

ベトナムの村落調停と通俗道德

——「集団」への謝罪という慣行について

加藤敦典

<要旨>

本論では、ベトナムにおける裁判外紛争処理制度（ADR、Alternative Dispute Resolution）である和解組（*To Hoa Giai*）による調停の基盤となる、公的言説としてのモラリティについて考える。和解組の実践を支えているのは、国家、地方行政、一般住民のあいだで共有される訴訟忌避規範、内済規範、あるいは、むらのなかでの騒擾を罪惡視する規範である。公的領域においては、国家や宗教的權威に代表される制度的モラリティがストレートに統制力を発揮することは希である。それとともに、日常生活態度に埋め込まれたモラリティも、多くの場合、独力では公共的な表現のかたちをもつことができない。そのようなとき、日常生活態度に埋め込まれたモラリティは、制度的モラリティを仮借することによって、公的領域での討議にも耐えうる体系的なモラリティであるかのような体裁で語られる場合がある。本論では、こういったモラリティの生成を制度的モラリティと公的言説としてのモラリティの相互交渉がもたらす効果として考える。その際、本論では東アジア的脈絡においてこの問題にアプローチした先駆的なモデルとして「生ける法」（末弘嚴太郎）と「通俗道德」（安丸良夫）のアイデアを援用しながら制度的モラリティと公的言説としてのモラリティの相互交渉の局面についての分析枠組みを提示する。そのうえで、ベトナムの村落での紛争処理に際して実施される「集団」（*tap the*）に対する謝罪という慣行の分析を通して、このモデルの有効性を検証していく。

061

1 議論の発端

文化人類学の国際学会などでベトナムの村落調停について報告をすると、フロアから「宗教的権威は調停においてどのような役割を果たしているか」という質問を受けることがある。私が「調査地のむらでは宗教的権威は何の役割も果たしていない」と答えると、多くの質問者は残念そうな顔をする。おそらく、質問者のフィールドでは宗教的権威が重要な役割を担っているため、それとの比較で質問をしたのだろう。あるいは、ベトナムではもともと宗教的権威が重要な役割を果たしていたが、社会主義政権のもとでは抑圧されてきた（が、最近は復活した）というような回答を期待していたのかもしれない。私には「ない」ことについての説明責任はないものの、後述のように紛争処理における宗教の重要性が再確認されているようにも見える現代社会にあつて、ベトナムの村落調停では宗教的権威が重要な役割を果たしていないとすれば、かわりにどのような機制がその制度と実践を支えているのかという問題について、もう少し丁寧な説明が必要であるようにも感じる。

簡単にいえば、現代のベトナムで村落調停が機能している背景には、共産党や国家による訴訟抑制の要請があるいっぽうで、むらのなかの紛争をむらの「外」や「上」に出すべきではないという訴訟忌避・内済規範や、むらの平穏を乱すような騒擾を罪惡視する考え方があり、それらの規範が国家、地方行政、一般住民のあいだで広く共有されている状況がある。その意味では、ベトナムの村落調停は、もっぱら「世俗」的な権力や世間の圧力によって機能しているということができる。ただし、これらの規範は単純に党や国家やむらの有力者の権威のもとでの押しつけとして理解すべきものではないし、逆にコミュニティに埋め込まれた土着の規範として説明すべきものでもない。おそらく、村落調停における宗教的権威の役割について質問した人は、宗教にかわる権威として、国家やむらの長老といった存在が権威を発揮していたり、あるいは伝統的な慣習（法）が機能しているというような回答を期待していたのではないかと思う。しかし、実際にベトナムの村落調停を機能させているのは、宗教や国家の権威でも土着の規範でもなく、ひと言では説明が難しい、より漠然とした不安定なモラル리티の枠組みである。

このことをもう少し整理して考察するために、神原ゆうこが「序」のなかで言及するジャレット・ジゴンの議論を参照してみよう。ジゴンはある社会におけるモラル리티の生成と変化を理解するためには、(1) 制度的モラル리티、(2) 公的言説としてのモラル리티、(3) 身体化された性向としてのモラル리티の三つのアスペクトを考慮する必要があると指摘する [Zigon 2009: 258]。制度的モラル리티は公的機関（政府、国際組織、宗教組織、むらの長老会議など）が提示するモラルであり、それらの制度は「ある特定のモラル리티の真実らしさ、あるいは正しさを公然と宣言する」権威をもっている [Zigon 2009: 258]。他方、公的言説としてのモラル리티はそのような権威に統制されることなく「人と人とのあいだの日々の対話的交渉の結果」として生みだされる。それらのモラルは、典型的には、メディア報道、人びとの抗議行動、哲学的論争、芸術・文学作品、家庭教育などに発現する [Zigon 2009: 258]。いっぽう、身体化された性向としてのモラル

ティは、マルセル・モースがいうようなハビトゥスのレベルで発現するモラリティである [Zigon 2009: 260]。卑近な例でいえば、女性が石を投げるとなぜ「女の子投げ」になるのか [Mauss 1973:76-77] といったミクロな位相に含まれる身体化されたモラリティがここでは問題になる。ジゴン自身はある社会のモラリティが揺るがされるような状況において、個々人の倫理的な省察がどのようにモラリティを改変していくかという問題こそ、モラリティの継続性と変化という文化論のジレンマを解くうえで、人類学者がもっとも注目すべき論点だと主張する [Zigon 2009: 261-262]。

そのなかで、本論がめざすのは制度的モラリティと公的言説としてのモラリティの相互交渉の局面についての分析枠組みの考察である。ジゴンも指摘するように制度的モラリティと公的言説としてのモラリティは「たえざる対話」をおこなっている [Zigon 2009: 259]。本特集が注目するような公的領域においては、国家や宗教的権威に代表される制度的モラリティがストレートに統制力を発揮することは希である。それとともに、日常的な生活態度に埋め込まれたモラリティも、多くの場合、独力では公共的な表現のかたちをもつことができない。そのようなとき、日常的な生活態度に埋め込まれたモラリティは、制度的モラリティを仮借することによって、公的領域での討議にも耐えうる体系的なモラリティであるかのような体裁で語られる場合がある（また、そのようなかたちで制度的モラリティについて語ることが、かえって制度的モラリティの一貫性を仮構として構築することにもなる。このことについては別稿で指摘した [加藤 2015: 119, 124; Kato 2015: 156]）。とりわけ紛争処理の実践は言語化された交渉の領域に深く関わっている。したがって、公的領域におけるモラリティの語り方に注目することは、ベトナムの村落調停制度を理解するうえでも、きわめて重要なポイントとなる。

以下、本論では、ベトナムにおける裁判外紛争処理制度（ADR, Alternative Dispute Resolution）である和解組（*Tò Hoa Giai*）をとりあげ、その調停の基盤となる公的言説としてのモラリティについて考えていく。上述のように、和解組の実践を支えているのは、国家、地方行政、一般住民のあいだで共有される訴訟忌避規範、内済規範、あるいは、むらのなかでの騒擾を罪惡視する規範であるということができる。こういった規範の生成を本論では制度的モラリティと公的言説としてのモラリティの相互交渉がもたらす効果として考えてみたい。その際に、本論では、東アジア的脈絡においてこの問題にアプローチした先駆的なモデルとして「生ける法」（末弘厳太郎）と「通俗道徳」（安丸良夫）のアイデアを援用しながら分析モデルを提示する。そのうえで、ベトナムの村落での紛争処理において実施される「集団」（*tap the*）への謝罪という慣行の分析を通してこのモデルの有効性を検証していく。

2 ADR の世界的動向とモラリティ

ADR は裁判によらない紛争処理の総称である。アメリカでは、訴訟社会の弊害への対応策として 1960 年代に ADR を推奨する動きが活発化し、以後、司法制度改革のひとつのトレンドを形成してきた。ADR 運動の発端の地であるアメリカでは、ADR は裁判所に

かわる「安価な司法」を提供するものだという批判があるいっぽうで、近隣住民による調停を推奨することで衰退したコミュニティを活性化し、そこに暮らす人々をエンパワーするという議論もあった（アメリカのADR運動とコミュニティ・ジャスティスの思想との関係については〔久保 2011: 314-317〕を参照）。アメリカにおけるADR運動は、実際にはあまり成果をあげることはなかった。しかし、その理念と制度は、その後、発展途上国や体制移行国に「技術移転」されることになった〔石田慎一郎 2003〕。アメリカにおけるADR運動の推進者たちが「未開社会」や社会主義国の紛争処理制度を参考にしていたことを考えると、これは皮肉なカタチでの制度の逆輸出ということもできる。

ADRに限らず、近代司法制度の代替・補完をめざすオルタナティブ・ジャスティス（ADR、修復的司法、真実委員会など）の世界的動向をみると〔石田慎一郎 2011a: 7-10〕、キリスト教的な価値観に由来するモラル（平和、赦しなど）が運動を支えているケースが多いことに気づく。たとえば、修復的司法を提唱したハワード・ゼアや、「紛争転換」のアイデアを提唱したジョン・ポール・レデラックは、いずれもキリスト教メノール派教徒であり、彼らはメノール派の思想が自分たちの活動の基盤にあることを認めている〔石田慎一郎 2011b: 232-236〕。ADRの技術移転にあたって、メノール派の組織が活動を推進し、現地の多様な実践と＜合流＞するケースがしばしば見られる〔石田慎一郎 2011b: 231, 237-238〕。また、国民和解事業のモデル・ケースとなった南アフリカの真実委員会では、ツツ大司教をはじめとする宗教者が大きな役割を果たしていた（南アフリカの国民和解と宗教の関係についての文化人類学的・社会学的研究としては、たとえば〔阿部 2007: 第3章〕を参照）。

このような動向をみると、現代社会の紛争処理における宗教の重要性が再確認されているようにも見えるし、そのなかで文化人類学者が紛争処理における宗教の役割にあらためて注目することは自然ななりゆきであるようにも思われる。実際、過去から現在に至るまで、多くの地域の紛争処理制度において宗教（宗教法、宗教的権威、宗教施設、宗教的モラルリティ）は重要な役割を果たしてきた。制度化された宗教が関与する場合だけでなく、シャーマンや占い師が重要な役割を果たすケースも含めれば、紛争処理と宗教の関係は文化人類学者にとってはなじみのテーマであるということができる。

しかし、当然ながら、すべてのADRが宗教的モラルリティと結びついているわけではない。初期のイギリス社会人類学者が注目したアフリカの伝統社会における紛争処理制度は、復讐の連鎖に対する恐怖とそれを回避するための政治組織と親族組織に基づく調停の技法であった。日本の家事紛争調停や民事紛争の示談の場にも宗教的なモラルリティが関与するケースはほとんどない。また、レイモンド・ショーンホルツをはじめとするアメリカにおけるADR運動の推進者も、基本的には左派的なコミュニティ運動を思想のベースとしていた〔Shonholtz 1984〕。

当然、宗教や信仰と関わりのない「世俗」的な調停制度や紛争処理も文化人類学にとってきわめて重要な研究テーマである。また、宗教に関心をもつ人類学者にとってこそ、「世俗」の問題はあらためて注視すべきテーマである。しかし、タラル・アサドが指摘するとおり「人類学は世俗の概念に対してはほとんど注意を払ってこなかった」〔アサド

2006: 27]。宗教人類学の授業においても「宗教」の対概念であるはずの「世俗」について十分な議論はほとんどおこなわれてこなかった [アサド 2006: 27-28]。

このような状況においてまず重要になってくるのは「世俗的なものと宗教的なものという二つのカテゴリーを構築する試み」としての「世俗主義」を問題視する試みである [アサド 2006: 17]。アサドは「世俗」が「宗教」と対立的なものとして定義され、両者の領域が区分され、かつ、宗教が特定の領域に囲い込まれていく過程（世俗主義と世俗化）を歴史的に特異な（具体的には、西洋的、近代的、植民地主義的な）出来事として分析することを提唱している。

しかし、必要なのは世俗主義の社会史を通して「世俗」なるものの構築性を指摘することだけではない。アサドは、世俗主義の登場いかんにかかわらず世俗そのものは存在してきたと指摘する。この実際に生きられる世界としての世俗を考えていくためには、世俗と宗教の二分法を前提とする世俗主義のオルタナティブを考えてみなければならない。実際、ベトナムや中国あるいは日本では、世俗化や政教分離は近代国家体制をつくるうえでは重要であったものの、実質的には国家、社会、日常生活の再編成のなかでそれほど重要な問題とはなっていない。もちろん、近代を標榜するなかでこれらの社会でも宗教的なものを抽出し、その管理・統制・囲い込みをしようとしてきた。とはいうものの、これらの社会における諸現象を分析するうえで、世俗と宗教という枠組みを所与のものとして議論することは躓きの石になりかねない。たとえば、ベトナムの調停制度を理解するうえで、宗教と世俗の対比を念頭に議論を展開することは明らかにミス・リーディングである。むしろ、宗教と世俗という対比から世俗そのものの考察をいったん引き離し、上述のジゴンの議論が指摘するようなかたちで、宗教的なモラリティをも含み込みつつ制度、言説、身体の三層のもとで展開するモラリティの諸相に注目することが重要となってくる。

とはいうものの、アサドも指摘するように、漠然とした世俗そのものに直接的にアプローチすることは容易ではない。実際、世俗世界は長い時間をかけてさまざまな概念、実践、感性が結合するなかで形成されたものであり、それを解きほぐして理解することは容易ではない [アサド 2006: 19]。アサドも世俗そのものがどのようにして形成されてきたのかについての具体的な回答を与えることはしていないし、本論においてもこの点について明確な回答を与える準備はできていない。とはいえ、世俗のありかたは複数あるはずだ、というアサドの指摘 [アサド 2006: 31] は重要な導きの糸となるはずである。つまり、世俗の分析は各社会の脈絡のなかで個別的に検討することから始めるべきだということである。この点からいうと、たとえば、ベトナムの村落調停について考えるうえでは、西洋的な意味での宗教と世俗の対比を考えるよりは、むしろ日本民俗学の問題意識とも共通するような「俗」(*tuc*) の形成にこそ注目する必要があるように思われる。この点にも留意しながら、次章ではベトナムにおける村落調停制度の歴史的展開を跡づけていくことにする。

3 和解組——ベトナムの村落調停制度

ベトナムでは、15世紀以降、遅くとも19世紀初頭までのあいだに、村落における調停が制度化されていった。その調停制度は、むらのなかのもめごとを県などの官僚にゆだねるのではなく、村落内有力者層（識字能力と財力をもった人々）が裁定することを奨励する制度だった。そのような制度が制定された背景には、(1) ささいな問題で民が官を煩わせるべきではなく、また、訴訟の発生を統治の失敗とみなす儒教的政治理念、(2) 自律的で閉鎖的な共同体を維持しようとする村落側の要請、(3) そのような村落と国家の中間者として調停をおこなう村落内有力者の権威維持という三つの要素のダイナミックな関係があったと考えられる。また、19世紀の儒教リバイバルも村落調停の制度化に拍車をかけた〔加藤 2011a: 50–52〕。

「郷約」「俗例」などと呼ばれる村内規約をもつ村落も多かった。しかし、これらの規約の多くは、いわば日本の市町村の市民憲章のような抽象的な内容のものであり、調停のための法源となるような具体的内容を備えるものではない場合が多かった。したがって、郷約の存在によって伝統村落の調停を慣習（法）に基づく調停・裁定とみなすのは早計である。ただし、当時の郷約には、村落内のもめごとは村落内部で裁定すべきであり、むやみに外部に訴訟をもちだすべきではないという条文をもつものが多く、また、村落での調停のプロセスを飛び越えていきなり訴訟を起こした場合に当事者に罰金を科す規定をもつ郷約も多かった（たとえば〔加藤 2011a: 52〕を参照）。この種の条項は村落調停における郷約の法的効力について検討するうえで、とくに重要な要素であるといえる。

フランス植民地政府は、その全期間を通じて、村落などの中間団体の廃絶をめざす同化政策と、伝統村落の統治能力を活用する協同政策のあいだを動揺する。しかし、村落調停に関しては一貫して協同政策の立場からこれを温存し、郷約の制定や村落調停の促進をおこなった〔加藤 2011a: 52–53〕。

その後、北ベトナムでは1960年代に「人民の司法」の実現を含む社会主義的近代のプロジェクトの一環として、中国の調解制度（村落調停型 ADR の一種）の権威主義的な傾向を反面教師としつつ、司法・行政的な権限をもたない大衆的な調停制度として「和解組」制度を設立する〔加藤 2011a: 53–56〕。ただし、当時の北ベトナムの村落にはすでに日常的な共同生活の枠組みとしての農業合作社や生産隊があったため、あえて和解組が調停をおこなうケースは少なかった〔加藤 2011a: 62–63〕（なお、当時の南ベトナムの状況については十分な資料がなく不明な部分が多い）。

和解組の活動が活性化するのは、農業合作社が解体し、また、国家が村落管理の方針として村落の共同性の再活性化と、村落住民による「自主管理」的統治を推奨するようになる1990年代になってからのことである〔加藤 2011b: 286〕。また、1990年代後半になると、(旧)社会主義国に対する体制移行支援の一環として、ベトナムに対しても法制度整備支援がおこなわれるようになり、商事 ADR とセットになって民事 ADR の導入がはかれるようになった〔加藤 2011b: 286–287〕。上述の ADR の「技術移転」のひとつのケースということもできる。しかし、ベトナムの場合、新しく法制化された和解組制度は、基

本的には1960年代からの制度を踏襲したものであり、「赦し」や「対話」といった外来の概念はあまり重視されることはなかった。ほかの体制移行国と異なり、ベトナムが既存の制度を維持したまま改革を受け入れたことがひとつの要因であると考えられる。

現代の和解組では、おもに家庭内紛争、離婚調停、住民同士の土地紛争やけんか、少額の窃盗などが扱われることが多い。調停員は集落の共産党幹部や各種大衆団体の世話役たちである〔加藤 2011b: 288〕。少数民族地域では「むらの長老」が調停メンバーに入ることが奨励されている。

本論の議論にとって重要なことは、ベトナムの村落調停において、宗教的要素はほぼ考慮にいれなくてもよい、ということである。宗教者が調停メンバーに入るとは奨励も制限もされていない。むらのなかに仏教寺院があったとしても、僧侶が調停に関わるケースはほとんどみられない。

一般的に、ベトナムの宗教は公式なかたちで地域の紛争に関与するような権限をもってこなかった。たしかし、ベトナムの社会主義政権は長いあいだ宗教を管理・統制の対象としてきた。しかし、それはヨーロッパにおける政教分離の動きとは違って、司法を含む公的領域から宗教を排除するためではなかった。社会主義政権が宗教の排撃をおこなったのは、社会主義という近代化のプロジェクトのもとで、非合理的イデオロギーとしての宗教を廃絶して人民の生活をより幸せなものにするという建前に基づくものだった。もっとも、1960年代の和解組の設立当初に作られたパンフレットなどには、宗教的信念に固執して自分の娘の結婚生活を妨害する老いた母親を共同体の人々が説得し、家庭内の平和を取り戻したというような「実例」が掲載されていたりする〔加藤 2011a: 57-58〕。したがって、和解組の活動が宗教排撃の動きと結びついていなかったと言うことはできない。しかし、繰り返していえば、それは紛争処理をはじめとする公的領域における宗教の権威を剥奪して政教分離を達成することを目的とするものではなかった。

もうひとつ付け加える必要があるのは、ベトナムでは儒教は公式的にも民間の考えでも「宗教」としてはカテゴライズされていない、ということである。儒教的な考え方は訴訟忌避規範のベースになっているだけではなく、個別の調停の場面でも重要な役割を果たしている。したがって、「儒教は宗教か」という問題に深入りしていくと、ベトナムの紛争調停における宗教の役割についての議論は複雑になっていく。ここでは、ベトナムの村落調停において儒教が果たす役割は、もっぱらその統治イデオロギーや家族道徳に関わる側面に限られる、と指摘しておくことにしたい。この点に関して比較の対象となるのは中国のケースである。『中国農村慣行調査』の成果を参照しながら20世紀前半の河北農村における政治権力の構造について論じたプラセンジット・ドゥアラによれば、当時の中国社会では、仏教寺院や、土地の守護神、竜神信仰などに基礎をおく宗教結社が村落の共同体結合や村落におけるリーダーの権威を支えるうえで重要な役割を果たしており、むらのなかの廟が村の権威による公式な制裁の場となっていた事例や、神罰の存在をほのめかす空間となっていた事例がみられたという〔Duara 1988: 138〕。他方で、法制史家のフィリップ・フアンは、前近代の中国社会の紛争処理において、宗教的権威は重要なファクターではなかったという〔Huang 1996, 2002〕。とくに儒教に関しては、もっぱらその世俗道徳的な側

面においてのみ意味をもっていたという。フアンによれば、儒教的な規範のもとでは「道徳」的な紳士は争いをおこさず、また、そのことによって社会に模範を示すいっぽうで、「小人」がささいな問題（土地や結婚の問題）で争っている場合には、道徳をもった人々が情と理をもって解決（教育）にあたるべきだ、という観念があったという。このフアンの議論は、後述するように、ベトナムの村落社会の分析にも当てはまるように思われる。

では、ベトナムの村落調停は、どのような機制に支えられているのだろうか。先にも指摘したように、私の調査村では、行政幹部も一般住民も、むらのもめごとをむやみに「上」や「外」に出すべきではないという考え方を共有している。また、後述のように、個人的なもめごとによって騒擾をおこすことは、むらの安寧・秩序を乱す行為として、それ自体として悪いこととみなされる場合がある。

これらの規範の土台として考えられるのは、第一に、訴訟発生を行政上の失点ととらえる伝統社会から連綿と続く統治イデオロギーである。たとえば、私の調査地である中部ベトナムの村落では、現在でも、社（地方行政の最末端）の行政は地域内からの訴訟の発生を抑制し、なるべく調停で解決することを県の行政から求められている。また、この規範を逆手にとって、訴訟をほのめかすことで調停を有利に進めようとする紛争当事者もいる。別の調査地での研究によれば、調停者側から当事者に対して、もめごとを「外」に出すといって脅しをかけることによって、当事者を調停の席につかせようとするケースもあるようだ〔加藤 2011b: 289〕。

こういった訴訟忌避規範・内済規範は、前述のように、必ずしも国家が押しつけたものや、むらの支配者層だけが唱えるイデオロギーだとは言いきれない。少なくとも、住民たちはこれらの規範を自分たちのモラルとして語る〔加藤 2011b: 289〕。これらの規範は、いわば国家が唱道する秩序観をもとに形成され、一般の人々の生活にも浸透した「通俗道徳」と呼ぶべきものだといえることができる。ここでいう「通俗道徳」とは、安丸良夫が提唱した概念であり、狭義には、日本の近代国家を支える統治イデオロギーとしての国民道徳を意味する〔安丸 2013: 2〕。通俗道徳は、近世から近代にかけての日本社会の脈絡でいえば、正統的規範（儒教規範など）を民衆が生活道徳として受容したものであり（たとえば、質素・儉約の徳目など）、それらは国家に都合のよい自己統治のイデオロギーであると同時に、人間として正しく生きるための規範として民衆の生活の支えにもなっていた。これらの規範は、その通俗さゆえに茫漠としたかたちで人々の生活を日常レベルで圧迫する保守的な規範としても作用もする。しかし、他方で、正統な規範では救いきれないような人々の生活の必要と実感を形成し、かつそれを保障するような対抗的な規範ともなりうるのである。

ベトナムでは、歴史的に考えた場合、民間の生活道徳への注目が増し、それらが郷約のたちで成文化された時期が何度かあった。具体的には、上述のように、(1) 阮朝が対中華の観点から儒教正統への回帰をめざした 19 世紀初頭、(2) フランス植民地政府が協同主義に転換した 20 世紀初頭、および (3) 現在のベトナム政府が村落共同体の復興と「自主管理」を促進しだした 1990 年代である。本論では詳しく論じる準備ができていないが、おそらく、ベトナムにおけるイデオロギーとしての「俗」なる領域は、これらの時期を契

機に何回かにわたって形成されてきたということができるはずである。

ただし、このようにして形成された種々の俗例のなかで、紛争処理の現場で有効に作用しているものはそれほど多くはない。そのなかにあつて、訴訟忌避、内済規範、および騒擾を起こすことそのものを悪いこととみなす規範は、実際に行政にも住民にも共有される生活道徳となっており、和解組の活動を支える基盤となっている。

ここで参考になるのが「生ける法」のアイデアである。「生ける法」の概念は日本の法社会学の基礎をつくった末弘嚴太郎が戦時中に中国農村慣行調査をおこなうなかで洗練させたアイデアである〔末弘 1943〕。「生ける法」モデルのエッセンスは以下のとおりである。(1) 人々の法的慣行は国家法を含む政治力とその他のさまざまな社会力の動態（社会秩序の力学的構造）のもとで、そのときの状況に応じて生成する規範に基づくものであると考える。(2) したがって、それらの慣行は固着した慣習としてではなく、「生ける」ものとしてとらえなければならない。(3) 「生ける法」を生成する力学の動態は、おもに国家法の統制力と社会に内在する統制力の対抗の場において生成する。(4) 研究者はこれらの慣行を観察することを通して、社会のなかでの国家法の運用実態について把握することができるとともに、直接的に観察することが難しい日常生活規範の傾向を把握することができる。このモデルの特徴は、慣行を地域に固着した自生的なものとしてではなく、国家法をはじめとする外部的・内部的な諸要因のぶつかりあいの結果として理解しようとした点にある。とりわけ、末弘の理論においては「法的慣行は、国家法が働きかける以前の、その対象である伝統秩序自体のなかに存在するのではなく、国家法の社会への働きかけの結果として生じるものとして位置づけられている」〔六本 2007: 251〕ことが特徴である。したがって、ある社会に固有の「法理」というものは、社会のなかに直接的に発見されるべくすでに存在するものではなく、国家法からの働きかけが変形される様子を観察することを通して、そこに「在るべきもの」として導きだされるものだということになる〔六本 2007: 252〕。末弘の研究のスタンスは、基本的には中国における国家法の働きを調べ、その「改良」をめざすためのものだった。しかし、それだけでなく、「生ける法」のアイデアは、日常的生活規範そのもののとらえがたさを認識したうえで、表面的な慣行を通してそれを把握するための戦略としても活用することが可能である。戦時中の末弘の研究者としての立ち位置については、植民地主義的・オリエンタリズム的な知のありかたに対する批判があり〔久保 2003a, 2003b〕、また、社会への国家の計画的な介入を肯定し、個人や自由の問題を等閑視している点についての批判もある〔石田眞 2007:174〕。それらを念頭においたうえで、なお、本論では「生ける法」のアイデアがアサドの指摘するような漠然とした世俗に対して研究者がアプローチするうえでの有効な方法論だと指摘したい。上述のジゴンの議論の枠組みに引きつけていえば、公的言説としてのモラルティの領域は、まさにこのようなアプローチによって研究すべきものだということができる。

そのような観点から考えると、現代の和解組を支える訴訟忌避規範、内済規範、騒擾を起こすことを罪惡視する規範は、「生ける法」の議論が指摘するとおり、党や国家の要請と日常生活の必要がせめぎあう境界面における「社会秩序の力学的構造」のもと、正統的な儒教的秩序観や現代的な国家の要請が、人々の生活の必要と結びつき通俗化したかたち

で受容され実践されるなかで、たえず生成・維持されているものだと理解すべきものであるということができそうだ。以下では「集団」に対する謝罪という慣行を例にとりて、そのことを実際に検証してみよう。

4 「集団」に対する謝罪

私が調査をしている集落（行政単位である社のさらに下位に位置するソムと呼ばれる居住区単位）では、和解組による調停案のなかに「集団」に対する謝罪という項目が入ることがある〔加藤 2011a: 64〕。ここでいう「集団」という概念は、本来的には社会主義的な用語であり、たとえば「私人経済」に対して「集団経済」といえば協同組合などのセクターを意味する。あるいは、別稿〔加藤 2011a: 63, 64; Kato 2015: 155〕で論じたとおり、「個人」との対比で「集団」というときには、大衆団体のような「人民があつまつた公式な団体」のことを意味する場合もある。和解組の調停案の脈絡で「集団」という言葉が使われる背景としては、紛争の当事者が「個人」に対する謝罪や、もめごとの処理で迷惑をかけた行政や和解組に対する謝罪だけでなく、集落の住民全体に対しても謝罪をおこなうべきだ、という含意を読み取ることができる。ただし、集団に対する謝罪といってもそれほど大仰なことではなく、和解組のメンバーが集落の有線放送を使って「当事者の A と B は、むらの安寧と秩序を乱したことについて、集団に対して謝罪している」と伝えるだけである。和解組のためのハンドブックや事例集にも、このような謝罪をおこなう事例が登場することがある（ただし、集団の前で謝罪したと記述してあるだけで、有線放送でむら全体に伝えるというような具体的な記述はない。たとえば〔加藤 2011a: 61〕を参照）。いっぽう、法律や条例では、集団に対する謝罪に類する処罰の形式は規定されていない。これは調査地の集落の和解組のメンバーの裁量による慣行だと考えることができる。

しかし、なぜこのような謝罪が必要であると考えられているのだろうか。

まず、最初に指摘できるのは、伝統的な慣習との連続性である。社会主義革命以前のベトナムの村落では、“*an va*”とか“*phat va*”と呼ばれる慣行があつた〔加藤 2011a: 64〕。これは調停にあつたむらの有力者たちを煩わせたことを詫びるための「罰」として、むらでもめごとを起こした当事者が彼らを招いて（場合によってはそのほかのむらびとも招いて）宴会を開くというものだった。この慣行の名残は現在でも見ることができる。たとえば、私の調査村のある集落では「隣組」（*To Lien Gia*）が主体となつた家庭内紛争や近隣紛争の調停がおこなわれており、問題が解決すると当事者がビールを 1 ケース（20 本）ほど買ってきて隣組のメンバーや集落の調停員にふるまうことになっている。この宴会は、紛争当事者同士の「手打ち」の儀式というよりは、調停員を含めた周囲の人々との飲食によって騒擾で乱れた「むら」や「近隣」の秩序を常態に戻すための宴会であるように見える。「集団」に対する謝罪もこのような慣行の延長線上で理解することができる。

より行政的な観点からこの「慣行」の基礎について考えることもできる。現行の法律では、軽微な犯罪などについて、行政処罰として、公共の場の清掃などを一定期間のあいだ科すことができる。実際、私が調査している集落のなかで鶏の窃盗があつたときには、社

の公安担当者の裁定によってこのような処罰が科されたケースがあった。「集団」への謝罪をこの種の「見せしめ」的な行政処罰のひとつの模倣形態として解釈することもできる。

また、むらびとたちはむらのなかで騒ぐことをそれ自体として悪いことであると認識しているように見える。政府の公式見解によれば、和解組の活動は住民同士の互助・互譲の精神を促進すると同時に、紛争の解決の糸口が見つからずに困っている隣人に手を差しのべるという意味での相互扶助の活動であるとみなされている [加藤 2011b: 289-290]。しかし、この助け合いの意味あいも、ローカルな場面ではやや違ったようにも解釈されている。ある住民が私に和解組の活動を「乗り合いバス」の比喻を使って説明したことがあった。彼が言うには、バスのなかで席をゆずらない若者がいれば注意をするし、バスのなかでスリの現場を見かけたら注意をする。また、バスのなかでけんかを始めるような連中がいれば迷惑だといって注意するだろう。和解組の活動とはそういうものだ、という [加藤 2011b: 289]。このような見解は必ずしもむらのなかでメジャーなものではない。しかし、むらのなかでもめごとを起こすのがなぜいけないのかを住民たちがどのように理解しているのかを考えるうえで、むらという空間についてこのような解釈があることは重要な手がかりを与えてくれる。この解釈によれば、むらは多くの人々がそれぞれの目的のために一時的に共有している空間なのであり、そこで騒ぎを起こすのは周囲にとって迷惑だ、ということになる。つまり、むらびとたちは村落共同体を切っても切れない「つながり」の場として理解しているいっぽうで、かりそめに共有される空間としても理解しているのかもしれないのである。実際、あるとき集落の集会で、夫婦げんかが絶えない家庭に対して、あまりにけんかがうるさいので電気を切ることで制裁を科そうという案が提出されたことがあった。集落にそのような権限があるかどうかかわからないし、この案は実際には採用されなかった。しかし、むらのなかで騒擾を起こすのは平穏なむらの生活を乱す迷惑な行為であり、制裁を科したり謝罪を求めたりすべき問題だという認識が広く共有されていることは確かであるように見える。

もちろん、むらを一時的な共有空間とみなす感覚は進学、就職、経済移民などでむらを出て行くことが常態となっている地場産業に乏しい中部の村落に特有の感覚なのかもしれない。したがって、ここでの議論をベトナムの村落全体に適用するつもりはない。ただ、少なくとも私の調査地で「集団」に対する謝罪が求められている背景として、このようなかりそめの共生のありかたと、それを求める社会経済的背景が重要な要素のひとつとなっていると考えることはできる。いわば「集団」に対する謝罪という慣行は、切っても切れない「つながり」の場でありつつも、各人がかりそめに居合わせる場として想像されるむらのなかでの生活において、相互に迷惑をかけず、かつ、相互に干渉（あるいは「おせっかい」 [加藤 2011b: 289]）をしながら共生するための作法を、伝統や行政処罰のやりかた、あるいは和解組に関する公式な言説を仮借することによって公的言説のレベルで表現するものであると言える。

5 考察

この集団に対する謝罪という慣行は、「生ける法」と「通俗道德」の枠組みにそっていえば、党や国家の統治上の要請と日常生活世界の境界面における「社会秩序の力学的構造」のもとで、制度的モラリティ（正統な儒教的秩序観や国家の統治イデオロギーなど）を仮借した「通俗道德」を、伝統的慣習や国家・行政の作法を継承・模倣しながら、むらでの共生の作法として表現し、実践するものだとして理解することができる。そこには、当然、党や国家の権威的なモラリティが強力に作用してはいるものの、かならずしも集団への謝罪の慣習はそういった制度的モラリティに還元できるものではない。他方で集団への謝罪の向こう側にあると想像されるようなむらの共生の作法（あるいは身体技法）を簡単に描き出すことは難しく、また、住民たちもそれを細かく説明することはできない。結局、人々は紛争を「上」や「外」に出して迷惑をかけるべきではないとか、もめごとや不正はお互いに論じあって、むらの平穏を維持していかなければいけない、といった制度的モラリティに寄り添った語り口によって表現することになる。

ここまで議論を進めてくると、当然ながら、次の疑問が浮上してくる。むらのなかでの騒擾を罪悪視し、かつ、共同体の内部で問題を解決するような風潮があるとして、それではむらのなかでの紛争処理は具体的にはどのような規範を援用して実施されているのか、という疑問である。実際、上述のような諸規範は、紛争処理のために援用される具体的な規範を定めるものではない。たしかに、むらのなかで紛争を解決しようとする場合、むらの秩序の回復とむらでの生活の継続を重視する観点から、決定的な関係切断をもたらす裁定ではなく、相互の事情を配慮した妥協的な解決案が提示される場合が多くなることは容易に想像できる。実際の調停場面では、上述のような訴訟忌避規範、内済規範、騒擾を罪隠しする規範が全体として人々を調停に向かわせる土台を形成したうえで、個別的には、長幼の序や、女性は子どもと家庭のために忍従すべきという考え方などがもちだされることで、紛争による亀裂がそれ以上に顕在化しないように調停がはかられることが多い [加藤 2011b: 292-293]。実際のところ、調停の場面では、いろいろな理屈（あるいは説得と納得の言説）がもちだされるので、調停で発現する規範のセットを慣習法やむらの掟のようなものとして確定し、体系化することはできないように思われる。もちろん、そこで採用される規範は「何でもあり」というわけではないし、それ以上に、そこにはいくつかの典型的な議論のパタンがあるようにみえる。おそらく、そのパタンを示すことが、人類学者としてとりあえず責任をもって議論できるひとつの限界であろう。本論の議論の範囲を超えるが、そのパタンは現地のことば（もともとは中国起源だが）でいうところの「情」(*tinh*)と「理」(*ly*)の二項対立で説明するべきものであり、それは私が別稿で指摘した「情状酌量の語り口」と「原理原則の語り口」の対比の構図と重なるものだと言える [加藤 2015]。しかし、繰り返していうと、その「情」と「理」の具体的な内容については、具体的なケースに則して語るほかなく、私たちがそこに客観的なルールを見つけたし確定することにはあまり意味がない。

このような回答のしかたは、おそらく最初の質問者たちを再度がっかりさせることにな

るだろう。しかし、ここに、実際に人々が生活する世界としての世俗のモラリティを描くためのヒントがあるように思われる。紙幅の都合もありこれ以上論じることができないが、たとえば、アサドがベンヤミンのバロック演劇論を援用しながら「矛盾したかたちで不安定にまとめられる、生きられるものとしての世俗世界」〔アサド 2006: 68〕の描き方について考察している部分などがここでは参考になるはずである。上述のようなかたちで公的言説としてのモラリティが生成する枠組みを把握したうえで、その枠組みのなかで人々を説得し納得させるためにさまざまな規範を援用しながら語られる「情」や「理」の物語（あるいはベンヤミンとアサドの議論の脈絡でいえば「神話」）の秩序世界と、それらの物語が陳腐化していく様態を描くことによって世俗的なモラリティの実相を示すことが、ベトナムにおける「世俗」の人類学（ひいては「宗教」人類学）の重要な課題となるのではないだろうか。

<参考文献>

- アサド、タラル 2006 (2003) 『世俗の形成——キリスト教、イスラム、近代』中村圭志訳、みすず書房。
- 阿部利洋 2007 『紛争後社会と向き合う——南アフリカ真実和解委員会』京都大学学術出版会。
- 石田慎一郎 2003 「民間の紛争処理における技術移転と地域文化——パプアニューギニアにおけるレデラック理論の応用をめぐる一考察」『法社会学』59: 193-208。
- 2011a 「オルタナティブ・ジャスティスとは何か」石田慎一郎編『オルタナティブ・ジャスティス——新しい<法と社会>への批判的考察』大阪大学出版会、pp.7-37。
- 2011b 「呼応するオルタナティブ——ケニアにおける平和事業とメノナイトの合流」石田慎一郎編『オルタナティブ・ジャスティス——新しい<法と社会>への批判的考察』大阪大学出版会、pp.230-251。
- 石田眞 2007 「末弘法学の軌跡」六本佳平・吉田勇編『末弘嚴太郎と日本の法社会学』東京大学出版会、pp.161-181。
- 加藤敦典 2011a 「近代のプロジェクトとしての村落調停——社会主義建設期ベトナムの和解組制度にみる共同体の物語」小長谷有紀・後藤正憲共編著『社会主義的近代化の経験——幸せの実現と疎外』明石書店、pp.46-69。
- 2011b 「義のない風景——ベトナムの文学作品にみる法と社会の外がわ」石田慎一郎編『オルタナティブ・ジャスティス——新しい<法と社会>への批判的考察』大阪大学出版会、pp.279-302。
- 2015 「原理原則の語り口と情状酌量の語り口——現代ベトナム村落における住民討議の構図」『年報人類学研究』5: 106-130。
- 久保秀雄 2003a 「近代法のフロンティアにおける『文化的他者』についての知——ポストコロニアル批判の法社会学(1)」『法学論叢』153(4): 92-114。
- 2003b 「近代法のフロンティアにおける『文化的他者』についての知——ポス

- トコロニアル批判の法社会学（２・完）」『法学論叢』153(5): 101-123。
- 2011 「紛争処理の原初形態——現代におけるコミュニティ・ジャスティスの可能性」石田慎一郎編『オルタナティブ・ジャスティス——新しい＜法と社会＞への批判的考察』大阪大学出版会、pp.303-326。
- 末弘厳太郎 1943 「法律と慣習——日本法理探求の方法に関する一考察」『法律時報』15(11): 2-3（中国農村慣行調査刊行会編 1952 『中国農村調査』（第1巻）岩波書店、pp.29-36 に再録）。
- 安丸良夫 2013（1974）「日本の近代化と民衆思想」『民衆思想史の立場』（安丸良夫集 1）岩波書店、pp.2-63。
- 六本佳平 2007 「末弘法社会学の視座——戦後法社会学との対比」六本佳平・吉田勇編『末弘厳太郎と日本の法社会学』東京大学出版会、pp.233-265。
- Duara, Prasenjit 1988 *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Huang, Philip C. C. 1996 *Civil Justice in China: Representation and Practice in the Qing*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- 2002 *Code, Custom, and Legal Practice in China: The Qing and the Republic Compared*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Kato, Atsufumi 2015 The Limit of *Chia Se* (Compassion): Interpretative Conflicts in the Collectivity of the Vietnamese Women's Union. In Kato Atsufumi ed. *Weaving Women's Spheres in Vietnam: The Agency of Women in Family, Religion and Community*. Leiden: Brill, pp.141-165.
- Mauss, Marcel 1973 Techniques of the body. *Economy and Society* 2(1): 70-88.
- Shonholtz, Raymond 1984 Neighborhood Justice Systems: Work, Structure, and Guiding Principles. *Mediation Quarterly* 5: 3-30.
- Zigon, Jarrett 2009 Within a Range of Possibilities. *Ethnos* 74(2): 251-276.

**Popularized Morals and Reconciled Villages in Vietnam: On the Custom of Apologizing to the
“Collective”**

Atsufumi KATO

Keywords: ADR, village reconciliation, secularity, popularized morals, living law, Vietnam

This essay examines the moral basis of the Reconciliation Service (*To Hoa Giai*), the community mediation system in Vietnam. The system is supported by the norms of litigation avoidance and private settlement, as well as norms that regard creating disturbances in a village community as a public offence, which are widely shared throughout the state and local cadres and among ordinary people. In the “public” realm of reconciliation, institutional morality of the state or religious organizations seldom provides straightforward guidance, while it is also difficult for the embodied morality of everyday practice to govern such matters independently. Usually, people borrow from the vocabularies of institutional morality to express their morality of everyday life, implying that this system of norms can withstand scrutiny in public debates. Drawing on the ideas of “living law” (Izutaro Suehiro) and “popularized morality” (Yoshio Yasumaru) as pioneering works that approach these issues in the East Asian context, this essay describes these norms as morality in public discourse — the effects of dialogues between institutional morality and embodied morality. This essay also analyzes the custom of apologizing to the “collective” (*tap the*) in the process of reconciliation in a Vietnamese village to demonstrate the above analytical framework.