

Re-Examining the Bride-Wealth Marriage in North India : A Case Study of Affinal Relationships among the Jogis in Western Rajasthan

| | |
|-------|--|
| メタデータ | 言語: jpn 出版者: 公開日: 2018-03-22 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 中野, 歩美 メールアドレス: 所属: |
| URL | https://doi.org/10.15021/00008956 |

北インドにおける婚資婚再考

—ラージャスタン州西部に暮らすジョーギーの姻戚関係を事例に—

中野歩美*

Re-Examining the Bride-Wealth Marriage in North India:
A Case Study of Affinal Relationships
among the Jogis in Western Rajasthan

Ayumi Nakano

本稿は、ブラーマン的な価値体系のなかで周縁化されてきた北インドにおける婚資婚を、北西インドのラージャスタン州に暮らすジョーギーの人びとの婚姻実践から再考するものである。花嫁を至高の贈り物とするカンニャーダーンというブラーマン的な理念においては、婚資を受け取る婚姻形式はアースラ婚として非難され、そうした見方が研究者のあいだでも内面化されてきた。それを踏まえ本稿では、ジョーギーの人びとの婚約交渉やその後の婚資の実践といった婚姻過程に注目し、いかに姻戚間の動的な関係が生成されていくのかを検討する。そこで明らかとなるのは、サンパールと呼ばれる婚資の実践が単なる反対贈与のための場ではなく、当事者の親同士が適切な姻戚としての振る舞いをおこなうことで信頼関係を構築する場になっているという点である。結婚後には非対称な姻戚関係は、一切の義務を負わない対等な関係へと移行する。ここからジョーギーたちの姻戚関係の構築方法は、一時的な非対称性を作り出すことで互酬性を誘発し、その反対贈与の実践を通じて新たに信頼にもとづいた均衡関係を生成するものだといえる。それは、互酬性の否定によって自己を上位に他者を下位に位置づけることで自らの価値を高めようとする〈序列化の論理〉とは異なる論理にもとづいている。本稿ではそれを、〈均衡化の論理〉として提示した。

This article presents a re-examination of marriage by bride-wealth marginalized from the view of the Brahmanical ideology in northern India, by

*関西学院大学大学院奨励研究員、国立民族学博物館外来研究員

Key Words : India, Rajasthan, Jogis, affine, bride-wealth, reciprocity

キーワード : インド, ラージャスタン, ジョーギー, 姻戚, 婚資, 互酬性

particularly addressing marital practices among the Jogis in western Rajasthan. The mode of bride-wealth marriage had been criticized as ‘Asura form’ under the Brahmanical ideology of *Kanyādān*, which sets bride as a supreme gift to the groom’s family. Such a perspective has been commonly accepted by researchers as well. As described herein, we look at the several ethnographic data on the process of the marriage such as engagement negotiation and the bride-wealth among the Jogis, and deliberate the dynamism of the affinal relationship. It indicates that the main practice of bride-wealth called *saṃbhāl* provides the occasion not only for groom’s parents to give bride-wealth but for both parents to cultivate a reliable and friendly relationship between affines (*giṇāyat*). After the marriage ceremony, their relationship shifts to become entirely balanced and respectful, where no obligation has ever been given. As such, Jogis’ mode of constructing the affinal relationship which induces reciprocity as a gift exchange by creating temporary asymmetry and anew generating an equilibriums and a reliable relationship through *saṃbhāl*. It is based on the different logic from the Brahmanical ‘logic of hierarchy’ associated with denial of reciprocity, which fixes its own value as paramount and others as inferior. We define the Jogis’ mode as the ‘logic of equilibrium’.

| | |
|-------------------------|-----------------------------|
| 1 本稿の目的 | 3.3.1 サガーイーと姻戚関係の成立 |
| 2 先行研究の問題点 | 3.3.2 サンバルの実践とギナーヤット関係の非対称性 |
| 3 ジョーギー社会における親族関係 | 3.3.3 結婚後のギナーヤット関係 |
| 3.1 調査地域と調査方法 | 4 考察 |
| 3.2 ジョーギー社会における婚姻制度 | 5 結論 |
| 3.3 ジョーギーの婚姻実践とギナーヤット関係 | |

1 本稿の目的

本稿は、インド北西部のタール砂漠地域でかつて移動生活を送っていたジョーギー (*Jogī*¹⁾) たちの婚資 (bride-wealth) をめぐる婚姻実践と、それを通じて構

築される姻戚関係について検討するものである。これまで北インドの婚姻については、結婚の際に娘の生家が婚家に対して贈り物をする持参財婚（*dowry marriage*）の形式が代表的なものとして取り上げられ、それに関連する多くの議論がなされてきた。他方で、次章で詳しく検討するように、持参財以外の贈与の形式を持つ婚姻の在り方、特に本稿で扱う婚資婚（*bride-wealth marriage*）については、北インドの婚姻や親族に関する先行研究のなかで、部分的に言及はされるが十分にその意味が検討されてこなかったきらいがある。

そこで本稿は、これまで表層的で断片的な理解にとどまり、踏み込んで議論されることのなかった北インドの婚資婚について、関係論の視角から再検討を加えていく。具体的には、ラージャスターン州西部に暮らし、社会的に周辺化されてきたジョーギーたちがおこなう婚資婚に着目し、そこに浮かび上がる姻戚関係の動態を彼らの視点に寄り添いながら描き出す。それによって、婚資婚が有する内在的な論理の地平が展望されることになるはずである。

以下の構成を示しておく、次の第2章では、先行研究を概観しながら、現在一般的となっている持参財婚を北インドのヒンドゥー教の正統な婚姻形式とする見方が、英国植民地期以降の北インドにおいてどのように浸透していったのかを検討する。続く第3章では、具体的なフィールドデータをもとに、サンバル（*sambhāl*）と呼ばれる婚資の贈与实践を中心に議論しながら、ジョーギーたちの姻戚関係がどのように構築されていくのかを描き出す。それをもとに第4章では更なる考察を加えていく。結論を先取りしておけば、ジョーギーたちの婚資婚においては、持参財婚と同様に女性の婚出に起因する非対称な姻戚関係が生じるものの、反対贈与であるサンバルの実践が結婚まで繰り返し続けられることで、親同士が互いのことをよく知る間柄となり、両家の関係が次第に成熟していくことや、結婚はそうした両者の信頼関係の構築が結実した結果としておこなわれ、結婚後には両者の非対称性が解消されて互いに敬意を持った均衡関係へ移行するという姻戚関係の動態が明らかにされる。

2 先行研究の問題点

これまで北インドの婚姻については、結婚の際に娘の生家が婚家に対して持参

財を贈る持参財婚が代表的な婚姻形式として知られてきた。この婚姻形式では、花嫁側の家族が、結婚に際して自分の娘とともに金品やさまざまな装飾品、家電などを持参財として夫側の家族に贈る必要があり、結婚後も祝い事や祭礼の際には、花嫁の生家から夫側の親族に対して贈り物をすることで敬意が示される必要があるとされる (c.f. van der Veen 1973: 49; Vatuk 1975)。このような女性の贈与をめぐる2つの家族間の関係は、北インドのウツタル・プラデーシュ州に暮らすガウル・ブラーマンの婚姻関係と贈与について論じた S. ヴァトゥックにしたがえば、次のように表現されるものであった——「妻の与え手は、夫側の親族に対する永続的な「寄贈者」であり… (中略) …反対に夫側の親族は、永続的な「受託者」なのである。そしてそれは結婚式の文脈においてのみならず、少なくとも理想的にはその後も生涯にわたって続く」(Vatuk 1975: 159)。端的に言ってしまうえば、財の贈り手と貰い手が入れ替わることなく永続的に固定されること、花嫁の与え手側が貰い手である花婿側に対して常に劣位に位置づけられることが、この婚姻形式の最たる特徴とされてきたといえる。

こうした持参財婚の特性は、カーレ (Khare 1970) やファンデルフェーン (van der Veen 1972; 1973)、パリー (Parry 1979) に代表されるように、北インドの上位カーストのあいだでおこなわれてきたハイパーガミー (上昇婚) と結び付けて説明される傾向にあった。ハイパーガミーとは、簡潔に言えば、カースト内部に序列的な格差を持つ集団構造が生じている場合に、下位の集団が高額な持参財を贈ることで、上位の集団に自分たちの娘を嫁がせようとする方法のことである。この場合、花嫁の与え手側は、婚姻以前の段階で貰い手側の集団よりも社会的に劣位に置かれていることになる。したがって、結婚式以降にも花嫁の生家が婚家に対して贈物をすることで敬意を示さなければならないのは、そうした地位の格差に起因するものとして説明される。換言すれば、ハイパーガミーの場合には、もともとの社会的地位に格差がある姻戚間で贈与がおこなわれるため、一見すると、花嫁の与え手が見返りを求めない「純粹贈与」の形で花婿側に財を贈っているように見えるが、実際には、花嫁の与え手は姻戚関係を結ぶことで夫側の地位を見返りとして得るという互酬的な贈与交換の様式を呈しているのだといえる (c.f. Tambiah 1973: 64–65)。

しかし、上述したヴァトゥックは同じ論文のなかで、「ガウルのなかにはカー

レヤファンデルフェーンが示したようなカースト内部の序列システムが確立しているわけではないため、そうした社会上昇がモチベーションや仕掛けになっていることはほとんどない」(Vatuk 1975: 159) と述べ、社会・経済的な格差と姻戚間の非対称な贈与関係は、異なる次元の問題であると主張した。

ここで述べておくべき重要な点は、少なくともガウル・ブラーマンの場合、それ自体に花嫁の貰い手の優位が確立されているような婚姻連盟が大多数を占めているということである。言い換えれば、姻戚間の相互行為の文脈における花嫁の貰い手の相対的な優位性は、概念的には、二つの家族の経済的な富や特権、ローカルな評判といった点からは独立した事象であるということだ。... (中略) ...娘を自分たちよりも幾分「良い」家族に嫁がせることは好ましいことであり、自分たちよりも貧しく財力のない家庭に嫁がせることは、嘆かわしいことであると考えられている。しかし、実際の婚姻の大多数は、ほとんど同じくらいの地位の家族同士でおこなわれている。姻戚間の協和性と嫁の幸福さは、そうした平等な同盟においての方が有利であるという考えが広く知られており、しばしば耳にするものであった。(Vatuk 1975: 159)

ヴァトゥックは、カースト内部に格差が存在せず、社会的経済的なレベルが同程度の家族同士で婚姻することの多いガウルたちの場合であっても、ハイパーガミーと同様の嫁の与え手の劣位性が見られることから、そうした劣位性がハイパーガミーに固有のものではなく、〈娘を与える〉という行為そのものに内在的な特徴であると説明した。

婚姻は、明らかにひとつの親族集団から別の親族集団への女性の贈与だと考えることができる。そのもっとも中心的な儀礼はカンニャーダーン (gift of virgin) といわれるもので、この贈り物は、父親の最も聖なる義務である。一切の欲を持たずに与えうる功德の高い贈り物の中で、処女の娘の贈与は最上位に位置づけられるものである... (中略) ...婚姻において自分の娘を与える際には、選ばれた少年の側が優位に立つことは織り込み済みなのである。(Vatuk 1975: 159)

彼女の議論にしたがえば、娘の宗教的な贈与を意味するカンニャーダーンという理念それ自体が、嫁の与え手と貰い手の固定的な非対称性を決定づけているということになる。この宗教的な儀礼的贈与を意味するダーンに着目し、関係論的な視角からより立体的に姻戚間の非対称性について捉えようとしたのが、同じくウツタル・プラデーシュ州の地主カーストであるグジャールについて民族誌を著した G.G. ラヘジャであった。

ラヘジャはヴァトゥックを参照しながら、ガウル・ブラーマンの事例と同じくグジャール内部にも序列的な集団組織構造はなく、婚姻それ自体によって嫁の与え手の劣位性が確立されることを認めている。しかし彼女は、ヴァトゥックの議論は「これらの贈与の多くがダーン (*dān*) であること」が考慮されていないとし、婚姻を機にその後も半永久的に続く姻戚間の贈与实践が、嫁の与え手に対する貰い手の優位性という所与の固定的なヒエラルキーによるものとして平面的に説明されたことを批判している。ラヘジャによれば、嫁の貰い手と与え手という非対称な関係性は、ダーンという儀礼的行為によって与えられる役割分担にすぎず、グジャールたち自身、結婚によって2つの家族間に優位性や劣位性が規定されるとは決して考えていないというのである (Raheja 1988: 118-119)。こうしたラヘジャの議論は、L. デュモン以降のブラーマンのヒエラルキーを前提とした硬直的な解釈を乗り越え、ダーンという儀礼的な贈与行為によって (より正確には、贈与されるモノに潜在的に備わっている凶 (*inauspiciousness*) の譲渡によって) 立ち上がる与え手/貰い手という関係性の動態に注目する新しい試みであったといえる²⁾。

しかしながら、彼女もまたデュモンのヒエラルキーによる解釈の立場を完全に脱却できているとは言いがたい。その理由は、ラヘジャが持参財婚以外の婚姻形式について、「そうした婚姻は、ダーンの基本的な決まりごとに違反する〈価格 (*mol*) を受け取る〉ことを連想させるために忌避されて」おり、「花嫁の吉と幸福は、カンニャーダーンという互酬性を持たない娘の贈与の場合にのみ確約されるのである」(Raheja 1988: 120) として分析の対象から除外しているためである。つまりラヘジャは、姻戚間の非対称性を、婚姻における贈与实践それ自体から立ち上がる関係性として動態的に描き出そうとしたものの、あくまでそれは花嫁がダーンとして贈られる持参財婚のみに適用できると考えていたといえる。宗教的な性格の強いダーンという贈与の在り方に力点を置いたラヘジャの議論は、結局のところ彼女もブラーマンの価値体系のヒエラルキーを内面化し、それ故に持参財婚以外の婚姻形式については関係論的な視座から検討する価値を見出せなかったことを示唆している。ここに、彼女の理論的な限界が見出せるだろう。

しかしながら、そもそもカンニャーダーンという理念や、それと結びついてハイパーガミー的な格差を姻戚間に生じさせる持参財婚それ自体、本来一部の裕福

な上位カーストの人びとのあいだでおこなわれてきたものであり、それ以外の
中・低カーストの人びとのあいだでは、ラヘジャも言及しているような、2つの
家族のあいだで娘を同時に交換する交換婚³⁾や、花嫁の生家が花婿の家族からな
んらかの財（婚資）を受け取る婚資婚といった、持参財婚以外の婚姻形式が浸透
していることが知られてきた（Karve 1968[1953]: 132; Srinivas 1984; Tambiah
1973; Milner 1988: 166）。それでは、なぜこれほど強力にカンニャーダーンとい
う理念や、それと結びついた持参財婚だけが中心化されて論じられてきたのだろ
うか。

この点について、M.N. シュリーニヴァースの1984年の論考は有益な示唆を与
えるものである。それは、現在広く普及している持参財婚が、実は英国植民地期
以降に北インドの都市部のブラーマンたちを中心に発達していった近代的なもの
であり、こうした近代的な持参財婚が浸透する以前は、南インドだけでなく北イ
ンドにおいても、ブラーマンを含むあらゆるカーストのあいだで婚資婚が広く大
衆的な形式として浸透していたであろうというものである（Srinivas 1984: 5-6;
11-12）。

現在北インドでもっともよく見られる婚姻形式となっている持参財婚は、実は
英国植民地期に北インドの一部の裕福なブラーマンたちのあいだで発達した近代
的な現象である、というシュリーニヴァースの主張は、翻って考えると、一部の
裕福なブラーマン以外の多くの人びとに浸透していた大衆的な婚姻形式である婚
資婚が、英国植民地期を経て著しく衰退していったことを暗示している。そうし
た持参財婚の発達と婚資婚の退廃という現象が、英国植民地期の北インドでいか
に生じたのかについて、R. シールは、インドの文化や慣習に関する法整備に着
手した英国植民地政府が、古代のサンスクリット法典のなかに記されたブラーマ
ンの規則や秩序を重要な手がかりとしたことに注目し、これによって実際には
それぞれの地域や社会経済的状况に応じて多種多様な形で存在していたローカル
な婚姻実践が、ブラーマン的な規則や秩序の型にはめこまれていったのだと主張
する（Sheel 1997: 1709）。

英国植民地政府の法行政において、いかにブラーマンの知識人たちの理念や考
えが正統なヒンドゥー教の教義として重視されたのかについては、英領インド期
における〈カースト〉の実体化を論じた藤井も次のように言及している。

英領インドでは、18世紀末までに確立された法行政の基本方針のもと、私法（婚姻、離婚、養子、継承、相続、後見、摘出等）の分野においては、ヒンドゥーにはヒンドゥー法、ムサルマンにはイスラーム法を適用することが定められた。この時、全てのヒンドゥーに適用できる単一のヒンドゥー法の存在というものが想定されていた。そのため、実際のところ注釈者や運用者によって柔軟に適用しえたヒンドゥー法は固定的な捉え方をされるようになった。さらにこの過程で古典籍の知識を有するパラモン（引用者注—ブラーマン）の助力は不可欠であったから、そこに成立したインド社会観において彼らの見解は不釣り合いなほど重きを置かれることになった。（藤井 1989: 36）

この見解は、先に見たシールの主張と一致するものであることが分かる。英国植民地期のインドにおいて、こうしたブラーマン的な価値観にもとづいた均質的なヒンドゥー教の理解が進んでいき、「虚構があたかも実体を持つものであるかのごとく扱われ、植民地統治に反映されてゆき、それにより現実とは逆規定される」（藤井 1989: 51）という現象がまさに婚姻をめぐるでも起きたのだとすれば、それはどのようなものであったのだろうか。

シールによれば、植民地政府のヒンドゥー教の婚姻形式に対する理解は、サンسكريット古典籍の一つである『マヌ法典』の婚姻規則に依拠して進められたという。『マヌ法典』とは、紀元前2世紀から紀元後2世紀のあいだに編纂され、ブラーフマナ（ブラーマン）、クシャトリヤ、ヴァイシャ、シュードラという4つの階層（ヴァルナ）に拠りながら、特に上位のブラーフマナとクシャトリヤに対してどのように生きるべきかという法（ダルマ）を説いたものである。婚姻に関しては、(1)ブラーフマ婚、(2)ダイヴァ婚、(3)アールシャ婚、(4)ブラージャーパティヤ婚、(5)アースラ婚、(6)ガンダルヴァ婚、(7)ラクシャサ婚、(8)パイシャーチャ婚という8つの序列的な婚姻形式が示されており、そのうち(1)から(4)までが、父親が見返りを求めず娘を贈るカンニヤーダンの形式をとるものとされる（マヌ法典第3章第20項-42項）。

シールは、こうした8つの婚姻形式のうち、19世紀末から20世紀初頭の民族調査やセンサスの報告書では、「ブラーフマ婚とアースラ婚以外の婚姻形式はすべて退廃した」ことが明記され、さらに『マヌ法典』のなかではブラーマンのみに適法とされたブラーフマ婚が、全ヒンドゥー教徒にとっての正統な婚姻形式と見なされていくようになったことを明らかにしている（Sheel 1997: 1710）。

ブラーフマ婚は『マヌ法典』のなかで、娘の父親が一切の見返りを求めずに

ダーンとして娘を相手に贈ることで成立するものであり、8つの婚姻形式のうちもっとも徳の高い形式とされる。ファンデルフェーンによれば、そもそもブラーフマ婚が高い価値を持つとされたのは、ヒンドゥー哲学の教義において究極の到達点とされた〈非-依存〉という理想と結びついた、互酬性を否定する方法でおこなわれるためであった。彼は、「多くの社会、特に貨幣経済がそれほど発展していない社会では、互酬性は社会システムの中核をなす」(van der Veen 1973: 47)のものであり、「互酬性の様式は、伝統的なヒンドゥー教社会の重要な部分を成すものである」(van der Veen 1973: 47) ことに言及したうえで、ブラーマンの理想の人生のサイクルとして説かれた四住期(学生期、家住期、林棲期、遊行期)の論理を分析し、ヒンドゥー教の哲学や教義においては、他者への依存を断ち、〈非-依存〉という境地に達することが究極的な到達点と見なされてきたことを明らかにしている。この意味で、返礼を求めないダーンとして花嫁を贈るブラーフマ婚は、互酬性の否定により、まさにそうした〈非-依存〉を体現する婚姻形式として特別な価値が置かれてきたのだという(van der Veen 1973: 47-48)。それに対してアースラ婚は、娘の父親が娘と引き換えにシュルカー(対価)を受け取ることで成立するものとされ、「娘の父親は、賢明であれば、僅かでもシュルカを受け取るべきでない。なぜならば、欲から対価を受け入れるとき、人は子を売る者となるからである」(マヌ法典第3章第51項)として『マヌ法典』のなかで厳しく非難されている。

シールは、こうしたテキスト上の価値体系が現実の婚姻実践に当てはめられた結果、〈ブラーフマ婚=持参財婚〉、〈アースラ婚=婚資婚〉という同一化が生じ、それによって階層的な婚姻認識が形成されていったと分析する。英領期の婚姻をめぐる法行政は、こうした序列的な婚姻形式の理解にもとづいて進められ、それによって現実の人びとの実践が、そうした規範から逆規定されていくことになったのだといえよう。

さらにシールは、娘の見返りを求めない贈与に加えて、婚家への持参財が贈られない場合にはブラーフマ婚とは見なさない、という植民地期の裁判所のねじれた見解によって、持参財が必須の贈り物として規範化されていったことを明らかにしている(Sheel 1997: 1710-1711)。このようにして植民地政府が「伝統的な婚姻形式」として創りあげた〈ブラーフマ婚=持参財婚〉は、結果として娘への生

前相続の意味で贈られてきた伝統的な持参財を、夫の親族への贈与、すなわちシュリーニヴァースが「近代的持参財」(Srinivas 1984)と呼ぶものへ転換させていったのである (c.f. Tambiah 1973, 1989; Caplan 1984)。これはまた、一部の上位カーストの人びとに自己の経済力によって地位上昇を図るというハイパーガミーの手法をより強力に浸透させ、持参財の高額化を生じさせた。ファンデルフェーンも言及しているように、そこでは実際には、持参財の贈与の見返りとして社会的地位を獲得する、あるいは貰い手に負い目や返礼の義務が生じないという論理を利用して多額の財を獲得する、という互酬性の否定や〈非-依存〉というブラーマンの理念に反する思惑が両家に存在したにもかかわらず、見かけ上は、返礼を求めない単方向的な贈与、すなわち互酬性の否定の形式をとっており、「伝統的で格式高いブラーフマ婚」としての価値を保持し続けることができたのである (van der Veen 1973: 48-49)。

このように、〈ブラーフマ婚=持参財婚〉という同一化が、もともとブラーマンの価値体系を共有していた一部の上位カーストの人びとのあいだでハイパーガミーを激化させていく要因となった一方で、忘れてはならないのは、こうした近代的な持参財婚を正統な婚姻形式とする動きが、アースラ婚を婚資婚と同等し下位に位置づける動きと表裏一体であったということである。これを踏まえて〈アースラ婚=婚資婚〉というもう一方の同一化がもたらした影響に目を向けると、そこでは、もともと婚資婚を慣習的におこなってきた中・低カーストの人びとのあいだで、婚資婚から持参財婚への転換の動きが急速に広まっていった様子が浮かび上がってくる。

そのことがもっとも鮮明に描かれた例として、B. コーンの、1955年の論考をあげることができる。その中で彼は、ウツタル・プラデーシュ州に暮らす不可触民カーストのチャマールの婚姻儀礼にどのような変化が見られたのかを具体的に論じている。コーンによれば、チャマールたちは婚姻実践において「持参財ではなく婚資を支払っており、婚姻が確定すると、両家の父親と一緒に地域信仰神である女神に豚の供犠を行い、祝宴を催していた。結婚式はシンプルで、上位カーストのものが3日ほど続くのに対して、1日以上続くことはなかった。花婿は花嫁の父親に10シールの小麦粉と一枚のサリー、そして5ルピーを送った。直接的なブラーマン司祭の参与はほとんどなかった」(Cohn 1955: 58)という。しか

しそれは、次第に「花嫁の父親は婚資ももらうが、持参財も贈るように」変化したといい、コーンはそれを「婚資から持参財への過渡期にある」と考察する。その他にも、結婚式の長さが1日からブラーマンと同じ3日に延びたり、ほとんどの儀礼にブラーマン司祭が参与するようになったりと、婚姻儀礼のさまざまな段階で変化が見られたという (Cohn 1955: 75)。

こうした婚姻実践の変化は、〈ブラーフマ婚=持参財婚〉、〈アースラ婚=婚資婚〉という序列的な婚姻認識が、そうしたブラーマンの理念とは異なる価値規範にもとづいて生きてきた中・低カーストの人びとにも内面化され、その結果生じたブラーマン的な婚姻形式の模倣の実践として捉えることができるだろう。こうした変化は広く北インド全体で起きたと考えられ、本稿の調査地が属するインド北西部のラージャスターン州においても報告されている。たとえば同州の南東に位置するコーター県の村で調査をおこなった G.R. グプタは、「低カーストの家族は、自分たちの経済資源が改善できると、すぐにカーストの地位の低さを示す婚資のやり取りを止め、高額な持参財の贈与を開始する。この現象は、カーティ、ローハール、クムハールのあいだで特によく見られるものである」(Gupta 1974: 76) と述べている。ここには複数の中・低カーストの人びとのあいだで婚資婚から持参財婚への転換が見られることや、経済的に持参財婚がおこなえない家族であっても、少なくともブラーマン的な婚姻の見方が浸透していたことを読み取れる。

同じくラージャスターン州のジャイプル県の農民カーストであるジャートの婚姻形式について調査をおこなった P. コレンダは、インフォーマントたちが、調査中婚資について口にしながらなかった様子を明かしている。「インフォーマントたちとのやりとりの中で、婚資の決め事について話をしてくれた者は誰一人としていなかった。なぜなら一般的に、娘のために婚資を受け取ることは公に否定されているからである… (中略) …あるインフォーマントは、筆者との親密な会話の中で、婚資がいまだに浸透していることを認めた」(Kolenda 1978: 265-266)。

ここでもグプタの例と同様に、中流カーストとして知られる現地のジャートの人びとが、婚資婚に対する否定的な見方を内面化していたことが分かる。こうした記述は、ラージャスターン州においても、多くの中・低カーストの人びとのあ

いだで婚資に対する否定的な見方が内面化されていることや、それによって婚姻実践や姻戚関係の一部に変化が生じたことを推測させる。このように、現地の人びとの婚資婚に対する認識や実践の変化が、これまで先行研究のなかで婚資婚が対象化されにくく、またその理解が一面的なものにとどめられてきた要因のひとつと推察できるだろう。

その一方で、研究者たち自身がブラーマンの婚姻分類をアプリアリな前提としているために、婚資婚が正しく理解されてこなかった側面もあるといえるかもしれない⁴⁾。たとえば上述したコレンダは、先にあげた論文のなかで、少なくとも記述上は婚資婚を完全に女性の売買として論じている——「最近カンニャーダーン（功德の高い宗教的な慈善行為としての少女の贈与）への転換が起きるまで、ジャート（同じくミーナー、ラーナー、バライー、メーフタル、シャミー）の女性には、婚資が使われていた。貧しいジャイプルのジャートは今でも自分たちの娘を早々に売り、かなり年を取ってから息子の妻を買う」（Kolenda 1978: 250）。

また、ラージャスターン州で蛇使いを生業としてきたカールベリヤーの民族誌を著した M. ロバートソンは、J. パリーが婚資の実践について、こっそり隠れておこなわれるような商業的な取引であり、品位を乏しめるものであると主張したことを引き合いに出しながら⁵⁾、「カールベリヤーは花婿の両親から花嫁の両親へ渡った総額をオープンに話している。これは、彼らが結婚式の翌朝に家族や友人たちの前で持参財を渡すやり方と同じである」（Robertson 2004: 187）と述べ、カールベリヤーの多くの人びとにとって、婚資の贈与は品位を貶めるような恥ずべき行為と認識されていないことを明らかにしている。しかし彼女は別の箇所において、「カールベリヤーはプラージャーパティヤ婚⁶⁾の形式を望んでおり、なかにはこの方法で婚姻をおこなっているという者もいるが、一般的な婚姻形式はアースラ婚である」（Robertson 2004: 159）と断定的に論じている。ここではロバートソンがブラーマンの婚姻分類を普遍的な認識と考えていたために、そうした理解とは一致しないようなカールベリヤーたちの婚資婚の実践は、結局ブラーマンの婚姻認識に依拠して分類・説明され、それ以上の解釈は試みられなかったことが分かる。

このように、〈持参財婚 = ブラーフマ婚〉、〈婚資婚 = アースラ婚〉と見なし、

前者を正統でメジャーな婚姻形式、後者をマイナーで品位を貶める婚姻形式とする英国植民地期以来の認識が、研究者たちのあいだにも多かれ少なかれ標準的かつ普遍的なものとして内面化されてきたように思える。そしてこれが、おそらく北インドの婚資婚に対する理解が限定的なものにとどめられてきた、もうひとつの要因なのである。

ここまでの議論を踏まえて考えれば、上述したラヘジャの理論的境界も、まさにこうしたトップダウン的な見方を前提としていた点にあるといえるだろう。たしかに彼女の議論は、ダーンに潜在する吉凶性の譲渡によって主体間の差異が産出されることに着目し、それによってもたらされる関係性の創出を捉えようとした点で、それまでの研究の潮流に新たな展開を切り開くような生成論的なものであった。しかし結局のところ彼女も、持参財婚以外の婚姻形式には同様の関係論的な視座からの考察を加えることを認めなかった点で、カンニャーダーンという階層的なヒエラルキーを前提とした婚姻認識の外に出ることはできなかったのである。

こうした理論的境界を乗り越えるには、ブラーフマ婚と同一視された持参財婚に高い価値を認め、アースラ婚と同一視された婚資婚を価値の低いものと見なすような、序列的な婚姻認識の根底にあるブラーマンのなイデオロギーに席卷される以前の価値地平を探求する試みが必要となるだろう。そこで本稿では、アースラ婚と同一視されてきた婚資婚に焦点を当て、ブラーマンのなイデオロギーにもとづく解釈を一旦留保したうえで、それを慣習的な婚姻実践としておこなう人びとの視点に寄り添いながら、現実の実践から立ち現れる婚資婚の内実を解明することを目指す。具体的には、ロバートソンが調査したカールベリーヤーと深い関連性を持つ⁷⁾ ジョーギーの人びとの婚資婚を取り上げる。彼らもまた、カールベリーヤーと同様に今日まで婚資婚を慣習的におこなっている。次章からはそうしたジョーギーたちの婚姻実践を、ラヘジャの試みた関係論の視座を参考に検討を進めていくことで、婚資婚において2つの家族あいだに立ち上がる動態や、それが作り出す集団の維持・再生産の在り方を読み解いていくことになるだろう。

3 ジョーギー社会における親族関係

3.1 調査地域と調査方法

調査地域であるジャaisalメール県およびバールメール県は、インド北西部のラージャスターン州の西部に位置する。同州西部は、世界有数の砂漠のひとつであるタール砂漠が広がっており、最高気温は摂氏 50 度を超え、年間降水量の平均は 300 ミリメートルを下回る。そうした過酷な自然環境に反して、タール砂漠の特徴とは、世界的に見て他の砂漠地域よりも極めて人口密度が高いことにある。調査がおこなわれたジャaisalメール県とバールメール県では、砂漠の乾燥地帯の中に村を形成するさまざまなコミュニティが、ヤギやヒツジの放牧と降雨依存農業とを併せた半農半牧という生活様式をとることで、限られた自然資源を有効活用しながら生活を営んできた。

本稿で対象となるジョーギーたちは、40 年ほど前まで、同地でロバやラクダを引いて野営生活を送りながら、砂漠の村々で施し物を乞うことで糊口をしのいできた人びとである。1947 年のインド独立以降、急激に進んでいった近代化政策の波を受けて 40 年ほど前から少しずつ定住する者が増え、現在では大半のジョーギーが特定の村の近くに小さな集落 (*dhānī*) を築いて定住的な生活を送っている。その居住形態は定住化の時期や家族構成、村の住民との関係性によって多様であることから、筆者は彼らの生活実態に即して調査を進めるために、特定の村や家族を調査対象として固定するのではなく、様々な文脈のネットワーク (つながり) をたどる形で複数の集落を横断するように調査を実施した。こうして 2013 年から 2015 年にかけて、ジャaisalメール県およびバールメール県の 34 集落で 100 世帯以上のジョーギーたちに対して聞き取りと参与観察をおこなってきた (図 1)。

本稿は、このようにして進められた計 18 ヶ月間の現地調査を通じて得られたデータをもとに、ジョーギーたちの婚資婚の実践を検討するものである。本稿で特に注目するのが、ジョーギーたちの婚姻実践を特徴付けているサンバルである。サンバルとは、そもそもヒンディー語で「援助」や「救済」を表す単語であるが、ジョーギーたちのあいだでは婚約後から結婚式までのあいだ定期的に何



図1 ラージャスターン州と調査集落の所在地（出所：筆者作成）

度も繰り返し贈られる，将来の嫁となる少女への贈り物一式を指す。加えてジョーギーたちのあいだでは，サンバルは贈り物それ自体を指すと同時に贈る行為をも指して使われる。

記述を始めるにあたって，特に結婚式に至るまでの姻戚間の贈与実践に着目していく理由を二点記しておきたい。第一に，婚資婚の特徴である花嫁の生家への贈与は，「女性のリネージから夫のリネージへの女性の移動を確実なものにするため」（Tambiah 1973: 61–62）におこなわれるものであり，基本的には結婚式が遂行されるまでしか見られないためである。本稿で取り上げるサンバルも，婚約成立後から結婚式がおこなわれるまでは数ヶ月に一度必ず贈られるが，結婚後には一切見られなくなる。第二の理由として，通例幼少期に婚約をおこない，花婿側から花嫁側へのサンバルが10年以上にわたって続くことも多いジョーギーたちにとって，サンバルは単なる花嫁の獲得という目的遂行のために反対贈与として一度きり贈られるようなものではなく，10年近くのあいだずっと繰り返される，いわば生活の一部を構成する重要な実践となっているためである。

以上を踏まえた上で，次節では彼らの親族関係について概観し，その後ジョーギーたちの婚姻実践に注目しながら，現地語で姻戚を意味するギナーヤット (*giṇāyat*) のあいだの関係性について検討を加えていく。ギナーヤットという語

は、最も狭義には娘あるいは息子の婚約・結婚相手の家族を指すが、一般的にはそれに加えて自分の兄弟姉妹の婚家の人びとに対しても使われる。より広義には親族関係にないジョーギー全般を指して用いられることもあるが、本稿では、ジョーギーたちのあいだで婚約・婚姻関係を通じた特定の姻戚を指して使われることが多いことを踏まえて、基本的には自分の子ども、そして兄弟姉妹の婚家の人びとを指すこととしたい。

3.2 ジョーギー社会における婚姻制度

はじめにジョーギーたちの社会構造について基本的な情報を説明しておきたい。当地のジョーギーは、神話的起源や儀礼の方法を同じくする 13 のクラン⁸⁾に分かれており、さらにそのいくつかは、かつて移動生活を送っていたエリアにもとづいて、複数のサブ・クランに分かれている。あらゆるクランとサブ・クランの社会的な地位は等しく、序列的な下位構造は一切存在しない。両者は父系出自を原則とし、移動生活時から定住後の現在まで、基本的には父系親族の数世帯で生活ユニットが構成されている。彼らの婚姻規則に注目すると、(1) 父方親族との婚姻の禁止、(2) イトコ婚の禁止、(3) 「3 または 4 氏族ルール」(父親の氏族、母親の氏族、父方祖母、(母方祖母)の出自氏族から配偶者を選出することを避ける)⁹⁾、(4) 村外婚、という北インドで広く見られる 4 つの規則が、ジョーギーのあいだでも基本的に共有されている¹⁰⁾。

調査地において主流な婚姻形式となっているのは持参財婚であり、第 2 章であげたラージャスターンの他の地域の事例と同様に、当地でもカンニャーダーンの思想が広く浸透している。少なくとも本格的な調査をおこなった 2013 年以降では、当地の支配カーストであり高い人口の割合を占めるラージプートのような上位カーストだけでなく、同じく人口の多い指定カースト¹¹⁾のメーグワールや、指定ドライブ¹²⁾のビールの人びとのあいだでも、一般的に持参財婚がおこなわれることが分かっている。

それに対してジョーギーのあいだでは、女性の生家が婚家へ贈り物を贈ることで成立するという近代的な持参財婚の形式は一切見られない。あるジョーギーのインフォーマントは、現地でメジャーな婚姻形式となっている近代的な持参財婚について、「少年の家族がより尊敬される」(*larke ke pariwār ko jādā sammān*

rakhte hain) 結婚といい、ジョーギーがおこなっているのは、それとは反対に「少女の家族が少年の家族よりも尊敬される」(lar̥kiyān ke pariwār ko jādā sammān rakhte hain) 結婚なのだと説明した。ここでインフォーマントが述べた後者の結婚の在り方は、婚姻関係の開始において「少女の家族が少年の家族よりも尊敬される」という非対称が作られること、それゆえに少年の家族が非対称性を埋めるための婚資を贈与する婚姻形式であることを意味しており、ジョーギーたちがおこなう婚資婚の内容を端的に表現したものである。なお、同じインフォーマントによれば、当地で婚資婚をおこなっているのは、ジョーギーと、同じく移動民であったゴワリヤー¹³⁾の人びとだけであり、それ以外のすべてのカーストはみな前者の形式で結婚するのだという。同じ低位に位置づけられるカーストでも、ジョーギーやゴワリヤーと、もともと村に定住するカーストの人びととのあいだに婚姻形式に差異が見られることから、前者が移動的な生活を送っていたゆえにカンニャーダーン・イデオロギーや持参財婚への志向性の影響を受けにくかったのだと推測することも不可能ではないだろう。

このように、現地では持参財婚がメジャーであり、ジョーギーたちのおこなう婚資婚はマイナーな婚姻形式となっている。だが、婚資婚と持参財婚がどちらも同じように一連の段階を経て成立するという点に変わりはない。そこで次に、ジョーギーたちのあいだで見られる婚資婚の婚約から結婚までの段階を確認しておこう。

結婚に向けた第一歩は、サガーイーとよばれる婚約縁組から始まる。ラージャスターン州の中・低カーストのあいだでは珍しくないことだが、ジョーギーのあいだでも、サガーイーに適切な年齢の基準が存在するわけではなく、幼少期になされることもあれば、17、8歳ほどに成長してからおこなわれる場合もある。ただしジョーギーたちの傾向としては、12歳未満でおこなわれることが多い。また、後の事例検討でも述べるように、サガーイーは必ず仲介者を立てておこなわれる¹⁴⁾。ジョーギーたちによれば、仲介者となる人物について特に決まりがあるわけではなく、親族や姻戚（男性でも女性でもよい）、仕事仲間や友人など、ジョーギー以外の人物でも可能だという。だが通例は妻の生家や姉妹の嫁ぎ先といった、既に通婚関係にあるギナーヤットと新たな婚約縁組をおこなうか、そのギナーヤットが仲介者となって彼らと別のギナーヤットとの縁組をおこなうこと

が多い。あるジョーギーの男性がギナーヤットについて何気なく放った語りのなかにも、その志向性を見出すことができる——「たとえば姉の嫁家の人びとは、僕や他の兄弟にとっては家族ではないんだから、残りの兄弟の家族はそこの子どもと婚約させることができるだろう。兄貴の妻の家族は、兄貴以外にとってはギナーヤットではないんだから、二番目の兄貴や、三番目の兄貴の家は新しいギナーヤット関係を結べるだろう、そういうことさ」(20代, 男性)。このようにジョーギーのあいだでは、姉妹や妻といった女性を結節点として姻戚ネットワークが構築されていくことが自然であり、全く知らない家族とギナーヤット関係を結ぶことは極めて稀である。この点については、第4章の考察においても論じる。

ジョーギーのサガーイーの種類について見ていくと、以下の3つに分けることができる。一つ目は、現地語でラーパット (*rāhpat*) と呼ばれるものである¹⁵⁾。このサガーイーでは、少年側から少女側へ1,400ルピー(約2,800円)が婚約時に400ルピー、結婚時に1,000ルピーずつ支払われ、婚約から結婚までのあいだは、先に述べたサンバルが定期的に贈られる。現在ジョーギーたちのサガーイーは、ほとんどがこの形式でおこなわれている。1,400ルピーという金額がいつ頃から当地のジョーギーたちのあいだで固定されたのかは定かではないが、この金額とそれを二段階に分けて渡すという方法は、調査中に訪れたどの集落でも統一されており、慣習的な規則となっていることは確かである。二つ目は、ドラムワラー (*dharam-wālā*) と呼ばれる、金銭の贈与や三つ目に示す労働奉仕を一切含まない婚約縁組である。現地のジョーギーたちのあいだでは、娘の父親が自身の名誉を高めるためにおこなうものとされ、その割合は全体の一割程度だという。三つ目は、花婿となる男性が結婚までのあいだ、最低一年以上は相手親族に労働奉仕をおこなうもので、現在ではほとんど見られなくなっている¹⁶⁾。調査地の50代以上の年配のジョーギーたちは、この労働奉仕がいかに辛いものであったかについてまるで昨日のこのように語るが、40代以下でこのサガーイーをおこなったという人物に調査中出会うことはなく、新たにこのタイプのサガーイーがおこなわれたという話も耳にすることはなかった¹⁷⁾。

ジョーギーたちの婚資婚で贈られる婚資は、1,400ルピー、サンバル、マダドの3つから成る。1,400ルピーは、ラーパットのサガーイーにおいて贈られる

現金のことである。彼らにとって1,400 ルピーは、400 ルピーと1,000 ルピーに分けて与えられることもあり、決して高額な支払いではない。つまりラーパットの縁組において贈られる1,400 ルピーの現金は、シュリーニヴァースが論じているように、女性の価値や労働力の損失に対する代償として解釈するよりも (c.f. 中谷 2015), 「少女の生家から婚家への権利が移転することを示す「象徴」として支払われる」(Srinivas 1984: 9) ものとして捉えるべきであろう。2つ目の実践であるサンバルは、結婚までのあいだ繰り返し贈られる贈与であり、後述するように2つの家族の関係構築の過程を切り開く実践として重要な役割を担っている。3つ目のマダド (*madad*) は、任意的な婚資という意味で前の2つとは異なるものである。マダドは、ヒンディー語で「助け」を意味しており、一般的に広く用いられる語であるが、ジョーギーたちの会話の文脈においては、サンバルと同様少女の家族から少年の家族への「助け」という婚資の実践を指して使われる。マダドには、現金の借入や畑の収穫作業の手伝いなど、有形無形の幅広い「助け」が含まれるが、任意の婚資であるためギナーヤットによって頻繁に要請する者もいれば全く要請しない者もいる。

話を婚資婚の流れの説明に戻そう。先に述べたいずれかの方法でサガーイーが行われると、少年の親族が定期的に少女の家を訪ねて贈り物をするというサンバルが開始される。次節で描かれる事例からも分かるように、サガーイーの際には少年側の両親は必ずしも参加する必要がないため、彼らはサンバルを通じて初めて自分たちのギナーヤットとなる夫婦や将来嫁になる少女と顔を合わせることも多い。そのため、少年の両親が婚約を了承したことを表明する初回のサンバルは、特に重要な意味を持っている。翻って言えば、そこでの印象が悪いとすぐに婚約破棄となることもある。仮に一度目のサンバルが無事に終わったとしても、結婚に至るかどうかは依然として不確実なままであり、その後子どもたちが無事に成長し結婚に至るまで、互いの両親は主にサンバルを通じてギナーヤットが嫁の与え手／貰い手としてふさわしい人びとかどうかを見極めていくことになる。もしその途中で両者の関係に亀裂が入った場合には、いつでもどちら側からでも婚約破棄を要請することが認められている。このように、ジョーギーたちにとってはサガーイーの成立は結婚を約束するものではなく、むしろそこから良好なギナーヤット関係を確立できるかどうか非常に重要となってくる。こ

ここにジョーギーたちのギナーヤット関係の大きな特徴が表れている。このことは事例の検討を通じてより鮮明に見出されるだろう。

子どもたちが適齢期になるまで良好な姻戚関係が続けられた場合には、少年側から少女側に改めて結婚交渉 (*vivah māngnā, biyā māngnā*) が持ちかけられ、本当に結婚をするのかしないのかという最終的な決定が再度両家の父親と顔役である長老 (*mukhyā*) たちによって話し合われる。これを無事に乗り越えて最終的な結婚の合意に達すると、あらかじめ呼んでおいた司祭に日取りを決めてもらい、数日後に女性の家で結婚儀礼が執りおこなわれる。そこで正式に夫婦として承認されることで、ようやくサガーイーから続けられてきた非対称なギナーヤット関係は幕を閉じるのである。こうした結婚後の姻戚関係についても後述するが、ここでは端的に、結婚後には両者は完全に対等な関係となり、花嫁の与え手側からの贈与の要求は一切見られなくなるということを指摘しておこう。

以上が当地のジョーギーたちの婚約から結婚までのおおまかな流れである。このような一連の流れを踏まえた上で、次節からは、サガーイーの話し合いの様子や、その成立後に始まるサンバルという実践のなかでどのような姻戚関係が表出するのかを検討していきたい。

3.3 ジョーギーの婚姻実践とギナーヤット関係

3.3.1 サガーイーと姻戚関係の成立

ここからは、ジョーギーの姻戚関係に関する具体的な事例の検討に入る。最初の事例は、一組の婚約交渉が成立するまでの様子を示すものである。ここから、ジョーギーたちの婚姻関係がどのように構築されていくのかを理解することができるだろう。

〈事例1〉婚約縁組 (サガーイー) の交渉

ジャイサルメール県の市街地から15キロほどのところに位置するD村近くの集落に暮らす古老のジョーギーJO氏とその三男RKが、同県境にあるL村に行くというので、同行させてもらった。JO氏の次女はL村に暮らすSB氏の長男のもとに嫁いでおり、また、SB氏の長女はRKの嫁としてD村に嫁いでいる(図2)。つまりJO氏とSB氏はギナーヤットであり、しかも互いに娘を相手の

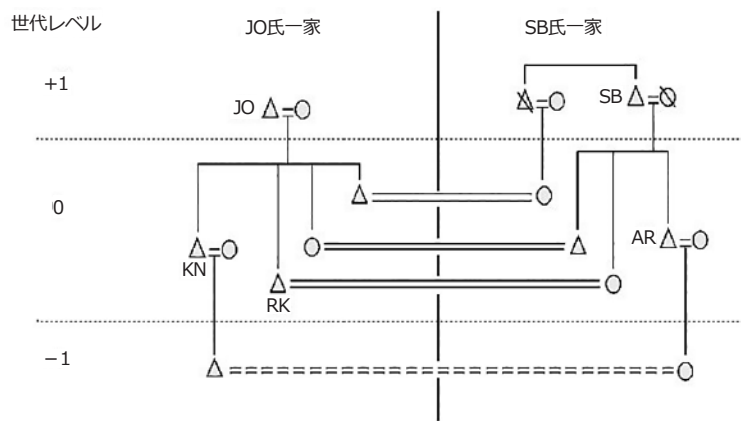


図2 JO氏とSB氏の婚姻関係(筆者作成)
 ==線は事例1のサガーイーによって決まった縁組を表す

家に嫁がせている間柄である。両者の関係は良好であり、JO氏とSB氏は、ときどきこうして娘やギナーヤットに会いに互いの集落を訪れる。

予定通り2日間滞在し、3日目の朝になったところでJO氏が筆者に延泊の申し出をしてきた。JO氏の孫のサガーイーがおこなわれることになりそうだ、というのである。この孫とは、JO氏の四男KN(RKの弟)の4歳の長男であり、縁組の相手は、SB氏の次男ARの次女である。昼前あたりから集落内に暮らすSB氏の兄弟や父方イトコにあたる男性たちがARの家に集まりはじめ、JO氏とRKを含めて10人ほどが輪になって座ったところで、婚約交渉が始まった。女性たちはこの輪に入ることはできず、輪の後ろで紅茶や食事の用意をしたりしながら、交渉の様子を気にかけている(写真1)。また、娘の父親であるARも話し合いの輪からは少し離れたところに座っており、話し合いに参加するというよりはむしろ成り行きを見守っているようであった。当の女兒にいたっては、家の周りでいつもと変わらぬ様子で兄弟やイトコたちと遊んでいる。結局この日は夕刻まで話し合いが続いたものの、SB氏の長兄がいないという理由で婚約の取り決めが決定までいならず、翌日SB氏の長兄も交えて再度話し合いが行われることとお開きとなった。

話し合いは翌日の午後から再開され、昨日のメンバーとともに、SB氏の長兄を加えて再度話し合いがおこなわれた。互いに良好な関係が築かれているとはい



写真1 サガーイーの交渉の様子（筆者撮影，2015年1月，ジャイサルメール県）

え，少年側はJO氏とRKの二人のみで，残りはすべてSB氏の親族であり，妻として与えるにふさわしい嫁ぎ先であるかどうかや，サガーイーの種類をどれにするか等がSB氏側の親族主体で話し合われた。その日の夕方ついに婚約交渉がままとると，RKがケージュリー¹⁸⁾の葉を複数ちぎって，輪になって座っている相手側親族の4人に順に回していった (*phūl*)。彼らはケージュリーを手のひらで握り締めると，同時に回されていた葉巻タバコや噛みタバコが乗せられたステンレスの皿 (*thālī*) の上に幾らかの小銭や10ルピー札を乗せ，次の人に葉とターリーを渡していった。最後にSB氏の兄がケージュリーの葉をRKの手に収めると，少年側の両親や親族たちにもよろしく伝えておくように，と笑顔でことづけた。

一連の儀礼が済むと，RKは合間を縫ってその日のうちに村で買っておいた色水を作るためのピンクの粉を取り出し，相手側親族の若者がそれを水に溶かして話し合いの場に居る人びとにかけて祝福した。RKはさらに話し合いに参加した老人たちのために酒やスナックを調達しに行き，その場で祝宴が開かれた。ひと段落着いたところでRKに，KNはこのことを知っているのかと尋ねると，「まだ何も知らない」，さらにKN夫妻がこの場に居る必要はないのかと尋ねると，「自分たちの父親 (JO氏) が一緒に話し合いに参加したからKN夫妻は必要ない，

全く知らない人ならともかく、L村の集落のジョーギーたちと自分たちはもともと良好な関係があるので何も問題はない、KNも間違いなく喜ぶよ」と答えたのだった。

上の事例は、現地のジョーギーのあいだで一般的な婚約縁組の交渉の様子を示している。ここではRK（とその父親であるJO氏）が仲介者となって、KNの息子（JO氏の孫）の婚約が取り決められた。婚約の仲介者となったRKが「L村の集落のジョーギーたちと自分たちはもともと良好な関係があるので何も問題はない」といっているように、ジョーギーの婚約縁組はすでに通婚関係を持つ家族のあいだでおこなわれることが多い。しかし仲介者と少女側の長老のジョーギー男性らが主導しておこなわれるサガーイーでは、当事者であるはずの親たちの主体的関与はほとんど見られなかった。以上を踏まえた上で、次節からはこのサンバルという実践に注目し、それを通じて立ち現れるギナーヤット関係の動態を探ることにしたい。

3.3.2 サンバルの実践とギナーヤット関係の非対称性

サガーイーが成立すると、それから一ヶ月以内に少年側の両親はギナーヤットのもとを訪れ、初めてのサンバルをおこなわなくてはならない。この初回のサンバルは、少年側の両親がサガーイーを了承し、その感謝の意を示すという象徴的な意味を持っており、二度目からのサンバルとは異なる特別なもの (*khās wālā*) だとジョーギーたちという。若い夫婦がはじめてサンバルに参加する場合には、この初回のサンバルは大変な緊張を伴うものであり、出発の3日ほど前から、マカーニー (*makhānī*) と呼ばれる砂糖菓子や黒糖 (*gur*)、氷砂糖 (*mishrī*)、ココナッツ (*nāriyal*)、果物、飴玉といった贈物の品々を買いそろえるだけでなく、自分たちの服や装飾品などを新調したり髪型を整えたりと、出来る限りの入念な用意がおこなわれる。事例1で見たKN氏夫妻も、サガーイーのおよそ一ヶ月後に、婚約の仲介者となったRKやJO氏と共にAR夫妻のもとを訪れた。そこではサガーイーのときと同様に少女側の年配の男性親族を中心に円座が組まれ、大皿一杯に積まれた上記のような品々が恭しく贈られた。この初回のサンバルによって、縁組を主導した仲介者や少女側の親族の長老たち、そし

て当事者の親同士がはじめて一同に顔を合わせる事となる。そしてこれ以降、サガーイーを主導した仲介者や少女側の長老たちはギナーヤット関係を背後から支える役目に回り、ギナーヤット関係を成熟させていく主体は、当事者の親同士へと移ることとなるのだ。

最初のサンバル以降は、数か月に一度、少なくとも半年に一度は少年側の親が少女の生家を訪ねてサンバルをしなければならぬとされる。その様子について、JO 氏の長男 OP 氏の 2 つのサンバルの事例から見ていくことにしよう。OP 氏は、図 2 にも示されているように、SB 氏の長兄の娘と結婚しており、現在は仕事の関係でバルメール県北部に暮らしている。OP 氏夫妻には三男一女の子どもがおり、そのうち 13 歳の長男と 10 歳の次男はすでに別々の集落でサガーイー済みである。以下に示す事例 2 は、OP 氏夫妻が長男のギナーヤットである MD 氏夫妻のもとを訪れた際のものである。

〈事例 2〉定期的なサンバルの実践

ある日 OP 氏から、二人の息子たちのサンバルに出かけるので一緒にこないかと声をかけられ、同行することにした。サンバルの当日、OP 氏の妻は午前 8 時前から近くの商店に出かけ、店主に頼んで開店前の店を開けてもらおうと、熱心にサンバルの贈り物を吟味し始めた。彼女は、店主にあれこれ注文をつけながら、10 歳と 8 歳くらいの女の子のためのドレス、サンダル、腕輪、ヘアゴム、ヘアオイル、ヘナ¹⁹⁾を一式ずつ揃えると、それぞれを丁寧に袋に包み、その後キャンディの大袋を 2 つ購入した。

正午ごろに出発し、約一時間後に長男のギナーヤットが暮らすバルメール県西部の村に到着すると、彼らはギナーヤットである MD 氏の家には向かわず、MD 氏の実弟である GD 氏の家を訪ねた。GD 氏の妻は、OP 氏の母方交叉イトコ (MeBD) にあたる女性であり、ギナーヤットと自分たちの橋渡しとなる存在である (図 3)。GD 氏の家でお茶や食事を済ませると、OP 氏は GD 氏と一緒に 1 キロほど離れた OP 氏の母方オジにあたる MM 氏の家へ向かった (その理由は次の事例 3 で明らかとなる)。OP 氏の妻はというと、OP 氏が GD 氏と出かけた後も一時間ほど GD 氏の妻と談笑を続けていた。

OP 氏の妻は、到着してから 3 時間ほど経ってようやく談笑を終え、筆者を連

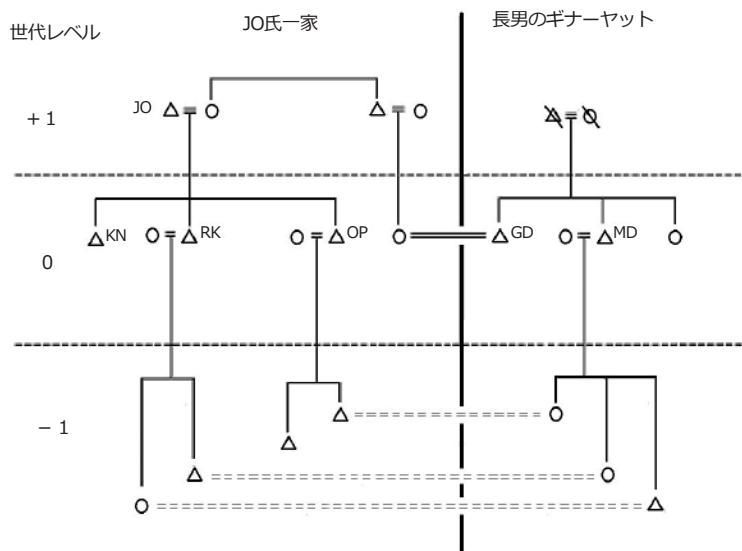


図3 OP氏の長男のギナーヤット関係 (筆者作成)
 ==線は婚約中の状態を表している

れてGD氏の家から10メートルほど離れた長男のギナーヤットMD氏の家に向かった。MD氏は仕事のため不在で、家の中ではMD氏の妻が、彼女の義理のオバ(HFyBW)にあたる女性と2人で布団を縫っている最中であった。MD氏の妻は、作業の合間を縫ってわれわれのためにお茶を用意し、その後もOP氏の妻やオバと裁縫作業を続けながら談笑していた。作業が終わりMD氏のオバが家に戻った後もMD氏の妻は子どもの世話をしながらOP氏の妻と楽しそうにおしゃべりに花を咲かせていた。そのような談笑の流れのなかで、OP氏の妻は、おもむろに朝買ってきたギフト一式をMD氏の妻に手渡した。MD氏の妻はお礼をいったり喜びを言葉にして表すこともなかったが、にこにこ微笑みながら、照れてOP氏の妻の前に決して姿を現そうとしない長女にそれを着させるよう、他の子どもたちにそのギフトを丸ごと手渡した。OP氏の妻が贈った衣装やサンダル一式に身を包んだMD氏の長女は、相変わらず別の部屋の中に閉じこもって一向に姿を見せようしなかった。そのうち家事に一区切りついたGD氏の妻もやってきて、MD氏の長女をOP氏の妻の前に来させようと説得したが、結局MD氏の長女はかたくなにそれを拒否して姿を現さなかった。その後日が沈み始

めると、MD 氏の妻は OP 氏の妻と相変わらず談笑し続けながら、夫が持ち帰ってきた肉を調理し始めた。夕食を食べ終わると MD 氏の妻はすぐにベッドメイキングをし、OP 氏の妻がそこに腰掛けると、自分は地べたに座ってまた二人で談笑を始めた。しばらくすると、暗くなって姿がはっきりと見えなくなるからか、MD 氏の長女も他の子どもたちと一緒に MD 氏の妻の隣に座って話を聞いていたのだった。

ここで見られるのは、婚約成立から数年後、良好な関係を築いているギナーヤットたちのサンバルの様子である。それは、初回のサンバルと比べると次のような相違点を持っていた。ひとつは、それが最初のサンバルのように、皆が集まるなかで執りおこなわれるような儀礼的な形式に即した実践ではないという点である。2 回目以降のサンバルは、実際には婚資の贈与として切り取れるような非日常的な文脈を備えているとしても、むしろ、特別な理由がなくとも将来の嫁となる少女に会いにくる、という日常の延長線上に置かれることに価値があると考えられている。そしてもうひとつは、贈られるギフトが、花嫁側の親族に対するものではなく、将来の嫁となる少女自身に対するものだという点である。2 回目以降のサンバルでは、ギナーヤットに対する心配りや友好的な態度もさることながら、将来の嫁となる少女に対してまるで自分の娘のような愛情表現や心配りがおこなわれる。サンバルは、少女側の親族の結婚式や葬式などに合わせておこなわれることも多いが、こうしたイベントがなくても、少女の体調がすぐれないと連絡が入ればすぐに見舞いに駆けつけるような、少女に対する思いやりと愛情表現が何よりも大切と考えられているのである。

他方、花嫁の与え手側にとっても、サンバルは単に贈り物をもらうという受動的な役割を果たせばよいわけではない。少女の両親にも、サンバルに訪れた少年の親を格別の客として手厚くもてなすというギナーヤットとしての正しい振る舞いが求められているのである。事例 2 で見られたように、MD 氏の妻は決して大げさにそのようなそぶりを見せないものの、家事や子どもの世話と並行して常に OP 氏夫妻への目配りを欠かさなかった。ここから分かるように、サンバルは表面的には贈り物の授受を目的としていながらも、実際にはギナーヤットとなった親同士が適切なギナーヤットとしての振る舞いを見せ合うことで、互いの

人となりを知り信頼関係を生成していくための場にもなっているのである。

そもそも事例1で見てきたように、ギナーヤット関係の発端となるサガーイーは、親同士の間接の交渉ではなく仲介者に主導されて結ばれるものであった。そのため、嫁の与え手にとっても貰い手にとっても、縁組が成立した時点では相手の親がギナーヤットとして信用に値する人物かどうかを判断することは難しい。中にはギナーヤットとなった人物に対して警戒心や猜疑心を持っている場合も少なくない。そのため両家の親にとってサンバルは、相手の親と直接会話を交わしたり寝食を共にすることを通じて、信頼のおけるギナーヤットかどうかを確認しながら、顔の見える関係を構築していくための場となっているのだといえる。この点については、考察において再度検討を加えていく。

以上、ジョーギーたちにとってのサンバルという実践の意味づけを捉えなおしたうえで、同じOP氏夫妻の次男のギナーヤットへのサンバルの事例から、ギナーヤット間の力関係についてより踏み込んで検討していくことにしたい。以下の事例3は、事例2の翌日の出来事であり、OP氏の次男のギナーヤットとの関係について示すエピソードである。

〈事例3〉不機嫌なギナーヤット

前日には意気揚々と上機嫌で私とおしゃべりをしていたOP氏夫妻は、翌朝になると口数が減り、顔つきはどんよりと曇っていた。それもそのはずである。その日サンバルで訪れる予定にしていたOP氏の二男のギナーヤットBB氏は、OP氏に対して大変機嫌を悪くしていたからだ。OP氏がいうには、しばらく連絡を取らなくなったりサンバルをせずにいると、電話をしてもとってもらえなかったり、お前みたいなやつは知らない、誰だ、など辛く当たられたりと、相手の機嫌を損ねていることがはっきりと分かるのだという。そうになると、サンバルは将来の嫁である少女への贈与だけでなく、ギナーヤットに対して自分たちの態度が悪かったことを謝罪するという目的も兼ねることになる。

ギナーヤットが機嫌を損ねてしまった場合、彼らに単独で会いに行くことは不可能であり、婚約縁組の仲介者である人物を含めた、両家に顔の利く何人かの顔役である人物 (*panch*) の帯同が必須となる。OP氏も前日の夕方(事例2の当日)、そして翌朝にもう一度母方オジMM氏 (MFeBS) の家を訪問し、次男のギ

ナーヤットの家に一緒について来てくれるよう説得した。さらに MM 氏に加えて、事例 2 で登場した長男のギナーヤットである MD 氏が帯同してくれることになった²⁰⁾。というのも、OP 氏の次男のサガーイーを仲介したのがまさしくこの MD 氏であり、MD 氏と GD 氏の妹夫妻が OP 氏の次男のギナーヤットにあたるためである (図 4)。とはいえ、MD 氏にとっても妹の夫と自身のギナーヤットとの間に入るのは決して気楽なことではないことは彼の緊張した表情からも明らかであった。

全員のあいだを何ともいえない重たい空気が流れる中、OP 氏は道中で 2,000 ルピーをはたいて酒とタバコを買い、その後皆でバスとオート・リクシャーを一時ほど乗り継ぎ、さらに連日の雨でぬかるんだ畦道を 15 分近く歩いて (オート・リクシャーの運転手がぬかるんだ道をこれ以上先に行くことを嫌がったためである)、ようやく次男のギナーヤット BB 氏の家に着いた²¹⁾。この日は BB 氏の次男の命名式であった。しかし到着したときには儀礼はすでに終わっており²²⁾、OP 氏は着いて早々に BB 氏とその父親との話し合いに連れて行かれた。家の中からこっそりとその様子を伺うと、OP 氏は事前に私にそうするといっていたとおり、しおらしい様子で頭をたれ、時折手を合わせて額を地面につけるようにして謝っていた²³⁾。

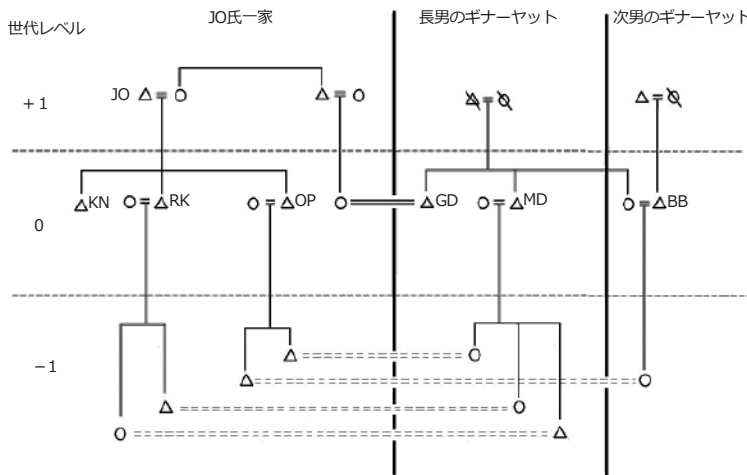


図 4 OP 氏と長男・次男のギナーヤット関係 (筆者作成)
 = = 線は婚約中の状態を表している

OP 氏の妻と一緒に部屋の中に取り残された筆者は、これまでの調査では感じたことのない空気の重さや違和感を覚え、それがどこから来ているのかを必死に思案していた。そしてたどり着いた答えとは、これまで筆者が訪れたどんな場所でも当たり前に見られた客人への歓待の態度、例えば、「よくきたね」、「みんな無事にやっているか」というお決まりの挨拶にはじまり、来客者のためのイスや敷物を用意したり、飲み水を用意するといった振る舞いが一切見られない、ということだった²⁴⁾。

部屋の中に立ち尽くす OP 氏の妻と筆者をよそに、BB 氏の妻は家事に忙しい、といった感じで一切こちらに目もくれようとしない。OP 氏の妻はそのような状況に耐えかねたのか、筆者をトイレに行こうと行って外に連れ出した。そして少し笑いながら言った、「見た？あの態度。機嫌が悪いって言っていたのがわかったでしょう。目もあわせないし話しかけすらしてこないものね。次男の相手の女の子はすごくかわいいし顔立ちも整っているけれど、それ以外は、ここにはひとつもいいところがないね。そう思わない？そうでしょう。なんとかしてあの子だけ自分たちのところに連れて行けないものかしらね」。

トイレから帰ってきて、さてこれからどうするのだろうと思っていたが、OP 氏の妻は家の敷地内にさえ足を踏み入れず、外壁にもたれるようにして座った。BB 氏の妻はそれに気づいているのかいないのか、われわれは相変わらず誰からも話しかけられることのないまま、所在無くその場に座っていた。一時間ほど経ったころ、灰色の空から大粒の雨が降り始め、BB 氏のオバにあたる女性がようやくわれわれに「濡れるよ、どうしてこんなところに座っているの、中にいって座りなさい」と声をかけてくれたのであった。

その後、ギナーヤットたちの不機嫌な態度は、OP 氏の妻がサンバルとして買い揃えてきた洋服やサンダルといった品々を渡したり、晩御飯の調理を積極的に手伝ったりするうちに²⁵⁾、また他方では、OP 氏の話し合いでの反省の態度や、酒・タバコの提供といった心配りによって、少しずつ緩和されていった。夕飯後しばらくたってから、そろそろ寝ようかという頃には、一番といてもいいくらいに怒りをあらわにしていた BB 氏の父親がやってきて、朝方冷えるといけなから、といて筆者と OP 氏夫妻のベッドに次々と新しい掛け布団を持ってこさせ、我々 3 人を大層恐縮させたのであった。結局予定を延長して仲介者を含めた

全員が翌日もそこに滞在し、さらに翌日も延泊していきなさいという BB 氏の父を押し切って帰路につき、ようやく 4 日間にわたるサンバルを終えたのであった。

はじめに、なぜ BB 氏が不機嫌になったのかを簡単に説明しておかねばならないだろう。OP 氏が言うには、BB 氏一家はしょっちゅう機嫌が悪くなるそうで、今回のように謝罪に行くのは決して初めてではないという。今回怒っている理由の直接的な原因は、半年前に BB 氏の妻がジャイサルメール県北部の町で事故にあった際に、OP 氏が駆けつけてくれなかったことにあるという。OP 氏によれば、その日の午後、BB 氏から妻がジャイサルメール県の北部で事故にあったという連絡が来て、妻を迎えにジャイサルメールの市街地までいってくれと頼まれたそうだ。しかし彼はそこからバスで 3 時間以上かかるバルメール県の村で電化製品の修理店を営んでいるため、自分が当日迎えに行くのは難しいと判断し、ジャイサルメール県内の集落に暮らす弟 RK に連絡して BB 氏の妻を市街地の病院まで連れて行かせ、その日は RK のうちに泊めさせたという。病院代や夕食として振舞わせた肉代も後日自分が RK に支払い、RK には最大限の歓待をしてもらったが、BB 氏一家は、それでもなお OP 氏が直接 BB 氏の妻を見舞わなかったことに対して機嫌を損ねているとのことであった。

だが、こうした妻の与え手側の一見横柄にも見える振る舞いは、決して BB 氏らの個人的な性格として片付けられるものではない。むしろ事例 3 が明らかにしているのは、妻の与え手の妻の貰い手に対する優位性という非対称なギナーヤット間の力関係に他ならないのだ。ここで見られるような非対称な力関係は、サンバルだけでなく、先に第三の婚資としてあげたマダドの実践を考えるとより鮮明になるだろう。

たとえば、筆者があるジョーギー夫妻のサンバルに同行した際、両家の妻同士はとても仲良くしているように見えたが、二泊三日のサンバルを終えて帰宅すると、少年の母親は次のように漏らした。「今回サンバルにいったギナーヤットいたでしょう、末の息子のギナーヤット。あそこの寝たきりのじいさんをみただろう？ 息子の *dādā sūsro*（筆者注：配偶者の父方祖父）にあたるんだけど。あの人が亡くなれば、きっとギナーヤットは私らに金銭を要求してくるよ。今ま

でも身内が結婚するだの死んだだのといって、何度も助けてほしいって金銭を要求してきたんだ。毎回一万ルピーもとっていくんだよ。返すといっているけど返してきたことなんてないよ。上の息子のギナーヤットは、一度だってそんなことはしたことはない。彼らは本当に素晴らしい人たちさ。私だって、ギナーヤットに金銭的な援助を求めたことなんて一度もない。ギナーヤットにはさ、態度のどかい人たちもいるんだよ」(50代, 女性)。この発言からは、一切の金銭を要求しない上の息子のギナーヤットに対して、たびたび借金の要求をしてくる末の息子のギナーヤットへ不満を持っていることが分かる。一万ルピーは日本円でおおよそ二万円にあたり、決して気安く渡せる金額ではない。断れないのか、という筆者の問いかけに彼女は、「断ってはいけない。それはギナーヤットに対する正しいやり方ではないんだよ。たとえこちらにお金が全然なくても、ギナーヤットが要求するのであれば、家族や親戚に借金してでも渡さなければならないんだ」と答えたのだった。

上記の会話に示されているように、嫁の与え手は、嫁の貰い手から定期的な贈与(サンバル)を受け取る権利があるだけでなく、任意の婚資として、現金の借入れや季節労働の手伝いなど、彼らにさまざまな「助け」(マダド)を要求する権利を持っている。付言しておく、上述の話のなかでは金の無心をおこなわない良いギナーヤットとされる上の息子のギナーヤットたちも、この夫妻に対して収穫期の畑仕事を手伝うよう毎年マダドを求めており、彼らの家族は無償でギナーヤットの収穫作業を手伝っている。こうしたさまざまなマダドの要求は、少女の家族のみに認められており、要求された少年側の家族はそれを断ってはならないとされる。ここからも、ジョーギーたちのギナーヤット関係は、娘を嫁がせるという約束によって少年側の家族に負い目が生じ、少女の家族が優位に立つという非対称な力関係のもとに置かれることが理解できるだろう。

このように花嫁の貰い手/与え手のあいだに非対称性が生じるという点は、一見持参財婚の非対称性を反転させた形にも見えるが、それは似て非なるものであり、両者の非対称性は全く異なる地平に立つものなのである。この点について、以下でいくつかの事例をあげながらより詳しく検討していきたい。

〈事例 4〉破棄された婚約縁組

ジャイサルメール県の市街地から 5 キロほど離れたコロニーに暮らす FO 氏は、17、8 歳になった長女の結婚に合わせて、残り 3 人の娘（それぞれ 15 歳、10 歳、7 歳）と長男（13 歳）の婚姻儀礼を一夜ですべておこなった²⁶。残るは末っ子の次男（5 歳）だけである。5 月の長女の結婚式のときには、末っ子の次男もすでに婚約済みであると話していたが、その半年後に FO 氏のもとを訪ねたときには、次男の婚約は破棄されていた。以下はそのときのやりとりである。

筆者「なぜ破棄したの」

FO 氏「次男の義父母になる人たちは酒を飲むんだ。父親だけじゃない、女のほうでさえ酒を飲むんだよ。家も掃除してなくて、汚かった。婚約したときに 4,000 ルピー払ったけど、昨日電話して、婚約破棄するからお金を返すように言った」

筆者「そんなにひどい相手なんだったら、そもそもなぜ婚約したの」

FO 氏「私じゃない。長女の義理の母がしたんだ。いい相手を見つけたからって。（ギナーヤットとなった相手は）長女の姑の遠い母方親族だった。けど彼らが話を進めたから、私自身は深く関与してなかったし、相手についても全然知らなかったんだよ。（ギナーヤットの）家に行ったりしたこともなかった。この前初めて相手の家に（サンバルに）行って、これはだめだと思った。うちは息子が 2 人しかいない。だからもっといい相手を探さないといけない。あんな汚らしい人たちとサガーイーをしてはだめだ。」

FO 氏に限らず、似たようなプロットで語られる婚約破棄の語りは、調査中あちこちで耳にするものであった。「酒飲みである」、「家が掃除されていなくて汚い」といった下線部の表現は、実際にどうであれ婚約破棄が申し込まれる際にしばしば聞かれる、相手親族への不満を表す常套句である。このような理由によって婚約破棄がなされるときには、サガーイーの成立後から最初の数回のサンバルまでの、ギナーヤット関係がまだ安定しない初期の段階であることが圧倒的に多い。その背景には、既に述べてきたとおりサガーイーが仲介者を通して間接的に結ばれ、その後しばらくはギナーヤットに対して不信感を持ちやすい傾向にあることや、両者のあいだに直接的な面識があまりないため関係を解消しやすいと

いった事情があると推測できる。ただしそれ以降の比較的ギナーヤット関係が安定した段階であっても、結婚が決まるまでのあいだは婚約破棄はいつでも起こりうる。次の事例はその一例を示すものである。

〈事例 5〉 良好なギナーヤット間で起きた婚約破棄

FO 氏の父方平行イトコ (FyBS) にあたる AN は、調査当時 17, 8 歳ほどの青年であり、パールメール県北部に暮らす CH 氏の次女とサガーイーをしていた。FO 氏の実の姉と弟はこの CH 氏の子どもたちと結婚しており、そのひとつ上の世代でも婚姻関係があったこともあって、両家のギナーヤット関係は非常に親密かつ良好なものであった (図 5)。筆者が話を聞いた当時は、AN のサガーイーがおこなわれてから 10 年ほど経過しており、一年以内に結婚交渉がおこなわれるだろうといわれていた。しかしその数ヶ月後 AN は腸の病気にかかり、一時は回復の見込みが危ぶまれるほど病状が悪化した。そこから数ヶ月後には以前と変わらない健康状態にまで回復したものの、結局 AN の家族はそれが原因で CH 氏か

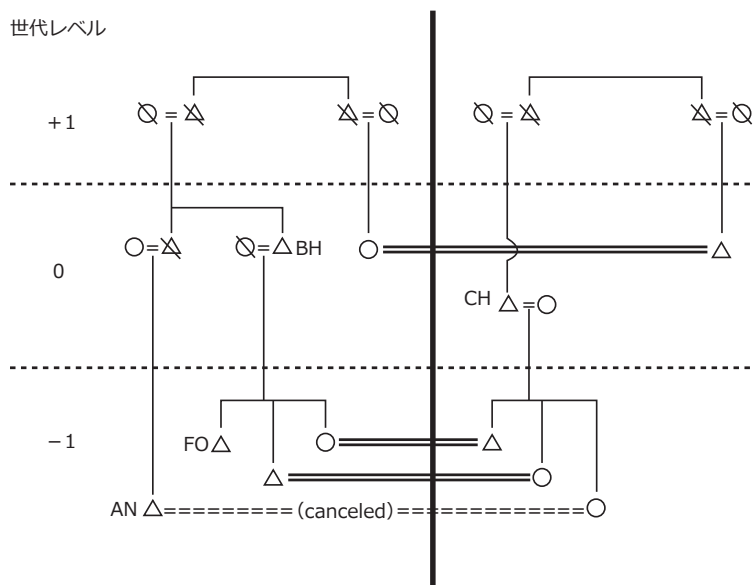


図 5 婚約破棄となった AN をめぐるギナーヤット関係 (筆者作成)
 == (canceled) == 線は、事例 5 において婚約破棄された縁組を表す

ら婚約破棄を申し込まれてしまった。婚約破棄の話し合いは、サガーイーがおこなわれたときと同じく両家の親族の代表者と、話し合いのために呼ばれた数名の顔役たちが FO 氏の家を集まっておこなった。そこで、AN の家族がこれまでおこなってきたサンバルの総額の半分に当たる 64,000 ルピーが CH 氏から AN の家族に返還されることが決定した。

事例 5 では、事例 4 とは少し異なる状況においての婚約破棄の事例が描かれた。つまり少年側ではなく少女側から、そして婚約してから初期の段階においてではなく、10 年近くギナーヤット関係が続けられた後に婚約破棄が申し込まれていた。婚約破棄を申し入れた場合には、婚約と同じく両家の長老たちを中心とした話し合いが開かれ、そこで破談を認めるかどうかが決まる。そこで正式に婚約破棄が認められた場合には、慣例として、少年側からは婚約破棄を証明する文書 (*kāgaj*)²⁷⁾ と 540 ルピー²⁸⁾ が渡され、少女側からは、これまでに相手から受け取った現金やサンバルなどの婚資を概算して、その合計金額が返済される決まりとなっている。たとえば事例 4 においては、初めてのサンバルに行き、その後婚約破棄をした FO 氏が 4,000 ルピーの返済を要求している。事例 5 では、AN の家族はおよそ 10 年間サンバルを贈ってきたが、AN 自身に原因があり婚約破棄となったために、これまで受け取った婚資を概算した合計金額の半分にあたる 64,000 ルピーを CH 氏が AN の家族に返却することが決められた。

これらの 2 つの事例から、ジョーギーの婚約破棄について次の点が明らかとなるだろう。ひとつは、婚約破棄はサガーイーの成立から結婚までのどの段階においても、また、少年側と少女側のどちらからでもおこなえるという点である。ここまで見てきたように、婚約期間中には当事者の親たちは花嫁の貰い手／与え手という非対称な力関係に置かれるにもかかわらず、婚約破棄、すなわちギナーヤット関係の解消を申し込む権利は両者に認められていた。サガーイーの交渉自体、かなりの時間や労力、出費を伴うにもかかわらず、それが決定した後でも、FO 氏のようにその後すぐに婚約を破棄したり、あるいは AN のように結婚交渉を目前にして婚約破棄されたりと、ギナーヤット間の不信感や不和、あるいは縁組がなされた少年・少女に関する事情から、結婚が実現するまでのどの段階においても破談の可能性が潜んでいることが分かる²⁹⁾。これは言い換えれば、ジョー

ギーたちのあいだでは、サガーイーが結婚を約束するものではないという認識がなされていることを示唆している。

もうひとつは、どちらかが破談を希望する場合、サガーイーと同様に仲介者や長老たちを交えた話し合いを通じて間接的にその決定がくだされ、破談が認められた場合には、サンバルで与えたものと同等の金額が花嫁側から返済されるという点である (c.f. Tambiah 1973: 64)。ジョーギーたちのギナーヤット関係は、当事者の親たちが関係性を構築する主体でありながらも、サガーイーや結婚あるいはその破棄といった重要な決定は、必ず2つの家族をつなぐ仲介者や顔の立つ長老たちを交えた話し合いを通じておこなわれ、婚約破棄の場合にはそれまで贈られた品々の合計額に相当する現金が返還させられる。こうしてどちら側から婚約破棄をおこなった場合でも、婚約過程で非対称な力関係に置かれていた親同士の関係性は、表面的には婚約以前と変わらない状態に戻されるのである。

以上より、ジョーギーのギナーヤット関係を特徴づけるものとして、サガーイー即結婚ではないという不確実性と、当事者である親たち以外の人びとの関与の高さを見出すことができるだろう。当事者の親たちは、サガーイーの成立を出発点として、仲介者や長老たちに背後を支えられながら、特にサンバルという婚資の実践を通じてギナーヤットとのあいだに信頼関係の構築を試みなければならない。しかし相手への不満や不信が信頼よりも高まれば、関係者たちに仲裁役をしてもらうことで、その関係性をいつでも白紙に戻すことができるのである。

一方、もしもこのような不確実な関係性を相互の努力によってうまくコントロールし、不満や不和を超える信頼関係を構築することができた場合には、子どもたちの結婚として結実することとなる。その場合には、結婚式が最後のサンバルの機会となる。ジョーギーたちの結婚式は、通例数日間にわたっておこなわれる。祭司 (*maharāj*) の男性³⁰を除いてすべてジョーギーでおこなわれるため、ラヘジャ (Raheja 1988) や八木 (八木 1991) が検討したような、さまざまな職能カーストがそこでの贈与のやりとりに関わるという様子は見られない。そこでの必須となる少女側の家族への贈り物は、嫁となる女性が結婚儀礼において着用するドレスと、初回のサンバルと同じ、マッカーニー、ココナッツ、黒糖、氷砂糖、果物、飴玉といった品々である。また、ラーパットのサガーイーをおこなった場合には、このとき少年側から少女の父親に1,000ルピーが渡される。

他方、少年側の家族に対しては、結婚式の儀礼に参加する夫側の男性親族たち (*barāt*) に食事や寝床が提供されるが、それ以外には特に贈与は見られない。また、ジョーギーたちのあいだでもダヘージ (*dahej*) といわれる持参財は存在するが、それはシュリーニヴァースが「近代的持参財」として区別したような夫やその親族への贈物ではなく、娘に対する生家からの財産の贈与という元来の意味で今でも流通している (c.f. Tambiah 1973; Robertson 2004)。そのため持参財として贈られるのは、花嫁の親族から花嫁に対する装飾品や家具、食器、調理器具などで、夫となる男性や彼の親族に対する金品の贈与は一切見られない。

以上を踏まえた上で、次節では結婚後のギナーヤット関係を見ていくことにする。それを通じて、婚資婚におけるギナーヤット関係をより正確に捉えるための手掛かりを得ることができるだろう。

3.3.3 結婚後のギナーヤット関係

本章の冒頭でも述べたように、サガーイーから結婚までのあいだに見られたいくつかのジョーギーたちの贈与の実践は、結婚後には一切見られなくなる。筆者が結婚後のギナーヤットの関係についてあるジョーギーのインフォーマントに尋ねた際、彼は「自由」(*muft*) ということを強調して次のように説明した—「(子どもの) 結婚後は、ギナーヤットの結婚式に出席するのは義務ではない。いきなければいけないし、そうでなければいなくていいんだよ。自由なんだ。仲がよければいくだろうし、そうでなければいかないだろうね。何も問題ないよ。(カッコ内は筆者補筆)」。それを受けて筆者が、「表面上は自由とっているけど、実際は義務になっていることもあるのではないのか」という少し意地の悪い質問をしたところ、彼は「そりゃいるかもしれないよ。結婚後もギナーヤットが顔を出さないとって文句を言う人も」と一度は肯定したものの、「でももしそれで話し合いを開いても、集まった顔役たちに説得されると思うよ、どうしてお前がそんなことを言えるのかって。結婚しているんだぞって」と述べ、最後には「やっぱりそもそもそんな文句を言うやつはいないよ」と、筆者の問いかけを否定したのであった。

この会話から分かるのは、彼の主張する姻戚間の「自由」とは、2つの家族のあいだに一切の義務や地位の格差がないような均衡状態を指しているということ

である。ギナーヤットに定期的に顔を見せに来ることが義務であった結婚前の関係とは異なり、たとえばギナーヤットの親族の結婚式に欠席したとしても、それが原因でギナーヤットが機嫌を悪くすることはもはやないのである。このように書くと、まるでギナーヤット関係それ自体が消滅したかのようにも見えるが、決してそういうわけではない。たとえば事例1で登場するJO氏は、そこで登場したSB氏と年に数回は互いの集落を訪ね合っている。その用事は、ちょうど近くを通ることがあったとか、娘に会いに来たという何気ないものである。その一方で、JO氏は、次男のギナーヤットとは日ごろ連絡を取ることもなければ、互いの集落を行き来することもない。しかし、これは両家の関係が悪いことを意味しない。次男夫妻は毎年子どもの学校の夏季休暇やディワーリーやホーリーといった祝日に妻の生家を訪れているだけでなく、ある年には数か月に及ぶ収穫期の季節労働を妻の実家に誘われて共同でおこなっていた³¹⁾。このように、結婚後には新たな世帯を形成した夫婦やその子どもたちによってもギナーヤット間の紐帯が確認され、更新することが可能となる。その意味で、親同士の関係性は、紐帯の確認と更新の義務から解放された「自由」な状態になるのだといえるだろう³²⁾。

ここから、結婚後のギナーヤット同士の親密さの程度は、そうした儀礼的な贈与関係よりも、むしろそれ以前に両者のあいだで姻戚関係が結ばれていたかどうか、特に双方向的な女性の交換がおこなわれているかが大きく関係していると推察できる。先述したJO氏とSB氏のように、まるで血族関係にあるかのような親密さが見られるギナーヤットの場合には、大抵2つの家族間で双方から女性が嫁いでおり、反対に、一年を通して互いの村を訪れることのないようなギナーヤットの場合には、その時点では両家のあいだで双方向的な女性の交換がおこなわれていないことが多い。つまり、両家の通婚関係が数多く見られるほど、両者の親密度も高くなるのだといえる。とはいえ、後者の場合であっても、かつてのように不機嫌になったり横暴な態度を取られたりという不和が生じることはほとんどない。先述したように、それはひとえに、ギナーヤットのあいだにどちらかが劣位に置かれるような非対称性が存在せず、均衡的な関係にあるだけでなく、両者が「互いに尊敬しあった」平等的な状態にあるためなのである。

このようにジョーギーたちの婚資婚では、恒久的に姻戚間の非対称性が固定される持参財婚とは異なり、結婚後の地位の格差や贈与関係の義務がなく、両者は

互いに尊重し合った均衡関係に移行する。これは、前節で明らかとなったジョーギーたちの婚約から結婚までのあいだのギナーヤット関係の不確実性と当事者以外の人びとの関与の高さという2つの特徴を組み合わせた文化的仕掛けによって達成されるものだといえよう。

4 考察

ここまで、ラージャスターン州西部に暮らすジョーギーたちの婚約とサンバルに関する事例をもとに、特に北インドにおいて中心化されてきたブラーマン的な婚姻の見方とは異なる見地から、婚資婚における婚資の贈与実践を検討してきた。はじめにそれぞれの事例を簡単に振り返っておこう。

事例1では、サガーイーとよばれる婚約縁組によって、2つの家族間にギナーヤットという特定の姻戚関係が成立する様子が示された。そこでは仲介者となる人物と、少年側の親族の代表者、さらに女性側の年配の男性親族が中心となって話し合いがおこなわれていた。どちらの両親も直接的に話し合いに参加するわけではなく、少年側の両親にいたっては話し合いの場になくてもよいことが明らかとなった。続く事例2と3では、そうした非対称性のもとにあるギナーヤット関係が、婚約縁組の成立後、婚資の一種であるサンバルを介していかに維持されていくのかが描き出された。継続的なサンバルの実践においては、少女に対する愛情表現や気配りがもっとも重視されていることが分かった。また、嫁の与え手が貰い手に対して理不尽とも思えるような要求をしたり、不機嫌になったりする様子が見られたが、これは、単に個人の性格によるものではなく、それを超えた社会規範のなかで示される態度であることを見てきた。事例4と5では、婚約破棄がどのような事情によって、またどのような過程を経て遂行されるのかを見てきた。そこでは、ギナーヤット間の信頼関係に不和が生じた場合や結婚を取りやめざるを得ないような事情が発生した場合には、嫁の与え手側であれ貰い手側であれ、いつでも婚約を取り消す／される可能性があることが明らかとなった。さらに結婚後には、そうした貰い手／与え手という非対称な力関係のもとでの役割分担が解消され、それによって両者はギナーヤット関係の紐帯を確認し強化していくという義務から解放された「自由」な状態となることが示され

た。

以上を踏まえて、ジョーギーたちの婚資婚における姻戚関係について改めて考察を加えたい。ジョーギーたちの婚資の実践から明確に浮かび上がってきたのは、ギナーヤット間に生じる非対称な力関係であった。そこでは、女性の将来の嫁出を約束するサガーイーによって花嫁の貰い手に大きな負い目が生じ、それに由来する反対贈与（1,400 ルピー、サンバル、マダド）がの実践が見られた。しかしこの非対称性は、関係が恒久的なものとして固定される持参財婚と、婚約中の期間以外は均衡的であるジョーギーの婚資婚では根本的に異なる性質のものであった。ジョーギーたちのギナーヤット関係は、それがいつでも壊れる可能性があるという不確実性の高いものであるために、ギナーヤット関係を継続・発展させていくための相互の適切なギナーヤットとしての振る舞いが重要な意味を持つ。加えて、サガーイーの成立後には仲介者や両家の長老たちが基本的にはギナーヤット関係の構築・維持に関与することはないものの、実際には彼らもまた当事者同士の関係構築を背後で見守り続けている。ジョーギーにとってギナーヤット関係が無事に構築されていくかどうかは、当事者だけの個人的な関心事ではなく、両者の家族、ひいては自分たちのリネージやクランといった大きなネットワークの上に辿ることのできる大勢の人びとを巻き込み、そのネットワークの網目の絡まりの地の上に成り立つものなのである。そこでは、ある婚姻については当事者となり、別の婚姻については仲介者となる。それらは決して切り離された別個の世界ではなく、ひとつの世界のなかで連綿と拡大と再生産が続いていくのだ。

以上のようなギナーヤット関係の動態を、サンバルという実践に着目して整理すると、さらに次のようなことがいえるだろう。ジョーギーたちの場合、サガーイーは当事者の親同士ではなく仲介者と少女側の親族の長老たちが主導する形で結ばれるものであった。そのため、この時点では当事者である少女と少年はもちろん、両家の親たちも互いにほとんど面識はなく、むしろ多くの夫婦はギナーヤットに対する不安や不信感を抱いている。サガーイーの成立後に始まるサンバルの実践は、花嫁の貰い手の負い目を埋めるための実践といえるが、個別具体的なサンバルの実践の検討からは、それが単なる反対贈与以上の役割を果たしていることが明らかとなった。すなわち、サンバルは表面的には義理の両

親からの将来の嫁への贈与を目的としておこなわれているものの、実際には、サンバルを贈る少年側の親と、サンバルにやってきた彼らを迎え入れる少女側の親同士が共に適切なギナーヤットとしての振る舞いを通じて直接対面的な関係構築をおこなう場を作り出していたのである。それによって彼らは互いの人となりを知り、ギナーヤットに対する信頼性や友好関係を育んでいくことができる。事例4で見たようなギナーヤットに対する不信感を理由におこなわれる婚約破棄が、サガーイーが結ばれてから最初の数回のサンバルまでのあいだに多く、ギナーヤット関係が長くなるにつれて見られにくくなることから、繰り返しおこなわれるサンバルが親同士の関係性を成熟させるための場として重要な役割を果たしていることが分かるだろう。

このようにサンバルを通じて親たちは顔の見える関係性を構築していきことができる一方で、両者の非対称性に依拠した少女側の家族の理不尽な態度やマダドの要求は、ギナーヤット関係に不満や不和をもたらす原因となっている。しかしながら事例3でも見てきたように、定期的におこなわれなければならないサンバルが、ここでもギナーヤットたちの直接対面的な交流の場を提供することで、両者の緊張関係を緩和させたり、紐帯を確認したり、関係を更新させるための役割を果たしていることが分かる。事例3で不機嫌になっていたBB氏一家も、OP氏の謝罪を受けた後は彼らを歓待することで、再び適切なギナーヤットとしての振る舞いを見せていた。このようにギナーヤットに対して何らかの不満を抱えている場合でも、すでにサンバルを通じて顔の見える関係性が構築されていれば、容易には婚約破棄という選択肢に至らないのだと考えられる。以上を総合して考えると、ジョーギーたちの婚資の実践を通じたギナーヤット関係は、両者の不和や緊張関係と顔の見える友好的な信頼関係との相克として捉えることができるだろう。

さらに事例からは、こうした不確実で不安定なギナーヤット関係をより安定したものにさせるための仕掛けが見出された。それは、ジョーギーたちの婚資婚において、当事者の親以外の人びとが積極的に彼らのギナーヤット関係に介入する仕組みが随所に見られるということである。たとえば事例1では、少年の両親であるKN夫妻は話し合いの場にもおらず、少女の両親であるAR夫妻も、話し合いでは表立って意見を述べたりする様子は一切無く、円座の後ろでその場の成り

行きを見守っていた。また事例1の話し合いでは、当初集まった参加者たちが、その場に参加していなかったSB氏の親縁者を呼ぶべきとして話し合いをたびたび中断し、その到着を待つということが繰り返され、話し合いが数日間にも及んだ。このような追加招集による話し合いの中断は、ジョーギーたちの話し合いでは珍しいことではなく、その理由は、インフォーマントたちによれば「良いニュースなのでみんなで共有したほうがよいから」だという。しかし非当事者を巻き込んで決定をおこなうことの真の効用とは、おそらく婚姻交渉という個人の出来事を当事者のあいだで完結させず、あえて大勢の人びとが集まる場での交渉を介して決定することで、当事者の責任の所在を分散させると同時に、第三者の介入しやすい状態を作り出すことにあるといえるだろう。

こうした工夫は、ギナーヤット関係が結ばれるサガーイーだけではなく、事例3で描かれたような、その後のギナーヤットとの維持、特に両者の不和を修復する際にも顕在化する。たとえば事例3では、OP氏は筆者に「自分たちだけで怒ったギナーヤットに会うことはできない」ということを強調しており、OP氏の長男のギナーヤットであるMD氏と、そこから数キロはなれたところに暮らす母方オジ(MFeBS)のMM氏と一緒に来てもらえるようはたらきかけていた。このようにギナーヤット関係が不穏になった場合でも、仲介者が中立の立場に立った仲裁役となることで、当事者間の緊張をそれ以上拗らせることなく適切な関係へと鎮静化する動きが見られる。これは、事例4のようにサガーイーが破棄される場合であっても同様である。破談となったギナーヤットのあいだには、個人的な怨恨や不信感があったとしても、当事者の親以外の人びとを集めて解決を図ることで、表面的にはそれぞれの直接的な対立が際立つことなく元の均衡状態に戻れる仕組みになっているのである。このように、ジョーギーたちの姻戚関係においては、個人的でありながら、当事者以外のジョーギーたちの介入や情報共有という工夫によって、その緊張関係のリスクが軽減されていることが分かる。

こうした仲介と共有の仕組みは、一組のギナーヤットを中心とした姻戚関係に焦点を当てた場合よりも、その背後にあるマクロな姻戚関係に投影されることで、より鮮明になるだろう。たとえば図2のJO氏一家とSB氏一家に注目し、両者の拡大家族にも範囲を広げた図6を参照すると、JO氏とSB氏の子どもたちの縁組が、両者の親類にも多層的に広がっていった様子が分かる。破線枠の内

結ぼうとするジョーギーたちの志向性を見出すことができるだろう。ギナーヤット関係が結ばれた親同士は、その縦軸と横軸に広がる幾重にも折り重なった姻戚ネットワークのなかに埋め込まれることで、両家の親縁者や仲介者たちによって導かれ見守られながら、不和や衝突の生じやすい花嫁の与え手と貰い手という非対称な力関係を、相互の適切なギナーヤットとしての振る舞いを通じて、均衡な顔の見える信頼関係へと転換させていくのである。

5 結論

本稿では、これまで持参財婚に対置される形で限定的な理解にとどまってきた婚資婚について、当事者の視点に寄り添いながら、そこで贈られる婚資の贈与实践の内実を明らかにし、姻戚関係のダイナミズムを解釈しようと試みてきた。

第2章では、植民地期の行政を通じてブラーマンの価値体系にもとづいた、持参財婚を頂点におき婚資婚を底辺に置くような婚姻形式の認識が構築され、婚資婚に対する否定的な認識が広範に浸透していくなかで、中・低カーストの人びとのあいだでも婚資婚から近代的な持参財婚への主体的な転換が起きたことが明らかとなった。また、村で調査をおこなう研究者のあいだでもそうしたブラーマンの婚姻認識が広く内面化され、婚資婚が研究の対象とされることや、ましては婚資婚を实践の内側から読み解いていくという試みは皆無に等しかった。

これに対し本稿では、婚資婚をカンニャーダーンとは異なる地平の实践として、ジョーギーたちの婚姻实践の中から姻戚関係の動態を読み解くことを試みた。第3章で検討されたジョーギーたちの婚資婚は、娘を嫁がせる約束によって与え手と貰い手とのあいだに生じる非対称性を埋めるための实践として、サンバルを中心とした贈与が少女側の家族におこなわれていた。しかしそこでは、商業的な取引として否定的に表象される婚資の贈与とは異なる価値が見出された。つまりサンバルの最大の目的は、娘の贈与と婚資の取引にあるのではなく、サンバルを中心とした贈与实践を通じてギナーヤット間の協力関係や信頼関係を生成し熟成させることにこそあったといえる。サンバルという实践は、結婚の実現までにはいつでも婚約破棄が起こりうるという不確実性のもとで持続的におこなわれ、ギナーヤットの関係をその都度更新させながら両者の紐帯をより

強いものへと構築的に強化するはたらきをもっていた。また、こうした差異によって生じる姻戚関係の不確実性は、重層的な姻戚関係のなかで当事者以外の人びとを巻き込んだ積極的な介入と共有によって軽減される仕組みになっていることも明らかとなった。結婚後には非対称性は解消され、新たな均衡関係へと移行することも、非対称な関係性が結婚後も固定され続ける持参財婚とは大きく異なる点であった。

持参財婚と婚資婚において共に生じる姻戚間の非対称性の違いとは、端的に言えば、持参財婚が互酬性の否定にもとづいて固定された地位や関係性を前提とするのに対して、婚資婚は、一時的な地位の非対称性をあえて作り出すことで互酬性を誘発し、その非対称性を埋める過程を通じて顔の見える相手との信頼関係という新たな均衡関係を生成していくものであったといえる。持参財婚が依拠している互酬性の否定という論理は、そもそも贈与による関係性の創出を断つことによって〈非-依存〉というヒンドゥー教の至高の理念を体現するものとして価値付けられ、英国植民地期における持参財の意味づけの変化によって、そうした理念を外套としながら地位上昇をはかるような論理として近代的な持参財婚を發展させた。そこでは、階層的な序列構造を創り出し自らを上位に置くことによって価値を高めようとする〈序列化の論理〉を見出すことができた。それに対してジョーギーたちのあいだでおこなわれる婚資婚は、姻戚間の非対称な関係性をサンバルという婚資の実践によって埋めさせるものでありながら、実際には相互の努力によって顔の見える関係を構築させ、強い紐帯を持った新たな均衡関係へと發展させようとするものである。婚資婚を支えるこのような論理を、ここでは序列化の論理に対して〈均衡化の論理〉と呼ぶことにしたい。そのような論理の上に成り立つ婚資婚は、当事者の親同士の間個人的な関心事であると同時に、常に両家の厚い姻戚ネットワークの上に成り立つものであり、当事者の親たち以外の人びとに見守られており、姻戚関係が結婚として結実した場合には、今度は自分たちが他の誰かのギナーヤット関係を見守る姻戚ネットワークの一部となるのである。これこそが、これまでの先行研究で照射されてこなかった婚資婚のダイナミズムなのである。

以上のとおり、本稿ではブラーマンやラージプートを頂点とする階層的な価値体系において周辺化されてきたジョーギーのような人びとの婚姻実践の中から、

一時的非対称性の発生と互酬性に基づく埋め合わせの過程を通じた信頼関係の生成という、カンニャーダーンとは異なるもうひとつの価値地平を明らかにしてきた。そこでは一組のサガーイーによって創出されたギナーヤット関係を、それまでの何重にも紡がれてきたジョーギーの姻戚ネットワークで支え見守り、結婚まで至った場合にはそのギナーヤット関係が新たなギナーヤット関係を創出する土壌となって彼らを見守っていくことが示されてきた。そのことを通じて、本稿はこれまでの北インドの婚姻をめぐる研究史の中で十分に意識的に解明されてこなかった「下からの視角」を提示したことになるだろう。その議論の射程は、ここで対象とした婚姻形式の理解のみに留まらず、社会全体の把握の仕方を「基層社会」（阿部 2009）³⁵⁾ から照射し解明し直す端緒になるという可能性を示唆するものだと考えている。

謝 辞

本稿に関わる現地調査では、独立行政法人日本学術振興会の特別研究員（DC2）として支援を受けた。また、査読者の先生方からは多くの貴重なコメントを頂いた。ここに記して感謝いたします。

注

- 1) 本文中の議論や民族誌的データに関するヒンディー語および現地語（マールワリー）の欧文表記は、『文字と発音』および『ヒンディー語・日本語辞典（付：日本語・ヒンディー語小辞典）』に拠りながら伝統的な表記方法に従って初出箇所にはイタリック体で示した（町田 1994; 2016: iv-ix）。マールワリーは現地の人びとのあいだで話し言葉として流通している。その語彙は同地の公用語であるヒンディー語が訛って発音されるものと、ヒンディー語には同一の単語が存在しない独自のものとに大別される。本文中は前者についてはヒンディー語の表記を採用し、後者に関しては調査地のインフォーマントに一度デーヴァナーガリーに起こしてもらったものを欧文表記に変換した。ただし会話文を直接引用した箇所においては、前者の単語であってもそのまま欧文表記にした。
- 2) ダーンという宗教的な性格を持つ贈与にインドの贈与の特性を読み解こうとした他の論文として、ヒーステルマン（Heesterman 1985）やパリー（Parry 1980; 1986）があげられる。また、ダーンがブラーマンの価値観に傾倒しているとして、インドの他の宗教に関する文献に見られる贈与との比較からインド的な贈与の特性を再考しようとしたブレッケ（Brekke 1998）や、同じくジャイナ教の修行者を対象とした贈与について論じたレイドロー（Laidlaw 1995; 2000）、インドにおける献血運動の広がりやインド的な贈与の連関について論じたコープマン（Copeman 2008）には、こうしたインドにおける贈与研究の新たな展開を見出せるだろう。
- 3) 2つの家族のあいだで同時に女性の交換をおこなう交換婚は、北インドの各地で見られることが報告されており（c.f. Kolenda 1978; Madan 2016[1965]; Raheja 1988; van der Veen 1972;

- レヴィ＝ストロース 1978; 中谷 2015), ジョーギーのあいだでも 2, 3 割が交換婚をおこなっている。この婚姻形式の特徴は、花嫁の貰い手と与え手の役割を同時に担うことになるため、2つの家族のあいだに一切の非対称性が生じないことにある。ジョーギーの場合も、本文中で論じられるような 1,400 ルピーの贈呈, サンバル, マダドのいずれの婚資の義務も発生しない。ただし即座の等価交換が成立すると見なされる交換婚では、結婚の遂行が義務となるため、ジョーギーのあいだでは交換婚を好ましくないものとして批判する声もある。
- 4) コレンダを含めて、婚資に関しては「村人自身がそのように説明する」ことを根拠として、その実践が説明されてきた傾向にある（たとえば Madan 2016[1965]; Parry 1979）。村人の説明を間違いとする必要は全くないであろうが、婚資については、これまで見てきたように植民地期に〈発明〉された婚姻分類が浸透していることから、「村人の「説明」それ自体が現象全体の一部である」(Srinivas 1984: 11) という見地に立って検討を加える必要があるだろう。
 - 5) ロバートソンが引用したバリーの主張の詳細は次のとおりである——「持参財が結婚式のセレモニーの場で公に展示されるのに対し、婚資はこそこそと隠れて取引される。それは、ダーンのイデオロギーに完全に矛盾しており、それ故、受け取り手の品位を徹底的に落とすものである。持参財とは、カンニャーダーンに則したものである。一方婚資は、*bechnā* (売る) という動詞や *mol* (価格) といった名詞があてはめられるような、明白な商業取引なのである」(Parry 1979: 243)
 - 6) 『マヌ法典』で示された 8 つの婚姻形式のうち、第 4 の形式にあたるもので、両家のあいだで一切のもののやり取りをせず娘を贈る方法とされる。
 - 7) ジョーギーとはそもそもヨーガ哲学の一派であるナート派の信奉者を指す総称であり、ロバートソンはそのなかでもカニーパという特定のゲルを信奉し蛇使いを生業とする人びととして、カールベリヤーをジョーギーの下位集団のひとつに位置づけている (Robertson 2004)。筆者の調査地では、2000 年代に入って高まりつつある NGO 活動の普及により、自らをカールベリヤーと同一視する動きが現地のジョーギーのあいだに広まっている。
 - 8) 大多数を占める 4 つの氏族、それに続く 5 つの氏族の計 9 つに関しては、ジョーギーの誰に聞いても共通であるが、それ以外の少数の氏族や一部の地域のみ集中して暮らす氏族名に関しては、人によって答えにずれが見られる。これらは、かつて自分たちが移動していたエリアや、姻戚関係がどの地域にまで広がっているのかに起因すると推測される。本稿では、その中でも比較的共通して名前があがった 4 つの氏族名を加え、暫定的に 13 としている。
 - 9) 他の多くの民族誌でも報告されているように (Vatuk 1975; Kolenda 1978; Ruhela 1999; Harlan 1992), 3 または 4 氏族ルールはあくまで理念型として存在しており、実際には父親の氏族こそ必ず避けなければならないが、母親 (と父方祖母) については、同じ氏族内でもその下位区分である地縁リネージさえ異なっていれば、婚姻関係を結ぶことが可能である。ジョーギーの場合においても全く同様である。
 - 10) 調査中に見られたジョーギーたちの同一集落内での結婚のケースは決して多くはないが存在しないわけでもない。それは、次のような集落の場合に見られる。ひとつは、もともと姻戚関係にある 2 つの家族がそのまま同じ場所に暮らし始めた集落である。たとえばジャイサルメール県の K 集落では、共に移動していた姻戚同士が一緒に定住し、ひとつ下の世代においても縁組をしている例が見られた。もうひとつは、ジャイサルメール県の T コロニーのように、異なるクランのジョーギーが数多く暮らし始め、巨大な居住地となっている集落において、集落内での縁組や結婚が見られた。
 - 11) 指定カーストとは、かつて不可触民とされた人びとの議席や教育、就業に対する留保枠や優遇措置の対象として州政府ごとに定められた政治的な集団範疇である。
 - 12) 既出した指定カーストと同じく、州ごとに設けられた保護・優遇政策の枠組の対象となる政治的な集団範疇である。選定基準として、文化的独自性、社会経済的後進性、隔絶度の高い居住が置かれている。
 - 13) 調査地においては、女性の装身具や服を売りながら移動生活を送っていた人びととして知られる。
 - 14) ジョーギーのあいだで「○○がサギーをした」という話が出れば、「誰が (仲介) したのか?」という質問が必ず出る。また、ギナーヤット間の関係がこじれてしまった場合には、サンバルに行く際に仲介者の帯同が必須となる。

- 15) この単語は「規則に従って」という意味のヒンディー語 *niyāmanūsār* と同義語であり、このサガーイーにおいて、1,400 ルピーやその後のサンバルの贈与がすべて規則として課されるものであることを意味している。
- 16) ラージャスターン州の地主カーストであるジャートの調査をおこなった中谷は、調査地のジャートたちのあいだでも、50年ほど前までは、このような労働奉仕にもとづく婚姻様式が比較的多かったことを報告している（中谷 2015: 35-37）。彼女はこうした労働奉仕が現地語でサリポナと呼ばれると述べているが（中谷 2008: 93-94）、筆者の調査地のジョーギーたちはこのような労働奉仕には名前がないと言い、サリポナという単語についても聞いたことがないとのことだった。
- 17) ジョーギーたちの話によれば、こうした花婿奉仕は、少年にとって非常に苦痛を伴うものであり、逃げ出す者もいたため次第におこなわれなくなっていったという。さらに他のインフォーマントのなかには、定住した影響を指摘する者もいた。つまり、定住したことで、結婚する前から将来の婿となる人物と一緒に生活をしていることが定住村落の人びとにも知られるようになり、それを恥ずかしいことだと感じて控えるようになった結果、花婿奉仕の慣習が廃れていったのだという。
- 18) ラージャスターン全土で神聖視されているマメ科の木（学名 *prosopis cineraria*）。ある古老のジョーギー（60代、男性）によると、本来ならばこの儀礼にはココナッツの実を用いるが、それが手に入らない場合に、ケージュリーの葉で代用するのだということであった。
- 19) シコウカ（学名 *lawsonia inermis*）から採れる染料。北インドの女性たちは結婚や祝い事の際にヘナ染料を用いて手や足にボディペイントをおこなう習慣を持つ。
- 20) 実際には OP 氏は MD 氏の実弟であり自身の母方イトコの夫でもある GD 氏にも一緒に来てくれるよう説得したが、その当時 GD 氏の妻は病み上がりで、治療を施した霊媒師から遠出を禁じられていたために一緒についてくるのを断られたという経緯がある。
- 21) タバコやお酒代だけでなく、一緒についてきてもらった母方オジと長男のギナーヤット MD 氏の交通費も、すべて OP 氏が捻出しなければならない。
- 22) 命名式の儀礼が翌朝からあることは分かっていたので、本来は前日に移動する予定であったが、OP 氏夫妻は天候を理由に一日出発を遅らせてしまった。明日も天気が悪ければ次男のギナーヤットの村へ行くのは大変なので、行き先を変更して B 村の他の集落に暮らす弟のギナーヤットに会いに行こうか、などと冗談めかして筆者に話かけてきた。とはいえ、長男のサンバルのために B 村にやってきた日もかなりの悪天候であったことから、OP 氏夫妻は表面上は筆者に冗談を装いながらも、内心は次男のサンバルへ行くこと自体をかなり億劫に感じていたのであろう。
- 23) 前日、夫妻と談笑していたときに、OP 氏は次のように冗談めいた口調でジェスチャーを交えながら次のように話した。「相手がどんなにひどいことを言ってもこちらが言い返すことは一切せず、ひたすらにあなたの言うとおりでした、私が間違っていました、許してください、といい続けて、手を合わせて土下座するのさ」。
- 24) 実のところ、筆者は BB 氏の妻とそれ以前に面識があり、OP 氏夫妻に怒っているとしても、部外者である筆者には多少気遣いがあるのではないかと高を括っていた。だが彼女が筆者に対しても一切声をかけようともしないことが分かってからは、部外者の調査者としてではなく当事者の一味としてまるで気が休まらない時間を過ごすこととなった。
- 25) OP 氏の妻は筆者に「見てよ。人の家なのに私が調理してるわ」と冗談めかして言ってきた。母娘の関係でもない限り、家に迎えた客に料理を作らせるということは通常では考えられないことである。
- 26) ジョーギーの間では、法律上は禁止されているものの、今なお幼児期に結婚をおこなうこともある。その理由は経済的なものであり、長男あるいは長女の結婚に合わせて、まだ幼い弟や妹の結婚も執りおこなうために起きる。まとめて結婚をすれば、結婚式の費用を抑えられるだけでなく、次節で検討されるような婚資の実践が不必要となることも関係していると思われる。英国植民地が「社会悪」とし禁止した幼児婚が現地のジョーギーたちのあいだでそれほど否定的に捉えられていない理由は、S.P. ルヘラが述べているように、幼児婚をしても、夫の家に送り出す儀礼 (*muklāvā*) はおこなわれず、聖火の周りを7周する儀礼の後には、適齢期が来るまで子どもたちはそれぞれの両親と暮らすためだと推察できる (Ruhela 1999: 179)。
- 27) 書面には、「△△と○○との間で、××年前にギナーヤット関係が結ばれたが、～～とい

- う理由で、△△から婚約破棄が申し込まれ、両家に遺恨なくそれが執行された」という内容が記される。また、末尾には話し合いに参加したパンチ全員の名前が記される。これによって、婚約破棄された方も、新たなサガイーが可能となるのである。
- 28) ぜこの金額であるかは定かではないが、この金額は当地のジョーギーの間では固定であり、「540 を渡す」(*pānch sau chālīsh denā*) という言い回しは、「文書を渡す」(*kāgaj denā*) とともに、しばしば婚約破棄の婉曲表現として用いられる。
 - 29) ジョーギーたちの司祭を務めるのは、当地の中・低カーストの司祭として知られるガルク・ブラーマン (*garg brahman*) の男性である。
 - 30) どのくらいの割合で婚約解消がなされるかについて統計データを出すことは現段階ではできていないが、現地ジョーギーたちに尋ねると皆おおよそ 1、2 割であるといい、調査をしていた感覚としてもその程度であった。ジョーギーの世帯構成として、子どもの平均数は 5 人から 6 人といったところであり、婚約破棄は、大方どの核家族世帯においても一度は経験されるものだと捉えてよいだろう。本文でも記すように、その過半数が最初から数回のサンパールのあいだに起こるといってよいだろう。
 - 31) これはマダドではなく 2 つの世帯の協働作業であるため、そこで得られた収入は均等に折半される。
 - 32) 翻って言えば、もしも夫婦関係にトラブルが生じた場合には、それが原因で結婚後であってもギナーヤット間の関係が悪化するということである。
 - 33) ただしこれらは、2 つの家族のあいだで女性を同時に交換する（つまり 2 組のサガイーが同時におこなわれる）交換婚の形式をとっていない。この場合は、はじめに JO 氏の娘と SB 氏の長男の縁組が婚資婚の形式でおこなわれ、その後良好な姻戚関係が続いていった結果、次に JO 氏の次男と SB 氏の長女の縁組が、こちらも婚資婚の形でおこなわれたのである。
 - 34) こちらについても、全員交換婚ではなく婚資婚によって結婚がおこなわれている。
 - 35) 阿部は、人類史を地域社会の文化の重層化の過程として読み解く試みとして「後背地論」を提唱し、全体社会の基層部分を成す共住集団—小地域社会 (= 基層社会) によって、文化的動物としての人間を再生産するための機能が果たされてきたと主張する (阿部 2009: 468-469)。本稿の議論で示された〈均衡化の論理〉とは、阿部の言う「基層社会」には当たり前に存在してきた、「人間が人間であることを支えている」(阿部 2009: 470) 生活知のひとつとして読み解くこともできるのではないだろうか。

参考文献

〈日本語〉

阿部年晴

- 2009 「覚え書き・後背地論からみたストリート」関根康正編『ストリートの人類学 下巻』(国立民族学博物館調査報告 81) pp. 465-488, 大阪: 国立民族学博物館。

中谷純江

- 2008 「インド・ラージャスターン農村の民族誌」博士論文, 石川: 金沢大学大学院人間社会環境研究科。
2015 「農村社会における交換の変容—あるラージャスターン農村の事例」三尾稔・杉本良男編『環流する文化と宗教』(現代インド 6) pp. 27-49, 東京: 東京大学出版会。

藤井毅

- 1989 「カースト論への視点とカースト団体」『アジア経済』30(3): 30-52。

町田和彦編

- 1994 『文字と発音』(ヒンディー語研修テキスト 1) 東京: 東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所。
2016 『ヒンディー語・日本語辞典 (付: 日本語・ヒンディー語小辞典)』東京: 三省堂。

八木祐子

- 1991 「儀礼・職能カースト・女性—北インド農村における通過儀礼と吉・凶の観念」『民

中野 北インドにおける婚資婚再考

族学研究』56(2): 181–208。

レヴィ=ストロース, C.

1978 『親族の基本構造 (下)』馬淵東一・田島節夫監訳, 東京: 番町書房。

渡瀬信之訳注

2013 『マヌ法典』(東洋文庫 812) 東京: 平凡社。

〈英語〉

Brekke, T.

1998 Contradiction and the Merit of Giving in Indian Religions. *Numen* 45(3): 287–320.

Caplan, L.

1984 Bridegroom Price in Urban India: Class, Caste and ‘Dowry Evil’ among Christians in Madras. *Man* (N.S.) 19(2): 216–233.

Cohn, B. S.

1955 The Changing Status of a Depressed Caste. In M. Marriott (ed.) *Village India: Studies in the Little Community*, pp. 53–77. Chicago: University of Chicago Press.

Copeman, J.

2008 Violence, Non-Violence, and Blood Donation in India. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 14(2): 278–296.

Gupta, G. R.

1974 *Marriage, Religion and Society: Pattern of Change in an Indian Village*. Delhi: Vikas Publishing House Pvt Ltd.

Harlan, L.

1992 *Religion and Rajput Women: The Ethic of Protection in Contemporary Narratives*. Berkeley: University of California Press.

Heesterman, J. C.

1985 *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*. Chicago: University of Chicago press.

Karve, I.

1968 [1953] *Kinship Organization in India*, 3rd rev. ed. Bombay: Asia Publishing House.

Khare, R. S.

1970 *The Changing Brahmans: Associations and Elites among the Kanya-Kubjas of North India*. Chicago: University of Chicago Press.

Kolenda, P.

1978 Sibling-set Marriage, Collateral-set Marriage, and Deflected Alliance among Annana Jats of Jaipur District, Rajasthan. In Sylvia Vatuk (ed.) *American Studies in the Anthropology of India*, pp. 242–277. New Delhi: Manohar.

1984 Woman as Tribute, Woman as Flower: Images of “Woman” in Weddings in North and South India. *American Ethnologist* 11(1): 98–117.

Laidlaw, J.

1995 *Riches and Renunciation: Religion, Economy, and Society among the Jains*. Oxford: Clarendon Press.

2000 A Free Gift Makes No Friends. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 6(4): 617–634.

Madan, T. N.

2016 [1965] *Family and Kinship: A Study of the Pandits of Rural Kashmir*. New Delhi: Oxford University Press.

Milner, M. Jr.

1988 Status relations in South Asian Marriage Alliances. *Contributions to Indian Sociology* (N.S.) 22(2): 145–169.

Parry, J. P.

1979 *Caste and kinship in Kangra*. London: Routledge & Kegan Paul.

1980 Ghosts, Greed, and Sin: The Occupational Identity of the Benares Funeral Priests. *Man* (N.S.)

- 15(1): 88–111.
- 1986 The Gift, the Indian Gift and the “Indian gift”. *Man* (N.S.) 21(3): 453–473.
- Raheja, G. G.
 1988 *The Poison in the Gift: Ritual, Presentation, and the Dominant Caste in a North Indian Village*. Chicago: University of Chicago Press.
- Robertson, M.
 2004 *Snake Charmers: The Jogi Nath Kalbelias of Rajasthan: An Ethnography of Indian Non Pastoral Nomad*. Jaipur: Abd Publishers.
- Ruhela, S. P.
 1999 *Society, Economy and Folk Culture of a Rajasthani Nomadic Community*. Delhi: Indian Publishers’ Distributors.
- Sheel, R.
 1997 Institution and Expansion of Dowry System in Colonial North India. *Economic and Political Weekly* 32(28): 1709–1718.
- Srinivas, M. N.
 1984 *Some Reflections on Dowry*. Oxford: Oxford University Press.
- Tambiah, S. J.
 1973 Dowry and Bridewealth and the Property Rights of Women in South Asia. In J. Goody and S. J. Tambiah (eds.) *Bridewealth and Dowry*, pp. 59–169. New York: Cambridge University Press.
 1989 Bridewealth and Dowry Revisited: The Position of Women in Sub-Saharan Africa and North India. *Current Anthropology* 30(4): 413–435.
- van der Veen, K. W.
 1972 *I give thee my daughter: A study of marriage and hierarchy among the Anavil Brahmins of South Gujarat*. Assen: Van Gorcum.
 1973 Marriage and Hierarchy among the Anavil Brahmins of South Gujarat. *Contributions to Indian Sociology* 7(1): 36–52.
- Vatuk, S.
 1975 Gifts and Affines in North India. *Contributions to Indian Sociology* 9(2): 155–196.