

「民族」とジェンダーの民族誌 ——北タイ・カレンにおける女性の選択——

速 水 洋 子*

An Ethnography of “Ethnic Group” and Gender: Choices Made by Karen Women in Northern Thailand

HAYAMI Yoko*

The study of ethnicity has long since moved from a realist version of “ethnic group” which attributes concrete and observable cultural and other traits to such groups, to a more situational, fluctuating, and subjectively defined view of ethnicity. However, little attention has been paid to the fact that even as ethnic boundaries are negotiable and fluctuating, and even as the contents of these boundaries are never substantively definable, it is women more than men who experience the boundaries as less flexible, and it is also women who bear the burden of the “ethnic” symbols, traditions, and labels.

This paper addresses this issue by examining the Karen of Northern Thailand, with emphasis on women's choices regarding both reproductivity and ritual practices, which in some ways support women's status at the same time that they confine women's lifestyle. It attempts to analyze the point at which gender and ethnicity cross by discussing the processes by which norms governing women's activities, marriage and motherhood contribute to the marking and substantiating of boundaries. In doing so, the paper describes the scope and orientation of choices made by women, thereby attempting to draw out the various forms of power and constriction experienced by women in the Northern Thai periphery today, and how they choose to cope with them.

I はじめに

北タイ山地から隣国ビルマのシャン州やカヤ州、中国の雲南省やラオスにかけては非タイ系の様々な言語を母語とする人々が居住する。当地を訪れる人々がその存在をまず意識するのは、美しく多彩な民族衣装を目にした時であり、少し見慣れた観察者ならば衣装から「これはx x族」という民族の分類を言い分けるようになる。実際に、山地での生活の中で彼らは、あるいはその集団の中の誰かは、寝る時も仕事をする時も食事をする時もこの衣装を身につけている。しかし、その「誰か」とは、少なくともカレンと呼ばれる人々の間では往々にして女性である。

* 京都大学東南アジア研究センター；Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University

しかも、彼らの場合特徴的なのは、未婚女性と既婚女性で全く異なる衣装を身につけることである。未婚女性はチェグワと呼ばれる白いワンピースを着るが、結婚式の夜に仲人の妻の助けを借りて赤いスカートと黒いシャツというツーピースに着替えるのである。民族の表象を男性よりも女性が担っているのはカレンに限ったことではない。しかし、この今更と思える一般的な事実は、ほとんど当然のこととして等閑視されてきたのではないだろうか。さらに、ある集団が「民族となる」あるいは見なされる過程に、ジェンダーが大きく関わっていることが見過ごされてきたのではないだろうか。これが本稿の出発点である。

1. 大陸部東南アジアにおける「民族」とジェンダー

東南アジア大陸部の多民族的状況の研究において、民族そして文化を決して閉鎖系ではなく、多民族的な状況の相互関係の中で規定しあう動態的なプロセスとしてとらえる視点はリーチ以来のものである [Leach 1954]。そしてより広く人類学に於いて「民族」をめぐる議論は実体論に対する状況論、固定性に対して流動性、客観的規定に対して主観的帰属意識を力説する傾向が強調されてきた [Barth 1969; Moerman 1965; 内堀 1989]。内堀は、民族集団がそれを包含する全体社会の何らかの政治権力による秩序化に順応する（あるいはこれを戦略的に利用する）中で「名づけ」られることへの応答として「名乗り」をあげて実体化する過程を通して二つの対立的な議論を論理的に関係づける方向性を描き出している。本稿の関心は、民族の「実体化」の過程で、または民族間関係のダイナミズムの中で、男性と女性異なる役割を果たすのであり、境界の流動性と柔軟さ、境界の内にある「実体」の担い方、そして境界を越えることの意味は男と女では異なる場合が少なくない、という点にある。民族間関係を主眼にした民族誌において「民族」が民族たる過程でジェンダーが不可欠な要因であることに十分な注意が払われてこなかった。

民族と女性をめぐっては、国家と対峙する民族という文脈における女性の役割として、以下の傾向が指摘されている。すなわち、女性は民族の成員の産み手であることから「民族の母」たることを強調されること；そして民族の境界を保ち民族の純潔を保つべきものとして女性が「外」から守られるべきものとされること；女性は民族集団のイデオロギーを再生産し、伝達する担い手とされ、それ故に「伝統」を守ることを期待されること；そして民族の差異化の表象を女性が身に負う（たとえば、民族衣装などの着用を通して）ように期待されること [Anthias and Yuval-Davis 1992:115; Enloe 1989:54]。「民族」存続の名の下に女性は母として子に伝統を継承させ、民族の表象を身に纏うべき者とされるということである。それ故に、女性は民族の境界をより堅固なものとして経験するとも言え、母性や生殖そして性も、「民族」存続の名のもとに規定され価値付けされる。

内堀は「民族」実体化の論理的究明を試みる中で、民族をめぐる帰属の感情がしばしば原古

的なものであるかのように論じられるのは、これが究極的に個体の死の問題にかかわっているからであると述べている [1989:36-37]。つまり民族、あるいは民族に与えられる名は「時間的に有限な自己」の代償となる強力な永続性の象徴なのである。母と子の具体的なつながりを通して「永続的なつながり」に形を与える女性の生殖機能という事実が民族の存続の表象と深く結びつきやすいのは同じ文脈で理解できよう。つまり、女性の生殖機能の「原初性」のゆえに、これがしばしば「実体」にすげおかれる。民族を実体化するからくりの中でしばしば女性、母性をめぐる言説が用いられる由縁である。そうした視点に立って、母性イデオロギーや性と生殖のコントロールは、民族の実体化にどのように関与するか、カレンという具体的な民族誌的事例を検討してみたい。

しかし、そうした「実体化」をめぐって、「民族」について記述することは、それ自体が対象を所与のものとして実体化して描くことになる。そして東南アジアでジェンダーを視野に入れた民族誌は、特に周縁社会の研究の場合、これまでえてして民族をあたかも「そこにある」実体のように記述してきた。明らかに男性支配型の社会とは異なるオルタナティブなジェンダー体系を強調するという課題の故に民族誌が「x x 族のジェンダー体系」といった記述に陥りやすいということもある。それは同地域のジェンダー、男女の差異の表わし方における多様性とともにある種の共通性を浮き彫りにし、西洋的な「力」およびそれにもとづく「平等」などといった文脈では理解できない別のジェンダー関係を提示してくれるが [例えば Atkinson and Errington 1990; Eberhardt 1988; Klein Hutheesing 1990; 速水 1995], それがために文化を閉じた体系として読み取り、民族を実体化して描いてきたという面もいめない。その中で、男女の相互補完的な役割やジェンダー体系を描くにせよ、またはそうしたジェンダー体系によって隠蔽される支配のあり方を描くにせよ、女性の生き方を画一化して、あるいは一方的に規定されるものとして論じる傾向がある。「差異」への注目は周縁化された女性にとって力ともなりうるが同時に落とし穴にもなる、というフェミニズム理論家 [Trinh T. Minh-ha 1989] の指摘も、こうした点に由来するのではないだろうか。

さらに、こうした東南アジア周縁社会のジェンダーをめぐる論考は、そうした社会がより広い多民族関係の中で成立するものであるにも関わらず、一貫したシステムとして記述する傾向のために、それ自体が支配社会を含む他の民族との関係に規定されている点や、特定文化のジェンダーが他の民族との関係のあり方に影響されることを十分に考慮に入れているとは言い難い。内的要素から民族を見る視点に終始して、「民族」同士、あるいは民族を越える力との触れ合う接触面において生じる民族の動態に目がむいていないのである。¹⁾ しかし現在、例えば

1). この様な周縁社会の女性を描いて出色の民族誌として南カリマンタンをめぐる Tsing [1993] の論考がある。伝統や共同体、民族といった民族誌の常套句への再考を加えながらジェンダーの非対称性を「民族」などと平行にではなく交差するものとしてとらえる視点を明示している。しかし、こ

カレンの場合を見ても、周縁社会においても個人レベルの移動が増加し、行政、開発プロジェクト、経済、社会、宗教など多様な面でタイ社会に近づき包含されていく中で、他民族との関係のあり方もますます多様化している。個々人の特に男と女が経験する「カレンであること」も「非カレンとの出会い」も、一様ではない。

こうしたことをふまえ、本稿の目的は二つある。第一に、民族とジェンダーの交差するところで民族の実体化の過程に女性をめぐる規範が特に母性や結婚をめぐるどのように関わっているかを、カレンの場合から、行動規範と儀礼に注目して分析する。そして第二に、そこに見られる女性をめぐる規範に対して女性たちが行う特に儀礼、母性、結婚をめぐる選択のあり方を描くことにより、民族の内側からの実体化や外側からのそれに対抗する諸力に対して女性たちがどのような選択をおこなっているかを問い、今日的な状況における「民族」とジェンダーの民族誌を試み、女性たちの選択の幅と方向性のベクトルを描き出してみたい。それによって「民族」の一方方向ならぬ動態の一端が見えてくるのではないだろうか。

2. カレンとは

カレン(Karen)と呼ばれる人々は、ビルマの東部からイラワジデルター帯に（その人口は数百万のオーダーとされる）、そしてタイにおいては北部及び中西部に分布し、1996年発表の山地民族研究所の統計ではその人口は32万とされる。北タイの山地に居住するカレンは、焼畑および水田耕作による自給米の生産を中心に生活を営んできた。ブタやトリなどの主として儀礼消費の家畜を臨時支出源として活用するほか、小規模ながら換金作物栽培、森林の産物などを売り、また近隣での日雇い労働を収入源としてきた。近年深刻な土地不足による自給率の低下、物価の高騰や消費生活の拡大によって、賃金雇用や教育機会を求めてのチェンマイなどの都市への人口移動も激しくなっている。こうした急速な変化の中で土地の霊、祖先の霊、そして自然界や他界の諸霊をめぐる様々な儀礼の実践は、キリスト教や仏教の影響で衰退しつつある。

現在「山地民(チャオ・カオ)」と呼ばれる中で、カレンは北タイ地域での居住の歴史は長い。18世紀には北タイの諸侯に対して森の産物や綿布などを貢納品としておくり、また19世紀には象を使って森林伐採に加わるなど、平地民と関係を形成してきた。19世紀末にはバンコクのチャクリ王朝による中央集権化が進められ、北タイでも地方諸侯に代わって中央官吏が統治するよ

＼ここに登場して「民族」や「周縁性」に自らコメントを加えるような生き活きとした女性たちは、何がしかの例外的な体験をした女性たちである。周縁性、境界、そして女性の体験、女性に科された規範に対して自ら働きかけ、あるいは語り、支配が決して挑戦不可能なものではないことを知らしめてくれるのは、こうした女性たちだけなのだろうか。「普通」の女性たちを民族誌の中で描くことによって重層的で、一方向的に規定しがたい力関係を描くことに少しでも近づこうというのが、本論の目論見の一つである。

うになる。19世紀末より、中国やビルマからの焼畑耕作民の移住が盛んになるが、1950年代末になると、それまで増え続ける山地人口に対して概ね無関心であったタイ政府も、山地の森林破壊とケシ栽培、共産ゲリラ活動などへの対策として山地民政策に乗り出す。「山地民」という公称もその時以来のものであり、この名のもとに9つの特定民族グループが含まれた〔古家1993:29-30〕。カレンはその中でも最大のグループであり、以来、教育、衛生、農業開発、森林開発、など様々な政策や仏教布教などのプロジェクトの対象とされてきた。

「カレン」という民族呼称はチベット・ビルマ語族のカレン語グループの人々に対して用いられる他称で、ビルマ語のカイン(Kayin)を英語化したもので、タイ語ではカリアン(Kariang)である。²⁾ 一般にカレンという他称が使われてきた理由の一つとしてはカレンのサブ・グループであるスゴー(Sgaw), ポー(Pwo), カヤ(Kayah)などの諸言語に共通の自称がないためである。スゴー・カレン語ではカレンはブガ・グニョ(pga k'nyau 「人間」の意)であり、スゴー語でスゴーはブガ・グニョ・チュゴー, ポーは、ブガ・グニョ・プゴー, という。一方、北タイ語ではカレンはヤーン(Yang)と呼ばれてきた。³⁾ 北タイでタイ語のカリアンという呼称が定着したのは後述する1960年代以降、対山地民政策が始まり「山地民」の中に彼らがタイ語でカリアンとして数えられるようになってからである。あえて言えばローカルな北タイ人⁴⁾ とカレンとの関係の中ではヤーンが用いられ、タイの行政が関わる文脈ではカリアンと呼ばれる。

さらに近年北タイの一部の知識人の間でカレンの総称としてスゴー・カレン語のブガ・グニョが用いられるようになった。その背景には環境保護、森林保護をめぐる市民運動などを通して山地に居住するカレンの可視性がたかまり、中にはこうした運動に参加するカレンも出てきたことによる〔Hayami 1997〕。ここで、スゴー・カレン語の名称が用いられる理由は、現在北タイにおいてスゴーが人口の多いサブグループであり、カレン諸集団の間ではスゴー語が共通語として使われることが多いこと、そして都市部で活躍しているカレンにスゴーが多いことなどによると思われる。現在では、ヤーンよりはカリアンの呼び方が一般化していることも、またスゴー語のブガ・グニョが一部のタイ人の間で流通し始めていることもタイ国や北タイの地域社会におけるカレンの位置づけの変化をもの語っているといえるだろう。

2) Keyes はタイ語のこの呼称は、モン(Mon)語に起源をもつと言う説を展開している〔Keyes 1979b: 45〕。

3) Kariang や Yang などの名称に関しては Keyes 〔1979b:29-31〕 及び Lehman 〔1979:229-232〕 が詳しく論じている。

4) 北タイ人とは、一般に自称をコン・ムアンとし、北部タイの平地でもち米中心の水稲栽培を行う仏教徒で北タイ語を話す者〔飯島 1971:20-23〕をさして用いられるが、本稿で「北タイ人」として言及するのは、カレンが「ヨ」又は「ゾ」と呼ぶ人々である。それは、北タイ山地のカレンとローカルな文脈で関係をもってきた北タイ語を話す人々に用いられる。これに対して中央タイ人そしてタイ国は、カレン語で「ジョテ」という。しかし「ヨ」と「ジョテ」の分類は時として曖昧で、北タイ人であっても官吏であれば「ジョテ」であるし、中央タイや東北タイの出身者でも、ローカルな北タイ的文脈で出会えば「ヨ」である。

本稿は、チェンマイ県北西部、チェンマイより北西に道なりに約160キロの標高1,000メートル前後の集落群における調査に基づいている。全行政村（タンボン）人口の95%が自称ブガグニョ・チュゴー、他称スゴー・カレンの人々からなる。調査滞在したSムラは、世帯数が1987年時点で43戸、人口227であった。⁵⁾

Ⅱ 男女の行動規範と結婚

1. 日常の行動規範

社会組織から見れば山地カレン社会は東南アジアで女性の「地位が高い」というときに理由としてあげられるいくつかの特徴を備えている。親族組織は双系的であり、祖先の認識もせいぜい三世代をさかのぼるくらいで、親族のネットワークが横に広がりをもつ。結婚後、一般的には夫婦は双方の両親を手伝い、援助を受けるが、新郎から新婦への婚資の支払いはない。ただ、少なくともスゴー・カレンの場合母方居住の傾向が強く、⁶⁾ 娘は結婚して一年ほど両親と同居した後、近くに家を建てて別居する。そして、最後に結婚した末娘が親と同居を続け、老後のめんどうを見る、というのが理想のパターンとされる。同居家族は核家族かまたは、娘一人とその夫をを加えた三世代家族である。こうしたことから、ムラ内には親と子どもたち（特に娘たち）を中心とする親族のネットワークがはりめぐらされることになる。相続は均分であるが、ムラに残る者（主に娘達）が不動産（水田や屋敷地）を相続し、ムラ外へ婚出する者（主に息子達）は水牛などを相続するという場合が多い。また後に述べる儀礼の必要性から、一家の最年長の既婚女性はその家及びブタやトリの所有者とされ、家庭菜園なども女性が主に管理し、女性は日常的な家計の裁量を担う。

男女の役割分業に関しては、言説の上では非常に曖昧である。家周りの仕事（炊事、洗濯、精米、菜園の手入れ、薪集め、水くみなど）や農作業について、「x xは男または女の仕事」ということはなく、夫婦の間では明確な分業はない。特に育児に忙しい若い母親の場合、夫が家の仕事をするのは当然とされる。

しかし、言説の上では未分化な男女の役割が実際には大きな相違を見せる。その背景には社会組織の特質に由来する男女のライフサイクルと行動範囲の相違がある。未婚の男女に関しては圧倒的に家の仕事をするのは娘達であり、息子達はこの時期あまり家にいつかない。こうしたことから、娘の多い女性は羨望の対象であり、少なくとも一人は娘が欲しい、というのが女

5) ここでは、ムラは彼らの最小かつ最大の政治、社会、儀礼単位としての共同体であり、タイの地方行政の末端である行政区（ムーバーン）の更に下部組織（ムーティー）に当たる。行政区の上部組織が行政村（タンボン）であり、行政村が郡（アンプー）の構成単位である。

6) ポー・カレンの場合には父方居住の傾向が強いと報告されている。

性たちの共通の願いである。男子四人と末娘一人をもつある初老の女性は、今度生まれてきたらもっと多く娘を産んで、その娘達の家を自分の家の周りに順に建て、家族に囲まれて老後を暮らしたいと述懐したが、これは彼女の世代の女性達にはかなり一般的な老後の家族の理想像といえるようだ。

特に未婚時代の男女の行動範囲の相違は、一つには結婚とその後へ向けた準備とも言える。結婚による女性のステータスの変化は大きいのだが、社会生活や日常は結婚前とほぼ変わらない。結婚後新しい環境に順応しなければならないのは男性の方である。裏返していえば女性の生活が結婚前も後もムラの中で完結しがちなのに対して、男性はボサクワ（若者）と呼ばれるようになる14-5歳位からムラの外に知人のネットワークを発達させ行動範囲を広げる中で将来の結婚相手、そして潜在的には姻戚、同村人となりうる人々との広範なつきあいを形成していく。カレンの家屋は、炉のある中の間と、外のテラスとに分かれ、既婚者や娘たちは必ず中の間で寝るが、未婚の若い男性は家にいてもテラスで眠り、仲間と連れ立って泊まり歩き、家にいつかないのが当然とされる。

行動範囲の相違は女性の行動をめぐる社会規範によって裏付けられている。女性は、ムラを離れれば森の悪霊や非カレンの男性に襲われる危険が高いとされ、一人でムラから出ることは回避する。但し、これは閉経後の女性や未亡人、即ちもはや生殖機能をもたない、あるいは持つはずがないとされる女性たちにはあてはまらない。つまり、行動範囲をめぐる規範は生殖機能をもつ女性のセクシュアリティを統御するものといえよう。

一方、男性は森とそのかなたの世界との交渉が自由である。そして日常的にムラの外との交渉の多い男性は行政や経済活動、各種のプロジェクトなどをもたらす非カレンの人々と接触し、それらがもたらす機会に遭遇し権利を手にするのも男性である。男性は、その行動範囲をムラよりも広く外に広げることによって社会的地位を形成する。

但し、女性は一人でムラから出ることは回避するが、全く移動しないわけでは無論ない。ただ、女性がムラから外に出る場合はその経路、行き先、同行者などが限定される。車道がムラまで通じる以前（Sムラでは1982年）、森の幸や、手製の竹製品などを背負って塩や綿と交換に出かけたり、米を求めて出かけるのに、未婚の女性たちが兄弟をともなって大勢で出かけることもあった。また、女性たちのみの場合は、行き先は既に数世代にわたって関係を保ってきた特定の北タイ人の村に決まっていた。また、特に水田が不足し米の自給度の低い貧しい世帯からは女性同士で連れ立って、こうして行きなれた北タイ人の家へ泊り込みで日雇いに出かけることもある。こうした慣行から、北タイ人との結婚にいたる例もあり、足繁く働きに行く若い女性は北タイ人の夫が欲しいのだろう、と揶揄される。

北タイ人の村を舞台にしたカレン女性たちの行動は、現場が見えないだけに曖昧な揶揄の対象となるのであるが、ムラ人の目が届くムラ内では女性たちは外来の非カレンの男性との接触

を極力回避する。小学校に通い、タイ語や北タイ語を理解し話せる場合でも、話しかけられてもわからない風を装うか、最低限の身振りや単音で応答する。まともに応答することは、ムラの中で非難やからかいの対象となるのである。

男女の役割分化が言説の上で不明瞭であるにもかかわらず実際に行動領域も、そして威信をもたらす価値基準も大きく異なるのである。

2. 民族間の結婚をめぐる選択

カレンは民族内婚を志向し、「これが他の民族集団との境界を保つ主要な構造的メカニズムである」という見解 [Keyes 1979a:14] もあるが、実際マーロウが述べる通り調査地でも他民族との結婚の例は少なくない [Marlowe 1979]。カレンの女性が非カレンの男性（特に北タイ人）と結婚する場合、男性の側である北タイの村などに住む場合はカレン村の調査では見えてこないし、より多いケースとして女性の側であるカレンの村に住む場合は、家族は「カレン化」してカレンの儀礼などを継承する。調査地の現世代にも北タイ人の夫と結婚し、二人でオヘをしながら子供をカレン語で育てている夫婦が二組ある。また、よく話を聞いてみれば「うちのおじいさんはシャンだった」というような例も数件あった。民族間の結婚のあり方は地域的偏差もあるが、特定の歴史的局面における経済社会的状況とも連動している [Kunstadter 1979:141]。そして、男女では明らかにパターンが異なるし、民族間の結婚があることは、即ち民族の境界がなくなることはないののである。⁷⁾ むしろどのような条件の下で民族間結婚が見られるか、そしてそこにどのような男女の不均衡があるのか、そこで境界をめぐるどのような操作が行われるのか、という点を見るべきであろう。

カレンの結婚に関してまず特筆すべきことは、結婚そのものは大多数の場合本人同士の意志で決められ、一般に夫婦関係が安定しており、離婚は少ない。このことは逆に、稀なケースとしての離婚は公然と批判されることでもある。しかし、離婚と呼ばないまでも夫婦の間柄が困難になった場合などに、夫が立ち去って「夫がいなくなった」あるいは「夫が長い間帰ってこない」というケースがあり、最近では都市労働が活発になるにともなうてこうしたいつ帰るかわからない夫の長期不在のケースが増えている。また、夫と死別した女性が再婚することについて障害はないが、こうして再婚した女性は「彼女には夫が二人いる」といわれる。男性に関しては何度再婚をしてもこのような数え方はしない。つまり、女性の場合は一度結婚するとそれは、永続的な結びつきとして語られるのである。

カレンと非カレンとの結婚のあり方が男女で異なることはこうしたことから理解できるだろう。男性に認められる柔軟さが女性には通用しないのである。しばしばカレンと北タイ人の

7) 島嶼部東南アジアでこうした民族間の婚姻とジェンダーについて触れている論文としては Rodgers [1990] がある。

結婚のあり方を対比させて、カレンの夫婦は一生添い遂げるのに対して、北タイ人の夫婦の絆の弱さや移り気が揶揄された。こうしたことは、カレンの男性が北タイの女性を冒険の対象と見なす傾向があることと無関係ではない。カレン男性が非カレン、特に北タイ人の女性と結婚した場合は、永続的な結婚というよりは、若い時代の冒険の一部としていわば「男の勲章」のように語られ認識され、いずれ最終的にはカレン女性と結婚して定着する傾向が見られる[Marlowe 1979]。調査地でもカレンの男性がチェンマイで北タイ人の妻をもちながら、ムラでカレンの女性と結婚をするという二重結婚の例や以前に北タイ人またはビルマ人と結婚した前歴をもち、今はカレンの妻とともにムラで生活している例も三例ある。男性の場合はこうしたダブルスタンダードが適用されるのである。

一方、カレン女性と北タイ人の男性との結婚は女性にとって非常に大きなリスクを伴うものとして回避され、あるいは非難される。そして、一度非カレンの男性と結婚した女性が、カレンの男性と再婚する可能性は非常に低いのである。Sムラでも外からやってきた北タイ人の男性とムラで結婚し、子をもうけてから夫がいなくなってしまったケースもあり、その内の一例は別の北タイ人と再婚している。

しかし、こうしたリスクにも関わらず近年、カレン女性と非カレンの男性との結婚は更に増えており、様々な名目で北タイ人やタイ人の男性がムラに出入りするようになっていることもあるが、非カレン男性との結婚がむしろ好まれる理由もある。一つは経済的なものである。すなわち貧困からの脱出、そして家族への援助である。注目すべきことは北タイ男性が「嫁探し」の目的でカレンの村へやってくるようになったことである。北タイ人にとっては、カレンの嫁は婚資も不要で安上がりである上に、従順で扱いやすいとされる。そしてこれに応じる女性たちは、小学校教育を受けてタイ語に不自由しない女性たちよりもむしろ、貧しい家の手伝いで学校へ行くこともなかった女性たちである。

経済的な要因などとは別に、結婚へのプレッシャーの大きいカレン社会では、非カレンとの結婚は何らかの理由でカレンの男性と結婚しない女性（離婚経験者や障害をもつ女性）に一つの方途を与えてくれるものともいえる。ムラ内で北タイ人に暴行されて、後に別の北タイ人と結婚してムラを出た女性の場合も、そして33歳年上の東北タイの男性と結婚したIの場合もこうしたケースである。Iは足が悪く、農作業や重たい家事ができず、10代の後半に病気治療のためチェンマイに滞在していた経験を持つ。ムラの女性たちの評では年齢の離れた、カレン語を話さない男性との結婚でも彼女の場合は幸運であったということだ。夫は付近で賃労働に出るなどして現金収入を得、Iが営む小さな雑貨屋のために物資を運ぶ。Iの才覚で雑貨屋は繁盛しており、今ではムラの財産家である。Iは口承伝承や儀礼に詳しく、カレンの儀礼はきちんと行い、家を新築すれば、カレンの儀礼とタイの儀礼の両方を行い、子どもにはタイ語とカレン語の両方を覚えさせている。カレン的なものを相対化して見る目と、カレンの伝統、新し

い消費生活、タイ社会の生き方を、身体的に極度に行動範囲を狭められている中でうまく折衷して生活している。非カレンの男性と結婚しつつ、彼女の場合は境界を越える行為そのものを自ら意味付け、利用しているといえる。

更に、民族間結婚が増えている今一つの要因としては、教育の機会とともにカレンの女性が高民族の男性と、民族を超えたタイ社会という文脈、タイ語世界で出会うことが増えている、ということがある。1997年には、調査地一帯でも初めての事例であるが、他の地域についても例がないとされてきたモンの男性とカレンの女性の結婚 [Kunstadter 1979; 古家 1993] が一例見られた。二人とも中学校を卒業してタイ語で話ができる同士であるが、今後は移動の増加や教育の向上に伴い、こうした結びつきが増えていくものと考えられる。

この様に、一言に民族間結婚と言ってもそこでどのように境界が越えられ、あるいは関係が再規定されているのかは様々である。女性にとって境界を越えることの不可逆性とそれ故のリスクは大きい、女性の動く方向は民族間関係と当該社会のジェンダーをめぐる規範の交差するところで規定されると同時に、逆にそれらを再定義することにもなるといえるだろう。

Ⅲ 儀礼とそのゆくえ

カレンの儀礼における男女の役割は明瞭に分化している。そして男女それぞれの儀礼領域は豊穡、霊との関係、癒しなどとともに男女の行動規範と関わり、特に女性のセクシュアリティと生殖を規定する側面が顕著である。一方、こうした儀礼実践は現在北タイ山地カレン社会においてもはや所与のものではなくなって久しい [Hayami 1996]。儀礼を簡略化したり、他宗教の受容を通して放棄する中で、儀礼にともなう特にジェンダーをめぐる規範や価値付けはどのように変化しているのだろうか、そして女性たちはその変化にどのように関わっているのだろうか。

1. 男女の儀礼領域——性と生殖を規定するもの

まず、土地の守護霊をめぐる共同体儀礼を中心とする儀礼は、ヒコと呼ばれる儀礼的リーダーをはじめとする男性によって行われ、女性の参加はタブーである。儀礼的リーダーは、ムラの草分けから父系的に継承され、守護霊（水と大地の主）とムラ人の仲介の役目を果たす。ヒコの指導のもとに儀礼が契約通りに行われ、然もムラの社会的秩序が守られれば、霊との良好な関係が保たれるが、契約を侵すような儀礼上での不履行や誤り、そしてムラの秩序を脅かす行為があった場合、霊の怒りは土地を熱くし、作物の不作や災害を招くとされる。社会秩序を脅かす行為の内、最大のものは婚姻外の性交渉である。⁸⁾ 未婚の女性が妊娠したことが明らかになると、相手の男性を見つけ、ヒコによるマゲタ（良くする）という儀礼によって熱くなった

土地を冷ます。男性がムラの出身であればブタを、他のムラの出身であれば水牛を供犠として差し出し、女性は酒を用意する。二人で供犠のブタ（水牛）を引いてムラを一周したあと、ヒコの頭に聖水をかけ、ムラ人全員で供犠の共食をした後、二人は結婚する。

こうした男子長老たちによる性、婚姻、生殖のコントロールはまた、結婚式においても発揮される。結婚式は花嫁の家を中心に行われるが、花婿が花嫁の家に上がるまでの過程は三段階に分けられ、その都度長老の男性たちが花婿の花嫁への接近を漸次認めていく、というプロセスを経る。そして、花嫁の家の敷居にはしかるべく手順に従って二人の新しい関係が認められたことを守護霊に明らかに示すために共食に用いたブタの頭を結わえ付けるのである。男性はムラの外で何をしてもムラでは問われないことを考えれば、こうした霊の名による性的規範は女性のセクシュアリティのコントロールであるといえる。

目に見える形で女性の性と生殖をコントロールするのは儀礼のみではない。冒頭で述べたように未婚女性と既婚女性では衣装が異なる。既婚女性の衣装は生殖の役割を担う者の衣装であり、未婚女性はたとえタイ風の巻きスカートを身につける時でも赤い色は回避する。そして、この衣装コードを侵し、または女性がズボンなどを穿くことは、やはりムラの守護霊の怒りにふれ「熱」をもたらす、とされる。しかし1987年にはほとんどの女性がこの衣装コードを守っていたのに対し、1997年には、学校に通う少女たちは運動着やズボンを穿くようになり、白いワンピースは祭礼時などにしか目にするものがなくなった。一方、既婚女性の場合は現在でもほとんどが赤いスカートを穿いている。衣装をめぐる規範は男性には全くないのに対し女性、特に既婚の女性には根強いのである。

今一つの儀礼領域は、女の領域としての祖霊儀礼（オヘ）である。儀礼そのものは、祖霊のための供犠（ブタまたはトリ）と家族による共食であり、家族成員の病気（占いによって病気の原因が祖霊にあるとされた場合）、子供の誕生、家の新築、などの折に行われ、結婚をした男女のみが行うことができる。夫も妻もオヘを主催でき、主催者の両親（死去した場合は祈りの中で父と母が呼ばれる）と女系にたどった子孫が集まる。しかし、妻のオヘがはるかに重視され、様々な規定も厳しい。オヘを行う家につくのは妻の方の祖霊とされ、それ故に家は妻のものである。妻が夫に先立って亡くなれば、家は建て直し、新たに夫の祖霊の器となる家を建て直す（夫が先立った場合はこの限りではない）。結婚後の母方居住の規定も、妻と姑の霊が異なるため、同じ家の同じ炉を使うことができないからだ、と説明される。オヘ儀礼には家ごとに様々な作法があるが、基本的には子供は母親の儀礼を受け継ぐ。そして、オヘで供犠にされるブタやトリも、夫のオヘならばその前日に買った雄のブタやトリで行えるが、妻のオヘでは、正しい手順を踏んで入手し、家で飼い育てたブタやトリでなければならない。このため、

8) 他には、抗争や賭け事、悪口雑言（特に年長者に対する）などが霊の怒りを招く行為としてあげられる。

妻は家で飼う家畜の売り買いや消費に関して決定を下す権限をもつ。更に、婚姻に関してもオへの名のもとに様々な規定がある。特に同じオへの参加者同士（即ち母方の従兄弟同士）の結婚は忌避される。

オへ儀礼の参加者は前述の通り主催者、その両親、そして母系にたどった子孫達である。従ってオへに集まる人数は千差万別である。たとえば、夫に先立たれ息子3人をもつ女性の場合、オへの参加者は4人のみである。一方、子孫、特に女系の子孫が多ければオへは盛大で調査地で最大のオへには27人が集まった。オへの作法は、母から子へと受け継がれること、そしてオへの参加者が女系にたどられることから、オへにおいて母子、特に母と娘の関係が重視される。多くの子孫に囲まれて盛大なオへを行う女性は、威信を獲得する。実際の儀礼の執行役は夫妻どちらの儀礼に関しても夫（存命中であれば）であるにも関わらず、オへが女性の儀礼であることが強調され、男性はオへに関しては妻の意向を尊重する。このようにオへ儀礼では母子関係（特に母と娘の関係）と養い手としての母の役割が強調される。

オへ儀礼をめぐる不始末や失敗を、家族、特に母親の生殖機能や子供の生育と直接結び付けるような話が、年配の女性たちの会話の中ではしばしば聞かれる。「T（現在60歳を越え4人の成人した子供達がいるが、出産した子供は10人であった）は、若い時に夫がオへのブタを供犠のために屠殺している最中に吠え立てる犬に癩癧を起こし、棒で叩き殺してしまった。それ以来子供達が順に亡くなり、今は4人になってしまった」。あるいは、「Mは、オへをするのに使うトリを間違えてしまった。このため、まだ子供は4人で本人も若かったのに、閉経を迎えてしまった」。つまり、オへ儀礼と祖霊は、女性の生殖と子供の養育に直接関与するものとして語られるのである。

それと同時に今一つオへについて強調されることは、男性の儀礼領域が北タイや他の山地のグループと共通のものであると認識されているのに対して、オへはカレン（ブガグニョ）独自のものであるという点である。オへで用いられる道具などは、皆まさしくカレンの伝統に従ったものであるべきことが強調される。儀礼に際しては全員が民族衣装を身につけ、カレン語のみを話し、外来のものを排除する。胸にいつも架けている御守りの仏像なども外し、オへの最中に金銭のやりとりをすることはできない。そうしなければ「祖霊が我々を見誤ってどこか他へ行ってしまう」というのである。オへは「カレン」の儀礼でありカレンの祖先との繋がりがそこで確認され、そしてそれを担うのは女性なのである。

この様に祖霊をめぐる宗教実践としてのオへを「カレンの文化」のメルクマールとするのは彼らを外から観察してきた研究者のみではない〔飯島 1973:132-133〕。しかし、差異化の表象としてのオへが強調されるようになったのは、おそらくオへに代わる宗教実践が一般化してからではないかと考えられる。彼らは宗教実践のあり方を分類する時に「オへをする人々」「キリストを礼拝する人々」「仏教儀礼によってオへをやめた人々」とする。つまりオへを行うか、

行わないかが、分類の重要な基準になっており、キリスト教への改宗も状況によってはオへの放棄の一手段として語られる。オへは儀礼を中心とする生活のあり方そのものを代表するものと言え、しかもそれは女性が担っているのである。

二つの儀礼領域は、一方が男性の領域、他方が女性の領域ともいえ、そこから読み取れるジェンダー関係は相互補完的なものに見受けられる。母である女性はオへ儀礼の存続する限り社会的な地位の基盤をもつばかりでなく、世帯をめぐる様々な権利を約束される。儀礼が行われる限りにおいて女性たちは社会的経済的な基盤を確保できるともいえる。東南アジアのジェンダーに関して、経済的社会的に女性が活躍するが、そのこと自体が女性を男性が得る威信や力から遠ざける、という傾向が広く報告されてきた [Errington 1990; Van Esterik 1996]。しかし、カレンの場合はむしろ、母性を賞揚し、文化の真正性の担い手としての女性が強調され、文化的価値づけという面からも女性は中心に据えられる。エンローは、「多くのコミュニティにおいて、自らの民族アイデンティティを主張する女性達は集団の記憶を担い、子孫を生むという社会的に受け入れられた女性的役割を全うすることによって民族運動に参加することは彼女たちの力になること(empowering)であると感じている」[Enloe 1989:55]とも述べている。すなわち、伝統を担うこと、境界の中にとどまることは、一面では女性たちに力を与えるものでもありうる、というのである。⁹⁾ カレンの場合、儀礼の継承と、母性の強調は女性にとって威信の源であることはたしかである。

しかし、ここまで見てきたようにどちらの儀礼にも性と生殖の統御という側面がある。結婚という枠によってセクシュアリティをコントロールするのが前述の共同体儀礼の領域であるなら、結婚の枠の中で、生殖のイデオロギーを再生産するのが家族によるオへ儀礼だといえる。そこで強調されるのは母性と豊饒、養い、それを継承してゆく母と娘の関係、そしてカレンの「民族」の継承であり、そこではオへのもとで女性の結婚生活や母性が規定され、既婚女性はその生活も儀礼の細則によって規定される。さらに、オへを行わない未婚女性、子供を産まない女性¹⁰⁾にとってカレン社会は厳しいのである。それでは、この儀礼をめぐる、あるいは民族の実体化を身を持って担うことをめぐって、女性たち自身はどのような選択をするのだろうか、あるいはできるのだろうか。

2. 儀礼をめぐる選択

現在北タイカレン社会では、儀礼の存続は、彼ら自身の議論と選択の対象となっている。他

9) 但しこれは民族運動をみずから担おうとする女性たちについて述べたものであることに留意しなければならない。

10) 子どものいない夫婦が簡単な二人のオへをすることもあるが、基本的にオへは家族、特に子や孫の健康や安寧を守るものであるとされ、子どもがいなければあまりする意味がないとされる。

宗教の受容が儀礼への再考を促していると同時に、儀礼を放棄するために、他宗教を受容しているという側面も否めない。改宗者が共通にあげることは、オヘにおける家畜の消費の負担、そして行動規範による規制に耐えられなくなったこと、家族のメンバーが遠方に分散してしまいオヘをもはや続けられなくなったこと、などである。社会生活や経済生活における変化が儀礼の衰退をもたらしたと言えるだろう。オヘに伴う様々な規制は、資本主義経済の浸透とタイ社会の物質文化や社会関係、次第に小規模化する水田保有面積などの土地問題に対処しながら山地で生き延びようとするカレンにとっては足枷にもなる。盛大なオヘ儀礼に象徴される多産と大家族は、もはや理想として描かれるものではなくなっている。

オヘ儀礼の放棄は、調査地においては二つの方法によって可能であった。その一つはキリスト教への改宗（当地の場合はカレンバプテスト会議に所属する現地の教会で洗礼を受ける）であり、もう一つは仏僧によって霊を祓う儀礼をしてもらう方法〔速水 1994〕であり、これは、タイのサンガと公共福祉局とが合同で進めてきた山地民の仏教化プロジェクトの一環としてプロジェクトの僧侶が行うものである。¹¹⁾ 主要調査村のSムラの場合は、1997年時には50世帯のうち、22世帯がキリスト教徒であり、26世帯は儀礼を続けながら仏教を少しずつ受容していた。そして、1996年に初めて2世帯（親子）が僧侶を招いて儀礼を断絶するための祓いをしてもらい、儀礼を放棄していた。

キリスト教への改宗にせよ、仏僧による祖霊祓いにせよ、結婚後、夫婦の間でオヘ儀礼放棄の決定をするのは男性である。調査滞在中に、ムラに在住する仏僧が、上述の祖霊祓いの儀礼をすることを通知し、ムラ人の中から希望者を募った時のことである。ムラにはまだ祓いの儀礼を受容した家はなく、僧侶はムラ人の中でも仏教行事に熱心に参加し、寺の委員会の委員長でもある男性に、寺での寄り合いの最中にこの祓いの儀礼をしないかと誘った。すると、このムラ人は、「自分は是非そうしたいのだが、妻や母がいやがる」と、断った。彼はしかし他のムラ人と筆者に、「既に二種類（キリスト教と儀礼継続派と）ムラの中にある。これ以上ちがう種類を増やすことはない」と、むしろ自分自身の決断として語っていた。外から変化を誘う力に対して、不変、伝統を女性に帰する語りをもってこれを封じたわけである。これは、しかし同時に変化の波への対処の仕方の全般的傾向と合致している。即ち、ムラの外の行政や市場と関わり、変化を受容しその波に乗る男性たちがいる一方で、女性たちはカレンの伝統の真正性と結び付けられ、それによって行動も規制される。

それでは女性は、オヘ儀礼の継続を願うのだろうか。実際には、上述の通りオヘを放棄する決断は妻の合意を得た上とはいえ男性が行うのであり、既婚の女性が単独で主体的にこの決断を行うことはない。しかし、未婚の女性は、結婚相手を選ぶ時点で自分なりの選択をすること

11) このほかに祖霊を断つ方法としては、入れ墨をとまなう呪術的な儀礼（チェトウスイ、またはチャカスイ）もあるが、調査地では現在行われていない。

が可能である。

S ムラのキリスト教全22世帯のうち、実際にこの様にして夫婦として結婚後に新たに改宗したのは6世帯のみで、他は全て二世代め、三世代めが結婚したことによる増加である。キリスト教徒と非キリスト教徒の結婚では、「女性側を見る」と言い、妻側の世帯の宗教を踏襲する、というのだが、実際にはそうではない例が多い。例えば、28歳になる女性Sの事例である。Sは結婚するまでは両親とともに儀礼を行っていた。子どもの頃、父母ともに病弱でしばしばオヘや様々な治療儀礼を行っていた。また、両親は薬代わりに始めた阿片で中毒になり、弱い体でモンのムラに行き働いては、阿片を手に入れていた。Sはそうした両親の状態を病と貧しさと儀礼の悪循環ととらえ、そこから脱却するにはキリスト教徒と結婚してオヘから解放されたいと願った。21歳で、S ムラのキリスト教徒の長老格の次男である夫と結婚し、娘が二人いる。結婚後早く洗礼を受けたかったが、夫が阿片中毒となり洗礼を受けられなくなった。教会の委員会の了承を得て、自分だけ一足先に洗礼を受けさせてもらった。

儀礼継承世帯の女性がキリスト教世帯、あるいは仏教儀礼によって祖霊を祓った世帯の男性と結婚して自ら夫側に従う選択をするようになったのは1980年代以降Sも含めて8例ある。¹²⁾ 隣ムラにタイの公立小学校ができたのは1978年で、最初の卒業生が現在の若い夫婦世代であるが、タイの公教育を小学校卒業程度まで受けた若い女性たちの中には、将来結婚をして自分が儀礼を担っていくことに対して消極的で、できれば結婚後もはや儀礼を行わないことを望む者が少なくない。

こうして儀礼を放棄することで女性は、儀礼に伴う女性の役割や規制から解放され、同時にそれに伴う権利や威信の基盤を失う。即ち、女性と家の結びつき、母方居住の規定、ブタヤトリをめぐる女性の消費決定権などは、キリスト教に改宗した場合、もはや自明のものではなくなる。

しかしながら、カレン・バプテスト会議(KBC)という、北タイ全体でムラを越えて始めて形成された「カレン」の組織の中で、民族の「実体化」をめぐっては、やはり女性は男性と異なる役割を担う。ムラの礼拝で民族衣装を必ず着ているのも、KBCの援助でムラで開かれた成人学級できちんとカレン語の読み書きを習うのも女性である。そしてKBCの女性部会では女性たち自身によっての母としての役割、民族の表象の担い手としての役割が賞揚されるのである。図1の写真は、1987年に開かれたKBCの年次総会中の女性部会での一場面であるが、民族衣装を身に纏いKBC各地区の旗の中心にタイの国旗を掲げるKBCの女性リーダー達の姿は、彼女たちのタイ国とカレン「民族」に対する公式態度表明である。こうして「伝統」や

12) 1980年代以降急速に増えたキリスト教徒と非キリスト教徒の結婚のうち、夫がキリスト教の場合、夫婦が妻にしたがってオヘをした例が3例、妻が改宗した例が8例であり、夫が非キリスト教徒の場合は5例とも妻にしたがってキリスト教に改宗している。



図 1

「カレンであること」の中心とも言える儀礼実践から解放されたキリスト教女性が、別の形で、やはり民族の実体化を引き受けている。

Ⅳ 出産と母性をめぐる選択

オヘ儀礼は女性の性と生殖を定義づけ、価値付けるものであったが、産児制限が導入されると女性たちは自ら生殖をコントロールする選択肢を得ていく。出産、母性、育児は特に国家主導の諸政策との関わりから、新しい局面を迎えることとなる。その過程をここで見ていく。

盛大なオヘに象徴される大きな家族は、土地が十分にあるという条件下での焼畑が生業の中心であるカレン社会においてはたしかに家族の繁栄と直接結びついていた。そこでは耕作可能な土地面積は、家族の労働力と相関関係にあるからである。大きなオヘ、大きな家族、その様な家族の産み手であり養い手である女性は、経済的にも豊かであり、かつ、社会的威信を得ていたのである。実際、たとえ子供の数を制限したいと望んだとしても、当時はまだ産児制限の方途はなかった。¹³⁾ オヘは、そうした中で多くの女性にとって不可避の多産に価値を与え、母性を価値づけるものだったとも言える。しかし、焼畑の土地が不足し、生業の中心が限られた谷間や平地での水田耕作である場合、多産による細分化は望ましくない。産児制限の方途がこの地域にもたらされたのは、水田耕作が始まって二世代めから三世代めにかけてである。しかし、産児制限が導入されて、すぐにこれが普及したのでもなかった。

タイでは、1970年代初頭から平地農村部における家族計画推進が始まり、山地でも道路網の整備に伴い少し遅れて1970年代末に始められた。1981年に国連の援助により公共福祉局が県の協力を得て、調査地のあるチェンマイ県メーチェム郡を最初のターゲットとした山地民対象の家族計画や保健衛生事業を始め、これに伴い、各地に簡易保健所が設けられるようになった

13) 民間医療による避妊方法その他子供の数を減らす禁欲以外の方法や間引きについては、少なくとも調査地のカレンの間では聞くことはなかった。

[Kunstadter, Chupinit, and Prawit 1987]。¹⁴⁾

調査村で、産児制限を最初に取り入れた事例はこれに先立つ1977年だった。当時、同村は3割の世帯がキリスト教徒であったが、同じカレン・バプテスト諸教会の郡内の拠点ムラから伝道に来ていた女性宣教師が家族計画を奨励していた。それに、初めて応じたのは現在の村長の妻であるKであった(図2-19)。Kは当時24歳で三人の息子の後長女が生まれた直後だった。二人目の子供以後、娘が生まれたらその時点で避妊を始めるつもりだった、つまり女兒の誕生を待ってすぐに避妊を始めた、という。その方法は経口の避妊薬で、三カ月に一度、宣教師のいる村までとりに出かけた。1981年からは上記の事業の結果、隣のムラに保健所ができて、そこで配布するようになった。

それから十年たった1987年当時の調査では、もはや子供を産む意志がなく経口避妊薬や、注射で自ら避妊をしていた女性は4人おり、全員キリスト教徒であった。またこの時点では、出産の間隔を保つための利用は一例のみであった。山地に紹介され普及した避妊の方法は、副作用のクスリにも関わらず女性が単独で扱える経口避妊薬や注射が一般的であり、男性の協力を得て行う避妊方法、特にコンドームは調査地では全く使われていなかった。これは、1970年代に繰り広げられたタイ全土の家族計画推進政策の中でコンドームが大きな役割を果たしたのとは対照的である。

女性たちは避妊をするかどうかは自分たちの選択であると考えている。ムラでただ一つ、男性が妻の合意無しに自ら手術をした事例がある。N(図2-26の夫)は、Sムラから始めてチェンマイの寺院で少年僧として教育を受けた、同じ世代の中で高学歴者であるが、彼は二人の男の子の父親となった時点で、妻に相談をせずに避妊手術を受けた。娘を欲しがっている妻に相談すれば反対されるとわかっていたが、彼自身は息子達に教育を受けさせ十分に育てるには二人が限度だ、と考えたのである。しかし、Nは妻の願いを無視し、しかも妻に相談することなく妻の娘を産む権利を奪ってしまったということで女性たちから非難を浴び続けることとなる。

また、C(図2-12)の場合は、7人目の子供を産んだ後にできて間もない隣ムラの保健所の保健婦(カレンの女性)¹⁵⁾に勧められ、夫に相談することなく経口避妊薬を飲み始めた。ところが、貧血や目眩といった副作用が激しく、一時は仕事もできないほどになった。長女が病

14) 1984年に内閣は山地民の人口センサスを発令し、山地民グループ別の出生率、死亡率、人口増加率の調査が始められており、3年計画でターク県から始められた。1985年のターク県の数値では、カレンに関しては各々40.4(per 1,000), 9.1(per 1,000), 3.1%。公共福支局のプロジェクトが始められて間もないメーチェム郡での16のカレン集落からは各々30.8(per 1,000), 7.1(per 1,000), 2.2%という数値が出されている[Preeda, Perngparn, and Vichai 1986]。

15) 上述の保健衛生事業の一環として、山地出身者を保健婦、保健士として数カ月の訓練を受けさせ、山地に保健所を建設して、そこに送り込むという事業が進められた。この保健婦もそのプログラムの出身者である。

速水：「民族」とジェンダーの民族誌

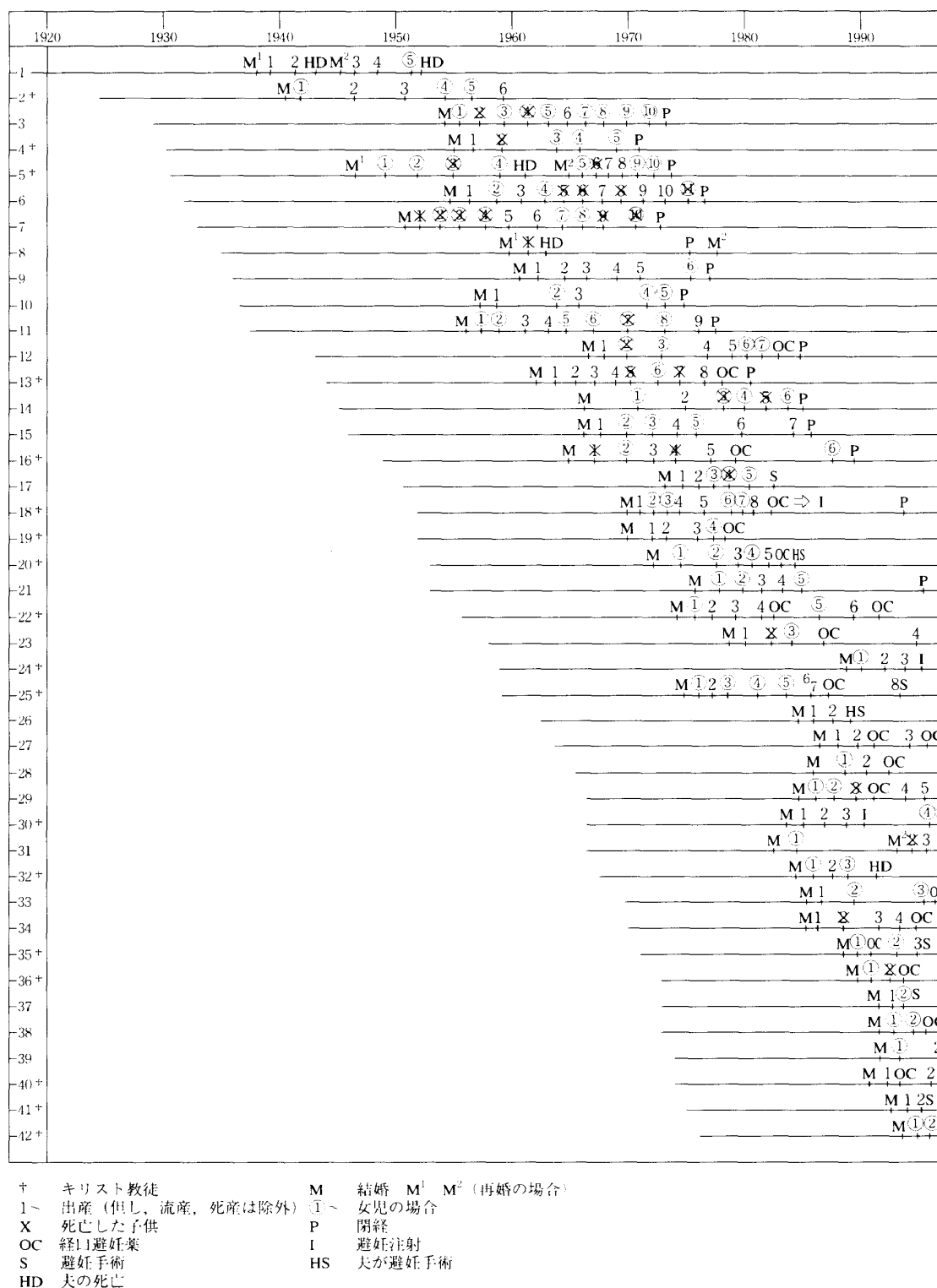


図2 Sムラ既婚女性42名の結婚、出産、産児制限

で亡くなったことへのショックもあって、Cは体調不良が一年以上続き、一家はオヘや様々な治療儀礼を繰り返し、占い師の忠告で家の場所まで移した。妻が体調を崩してから初めて避妊薬を勧められて飲んでいたことを知った夫は、酒に酔った勢いで保健所に行って保健婦を叱り付けたという。本人によれば「カレンの女たちはこれまで、閉経になるまで何人でも子供を産みつけてきて何の問題もなかったんだ。あんたが余計な口を出すことではない、と言って叱った」というが、夫の怒りは保健婦とともに、自分に相談もなく避妊薬を受け入れていた妻にも向けられていた。

ほとんどの場合避妊や家族計画の受容は、夫の合意を得た上のこととはいえ、基本的には女性自身がコントロールする。1997年の調査では、子供を産む意志がないか、または出産の間隔を保つために何らかの避妊方法を取り入れている女性の数は16名にのぼった。当初はキリスト教徒の女性たちが中心であった利用者はこの5年間のあいだに若い母親世代の非キリスト教徒へと広がった。年配の女性たちの意識も変わってきている。1987年当時は、年配の女性たちの間では若い世代の避妊の受容への非難が聞かれたが、1997年の調査では、むしろ自分たちの若い頃は避妊薬などなかったから子沢山に耐えて産み続けるしかなかった、と言う声が多くなっている。

半数に及ぶ出産が、病院で行われるようになったのも、90年代以降に顕著な傾向である。隣県の病院で最後の出産をし、その際に施術を受けている者もある。病院での出産を選ぶか否かの一つの基準が、出産後病院の医師が勧める避妊の手術を受けるかどうかに関わっている。病院出産以前は、出産はムラで産婆を呼んで親戚の女性たちや夫の立ち会いのもとで行われ、産後は夫が胎盤を竹筒に入れて森の木へ架けに行った。出産のあった日はムラ全体が仕事を休み家にこもり、タブーをやぶることは生まれた子の将来の貧窮をもたらすとされた。出産はムラの出来事から医療現場のものへと変貌しつつあるのである。

こうした一連の変化の背景には、母親自身が小学校卒業など、教育を受けていることと、子供にも教育を受けさせたいという要求と必要性のたかまりがある。1995年にムラ内に保育所ができ、親たちは田畑へ連れて行けば足手まといになる乳離れしたばかりの幼児を朝から夕までここに預けるようになった。そして、子供達が一日も早くタイ語の読み書きを身につけ、学校に馴染んでくれること、タイ社会へ順応できることを期待されるのである。

母親として子供を育てることに大きな責任があることには変わらないが、母としての役割は大きく変化している。オヘ儀礼のもとで強調された母性や養い手としての女性の役割は変わらないが、盛大なオヘに象徴される多産はもはや価値を置かれるものではないし、母と娘のつながりは同様に重視されてはいるものの、現在若い母親たちが望ましいとするのは一男一女の二人の子供である。少子化の選択は、子供への生業基盤の継承と教育費など、あくまでも経済的な配慮とともに、避妊方法がもたらされたことにもよるのだが、そのことを契機に生殖、母性、

母としてのあり方を女性たちが自ら選び取っている。

しかし、それは単純に儀礼と伝統からの解放と言えるだろうか。タイ国の周縁にあって、カレンの伝統のもとの母性や性と生殖のコントロールから、女性自身が自らの身体への副作用を恐れつつ敢えて選びとる避妊薬や避妊手術による少子化の選択、子供たちへのより良い教育機会の考慮、などの母性のあり方をめぐる選択は、タイ社会へ順応する母性の選択でもある。そしてその選択を可能にしているのは行政の介入であり、出産から育児にいたるまで、女性の性と生殖は伝統的規範の拘束から外れ、国の枠組へ包含されていきつつある。

V 結 び

本稿は、カレンの場合の「民族」の境界をめぐる女性の性や生殖をめぐるコントロールと、その境界の内にある「実体」としての文化を女性がどのように担うか、女性の自ら担った「伝統」や境界をめぐる行為と選択を結婚、儀礼、生殖を通して描く試みであった。民族間関係、そしてその中で「実体化」する「民族」を理解する上で、ジェンダーは不可欠な視点である。民族とジェンダーは二つの平行する範疇ではなく、交差するものとして見ることによってどちらの理解も深まるのではないだろうか。

カレン社会はタイ国家の周縁にあって急速に変化を遂げている。上からの秩序化のもとで、周縁の「山地民」として、「カレン」として「名づけ」られたカレン社会で、「名乗り」の側の表象と儀礼を身に帯びた女性たちが、その儀礼からの解放、あるいはそれにともなう生殖のコントロールからの解放を選択することが、一方でそうした上からの秩序化の力への順応ともなっているのである。

しかし、キリスト教女性たちの事例からも、または33歳年上の東北タイ出身の男性と結婚し、一見カレン社会の規範を超越しながらも、オヘ儀礼を続けるIの事例からも、「支配」も「順応」も決して一方向でないことが読み取れるのではないだろうか。またそうした積極的な選択とは一見対極にあるが、オヘを続ける選択をする女性たち、避妊薬を受け入れない女性たちもいる。こうした多様な生き方を見れば力や支配が単一でも挑戦不可能でもなく、民族の動態も一方向ではない。ただ、そこに女性が男性とは異なる形で、「女性」であるが故に関わる、あるいは関わらされる局面が見られることはたしかである。

最後に、行動規範と境界を越える女性の選択をめぐって、現在最も注目すべき動きとしては、教育や労働の機会を求めた未婚女性のチェンマイなどの都市への空間的な移動である。これは、他の山地グループからは少々遅れながらカレンの間でも増加の一途をたどっている。Sムラではようやく1997年時点で一人の未婚女性がチェンマイへ働きに出ていたが、今後増えていくことは周辺の村落の例や都市での調査からも容易に推測できる。都市は男女の性的規範や行動パ

ターンについて、そして民族を包む空間としては山地とは全く異なる様相をもつ。そこでは「社会空間にひろがる人々の集団のあいだに、言語や文化の諸要素の面でさまざまな度合いの差異があり、しかもそれにもかかわらず、集団のそれぞれが民族ないしそれに類する関係で一元的に区分けされていない、状況的に区分けの変化する空間、個人の視点から見ればつねに道具的に操作しうる可能性を持った空間」[内堀 1997:15]である。そうした都市において民族とジェンダーがいかに交差するのか、そこに山地の行動規範はいささかでも関与するのか、今後の課題としたい。

謝 辞

本稿は1987年から1989年にかけて庭野平和財団の援助とタイ国 NRCT の調査許可を得て行われた長期調査、そして1996年の日本学術振興会拠点大学プロジェクトのもとで行った一カ月の調査、1997年の一カ月の調査に基づいている。調査を可能にして下さった諸機関、そして特に調査地の方々に深く感謝いたします。内容は、1997年4月京都大学東南アジア研究センターにて行われた「東南アジア学フォーラム」、1997年5月26日に京都大学人文科学研究所「主体・自己・情動の文化的構築」(代表・田中雅一)研究会、及び1997年8月シンガポール大学において開かれた“Women in Asia and Pacific: Person Place and Polity”学会にて発表したものと部分的に重なる。それぞれの場で有益なコメントを下された諸先生方、また、草稿段階で貴重なコメントを下された石川登氏、及び本論集の編者の方たちに心より感謝申し上げます。

参 考 文 献

- Anthias, Floya; and Nira Yuval-Davis. 1992. *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Struggle*. London: Routledge.
- Atkinson, Jane Monnig; and Errington, Shelly, eds. 1990. *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. Stanford: Stanford University Press.
- Barth, Fredrik. 1969. Introduction. In *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, edited by Barth, pp.9-38. Boston: Little Brown and Co.
- Eberhardt, Nancy, ed. 1988. *Gender, Power, and the Construction of the Moral Order: Studies from the Thai Periphery*. University of Wisconsin-Madison, Center for Southeast Asian Studies.
- Enloe, Cynthia. 1989. *Bananas Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. Berkeley: University of California Press.
- Errington, Shelly. 1990. Recasting Sex, Gender, and Power: A Theoretical and Regional Overview. In Atkinson and Errington [1990:1-58].
- 古家晴美. 1993. 「『山地民』と『山の民』——北タイ『チャウ・カウ』研究への新たな視座を求めて」『民族学研究』58(1):29-52.
- 速水洋子. 1994. 「北タイ山地における仏教布教プロジェクト：あるカレン族村落群の事例」『東南アジア研究』32(2):231-250.
- . 1995. 「カレン族共同体における秩序と豊穡、男と女」『洗練と粗野——社会を律する価値』清水昭俊(編), 153-168ページ所収. 東京大学出版会.
- Hayami, Yoko. 1996. Karen Tradition According to Christ or Buddha: The Implications of Multiple Reinterpretations for a Minority Ethnic Group in Thailand. *Journal of Southeast Asian Studies* 27(2):334-349.
- . 1997. Internal and External Discourse on Community, Tradition, and Environment: Minority Claims on Forest in Northern Thailand. *Tonan Ajia Kenkyu* [Southeast Asian Studies] 35(3).
- 飯島 茂. 1971. 『カレン族の社会・文化変容』東京：創文社.

- _____. 1973. 『祖霊（ブガ）の世界 アジアのひとつの見方』NHKブックス.
- Keyes, Charles F. 1979a. Introduction. In *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma*, edited by Charles F. Keyes, pp.1-24. Philadelphia: ISHI.
- _____. 1979b. The Karen in Thai History and the History of the Karen in Thailand. In *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma*, edited by Charles F. Keyes, pp.25-62. Philadelphia: ISHI.
- Kunstadter, Peter, 1979. Ethnic Group, Category, and Identity: Karen in Northern Thailand. In *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma*, edited by Charles F. Keyes, pp.119-164. Philadelphia: ISHI.
- Kunstadter, Peter; Chupinit Kesmanee; and Prawit Pothi-art. 1987. *Hmong and Karen Health and Family Planning: Cultural and Other Factors Affecting Use of Modern Health and Family Planning Services by Hilltribes in Northern Thailand*. Bangkok: Family Health Division, Department of Health, Ministry of Public Health.
- Klein Hutheesing, Otome. 1990. *Emerging Sexual Inequality among the Lisu of Northern Thailand: The Waning of Dog and Elephant Repute*. Leiden: Brill.
- Leach, Edmund. 1954. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. London: the Athlone Press.
- Lehman, F. K. 1979. Who Are the Karen, and If So, Why?: Karen Ethnohistory and a Formal Theory of Ethnicity. In *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma*, edited by Charles F. Keyes, pp.215-253. Philadelphia: ISHI.
- Marlowe, David H. 1979. In the Mosaic: The Cognitive and Structural Aspects of Karen-Other Relationships. In *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma*, edited by Charles F. Keyes, pp.165-214. Philadelphia: ISHI.
- Moerman, Michael. 1965. Ethnic Identity in a Complex Civilization: Who Are the Lue? *American Anthropologist* 67:1215-1230.
- Preeda Tسانapradit; Perngparn Usaney; and Vichai Poshychinda. 1986. *Hill Tribal Population and Family Planning*. Technical Report No.D2. Institute of Health Research, Chulalongkorn University.
- Rodgers, Susan. 1990. The Symbolic Representation of Women in a Changing Batak Culture. In Atkinson and Errington [1990:307-344].
- Trinh T. Minh-ha. 1989. *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 1993. *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*. Princeton: Princeton University Press.
- 内堀基光. 1989. 「民族論メモランダム」『人類学的認識の冒険——イデオロギーとプラクティス』田辺繁治（編），27-43ページ所収. 東京：同文館.
- _____. 1997. 「民族の意味論」『岩波講座文化人類学第5巻 民族の生成と論理』青木保他（編），1-28ページ所収. 岩波書店.
- Van Esterik, Penny. 1996. Introduction. In *Women of Southeast Asia*, revised edition, edited by Penny Van Esterik, pp.1-12. Northern Illinois University, Center for Southeast Asian Studies Monograph Series on Southeast Asia, Occasional Paper no.17.