

地割り制と平等主義のオリエンタリズム

— P. J. ウィルソンの所論をめぐる批判的検討 —

深 澤 秀 夫*

The Reallocation System of Rice Fields and *Orientalistic* Discourse of Egalitarianism
:a critical consideration on *Freedom by a Hair's Breadth:
Tsimihety in Madagascar* by P. J. Wilson

Hideo Fukazawa*

P. J. Wilson is an anthropologist who had carried out his nine months' field work on the Tsimihety people of the northwestern Madagascar from 1962 to 1963, and published its ethnography in 1992, titled *Freedom by a Hair's Breadth: Tsimihety in Madagascar*. In this ethnography, Wilson pointed out that "Land within the village communities was allocated annually, and land that was not in use could be reallocated by the people of "the master of land", hence he emphasized that the system of reallocating land according to the needs of individuals and their households assures equality among the members of a village community and so prevents the growth of social inequality and political hierarchy that threatens contrary to the traditional principle of social organization so called "egalitarianism".

However, my field data and even the Wilson's field data itself which have been reported in his former articles can not support his "egalitarianism" schema, which is primarily based on the annual reallocation. First of all, I insist that this system does not work in the village communities but function in the sphere of family and close kin group, who share the equal rights or usufructs to rice fields, which are inherited from the common ancestor. Secondly, Wilson's field data, basically depending upon a certain village with small population, indicates that he has confused kinship/family affairs with those of village community. Why has he made such an "intentional" confusion? I think it comes from his "orientalistic" bias of "egalitarianism". He assumes that the main social characters of the Tsimihety is "egalitarianism", which distorts his interpretation of his own data.

It is this "orientalistic" notion of "egalitarianism" that has invented his imagination of the reallocation system of rice field as the system of economic equality. If he would be more faithful to his data, he could have realized that the main social character of the Tsimihety village community should be essentially very far from what he has "written up" in this ethnography.

* 東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所

Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies

1. 60年代のフィールドワークと90年代の民族誌

1992年、マダガスカル北西部に居住する稲作-牛牧民であるツィミヘティ族 (Tsimihety) について、はじめてのまとまった民族誌が出版された。題名は、*Freedom by a Hair's Breadth: Tsimihety in Madagascar*, 『髪の毛一すじの自由: マダガスカルのツィミヘティ』とでも訳せようか。不思議な題名であるが、それもツィミヘティという民族名称に由来する。すなわち、ツィミヘティとはマダガスカル語で「髪の毛を切らない」ことを意味し、そもそもは、18世紀頃、東に隣接するベツィミサラカ族 (Betsimisaraka) の人びとが、スフィア川 (Sofia) 上流一帯に居住する人びとに対し、西に隣接するサカラヴァ族 (Sakalava) の王の死に際し葬儀のための牛を差し出す一方服喪のしるしである髪を切ることを拒否して自らの集団の相対的な独立性を主張した故事に因んで与えた名称と説明されているのである (Rabearison, 1969:41-42, Tongasolo, 1985:7)。ツィミヘティという民族名称そのものから、現在のツィミヘティ族の個人的気質ともまた社会的行動とも通底する外部からの権力や強制力を拒否しそれに対しては非暴力的に抵抗するモチーフが明示されているとのウィルソンの思いが、このような題名を選択させたのであろう。しかも、ツィミヘティの人びとが実践する自由と平等のモチーフは、近代の政治学や哲学が説く個人主義の理念とは、異なる地平において成立しているとの感慨をも込めてである。それゆえ、『髪の毛一すじの自由』なのである。

本書の主題とは、ウィルソン自身の言葉によればつぎのようなものである。「自分の人生の中で最も大切なものとは、政治的自由や個人的自主性、他所者に干渉されないことであると私に語ってくれたツィミヘティの人間が一人でもいたわけではない。けれども、人びとの行動は常にはっきりとこのことを物語っており、集会における演説同様人びとの日常の会話もまた、この自主性への希求を顕わにしてくれているのである。私のフィールドノートに記された個人の行動・実践・観察・言ったこと・会話、それら全てのものが、私が、ツィ

ミヘティの自立性を実現する目的であることそしてツィミヘティの人びとが享受しているこの自立性は外部からの脅威のの許に置かれていることを明らかにする時、はじめて一つのものとして存在しうるのである。-中略-私は、(ツィミヘティの) 社会組織は、自主性の観点の許においてはじめて有意であると主張したい。私が明らかにしたいこととは、出自の様式・居住の規範・土地保有の定数・超自然にかかわる信仰と行為・選好的経済活動は、政治的目的、ここでは自主性を保持する目的、として作用することの可能性に他ならない」(Wilson, 1992:9-10)。

ある特定の主題や観点の許にひとつの民族誌が記述されること、それは当然すぎるほどに当然な事柄であろう。しかしながら、調査そのものと民族誌執筆との間に大きな時間的隔りがあり、なおかつその間に追調査も行われずまた論文もほとんど発表されていない状況があるとすれば、そこでは特定の主題や観点の設定や存在が、民族誌的事実や細部を容易に歪める方向に作用したとしても不思議はない。いわんや、その時間差の時期が文化人類学ないし社会人類学の一大転換期と一致し、初回のフィールドワークも大きな制約の許に行われたとするならばである。

ウィルソンがマダガスカルのツィミヘティ族の人びとの間でフィールドワークを行ったのが1963年、その後1967年と1971年にそれぞれ一本ずつ論文が発表されて以降この1992年の民族誌の出版まで、ツィミヘティ族調査の資料に基くまとまった論説は執筆されていない。さらに、唯一の資料を提供している1963年の調査も、実質の調査期間は9ヶ月、その上ウィルソン自身によれば調査は「マダガスカル語ツィミヘティ方言をそこそこ流暢に覚えるには十分な時間ではなかったため、私とツィミヘティの一人一人との関係は、言葉という第一の壁によって絶えず妨げられる危険にさらされ」、「誰であれ他所者は、常に親切にもてなされこそすもの、あからさまに歓迎されているわけではなく、一日かそこらで立ち去ることが求められている。そのため、村の中に一軒家を建てたいとの私たちの願いは、常に拒絶された」

(Wilson, 1991:1-2) との課題を解決しえぬまま実施されている。が、問題は、調査期間の短さやその言語習得の不完全さ、あるいは調査時期と民族誌執筆時期との懸隔にあるのではない。否、むしろフィールドワークに課せられた様々な制約を考慮するならば、ウィルソン夫妻の精力的なフィールドワークを物語る細部があちらこちらに見出されるのである。19世紀初めにツィミヘティ族地域に侵入・駐屯していたイメリナ王国軍の兵士の一部が19世紀末のフランス軍による占領後 marofelan と呼ばれる「山賊」となってツィミヘティ族の村々を襲撃したことの伝承 (Wilson, 1992:16, 24), 東に隣接するベツィミサラカ族との間で米と交換に蜂蜜と木灰から抽出した塩を得る交易が行われていたこと (*op. cit.*:89), 割礼は tsimijoro と呼ばれる専門の割礼師の手によって行われこの tsimijoro が村に立ち寄りなかつたりあるいは招かれなかった場合生涯割礼を施されない男性が少なくなかったこと (*op. cit.*:113-115), これらはフィールドワーカーの手によってはじめてよく明らかにしうる事柄であろう。

では、問題とは何か? まずは、この本の章題を見て頂きたい。1章序論 2章再構成 3章自由 (Liberté) 4章平等 (Egalité) 5章博愛 (Fraternité) 6章力 7章結論。3章と4章と5章の章題が、革命以来のフランス共和国の国家スローガンに由来すると共に、全章名詞一単語の章題が与えられるという工夫がなされ、本の題名と共に読む側に1992年という出版年に対応した内容と記述をもった民族誌との印象を抱かせしめる。ところが、先に見たように民族誌執筆の資料となったフィールドワークは1963年の一回のみ、それもツィミヘティ族の人びとの文化や社会の細部にわけ入るには大きな制約を抱えてであり、そして学説史的に顧れば機能主義のパラダイムの下において行われているわけである。であるならば、この民族誌の内容と記述は、フィールドワークの資料にこそ対応すべきであり、仮にそれが1960年代という時代に対応するとしても、そのこと自体にとりたてて問題はないのであろう。むしろ問題は、フィールドワークの資料にではなく、執筆された

1990年代に民族誌を対応させようとウィルソンが試みてしまったことであり、そのことは皮肉にも民族誌的事実の記述と解釈という機能主義人類学以降の主要な問題のひとつをあらためて呼びよせる結果となったのである。

2. 「土地割り当て制」の登場

3章の自由では、稲作-牧畜民であるツィミヘティ族にとって、その自由を制限し時には拘束しうるものともなりうる土地資源への接近が、どのように取り扱われているかの問題が論じられている。すなわち、ともすれば、土地資源の配分は財産・地位・位階などの不均等をもたらしひいては社会全体の優劣や上下に基く差異化をひきおこしうるが、ツィミヘティ族はその危険にいかに対処しているかということである。この問題に対する解決は「それぞれの個人および世帯毎の必要量を認定しながら、土地資源を平等にというよりはむしろ公平に分配する方法をとる」(Wilson, 1991:46) ことによって与えられており、この分配方法を現実のものとしているツィミヘティ族の慣行が、「土地の再割り当て制」(reallocate) に他ならない。

結論を先に述べよう。ウィルソンの言う「土地の再割り当て制」とは1991年の民族誌においてはじめて登場した概念であり、それはウィルソン自らの従来の民族誌的記述を操作もしくは歪めるかたちで用いられている。そして、かかる概念が採用された背景とは、1991年の民族誌を貫くツィミヘティ族における自主性のテーマであり、さらに具体的に述べれば、ツィミヘティ族の人びとにその自由を実現させる平等主義のパラダイムである。いささか冗長ではあるが、問題に係わる部分を以下に訳出してみよう。

ひとつの tanindrazana¹⁾ 内において、何がしかの土地は常時耕作されているが、このことは耕作することによってその土地を特定の人間が取り上げてしまったことを意味するものではない。faritany 内の土地は毎年割り当て替

え (allocate) が行われると共に、耕作されていない土地は zafintany³⁾ の人びとの手によって再割り当て (reallocate) の対象となる。その際、休耕のまま放っておかれた土地は放棄されたものとみなされ、没収される。この時一番の問題は、はたしてどれだけの期間が経過すれば放棄と見なせるかを決定することである。一中略一八月の定められた日、一つの村ないし複数の村々の成員達は、fokon'olona と呼ばれる公の集会のために集まってくる。この集会は、ray aman-dreny⁴⁾ と呼ばれる長老達によって主宰される。それぞれの世帯主が、その年の収穫はどうであったか—ほとんどの人達がある程度のことをわかっているが—その年の(米の)消費量に見合っていたか翌年の必要と見込まれる量はどのくらいか現在の耕作地で十分かどうかについて答えるために呼ばれる。zafintany であるか vahiny⁵⁾ であるかを問わず、誰が発言を求めて出てきても構わない。一中略一重要な事柄は、耕地が世帯の間で再割り当てされるよう各世帯の必要量の動向および土壌の変動をきちっと査定することである。上位世代に多くの場合(村長)を加わえた長老達によって、決定が下される。しかしながらそれは、男性も女性も、古参の人もあるいは婚入してきたばかりの人も含めたその場に居あわせた人びと誰もがいろいろな意見を積極的に述べ、討議しそして衆目の前で下された決定に他ならない。もちろん、毎年全ての土地の再割り当てが行われるわけではないし、数年にわたり一定の土地区画が数名の人たちによって恒常的に耕作される場合もある。所有もしくは耕作している土地の面積からすれば、人びとは必ずしも同等ではないが、査定された必要量の点から見れば、誰もが同じムラの人々から平等な評価を受けたのである。一中略一すなわち、これが、生計のための土地という所有から、富、果ては社会的不平等や政治的権力にまで拡張されてゆく恐れのある余剰としての土地所有への転換、言い換えれば不平等のための基盤を与えないための割り当てのやり方なのである。一中略一その第一の例外とは、

tanimbary lova もしくは zaza-lava として知られている条件付きの相続水田である。私自身は、あまり多くこの実例と出会ってはいないが、私とそのことについて話をしたほとんどの人が、これが全く正当な習慣であることを認めている。tanimbary lova とは、その土地を一番最初にひらき耕作した祖先のたつての頼みに基いて、数年間もしくは数世代にわたって常時耕作されている水田のことである。一中略一この土地は、父子子孫もしくは母方親族が姻族といった代理人によって耕作されている限り、zafintany の人びとの間での再配分の対象とはならない。一中略一tanimbary lova は休耕状態にしておくこともできるが、その時はその土地が「活きている」ことが明らかにされねばならない。その土地が数に戻ってしまったり、あるいは明らかに世話を怠っている場合には、再割り当ての対象の土地としてプールされる。ツィミヘティの人びとの間でも水田に対する排他的相続権がないわけではないが、それは条件つきでなおかつごく限られたものであったため、1963年の時点まででは、平等性の理念を脅かすまでには至っていなかった (Wilson, 1992:47-49)。

特に複雑なことが述べられているわけでもない。また格別特異な慣習について記されているわけでもない。ごく限られた相続水田を除き、土地は基本的に村落の管理下にあり、耕地は世帯毎の食料必要量およびそれぞれの土地の肥沃度を考慮した上で、定期的に村の集会の場において各世帯の間で割り当て替えが行われているということである。さらに、tanimbary lova という「例外」の説明を受け容れるならば、論理的に奇異を感じせしめる点があるわけでもない。

がしかし、先に指摘したように、マダガスカル文化・社会の民族誌的細部を多少知る人間にとって、このような「土地の再割り当て制」の存在そのものが驚きであり、ましてや私自身が Sofia川をはさんで東部地方と西部地方の違いはあれウィルソンと同一の民族をフィールドワークの対象としているゆえにその驚きは大きなものであった。

けれども、本全体を読み終えてから後に脳裏に浮かんだ事柄は、これまで既に他ならぬウィルソンの論文を先行研究として丁寧に読んでいたはずであり、そうであるにもかかわらずそこではかかる現象の記述とは出会っていないとのことである。では、ウィルソン自身、かつての論文においてツィミヘティ族の土地の所有および用益をめぐる諸慣行についてどのように記していたのだろうか？

3. 「土地割り当て制」における例外と一般

フィールドワークから4年後に書かれた論文の中で、土地に係わる諸権利にふれ、ウィルソンは次のように記している。

ひとつの出自集団に排他的に認められた土地に対する共同所有権は、Androna 地方では、存在するにしても非常に珍しいことであり、その権利は、ある特定の祖先の広く知られた具体的行為の結果もたらされたものである。そのような土地は、tanimbary lova と呼ばれ、私は三例を具体的に知っている。特定の祖先が、一中略—自分が開いた土地を分割せずに息子や男性の子孫たちとの独占的使用に委ねたいとの遺志を公にしてのことである。このような土地は、分割されるべきものではないとして扱われる。私の良く知る例では、このような土地は、当該のリネージの fokon'olona により、申し立てられた必要量に応じ、毎年男性成員一人一人に割り当てが行われている (Wilson, 1967:150—151)。

同一の事例に基きながら、調査からほどなくして書かれた論文の中では、全く異なることが述べられている。人びとの間で必要量に応じて毎年割り当てが行われるもしくはその可能性がある土地は、zafintany のステータスの人びとが集散的に管轄権をもつ faritany もしくは tanindrazana 内の土地ではなく、さらに限定された tanimbary lova すなわち相続水田についてであることを、はっきりと読みとることができる。1992年の民族誌の中では、ムラによる成員に対する毎年の耕作地の割り当てが一般的であり、その耕作地の割り当て制

の対象とならない例外的な土地が tanimbary lova とされているのに対し、1967年の論文では、その例外的な tanimbary lova に於いてこそ成員間での年毎の耕作地の割り当てが行われているのである。

一体、いずれが事実なのであろうか？同じ事柄に対する言及は、1971年の論文に於いても見出される。

幾つかの事例では、灌漑されているような格別高い価値をもつ水田の場合、それらの土地は分割しえないものと指定され、男系出自によってのみ相続される。このような水田は、tanimbary lova もしくは zazolaba と呼ばれる。このような土地の指定には fokon'olona の承認が必要であり、一中略—このような土地が分割されたり、あるいは他所者に貸し出されたりしないよう保証するのも、fokon'olona の人びとである。このような土地を用益する資格をもつ全ての家族は、それぞれの必要量に応じて、毎年その土地の割り当てを行う (Wilson, 1971:198—199)。

ここにおいても、再割り当ての対象となる土地の性格および再割り当てを行う主体は明らかであり、1967年の論文とも基本的に記述は連続している。村の領域内の灌漑水田という限定された土地のみが、その土地を開き耕作した人間もしくは祖先の子孫たち、わけても男系子孫、の家族ないしは世帯という限定された人びとによって再割り当てが、年毎に行われているのである。いかなる意味においても、村の領域内の耕作地の全てが、村の管理下にあり、村の長老たちもしくは村の人びとの合議によって、年毎に翌年の消費量の予測に基いて村を構成する各家族／世帯毎に耕作する土地区画を割り当て／割り替えが行われるという図式を読みとることは、不可能である。逆に、このような耕作区画の割り当て／割り替えの慣行を、特定の耕作地や水田を開き耕作した人間とその子孫もしくは家族／世帯間での関係に限定すれば、これは私自身の調査資料ともきっちり合致することになる。

4. 相続地の譲渡不可能性と分割不可避性

私自身の調査地域においても、tanimbary lova「相続水田」および tany lova「相続地」というウィルソンの調査地域である Mandritsra 地方と同一の名称が用いられている。これらの土地をめぐる取り扱いもしくは権利の様態は、ツィミヘティ族の人々自身によって頻繁に用いられる次の語句に集約されている：

“Lova tsy mety mifindra fa tsy maintsy zara-ina.”、「相続(地)は、(他人に)譲渡してはならないが、一方必ず(子孫の間で)分割されなければならない」。

語句の前半は、相続水田等は、正当なる相続者たちの間で用益される限り有効であるが、これを相続権者以外に贈与したり、譲渡したり、または売却したりすることはできないことを意味している。なぜそうであるのかとの私の問いに対する等しき回答は、“Ny razana teña tompony.”、「祖先こそが、本当の(その土地の)所有者である」。すなわち、後述するムラ(fokon'olona)から正式な承認を得た上で土地を開き耕作した人自身には、その土地の譲渡・売却・贈与を含む自由な処分権が与えられる。一方、真の土地区画所有者とみなされるのはこの人間だけであり、土地の相続人たちは用益権だけが継承され、処分権は継承されないのである。もし相続地の処分を望む場合には、当該の相続地を開いた人間もしくは祖先の全ての子孫の同意が必要である。語句の後半は、相続地の用益権もしくは用益区画は兄弟姉妹の間で「均等に」配分されなければならないことを意味している。

仮に、ここにAという男性がいて、そのAがムラから正式な許可を得て開いた灌漑水田があり、Aにはa・b二人の息子とc・d二人の娘がいたとしよう。Aあるいはその妻のBが生きている間は、A・Bとその子供たちa・b・c・dは、Aの開いた水田を単一の協同労働組織(asa raiky, cf. 深澤, 1989: 406-415)をつくって耕作する。aやbが結婚して世帯(tokan'trano)を構えるころになると、a・bそれぞれの米倉(riha)が

建てられ、Aの開いた水田の収穫の一部もしくは水田の一部区画が分与される。女性であるcやdが結婚しても同じ村内に居住するかもしくは近隣の村落に婚出したため夫婦とも協同労働組織に参加できる場合には、aやbと同じ処置がとられる。しかし、婚出先が遠方の場合、cやdは、自分に分与された水田の一部区画を、多くの場合aやbに耕作を委ねた misasaka と呼ばれる刈り分け小作もしくは fôndro と呼ばれる定額小作にだしたり、収穫の一定量を毎年受けとることとなる。このような段階、すなわち子供たちが結婚してそれぞれの世帯をもつと同時にまだ親が存命で親一子がひとつの協同労働組織をつくっている時、親のもつ水田のどの区画をどの子供と世帯が耕作するのかについて、協議に基いて年毎に割り当てる慣行が確かに存在する。けれども、この土地の割り当て替えは、最終的に収穫を分割する方式のうちの、それぞれの家族によって選択されるひとつにすぎない。

a. 水田全体を、ひとつの協同労働組織によって耕作し、収穫された稲だけをそれぞれの世帯毎に分割する。

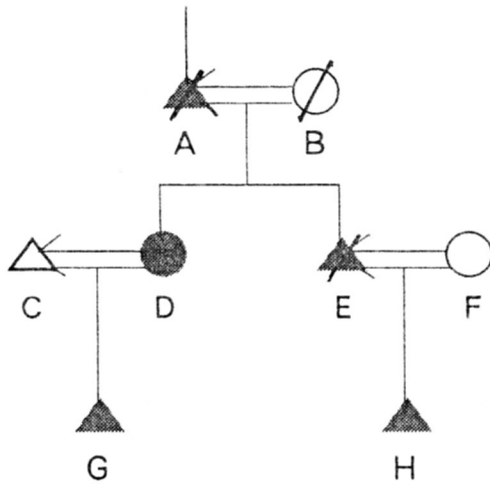
b. 水田を、幾つかの区画にあらかじめ分けた上、それぞれの区画を耕作する世帯を年毎に割り当て、それらの世帯間で協同労働組織をつくり耕作を行う。

c. 水田を、幾つかの区画に分けた上で、それぞれの区画を耕作する世帯を固定し、将来的にはその区画が親からの相続地となるが、それらの世帯間での協同労働組織は維持される。

ひとつの水田が複数の世帯によって耕作され、その収穫された稲がどのように分割されているかは、視覚的にこれを把握することができる。すなわち、5月に刈り取られた稲は、6月から7月にかけて牛蹄脱穀を行うために柵をめぐらした脱穀場(valan'tonta)の中に稲山(tonta)をなして積み置かれる。このひとつのvalan'tonta内にある稲山の数が、ひとつの水田を「共有」している世帯の数を、そして稲山の大きさが各世帯に割り当てられた収穫の量を示しているのである。ひとつのvalan'tonta内にひとつの稲山しかないのは

むしろ珍しい光景であり、大きさの異なる稲山が三つ四つとあるのが普通である。

上にあげた a・b・c 三つの方式は、水田をめぐる用益権と諸権利の配分のあり得る選択肢であると同時に、それはまた家族周期に基く諸権利の配分様式の時間的変化の段階でもある。そして正に、この点に私が調査を行っている地域における、土地をめぐる係争の主眼があるといえよう。すなわち、収穫物や用益権のみが配分されていたのか、それとも土地区画そのものが分割され配分されていたのかの点の確認である。ここで、具体例をあげよう。



■ Antanimalandy 村の
〈土地の主〉の人間

図 水田相続をめぐる争いの当事者たちの親族関係

Aは、Antanimalandy村(仮名)の〈土地の主〉(tompon'tany)⁶⁾の男性である。他村出身の女性Bと結婚し、DとEを含む3人の子供をもうけた。DはAntanimalandy村から北西に約9km離れた村の男性と結婚して婚出し、Gをはじめとする何人かの子供をもうけている。一方、Dの兄EはAntanimalandy村に居住し、隣村出身の女性Fとの間にHをはじめとする5人の子供がいる。Eは、1981年頃に死亡したが、妻のF及び

Hを含め子供たち4人が、現在もAntanimalandy村に居住している。ことは、1984年の乾季になり、G側がHたちに対し次の事柄を要求してきたために生じた。

a. Antanimalandy村においてHたちが、Aからの相続地として耕作している三つの水田区画のうちの一區画を、母Dの相続分として自分たちに分与すべきこと。

b. その上で、村が遠いため自分たちはその水田を直接耕作できないので、Hたちが以後も引き続き耕作を行い、その水田の米の収穫量の半分を自分たちに与えるべきこと。⁷⁾

これに対し、Hたちの側も以下のような反論を述べ、双方の主張は平行線をたどった。

a. Aからの相続水田の分与を要求するならば、Gたちがその水田を直接に耕作するべきである。

b. もし、Gたちを分与された水田区画の所有者とし、自分たちが耕作を続けるのであれば、収穫量の三分の一をGたちの取り分とし、残り三分の二は自分たちの取り分とすべきである。

結局、相続水田の分与をめぐるHたちとGたちとの争いは、Antanimalandyのムラ(fokon'olona)における集会(voria)の場に、持ちこまれることとなった。ムラが、この争いの集会の場に集まった人びとに確認と証言を求めた事柄は；

a. 係争中の当該の水田区画三つが、本当にAからの相続地であるのか否か

b. Aからの相続地である場合、それらの水田区画が、既にEたち兄弟姉妹の間で分割を終えているのか否か

の二点だけであった。

aの点については当該の水田区画全てが間違いなくAからの相続地であること、bの点についてもまだ兄弟姉妹間で分割を終えていないこと、に複数の人びとからの証言を得た。ここにおいてムラは、先述の“Lova tsy mety mifindra fa tsy maintsy zaraina.”の原則に立って、Hたち側の主張を却下し、

a. 当該水田の一區画を、Aからの相続地として、Dに分与すること

b. それにあたり、Gたちがその水田を直接耕

作する必要はないこと

c. 今後の耕作については、Dを水田の「所有者」とし、Hたちとの間で〈刈り分け小作〉(misasaka)を行い、両者で収穫された粃米を折半すること

d. ただし、DおよびGたちの側は、〈刈り分け小作〉の対象者としてHたち以外の人間、わけでもAntanimalandy村以外の他所者を絶対に選定しないこと

を裁定し、H側・G側共にこれを受け入れた。

この水田をめぐる係争の攻防の焦点は、当該の水田がG側が相続権を主張するAからの相続地か否か、そうであったとしてG側が分与を主張するキョーダイ間での未分割地か否か、の二点にある。Hたちの側からすれば、自分たちが耕作を続けてきたという既成事実に対する突然の分与請求を苦々しく思い、逆にGたちの側からすれば母親Dの存命中に分与を請求しなければ時機を失すとの思いが強く作用している。それもこれも、相続地における権利の配分はいずれにせよ用益権の配分に他ならないこと、にもかかわらず用益権の配分は、収穫量の配分・土地区画の毎年の割り替えあるいは土地区画の分割という三つの形態をとり、現在用益権の配分がいずれの形態によってなされているかの見極めは、相続地を与えてくれた人間自身が死亡している場合などは特に、微妙な問題であることに起因している。

そろそろ、「土地割り当て制」の問題について、一旦結論を下すべき時であろう。現象の記述との観点からすれば、ウィルソンの1967年および1971年の論文の記述を残し、1992年の民族誌中の記述を棄てれば済む、簡単な事柄である。「土地割り当て制」とは、特定の土地区画、とりわけ灌漑水田、の相続権者もしくは受益者たる家族／親族にのみ選択的に適用される慣行にすぎない。村落規模での「地割り制」や「割り当て制」は、現実にはなく人類学者の頭の中のみ存在する。

しかしながら、これによって当初の問題の全てが、解決したわけではない。ではなぜ、1967年・1971年の論文と1992年の民族誌との間には、土地をめぐる権利の記述に、同一の民族誌的資料に基

きながらも、かかる不連続を生じたのかという問題は、依然として残されたままなのである。

5. ムラとは何か

村内への一軒家を構えての定住はできなかったウィルソン夫妻ではあるが、それでも〈孫〉として養取されることによってAmbandriky村および経緯は不明ながらAnkiabe Salohy村の二村とは、それなりに持続的かつ親和的關係を結び、この二村とその近隣の村落が主たる民族誌的資料の供給源をなしている(Wilson, 1992:40-42)。

けれども、この二村は、同じツィミヘティ族主体の村でありまたスフィア川東部地方に位置しながらも、多くの点において異なった側面を持っている。それぞれどのような概要の村か、ウィルソン自身の言葉で明らかにしてみよう。

Ambandriky 村

生まれた村から50km移住してきたVeloの父によってつくられた。—中略—その当時、その谷あいには誰も実質的に居住していなかったが、Veloの父は、最も近い村に定住を知らせると共に、Ambandriky村から30km離れたAmpomby村に住むSakalava族の王子の子孫をまじえて供儀を行った。それからほどなくして、他の家族がこの谷あいに移住してきて、Ambandriky村から少し離れた所に定住した。—中略—当時のAmbandriky村の人口は、Veloの父の家族、一家族だけであった。—中略—Ambandriky村の人口は、Veloと彼の兄弟たちが家族を持ったために増えていった。—中略—この当時、村の中核には、最長老すなわちsojabeとなったVelo、Veloの妻と二人の結婚した息子とその5人の子供および二人の未婚の娘、そのうち一人は子供を産んでいた、Veloの兄たちの3人の息子とその妻たちおよび息子たちの中の15人、うち11人は結婚していた、それに20人の孫たち、合計66人がいた。それに加えてVeloの姪の夫がjaoloko⁸⁾として一人、Veloが村に居住することを認めた他所者の男性が一人、これら6人を足した72人が全村民である(Wilson,

1971:202-203)。

Ankiabe Salohy 村

514人の居住者数という規模の点でも、おそらくゆうに100年以上前につくられたという永続性の点でも、灌漑用水と好条件の天然水があるため Ambandriky 村の畑地に対しその耕地の大半が水田であるという肥沃さの点でも、Ambandriky 村とは異なっている。村を創った人びとは、Mananara あたりの東海岸地方からやって来ており、Zafisafotsy という foko⁹⁾ の名称をもっている。20才以上の男性106人のうち77人は Ankiabe 村で生まれ Zafisafotsy の地位を主張している。一中略-27%にあたる29人の成人男性は、他の村で生まれておりなおかつ Zafisafotsy ではない。そのうち16人は他所者と見なされ、10人は jaloko として居住している。残りの3人は、一人がメリナ族であり、二人がコモロ人の商人である。16人の他所者の中で、7人は ray aman-dreny の許可を得て、ambenivavy¹⁰⁾ の地位に基いて母の村に住んでいる人々である。(ap. cit.: 204)

ここで問題が浮かびあがる。ウィルソン夫妻は、はたして Ambandriky 村および Ankiabe Salohy 村を中心とする二つの地域において、同じ詳しさと同じ質を備えた資料を収集していたのか否かという点である。1971年の論文の中で土地とそれをめぐる諸権利の様態の具体例として挙げられているのは Ambandriky 村と Zafimita 集団であり (Wilson, 1971:197-199, 202-203), 1992年の民族誌においても同じ記述が見られ (Wilson, 1992:40-44), 唯一50頁から51頁にかけ Ankiabe Salohy 村から数キロ離れたところに位置する Ankavankibo 村における土地の権利をめぐる係争の例が挙げられている (op. cit.:50-51)。すなわち、ウィルソンが1992年の民族誌においてツイミヘティ族社会一般の慣行のように記述した「土地の割り当て制」も、実は Ambandriky 村でのみ見出された事例ではないかとの予測を生むのである (Wilson, 1971:199)。

Ambandriky 村が、ウィルソンによるツイミヘティ族調査資料の中核を成していること自体には、

いかなる問題も存在しない。しかしながら、ウィルソンが、Ambandriky 村をツイミヘティ族におけるごく普通の、言い換えれば「典型的な」村落であることを主張し始める時、そこにおける資料はその言葉とは全く裏腹に特定の意味を担うこととなる。

1962から1963年にかけて、私たちは主として Kalandy 郡および Mandritsara 郡にある114の村落を訪ねた。その中で最も大きな村が Ankiabe Salohy 村であり、そこで私たちは、統計資料をとる人たちが通常滞在する期間よりも長い数週間を過ごした。私たちの推測人口は、250人である。その他の村では、人口調査と称することができるものを特に行ったわけではないものの、ごく大雑把に見積もって、私たちは一村あたりの平均人口規模は40人であろうと思う。この私たちの推測人口値は、Mandritsara 地方の202村落で統計をとり、そのうち175村が100人以上の人口を擁していたとするモレの数値とはあまり一致しない。さらにモレは、1平方キロメートルあたり5.53人という人口密度の値を出しているが、この値は全体としてみれば、恐らく誤った推測統計であるにせよ、それでも Androna 地方の人口密度があまり高くないとの印象を与えてくれる上、それは正しいであろう (Wilson, 1992:38)。

Ankiabe Salohy 村が例外的に大規模な人口を擁する村落であるのに対し、人口60人の Ambandriky 村は、ウィルソンが見込む Mandritsara 地域の村落の平均人口40人に限りなく近いわけである。さらに奇妙なことに、数週間滞在し人口統計資料をとったはずの Ankiabe Salohy 村の人口が、1971年の論文の514人から、1992年の民族誌の中では250人へといつのまにか半減してしまっているのである。また、私自身1983年9月に予備調査のためウィルソンと同じ Mandritsara 地域に一ヶ月間滞在し、8ヶ村を訪れた経験から次の二点を指摘することができる。第一点は、スフィア川西岸地方に比べ全般的に一村を構成する家屋数が少なく小規模であるとの印象をもった一方、10戸前後の小規模村落と50戸以上の大規模村落との

対比が顕著であり、平均値が現実的多数値を必ずしも表さないことである。第二点は、ウィルソンが主たる調査地域として挙げている地図の中の村落 (Wilson, 1992:41) にも、Kalandy 村や Masiakomby 村のように Ankiabe Salohy 村と同規模のものが含まれていることである。したがって、モレの数値を疑問視するウィルソンの側にこそ、ツィミヘティ族村落の人口規模を、「下方修正」しようとする意思が働いているものと断ぜざるをえない。Ankiabe Salohy 村を例外扱いとしそこにおける資料をほとんど提示しないことと、その一方 Ambandriky 村における資料を活用すると共に村落の「一般像」や「典型」を小規模化する手続きは軌を一にしている。

もちろん、Ambandriky 村の方が Ankiabe Salohy 村よりも、直接的に豊富な資料に恵まれているという実際的な理由を否定することはできないであろう。しかしながら、「土地割り当て制」の問題において、ウィルソンは、特定の水田を開いた人間から直接的にその用益権を継承した人びと、言わば家族ないし親族の間の慣行を、村落レベルの慣行へと「昇格」させてはいなかったのだろうか？ここに、Ankiabe Salohy 村ではなく Ambandriky 村こそが、「典型」であらねばならないことのもう一つの隠された理由がある。

ここまで「村」・「村落」・「ムラ」という単語を特に定義も与えずに用いてきたが、ツィミヘティ族の人びと自身がそれらに相当するものとして日常的に使用する単語とは、tanana と fokon'olona である。前者の tanana は「家屋の集合体」という視覚的ないし地理的景観に基づいて規定される「村」である。ツィミヘティ族の「村」ないし「村落」は、伝統的にもまた現代的にも集村の形態をとるためその識別は容易であると共に、農繁期の出作り小屋や一軒家などは tanana ではなくこれを trano mijo ño<離れ屋>と呼んで区別を行っている。

この tanana に対し、fokon'olona とは、foko「起源を同じくする人びとの集まり」(Rajemisa-Raolison, 1985:380) と olona「人」という意味をもった二つの単語の合成であることに示される

通り、単なる景観ではなく、社会的性格をもった「人びとの集まり」を指している。では、どのような社会的性格を担った集合なのか？先ず、ウィルソンの説明を追ってみよう。

1967年の論文：「村の事柄に関し zafintany の人びとは、村の年長者集団の tompon, tanana とも見なされている。彼らは、単に多数派であるというだけではなく、その年長性および土地の儀礼的支配の点に於いて、村会 (council) もしくは村の集会 (assembly) である fokon'olona の場では、強い発言力と影響力を持っている」(Wilson, 1967:150)。

1971年の論文：「事柄が犯罪や村外に根をもつと判断され、全ての居住者が集まる場合を除き、ひとつの領域の行政上の集会 (administrative assembly) である fokon'olona は、男系子孫だけから構成される。—中略—同じことは、政治的集まり (political assembly) である fokon'olona にもあてはまる。fokon'olona は、男系出自以外のどのような地位を持っていようとも全ての居住者から構成されるが、<村の主>以外の地位を持つ人びとは、脇役である」(Wilson 1971:206)。

1992年の民族誌：「村内の年長者たち、あるいは公の事柄を討議するために集まってきた人びとは誰でも、父と母を意味する ray aman-dreny と尊敬をこめて呼ばれると共に政治的に位置づけられる。全ての居住者たちが出席する kabary もしくは fokon'olona と呼ばれる公的な集会 (public meeting) の席上、ray aman-dreny の人びとは、一箇所に坐り、集会を主導してゆく」(Wilson 1992:152)。

ウィルソンは、1992年の民族誌の巻末の索引の中で fokon'olona について「村の集会」(village assembly) との簡易な説明を与えている (op. cit.:176)。当該の村の居住者に係わる事項を裁定する政治的な機能を有する集会というのがウィルソンの fokon'olona に対する基調説明であるが、その一方 zafintany のステータスをもつ男系成員が fokon'olona における言わば「中核村民」であり政治的に優越的な位置を占めているとの認識も明確に見出される (cf. Wilson 1971:198)。さら

に、fokon'olona は、民衆の側の任意の集会ではなく、中央政府に至る行政組織の末端に位置づけられる公的な性格を持つものであることも示されている (Wilson 1992:142)。ウィルソンが、fokon'olona に対し与えている説明の多義性をひとつの視点の許に把握するには、fokon'olona についての政治史および社会史からの回顧が必要である。

fokon'olona とは古来は、中央高地 Merina 族の人びとの間で、ある土地に住み墓を中心とした共通の祖先をもつ一団の人びとを指す単語であったと言われている。しかしながら、Imerina 王国が18世紀末に再統一されると共に、王によって王国の行政機構が改編され、fokon'olona は一定の政治的・法的・経済的義務および権利を分与された王国の体系内における末端のそれゆえ最も基礎的な「郷制度」として位置づけられることとなる。さらに、19世紀後半には Imerina 王国の拡大に伴い、fokon'olona 制は、本来の Merina 族以外の地域においても施行されるに至っている。

この「郷制度」としての fokon'olona に与えられた義務と権利の内容は多岐にわたり；

- a. 灌漑水路の建設と補修、稲作の協同作業の計画と実行
- b. 兵役を含む夫役の負担
- c. 貢租の負担
- d. 領域内での治安の維持
- e. 共同の財産の管理
- f. 以上を遂行するにあたり必要な〈取り決め

〉(dina)を中心とする立法-裁判権の行使など、本来の祖先を同じくする親族集団から一定の領域を基礎にした法人格ないしは政治組織へと、その社会的性格が転換させられたと一般に主張されている。単一の fokon'olona 内部の自治は、ray aman-dreny と総称される家長や戸主にあたる人びとの合議によって決定され遂行されていたが、fokon'olona を複数統合した行政区画に王族または貴族の「領主」が置かれた上、さらに王から直属の行政官が派遣されて fokon'olona を管轄しその自立化の傾向を阻止していた。

その後 Imerina 王国は、1897年にフランスに

よって滅ぼされるものの、fokon'olona 制の方は1902年の植民地総督府の政令により行政体系の一部に組み込まれると同時に、Imerina 王国の領域を超えてマダガスカル全島に普及が図られることとなった。けれども、Imerina 王国時代の fokon'olona が貢租や夫役・治安維持などの連帯責任を負う一方で一定の自治をも享受していたのに対し、植民地総督府の施行した fokon'olona 制は、法的・政治的権限を伴わない上意下達のための一末端行政機関としての位置づけであり、その長は公選されたものの、実際には「公益」の名の許に植民地総督府の社会資本の整備を目的とした夫役及び納税の責任分担の側面だけが、拡大され強化されたと言われる (以上 Condominas, 1991)。

では、当のツィミヘティ族にあって fokon'olona 制はどのような歴史を持っているのか？モレによれば、この地域行政機構が、ツィミヘティ族を含むマダガスカル北部地方一帯に導入されたのは、19世紀前半から続いた Imerina 王国による被支配期間ではなく、20世紀前半フランス植民地総督府の手によってから以降であり、それ以前にこの地方では、Merina 族と Betsileo 族の居住者の多い一部の地域を除き、fokon'olona 制は知られていなかった (Molet, 1959:117-119)。

さらに、モレは、ツィミヘティ族の間に現在見られる fokon'olona について、「村を代表する家族の長たちの権威の許におかれているひとつの村落の人びとの全体」であり、「所有権および用益権を行使する」と定義し次のように述べている。その出発点において、村落は同じツィミヘティ族の男系関係によって結ばれた一家族がその居住者にすぎないものの、時と共に村落は拡大し、fokon'olona は、異なるクランの代表者たちや時には異なる民族の代表たちをも含むようになるが、当初の定義の原則を脅かすものではない。

fokon'olona を構成する家族の長としての長老たちの間には、村への入郷・年齢・出身民族に基づく集会の席上での席順に違いがあるだけで、いかなるヒエラルキーも存在しない。これらの長老たちが紛争の際の〈判事〉となる fokon'olona の裁判権は、村の成員が現実には抱えるあらゆる問

題、家畜による農作物の被害、水田・畑・放牧地の境界争い、相続財の分割、禁忌の違反など、多岐にわたって行使されるが、フランスによる統治以降、刑法犯の裁判権はその管轄から除外されている。¹¹⁾

かつては、fokon'olonaの権限は強大であり、ムラにとって好ましくないと判断された個人や家族に対しては、あらゆる助力と援助の拒否・宗教的儀礼からの排除・立ち退きの勧告・農作物や家屋の破壊・力づくでの追放などを課して、その排斥を図った。また、フランス統治下では、各fokon'olonaに〈村長〉(chef de village)が置かれ、〈村長〉は、政府から派遣された郡長に対し、共同労働の割り当て・税金の徴収・伝達された法令や命令の実施などの責任を負わされた。〈村長〉は、fokon'olonaによってその成員の中から選出されたが、選ばれた者はその職に就くことを逃れることはできず、収入の割には労の多い職として嫌われた。

土地は、原則としてその土地に最初に定住した人びとの子孫にあたるzafintanyの人びとに属するが、放牧地・森・池・川・沼などの土地は、fokon'olonaに帰属する。未耕作地の利用を希望する人間は、fokon'olonaの人びとを招き、土地の霊と関係を結ぶ供犠を行った上で、その境界の承認を受けなければならない。一度開かれた水田は男性によって個人的に所有され、父から息子に相続されるが、相続人がいない場合には、その土地はfokon'olonaへと返却される(以上 Molet, 1956:191-201)。

fokon'olonaが、ウィルソンの述べるように集会や男系親族を中核とする集団や行政の末端組織といった多義的側面をもちうることは、以上で理解されたであろう。しかしながら、あらためてfokon'olonaとは何かということになると、ウィルソンの説明は事の核心をついていないように思われる。むしろ、モレが指摘するように、fokon'olonaとは、村落の規模および継続年代に係わらず、またその内部における家族・親族関係のありように係わらず、一定空間内に居住する人びともしくはその人びとを代表する年長男性たちの共同

性の権威の構造にこそ立脚している。すなわち、fokon'olonaは、fokon'olonaとして何かを共に受け入れまた何かを共に行うことにより言わばその共同性を任意に受け入れるからこそfokon'olonaとしての強制力を持ちえるのであって、fokon'olonaの構成員の大多数がその村や土地における開祖の子孫であるというzafintanyやtompon'tanyの地位に源をもつことによってその力を持ちえるのではない。したがって、このfokon'olonaが設定する何事かとしての共同性を「行為」しえない人間はたとえzafintanyやtompon'tanyの人間といえどもfokon'olonaの成員たりえず、また逆に、共同性を「行為」しえる人間は全くの他所者といえども立派にfokon'olonaの成員たりえるのである。

ここで、そのことの実例をあげておこう。先のAntanimalandy村のfokon'olona¹²⁾では、その18才以上の成員に対し、性別また未婚・既婚を問わず、毎年粃米を灯油缶(daba)二杯凡そ25kg醸出することを、〈ムラの定め〉(dinam-pokon'olona)として課している。この米は〈ムラの米倉〉に貯蔵され、fokon'olonaの成員には倍返しを条件に貸与されるほか、米の端境期には市場価格より2~3割安い値でfokon'olonaの成員の希望者に対して売却され、その売上金は主としてムラの小学校の管理と維持に充てられている。1985年1月、この米の売却をめぐる問題が生じ、〈ムラの集会〉(voria)が開催された。当事者のProsper(仮名)は、母と5人のキョーダイと共に7km離れた県庁所在地の町に住んでいる。その一方、Prosperとそのキョーダイたちは、父の住んでいた家の跡にまた新しく家建て、農繁期の12月から5月頃にかけてはこのAntanimalandy村内の家に住みながら、父からの相続水田の耕作を行っている。この時、Prosperたちが〈ムラの米〉の販売を求めたのに対し、Antanimalandyのfokon'olonaの成員の一部から、米の売却はfokon'olonaの成員を優先させるべきであり、Prosperたちのようなfokon'olonaの成員外のものにまで売ったのではすぐに自分たちの分が無くなってしまふ¹³⁾と異議が強くふせられたのである。

集会の席上、Prosperたちは：

- a. 自分たちは籾米醸出の fokon'olona 成員としての義務を果たしていること
- b. 自分たちは Antanimalandy 村内に家を持ち、父の代から住んでいること
- c. 自分たちは Antanimalandy 村の〈土地の主〉であり〈他所者〉ではないこと

の三点を挙げ、同じ Antanimalandy の fokon'olona の成員であることを主張した。これに対し、一部の成員からは：

- a. Prosper たちは主として町に居住していること
- b. Prosper たちは〈ムラの共同労働〉(asa fikambanana) に参加していないこと

を理由に反対意見が述べられた。討議の結果、Prosper たちは今後〈ムラの放牧場〉(kijany) の柵の建設の割り当て作業を遂行することを条件に、¹⁴⁾ 米の売却が承認されたのである。

6. 平等性のパラダイムとムラ

ツィミヘティの人びとは、個人個人および各世帯毎の異なる必要量を認めることで、資源を平等にというよりは公平に配分する方法をとっている。と同時に、人びとは、ヒエラルキーの恩恵にあづかることもなくボリスである村の事柄という政治的事項を調整し、富ひては上述した経済的不平等に無関心でいられるのである。この無関心は、装飾や見せびらかした物の貯蓄を欠くことの中にも表れているものと思う。審美的表現の欠如、大事なものは見た目より機能、飾りよりは実用性ということになり、このことは私の頭を悩ませた。けれども、この問題を検討する前に、まずはじめに、基本的資源である土地の管理、すなわち、土地がどのように公平に配分され、その結果、財産や地位や位階の基盤となっていないか、について討議してゆきたい (Wilson, 1992:46)。

以上の引用にも示されるとおり、ウィルソンにとって「土地の割り当て制」の慣行は、単なる土地をめぐる権利とその配分方法の報告としての価

値をもつものではない。それは、ツィミヘティの文化と社会を貫いて通底する「個人主義」のパラダイムを実証するひとつの重要な慣行に他ならない (cf. Wilson, 1992:9-10)。もし、土地、わけてもツィミヘティの人びとの常食である米を供給する水田やその権利の配分に偏りを生じるならば、その偏りはそのまま社会的な個人の位置づけや役割の偏りになるやもしれず、最終的には政治的な力の差異として支配と被支配・命令と服従の非対称的関係を現出させる危険が増大するわけである。しかし、ツィミヘティ社会はこの難問に対し「土地の割り当て制」を用意することによって、平等そのものではないにせよ人びとに公平性を保証し、また土地が恒久的な個人資産となることを阻害し、ツィミヘティ族社会にとっての最大の脅威を取り除くことに成功したのである。

かかるウィルソンの描く構図の視点に立った時、「土地割り当て制」慣行の家族／親族レベルから村落レベルへの「昇格」、Ambandriky 村のツィミヘティ族村落への「典型化」ないし「一般化」、ツィミヘティ族村落人口規模の「下方修正」、そして fokon'olona の社会的性格規定における家族／親族と村落との不分離、これらがひとつの連環を成していることが、はっきりと了解される。すなわち、少なくとも「土地割り当て制」の慣行が確実に実行されていたにちがいない Ambandriky 村は、村の創設者から数えてまだ二世代しか経ていない比較的「新しい」、それゆえ居住人口66人の「小さな」村である。そして、全くの他所者はわずか1名のみ、婚入者等を除いた〈土地の主〉の人びとの全村落居住人口に対して占める割合も74%である。これに対し、Amkiabe Salohy 村では、20才以上の成人男性居住成員に限っても27%が〈他所者〉であり、開村から90年以上が経過し居住人口331人の Antanimalandy 村では、5%強の17人が〈他所者〉である。したがって、開村から年代が下がれば下がるほど、そしてそれに伴い人口が増えれば増えるほど、〈土地の主〉の人びとと親姻族関係を持たない〈他所者〉の絶対数および全居住人口に対して占める比率が高くなる傾向は明らかである。とするならば、逆に

Ambandriky 村は、限りなくムラと家族／親族とが重なり合う例であり、調査者の眼に、本来は家族／親族内の慣行にすぎない「土地の割り当て制」が、あたかも fokon'olona に体现されるムラの慣行であるがごとくに、あるいはムラのレベルにまで「拡大」しようと映ったとしても不思議はない。しかし一方、このムラと家族／親族レベルとの不分離は、ウィルソンの単なる「錯誤」であるよりも、もっと積極的な「作為」である可能性も高い。なぜならば、既に指摘したように、ツィミヘティ族村落の「平均的人口規模」がさほど実証的とは思えない資料により「下方修正」されたことによって、このムラ (fokon'olona) と〈土地の主〉(zafin'tany, tompon'tany) とがほとんど重複する Ambandriky 村の一事例が、ツィミヘティ族村落の「一般例」もしくは「典型例」となる契機を獲得しているからである。

このように述べると、「いや、それはおかしい。1992年の民族誌の中で、ウィルソンは fokon'olona を〈村の集会〉と規定し、曖昧さを払拭したのではなかったのか？」と反論をくわえる明敏な読者がいるにちがいない。だからこそ、この「作為」の疑いなのである。ウィルソンにとって、「土地の割り当て制」が家族／親族内の慣行であっては都合が悪いのであり、あくまでも居住者全員という村落の全体性に係わる fokon'olona の事柄でなければならない必然性が存在する。何の必然性か？それが、ツィミヘティ族社会を貫く「個人主義」と「平等制」のテーマないしパラダイムである。「土地の割り当て制」が、一家族／親族の慣行としてではなく、ムラの慣行として村落居住者全員を覆っている限り、土地を梃にした資産や財産の蓄積あるいは社会的不平等の形成が困難であることは見やすい理屈である。fokon'olona が村落の居住者全員から構成される社会的共同性であるにもかかわらず、Ambandriky 村では fokon'olona との関係において曖昧な部分で「土地の割り当て制」が行われているならば、その曖昧さを fokon'olona の中へ家族／親族を言わば「すべり込ませる」ために利用し、完全に「すべり込ませた」後でもう一度その慣行を村落の全体性・共同

性として「すくいとる」、こうして出来あがったのがムラを単位として行われる「幻の土地割り当て制」の全体像である。であるならば、ウィルソンは、fokon'olona というツィミヘティ族社会にとって基礎的な社会存在の家族／親族とは切り離されたそれ独自の性格を認めているように見えながら、実際にはウィルソン自身が設定した「個人主義」や「平等性」のパラダイムの許で、ムラを家族／親族の方向へ還元する、すなわちムラを消滅させたことに他ならないと言えよう。

しかし、この点において、ウィルソンは、二重に誤りを犯すこととなった。第一は、「土地の割り当て制」を「作為」によってムラと融合させることによってである。第二は、それによって自らの「個人主義」や「平等性」のパラダイムを裏切ることによって、である。ウィルソンは、土地という基本的資源の配分に不平等性を発生させないための公的メカニズムとして「土地の割り当て制」を設定し、それにより富や財の上での実際的差異が極小化することで、社会的成員権の平等性が保証されると考えている。では、問おう。近代的政治理念としての「個人」や「平等」を確立しているとされる社会において、富や財の平等もしくは公平を保証する公的メカニズムが作用することにおいて、すなわち現実的な個人個人の経済的差異が小さいことによって、その「平等」や「公平」の社会的正義が実現されているのかと。そうではないであろう。その実現は社会的資源の配分の平等や公平のメカニズムの前に、社会は、個人個人の貧富や社会の中での位置づけや役割とは切り離された「匿名性の個人」という均質な集合から構成されるとの理念があるからこそに他ならない。どのような資産家もどのような貧困者も、公的に同一の権利・同一の義務を持つとされるがゆえに、「平等な個人」たりえるわけである。とするならば、ツィミヘティ族社会においても、経済的不平等性と切り離された「対等性」の観念が存在したとしても不思議はない。〈土地の主〉であろうと〈他所者〉であろうと、広い水田を持とうと水田を持たなかつとうと、牛を50頭持とうと牛を全く持たなかつとうと、子や孫が沢山いようと子供がなか

ろうと、ひとつの fokon'olona の成員である限りは、同じ発言権・同じ権利・同じ義務なのである。さらに、出生によってその帰属が半ば非選択的に決定されてしまう〈土地の主〉とは異なり、家族／親族とは別次元で成立する fokon'olona というムラは、共同生活の中でそれが成員に課す義務や負担を果たす限り誰でもその成員でありうるわけで、その課す義務を受け入れるか否かはあくまでも個人の任意もしくは選択の問題として与えられているがゆえに、「個人主義」なのである。

「前近代」に他ならないツィミヘティ族社会は、富や財産の平準化の機構を持ちえない限り、「平等な個人」という存在を容認する余地はないと断ずるならば、ウィルソンのこの民族誌は、いわゆる「オリエンタリズム」のリストに、またひとつ新たな作品を付け加えたことに他ならない。ツィミヘティ族社会の資料そのものに忠実であるならば、家族／親族的位相を離れた fokon'olona を通して、「前近代社会」の中に「近代社会」にも似た、しかしそのものとしての平等と個人を読みとらざるをえないのであり、それはそれ自体として十分に面白くはないだろうか。

註

- 1) 「tanindrazana とはある特定の土地を指すが、境界によって仕切られた区画というよりは、祖先の墓という中心点から発せられる祖先の影響力の範囲のことである」(Wilson, 1992:39)。
- 2) 「faritany は文字通りには境界線もしくは境界線を意味し、人びとが伝統的に用益権を主張する土地の範囲を表している」(op. cit.:38)。
- 3) zafintany は「文字通りには〈土地の孫〉ないし〈土地の子孫〉を意味し、正にこの二語の合成そのものが、墓を儀礼的中心とする特定の土地に対するアイデンティティと出自アイデンティティ、二つの意味を明らかにしている。zafintany は、現在何処に住まおうとも、tanindrazana を決定することになる墓および特定の tanindrazana の持ち主であることを主張する人びとのことである」(op. cit.:40)。
- 4) 「政治上、ひとつの村の老人男性たち、もしくは公の問題について討議するために集まった人びとは、父と母を意味する ray aman-dreny として敬意をもって一括して扱われる。全ての住民が参加する kabary や fokon'olona といった公の集会の場において、この ray aman dreny たちは一緒に坐り、集会を主宰してゆく。ray aman-dreny たちは、最後に発言する sojabe が最終的な意見でもある全会一致点をしめくり示すまで、集会を一定の方向へと導き、大方の意見をまとめあげようと努力する」(op. cit.:152)。
- 5) 「どの事例においても、この単語はある場所に住む人びとを、自動的に区分するために用いられている。すなわち、ある人びとは tanindrazana に言わば〈安住している〉zafintany の人びとであり、その他の人びとは客として居住している vahiny の人びとである。客である人びとも大半は他の土地における zafintany であり、遠くにある自らの tanindrazana 内の墓への埋葬を希望している。逆に言えば、zafintany の地位を持つ人びとの全てが故郷に住んでいるわけではなく、他の土地で客として暮らしている人びともいるのである。理論上、zafintany の人びとは vahiny の人びとに対し裁量権をもち、vahiny は毎年居住の許可を求めなければならない」(op. cit.:40)。
- 6) tompon'tany とは文字通り〈土地の主〉の意であり、ある土地に最初に定住して村をつくらせて水田を開き、その土地の墓に埋葬された「開祖」(lehan'ombi-be) の全子孫を集合的に、〈土地の主〉と呼ぶ。ウィルソンの著作の中で述べられている zafin'tany とほぼ同等であるが、筆者の調査地域のスフィア川西部地方では、zafin'tany よりも tompon'tany の名称の方が一般的である (cf. 深澤, 1993)。
- 7) すなわち、〈刈り分け小作〉(misasaka) のことである。通常、〈刈り分け小作〉や〈定額小作〉(fondro) のような地上耕作権の貸し出しは、当該の水田の所有者や用益権者が、自らの一存によって誰を対象として行ってよいとされている。このような〈小作〉に出す主たる理由は、土地の権利者の世帯／家族内に耕作のための労働力が不足している、もしくは土地の権利者が当該の土地を耕作するには遠すぎる場所に居住している、との二点である (cf. 深澤 1989)。
- 8) ウィルソンは、「夫婦は、妻方の村に居住することを選択してもよい。この状態は、jaloko の名で知られている」(Wilson, 1977:199) と説明しているが、ツィミヘティ方言辞典の「jaoloko 女性に従う男性」(Faridanonana, 1977:43) の説明にある通り、jaoloko とはステータスや状態を指すのではなく特定の人間、すなわち妻方居住婚を行っている男性のことであり、このような男性は〈能なし〉・〈つまらない奴〉・〈貧乏人〉などの明らかな負の社会的評価を与えられる。
- 9) 「私たちがツィミヘティ社会の最大の分節と記述してきた単系出自〈集団〉foko は、政治的機能というものを全く持っていない」(Wilson 1967:52)。
- 10) 「母方の村に居住する人びとは、ambenivavy と呼ばれる。そのような人びとは、村内において二次的な地位しか享受することができない。すなわち、fokon'olona と呼ばれる集会の場でそれらの人びとは大きな影響力を持たない上、自分に係わる儀礼のためには父方の村に戻らなければならないかもしれないからである」(Wilson, 1967:148)。
- 11) fokon'olona という名称がフランス統治下で導入されたにせよ、このような「村落自治制」の実質までもが、それ以前のツィミヘティ族社会に存在していなかったと考えることは、早計にすぎるのであろう。

- 12) 調査地では, fokon'olonaに<村会>や<村の集会>の意味は与えられていない。fokon'olonaの集まらないし集会は、「集まる」を意味する自動詞mivoryに派生すると思われるvorivaの語によって表される (cf. Faridanonana, 1977:126)。したがってfokon'olonaとは、一定の領域 (faritany) において共同の権威を承認しその内部での紛争を調停する人びとの集合体のことである。
- 13) 調査地域では、自給のための米の生産量は足りているものの、米がほとんど唯一の換金作物であるため、過度の米の売却を生じ、各世帯では12月から3月にかけて自家消費にもこと欠く米の端境期に陥ることになる。同時期、米の市場価格も上昇し、fokon'olonaによる廉価での米の売却は、fokon'olonaの成員であることの大きな利点の一つと考えられている。
- 14) 乾季、各家族毎に至る所で放牧されていた牛は、雨季の稲作の開始と共に、山の麓に柵を巡らした放牧地へと追いこまれる。この放牧地が、kijanyである。Antanimalandy村では、fokon'olonaとしてこのkijanyを二箇所有しており、毎年乾季の間に、fokon'olonaを構成する各家族/世帯毎にこの柵の建設/補修の分担割り当てが決定される。村から数キロ離れた場所にまで重い木材等をついで何度か往復しなければならないため、多岐にわたる<共同労働>の中でも最もきついものと考えられている。

引用文献

- Condominas, G., 1991. *Fokon'olona et Collectivites Rurales en Imerina*, Paris, Editions de l'ORSTOM.
- Faridanonana, 1977. *Ratimbolana Diksonera Tsimihety*, Antananarivo, Akademia Malagasy.
- 深澤秀夫, 1989. 「稲作を生きる、稲と稲作の実践と戦略—北部マダガスカル Tsimihety族に於ける稲作と協同労働—」『東南アジア研究』26巻4号 pp.394—416。
- , 1993. 「マダガスカルの<土地の主>と王権」須藤健一・秋道智彌・崎山理編『オセアニア2 伝統に生きる』東京大学出版会 pp. 209—223。
- Molet, L., 1953. "Le boeuf dans l'Ankaizinana:son importance sociale et economique", in *Memoires de l'Institut Scientifique de Madagascar*, Serie C. Science Humaines tome II.
- , 1956. "Demographie de l'Ankaizinana", *Memoires de l'Institut Scientifique de Madagascar*, Serie C. Sciences Humaines tome III.
- , 1959. "L'expansion Tsimihety:modalites et motivations des migration interieurs d'un groupe ethnique du nord du Madagascar", in *Memoires de l'Institut Scientifique de Madagascar*, Serie C. Sciences Humaines tome V.
- Rabearison, 1969. *Les Tsimihety face á leur Destin*, Antananarivo.
- Rajemisa-Raolison, R., 1985. *Rakibolana Malagasy*, Fianarantsoa, Ambozontany.
- Tongasolo, P., 1985. *Fomban-dRazana Tsimihety*, Fianarantsoa, Ambozontany.
- Wilson, P. J., 1967. "Tsimihety Kinship and descent",

Africa, vol. 37 No.2.

- , 1971. "Sentimental structure:Tsimihety migration and descent", in *American Anthropologist*, vol. 73 No.1.
- , 1992. *Freedom by a Hair's Breadth:Tsimihety in Madagascar*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.