

ベトナム北部村落における意思決定

——葬送互助慣行の改変をめぐる議論の分析から——

川 上 崇

1. はじめに

本論はベトナム村落の意思決定に関する事例研究である。北部紅河デルタの一村落における葬送互助の変化を約半世紀にわたって跡付け、人の死に関わる重要な事柄を村人がどう議論し決定してきたかを、その背景を含めて考察する。そして、その作業を通じて、父系親族集団を中心とする伝統的な村落内の力関係および、その関係を前提に設計された葬送互助に対する村全体の意思が、社会主義化以降も如何に持続し、現在に至るのかを具体的に提示する。

ベトナム人にとって葬礼は人生で最大の儀礼である。また葬礼は社会的にも、故人とその子孫が取り結ぶ社会関係が可視的に表現される機会である。故人に対する敬慕の念を対外的に表現する場として、子孫は慣習化された儀礼的手続きを初め、運営に細心の注意を払う。とりわけ如何に多くの人々が弔いに訪れ、死者の埋葬を見届けかが重視され、そのために日頃から付き合いの大切さが強調される〔末成 1998 : 331-332〕。

葬礼をめぐる互助は多くの社会にみられる慣行であり、地縁や血縁を媒介とする人々との労働交換によって行われる。筆者の調査村ではゾンホ dong ho と称される父系親族集団が、葬儀の運営全般にわたり喪家に協力してきた。またそれとは別に、村全体が互助組織となり「葬送」(dua ma) と「墓穴掘り」(dao huyet) を手伝う。とりわけ葬送は儀礼上もっとも重要な場として、理想的には村の全成員が出棺から埋

葬まで付き添う慣習となってきた。

調査中、筆者は葬送の運用をめぐる興味深い動きに遭遇した。それは、村が作業に必要な人員を選出して役割に就かせ、葬列を組織化しようという改革の動きである。この改革の実現は村における葬礼の歴史上、極めて大きな変化である。なぜなら村による人員の選出は、言い換えれば選出された者に参加を義務付けることであり、それまでの互助に基づく葬送運用の破棄を意味するからである。

この葬礼をめぐる変化を理解する上で、ベトナムでは国家の関与という視点が不可欠である。1945年の革命以降、ベトナム北部では社会主義建設を目指す共産党政権による儀礼改革が断行された。その目的は1950年代に導入された、いわゆる農業集団化を支えるための社会的資源の浪費の抑制である。なかでも重視されたのは儀礼の簡素化による経費削減、互助交際に伴う労働力浪費の制限であった〔Malarney 2002 : 57-64〕。

国家による儀礼改革の結果、北部村落における葬礼は大きく改められた。通夜と簡素な葬送儀礼を除いた葬礼を彩る要素は禁止され、多額の費用を要する埋葬後の宴会は厳しく制限された〔高岡 1999〕。他方で、棺や墓の画一化といった改革に対しては、住人が村の平等化に有益であるとして抵抗無く受け入れたという側面もあった〔Malarney 2002〕ようである。

調査村で観察された葬送改革の動きも、一見すると国家の意図と密接に関係しているように思える。必要な人力を必要なだけ投入するほう

が、村の全成員を動員する従来の方法より国家という労働力の節用につながるためである。

だが1986年のドイモイ Doi moi 路線の採用以降、葬礼をとりまく政治社会状況は大きく変化する。国家はそれまでの社会主義路線を抜本的に見直し、市場経済化を進めるとともに約30年に及ぶ農業集団体制を事実上破棄した。その結果、国家による儀礼への干渉は大幅に緩和され、1990年代に入ると調査村を含め北部各地では、それまでの簡素化の流れから一転して儀礼の華美化や宴会規模の拡大が進んでいる。そのためこの時期に、調査村の人々が、葬送の運用に限って国家の意思を尊重する必要はない。住人自らが労働力の合理化を断行する必要はないのである。以上のことを総合すると、ドイモイ下の村には国家の意思とは別に、葬送互助の在り方を見直さざるを得ない何らかの理由があったものと推測される。

以下本論では、こうした問題意識を念頭におきつつ村の葬送互助の変化を歴史的に跡付ける。特に注目するのは、ドイモイ下の経済変化が引き起こした儀礼をめぐる村の伝統的な人間関係の揺らぎである。後で詳しく述べるが、市場経済化は村を豊かにしただけでなく、世帯間の経済格差を生み出し、村人の葬送参列時の行動に大きな影響を及ぼした。本論では、葬礼をとりまく諸状況の変化が、彼らにどう影響を及ぼし、どういった問題を引き起こしたのか、そのことと現在観察される葬送改革がどう関係するのかを、村の脈絡のなかで明らかにする。

調査地

調査村である「ドンホー村」(lang Dong Ho) は、バックニン Bac Ninh 地方を東西に流れる紅河の一支流、ドゥオン Duong 河の堤防沿いに位置する(図1参照)。ハノイからは北部最大の港湾都市ハイフォン Hai Phong に抜ける国道5号線を経由し、東北に約50キロメートルの距離である。行政的には、バックニン Bac Ninh 省、トゥアンタイン Thuan Thanh

県、ソンホー Song Ho 社、ドンケー Dong Khe 半行政村を構成する一集落である⁽¹⁾。2002年の筆者による全戸調査によれば、村の人口は735人、174世帯で、1世帯あたりの平均人数は4.2名であった。

調査は2000年から2003年にかけて実施した。村での滞在調査は2000年4月から同年11月(約8ヶ月間)、2002年9月から2003年3月(約7ヶ月間)、2003年4月から同年7月(約4ヶ月間)である。その後、2003年12月まで首都ハノイのゲストハウスに滞在し、週に1~2日の割合で村に通って補足調査を行った⁽²⁾。

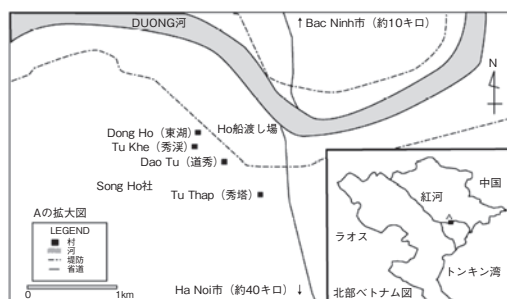


図1 調査村とその周辺(2002年筆者作成)

ドイモイ以降、村の経済は大きく変化した。1986年、ベトナム共産党はそれまで歩んできた社会主義路線を大幅に修正する決断をする。市場経済化を柱とする改革路線ドイモイの採用である。

それまでのベトナムでは国家による経済の一元的管理体制が敷かれ、物流は国家の厳しい管理下におかれていた。農村部では「合作社」(Hop tac xa) に代表される農業集団経営が実施された。そこでは経営主体である合作社が土地を所有し、生産を計画し、農民を組織して作業を遂行する。他方で、個々の農民は合作社の計画に従って集団労働に従事し、労働の報酬を受け取るのみであった。そのため、当時の農村では合作社が生産と生活の重要な資源を握り、農民はあらゆる面で合作社に依存せざるを得なかった。

だがドイモイ以降、ベトナム共産党は市場経済メカニズムに立脚した経済管理を打ち出す。農村では合作社による集団農業体制が事実上破棄され、新たに世帯が農業の経営主体として認められた。また経済活動の自由が保証され、農業に適さないところでは手工業や商業など農業以外の生業に就くことが奨励された。いわば国家は農民に職業選択の自由を保証し、場合によっては脱農という選択肢をも容認したのである。

こうした経済路線の大転換をうけ、村の経済は大きく発展した。その原動力となったのは、村に古くから伝わる木版印刷の技術を用いた「冥具」(hang ma) 業である。冥具とは衣服や日用品を模した紙製祭祀用品であり、死者や神を祀る儀礼の場で陰界での使用を願って燃やされる。農業集団経営期には低迷したが、ドイモイ下の商品市場の拡大により都市部を中心に冥具の消費が急増した。その結果、1990年代に入ると、冥具業は農業に代わる村の主生業として成長し、そこから得られる現金収入は村の暮らしを支える重要な経済的基盤となっている。

ドイモイ下の急激な経済変化は村の暮らしを変えた。それは消費生活の充実、とりわけ耐久消費財の所有の拡大に顕著にあらわれている。

表1は、村で所有を希望する意見の多かったテレビ、オートバイ、電動式ポンプ付き井戸、固定電話、電気温水器の5品目について、全174世帯の所有率を示したものである。オートバイは、1992年に村の3世帯が商品の運搬用と

して購入したのが最初とされる。それが2002年時点では約60%の世帯が所有し、そのうち9世帯は2台を所有する。水浴用の井戸は手動汲み上げ式から電動式ポンプ付きの井戸へと変わりつつある⁽³⁾。テレビを所有する世帯は45%、農村部ではまだ十分に普及していない固定電話を所有する世帯は30%に上る。同表には載せていないが、冷蔵庫や洗濯機、さらには自動車を所有するなど、首都ハノイの富裕層に劣らない世帯も出始めている。

他方、急激な経済変化は世帯間の経済格差をも生み出した(表2参照)。表1で用いた耐久消費財5品目のうち、全てを所有する世帯は6(3%)、4品目以上を所有する世帯は合計で32(18%)ある。だが反対にこれらを一つも所有しない世帯は44(25%)、1品目以下のみ所有する世帯(21%)と合わせると合計で約半数(46%)に上る。勿論、耐久消費財の所有は経済格差を示す指標の1つでしかない。だが、この結果から、冥具業の成功を十分に享受できていない世帯の出現を見て取ることはできよう。ドイモイ路線の定着は村に富裕層だけでなく、所有という点で明らかに見劣りする経済的弱者をも生み出したのである。

ドイモイ下に生じた世帯間の経済格差は、所有という点だけでなく、村の人間関係、特に儀礼をめぐる村の人間関係にも影響を及ぼしつつある。村の人間関係において、もっとも重視される紐帯はゾンホである。ゾンホは父系出自を基に構成されるベトナムの親族集団であり、一

表1 耐久消費財の所有率 (n=174, 2002年筆者作成)

項目	所有世帯数	割合 (%)	実数	単価 (米ドル) ^{注)}
オートバイ	108	(62)	117	1000
電動式ポンプ付き井戸	80	(46)	80	200
テレビ	79	(45)	79	250
固定電話	54	(31)	54	100
温水器	6	(3)	6	650

注) 表中の単価は聞き取りから算出した目安であり、新品と中古品を含む。なお電話は設置費用を含む金額である。

表2 耐久消費財5品目の世帯別所有割合
(n = 174, 2002年筆者作成)

耐久消費財5品目の 所有数	世帯数	割合 (%)
5	6	(3)
4	26	(15)
3	32	(19)
2	30	(17)
1	36	(21)
0	44	(25)

族の系譜を記した家譜を所有し、それを基に共同で祖先祭祀を行う。始祖を祀る独立した祠堂をもつこともある。1945年の革命前には祭祀用財産として、香火と称される族田を所有していた。同姓不婚を原則とする族外婚の単位でもあり、村内での婚姻の比率が高い〔末成 1998：263-328〕。

儀礼においてゾンホは極めて重要な役割を担う。婚礼や葬礼、新築祝い、日本の年忌にあたる忌祭など世帯レベルで行う儀礼では、ゾンホの成員は会場の設営から宴会料理の準備、後片づけに至るまで運営全般にわたり主催家に協力する。また多額の費用を要する儀礼の負担を軽減するため、金品を贈ることで主催家を経済的に支援する。そのため村では伝統的に、ゾンホは儀礼における互助の単位とされ、日本でいう祝儀、不祝儀の範囲もゾンホの単位で行われてきた。いわば世帯レベルの儀礼は、ゾンホの行事ともいえるものであった。

それがドイモイ以降、状況は大きく変化する。村の経済力向上を背景に、儀礼に村全体を客として招く風潮が出始めたのである。古老の記憶では、儀礼に客を招くことは古くから行われていた習慣であるという。だが、それは親しい友人や恩人など、主催家と特に深い関わりをもつ限られた人々を招くものであった。同じ村の住人という理由で儀礼に招くといった状況は、ドイモイ以前の村では考えられないことであったらしい。

客として招かれた村人は、ゾンホの成員のように儀礼に直接関与することはない。裏方として手伝いに加わることもない。彼らは儀礼の前日か当日に現金を持参して主催者に贈り、儀礼の後に組織される宴会に客として出席し、同席者と飲食を共にするだけである。

だが表2で示した通り、冥具業の成功で村が経済的に潤ったとはいえ、誰もが等しく豊かになったわけではない。同じ村の住人という関係だけで、誰彼を問わず招待に応じることは金銭的に厳しいという世帯もある。特に彼らが頭を悩ませるのは祝儀の高額化である。祝儀の額は宴会で振る舞われる1人分の料理代というのが村の相場である。ドイモイ以降、招待客の拡大と並行して宴会料理の高額化が進み、祝儀の額も上昇した。聞き取りでは1990年代の10年間で、祝儀の額は5000ドンから20000ドンへと約4倍にまで跳ね上がったという。

その結果、ドイモイ下の村では祝儀をめぐる新たな約束事が確立した。招かれた客が主催者に対し、祝儀の有無で宴会への出欠の意思を表示するようになったのである。結婚式を例にとろう。村には結婚式の前日午後から夜にかけて、祝儀の有無に関わらず村全体が主催家に「お祝いに行く」(di mung) 習慣がある。その際、結婚の報告に客席をまわる家の代表に対し、お祝いの言葉とともに祝儀を贈る者は翌日の宴会に出席し、祝儀を持参しない者は出席しないという意味を表示し始めたのである。

だが、この新たな約束事の定着は、他方で、儀礼に参加する際の村人の行動に大きな影響を及ぼすことになった。表2で示した耐久消費財を1つも所有しない世帯の当主(44歳)は言う。

ドイモイ以前、私たちは何も考えずにお祝いに行ったものだった。現金を包むのはゾンホだけで、それ以外は誰もが手ぶらだったから。だが現在では、まず経済のことを考えて行動せざるを得ない。同じ村の住人だからといって、誰の結婚式でも金を包む

ほど金銭的な余裕はないから。主催家の人々は金を包まなくとも宴会にはぜひ出席してくれという。だが手ぶらで行って誰が食べることができるか。「居心地が悪い」(nguông)。それにお祝いには仲の良い友人と連れだって行くのが普通。だが仲間は祝儀を持参し、自分だけが無いとしたらどうする。だから手ぶらで行かざるを得ない者の多くは、仲間に事前に祝儀の有無をそれとなく尋ね、持参しない者同士で行く。そして大抵は入り口付近でお祝いの言葉を述べ、客席には腰を下ろさず帰るんだ。

おそらく祝儀の工面に苦勞する世帯はドイモイ以前からあっただろうと推測される。だが儀礼の場で、互助関係にないゾンホ以外の村の全世帯が可視的に区分されるという事態は、村全体を客として招く風潮が引き起こした新たな現象であった。さらに、結果として一部の村人が経済を理由に儀礼への参加の仕方を変えたことは、ドイモイ以前には無い大きな変化であったと言える。そして、こうした一連の変化は、実は本論の主題である葬送互助の改変をめぐる議論とも深く関係している。以下、葬送の変化を歴史的に跡付けつつ具体的に論じていきたい。

2. ドイモイ以前の葬送互助

葬送互助について論じる前に、まず村における葬礼の流れをゾンホの関与を中心に述べておく。訃報の知らせを受け喪家に駆けつけると、ゾンホの女性たちはソー so という白布で死者の実子や嫁が身につける喪服を縫う。また遺族や親族が頭に巻く白鉢巻きを用意する⁽⁴⁾。男性たちは儀礼用の祭壇を庭に配置し、死者の遺影や供物を飾り付ける。棺が到着すると、庭先で消臭のために煎った糠、紙屑、そして最後に白紙を敷き詰める。

入棺の時間が近づくと、家族の代表者が正装して祭壇の前に立ち拝礼を行う。また青年男性らが棺を庭から祭壇の正面に移す。そして時間

になると、死者の息子と婿らがベッドに横たわる遺体を持ち上げ、棺に安置する。その後、魔除けのためとしてトートム to tom というカードを遺体のうえにばらまく。最後に棺の周りで娘や嫁、妻の号泣する声が響くなか、棺の蓋が閉められる。一寸して喪服や白鉢巻きが、集まった者たちに配られる。

入棺が済むと、男性は庭に出て喪家の屋敷地全体を覆う天幕を張る。天幕は喪家が弔問を受け入れる用意が整ったという合図となる。埋葬は衛生上の理由から、法律で死後24時間以内に行うことが義務付けられている。だが、死亡が午後であれば弔問の時間を考慮し、翌々日の早朝に埋葬する。その間、昼夜を問わず、村内外から故人やその子孫の関係者が悔やみの言葉を述べに喪家を訪れる。手伝いに集まったゾンホも作業が一段落すると家に戻り、正装してから改めて弔問に向かう。

墓穴掘りは埋葬の前日に行われる。墓穴掘りは葬送と並ぶ重要な村の仕事とされ、1家から男性1人を出すことになっている。予定の時間になると男性たちが喪家に集合する。力仕事のため10代から20代が多い。あらかじめ人数が揃うと、遺族の代表者を先頭に「義荘」(nghia trang) と称される共同墓地に向かう。喪家には寄らず、現地で合流する者もある。穴掘りは6、7名ずつが交代しながら作業し、1時間ほどで終了する。遺族は作業には手を出さず、参加者に煙草や茶をふるまい感謝の意をあらわす(写真1参照)。

埋葬当日には葬送を済ませてから、会葬者を招いての大がかりな宴会が催される。この日、ゾンホは葬列に付き従う者と、喪家に残って宴会料理の調理にあたる者とにわかれる。後者は「後方支援」(hau can) と呼ばれ、料理長を務めるゾンホの男性が統括する。彼の指示により、後方支援にあたる男女は手分けをしながら、食材の買い出し、食器類の調達、宴会用の大かまどの設置、料理の調理にあたる。

出棺の時刻が近づくと、花輪を先頭に、棺担



写真1 墓穴掘りに集まる青年たち（2003年筆者撮影）



写真2 葬列の様子（2003年筆者撮影）

ぎの要員や葬列に加わる村人が隊列を組んで喪家に到着する。庭に入ると整列し直し、中央に立った村の最高齢の男性が短い弔辞を読む。弔辞を読み終えた瞬間、待機していた男性老人が一斉に家のなかに入り、泣き崩れる遺族にかまわず棺を持ち上げる。すぐに青年男性が老人たちに代わり棺を担ぐ。そして棺を担いだまま家の門を出て、門前に待機する手押し式の「霊柩車」(xe tang) に棺を固定する。

葬列を指揮するのは「執号」(chap hieu) 班である。執号班は大太鼓と大鉦、小太鼓と小鉦で構成され、白装束を身にまとった村の50歳以上の4名の男性が担当する。前者の2名は葬列全体を先導し、後者の2名は棺を先導する役目にあたる。集落から3キロほど離れた水田の一画にある義荘までの道中、村の守護神を祀る亭の前を通過する際には一旦葬列を停止させ拝礼し、また道の悪いところでは棺を安全に誘導する等の指示を音で行う。

葬列は先頭に旗持ち、花輪、執号、遺影を載せた輿、霊柩車、家族親族、参列者と続く。棺を担ぐ役は左右に4名ずつで総勢8名を配置するが、霊柩車の導入前には加えて複数名の交代要員を用意したという（写真2参照）。

集落をぬけ義荘に続く舗装路が途絶え、霊柩車がそれ以上通れなくなると葬列は停止する。そこから墓穴までは、執号班の先導で青年男性

が棺を担ぐ。墓穴に棺を安置すると、まず死者の長男が一塊の土を掴んで棺にかける。その後は青年男性が道具を用いて穴を埋め、盛り土をして墓のかたちを整える。最後に花輪を墓に飾り付けて葬送は終了する。

葬列が喪家に戻ると宴会が始まる。宴会ではゾンホでも喪家に近い60代から70代の年長の男女が接待役を務める。また交代で門の入り口に控え、現れた会葬者を宴会の場へと案内する。若手は年長者の指示のもと料理の運搬にあたるほか、宴会後は後片づけを行う。

2.1 ザップ制—父系血縁を基礎とした互助制度

革命以前、葬送をめぐる互助は村の下部組織であるザップ giap を単位として行われていた。ザップとは、ほぼ地域をもとに構成される集団であり、革命前の村を5つにわけていたとされる。ただ村内部で居住地を変えても所属するザップは変えないなど、完全に居住地だけで組織される集団ではなかった。

興味深いのは、村のザップには血縁的要素が多分に含まれており、とりわけゾンホとの関係が濃厚にみられたことである。通常ゾンホの成員は同じザップに属したとされ、古老らの記憶では、フート Phu Tho のように、ほぼ特定のゾンホ成員でのみ構成される例もあった（表3参照）。

ゾンホとの密接な関係について、村では近親者が集住する傾向にあることと関連付けて説明されることが多い。確かにゾンホ成員同士が近隣に集住することは、治安上の安心だけでなく互助という点でも都合が良い。

だが、葬礼におけるザップの役割という点では、村におけるゾンホ間の規模の格差も大きく関係していると考えられる。既に述べた通り、ゾンホは喪家にとって葬礼の運営全般にわたり協力する最大の労働力供給源である。だがゾンホの規模は一様ではない。以下の表は村出身の11のゾンホとその規模を、在村の男子成員数であらわしたものである（表4参照）⁽⁵⁾。同表中もっとも成員数の少ないグエンテー Nguyen Te 族を見て欲しい。男性成員数は僅かに6名である。だがそのうち2名は5歳の子供で、実

働力となるのは4名だけである。

もちろん喪家に駆けつけ手伝うのは父系関係者だけではない。父系以外の親族や隣人、友人も加わる。近隣の村に住むゾンホがいれば、彼らが応援に駆け付ける。同表ではゾンホの女性成員を省いているが、彼女たちは、作業内容によっては男性よりも重要な役割を果たす。それでも人手が足りないとなれば、その場に居合わせる誰かが手を貸すので、実際のところ作業に支障を来すということはない。だが、たとえそうであったにせよ、作業の中核を担うべきゾンホの男性成員が4名とはあまりに心許ない人数である。

革命以前、ザップは成員数の少ない村のゾンホにとって、葬送互助に欠かせない組織であった。ゾンホ間の規模の格差を補完して安定した労働力提供を約束し、人生最大の儀礼を滞りなく遂行するための仕組みとして機能していたのである。

ザップには男性のみが加入する。その内部は年齢原理をもとに編成されており、年齢階梯的な性格が顕著であった。成員は年齢に応じて大体16歳から30歳までの青年層、30歳から48歳までの壮年層、49歳以上の老人層にわけられていた⁽⁷⁾。村の男性は、年齢に応じてザップのそれぞれの層に所属し、その範囲ごとに定められた役割を受け持った⁽⁸⁾。

葬送ではリンカー linh ca と称される責任者がすべてを取り仕切ったとされる。リンカーは壮年層の最高齢である48歳の男性が務める。死亡の報告を受けると、ザップの全成員に訃報を通達し、青年層のうち若手を中心に棺担ぎの人員を調整する。そして当日には壮年層のうち高齢の者で執号班を形成し、自らは執号長として葬列の指揮にあたった。

他方、喪家はザップの援助に対し、埋葬の後に宴会を催してご馳走を振る舞った。またご馳走とは別に、「おこわと鶏のマム」(mam xoi ga) を用意し、それを切り分けて全成員に土産として持たせたという。ザップへの饗応は協

表3 1940年前後のザップと主要ゾンホの関係 (2002年筆者作成)

ザップ	所属する主要なゾンホ (族)
Dong Dai	Nguyen Huy, Ha
Dong Tru	Nguyen Dang, Le
Phu Tho	Tran
Ho Doai	Nguyen Nhan, Duong Dinh
Ho Dong	Nguyen Ba

表4 村のゾンホ一覧と在村の男子成員数 (2002年筆者作成)⁽⁶⁾

	ゾンホ	男子数 (人)
1	Nguyen Huy	57
2	Nguyen Dang	47
3	Ha	42
4	Nguyen Nhan	36
5	Tran	31
6	Nguyen Ba (1)	30
7	Le	19
8	Ly Xuan	15
9	Duong Dinh	13
10	Nguyen Ba (2)	10
11	Nguyen Te	6

力した成員に感謝の意をあらわし、慰労する趣旨のものであったとされる。だが同時に、この饗応はザップに対する責任とも考えられていた。ザップは喪家からの饗応を享受しなくとも、約束通り任務を遂行したとされる。だがその場合、喪家は「ザップへの負債」(no giap)を負うとされ、返済が済むまで葬礼が完了したと認められなかった。後日改めて宴会を催す場合、利息代を上乗せする意味でより盛大に振る舞わねばならなかったという⁽⁹⁾。

2.2 「情感」の強調—社会主義化の影響

だが1945年8月革命の勃発により、ザップを単位とした葬送互助は大きな修正を余儀なくされる。本論の冒頭で述べた通り、革命後の北部農村では共産党政権による儀礼改革が実施された。その対象は村全体の祭礼から世帯レベルの諸儀礼まで広範に及んだが、村人の記憶では、葬礼に関しては葬送におけるザップの関与が問題視されたという⁽¹⁰⁾。ザップを基礎とする労働交換が、喪家に不必要な饗応を強要する封建的制度とみなされたのである。その結果、地元政権により村のザップは解体され、埋葬後の宴会も大幅に簡素化された。

だが人の死は不測の事態である。村ではザップに代わる互助の仕組みを早急に整備する必要があった。聞き取りでは、地元政権はザップを解体したものの、それに代わる葬送の運用については具体的に指示せず村人の裁量に委ねたらしい。そのため当初、葬送はゾンホを中心に、近隣住人の協力を得ながら行われたという。だが1946年、抗仏戦争が勃発したことで状況は一変する。同地域も戦場となり、1954年に戦争が終結するまで、多くの村人が戦禍を避けて他の地域に疎開したのである。その結果、村の人口は急激に減少し、葬送に要する人員を確保できない例が頻発した。

そこで村では、伝統的慣習である弔事での世帯間の交際倫理を用いた、新しい互助の仕組みを採用した。村には「弔事」(viec hieu)に對

する独特の心構えがある。婚礼や新築祝い、長寿祝いなど「慶事」(viec hi)では、各世帯は主宰家から応援の要請を受けて初めて行動をおこす。たとえゾンホであっても主催者から声を掛けられない限り、自らの意志で手伝いに向かうことはない⁽¹¹⁾。だが、弔事すなわち、葬礼ではまったく正反対の対応が要求される。全ての世帯は、理想的には応援の要請如何にかかわらず、自発的に出向いて喪家を助けることを期待される。

この弔事における世帯間の交際倫理を、現地の言葉で村の「情感」(tinh cam)という。ベトナムにおいて、情感とは相手を尊重し思いやる感情のことであり、その根底には相互扶助の精神がある。典型的な情感の表現方法として、村人はよく無償の労働力提供を例にあげる。情感を重視する態度は社会的な評価の対象となり、無償の労働力提供に積極的な行動は道徳心と結び付けて説明されることも少なくない。また情感は一对一の対人関係だけでなく、個々の関係の総体として、個人対集団、集団対個人という関係においても成立しうる[Malarney 2002: 186-190; 宮澤 2000: 51]。

古老たちの記憶では革命以前、情感に基づく喪家への協力は次のように行われた。各世帯では喪家での天幕張りによる弔問の合図を待ち、悔やみの言葉を述べに喪家を訪れる。そして墓穴掘りと葬送には男性を最低1名ずつ出して手伝いにあたる。とりわけ葬送については、村成員をは村全体で見届けるという規範があり、手伝いの有無に関わらず多数の村人が参列したという。

だが革命以前、この情感に基づく隣人たちの協力は、労働力の提供という点ではさほど重要な意味をもたなかった。彼らは現場に姿をみせるものの、人手が足りない場合を除くと自ら率先して作業に加わることはなかったとされる。そのため力仕事である墓穴掘りに、杖をついた老人が出向く例もみられたという。ザップ成員間の互助とは異なり、彼らは労働力という点で

は補助的な役割を担うに過ぎなかった。

では彼らに期待された役割とは何か。村にはこのことを知る手がかりとなる禁忌の観念がある。それは「白鉢巻き」(khan trang) は棺を担げないというものである。白鉢巻きとは日本という服喪の範囲を指し示す用語であり、ベトナムではゾンホを中心とする父系関係者が対象となる。特に死者の実子に対する禁忌は徹底しており、彼らは現在でも出棺後の棺に触れることはない。このように葬礼でもっとも重要な役割を担うゾンホは、棺担ぎに限り関与できないのである。

だが禁忌の適用される範囲は、村でも発言者によって幅があり、その境界線をどこで引くのか明確な決まりはない。仮にこの禁忌がゾンホ全体に及ぶのであれば、革命以前、特定のゾンホで占められたザップで棺を担いだのは誰かという疑問も生じる。

むしろ、この禁忌の観念は葬礼の社会的側面と関連付けて理解する必要がある。村人は葬式において、会葬者、とりわけ葬送への参加者の少ないことを非常に恥ずべきことであると強調する。そして、その原因を、故人の生前における情感が足らず、付き合いを大切にできなかったためと考えている。すなわち白鉢巻きが棺を担ぐ葬列とは、情感の乏しい世帯での、遺族だけで営まれる非常に寂しい葬送を連想させるのである⁽¹²⁾。したがって労働力の調達とは別に、喪家にとっては如何に多くの人々が現場に立ち会い、埋葬を見守ることが重要であった。隣人たちに期待されたのは人生の総決算である葬儀を盛り上げ、死者と遺族への情感を表明することであった。

革命後の村では、この世帯間の交際倫理を援用し、村をザップに代わる実質的な互助の単位へと転化させた。従来は見守るだけでよかった参加者に対し、全員が率先して手を貸すよう改めたのである。

だが戦時下での応急措置とはいえ、慣れ親しんだ互助慣行の変化に村人は何ら抵抗を示さな

かったのだろうか。当時を知る村人の記憶では、実際のところ、この新しい互助の運用には常にある種の問題がつきまとったという。それは協力する側の責任の所在の問題であった。ゾンホという強力な血縁紐帯に下支えされた革命以前の互助とは異なり、彼らの行為を支える拠り所は同じ村の成員としての交際倫理を尊重する意志力だけである。そのため極端な場合、彼らには参列しないという選択も可能なのである。

村で最大規模のゾンホの長で、元合作社幹部のバン氏(73歳)は次のように述べる。

誰彼を区別せず、誰もが自発的に協力することは良いことだと思う。だが、そのことは他方で、日頃の付き合いをより慎重に行わねばならないことを意味する。遺族は口には出さないが、誰が手伝ったか、誰が来なかったかをみている。誰だって自分の親の葬式に姿をみせない者の葬式を手伝いたくはないだろう。私が知る限り、合作社時代にも2、3例だが参列者が少なく、葬送の直前に参加を呼びかけることがあった。

にもかかわらず大方の村人の意見では、この新しい互助の仕方は数十年にわたり、それなりに機能したという。事実1954年に抗仏戦争が終結し、1955年に北部ベトナムが社会主義化されて以降も、この方法は継続して用いられた。多くの村人が疎開先から帰郷し、人力の確保に一定の目途がついてからも修正されることなく実施され続けたのである。

その理由として、おそらく社会主義体制下の社会経済状況が深く関係していると思われる。1950年代の後半以降、国家は北部地域に農村の余剰をもっとも効率的に手に入れるための制度を導入した。農業集団体制である。本論の冒頭でも触れたが、この体制下では土地を初めとする主要な生産手段を合作社が独占的に所有し農業の経営にあたる。他方で、個々の農民は合作社が管理する労働組織に組み込まれ、私的な経

済活動は厳しく制限された。そして労働の報酬は、収穫後に国家や合作社が必要な分を優先的に確保したのち、残った分から労働量の多寡を示す労働点数に応じて分配されたのである。その結果、当時の農村には、「誰もが等しく貧しい」という極めて均質性の高い社会が形成された。

また相次ぐ戦争により、長期にわたる青年男子の流出が続いた。抗仏戦争の終了後、ベトナムではアメリカの介入により勃発した抗米戦争、1978年のカンボジア侵攻、そして1979年の中越紛争と戦争が長期化した。村のある地域は米軍機による空爆を除くと戦火こそ免れたが、後方支援地域として食料及び人員の供給地となった。村でも主要な労働力となるべき多くの青年男子が徴用され戦地に赴いた⁽¹³⁾。

これらの結果、村には無償の労働交換の興隆ともいべき現象が起こったという。長期的な経済的困窮、青年男子の減少という特殊な状況のなかで、必然的に相互扶助の重要性が増したのである。村人の話では当時、屋根の葺き替えや家の修築など、多くの人手を要する作業には応援を要請しなくとも自然と人が集まったという。私的な経済活動の制限により、協力する側に互助に応じる時間的な余裕があったことも、無償の労働交換を支えた重要な要因であったと推測される。

多くの村人は、当時を情感が濃厚な時代であったと振り返る。無償の労働力提供は社会主義化の以前から行われていただろう。だが農業集団体制期には互助の精神、すなわち隣人たちとの情感を無視した生活は成り立たなかったと考えられる。そのため情感の重要性が村全体に共通の意識として強調され、またそうした意識が社会主義化以降の葬送互助を支えたのだといえる。

3. ドイモイ下の変化

だが1986年、市場経済化を柱とするドイモイ路線の開始により葬礼をとりまく状況は再び大

きく変化する。本論の冒頭で述べた通り、ドイモイ以降、村の暮らしは大きく変わった。約30年間に及ぶ集団農業体制は崩壊し、新たな生計基盤となった冥具業の成功により、1990年代に入ると村は経済的に急成長を遂げた。その結果、村には耐久消費財の所有の拡大に象徴される豊かな暮らしが確立する一方、冥具業の成功を十分に享受していない経済的弱者をも生み出した。そしてドイモイ下に生じた世帯間の経済格差は、所有という可視的な部分だけでなく儀礼をめぐる村の人間関係にまで影響を及ぼし始めている。

3.1 「情感が経済に従属する」時代の葬送参列

こうした一連の変化は葬送互助へも波及した。発端は儀礼に村全体を客として招待する風潮の出現である。筆者は結婚式の例をあげつつ、この風潮が祝儀をめぐる新たな約束事を生み出し、結果として一部の村人の儀礼への参加の仕方を変えたことを述べた。葬式でも同様の事態が起こったのである。

葬式では天幕を合図に村全体が喪家を弔問に訪れ、遺族に悔やみの言葉を述べることは述べた。結婚式と同様、ゾンホの成員と個人的関係のある者を除くと、これまで村人は手ぶらでの弔問が原則であった。だがドイモイ以降、儀礼に村全体を招き合う関係が浸透するなかで、葬礼でも弔問時に現金での香典を持参し遺族に手渡す者が増加した。その結果、弔問の場でも香典を持参する者とそうでない者とが可視的に区別され、経済を理由に居心地の悪さを感じる者が出始めたのである。

特に葬礼の場合、彼らの感じる窮屈さは結婚式以上に強調される。その理由は葬式の日程にある。結婚式では、結婚のお祝いに行く日と宴会の催される日は別である。そのため乱暴な言い方であるが、仲間が祝儀を贈る間だけ我慢すれば、宴会当日は主催家の人々や出席者と直接顔を合わせることはない。だが葬式は違う。宴会当日の早朝には村全体での参加が期待される

葬送が行われる。そして埋葬が済むと参列者はそのまま遺族と共に喪家に集合し、宴会を開始するのである。つまり彼らが感じる居心地の悪さは、弔問時だけでなく宴会当日まで続くのである。

さらに葬送では、埋葬後に遺族が参列した人々に対し、礼を尽くして宴会への出席を呼びかける。その際、喪家は香典の有無を区別して声をかけることはない。その場の全員に対し、参列への謝辞を述べた上で、「粗末な食事を用意しておりますのでぜひ出席してください」と挨拶してまわる。また複数の喪家に近いゾンホ関係者が帰路の要所に立ち、参列者に宴会への出席を促す。そのまま参列者の手を取って、喪家まで案内することも少なくない。

その結果、葬送で次のような行動を取る者が現れた。墓場に到着し、墓穴に棺を安置する作業が始まる頃合いを見計らって現場を離れ、一足先に帰るという行動である。このドイモイ下に出現した新たな行動は、村全体で死者を見送るという伝統的規範と、経済状況という現実との狭間で生み出された苦渋の選択であるといえる。葬列に加わることで喪家に対する情感を明示するとともに、手ぶらで食べるという居心地の悪さを回避するのである。

現在、村人は極めて複雑な状況におかれている。おそらく筆者が問いただければ、大部分の村人は従来通りの葬送互助を継続すべきであり、村の規範を無視した者の行動を非難するであろう。だが、それはあくまで主催者の側にたった意見である。仮に葬送に参列する側にたった場合、彼らの多くが葬送時の混雑を利用して一足先に帰る行動をとる可能性を否定できないと推測される。現状の維持は共通の認識としてはあっても、既に実態とは乖離した理想となりつつあるのである。いわば村人は、立場によって理想と現実とを使い分けねばならないほど急激な社会変化のなかで生きているのである。

特に、若い世代の男性は難しい立場にある。経済を理由に宴会への出席を躊躇う世帯では通

常、居住地を別にする父親か母親が家族代表として香典を持参する。だが若い世代の男性は、葬送作業での実労働力としての役割を期待される。ただ埋葬作業を最後まで手伝え、遺族はより誠意を尽くして彼らを宴会に誘う。その言葉を振り切って帰ることは極めて難しい。だが、そうであれば尚更、手ぶらで食べる居心地の悪さを痛感するのである。

元小学校教師であり、また村で最大規模のゾンホの族長であるロン氏（75歳）は、現在の葬送状況について、「情感が経済に従属する」（*tin hcam phu thuoc kinh te*）時代が生み出した現象であると批評する。本来、無償の労働交換を基礎とする情感と経済とは相容れず、互いに影響を及ぼす関係にはない。だが実際には、経済を無視した情感のやりとりは成立しなくなっている。要するに、彼は一足先に帰るという村人の行動を、経済を重視するドイモイ時代における情感の表現の仕方として捉えたのである。

ドイモイ下の葬礼をとりまく諸状況の変化は、情感に下支えされた従来の葬送互助の在り方を揺るがした。誰もが等しく貧しい情感が濃厚であった時代は終わり、「情感が経済に従属する」時代の葬送参列の仕方が誕生したのである。

だが、この新たな葬送参加の仕方の出現は、他方で葬送互助の運営上より重要な問題をも露呈させた。成員数の少ないゾンホの問題である。ドイモイ下に出現した一足先に帰る行動とは、見方を変えれば、ゾンホ以外の村の人間関係に消極的な態度の現れとも見なすことができる。いわば葬送に参加する側の人々が、ゾンホとそれ以外の村人との互助を区別し、ゾンホ重視の行動を取り始めたのである。だが、このことは小ゾンホに属す成員たちにとって重大な事態を引き起こした。参列者、とりわけ実労働力となる村の若い世代の男性に葬送での消極的な行動が広がることで、「白鉢巻きが棺を担ぐ」という社会的に極めて恥ずかしい状況に陥る可能性が出始めたのである。

3.2 葬送互助の再構築の試み

この一連の問題に対処するため、1990年代の後半以降、村では葬送互助の改革をめぐり活発な議論が行われた。だが、そう簡単に問題が解決したわけではない。むしろ現在に至るまで結論は先送りされているというのが実情である。ここでは具体的な事例をあげつつ議論を整理し、村人が問題をどう捉え、葬送互助をどう改革しようとしたのか、そしてその改革を妨げた要因とは何かを述べていく。

事例の検討に入る前に、改革の主体を明確にしておく。これまで筆者は改革の主体について漠然と村と記してきた。だが正確に言えば、祭礼や互助など村の慣習を主導的に議論し、決定するのは、村の「高齢者会」(hoi nguoi cao tuoi)である。現在、葬列を先導する執号班の人選を行うのも同会である。

高齢者会とはベトナムの代表的な大衆組織の1つであり、50歳以上の男女で構成される⁽¹⁴⁾。村には9名の委員で構成される執行委員班があり、そこで委員長と副委員長を1名ずつ互選する。執行委員は後述する定例会で選出され、任期は2年半である。制度的には共産党の大衆動員組織である祖国戦線の指導下に配置される。村の慣習に関する事柄の決定の他に、共産党及び国家の方針を会員となる高齢者層に周知徹底し、啓蒙活動を行う役割をもつ〔白石 2000: 41-44〕。

調査時に執行委員長であったチエン氏(65歳)によれば、慣習の改革は次のような手順を踏む。まず毎年1月と9月に行われる定例会で改革案を提示し、出席者全員で意見を出し合う。議論が出尽くしたところで採決をとり、出席者の70%以上の賛成を得られれば「運動」(phong trao)として展開する。運動の実施状況は定例会で報告し、修正する必要があるれば改めて議論する。違反者がでた場合、定例会では名指しこそ避けられるが議論を通じて遵守を徹底させる⁽¹⁵⁾。

慣習の改革において定例会はもっとも重要な

機会である。同会への出席は会員の自由参加を原則とする。だが筆者の観察では、ほぼ毎回出席する会員は全体のごく限られた男性だけである。執行委員班のメンバーと高齢者会の活動に熱心な者を除くと、残りはゾンホの代表者である⁽¹⁶⁾。ゾンホの側でも対外的な折衝役として、1, 2名の成員を定例会の出席者として選出する⁽¹⁷⁾。チエン氏によれば決定事項は出席者から各ゾンホの集会等で伝わるので、全会員が集合する必要はないのだという。

このように高齢者会の定例会は、ゾンホの代表者会議ともみなすことができる。ゾンホと高齢者会とは異なる原理で組織される。だが定例会の出席者をみると、高齢者会とは村のゾンホが定期的に集まり、個々のゾンホでは解決できない問題を議論し意見を集約する組織であるともいえる。いわば慣習をめぐる問題に関して言えば、村とは各ゾンホの総体のことであり、その決定にはゾンホの意思が強く反映されるのである。

以下、提示するのは2000年9月24日の定例会での議論である⁽¹⁸⁾。この日、司会者を務める副執行委員長フン氏(65歳)から次のような提案があった。

先日(近隣の)ダオトゥー Dao Tu 村での葬送に参列した会員から、次のような提案がありました。ダオトゥーでは葬列に厳粛さを醸し出すため、専用の制服を25部用意し、霊柩車に従う者が身につけています。これを(ドンホーでも)採用したら良いのではないかという提案ですが如何でしょうか。

葬送用の制服とは葬列の構成員が身につける衣装である。葬列を先導する執号班には専用の白装束がある。ここで提案された制服とは、棺を担ぐ者や花輪や旗など葬具を持つ若手の男性が身につける衣装のことである。チエン氏によれば、1990年代の半ばから近隣の村で導入する

ところが出始めたという。

フン氏の提案に対し、会場からは賛成と反対を表明する意見が乱れあう白熱した議論の応酬があった⁽¹⁹⁾。ここでは意見間の重複を避け、議論の論点を明確にするために、賛成と反対を表明する代表的な意見を紹介する。まず賛成意見である。

その方法は昔からの慣習ではありません。これまで我々は自発的な意思に基づく互助で行ってきました。ですが子孫が少ないゾンホの葬送では、必ずしも干涉が必要ではないとは言いきれません。老人は先に帰ってもよいが、中年層以下はぜひ残るべきです。埋葬が済んだあと、遺族が「粗末な食事を用意しております。どうぞ家に戻って召し上がってください」いうその時に、参列者が誰もいなかったらどうでしょうか。中年層より下の世代は遺族とともに帰るべきです。組織的な面についての干涉には必ずしも反対するものではありません。

発言者は、まず成員数の少ないゾンホの例をあげつつ現行の葬送互助の問題を指摘し、若い世代の参列者らの遺族よりも先に帰る行動を批判する。その上で、高齢者会による葬列の組織化について一定の理解を示す。制服導入の意図とは、フン氏の問題提起に示されたような葬列に厳粛さを醸し出すためではなかった。葬列における個々人の役割を明確化して一定の人員を確保し、葬送からの離脱者を食い止めることであった。小ゾンホの葬礼において、参列者の少ない寂しい葬列がでることのないよう村として未然に防ぐための手だてとして提起されたのである。

だが会場からは反対を表明する意見も多数だされた。次に記す意見はその代表的なものである。

賛成できません。衣服など形式でしか

い。それが参列者を区別する指標となるのはよいことではないと思います。制服を身につけている者には責任があり、そうではない者には責任が無いとでもいうのでしょうか。服を縫えば人を選ばねばなりません。昔から葬送で人を選ぶ慣習はありません。自発的意志に基づき協力するものですから。誰の責任において選ぶのですか。人がいなければ我々70代の老人でも着替えなければなりません。

この意見には制服導入に反対する理由が明確に示されている。それは協力する側の責任の所在の明確化による参列者の減少への懸念である。発言者は制服の採用によって参列者を可視的に区別することで、制服を身につけない者が責任を放棄することを恐れる。制服導入の意図に反し、かえって参列者が減少することを警戒したのである。

定例会の翌日、筆者は、この反対意見を述べた男性（71歳）から、ダオトゥー村での制服導入をめぐる興味深い話を聞いた。

ダオトゥー村には移住者だけで形成された集落がある。彼らは付き合いが乏しく情感がない。だから葬送でも人が集まらない。そこで制服を縫って遺族だけが埋葬時に取り残されることを防いだ。だがドンホー村ではこれまで、老人から若者まで全員が墓場まで足を運び、埋葬を見届けてきた。それから戻って宴会を始める。だから服など縫って区別したら、かえって情感が失われ参列者が減る可能性がある。そのほうが問題だ。

彼はダオトゥー村での制服導入を住人同士の情感の欠如の結果として捉える。そして、情感の濃厚なドンホー村における導入は、問題を解決しないばかりか危険でさえあると主張する。彼が警戒するのは責任の明確化による情感の喪

失である。葬列の組織化による参列者の区別が住人同士の情感の喪失を助長し、結果として情感に下支えされた現行の葬送互助が崩壊することを恐れたのである。

また彼は、ダオトゥー村の例を紹介する際、制服導入の決断を嘲笑するような表情を見せた。既に述べたとおり、ベトナムにおいて情感が濃厚であることは社会的に評価の対象となる。そのためダオトゥー村に倣ってドンホー村でも制服を導入すれば、村全体が情感の乏しい状態にあることを内外に認めたことになる。それは村の脈絡では極めて屈辱的なことであり、到底容認できないことなのである。導入に反対の立場をとる人々も、葬送からの離脱者を食い止めたいという点では賛成派の意見と一致している。だが、その対処の仕方に納得できなかったのである。

いずれにせよ、この日の定例会では意見を集約できず、導入の是非を問う採決は見送られた。チエン氏の話では反対派の抵抗が根強く、到底70%の合意は得られないと判断したのだという。以来、調査中に行われた定例会を含め、公の場で、この問題が議論されることはなかった。

4. おわりに

本論では村における葬送互助の変化を、その背景に目を配りつつ約半世紀にわたり跡付けてきた。以上の分析から村の意思決定について次の2つの点を指摘できる。

第1点目に、村における葬送互助は、これまで父系親族集団ゾンホを中心とする村内部の力関係を前提に設計されてきたという点である。世帯レベルで組織される儀礼において、もっとも重要な労働力供給源であるゾンホの規模は一樣ではない。小規模なゾンホの成員の葬送を、どう支援し円滑に進めるかが村の一貫した課題であり、ゾンホの集合体である村の意思であった。言い換えれば、葬送互助の改変の歴史とは、村の誰もが安心して死を迎えることを保証するための試行錯誤の歴史であったといえる。おそ

らく、こうした村の意思の背景には、参列者の少ない葬送の出現が故人や遺族の情感の乏しさを表出するだけでなく、対外的には村全体の情感欠如の表明でもあるという共通の認識も影響していたものと考えられる。

革命以前、ザップによる葬送互助が制度化されていたことは重要である。ゾンホという強力な血縁紐帯を基礎としたザップは、ゾンホ間の規模の格差を補完しつつ、全てのゾンホに安定した労働力提供を約束してきた。いわばザップとは、人生最大の儀礼を滞りなく執り行うことを保証した村の社会制度であった。革命以降、ザップは共産党政権により解体され、また相次ぐ戦乱により村の人口は減少する。そこで、村では無償の労働力提供に代表される世帯間の交際倫理「情感」を下地とした、村全体で支援し合う互助の仕組みを構築する。この方法は、協力する側の責任の所在の問題を内包しつつも、集団農業体制という特殊な社会状況下に生じた無償の労働交換の興隆に支えられるかたちで存続した。

第2点目は、ドイモイ路線の葬送互助に及ぼした影響の大きさである。冥具業の成功に始まるドイモイ下の村の経済変化は、村の伝統的な人間関係をも揺るがした。繰り返しになるが、現在、村では経済を無視した情感のやりとりは成立しない。葬送で出現した一部の村人の一足先に帰るという行動は、いわば経済を理由とする個人的な居心地の悪さを村の意思よりも優先した結果ともみなすことができる。まさにドイモイという時代が、経済に従属する情感の新たな表現の仕方を誕生させ、結果として小ゾンホに属す成員の葬送における労働力調達という問題を露呈させたのだった。

問題は、葬送用の制服導入が、情感の喪失と関連付けて捉えられていることである。葬送改革の目的が参列者の減少を食い止めるだけなら、問題の解決は容易であろう。だが、両者を結び付けて議論せざるを得ないところに、高齢者が村の総意として制服の導入を躊躇う理由

があった。彼らは制服の着用による責任の明確化が協力する側の人々の情感軽視の態度を助長し、対外的には村における情感喪失の表明となることを恐れたのである。今後、現行の葬送運用が限界に達したら、やはり彼らは制服の導入に踏み切るのだろうか。あるいは革命以前のように、ザップを模範とした互助の仕組みを再構築するのだろうか。村がこの問題にどう対処し、葬送互助において村の意思をどう貫徹していくのか、調査を継続しつつ動向を見守っていききたい。

<注>

- (1) ドイモイ以降、バックニン省では農村管理の見直しの必要から行政村「社」(xa)の下に、独自の単位として「半行政村」(thon)をおく地域が多い。ドンケー半行政村も1990年代の初頭に、ドンホー村と隣接の2村、トゥーケーTu KheとダオトゥーDao Tuの一部を統合して設置されたものである。その行政的機能は地域により多少の幅があるが、ドンケー半行政村を含め、多くは行政上の決定権をもたず、社の決定を実行する際の案内および補助という役割に限定されている。
- (2) 調査方法は現地の人々と活動をともにしながら資料を得るという参与観察によるものである。一日の調査内容を記せば、家族と朝食を済ませたのちに昼食を挟んで夕食前まで、訪問聞き取り調査を行う。そして夕食後は特別な行事がない限り、その日に集めた資料を整理した。また調査中に催された結婚式や忌祭、葬式などの親族儀礼、村の行事や会合にはできるかぎり参加した。通常、特定の調査地での具体的事例に基づく記述的研究では、調査の対象となった人々の善意の協力を尊重し、調査地名と人名を実名ではなく仮名とすることが多い。だが後述するが、村はベトナムの伝統手工芸品であるドンホー版画の生産地として、研究者に限らず広くその名が知られている。そこで本論では、調査地名に仮名ではなく実名で記すことにした。だが事例研究という性格上、本文中には特定の個人をめぐる個別具体的な事例が数多く登場する。そのため人名については仮名とし、個人のプライバシーを侵害する恐れのある情報は原則として記さなかった。本文中の民俗語彙については、初出の際に日本語の訳語かカタカナ表記をしたうえで、括弧のなかに原語であるベトナム語表記を記した。金額の表記はベトナムの通貨ドンdongでの金額を記し、目安として米ドル換算の金額を加えた。調査時点での14,000ドンは1米ドル相当だった。
- (3) 手動汲み上げ式の場合、井戸は手掘りで地上からの深さは大体5メートル前後である。そのため付近の水田や小川から水が流入するため澄んだ水は望めない。他方、電動式ポンプを用いる井戸の場合、掘削機械を用いて平均で50メートルほど掘る。費用はかかるが手掘り式に比べると格段に澄んだ清潔な水が使用できるといい、村では1990年代の後半になって急速に普及した。
- (4) 服喪の種類と親族関係については末成 [1998: 334-335] に詳しい。
- (5) ゾンホの規模は日本のように家単位ではなく、個人を単位に数えられる。そのためかなり規模の大きなゾンホでもその「丁(男子)の数」(xuât dinh)を尋ねると、実数に近い数を把握できる [末成 1998: 302]。
- (6) 番号6と10は同姓であるが別々のゾンホとして認識されているため、本表では固有名のあとに()内の番号で区別した。
- (7) ここで示した範囲はあくまで筆者が便宜的に行った区分であり、ザップにより年齢に多少のずれがある。たとえば、この年齢層に対象者がいない場合、ドンダイ Dong Daiでは47歳の者が繰り上がりリンカーを務めた。また対象者が複数いる場合はリンカー班を形成し、合同でこの役目にあたることもあったという。
- (8) ザップの主な活動として、葬礼での役割の他に、村の守護神を祀る亭での例祭で供物を用意する役割などがあつた。例祭は春と秋に催され「春秋二期」(xuan thu nhi ky)と総称される。

なおザップの祭祀組織としての側面についての考察は今後の課題とする。

- (9) ベトナム伝統習俗の古典的研究『ベトナム風俗』には、これに類似する慣習として、老親が子供の経済的貧困を憂慮し生存中に葬儀の宴会を催して予め借金を返済しておく「生きた葬儀」(ma song)、また喪主に饗応する経済力がなく3年後の改葬(洗骨儀礼)の際に、延期していた葬儀の宴会を催す「乾いた葬儀」(ma kho)について紹介している[Phan Ke Binh 1992 (1918): 236-237]。
- (10) 情報は主に2名の村の男性の聞き取りに基づく。村のあるトゥアンタイン Thuan Thanh 県(日本の郡に相当する地方行政単位)の広報室担当者(64歳)と同県の文化芸術分野を担当する元文化室職員(64歳)である。
- (11) 村人は必要な労働力を把握せず手伝いに出向くことは、主催者を助けるどころか逆に迷惑がかかるか考える。主催者は、手伝いに訪れた人々へ労いの意味を込めて食事を提供する。だが人手が余っていると、協力者はただで食べに来たようで居心地の悪い思いをするという。そのため主催者の側でも応援を要請するにあたり、家族全員で、世帯主夫婦で、あるいは世帯主だけで、とその範囲を口頭ではっきりと述べる。
- (12) 実際に人が集まらず棺担ぎの人員が足らず、子孫が屈辱感から鉢巻きを外して棺を担いだという逸話が、付き合いの軽視を戒める教訓として現在でも語り継がれている。
- (13) 当時を知る村人によれば、戦争の激化に伴い1964年、いわゆる国家総動員制が実施されてからは、村では家族毎に老親扶養にあたる男子1名を除き、残りの青年男子は徴用されたという。
- (14) 高齢者会は社会主義時代に、村毎に結成されたボランティア組織である。調査村では時代により「老齡喜会」(hoi vui tuoi gia), 「保寿会」(hoi bao tho) と名称を変えてきた。高齢者会という名称は1995年、国家により中央に本部を置く全国的組織として高齢者組織が編成された際に保寿会から改名された。村にある大衆組織と

しては高齢者会のほかに、青年団、婦人会、農民会、退役軍人会がある。

- (15) ただ高齢者会はあくまで大衆組織であり法的権限はもたない。そのため違反者を法的に処罰するといった強権をふりかざすことはなく、話し合いを通じての解決を重視する。
- (16) 2000年9月、2001年1月、2002年9月、2003年1月、同年9月の5回の定例会での観察と高齢者会会員への聞き取りに基づく。
- (17) 一般に成員数の多い大きなゾンホでは代表者2名、小さな族では1名といわれる。だが大小の別の基準は曖昧であり、実際に代表として出席する人数は各ゾンホの判断に任されている。
- (18) 本定例会は行政村経営の託児所兼幼稚園2階の会議室で、20時から21時30分までの1時間30分にわたり行われた。出席者は27名、執行委員と会員、そして招待された共産党支部書記兼村長である。ベトナムでは大衆組織の会合に祖国戦線の代表を務める共産党の役員が招かれ監督するのが通例となっている。
- (19) 本定例会は筆者が初めて出席した高齢者会の会合であったが、この時の様子は今でも強い印象に残っている。この議論が始まるまで、定例会では世界高齢者の日(10月1日)に行政村ソンホー社で開催される記念式典への参加者の選出が行われていた。だが出席者には興味が無い話題らしく、彼らは一様に眠そうな顔で、推薦された者は即座に辞退するという繰り返してあった。それが制服導入の是非をめぐる議論が始まると、会場の雰囲気が一気に変わり、出席者は積極的に発言をするようになった。なかには立ち上がって声高に持論を展開する者さえあり、この問題への高齢者たちの関心の高さに驚いた記憶がある。

<参考文献>

Malarney, Shaun Kingsley

2002 *Culture, Ritual and Revolution in Vietnam*,
RoutledgeVurzon.

宮澤千尋

2000 「ベトナム北部の父系出自・外族・同姓結合」吉原和男他『〈血縁〉の再構築—東アジアにおける父系出自と同姓結合』風響社：185-211.

白石昌也

2000 「第1章 党・国家機構概観」白石昌也編著『ベトナムの国家機構』明石書店：15-52.

末成道男

1979 「2同族」原忠彦・末成道男・清水昭俊『仲間』弘文堂：102-252.

1998 『ベトナムの祖先祭祀：潮曲の社会生活』風響社.

高岡弘幸

1999 「村の葬送儀礼と国家：ベトナム北部・紅河デルタ農村の事例より」『ベトナムの社会と文化』1：117-133.

(客員研究員)