

### 第三部 チョール、サール、そしてドウキの世界

ここまでチンラン（人喰い）という、筆者に差し向けられた表象が想像される象徴世界を描いてきた。だが、筆者に対して、同時にチョール（泥棒）やサール（先生）そしてドウキ（苦痛に苦しむ人）という、より現実的な表象もあてがわれていたのを忘れるわけにはいかない。

ここから先は、それらの表象が、どのような世界とともに想像されているのか探っていく。

#### 第1章 チョール

##### 1-1. チョールと森

昔はチョールのダール (dar N. 恐怖) でした。

筆者のことを最初はチョールだと思ったという話を聴いていると、必ずと言ってよいほど出てくる言葉が「昔」(アガ aga P. cf. aghi N. 以前) である。では、それはどのような時代だったのだろうか。

チンランの世界を描くなかで明らかになったのは、「昔」はシャア (シカ) などの野生動物が溢れる、森 (ban N., jaṅgal N.) の豊かな時代だったということである。そうした森が、村の周辺より一層深かったのが、チトワン (citawan P. チトワン郡周辺の低地 cf. citawan N. チトワン、郡の名称) と呼ばれる低地である<sup>1</sup>。昔はチトワンの森を通り抜け、人びとはインドの都市まで一週間かけて歩いて行き、塩や鉄などを買って来た。そのときにサイやゾウ、トラ、そしてチョールの恐怖があったと言われるのである。今でも残されたチトワンの森のなかを歩いてみると、昔のそうした時代を想像するのは難しくない。

大人ふたりでも抱えきれないほど太い沙羅双樹の巨木が林立し、昼でも薄暗い亜熱帯の森を歩く。野鳥の音が、葉の擦れ合う音が、静寂のなかで反響し、あたりを覆う。ときおり、木の根元の落ち葉が動く。一体何がいるのか、と眼を向けるが、何も出てこない。野生動物を見られなかったことに落胆すると同時に、それに襲われなかったことに安堵する。

そこから南に一日歩いて行く。辿り着いたのは、野生のサイやゾウ、トラが生息しているチトワン国立公園だった。森が縮小していなかった時代、森の暗闇や静寂のなかで出会う光や音とともに、きっと人びとは様々な想像を働かせていたに違いない (筆者のメモ書きより)。

チョールを人びとに想像させたチトワンの深い森は、ドゥン (dūn N.) や内タライと言われる亜熱帯の盆地 (北をネパール中央を東西に走るマハーバーラット山脈に、

南をチューリア山脈により塞がれた地域)に位置し、そこにマラリアという存在を抱えていたため、その地を歩く恐怖は一層助長されていた。M村の人びとはマラリアを避けるため、チトワンでの長逗留はできるだけ避けるようにしていたと言う。

他方、このチトワンにゆしみのために進んで訪れる人たちもいた。それはネパールの王族たちである。チトワンは彼らに良質の狩場を提供する森でもあった。ここから、ネパールの他の地域に比べ、猟に適した広大な森がチトワンに残されていたことが窺える。

では、チトワンに森はどうして残されてきたのだろうか。マラリアが広がっていたために、開拓が難しかったから、ということはすぐに思いつく。

この地域が不毛の地として放置されている主な理由は、ここが極端に不健康な地域であることで、開拓の可能性は大きく耕作の意欲に関わっていた (Hamilton 1971 (1819) : 69)。

しかし、この森が開拓されてこなかったのには、他にも理由があったようである。

ネパールではダウンはジャングルになるにまかせ、サラソウジュやカポックの木が生い茂る野獣しか住まない森となっている。ネパールは、丘陵の裾野に広がるこのマラリアの蔓延するジャングルを、ヒンドウスタンの平野からの侵攻に対する最も安全かつ確実な防壁と見ているため、この森林の開拓を望んではない (Oldfield 1974 (1880) : 47) <sup>2</sup>。

さらにレグミは、地稅局の資料から「外部からの侵攻にたいする防壁として内タライの開墾を考えるネパール政府は、1814-16年、インドの東インド会社政府との戦いに敗れた後、中部内タライの開墾を抑制する政策をとった。この政策は英国との友好関係が成立し、南からの侵攻の恐れがなくなったあとも、カトマンドゥ盆地の隔離を目的に続けられた」(レグミ 1998 (1978) : 23-4) と述べている。

このように人びとに豊かさや恐怖をもたらした深い森(ちょうどカトマンドゥの南西に位置する)は、南アジアの植民地化を進めるイギリスの南からの眼差しから逃れようと政府が立てた盾であり、また、イギリスの脅威がなくなったあとも、見えない敵の姿に脅え続けたネパール政府の護符のようなものでもあった。

ダウンやチトワンの森が残されることにより、M村とその周辺に暮らす人びとは、森に囲まれた生活を長らく続けることになった。そのような場所のなかで、人びとはチョールの脅威に曝されてきたのだと言える。また、こうした状況が手伝い、プラジャの人びとは、長らく周囲からも森と深く結びついた存在として語られることになる。

## 1-2. 森の住人たち-クスンダとチェパン-

大(カトマンドゥ)盆地の西方にあたる中央ネパールの密林のまっただなか、文明化された種族とは関係を持つ様子もなく、過去の人たちの生き残りであるかのように、ごく少人数で、ほとんど自然状態で、ふたつの打ちひしがれた民族が暮らしている。

彼らは「土地を耕すことも糸を紡ぐこともなく」、野生の果物の採集と動物の狩りだけで暮らしを立てている。税を支払っておらず、国への忠誠心も持っていない。彼らは「ラジャは耕された土地の支配者」で、自らはいまだ主を持たないのだと語る。弓と近隣の民族の手からなる鉄の矢尻を備える矢が彼らの持ち物だが、その他にほとんど文明的な道具を持たない。彼らは野獣と野鳥を狩ることに非常に長け、そこにわずかな知性のすべてが表されている。

彼らの簡素な家は、木の枝を折り、それを器用に組立てて建てられたようなもので、その場所は何らかの切迫した事情やそのときどきの気まぐれで常に移動し続ける。端的に言うと、彼らは自然状態と一般に言われる状態に近く、クスンダはまさにそのような状況のなかにいる。彼らのうちチェパンはちょうど文明人と接触し、その技術や習慣を受け入れ始めたところであり、多少程度が高いところにいる (Hodgson 1991 (1874) :45-6)。

このようにイギリスの在ネパール公使であったHodgsonによりプラジャの人たちは「チェパン」と呼ばれ、森の住人として位置づけられている。150年ほど前には、人びとは農業を全くおこなっていない状態で、森林と深く結びついている印象を与える。

だが、プラジャの人びと自身に昔のことを訊いてみると、話は少し違ってくる。「農業は先祖代々おこなってきている」<sup>3</sup>と云うのである。確かに「昔は、森で採ったヤマノイモやヤムイモばかり食べていた」。しかし、それは「畑でとれたトウモロコシ、ヒエ (saja C. sāmā N.)、キビ (ayam C.) などの穀物が10月頃になくなってから」であった。そもそも「イモは7, 8月頃にはない (雨季には腐ってしまう)」し、雨季にイモを食べるとラン (悪霊) に取り憑かれてしまうのである。

実際農業はおこなわれていなかったのだろうか。Hodgsonは、当時「チェパン」の語彙も多数収集しており、直接「チェパン」に出会い、当時の人びとの様子を中心に正確に伝えているようではある。「チェパンのような民族を観察する機会を得たことは、私には大変興味深いことであった」と述べていることから、それは伺われる。

ここからやはり「チェパン」が当時自然状態に近い「森の住人」だった、と結論づけてもよいように思える。だが、少し注意して読み続けていくと、そうとは言い切れないことに気がつく。Hodgsonは「チェパン」は文明人の技術や習慣を受け入れ始め、多少程度が高いところにいる、としている。つまり、「クスンダ」は全くの自然状態なのかもしれないが、「チェパン」の人びとは多少違っていた、ということである。その多少の違い、文明の何を受け入れていたのかについては書かれておらず、確かなことはわからない。しかし、ここで推測できるのは、Hodgsonが言う自然状態の反対の状態、つまり「土地を耕す、糸を紡ぐ、税を払う、国家に忠誠を誓う」ことの一部かすべてを「チェパン」は多少おこなっていた、「クスンダ」と比べてそうだった、ということだろう。

さらに、もうひとつ気をつけなくてはならないことがある。それは、Hodgsonがこの論文を書いた時点で「クスンダ」に出会ってはいない、ということである。Hodgsonは、「政府のあらゆる方面に依頼していたにもかかわらず、クスンダとは

ほんの少しの接触を得ることもできなかつた」のである<sup>4</sup>。

だとすると、上記の「クスンダは全くの自然状態である」というのは、Hodgsonが「政府の当局者に質問し続け」、「彼らは一般に原住民か、未開の住人だと考えられているとわかつた」(Hodgson 1991 (1874) : 46) こと、つまり人から聞き想像したことなのである。もちろん、Hodgsonの「チェパン」の観察が、彼が言う自然状態の記述に含まれている可能性はあるが、どこまでが想像で、どこまでが観察なのかは判断しようがない。

結局、確かなこととして言えるのは「チェパン」の観察は、それまでのHodgsonの想像をすべて覆すほどではなかつたが、想像したほどの自然状態でもなかつた、ということだけである。

実際に農業を当時おこなっていたかどうか立証するためには、今後歴史的な資料を積み重ねていかななくてはならないだろう。また、ひとことで「チェパン」と言って同等な対象として扱えるかどうか、という問題もある。だが、いずれにしても、Hodgsonの記述の曖昧さは看過できない<sup>5</sup>、プラジャの人びと自身が語る農業の歴史についての話に耳を傾けることは必要である。

さて、農業を人びとがおこなってきたのかどうかという問題にこだわり、議論が少々横道にそれたが、それはHodgsonの記述以降、多くの書物でこの人びとが森と結びつけられ、過度に自然状態が強調されてきたからである。そして、筆者自身もそうした記述の一部から「後進的であり、未開的」な生活に関心を持ち、その観察のために人びとのもとを訪れたのであつた。

筆者が調査した1990年前後でも、バザールで出会つた多くの人びと(プラジャ以外)が「チェパンは農業を全くしていない」とか「移動生活続けるジャンガリ(jaṅgalī N. 野人、未開人)だ」と語るのをよく耳にした。実際には、そのような状況はプラジャの村で見たことも聞いたこともなく、現実とそぐわない話が広がっているのである。

このように「チェパン」のイメージは森に暮らす存在として、ときには過度に膨らみながら想像されてきたわけだが、プラジャの人びとの自らに対するイメージも、森と「プラジャ」を結びつけてきた部分がある。現在でもときおりおこなわれる採集や狩猟が、そうしたイメージをもたらししていると言えるが、それ以外に人びとの自己イメージに深く関わっていると思われる物語が存在する。それは、M村とその周辺に暮らすプラジャの人びとがネパール語で語る「ラーマ・ラクシマンの物語」である。

### 1-3. ラーマ・ラクシマンの物語

森に追放されたシータが7日7晩のあいださまよっていると、ラーマ(rām N.)に送られた弟のラクシマン(lakṣman N.)がやってきた。ラクシマンはシータを殺すことはできず、そこで狩りをしてシカを射止めた。2人はシカの肉を食べ、ラクシマンは心臓と肝臓を取り出してラーマに持って帰った。

ラクシマンが「心臓と肝臓を持ってきました」と切り出すと、ラーマは「なぜそれだけなのだ」と問いただした。ラクシマンは肉を持って来られ

なかったことを釈明した。ラーマは、それがシータの心臓と肝臓だというのを確認して、それを食べた。「美味しいではないか」と感想を漏らし、「一体なぜこんなに遅くなったのだ」と言いつつラーマはラクシマンと話を続けた。

その頃、シータは森のなかで老夫婦に出会っていた。そして、シータは子供ロハリ (lohari P.) を出産した。シータが身を清めに河に行くあいだ、老夫婦は子供を預かった。

シータはナラヤニ河に身を清めに行ったが、河の向かいからハヌマーンが石を投げてきたのを見て子供が心配になり、急遽老夫婦のもとへ戻り、子供を連れて行った。老夫婦は、目を離していたあいだに赤ん坊がいなくなってしまったので、シータが悲しむと考え、かわりにほうき草 (cf. kuśa N. クシャ草) で子供クサリ (kusari P. cf. kuśa N. ラーマとシータの長男の名) をつくった。

シータが戻ると、子供が2人になっていた。老夫婦は2人とも育てていくことを勧め、シータはそれに従った。2人は大きく成長し、一緒に狩りに出るようになったが、やがて敵対するようになってしまった。ロハリの子孫は私たちプラジャで、クサリの子孫はクスンダである。今でもクスンダは私たちプラジャを見ると恐れをなして逃げていく。

これは、南アジアから東南アジアにかけて広く知られる「ラーマーヤナ」のひとつのバージョンだと言えるが、ロハリが「プラジャ」に、クサリが「クスンダ」という民族に結びつけられている点が、独特である<sup>6</sup>。

この物語でも「プラジャ」のイメージは「クスンダ」の兄弟として、いわばセットとして捉えられ、ともに追放の地である森と結びつけられている。さらにロハリは本物の子、クサリが偽物の子、という捉え方をすれば、ロハリは、クサリよりも真正な存在であると読みとることが可能である。

「この物語は昔から先祖代々伝わってきたものだ」と言われることからプラジャの人びとは「クスンダ」とは古くから関係を持っていたように考えることができるが、それにしても「クスンダ」とは一体どのような民族なのだろうか。

#### 1-4. クスンダ

ビスタは、『ネパールの人びと』の一節「チェパン族」のなかで「クスンダ」族について紹介している。

クスンダ族はチェパン領域の西の森林地帯に住む狩猟採集民である。チェパンによるとクスンダは弓矢を使い、チェパンを見つけ次第殺してしまうという。チェパンとクスンダがともにタクリの出だとするチェパンもいる (ビスタ 1982: 188 (1967: 99))。

クスンダ族は未だに未開段階にあり、定住し農耕をはじめているのはほ

んの数えるぐらいだと報告されている。他は森林にいて食料になるものを集め狩をしている。ゴルカ県南部やタンフ県中南部の森林地帯に分布し、洞穴や仮小屋に住み、人口は数十人を越えることはないと考えられる（ピスタ 1982 : 188 (1967 : 99) )。

さらに「クスンダ」の民族誌的な報告として、Reinhardによるもの(Reinhard 1968, 1976)がある。Reinhardは1968年ゴルカ郡で「クスンダ」と出会い、1ヶ月の調査をおこなっている。その報告でReinhardがまず明らかにするのは、「クスンダ(kusunda)」とは、村人が「森で狩猟をおこなう集団」を指し示す言葉であり、それまで「クスンダ」だと思っていた人びとの自称は「ギロン・デイ・ミハク(gilong-dei mihaq 森の人)」あるいは単に「ミハク(mihaq)」であったという事実である。

Reinhardは、彼の蒐集した語彙が、Hodgsonが前述の論文を書いたのち実際に「クスンダ」と会って蒐集した語彙と一致すること、すでに様々な文献で用いられている名称であることから、「クスンダ」を用い続ける。そして調査の15年ほど前までは、移動生活をおこない、カトマンドウからポカラまでのマハーバーラット山脈で狩猟をおこなっていたこと、最近では民族の人口が減り、結婚相手がいなくなったために、村の女性と結婚し定住、農業をおこなっている、などと記述している。さらに結婚相手は両親が決めるのが基本だが、駆け落ち婚や娘さらい婚も珍しいことではなかったこと、カオリ(qaoli cf. Reinhardの調査とHodgsonの資料でqaoliはトラやヒョウのことも指す)という死者の力を持つ神を祀ることなどを記している。

Reinhardが明らかにしたように、「クスンダ」を名乗る民族がどこかに存在しているのではない。また、安野が西ネパールジュムラ地方のブラーマン村落でおこなった調査でも、「クスンダ(kusundā N.)」はタクリを蔑むことばである。そして「その意味するところは『未開』で」あり、「この語はグルン族やタマン族を指すのにも用いられる」(安野 2000 : 49)。

また、Turnerの編んだ『ネパール語辞典』(Turner 1931)でも「クスンダ」は、「ある民族の名称」であるのと同時に「ラージプート(Rājipūt)に対する罵りの言葉」とされている。

「クスンダ」は、ミハクの人びとでもあり得るし、グルンでも、タマンでも、そしてタクリ、ラージプートでもあり得る。未開と思われた者が「クスンダ」なのである。ゴルカやポカラ、カトマンドウ近郊で「クスンダ」といえば、ミハクのことだったのかもしれない。だが、「クスンダ」と呼ばれた人びとのなかには、それとは違う民族名を名乗る人たちがいたのかもしれない。そして、Reinhardがミハクの「ある男性がマガールの女性と結婚し、その子はマガールになった」と言うことからわかるように、現在他の民族を名乗っている人のなかに、ミハクの人びとやその子孫がひっそりと姿を隠しているのかもしれない。さらに姿を隠したまま何世代か経ち、自分がミハクの流れを汲むということを忘れた人もいるのかもしれない。このように「クスンダ」という民族名は蔑称で、そう名指しされた人びとは多様な自称を持っていること、そして、その人たちが他の民族に同化している可能性があることに気がついたとき、民族の枠組みは不確かなものになっていく。しかしながら、プラジャの人びとにとって

「クスンダ」は「プラジャ」という民族の枠を強化する装置である。人びとは「クスンダ」という「未開の民族」を想像することにより、自らを「クスンダ」とは異なる者として位置づける。

暑いなか上半身裸で歩いている人を指さし、冗談で「森のクスンダだ！」。

クスンダは私たちを見ると逃げていく<sup>7</sup>。

クスンダは、ゴバル（牛糞）を汚いと言って嫌がる。

クスンダは牛乳を飲まない。

こうした「クスンダ」の「排除」により、「プラジャ」は森のなかの真正な存在として、ラーマ・ラクシマンの血を引く者として、そして牛糞や牛乳を利用する生活感覚を持つ存在として浮上する。こうして神話の世界で追放先、つまり秩序の外部として描かれる「森」の住人として、しかし牛乳を利用するヒンドゥー的世界の秩序内部の一般的、標準的存在を指向する者としての民族的イメージが立ち上がる。「クスンダ」を含んだこうした物語は、そのような他者の「排除」を前提とした自己イメージを生み出す装置になっているように見える。

### 1-5. 3人の馬鹿

「クスンダ」と同一視されることを嫌い、「チェパン」という名を嫌う人は、ときおり「自分たちの民族はどうしようもない」などと語るとき「チェパン」を避けるようにして「チェエバン (cyeʔban P.)」という名を使うことがある<sup>8</sup>。

ここでは、その「チェエバン」の話としてネパール語で語られる「3人の馬鹿」の物語を見てみよう。

昔、3人のチェエバンがいた。3人はある日村の外に仕事を探しに行くと言って出ていった。しばらく歩いていくと、田圃で草取りをしているバフン（ブラーマン）の男にあった。「何をしに来たんだ」と訊かれ、「仕事を探しに来たんです」と3人。

「そうか、それならここの草取りをしてくれ」。3人は早速草取りを始めた。

しばらくその場を離れていたバフンの男が、戻ってみると何と苗がない。何としたことかとよく見ると、3人は雑草ではなく苗をせっせと抜いている。

「何をやっているんだ、この馬鹿」。ポカ、ポカ、ポカ。3人は頭をたたかれ「アヤー」となった。

そうこうしながらも、3人はそのバフンの家で仕事を続けていた。ある日、バフンの男の母親が亡くなった。「おまえたち、これから茶毘に付すから、亡骸を担いできてくれ」。そう言って男は火葬場に向かった。そこ

で3人は、何を思ったか男の死んだ母親ではなく、男の生きている妻を棒に縛り付け、担ぎ出した。「何をするの」と言って妻は抵抗したが、3人は言われたとおりにしないと叱られると言いつつ、ついに火葬場に積まれた薪の上に妻を降ろして火を放った。その瞬間、妻の悲鳴に気づいた男は走り寄って妻を助け出した。3人はまた、「何をやっているんだ、この馬鹿」、ポカ、ポカ、ポカと頭を殴られ、今度は村へと追い返された。

3人の馬鹿は、稲の苗がどのようなものなのか知らない。茶毘に付すということを知らない。その無知や外部性が引き起こす「バフン」に対する暴力は、「チェエバン」にとってカタルシスになり、またその滑稽さも手伝って人びとを惹きつけるかもしれない。だが、同時に3人は「バフン」が暮らす社会、水田稲作をする社会、亡骸を茶毘に付す社会の外部として描かれ、「バフン」に殴られ、「排除」されている。そして「排除」されて戻るところは「チェエバン」の村である。

ただし、これはあくまで「馬鹿」の話である。すべての「チェエバン」、つまり「プラジャ」がこのような「馬鹿」だと表現されているわけではない。この物語は、「チェエバン」、「プラジャ」を「馬鹿な者」と「馬鹿ではない者」とに「切断」し、語り部やそれを聴く人を「馬鹿ではない者」、つまり水田稲作を知り、ヒンドゥーの葬儀の仕方を知る一般的、標準的存在の共同体に「接続」し、取り込んで「包摂」しようとする。

このようにして、「チェエバン」に「馬鹿」という表象を重ねつつ、両者を社会の外部に「排除」し、同時に「チェエバン」あるいは「プラジャ」を「切断」して、より優位な「チェエバン」・「プラジャ」に人びとを「接続」あるいは「包摂」し、劣った「チェエバン」をその人びと自身に「排除」させる。これは、そのような物語として理解できる。こうした構図をラーマ・ラクシマンの物語と結びつけながら描いてみると以下のようなになるだろう。

クスンダ / プラジャ (馬鹿な者/馬鹿でない者) / バフン  
森 (未開) / 国家 ヒンドゥー 水田稲作 / 森 (聖者)

ラーマ・ラクシマンの物語で、人びとはラーマとシータの子孫としてヒンドゥー世界に結びつけられていた<sup>9</sup>。しかし、そこにはカースト的な階層秩序に関する規制やそれに関わる人の範疇化などは見あたらず、強いて言えば、現世放棄者的な聖者の姿がそこに認められるのみである。デュモン (2001 (1980)) が論じた浄・不浄イデオロギーにおいて、現世放棄者はカーストの外部に立つ自由な個人として捉えられていた。その前提に立つと、ラーマ・ラクシマンの物語の「森」は、追放先としての外部であるだけでなく、カースト社会の外部だと捉えることができる。また、ヒンドゥーのアーシュラマにおける森住期のことを考えても、「森」がヒンドゥー社会の外部を象徴的に示す場所だと言える。プラジャの人びとはその「森」で生まれた者として、「クスンダ」という未開の民と並行したかたちで位置づけられる。そして、人びともそうしたヒンドゥーの外部である「森」への位置づけを、チンランの世界で見たように、卓越した狩猟の技術を誇ることで受け入れている。



こうして、人びとが特別意識することなくヒンドゥー社会の内部と外部の境界が描かれ、「プラジャ」が外部である「森」に位置づけられている、と言える。また、3人の馬鹿の話やクスダにまつわる話に眼を向ければ、ヒンドゥー社会の「内部」が明らかになる。それは、水田稲作を中心とした農業に関わる知識を持つ者、また葬式などの儀礼に関わる知識を持つ者、神聖視される牛から生み出される牛乳や牛糞の利用者である。また、それらの知識の所有者としての「バフン」である。さらに、3人と「バフン」のコミュニケーションから見えてくるものは、3人の言語利用における意味の欠如である。3人と「バフン」は、コミュニケーション可能な間柄だが、3人は意味を正しく理解できず、それに対して「バフン」はそれをはじめから知っているのである。つまり、言語において意味をより重要視した場合、「バフン」は言語の所有者だと言うこともできるのである。

これらのネパール語で語られる物語や「クスダ」に関わる言説を追っていくと、「森」と関係しながら国家やヒンドゥー教、知性や言語の秩序を担った他者により「排除」されつつ、自らも別の他者を「排除」することで、そのような秩序に「包摂」されて生きる主体イメージが立ち上がってくる。

また、すでに述べた実際に残されていた森との関係を見ても、似たような状況が見出せる。森が残された地域は、政府により半ば投げ出された外部的な領域、あるいは外部との接触面であり、そのような外部的なものとして「排除」しつつ、国家は人びとを「包摂」してきたからである。

このようにプラジャの人びとは、象徴的な「森」や現実の森と深く関わりながら、チョールを想像し、他者から「排除」され、また他者を「排除」してきた。そして、その人びとは、トラやチンランから見つめられていたように、イギリス東インド会社やネパールという国家、あるいはヒンドゥー教という宗教的な権力の眼差しにより、遠くから間接的に（村に帰ればそれらと直接関わりがない）見つめられてきたのだと言える。

#### 1-6. 村に来たチョール

チョールは、森と結びつけられ、想起されていたが、それだけではない。M村の人びとは近隣の村にも直接チョールが来ていた、と言うのである。

筆者：「チョールはどこから来たんですか。」

J氏：「（向かいの丘を指さしながら）あの村からだよ。Dという名前で、色々な悪さをしたために結局捕まって、カトマンドゥで死んだんだ。」

筆者：「どんな悪さをしたんですか。」

J氏：「家畜を盗んだり、物を取って行ったりしたんだ。」

筆者：「誰が捕まえたんですか。」

J氏：「昔の村長にあたる人だよ。」

筆者：「この村にも泥棒に来たんですか。」

J氏：「この村の北にある隣村も襲われたし、西側の村も被害にあったけど、この村にはDのミート（義兄弟）のSさんがいたから、ミートに気

を遣って来なかったんだ。一度この村の人たちが、チトワンに交易に行く途中、Dのいる村を通ったときのこと。皆が座って休憩していたらDが出てきて（あとで襲おうと考えて）こちらの人数を数え始めたんだよ。そこでSさんが、あなたがそんなことをして、もしあとでチョールが襲って来るようなら、私たちはそのチョールをあなただと見なします、とDに言ったので、Dは慌てて、そんなことをするつもりはない、と言いつつ謝したんだ。そんなことがあって結局、襲いに来なかったんだよ。昔はそんなチョールのダール（怖れ）があった。近くの村からチョールが来ていたんだ。隠れて盗んでいくこともあったけれど、ときには家の人がいっても外に連れだして、そのあいだに家畜や家財や家中の物を飲み食いして持ち出して行ったりしたんだ。それで、皆が一カ所に集まったほうが良いと言って、この村の西側に住んでいた親族も他の親族のように東側に移って来たんだ。」

このように現実には、この地域にはチョールが横行していたらしい。

チョールが出たのは、ミジャール、ゴウルの時代が終わってからです。

ミジャール、ゴウル (gour P.) とは、1950年代末まで続いたラナ家の専制的な政治体制のなかで、村長、副村長や徴税役とでも言える役職を指した言葉である。地域によって、また、民族によって役職名は異なっていたが、M村周辺のプラジャの人びとの村では、そう呼んでいた。現在でも、ミジャールやゴウルだった父系親族は、それぞれミジャール・キム、ゴウル・キムなどの名で呼ばれている。

上の「ミジャール、ゴウルの時代が終わって以降」とは、ラナ家の専制政治が終焉を迎えて数年のあいだのことであり、そのあいだは、チョールや泥棒、山賊などが絶えなかった、とM村の人びとは語る<sup>10</sup>。

チョールという存在は、そうした国家や政府が欠如した状態、つまり無政府状態で出沒し、また、それに伴う恐怖とともに想像されている。では、それ以前のラナ時代では、人びとはどのような政治体制のなかにあり、政府によって安全を保証されていたのだろうか。

### 1-7. ラナ専制時代とプラジャの村

ラナ家による専制政治は、19世紀中頃の政局の不安定な時期に、ジャンガ・バハドゥル・ラナ（当時はラナではなくクンワル）が政治指導者たちを大虐殺し政権を握ったところから始まる。国王は王宮に軟禁され、首相はラナ家による世襲となった（レグミ 1998 (1978) : 34-5）。

ラナ家による専制政治がおこなわれていた頃、M村とその周辺地域は国による直接的な統治から外れた領域とされるキパット (kipat N.) に属していた。キパットでは、その土地で支配的な民族集団の始祖の系譜にあたる父系親族集団が土地保有権を有することが認められていた。国は土地に対する徴税権を持たなかったため家族に対して課税し、キパット内に定めた徴税役を通して税を集めていた。キパットの時代、こ

の地域では徴税の基本単位としての村はモウジャー (mouja P., maujā N.) と呼ばれ、M村も近隣の二つの集落とともにひとつのモウジャーを構成していた。各モウジャーには、上位から順にミジャー、ゴウル、カルバリ (karbari P., kārobārī N. 交換する人、商人) という父系で世襲される徴税役が任命され<sup>11</sup>、彼らが各家族から税金やヤギ、またタケノコやバナナも集めて当時の郡庁にいたスッバ (subbā N.) と呼ばれる地域を統括する首長に届けていた。さらにスッバは集めた税を馬に乗ってカトマンドゥまで届けていたと言われる。ミジャーやゴウルなどの徴税役は、喧嘩の仲裁やイモの泥棒の監視を請負い、さらに泥棒に対する審判などをおこなっていたと言う。つまり、国家の権威により村の法も預かっていた、ということである。ミジャーには、食用にするアシナガバチの巣を捕るときに、その蜂の子を渡さなくてはならなかった。また、村人たちはミジャーに年2回の労働奉仕、ゴウル、カルバリには1回の労働奉仕をおこなったと言う。

ダサインにはラジャ・ティカ (rājā N. 王, tikā N. 印) と言って村人たちはミジャー、ゴウルのところまでティカを付けてもらいに出掛けた。そのときには片手に一掴みのスイギュウかブタの肉と2マナ (約0.57L) のコメを持って行った。その他に村人全員でスイギュウの頭、壺に一杯に入ったロクシ (蒸留酒) を持って行った。ミジャーとゴウルは、スイギュウの肉を持って来た人にはロクシを、ブタ肉を持って来た人にはコメのアム (ご飯) を振る舞った。村人たちは、自分で飲むためにハン (どぶろく) を持って行き、ハンの容器を作るための竹ひごも持参したと言う。

このようなラナ時代の政治制度が、M村の父系の親族構造と結びつき、あるいは、その制度自体が父系親族の枠組みを再構成する環境のなか<sup>12</sup>、人びとは国家との関係を保ってきた。

ラナ体制下では、生計の単位である家族が納税単位であった。税額を押さえるため、M村の人びとは親、子夫婦、兄弟夫婦 (jahān N.) の分裂をできるだけ避け、拡大家族を維持し続けたのだと言う。その結果、昔は「マーキム (大きな家、家族) がいくつもあった」。

また、当時の税金は、各家族の犁や鋤の本数をもとに徴収されていた。ラナ体制が終わる直前の徴税は、各家族の所有する犁1本あたり2Rs.で、犁を借りている家族にはわずか0.75Rs.と税金が半額以下ですみ、鋤しか持たない所帯には鋤1本につき1.5Rs.だった。M村全体の徴税総額は約35Rs.になったと、元ミジャーの古老は言う。この税制のもとでは、多くの夫婦が集まって一つの拡大家族を形成し、少ない犁を共同で使用していたため、犁の本数は村全体で6本だけだった。家族あたりに換算すると犁本数は0.5本にも満たず、1人あたり0.04本しかなかった。当時の村人たちは、常畑を耕作することはもちろん、開墾することにも積極的ではなかった。

こうした税制が、M村の人びとの農業を進展させる上で、大きな障害になっていたことは、その後税制が変わることで常畑が急拡大したことを見ても、また、人びとの証言からも明らかである。M村の人びとは、徴税役という外部を国家により注入されると同時に、納税対策として家族の分裂を避け、農業の展開を抑制したことで、結果的に農業社会の外部的な位置に自らを留めることになった。それによって、東インド会社からの攻撃の防壁として残されたチトワンの森に加えて、村内でも開拓しきれず残される森に囲まれ、この地域の人びとは生活を続けてきたのである。

プラジャの人びとの記憶を再構成すると、このようにラナ王朝期には国家の内部に組み込まれつつ、そこで外部的な位置づけを与えられていた、ということになる。当時の民法典であるムルキ・アイン (mulukī ain N. 1854年制定の国の法典) における「チェパン」の位置づけもそれと似通ったものになっている。ムルキ・アインは、ネパールのカースト、民族関係をはじめ体系的に規定したもののだが、それは以下の5つの範疇にカーストや民族を分類している。

1. 聖紐を身につけるカースト
2. 奴隷化不可能な飲酒カースト
3. 奴隷化可能な飲酒カースト
4. 不浄だが、触れることのできるカースト
5. 不浄な不可触カースト

「チェパン」の名は、チベット人 (bhoṭe N.)、タルー、ガルティ (ghārtī N.) などの民族、カーストとともに、3の奴隷化可能な飲酒カーストのなかで見つけることができる。つまり、「不浄」とはされないものの奴隷化される可能性があったのである。当時、奴隷の需要としては、カトマンドゥ盆地で「あらかたの大地主たちは、家族の食料を調達する土地を耕すために召使いや奴隷付きの執事を雇う」と言われ、「資産家の家では、奴隷は通常薪割り、草刈り、といった家庭内労働のために」(レグミ 1998 (1978) : 160) 雇われることがあった。また、「裕福な地主は郵便物や政府への供給物資を自分に代わってしばしば奴隷に運搬させた」り、「1855-56年のネパール・チベット戦争で軍に招集された金貸しが、代理に農奴を出して軍への義務を果たした」(レグミ 1998 (1978) : 160) りすることもあった、と言う。その後、ラナ政府は奴隷化、農奴化の規制もおこなったが、結局「政府は、金貸しに逃亡農奴捕縛の手助けまでしている」(レグミ 1998 (1978) : 166-7)。

これまでのところ、人びとから奴隷の歴史に繋がる証言を得ていないが、Jest (1965) の報告に、「チェパンはバフンかネワールのどちらかから、収穫される予定のマスタードを担保に穀物を譲ってもらう。しかし、1パティ (約4.5L) あたりカトマンドゥで7Rs.で売れるマスタードを、債権者に1パティあたり2.5Rs.で支払わなくてはならないのだ。<中略>私たちチェパンは畑におかれてひとたび働くとバフンが来て、その働き分を喰ってしまう」(Jest 1965 : 177-82) とあるように、プラジャの人びとが借金のかたに農奴や奴隷化されても不思議ではない状態が、永らくあったのも事実である。またIshii (1982 : 44-59) には、今日でもバフンの作男 (attached labourer) として「チェパン」が働いていることが述べられている。

実際に、奴隷や農奴にされる人があったかどうかは現在のところわからないが、このような人びとの経済状況を考えると、そうした状況が現実にあってもおかしくなかったと考えられる。ただ、どちらにせよ、国家がプラジャの人びとを不浄ではないが、奴隷化できると認め、特定の地域の有力者たちが人びとと交渉をおこないながら搾取してきたのに変わりはない。こうしたことから、人びとは国家や様々な地域社会の一部に組み込まれながら外部に位置づけられてきた、と言えるのである。

このようなチョールの世界から浮かび上がる「プラジャの存在イメージ」は、専制

国家やヒンドゥー教などの権力により、外部に「排除」されるのと同時に「包摂」される、そのようなものである。

こうした人びとの生きる象徴世界や自己イメージのあり方は、ラナ政府の崩壊後、1962年に開始したパンチャーヤット制度に眼を向けた途端、急変する。その制度ではパンチャーヤットという評議会が国や県、郡、町、村に設けられ、このモウジャーも分割、統合されて村パンチャーヤットと呼ばれる行政単位になった。

やがて税制が変わり、拡大家族を無理に維持する必要がなくなり、核家族が急増した。1990年には、全家族53のうち14家族（27.5%）を核家族が占め、親と子供の夫婦からなる拡大家族が27所帯（52.9%）、兄弟夫婦が生計をともにする拡大家族は10所帯と最も少ないものになった。

徴税も土地を基準におこなうようになったため、犁の所有本数が積極的に増やされ、1990年の時点で犁本数は60本、所帯あたり1.13本、1人あたり0.16本となった。この40年ほどのあいだに犁本数は、村全体で10倍に、1人あたりで4倍へと大幅に増加した。

それに伴い1974年時点で約15haだった村全体の常畑面積は、1990年には約28haとわずか14年のあいだに2倍近くまで急増した。これは、人口増加率の1.4倍以上の高率になっている。

このようにして、森は畑に変わり、森とチョールが結びついた世界は、今ではわずかに残された痕跡と人びとの記憶に留められているだけである<sup>13</sup>。

## 注

<sup>1</sup> 「チトワン」はカトマンドウの南西に位置し、東西をそれぞれマクワンプール、パルサ、ナワルパラシ、タナフの諸郡に挟まれ、北はダーディン、タナフ郡、南はインドのビハール州と接した現在人口約 35 万人 (1991) を抱える郡の名称である。現在では郡としてのチトワンを指して「チトワン」と言われるのをしばしば耳にするようになってきているが、この地域の先住民とされるブラジャやタルーの人びとの語用を見ると、「チトワン」は、元来ラプティ川流域を中心とした内タライの平原地帯を指し示すようである。チトワン郡のおよそ 9 割の面積をこの平原地帯が占めている。

<sup>2</sup> Hamilton (1971 (1819)) と Oldfield (1974 (1880)) の訳は、レグミの引用に対する蓮見のもの (レグミ 1998 : 23) を参照した。

<sup>3</sup> ただし、1950 年代頃までは、農業生産にあまり積極的でなく、イモの採集が重要だったことは認められている。常畑が現在のように拓かれていなかった当時の農業について訊いてみると、焼畑も現在のようにあまり熱心におこなわれておらず、家の前の小さな畑で細々と穀物を栽培するものだったらしい。

<sup>4</sup> Hodgson は、後にクスンダと遭遇し、語彙収集をおこなっているが、このときには、まだ、クスンダとは出会っていなかった。

<sup>5</sup> ビスタ (1982 : 186 (1967 : 98)) も Hodgson の論調が前半と後半でずれていることを指摘している。

<sup>6</sup> ビスタが報告したバージョンは以下の通りである。

ラーマに追われたシータ (シーター) がガンダキ河の近くの一軒家に住んでいたとき、息子のロハリを産んだ。バルミキ (バルミーキー) が 2 人の保護者としてともに暮らしていた。ある日、シータは猿たちが子連れで遊んでいるのをロハリに見せてやろうと川原へ出かけた。シータはバルミキには無断で川原へ出かけたので、何も知らないバルミキはゆりかごが空っぽになっているのを見て、赤児が盗まれたのだと思い込み、シータが受けるショックと赤児をきちんと見ていなかった自分を責めて、クサ (箒の材料) という草でロハリの生き写しの人形をつくった。本当の子供と一緒に帰ってきたシータは、ゆりかごの中にもう 1 人の赤ん坊がいるので驚いてしまった。バルミキはすべてを語り、2 人とも自分の息子として育てるようにシータに進め、新しい息子にクサリという名を付けた。ロハリとクサリは成長すると当然のことながら、敵対し合った。ロハリの子孫は私たちブラジャで、クサリの子孫はクスンダである。今でもクスンダは私たちを見ると恐れを成して逃げていく (ビスタ 1982 : 187-8 (1967 : 98-9)、田村の訳を参照した)。

<sup>7</sup> Rai (1985) や Reinhard (1968) では逆に「チェパン」が「クスンダ」を見ると怖れ、逃げるとされている。なお、Rai もチェエバン (Chebang) が自称として用いられていることを指摘している (1985 : 1)。

---

8 人びとが、こうした「チェエバン」(cyeʔbaŋ P.)、稀に「チェパン」という民族名称を使うのは、大抵自嘲的に自らの民族について語る時である。

9 ただし、プラジャの人びとはシータを追いつめて、受け入れないラーマを非難し、自らがラクシマンの子孫であることを強調する。

10 特にチトワン郡東部の交易ルートにはチョールが多かったと言われる。筆者が1990年にチトワン郡の東部を訪れたときにも、現在でも出沒するチョールの噂話をいくつも耳にした。

11 徴税役は、役人がきて、そのときバト(利口な)だった者が適当に選ばれたのだと多くの人から言われた。

なお、Regmiはタマン・キパットの徴税役名としてM村の場合と多少スペルが異なるGourungとMijharをあげている(gauruñ N., mijhār N.) (Regmi 1978 (1963-8) : 626)。

12 第一部、第4章の「系譜と所有」で論じた果樹の利用に関する権利は、このような行政的な制度と何らかの関わりがあったかもしれない。

13 パンチャーヤット制度が終焉したのは1990年のことであった。ピレンドラ国王が民主化に同意したというニュースが、M村でBBCネパールのラジオ放送の唯一の聴衆だった学校の教諭から近所の村人たちへと伝わった。その知らせが村全体に広がると村の人びとからは「もうラジャ(国王)がいなくなってしまうらしい。政府はどうなってしまうんだ」とか「また、泥棒や強盗が増えるんじゃないか」という不安の声が多く聞かれるようになった。このように再びチョールの記憶が蘇ったのである。