の過程における成員間の相互行為が、集団内

部の成員間の紐帯を構築し、さらに集団外部の成員との差異を生み出している様態が浮かび上がる。すなわち、集団内部の類似性の創出が、集団外部とのあいだの差異を生み出すことを可能としている。この結果、集団の境界が生まれ、集団の内部と外部とが生まれる。ただし、モン自身が境界の創出およびその存在を意識しているわけではなく、モンが生み出すのは、互いの顔が見える場面における実践を通じた関係である。このように、「実践が関係を構築する」視座においては、集団の内側と外側を隔てる境界は所与ではなく、それは繰り返される実践の過程の中で再構築されていくものと見ることができ。L村のモン自身が、ジー・ネンについて、祭祀する祖先を共有する集団だと明確に説明し得なかったように、彼らは、自分の属する集団が何によって規定されているのかを普段は意識していない。しかし、祖先祭祀に関連して、自分が誰を頼るべきであり、あるいは誰を助けられるかは、よく知っているのである。ジー・ネンの関係は、その集団の統合あるいは分割に際して境界を設定する必要に迫られた場合には、祭祀対象の祖先というシンボルに依拠してその境界線が引き直されるが、ひとたび境界が設定されると、互いの顔が見える祭祀の実践および継承の過程の中で、互いの関係が確認され構築されていくのである。これは集団の形成というよりは、関係の構築として捉えることができる。個人のあいだの関係が生み出されるこうした実践の中で、集団を規定するシンボルもまた共有され再生産されていく。

ここからさらに視座を広げ、本稿は、関係が関係を惹起するモン社会の様態を描き出した。個人が個人を再生産すると考える社会においては、個人が所与であり、個人が関係を構築していく。それに対して、「関係が関係を惹起する」視座からは、関係が所与であり、関係が個人を規定し、また個人の実践を引き出していく様相が浮かび上がる。このように、この視座におい

ては、個人ではなく関係が出発点となる。モンの息子が妻を得る義務や子をもうける義務を持つ点に例証されているように、個人が存在するから関係が生まれるのではなく、まずは関係が前提されており、その中で個人が婚姻や再生産といった行為を行うのである。これは、「実践が関係を構築する」視座とは矛盾しない。西洋近代においては、「ちょうど人が所有主体として措定されるように、行為もまた人が自分の立場から意志をもって他者に働きかけるものだと理解される」（春日 2009: 150）。これに対して、ストラザーンが描くメラネシア社会のように、「行為の『理由』＝『原因』が、行為者以外の誰かによって引き受けられている」（ibid: 151）社会を想像すると、そこでは、個人の実践は関係の中で生起するものとなり、実践が生み出す関係が生まれ出るのは、また別の関係からということになる。また、前述のように、シンボルを創り出すのが実践である以上、シンボルもまた既存の関係に由来することになる。既存の関係は、シンボルあるいは実践を媒介として、次の関係を惹起していく。関係は二者間で完結することなく、シンボルや実践を介して次の関係へと連鎖する。

「シンボルが関係を規定する」という視座は、これまでのモンの親族研究において主流をなす見方であった。「実践が関係を構築する」という視座も、これまでのモン研究においてしばしば言及されてきた。本稿は、これら2つの研究視座に加えて、「関係が関係を惹起する」視座から、モンの親族関係の分析を試みた。この第3の視座に基づくと、これまでのモン研究において示されてきたモンの親族の特徴について、新たな視角からの理解を得ることが可能となるように思われる。

例えば、本稿の冒頭で述べたように、初対面のモン同士が出会った際、両者は、互いの姓、儀礼形式、および共通の祖先などを確認し合うことから、2者間の相互関係を開始する。モン研究において頻繁に言及されるこの特徴は、これ

までのモン研究では、「シンボルが関係を規定する」視座からの解釈がなされてきた。しかし、この行為に別の角度から光を当てると、モンのこの特徴には、既存の関係が別の関係を引き出していくようなモン社会における関係の実体化のあり方が色濃く反映されていることが浮かび上がる。すなわち、すでに確立された既存の親族関係の延長に位置する未確立かつ潜在的な親族関係を実体化させることで、関係を連鎖的に紡いでいくモン社会の様態が浮き彫りとなる。

モン社会に随所に見られる「関係が関係を惹起する」様態は、本稿が分析の対象とした「リニージ」の範囲を超えて、より広範な社会的文脈においても表出するモンの行動様式と思われる。このような考察の妥当性についてはさらなる検証が必要だが、それは今後の課題としたい。

本稿の冒頭で述べたように、モンは、現在、ベトナム以外にも、インドシナ半島や西洋諸国などの地域にまたがって生活を営んでいる。本稿で詳述したような、祖先祭祀を通じて実体化される親族関係のあり方は、今後、他地域のモンについても詳細に検討することで、議論をより深化させていくことができるのではないかと考えている。

謝辞

本研究は、JSPS科研費JP15J02624の助成を受けたものです。

ここに感謝の意を表明いたします。

注

- 1) 世界各地のモンの居住状況、歴史、アイデンティティの概略については、Lee and Tapp (2010) の1章を参照。
- 2) ここでの「クラン」、「サブクラン」、「リニージ」、「家族」は、研究者による分析概念として用いられているが、それぞれの親族カテゴリーの区分の仕方、および各カテゴリーのモン語による名称については、それぞれの研究において差異が見られる。本稿では、本稿が分析対象とするモンの「リニージ」について、あらかじめ何らか

の定義付けをして分析を進めるのではなく、本研究調査地のモンによる言説およびモン語での名称に即して分析、描写する中で、本稿におけるその定義や範囲を明らかにしていく。

- 3) Hall, Sandra E. (1990) "Hmong Kinship Roles: Insiders and Outsiders." *Hmong Forum* 1: 25-39. からの引用。
- 4) L村のモンが用いるモン語の綴りには、アメリカ式の綴りとベトナム式の綴りがある。本稿では、筆者が村で勉強したベトナム式の綴りを用いる。モン語の単語の綴りについては、村でベトナム式のモン語を書ける者は少ないため、まずはモン語の語彙を村民に聞き、その後辞書を用いて綴りを確認した。辞書は、筆者が村で勉強した際に先生が用いたNguyễn Văn Chính (chủ biên) et al. (1996) を参照した。
- 5) 娘の婚出は、成員の流出であると同時に、別の角度からは、姻戚関係の獲得でもある。
- 6) L村のモンは、祭祀対象の祖先を「霊 (ダン [dangz])」とは呼ばず、「祖父母 (プー・ジョー [pus zourv])」と呼ぶ。このため、本稿では、「祖霊」という用語は用いず、モンの用語により近い「祖先」という言葉を充てる。
- 7) 例えば、新しく収穫した米を祖先に供する場合、テーブルには、米、鶏肉、酒、そしてスープが準備される。また、その他に豚肉や野菜などを調理した場合には、それも一緒に並べられる。
- 8) ただし、L村の村民は、部屋の霊の存在については聞いたことがないという。
- 9) L村リー姓のモンは、彼らが祖先祭祀の対象とする世代の数を、ペー・ター (pêz tav) すなわち3代と紹介する。ただし、子の代には夭折した孫も含まれるため、実際には祭祀の対象が4代に及ぶ場合もある。
- 10) 図3の系図は、数十年前にキリスト教に改宗したL村の1人の古老への聞き取り調査を基に作成した。筆者は当時、それぞれのリニージの古老に系譜関係を聞きに行ったが、キリスト教に改宗していない古老は、祖先祭祀などの儀礼の場以外でむやみに祖先の名を口にするのをためらったため、具体的な祖先の名前と関係を一人ずつ聞くことが困難であった。この理由から、筆者は、キリスト教に改宗した1人の古老に、村の全てのリニージの系譜関係を聞くこととなった。このため、図3に示されたりニージと筆者が系譜関係の聞き取りを行った古老の属するリニージは別のリニージであり、またこの古老がキリスト教改宗者であったこともあり、この系

図には、正確ではない部分も多い。特に、この図中のリニージが祭祀対象とする祖先の数は、実際にはこの図で示されている数よりも多い。

- 11) L村の古老によると、隣村のロー姓では、父は存命であっても母が亡くなると、それぞれの息子は各自の家に祭壇を設けて祖先祭祀を行うようになるという。
- 12) この点について、筆者はL村および近隣の村の筆者と親しい複数の男女に同様の質問をしたが、視覚障害の男性1人を除いては、未婚のまま30歳を超えた男性を知っているという者はいなかった。農作業や賃労働などの仕事ができない男性は、結婚相手を見つけるのが難しくなるという。タイのモンに関する先行研究では、障害のあるモンの男性が婚姻の申し込みを全て断られた末、親族の力を借りて誘拐婚を行った事例が紹介されている (Chindarsi 1976: 73)。一方、生涯未婚の女性は、珍しくない。
- 13) L村リー姓のモンは、祭祀対象の祖先以外のシンボルを共有するこの親族集団を、「同じ霊」を意味するトン・ダン [thôngx dangz] と呼ぶ。この集団は、モン研究では、しばしばサブクランと呼ばれる。
- 14) 吉川 (2013: 95) の研究では、この親族関係はモン語でイ・チュア・グウ・ティ [ib cuab kwv tij] と呼ばれるとされている (モン語はアメリカ式の綴りによる)。モン語での親族カテゴリーの名称については、地域差や方言差があると考えられる。L村の古老によると、L村と近隣のモン村落とでは、祭壇などの呼び方も異なるという。
- 15) キリスト教に改宗した世帯は祖先祭祀を行わないため、改宗した世帯は、同一ジー・ネン内のキリスト教に改宗していない他の世帯とのあいだに祭祀対象の祖先を共有しておらず、また改宗した世帯は祖先による加護も受けないと考えられている。それでもなお、同一ジー・ネン内の近年改宗した世帯と改宗していない世帯は、依然として互いをジー・ネンの関係にあるとみなし続けている。モンの親族関係の分析において、キリスト教への改宗という変数を考慮すると事態はより複雑となるが、この点については別稿に譲りたい。
- 16) この2人の古老が共有する7代前の祖先は、中国からベトナムへと渡りL村に移住してきた最初のモンであり、その子孫は現在のL村において最も人数が多い親族集団となっている。集団内の人口の増加が、祖先の数の増加につながり、祖先祭祀の単位を2つに分ける原因となった、とい

う説明には、合理性が認められる。

- 17) L村リー姓のあいだの系譜関係を聞き取り調査により全て調べたところ、現在のL村リー姓の中には、それぞれに共通の祖先を辿ることのできるリニージが5つ存在している。この5つのリニージの内、先述の人口の最も多いリニージが祖先祭祀の単位を2つに分割し、2つのジー・ネンとなったと伝えられている。結果、現在のL村リー姓には6つのジー・ネンが存在している。
- 18) 嫁および養子を迎える際に行われる祖先祭祀は、チャオ・プー・ジョー [txaox pus zourv] と呼ばれる。チャオは、「入る」を意味する。祭祀の手順は、その他の祖先祭祀と同じである。
- 19) この古老が結婚した当時は、親による結婚相手の決定、あるいはいわゆる誘拐婚が一般的であったため、恋愛を経て婚姻へ至る現在のケースよりも、夫婦関係は婚姻後に構築していくものという認識は強かったと考えられる。現在は親による結婚相手の強要は行われていないと言われるが、誘拐婚はしばしば見受けられる。
- 20) 一方、娘は「他の人の子」と考えられており、いずれは嫁いで家を出るものと考えられている。婚姻後は、原則として夫方居住となる。
- 21) 子孫が世代を超えて続いていくという永続性への信頼は、祖先祭祀の継続と深く関係している。キリスト教に改宗したL村のある古老は、子孫がほとんど死んでしまったため、キリスト教に改宗したと語った。自身が死んだ後に自身を祭祀する者がいないのであれば、祖先祭祀を続ける意味がないという。現在、彼のリニージの成員は全てキリスト教に改宗しているという。

参考文献

日本語文献

春日直樹

- 2009 「物語と人と現実とのもう一つの関係—メラネシアから考える」野家啓一編『岩波講座哲学11 歴史／物語の哲学』pp. 141–160、岩波書店。

谷口裕久

- 2007 「ベトナム北部におけるモンの移住志向とその背景」ベトナム社会文化研究会編『ベトナムの社会と文化』第7号、pp. 103–130、風響社。

吉川太恵子

- 2013 『ディアスポラの民モン—時空を超える絆』めこん。

英語文献

Carsten, Janet

- 1995 “The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood, and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi.” *American Ethnologist* 22 (2): 223–241.
- 2000 “Introduction: Cultures of Relatedness.” in Janet Carsten ed. *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 1–36.

Chindarsi, Nusit

- 1976 *The Religion of Hmong Njua*. Bangkok: The Siam Society.

Cooper, Robert

- 1984 *Resource Scarcity and the Hmong Response: Patterns of Settlement and Economy in Transition*. Singapore: Singapore University Press.

Geddes, William Robert

- 1976 *Migrants of the Mountains: The Cultural Ecology of the Blue Miao (Hmong Njua) of Thailand*. Oxford: Clarendon Press.

Lee, Gary Yia and Nicholas Tapp

- 2010 *Culture and Customs of the Hmong*. Santa Barbara, CA: Greenwood.

Leepreecha, Prasit

- 2001 “Kinship and Identity among Hmong in Thailand.” Unpublished PhD dissertation, University of Washington.

Schneider, David M.

- 1984 *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Strathern, Marilyn

- 1992 *After Nature: English Kinship in the Late*

Twentieth Century. Cambridge: Cambridge University Press.

Symonds, Patricia V.

- 2004 *Calling in the Soul: Gender and the Cycle of Life in a Hmong Village*. Seattle: University of Washington Press.

Tomforde, Maren

- 2006 *The Hmong Mountains: Cultural Spatiality of the Hmong in Northern Thailand*. Hamburg: LIT Verlag.

ベトナム語文献

Hồ Ly Giang

- 2011 “Thiết chế dòng họ truyền thống của người Hmông và vai trò của nó trong quản lý xã hội hiện nay (Qua nghiên cứu xã Phong Lái, huyện Thuận Châu, tỉnh Sơn La).” *Tạp chí Dân tộc học* 6 (174): 30–38.

Nguyễn Văn Chính (chủ biên), Cư Hòa Văn – Nguyễn Trọng Bái

- 1996 *Từ Điển Việt – Mông (Việt-Hmông)*. Hà Nội: Nhà xuất bản Văn hóa Dân tộc.

Phạm Quang Hoan

- 1994 “Vai trò của các thiết chế xã hội truyền thống trong việc quản lý nguồn tài nguyên cộng đồng.” *Tạp chí Dân tộc học* 2 (82): 43–53.

Trần Hữu Sơn

- 1996 *Văn hóa Hmông*. Hà Nội: Nhà xuất bản Văn hóa Dân tộc.

Vương Duy Quang

- 1987 “Quan hệ dòng họ trong xã hội người Hmông.” *Tạp chí Dân tộc học* 2 (54): 72–78.

Three Approaches to Studying Hmong Kinship: Focusing on Symbols, Practices and Relationships in Ancestral Worship

IMAI Akitoshi

Department of Regional Studies,
School of Cultural and Social Studies,
SOKENDAI (The Graduate University for Advanced Studies)

Summary

This paper focuses on symbols, practices and relationships in the ancestral worship of the Hmong in Vietnam in order to draw out the various manners in which the Hmong give meaning and shape to their kin relationships.

Ever since the moment of their birth, every Hmong individual is assigned a place in a complex network of kin relationships at different levels such as those of clan, sub-clan, lineage, and family. Various scholars of the Hmong have depicted the way in which they substantiate the network of kin relationships, particularly lineage relationships, through ritual symbols and practices related to ancestral worship.

This paper first analyzes the kin relationships in a Hmong village in Vietnam based on the symbolic approach and the constructionist approach, focusing on symbols and practices related to ancestral worship. Subsequently, it aims at further analyzing the kin relationships of Hmong in the same village employing another approach which has its basis in the kinship theory of M. Strathern. With this third approach, this paper tries to delineate a particular aspect of Hmong society, namely the way in which the kin relationships are substantiated in a way so that existing relationships elicit other potential relationships.

From this viewpoint that “relationships elicit further relationships,” this paper presents the view that in Hmong society, kin relationships exist prior to individuals in a way that they link to and generate further kin relationships, in contrast to the prevalent view that individuals exist prior to relationships. It will also be illustrated how symbols and practices related to Hmong ancestral worship are produced and negotiated in relation to existing kin relationships.

The three approaches presented in this paper are far from incompatible. Rather those aspects of Hmong society which each of the three approaches depicts coexist in Hmong society in a complementary fashion, and each approach delineates the various aspects of Hmong kinship, showing respectively how the Hmong define kin relationships through ritual symbols, construct kin relationships through ritual practices, and reproduce kin relationships in a manner in which relationships elicit further relationships.

Key words: Hmong, kinship study, ancestral worship, symbol, practice, relationship, Vietnam