

'I Said I wouldn't Go': Exploring Agency in the Narratives of Marriage by Women from Yolmo, Nepal

by SATO Seika

This article attempts to delineate contours of culturally-constructed/-constrained agency of women from Yolmo, Nepal by examining their narratives around their experiences of marriage. A conspicuous feature of their narratives is that most of them deny their own agency for marriage – they assert that they were *married off* by their parents without their consent or even with all their resistance, while some of them in fact could be safely presumed to have been positively involved in realizing her marital contract.

What accounts for this effacement of one's own agency, for one thing, lies in the structure of Yolmo marital practice. The hegemonic arrangement prescribes woman as *something* asked for by groom's party and *given* by her guardians' party. Woman's will or agency is officially accorded no place here and accordingly extremely difficult to be articulated even by herself. For another thing, this effacement does speak of their agency at work on the site of narrative-production. Through denying her own positive commitment for marriage, she constitutes herself as "a good Yolmo woman", a woman who does *not* speak up for herself in the process of contracting her own marriage. One should note here that there *were* some women, minor as they may be, who did admit her own positive part in marriage, thereby acting subversively against this dominant construct of "good Yolmo woman". But it should not be overlooked that these seemingly subversive narratives were in fact neatly contained in the *appropriate* context of informal all-female circle, where deviance can be readily tolerated or even celebrated, only to maintain hegemonic gendered structure in which women's own voice remains unspeakable.

「私には行かないと聞いた」

——ネパール・ヨルモ女性の結婚をめぐる語りにもみる主体性——

佐藤 齊華

1. はじめに

「私は（嫁に）行かないと聞いたのよ！」——ネパール、ヨルモ地域出身の女性たちに自らが結婚に至った経緯について尋ねると、少なからぬ場合にこのフレーズが飛びだしてくる。本稿は、端的にいえば、いかにして彼女たちが例えばこうしたかたちで結婚の経緯について語るのかを理解しようとする企てである。より一般的にいえば、結婚の経緯における、またそれを語る行為における女性の主体性のあり方にとりわけ注意を払いつつ、彼女たちの語りから見えてくるヨルモの結婚実践のありようについて探究するものである。さらに抽象的にいうなら、「伝統／近代」という二項対立を前提し前者から後者への移行即ち「近代化」として社会変容を捉えるという、陳腐ではあるが常識化しつつ私たちの世界認識をなお規定している枠組みを、現代ヨルモの女性たちが自らの結婚を語るというローカルな社会实践に照らして再検討し、解きほぐそうとするものである。

なおヨルモ (Yolmo) とは、ネパールの首都カトマンズ北東に位置するヒマラヤ南面ヨルモ地域を故地とするチベット仏教徒で、とりわけ1990年の民主化以降、少数民族／先住民として独自のアイデンティティを主張してきた人々である。ほぼ半世紀の間、故地の村々で農業と牧畜にインドへの出稼ぎを組み合わせ生計をたててきた彼／彼女らのなかからは、現在ますます多くの人々が、

ますます遠く（海外等）にまで出稼ぎに赴くようになっていく。多方面にわたって「外部」との接触が強度を増し、それに伴う急速な社会変容を経験しつつあるヨルモの現在を背景として、本稿の議論は展開されるものである⁽¹⁾。

以下、まずこの問題意識を「近代化」言説批判の文脈に位置づけて敷衍し（1.1.）、次に語りを分析する戦略について簡単に説明してから（1.2.）、本論に入ることにする。

1.1. 婚姻における女性の自由の拡大？：「近代化」論の粗い常識

いわゆる近代化⁽²⁾とそのなかの「女性」という問題系は、フェミニズムやそれと連携しあるいはそれに触発された学問的関心の中核の一つをなしてきた。西欧近代の落とし子たるフェミニズムは、当然のことながら近代資本主義社会における女性の抑圧を抉りだし変革することをめざしたが、この問題関心が西欧「外部」への関心と複合したとき、「女性を抑圧する近代社会」という問題機制は微妙な変転を遂げることになる。Mohanty（2003[1986]）が鋭く指摘したように、「近代（西欧）／伝統（非-西欧）」という出来合いの自／他対立に乗りこれを無批判に受け入れることで、近代批判として出発したフェミニズムもまた、「変革に向かい抑圧から自由になりつつある私たち」対「伝統（因習）にまだ閉じ込められている可哀想な非-西欧社会（発展途上国、アジア・アフリカ etc.）の女性」という固定的二項対立に自ら囚われ、あるいはこれを他者にも押しつけてしまうという事態を招いてきた。即ち、非-西欧諸社会の近代化過程で女性が経験する変化とは、「伝統社会における抑圧から個人の自由の拡大へ」向かうそれであると想定され、近代批判という契機とすら無縁に消費生活の豊かさを享受する西欧中流階級的の自意識とも結託しつつ、非-西欧社会の女性たちをそのコロニアルな眼差しのなかに囲い込むことになったのである⁽³⁾。

「私は行かないといった」

この「女性の自由の拡大としての近代化」というマスター・ナラティブのもと、様々な社会領域にまたがる一連の進展——女性の経済的自立、女性の行動範囲の拡大、家族やコミュニティ内の女性の発言権拡大 etc.——が想定されることになる。本稿のテーマである結婚の経緯についていえば、「伝統的な（親の）取り決めによる結婚から恋愛結婚へ」という変化が大筋で仮定される（cf. 竹中 2002）。女性自身の意思＝主体性を否定する結婚形態から女性が自己決定する結婚形態へ、というわけである。

非-西欧諸社会に格段の関心を寄せる人類学やその隣接分野にあっても、「近代化と女性」という問題系は既によく認知され、成果も蓄積されてきた⁽⁴⁾。しかし、現地に赴き彼女たちの生きる現実に親しく接することを謳うこの分野にあっても、その大勢はコロニアルな視線をなお陰に陽に含み、硬直した近代化図式から決して自由なわけではない（川橋 2003）。確かに、非-西欧女性を「他者／犠牲者」として一方的に表象することへの異議が申し立てられ、そうした批判に立って彼女たちがいかに社会的抑圧に「抵抗」し「主体的」に生きつつあるかに焦点をあてる議論も展開されてきた。しかし、このようなアプローチはしばしば女性の「抵抗」や「主体性」を「ロマン化し」（Abu-Lughod 1990）てしまい、逆に彼女たちの生きる困難な状況や権力関係を不当に軽視するという危険をも孕む⁽⁵⁾。「従属した女性」像から「主体的な女性」像への単純な反転、従属的ポジションにおかれた女性たちが「語りうる」ことを無邪気に想定することは、非-西欧女性の他者化を批判するオルタナティブとはなりえないのである⁽⁶⁾。

もちろん単線的な近代化論は、人類学的議論からのみならず、近代化論一般からも女性学・ジェンダー学陣営からも批判にさらされてきた。「貧困の女性化」、「グローバル資本主義と女性労働力の搾取」、「女性への暴力の激化」、「女性の（国際）人身売買の活発化」など焦眉の課題は、現代世界の女性が徐々に伝統の桎梏を脱し近代化（民主化・経済発展 etc.）の果実を享受していくのだ

ろうという甘い夢から私たちをとうの昔に揺りおこし、近代化するものの深化が近代自身の喧伝する価値——例えば「自由」や「平等」や「豊かさ」など——の実現と結びつくとは限らないことを改めて見せつけてきた。本論の民族誌的・テーマ的関心とも近いところで一つだけ挙げれば、インドのダウリー（持参金）殺人事件の近年の増加はまさにそのよい例である。

こうした批判を通して、私たちは近代化の只中における「近代的ならざるもの」の噴出を認識し、近代化の駆動するプロセスの一筋縄ではいかない複雑さを学んだのではある。だが、近代化論批判は今思いつくままに列挙してみたような諸現象への着目によってのみ果たされるわけではないし、そこに留まるとすれば底の浅いものとなろう。一瞥した近代化論批判は、いわば近代化の副作用、つまり近代と接合することで／しつつも「伝統（因習）」が温存または強化されてしまうという逆説に着目した議論である。議論のこの方向性自体は有効なものだが、問題は、こうした行き方では近代化過程における逆説を仮に認めない場合批判として機能しなくなることである。即ち、近代化がもたらすはずの事態（e.g. 豊かさの享受）や価値観（e.g. 個人の自由）が当然のごとく普及しつつあると見える状況に接した場合には、そこに「近代化の進展」を再認して事足りりとする事になってしまう。しかし、近代化モデルに合致すると見える状況とは、本当に近代化論に合致したものなのか。一見同語反復めくこの問いだが、実は繰り返し問いかけるに値する問いである。

ある文脈において一般に近代化に伴うと想定される現象が観察されたとき、私たちはともすると、当該文脈において「それ以前＝伝統」とされる／見えるものを、近代的なるものの対立項として措定してしまう。そしてその「伝統」を、近代的ではないものとして、近代的な諸特性の欠如したもの、さらにはその反転したものとして「理解」してしまう。私たちに親しい近代的なるものを見出しその反転像として伝統を措定することで、そもそも私たちには親しくない当該文脈の伝統について何事かを知っているかのような錯覚がここに生じる

「私は行かないといった」

のである。そうして伝統に一定の内容が充填されると、さらにこの「伝統／近代」の想像上の二項対立は、遡って歴史的時間軸上に再配置される。伝統から近代へという推移が描き直され、当初の近代化の認識が循環的に再強化される。近代化の副作用＝逆説が認められず近代化論が温存されていく状況とは、実はこうした倒立した認識作用が作動し現場に即した綿密な検証を代替してしまう、そのような状況ではないだろうか。

だとすれば、一見滑らかに近代化が進行しているように見えるところでこそ、近代化論への批判的視線がなおのこと必要なのである。「近代化の副作用」論が既に議論の俎上に引き出した「伝統／近代」という二項対立批判を、一層注意深く徹底させていく姿勢がここでは要請される。

結婚形態というテーマに戻るならば、「伝統的な取り決め婚から恋愛結婚へ」という常識的近代化言説が想定する変化がまさに起こりつつあると見える場合、(例えば「取り決め婚」が近年ことさら一般化しつつあるといった場合より)この言説はなかなか相対化されにくいのである。私たちに親しい恋愛結婚の再認から伝統的結婚の「理解」へと無批判に遡り、反転して件の近代化過程を再構成する誘惑は強い。しかし、当該社会で恋愛結婚とされるものが一般化しつつあると仮にしたところで、そのこと自体はその社会における婚姻形態の恋愛結婚以前について何も語るものではないし、起こりつつある変化の実態やさらにはローカルな文脈におけるその近代的恋愛結婚の内実についてすら、何か具体的に教えてくれるわけではない⁽⁷⁾。

近代化論の空虚さを批判することの難しさは、当該社会に生きる当事者たち自身がこの近代化言説に組しているのに出会うという、これまた現今世界的にめずらしいともいえない状況下においてはさらに倍加するでもあろう。実際近代化論と相同な言説には、本稿の対象とするヨルモの人々においても、しばしば遭遇されるのである——いわく、「昔は恋愛結婚とかそういうものはなかった」「昔は無理やり結婚させられたものだ」云々。しかしこうした言説に接して、

私たちは近代化論が彼・彼女らの生きつつある現実に即している裏づけを得たなどと信じるべきではない。自分でいうのだからそうなのだろうなどとは到底いえないし（近代化論は既に地球大に普及したイデオロギー的言説である）、また仮に「そう」だったところで、私たちは彼・彼女らのいう「恋愛結婚」の何たるかを知らず、「そういうものはなかった」昔についてはさらに何もわかっていない。この言説がどんなローカルな現実と対応するのか（あるいはそもそも対応しているのか）、ここで「無理やりさせられた」結婚なり「恋愛結婚」なりと呼ばれているのがいかなるものなのか、これらの範疇は相互にどう関係するのか、そもそもヨルモにおいて「結婚する」とは何をすることか、さらには「結婚」とは何なのか…といった数々の疑問点は、もとより検討を待つ課題なのであって、そこに近代化を見てとったと観察者が信じ、まさにそうだと当事者自身が請けあったところで、何も解決したことにはならないのである。

従って、改めて私たちが取り組むべきは、「伝統的取り決め婚／恋愛結婚」という二項及びその間の時間的推移の想定からなる婚姻形態の近代化言説との対照・対応関係を視野にいれつつ、ローカルな現実を仔細に検討していくという地道な作業である。その作業を通じて明らかになるローカルな実践と語りの実像は、通俗的近代化言説の想定からあるいは逸脱し、あるいはこれを揺るがせる契機を孕むことが予想される。20世紀後半から現在に至るヨルモ社会という地域・歴史的文脈における婚姻をめぐる実践に、とりわけ女性という立ち位置から光を当て、その作業を通して、結婚形態をめぐる近代化言説を支える「恋愛結婚／親の取り決め婚」という対立、端的に言って「女性の自由（主体性）／その欠如」という対立を脱構築しつつ、この対立のローカルな現実における重層的な現れを提示すること、これが本稿の企てである⁽⁸⁾。

1.2. なぜ、いかに「語り」に注目するか：方法論的ノート

本稿の議論が主に依拠する資料は、2003～4年にかけて行ったライフストーリー・インタビューにおける、ヨルモの女性達20人余（と筆者）の語る実践である⁽⁹⁾。ヨルモの過去数十年にわたる婚姻実践に光をあて単線的な近代化言説批判をめざす本稿が以下に試みるのは、しかし、これら女性達の語りを通してこの時期・場所における婚姻の変遷を実証的に追尾し、「親の取り決め婚から恋愛結婚へ」という一般に流通する言説と「実態」のズレを明らかにしようということではない。前項の問題提起からもある程度推察されるように、思うにそのような企ては少なくとも現時点では不可能であり、従って無意味である。

量的推移に言及する仮説の正否を明らかにするには当然量的調査が必要になるが、そのためにはまず、データをとり集計するのに用いる適切な範疇が規定されていなければならない。しかるに、前項で論じた通り私たちがまず探すべき当の目標こそがこの範疇、出来合いの近代化言説から導出されたのではない、当該文脈において意味のある、どんな意味があるのか私たちにとって最低限明らかになっている、範疇なのである。この作業をとばしてサーヴェイに飛びついたとして、せいぜい示せるのは近代化図式に対する「例外」を提示することであろう。万一「例外」が図式自体を揺るがすような規模で観察されたとしても、そこで得られる知見は「実は取り決め婚がなお多数を占めていた」とか「実は昔からほとんど恋愛結婚だった」などというものに過ぎない（それすら不発のまま、近代化論はやはり大筋で「正しかった」として終わる可能性も大きい）。外挿された範疇を使って描きだした「実態」からその範疇自体を批判するという芸当は、所詮不可能事である。要請されるのはまさに、この範疇自体の再構築作業なのである。

私たちはマクロな結婚形態の推移の実態に迫るよりも、当該文脈において

人々が結婚形態をどのように分節化し語っているかを明らかにすることに、まずは努力を傾けねばならない。人々がいかに語り、いかにしてそう語ることになっているのか、これを丁寧に探査する必要がある。比較的少人数を対象とする言説分析という方法が要請される必然性は、ここにあるのである。では、語りの分析は具体的にいかに実践されるべきか。以下本論文の採る方法論について、簡単に触れておく。

桜井（2002）は Young（1986）を援用しつつ、「ライフストーリーの物語的構成」には二つの異なる位相——「物語世界」と「ストーリー領域」——が区別されると指摘する。前者は語り手が「あとき-あそこ」の出来事や経験を筋として構成する語り、いわば語りの「内容」にあたる部分であり、後者は語りを紡ぐ「いま-ここ」という場において共同的に構築される語り手と聞き手（または語り手の想定する聴衆）のコミュニケーション過程としての語りであるという。過去の実証的再構築の道具としてのみならず、語る場における相互行為を通じ積極的に共同構築されるものとしてライフストーリーを捉えることを提唱する桜井は、「物語世界」とそこに語られる「事実」の間の素朴な対応を想定するわけではない。しかし件の区別については、「ストーリー領域」は「物語世界」を枠づける「フレーム」であり、通常のインタビューの流れのなかではライフストーリーの「始まり」と「終わり」に関わるとするなど（p.135）、この区別が語りの実体的区分に対応することを想定しているように思われる。

一般に「語り」が、語られる出来事や経験と語りの生起する場における相互作用の合成物であることは認められる。問題は、語りの各部分をこれは「物語世界」、あれは「ストーリー領域」というように、いずれかの範疇に一義的に割り振ることが可能なかどうかである。どの出来事をどう語るかという語りの「内容」自体が、結局のところ語る文脈と無縁ではありえない。そもそも、この「内容」を抜きにして語り手と聞き手の間のコミュニケーションが成立することは、（まさにそれが語りの「内容」なのである限り！）ありえないはず

「私は行かないといった」

である。このことを考慮に入れてか、「ストーリー領域」とは「メタ・コミュニケーション次元での語り」であるとも桜井は述べるが (p.126), こうした言い回し自体が逆に、「ストーリー領域」を「物語世界」と別個のものと捉えられないことを示唆しているだろう。語りのいかなる部分も「ストーリー領域」の外部にはないと考えるべきである⁽¹⁰⁾。

こうした方向で考えていくために有用と思われるのが、J.L. オースティンの言語行為論において提起された「コンスタティヴ (事実確認的)」な発言と「パフォーマティヴ (行為遂行的)」な発言の区別である (1991[1970])。基本的に前者は、事実のあれこれの状態について「報告する」ものであり、事実との対応如何による「真・偽」が問題とされる発言である。対して後者は、それを話すという行為自体を通じて何ごとかを「行う」発言であり、それは事実との対応による「真・偽」というより、その「適・不適」が、即ち現実への有効な働きかけたりえたかどうかが問題とされるものだという。ライフストーリーというジャンルをも当然包括すべき発話行為一般における区別として提起されたそれは、概略今見た「物語世界」と「ストーリー領域」の別に照応すると見られる。

注目されるのは、オースティンが個々の発話の (その形態的特徴に基づく) 実体的分類としてこの区別を提起することを断念していたことである。所与の発言は、コンスタティヴであるかパフォーマティヴであるかのどちらかに体よく分類されうるわけではない。事実確認的と見える言明も行為遂行的発言と同様に「不適切」でありえるし、また一見行為遂行的としか見えない発言も常に何ほどか事実との対応という次元において評価されざるをえない。「…結局のところわれわれが何事かを言明したりあるいは何事かを記述したりあるいは何事かを報告したりする場合、われわれは命令したり警告したりする行為とあらゆる点で同じだけ行為であるような行為をしかと遂行しているのである」(オースティン 1991[1970]: 404)。一見実体的に可能であるかに見えたコンスタティ

ヴ／物語世界とパフォーマンス／ストーリー領域の区分は、実は破綻している。ある発話行為がコンスタティヴであるかパフォーマンスであるかは根本的には決定不能であり、あらゆる発話は、原理的にコンスタティヴとしてとともにパフォーマンスとしても読まれうるし、またその両面に配慮した読みを要請しているはずなのである。

だとすれば、私たちが語り（ライフストーリー）を読み込む実践は、両面作戦をとるべきだといえるだろう。あらゆる語りを、語りの外部にある事実（決してそれと一筋縄な対応関係にあるとは限らないとしても）指し向けられているとともに、コミュニケーションの現場において遂行されつつある行為それ自体でもあるものとして考察すること。ヨルモ女性による結婚をめぐる語りに関していえば、彼女たちがいかに結婚に至ったかという過去の事実に関わるものとしてとしてそれを読みこむと同時に、特定の社会的文脈において語ることを通じて何ごとかを遂行しつつある行為としても受けとめること。常にパフォーマンスの位相を通して語りがその指示対象と接続しているのを認めることで、語りと事実の対応を素朴に前提することなく語られている内容を解釈し、また逆にパフォーマンスのあり方（何を遂行しているのか）を語りと言われる内容の推定される対応（あるいはその欠如）から読み解いていくことが可能になってくるはずである⁽¹¹⁾。

最後にもう一つ、分析を進めるにあたって不可欠な視点を付け加えておこう。コンスタティヴ／パフォーマンスの二重の位相を含む個々の発話行為がそれを通して産出され、またそうした発話行為の集合的配置を通して再生産される場所の構造的次元——これを仮に「言語」と呼んでおく——である。この「言語」について二点、注意しておきたい。

第一に、ここにいう言語は、狭い意味で文字通り言葉を発する実践のみでなく、社会的コミュニケーション行為全般を構造化する構造と捉えられるべきだということである。ここで扱う話題に即していえば、ヨルモにおける結婚をめ

「私は行かないといった」

ぐる言語とは、結婚をめぐる語りとともに、結婚をめぐる当事者たちの行為の可能性をも規制するマトリクスだということである。何かを「した」と述べることは確かに実際そう「した」ことを保証しないけれども、そう「する」可能性がこのマトリクスにおいてそもそも担保されていないければ、「した」と述べることすら、一般的な理解可能性の圏内に留まる限りにおいては困難である。この「する」ことの（従って「した」と述べることの）可能性自体を規制しているところのもの、それをここで言語と呼んでいる。

第二に、個々の語りや実践がこの言語を経由して生みだされ、また語りや実践の集積が言語を不断に更新していくとしても、この言語と諸実践の相互構築は、互いが互いを過不足なく再生産する、ぴっちり閉じた循環をなすとは前提されないことである。個々の実践は、いうまでもなく構造の外部に屹立する「個人」の自律性の実現などではありえないと同時に、構造それ自体から機械的に産出されることもできない。言語は可能なるものとそうではないもの、規範的なものとそうではないものを分節はするが、個々の実践自体を予め決定するものではない。実践はときに、規範からズレだし、それに抵抗し亀裂を走らせ、さらには言語の理解可能性をも踏みこえていく。そうした攪乱的諸実践の集積が長い目でみれば言語とそれが規定する規範を徐々に変容させることもありうる。言語は一見安定したものと見えるが、私たちは個々の実践がいかにそれを揺さぶりうるかを仔細に観察することを通じて、言語とその規定するヘゲモニーが相対化される契機を見逃すべきではない。つまるところ、その安定性を前提することこそが、既成の権力配分に与することに他ならないからである。

2. 結婚をめぐる女性の語り

2.1. 抵抗の語り

どのようにして結婚することになったのかと尋ねると、まずほとんどの女性

は、「(嫁にくださいと) 乞いに来た (Y. lang hongyo, N. magna aeko)」ので、それを受けて結婚したと答える。つまり親(に準ずる者) 同士の交渉で決められた結婚だったという。さらにその時どう思ったか、自分自身は結婚したいと思ったかどうかと問うならば、ほとんどの女性はまた、自分自身に結婚への意思があったことを否定し、さらには結婚に同意すらしてはいなかったと語る場合もある。結婚決定に際する否定的態度として語られるものには、結婚に対する単なる消極性にとどまるものから結婚拒否を徹底的に行動で示したのまで、様々なヴァリエーションがある。ここでは前者の極に近いものを「忍従の語り」、後者の極に近いものを「抵抗の語り」と便宜的に分け、順に検討していこう。まずは抵抗の語りのほうから見る。

「私は行かないといった (Y. nga mhedoae makyo)」——冒頭(そして題名)にも冠したこのフレーズは、自分は結婚したいと思ったかという問いに対する答えとして、ほとんど「儀礼的」相貌を帯びるまでに繰り返される紋切り型の一つであり、結婚に対する女性の「抵抗」を徴づけるメルクマールをなす。最もシンプルなケースでは、このフレーズを何回か繰り返し⁽¹²⁾、二、三コメントを付け足して膨らませれば、それで応答はひとまず完了ということになる。例えば、次のようである。

①(筆者) --- で、(嫁にくださいと) 乞いに来たわけですね、それで (嫁に) 行きたいと思いましたか？

(A) (笑) 行かないといったわ、でも行かなけりゃならないというんだもの (笑)。私は行かないといったのよ。(でも) 行かなきゃならないらしい、どうしようもない。--- 今はまだ結婚するには早い、行かないといったのよ、私は。

(筆者) そうですね --- ⁽¹³⁾

抵抗の理由、あるいは一般に結婚を女性が拒もうとする理由に挙げられるのは、上の例にもあるように結婚にはまだ年若いこととか、実家の父母と一緒に

「私は行かないといった」

いたいことなどであるが⁽¹⁴⁾、とりたてて理由を挙げない場合もめずらしくはない。嫁に乞われても娘が行きたがらないのは、ヨルモではそれ自体説明を要しない、ごく当たり前のことと諒解されており、語りのヴァリエーションを構成するのは女性自身が結婚を嫌がったかどうか、あるいはなぜ嫌がったかではなく、むしろ嫌がった結果彼女がどうしたか（あるいはしなかったか）ということのほうである。上の例は「行かない」と拒否はしてみたものの、結局「行かなきゃならない」ものと思定めて嫁に行ったという話であった。他方で、単なる言葉での抵抗をこえ、行動によるもっと徹底した結婚拒否を実行したとする語りもある。

数人の女性が行ったとする抵抗の「実力行使」のかたちは、「家出」である。

②(B) --- (嫁にくれと乞いに人が来た) そのとき、私は行きたくなかった、行かないといった。行かない、行かないといって、インドに行くといって怒って(家を出て)出てきたの。それでその後、お母さんたちが連れ帰って ---

インドの他、カトマンズに出奔し(ようと)したという語りもある。また、近隣の村や村内の親戚の家などに身を寄せる、より「小規模な」家出もある (cf. Desjarlais 2003)。家出といえばそれほど過激な抵抗とは一見思われなくても、女性が家(族)を離れて一人自活するというオプションの基本的には得難いヨルモ社会の現状において、文字通り家(族)の庇護の下から出るといふその行動の含意は、決して軽いものではない。

さらに大胆とも見える抵抗として、娘を嫁にやることを受諾した徴として親が受けとった儀礼酒 (Y. *shalgar*) を、娘が相手の家に「返しに行った」と語るものがある。嫁を乞いに行く人々は、娘の親(保護者)に対する敬意と懇請の徴として、この儀礼酒一瓶を差し出す。娘の親がこれを「飲む」ことは、要請の受諾を意味する。既に飲んでしまった儀礼酒を「返す」のは本来ありえないことだが、ルール破りであればこそ、彼女の拒否は真に徹底的なものを受け

とめられることになる。次は、②と同じ人が同じ嫁乞いの際の話を語り直したものである。

③(B)父さんは---「ああ飲むとも！ 自分の村（の人）に（娘を）やらないで誰にやるっていうんだ！ 俺は *shalgar* を飲むとも！」といて、酒を飲んで（・・）母さんはやらないといて、母さんはやらないといて、父さんは「やるさ、私はやるさ、自分の村の娘を自分の村（の人）にやらないっていうのか?!」（といて。）酒を飲んで、*shalgar choepa*⁽¹⁵⁾をして、（私を）やったのよ。後で私は怒って *shalgar* を返しに行ったの。逆さまのことはしたのよ。その *shalgar* を持っていったの、その男の家に、私は行かないといてね。私らの父さんは誰が来ても（娘を）やるの（周り、笑う）。私が行くかどうか、喜んでいるかどうか、行きたがっているかどうか、尋ねやしない！「やるよ、俺は」というのよ（笑）。

この例では、彼女の頑強な抵抗が結婚を結局流させることになった。別の例でも、結婚を受諾した親に対して後で女性が抗議し、親に *shalgar* を返しに行かせた（＝何らかの理由をつけて一旦与えた受諾を撤回しに行かせた）という話もある。もちろん、*shalgar* を返しに行っても受けとってもらえるとは限らず、娘の親が *shalgar* を返せるかどうかは、仕切り直した双方の交渉の行方による。いずれにせよ、娘がいわば捨て身の抵抗を試みた場合、それが親の妥協を引き出し、最終的に結婚のキャンセルに成功するケースも皆無ではないわけである⁽¹⁶⁾。

2.2. 忍従の語り

どちらかといえば、しかし、こうした激しい抵抗はむしろ少数派に属する。大多数を占めるのは、程度はともかく、とりあえず結婚に抵抗はしたというに

「私は行かないといった」

留まる語りであり、あるいは次に見るように、結婚したくはなかったがはっきりと抵抗することはできなかったとする語りである。

④(筆者) --- で、(嫁に) 行きたいと思いませんか？

(C)(小さく、笑) 行きたくはなかったわよ。父さん母さんが行けと行って、叱って送りだしたのよ。--- 行かなきゃならないの、父さん母さんのいうことをきいてね。自分で行きたくて行ったんじゃないわ。--- 昔は(娘は) 行きたくとも行かないといったものよ、行かないといったものなのよ。無理やり行かなければならない場合もあったし。

「行く気はなかった(Y. *ngala doje sem mheba*)」とか「行きたくて行ったんじゃない(Y. *rang khushi gi galkyo mhimba*)」といった、自分の思いを押し殺し「忍従」して嫁に行ったという事情を告げるフレーズも、非常によく聞かれる紋切り型となっている。たとえ明確に抵抗はしても結局ほとんどは結婚させられてきたのであれば、この忍従の語りは、抵抗の語りをエピソードとして含み込むより包括的範疇を構成するものともいえる。実際、抵抗の語りと忍従の語りは並置されて語られもするのであり、両者を明確に分離するのは難しい。とはいえ、結婚話が来た際の初発の女性の対応(あるいはその語り方)がかなりの温度差を含むのも事実である。ここで捉えておきたいのは、そのそれほど「熱く」ない極近くにある一群の語りなのである。

嫁乞いの時のことを、より細部にわたって回想している語りを見てみよう。

⑤(D) --- どこかから家に帰ると、母さんがお茶をくれたの。そしてそんなふうにしてあることなんてないのに、嫁乞いに人が来る用意だったのね、*tongsi*⁽¹⁷⁾を作っていて私にくれた。「今日なんで *tongsi* を作ったの？」という、「おまえをかわいいと思って、作って食べさせようと思ってさ」と、母さんは冗談をいった。少したって母さんが、「後で(おまえを)嫁に乞いに人が来る、行かないとは行くな、女は(嫁に)行かなければならないのだから」といった。後で父さんも、「(嫁

に)行きなさい、行かなければならないんだよ、一度は行くのだから。後でおまえを嫁に乞いに来るけれど、将来おまえにつらいことがあれば、私が面倒をみてやるから」といったように思うわ---嫁乞いに来たときには、私には何も尋ねなかった気がする。---そのとき私は怖くって。嫁乞いに人が来たときにはガクガク震えていたわ、すごく怖かった。どうしようって、まるで自分が何か悪いことをしたみたいだね。それで父さんは、予め私には言っておいたわけだし、*shalgar*を飲んだのよ。---

(筆者)なるほど(・・)嫌だといおうとは思わなかった？

(D)私は(・・)嫌だといおうとは思わなかった。---父さんが(嫁に)やったのだから、いいわ、行かなければならないのだと思った。それで、行ったわ。

彼女自身は、結婚したかったわけではない。しかし彼女は口をさし挟むことができず、ただ親に従うことでよしとしたのである。この例もそうであるように、「行きたくて行ったのではない」という語りの少なからぬものは、結婚に対する初発の拒否を経由することなく、「何もいえず(いわず)」結婚に至ったという語りに連結する。

「何もいえず」ですらなく、「何も知らず」結婚に至ったという語りもある。確かに⑤の例でも、自分自身がどうしたいかについて、彼女自身あたかも知らないかのようでもあった。しかしさらに文字通り、女性本人の知らないところで結婚話が進められてしまっていたという話もある。嫁乞いの際、娘の親が娘の意志を確認するとは限らないが、その場に娘自身がいれば彼女が自分の意思を表明する可能性は(実際表明するかどうか、またしたところでそれが効力を発揮するかどうかはさておき)一応はあるというものである。しかしそもそもその機会すら与えられることなく、結婚が決められてしまっていたという例である。

「私は行かないといった」

- ⑥(E) --- 村で結婚式をするという、相手方が村で嫁乞いに来てから（カトマンズに）私を迎えにきたのよ⁽¹⁸⁾。何も知らせないで（私を）連れていったわ。私は何も知らなかった、*lho sar*⁽¹⁹⁾に、*lho sar*を食べに行くという、私に何も知らせずに連れていったのよ。

女性本人に結婚話が持ちかけられ、従って女性の意思が確かめられ、曲がりなりにも女性自身が同意してこそ結婚の運びとなったと想定されるにもかかわらず、女性自身は「何もわからず」結婚することになったと語っている場合もある。下の例は、正式の親同士の取り決め婚ではなく、女性を見初めた男性側の働きかけにより女性側の親戚が仲介して二人をいわば「お見合い」させ、結婚に至ったケースである。通常を取り決め婚に比べれば女性自身の意思は当然反映されていたものと推測されるが、しかし、本人がむしろ強調するのは、親戚（彼女の叔母＝母の妹）のお膳立てによってあれよあれよという間に結婚が決まってしまったという、女性自身の意思を置き去りにしたことの推移なのである。絨毯の織り子をしにカトマンズに出てきてわずか「3日後」、彼女はカトマンズ在住の叔母の手引きで、叔母の連れ合いと同村出身のカトマンズ在住男性に引き合わせられ、結婚を強く勧められることになる⁽²⁰⁾。

- ⑦(F) 私の母さんの妹が、彼と結婚しなくても、後でどんな男と結婚するはめになるかもしれない、（そうなれば）苦勞する、彼と結婚すればとても楽をできるという。その頃の私はほんの子どもで、どうしよう、どうしよう、何ていえばいい、何ていえばいいと、全く途方に暮れてしまつて。---

（筆者）なるほど。

- (F) それで私は、「何が何だか」といいながら、結婚したの（笑、周囲も爆笑）。--- だって考えてみて！ 絨毯工場に帰ろうと思つても、来たばかりで、どの道なんだかわからない。逃げて行きたくても、その時はカトマンズに来て3日しかたつてない。前どこから来たんだか、

今どこから来たんだか、わけがわからない。私は逃げたい気持ちにはなつたわよ、絨毯を織るところに。でも道がわからなかったんですもの！

自らの主体的決断によるものではなく、周囲の誘導に従った、従わざるをえない状況に追い込まれての結婚だったと、彼女は語るのである。

2.3. 同意の語り

結局は回避できなかったにせよ、本当は嫁に「行かないといった」、「行きたくはなかった」と、大多数の女性たちは自らの結婚の経緯を振り返る。こうした語り方がヨルモ女性の結婚をめぐる語りの主流をなすことには、疑問の余地がない。しかしまたその一方で、結婚を決めるにあたり「自分で行きたくて」行ったことを認める女性たちの語りも、実は少数ながら存在する。「自分たちで好きあって結婚した」とか、「私ら（＝夫と自分）が（結婚）したくてした——父さんが（嫁に）やったのでもない、母さんがやったのでもない、自分たちの意思で（した）」というように、率直に自己の結婚に向けた主体的関わりを認める場合もなくはないのである。

そこまでざっくばらんにではないまでも、婉曲に認めている語りもある。

⑧(筆者) --- で、どういうふうにも〇〇村に（結婚して嫁として）来ることになつたんですか？

(D) お互い好きあって結婚したのか、それとも嫁乞いに来て（結婚したかを訊いているのよ）…

(G) (言い終わるのを待たずに引きとって、笑いつつ) まあそういう話なのね！？（さらに笑）相手方が嫁乞いに来て、それでどこかには行かなければならない娘なのだから、そういつて結婚したのよ。

(筆者) 前から相手のことは知っていた？

「私は行かないといった」

(G) 知っていたわ。--- (村の寺院の) 祭礼で、T村、K村、S村とかでは、
あちらはT村の祭礼に来るし、私らはS村の祭礼に行くでしょ。前々
から見たことがあった、知っていたわ。

(筆者) じゃあ、それで (そういう機会に) 相手が好きになったのかしら？

(G) (一同笑い) 好きになったんでしょうよ、それでもらうとって嫁乞
いにきたんだわ、それで父さん母さんが嫁にやって、それで行ったの
よ。

(筆者) 嫁に乞いに来た時、行きたいと思いました？

(G) (笑) 思ったんでしょうね。相手方はもらいたいと思ったんでしょうし、
だから乞いに来て、それで父さん母さんが嫁にやって。それで行きた
いと思ったんでしょうよ、行ったわ、うんといって、それで結婚した
のよ。(笑)

控えめな表現ながら、彼女が予め相手を見知っており、その人と結婚する意
思もあったことははっきり汲みとれる。大規模な村の寺院の祭礼や婚礼は、近
隣数ヶ村から招待客を集めて長時間にわたり飲み食い歌い踊る機会であり、普
段それほど顔をあわせることのない村外の男女の出会いの場ともなっているの
である⁽²¹⁾。

3. 結婚をめぐる語りに見る女性の主体性

以上の概観から、ヨルモ女性による自己の結婚の経緯についてのマスター・
ナラティブを、「私は行かないといった／行きたくはなかった (が、結局は結
婚せざるをえなかった)」というものとまとめられよう。婚姻プロセスにお
ける自らの主体的関与の端的な不在を語る (= 「行きたくはなかった」) か、
主体性は結婚への抵抗という否定的なかたちでのみ発揮されたと語る (= 「行
かないといった」) かという違いはあれ、いずれにせよ婚姻成立過程をめぐる

女性達の語りが織りなす言説空間の中核を占めるのは、彼女たちが自分の自由で結婚したのではないという語り、結婚成立に向けた女性自身の積極的意思や欲望、即ち「結婚に向けた主体性」の存在を否定する語りである。そこから外れる少数の語りもあるものの(2.3.)、結婚成立に向けた女性本人の積極的関与を否定するナラティブの支配性は、揺るぎないといってよい⁽²²⁾。

では、彼女たちはいかにしてこのようなかたちで語るものであろうか？ 自分の自由で結婚したのではないと語る女性たち自身の語り、それが語るころとは結局何なのだろう？ まず私たちは「事実確認」的次元において彼女たちの語りを検討し、それがいわゆる「事実」と齟齬を孕む可能性(=結婚に向けた女性自身の主体性が作動していた可能性)を析出する(3.1.)。次に、そうした事実との齟齬をもときに孕む語りを産出する母胎であるヨルモの婚姻の「言語」構造を明らかにし、この言語のレベルで女性本人の主体性に与えられた位置を確認する(3.2.)。そして最後に、この言語を経由し過去の経験を踏まえつつ語りを紡ぎだす行為において、彼女たちがパフォーマンスに遂行することについて考察し、この遂行を通して析出するヨルモ女性の主体性の一断面を照らしだしたい(3.3.)。

3.1. 結婚に向けた女性の主体性：不在なのか？

女性たちの語りの大勢ではなかったことにされている彼女たち自身の結婚成立に向けた主体的意思であるが、さて、このように語る女性たちが自分の結婚に向けて積極的であったことは本当になかったのだろうか。女性本人が望まない結婚は無論ときに起こったとして、果たしてこのマスター・ナラティブが印象づけるほどのものか。私たちはこれを額面通りに受けとってよいのだろうか。

結論からいえば、女性たちの語りが事実とはズレている、即ち女性たちの当時の積極的主体性が語りのなかで過小にしか提示されていない可能性が大いに

「私に行かないといった」

ある。そう推測させる幾つかの「状況証拠」として、彼女たちの結婚年齢が比較的高いこと⁽²³⁾、婚姻は村内あるいは隣村間の既に顔見知り同士で結ばれる場合が少なくないこと、特に村内では若い男女が潜在的結婚相手と交流を持つ様々な機会（寺院の祭礼、葬礼、婚礼、新年等の宴会、労働力交換等）が存在すること、若年女性も畑や森での作業に従事しておりそうした機会に乗じて秘かに「情を通じる」ことも全く不可能ではないといわれていること等を挙げる事ができる。実際、大っぴらな「恋人」関係はなお基本的に容認されないヨルモの村社会にあっても、誰と誰はできているといった噂話が聞かれることはときとしてある。

しかしここでより注目したいのは、語られない女性の主体性の作動していたことを推論させる兆候が、彼女たちの語りそれ自体のうちに、幾つも認められることである。

まず再確認すべきは、少数ながら結婚に際する自らの積極性をフランクに認めた女性たちの語りの存在である。自ら望んで結婚したという彼女たちの語りを踏まえれば、「ヨルモ女性一般」がそもそも結婚への意思とか欲求とかを持ちえないなどということはできなくなる。すべてのヨルモ女性は結婚に向けた主体的意欲を持ちあわせていた（いわんやそれに従って行動した）はずだなどといったのではない。しかし、そうした語りの存在は、ヨルモの女性は結婚に関する欲求を持ちうるし、また彼女たちはそれをそうと表明しうるという、自己にとっては自明なものにもかかわらず私たちがときに「他者」（例えば「非-西欧社会の女性」）からやすやすと消し去って疑いもしなかったりする、ごく単純な可能性の存在を改めて確認させてくれる。他方で、こうした語りが例外的にしか聞かれない事実は、結婚実現に向けて積極的に意思したり行動したと率直に語ることが、彼女たちにとってはある種の条件のもとで開かれる間隙においてのみ可能となる行為であることを暗示するだろう⁽²⁴⁾。

第二に、同じく結婚に向けた自身の主体性を認めた語りにおいて、曖昧さの

ないその引き受けをなお回避しようとするような「控えめな」語り口が聞かれることである。上にあげた⑧の「行きたいと思ったんでしょよ」という、断言を避けた言い方はその例である。ほかされているのは女性自身の結婚成就に向けた積極性であり、そこで働いているのは自らの主体性を留保なしに認知するのを避けようとする語りの力学である。こうした語りの力学が、この種の「控えめな」語りのケースとしか関係がないと考えるべき理由は実は存在しない。それは、自己の主体性を曖昧なかたちですら認めない婚姻の語り口の「主流」においてこそ、さらに徹底したかたちで作動し、それを全面的に伏流させることになっているものかもしれない。語る本人の否認する積極的意思が常に存在したなどという必要はないが、本人が認めない意思が存在した可能性は常にあるのである。

第三に、この「行きたくないといった／行きたくはなかった」という主体性否定の主流ナラティブ自体と表面上滑らかに連結している語りの内部において、否定されたはずの主体性の「影」が浮上してくる場合がある。上の④にあった「昔は（娘は）行きたくとも行かないといったものよ」というセリフはまさにこの例である。自分の場合は本当に結婚したくなかったのだが、と言いつつ、一般に女性は結婚したくもしたくないというものだ、あるいは結婚したいなどとはいうべきでないことを指摘する語りは、しばしば聞かれるものである。こうした語りからわかるのは、女性が「行きたくない」という（少なくとも「行きたい」といわない）のは、彼女の真情はさておき、まずは女性に要請される規範的行動なのだということである。結婚への意思を表示しない／否定する女性は、実は結婚したかったかもしれないし、したくなかったかもしれない。個々のケースにおける女性の意思の在処を再構成することは難しいが、いずれにせよ、こうした態度が規範性を帯びているという事実は、本人の否定にもかかわらず結婚に向けた女性個人の積極的意思の存していた可能性を、一般論として逆説的に拓いて見せるといえよう。

「私は行かないといった」

最後に、女性たちが結婚の経緯を問われたときに見せる、その表情がある。端的に言って女性たちは必ず「笑う」。自分で結婚したくて結婚したのかと問うと、誰もがあるいは小さく、あるいは大きく、あるいはやや恥ずかしげに、あるいは豪快に、「笑う」のである。笑いの注釈は限界のある作業であり、究極的には野暮であろう。それでも彼女たちの笑いは、ある身体化された感情の構造 (cf. Bourdieu 1977; Williams 1977) を通して生起するとともに、その構造において抑圧されようとするものの兆候とも見られるのではないだろうか。無粋は承知の上、全くのやらずもがなではあるまい。

「笑い」とは、ある種の間違いやそぐわなさ、端的に言って「おかしさ」の感知とそれに対する評価・対応の一体となったものと、とりあえずいえよう。彼女たちに何が「おかしく」感じられたかといえは、まずは結婚の経緯における女性の主体性を当の本人に問うた私の質問、親密な姉妹でも友人でもない相手が投げかける質問としてはやや唐突な、この質問である。とはいえ彼女たちの反応は攻撃的 (または強く自己防御的) ニュアンスを帯びたものではなく、嘲笑、高笑い、失笑 etc. というよりクスクス笑い、照れ笑い、茶目っ気たっぷりの笑い、屈託ない爆笑 etc. と表現すべき範囲に収まるものであった。このことは、彼女たちが「笑っ」たのは私の投げかけた質問自体であるより (それもあろうが)、私の「おかしな」質問によって、彼女たち自身がその質問に何らかの応答を迫られ実際ともあれ応答しつつあるという、この事態のほうであったことを暗示する。即ち、多少なりとも性的事柄に関わる自らの意思や欲望について、多かれ少なかれ距離感のある相手に対し、改めて表明 (たとえその否定であろうと) するはめに陥っているという事態は、彼女たちの身体化している性的慎みや羞恥心という感情の構造⁽²⁵⁾と噛み合わない。この齟齬の感知が、彼女たちをまず「笑わ」せるのである。

さらに、この構造のなかにある女性たちの多くは、結局自らの過去の欲望をストレートに表明することはない。しかし、表明せずにいれば、自らの応答と

その指し示す過去の経験の間にも、しばしばズレが生じることになる。そしてこのズレの認知がまた、さらなる笑いに連鎖していくでもあろう。彼女たちの笑いは、自らの性的主体性を表明すべき立場にいない自己がそうするはめに陥ってしまったことの、そしてまた語る行為において過去に存した自らの性的主体性を抑圧していることの、兆候と見なしうる。

以上の議論から、ヨルモ女性による婚姻締結過程のマスター・ナラティブが語るところにもかかわらず、全般的に見て、この過程における女性の積極的な意思や行動、即ち結婚に向かう主体性が「不在」だったと想定することはできないといえる。それは不在であると語られつつ、語る行為自体の端々に回帰してくるのである。

3.2. ヨルモにおける婚姻の「言語」：女性の主体性という空白

ではなぜ、女性たちは今見てきたようなかたちで、結婚成立の経緯を語ることになるのだろうか。結婚を願った女性たちの思いや感情はなぜ、ほとんど語られないまま沈黙に沈み込むことになるのだろうか。この節では、婚姻の実践とそれについての語りを生み出す母胎であり、そうした実践と語りの反復が支えているヨルモ社会における婚姻制度の構造＝「言語」の分析から、この問いを探究してみる。

3.2.1. ヨルモにおける「結婚」の語彙

今まで「結婚」と訳してきたヨルモ語の語彙は“*bhama*”である。この語がそもそも意味するところは何か。ヨルモの女性たちに対する一連のインタビューのとりわけ初期、私はほぼ例外なく「あなたはどのようにして結婚（=*bhama*）したのか」という質問を発していた。意図したところは、彼女たちの

「私は行かないといった」

結婚がいわゆる恋愛結婚か親同士の取り決めによるものか、つまり結婚に際して女性本人の主体性がどの程度反映されていたかを明らかにしたいということであった。しかしこの意図は、彼女たちにはすんなり汲み取れるものではなかったようである。私は徐々に、これをより直接的に女性の意思を問う質問（例えば「結婚したいと思いましたが？」等）にいいかえ、あるいはそうした質問と並置することで、目的とする答えを引き出すようになっていった。

質問の通りが悪かった理由は、ヨルモ語にいう *bhama* が二重の意義を帯びており、またこの二重性とも関連しつつ、*bhama* 範疇内部の差異化軸が私の関心を寄せていた（「近代」的結婚観にのっとり）それとは微妙にズレていたためである。*Bhama* とは、いわゆる「結婚式」、即ち結婚という社会的移行にまつわる一連の儀礼的イベントを指す⁽²⁶⁾とともに、通常その「式」によって画され実現される場所の社会的移行それ自体をも指し示す概念であった。それゆえ「どのように *bhama* したか」という問いは、どんな式を挙げたか／どのような経緯で結婚に至ったかという二重性を必然的に帯び、それだけでは何を問うているのかが十分明確ではない。さらにこの点を特定したとしても、結婚の経緯について（とりわけ女性自身の意思の在処に照準しつつ）正面から問われるということは、彼女たちにとって多かれ少なかれ戸惑わせられる事態であった（3.1. 参照）——彼女らの語り自体が結局証拠だてているように、このように問いかげられることが彼女たちにとって全く意味をなさないわけではなかったにしろ、である。

では、結婚に至るプロセスを差異化するヨルモ語の語彙とはどういうものか。基本的に三系列が識別されるが、ここではそのうち二系列について見ておく⁽²⁷⁾。男性の親（あるいはそれに準じる者）が嫁に乞いに来て、それに女性の親（またはそれに準じる者）が応じて結婚が成立するという方式は、*lang honge*（嫁乞いに来る）、*paba amagi terke*（父母が呉れてやる）、*paba amagi tange*（父母がおくる）、*paba amagi beti bhama be terke*（父母が結婚させてやる）

等と表現される。これらの語彙によって示されるヨルモの婚姻のタイプを以下、「嫁やり婚」と呼ぼう。私たちの結婚形態の語彙でいえば「(親による)取り決め婚」に相当すると、ひとまずいえる方式である。これに対し、親の意思によらず本人同士の合意(のみ)に基づいて行われる方式があり、これは *rang doae* (自分で行く)、*rang khushi gi doae* (自分の希望で行く)、*rang zumge* (一緒になる)などと表現される。以下、これらの語彙が表現するヨルモの婚姻方式を「嫁行き婚」と呼んでおく。私たちの語彙に訳すならば、とりあえず「恋愛結婚」の語をあてがうことになろう。結婚の経緯に関するこれらの語彙が、「〇〇婚」というかたちで結婚の「種類」を固定化しているわけではなく、記述的に結婚のプロセスを示すのみであることにまず気をつけておこう。このこととも関連して、このヨルモ的婚姻分類(そしてその翻訳)に関しては、次の二点の注釈をすぐさま加えておかなければならない。

第一に、この「嫁やり婚」と「嫁行き婚」を差異化するのは、親の意向か本人の意向か、あるいは結婚に先行する「恋愛(的感情/関係)」があったかなかったかという、私たちに馴染み深い基準では、実はないことである。例えば、本人同士が既に好きあっており、それを受けて男性側が正式に嫁に乞い女性側がこれを承諾して結婚に至るといったケースは、ヨルモでもときに(近年はむしろよく)あるといわれる。女性自身がそう認める場合も少数ながらあり、第三者についてそうした話が出ることはしばしばある。そうしたケースは、いわば同時に「嫁やり婚」でもあり「嫁行き婚」でもあるかに一見思われるが、ヨルモの人が(いわんや女性本人が)これをそのように語ることはまずない。間違いなくそれは、「嫁やり婚」系列の言葉で語られるのである。

結婚の経緯を語るヨルモの言語からすれば、定義上「嫁やり婚」であると同時に「嫁行き婚」であるようなやり方で結婚するのは、実は不可能なのである⁽²⁸⁾。なぜなら、ある結婚が「嫁やり婚」なのか「嫁行き婚」なのかは、本人同士の恋愛的関係に先行されていたかどうかではなく、結婚という社会的移

「私は行かないといった」

行を構成する儀礼的手続き（即ち、まさにヨルモ語にいう *bhama* = 結婚式）において成立したかどうかによって判定されるのだからである。ポイントは本人同士の感情や関係の如何ではなく、儀礼的フォーマリティの有無、あるいはその儀礼挙行のために必ず要求されたその挙行において構築され表象される場所の双方の親（保護者）の主体的参画の有無である。後者がある限り「嫁やり婚」なのであり、本人同士の事情は基本的に関連性を持たない。翻つてみれば、私たちが想定する恋愛結婚なるものは、儀礼的フォーマリティではなく恋愛感情の有無にポイントをおいた概念構成であった——古式床しく「伝統」的な式を挙げたところで、本人同士の恋愛関係に先行されていれば、それは私たちにとって紛れもなく恋愛結婚である。しかるにヨルモの視点からいえば、それは「嫁やり婚」であり、「嫁行き婚」ではない。逆にヨルモ的視点からして「嫁行き婚」とまさしく呼ばれるべきは、この一連の儀礼的フォーマリティなしに（即ち、親の裁可なしに）社会的移行が遂げられてしまった場合に限られる。「嫁行き婚」は、従って、ニュアンス的には「駆け落ち」に近い⁽²⁹⁾。

こうしてみると、女性たちの多くが結婚成立の経緯における自らの意思や相手への思いやりにほとんど言及しないのは、彼女たちがそのなかで自らの結婚を語っているヨルモ的婚姻語彙の構造によってまずは規定されたことだといえる。彼女たちの意思や感情は、少なくとも「嫁やり婚」か「嫁行き婚」というレベルでいかに結婚したかを語るにあたっては、無用の情報なのである。彼女たちにとって、「嫁乞い→受諾→結婚式」という形式化された手続きを踏んだ結婚は「自分で行った」のでは断じてなく、親によって「嫁にやられた」以外ではない。私たちの視点からは否定的に、即ち女性自身の主体性への言及の欠如にのみ、注意が固着されがちになるとしても、実際には彼女たちの語りには何も欠如していない——嫁乞いが行われ受諾されるプロセスをへて成立した結婚を、自己の主体的意思に言及せず「嫁やり婚」の語彙で語ることは、彼女たちにとって単に文字通りを語っているに過ぎない。女性本人の心情への言

及の有無にことさら反応するのは、結婚の前段における恋愛の有無をもって結婚を分類することを自然化している、私たちの分類格子のなせるわざであった。

ヨルモにおける「結婚の仕方」の分類に関する注釈の第二は、「嫁やり婚」と「嫁行き婚」が単なる差異化ではなく、価値づけにおける階層化を含むということである。男女問わずヨルモ社会一般において望ましい、規範的なあり方とされるのは前者であり、後者はそこからの逸脱、いわばルール破りである。端的に「自分は『よいやり方で (Y. *yhabu beti*)』結婚した」という表現が存在するが、その意味するところは「嫁やり婚」によって結婚したということ以外ではない (cf. Desjarlais 2003)。

この明白な階層性は、別の点からも確認できる。例えば、「嫁行き婚」の後、条件の整った折を見て改めて「嫁乞い」から始まる一連の儀礼が挙行される (= まさに改めて「*bhama* し直される」) ことがある⁽³⁰⁾。いわば「嫁にやり」直すことで、結婚の種類を「上書きする」のである。果たされるべき社会的移行は果たされてしまっているのに、わざわざこうした実践が行われる理由は、ヨルモにおいて結婚するということが、本来的に親が娘を他の男性 (の親) に引き渡すという、「嫁やり婚」に具象化された手続きとして捉えられていることの証左に他ならない。「嫁やり婚」はヨルモにおける婚姻方式の規範であり、ヨルモの婚姻をめぐる言語はこの方式のヘゲモニーのもとに編制されているのである。

3.2.2. 規範的「嫁やり婚」とその外部

婚姻をめぐる個々の実践や語りはもちろん、この言語から自動的に導きだされることはなく、言語的規範の指定にすら自動的に従うものではない。しかしいずれにせよ、すべての実践／語りは婚姻の言語を経由し、「嫁やり婚」規範との関係において産出される (「逸脱」することすら言語を経由し規範と切り

「私は行かないといった」

結ぶことを通してしか可能ではない)。婚姻をめぐる女性たちの語りをよりよく定位するために、私たちはこの規範的「嫁やり婚」の構造をさらに細かく観察しよう。ここでは婚姻締結における女性の主体性に注目する視点から、この規範的方式に参画しあるいは巻き込まれる諸当事者が、その過程の各契機において各々どんな権能（主体性）を付与され、あるいはされず、そうした権能にはいかなる実際の限界があるかを見定めたい。

「嫁やり婚」に関わる当事者として、女性本人、女性の親（に準じる者）、男性本人、男性の親（に準じる者）の四者を認めることができる⁽³¹⁾。また「嫁やり婚」成立（または不成立）に至る過程においては、次の二つの契機——結婚の提起（＝「嫁乞い」とその受諾／拒否——）を認めることができる。各々の契機に関して、誰にどのような権能が付与されているだろうか⁽³²⁾。

まずヨルモでは、結婚の正式な提起ができるのは（「嫁乞い」という言葉自体からも既に明らかなように）男性側のみである。乞いに行くのは本人ではなくその親（に準ずる者）であるが、男性本人が誰それをと意思表示して行ってもらうこともめずらしくない（しかしまた、本人の意向を無視して親が嫁乞いに行くこともままある）という。女性の親側が、インフォーマルなチャンネルを使って嫁乞いに来るよう相手方を仕向けるということはある。受諾の見通しを斟酌しつつ嫁乞いに行くかどうかを決める男性側としても、相手方が乗り気であるとわかれば当然行きやすいのである。またもし、既に本人同士が恋人的関係にあったとすれば、女性本人が男性に示唆して嫁乞いに来ってもらうことも不可能ではない。ともあれ、こうした水面下での動きは別として、最終的に結婚の提起は嫁乞いというかたちでしか遂行されえない。それは例外のありえない「ルール」なのである。

男性方が嫁乞いするのがルールならば、それへの応答責任は当然女性側に存するところとなる。もちろんここでも、男性側はなすこともなくただ諾否の審判を待つのではなく、言葉を尽くして交渉し、相手の説得に努めるであろう。

他方最終的諾否の権限を持つ女性側といえども、拒否するとなれば（大抵は同村か近隣村の人である）相手方との軋轢は避けられず、その決断は相当のプレッシャーを撥ね返して行わなければならない。とはいえ、諾否権がルールとして女性側に帰属することは明白であり、その正式な応答なしに結婚の成立如何が決することはない。

嫁乞い交渉の場につくのは親たち（親がいなければそれに準ずる保護者的立場の人）であり、本人達がこの交渉に直接参加することは基本的にない。それでも男性本人は、そもそもの結婚提起に関して比較的容易に自己の意思を反映させることができた。では女性本人はどうなのだろうか。

ここで、交渉が親同士の間で行われるという事実を、息子の親が息子の、娘の親が娘の代理として交渉にあたっているととるべきではない。厳密に言って本人達は交渉の場から除外されているのではない——そもそも交渉自体が、親同士の間のものである。とりわけ女性の側において、親が交渉の主体であることは極めて明白である——娘を「下さい」と懇請に来たからには、懇請の相手は定義からして娘本人ではなく（それはもらいたいモノ自体である）、娘を「持つ」人、つまり娘の親以外ではありえない。結婚提起の諾否権は、あくまで女性本人ではなくその親にある。女性本人に諾否権がないのであれば、彼女が「結婚したいかどうか」は、「嫁やり婚」の制度的プロセスのなかで決定的重要性を持たない「瑣末事」とならざるをえない。「嫁やり婚」と「嫁行き婚」の間を後者を周縁化しつつ分割する婚姻の言語において、女性（あるいは本人たち）の意思は究極的には分節化を根拠づける場所とされることはなかった。規範的「嫁やり婚」制度自体の内部においてもまた、女性本人の意思が決定的な場所を与えられることはない。というより、「嫁行き婚」の周縁化と「嫁やり婚」成立過程における女性の主体性の瑣末化は、結局は同じ事態、即ちヨルモの婚姻の言語が「女性の主体性」の占めるべき制度的な場所をそのなかに持たない（女性本人に何ら正式の権能を与えていない）という事態と表裏にあつ

「私に行かないといった」

たのである。

「嫁やり婚」の語彙によって大方組みたてられた女性たちの語りを通して、その主体的な意思（ましてや行動）がなかなか見えてこないのは、婚姻締結に至るどの段階においても女性本人に権能を付与せず、従って彼女たちの意思や行為が結婚成立の可否に効果を及ぼすことを本来的には想定していない、この婚姻制度の編制があつてのことであつた。結婚を決めるに際して女性自身は何もいうべきでない、何もいわなくてよい、あるいは何をいおうが結果は（多分）変わらない。女性たちが繰り返し語るように、「行きたくなく」とも「行かないといって」も、親が行けといえは行くことになるというわけである。当然親が娘の意向を斟酌することはある（実際少なからぬ親はそれなりに斟酌するでもあろう）が、それは親の義務ではない。一旦親がやると心を決めれば、女性自身の同意の不在も拒否の表明もその障害となるべきものではない。規範的「嫁やり婚」において、女性本人の意思には最終的効力は付与されていないのだから。

そうはいっても、と、ここで私たちは立ちどまるだろう——婚姻の諾否について女性本人の意思に全く効力がないならば、実際少なからぬ女性たちがそうしたと証言しているように、そもそもなぜ彼女たちは結婚の取り決めにあえて「抵抗」したりするのか？ 結婚したくてもしたくなくても、それを表明することが何の違ひももたらさないなら、それは徒労に過ぎないではないか（「忍従」という対応は、まさにそうした徒労の回避ともいえる）。一応「行かない」といつてみる程度ならまだしも——確かにそういういわば「儀礼的」抵抗も少なくない⁽³³⁾——幾つかのケースは、まさにリスクを冒した「真剣抵抗」だったといふべきなのである。たとえ心から「行きたくなかつた」としても、いかにうら若く世間知らずで向こう見ずであっても、その挫折がほぼ100%見えているものに、人がどこまで真剣に賭けうるものか、大いに疑問が残るのである⁽³⁴⁾。

だとすれば、彼女たち自身の意思に全く効力が与えられていないという言い

方は実は強すぎるのかもしれない。実際、比較的数少ない「真剣抵抗」のなかでもさらに稀なただ一例では、抵抗の結果一旦決まった結婚が流れている(ケース②/③)。女性本人の抵抗は、極めて徹底的なかたちで行われればその徹底性によって親の翻意を引きだす可能性は、ある。そして翻意した親が結婚の受諾撤回を相手方に認めさせることができれば、それは確かに結果的に効力を持つ。彼女たちには、極めて大きな限定付きではあるが、最後の一线で結婚の受諾に抵抗する方途⁽³⁵⁾は残されているというべきだろう。そうであればこそ、少なからぬ娘の親たちが嫁ぐいへの応答を決めるに際して「行くか行かないか」と娘の意向を確かめもするのである。というのも、娘をやるやらないは明白に親の権限に属するとしても、親は娘のこの「最後の抵抗」を予め封じることができない。娘の意思は本来は問題にならなくとも、感情通わぬモノではない彼女は、心底嫌がれば親の「娘を与える」約束履行を物理的に不能にする(=例えば家から逃げる)破壊的行動に出ることもできる。それを、親は恐れるのである。だとすれば、娘の親が娘がそうした破壊的行動には出ないと心証を得たうえで回答をだそうとするのは、自分の体面も守り娘も失いたくないと願う親自身にとって、理に適ったことである。

いわば通常時は使用不可だが「非常用」として行使しうる、女性本人の結婚に対する拒否権⁽³⁶⁾。いやそれは、そもそも権利などと名指すべき、ある社会的制度、この場合でいえば「嫁やり婚」制度内部に位置するものというより、それを使えば使った主体は定義上この制度の外部へと放擲されてしまうことになる緊急レバーのごときものである。それは、娘の親への帰属／恭順というヨルモの社会制度の根幹の一郭を踏み倒すルール破り行為であり、そうしたルール破りとしてしか実現しえないものなのである。

この拒否権行使において発揮されるような女性の主体性のあり方を、Kratz (2000, quoted in Maggi 2001) の提起した用語「否定的な主体性」を応用して、「徹底的に否定的な主体性」と呼ぶことができよう。Kratz はアフリカ Okiek

「私は行かないといった」

社会の婚姻締結過程における女性の主体性を論じ、それを「否定的」と規定した。Okiekにおいて女性は自ら婚姻の提起はできないが、それを拒否するか受け入れるかを最終的に選択する自由を与えられているという。それは制度的に確保された自由であり、この自由を行使する女性の「主体性」は、粗っぽくいえば、ヨルモにおける女性の親が有する結婚諾否権に比定される。ではなぜ、ヨルモ女性本人の主体性を徹底的に否定的というかといえば、彼女は規範的次元では基本的に諾否の権利（＝否定的主体性）をすら奪われているからであり、彼女が最後の一线で主体性を行使するとすれば、それは結局ヘゲモニックな「嫁やり婚」制度自体の否定（そしてそれを支える娘の親への帰属という論理の否定）に行き着くという徹底的否定性を帯びざるをえないからである。彼女は、いわば社会的規範自体の否定を伴わずして自らの意思のみに従った選択を貫徹することができない。

規範への反逆という性格を帯びるこの拒否権の行使は、彼女の親にとってだけでなく彼女自身にとって極めて破壊的でありうる。それは、彼女がそのなかで育まれてきた重要な社会関係（通常その最たるものが親子関係であるが）から自らを切断する行為、そうした社会関係のなかで構築されてきた社会的価値観（「嫁やり婚」規範をも含む）から己を逸脱させる行為である。それを行使するハードルは極めて高い——それは失うものの極めて大きい賭けなのである。

残る一つの疑問は、先に「儀礼的」抵抗と呼んだ、むしろ紋切り型の、実質的に効力を持つことを意図するとは考えにくい種類の拒否発言が、なぜわざわざ（またしばしば）行われているのかという問題である。嫁に行けといわれて（たとえ行きたくとも）行かないというのは、皆が皆そうするわけではないにせよ、これ自体ほぼ規範的とすらいえるほど一般的な態度である。女性本人に諾否の権能を付与せず、彼女が思うこと言うことに基本的に効力を認めないヨルモのヘゲモニックな婚姻制度の内部で、なぜあえて、この「儀礼的」抵抗な

のか。もちろん人は常に効果を見込んで行為するわけではなからう——嫁乞いが、先行する恋愛関係を受けて提起される事態が必ずしも一般的ではないと見られる状況において、多くの女性たちはただただ本当に行きたくなくてそう言ったのだ、そう考えられなくもない。しかし逆にいえば、同じ状況は恋愛関係が結婚に繋がるという期待自体がそれほど一般的ではないことを示している。遅かれ早かれ親が決めた相手に嫁ぐことに女性自身が納得づくである可能性も低くないのである。とすれば、この「儀礼的」抵抗を、婚姻の言語を踏まえて別の角度から読むことも可能であろう。即ち、「嫁やり婚」制度のなかで女性がおかれた位置からすれば、この必ずや「失敗」すべき言説実践は、その失敗＝結婚の成立においてこそ、ある効果を実現するのではないだろうか。

まず女性は、結婚への自らの拒否をはっきり表明する（より弱くは同意を示さない）ことで、その結婚が規範的「嫁やり婚」であり、それ以外ではないことを明確にすることができる。つまり彼女が嫁に行くのは、規範にのっとり親の意に従ってのことであり、自分個人の意思や欲望によってではないということである。「嫁やり婚」の枠組みにおいて消去されることを定められた女性の主体性を、一旦演じ、しかる後に甘んじて否定され去ることで、彼女はまさに規範的婚姻締結方式において女性が占めるべき場所を、より正確には占めるべき場所のないことを、改めて認め、受け入れる。そもそも意思がなかったのではなく、あってもあえて社会的規範に従い親の命令に従うという所作を通じて、彼女は紛れもなく完璧に自らの「分を知る」女性として、主体化＝従属化を遂げるのである。

また彼女が自己の意思を殺すということは、この場合親に恭順し、親子の絆を（その不均衡な階層性もひっくるめ）再確認することに他ならない。ヨルモの親子関係は、情緒的相互愛着の関係であるとともに前者の后者に優越する明らかな権力関係でもある。ただしこの権力関係は、権力を持つ者へのそうでない者の従属とともに前者の后者に対する庇護を規範化もする。引用⑤で嫁に行

「私に行かないといった」

けと命令しつつ「将来おまえにつらいことがあれば、私が面倒をみてやるから」と父親がいったという件は、この点を端的に示している。女性の側からすれば、彼女が親に従うということは、親とは別様の自らの意思を押し殺してならなおのこと、彼女の親への深い愛着と恭順をアピールし将来にわたる親からの庇護を確保する行為でもありうる。嫁にやった娘の将来に対して親はできる限りのサポートをする義務を負うが、一般にヨルモの女性にとって必要なときに親の援助をあてにできることは、大きな意義を持つ。逆に実家の後ろ盾のない女性は、嫁入り先で何があろうと帰るところ、守ってくれる人を持たないという大きなハンディを背負うことになるのである。

女性が諾否の権能を拒む「嫁やり婚」制度は、女性が自己の結婚決定に際して主体性を押し殺す（＝結婚したくともしたくないという、結婚したくなくとも結婚する）ことに対し、彼女に報償を与える。場合によって女性は、自己の欲望を表明する労をとることなく（さらにはそれを否定すらしながら）、望んだ結婚を手に入れることも可能である。例えば秘かに望んでいた相手から申し込みが来てこれを親が受諾すると見込める場合、女性はそれを望むそぶりすら見せず、従順なる「よきヨルモ女性」であることによって望みうる名誉や親のサポートを確保しつつ、その結婚を遂げることができる（そんなややこしい位置におかれることを「利点」だとは到底いえないだろうが）。女性は、結婚に向けた自らの主体性を消去する所作を通してこそ、社会的に女性に許されたものを十全に獲得できるという逆説的位置におかれているのである。

3.3. 語る行為における主体性

婚姻の決定に際して自らの積極的意思の不在だったことを語る、大方の女性たちの語り。私たちは、語りからそれ自体が「語らない」ものを析出する努力を通じて、彼女たち自身がそれを否定する場合でも、相手への感情やら結婚へ

の意思やらが決して文字通り不在だったとは必ずしもいえないことを確認し、またそれではなぜ、彼女たちがそれを不在として語ることになるのかについて、「嫁やり婚」規範を中心として編制され婚姻締結に向けた女性本人の主体性を徹底的に周縁化するヨルモにおける婚姻の言語の構造という観点から、考察してきた。この節ではさらにまた別の観点から、このヨルモ女性たちの語りを観察してみたい。即ちパフォーマンスの次元において、つまり私という人間を一契機として構成されたある社会的場において構築されつつある実践として、彼女たちの語る行為を捉えてみる。

何かを語る行為は、たとえそれが「(過去の) 自己の主体性を否定」する語りであれ、遂行されつつある行為としては多かれ少なかれ「主体的」である。語る行為における主体性は、一方では語りにおいて語られるものとの、他方では語りの経由する言語との関係を通して現れるだろう。一方では語りと言語自体の外部にあって語りが指し向けられる対象との関係をどう構築するかという問題が、他方では言語の指定する規範との関係でどう位置どりして語るかという問題が存在する。この二重の関係において、そのときどきの発話の場に即して暫定的に遂行されていく選択行為の集積として、個々の語りは構築されていくだろう。そうであるなら、私たちが行うべきはこの二重の関係性のなかに語る実践を位置づけなおしていくことである。

3.3.1. 「主体性の否認」を語る行為

彼女たちの語りを、そこにおいて語られる内容から二つに分けて考えてみよう。過去の結婚成立の経緯における自らの「主体性の否認」を語る行為と、同じく「主体性の肯定」を語る行為である。

主体性の否認、即ち「私は行きたくないといった／行きたくなかった」という語りは、潜在的に存する結婚の過程における女性本人の主体性を否定する、

「私は行かないといった」

あるいは不可視化する行為を遂行するものと考えられる。あったとされない／なかったことにされる女性の意思や欲望といったものが、どれだけはっきりしたかたちで存在していたのかは無論個々のケースにおいて様々でありえよう。また遂行される主体性の不可視化が、どのような徹底性／モードで行われるか（例えば主体性を明確に否定するのか、それともそれに言及しないで済ませようとするのか）も、見てきた通りヴァリエーションを含む。語りと語られるものの対応関係により、語る行為の遂行は相当の「作為」を含む場合からほぼ「ありのまま」の陳述といってよいものまで、そこに映じる意思や欲望の強度も幅広いスペクトラムにおいて、想定されることになる。

語りと語られる事実の距離感がいかほどのものであれ、この主体性を否認する発話全般に通底するのは、そのヨルモの婚姻規範との整合性である。この範疇の語りにおいて共通して行われているのは、規範的婚姻制度における女性の主体性の位置指定（より正確にはその削除）を女性たち自らが遂行的に承認し、その空白の位置に自らを（再）定位するということである。過去の事実との距離がどれほどのものであろうと、「語られない」でおかれたことがどれほどあろうと、いやむしろそれがあればあるほど、語る行為を通じた語り手自身の規範に沿ったかたちでの（再）承認／構築は確たる強度をもって行われていると考えることができるだろう。過去にあった事実を取捨選択し場合によってはたわめつつ再構成することをも含む語りの実践は、婚姻の言語を必然的に経由し、また言語において立ち現れる規範との適合の希求という契機から一般に自由には行われえない。そうであればこそ、言語的規範に適合したこの種の語りは主流を構成もし、またそうした集合的実践の累積的効果においてこの言語自体の構造を再生産もしていくのである。

自らの主体性を否認する語りの実践において彼女たちは、自らの結婚への意思を否認した／肯定などしなかったあのときと同様、自らの主体性を正しくも消去する「よきヨルモ女性」として、逆説的に主体化を遂げる。この主体化が

どれほどの自己否認を、彼女たちの生きる社会において「女性」であることの要請から逸脱する自己の抑圧を、即ち「語られない」ものの領分への彼女自身の欲望・主体性の棄却を伴うとしても、そこで遂行されつつあるのはまさに「よき女性」として自己を語り直し（再）構築するという、ある積極性を帯びた行為ではあったのである。

3.3.2. 「主体性の肯定」を語る行為

それでは、主体性の肯定を語る行為とは一体何をする行為なのだろうか？
まずは語られるもの＝事実との対応だが、この種の語りに関していえば、そこには基本的に滑らかな接続を認めてよいだろう。つまり、女性たちが結婚に向けた主体性を肯定して語るなら、その時確かに、彼女らの主体性は作動していたのだろうと想定できる。この比較的単純な想定が可能と考えられる理由は、確認してきたヨルモの婚姻をめぐる言語／規範のあり方とこの種の語りの緊張関係にある。こうした主体性の肯定は、ヨルモの婚姻の規範において指定される女性の位置と基本的に順接せず、また結婚成立過程を語る女性の言説のなかで実際傍流に留まる。支配的規範から見れば彼女たちの語るその結婚への成り行きは逸脱的なものであり、このテーマをめぐる言説空間において見れば彼女たちの語りは例外的なのである。その語る内容が過去の経験自体にすら沿っていないとするなら、こうした逸脱的でも例外的でもある語りをあえて行う理由は、この場合考えにくい（彼女たちが徹底的に筆者をかつごうとしていたとでも信ずべき理由でもあれば、話はまた別であるが）。彼女たちが主体性の肯定を語るとすれば、ひとまず、彼女たちが結婚に向けて実際に積極的・主体的であったことは認めてよいと考えられる。

しかしまた逆に、女性の主体性の表出を否定する婚姻制度の規範を踏まえればこそ、^レ事実その時主体性を発揮したから発揮したと語ったのだなどと単純に

「私には行かないといった」

いって済ませることはできない。ほとんどの女性の語りは、「嫁やり婚」のヘゲモニーに巻き込まれつつ多かれ少なかれ結婚に際する自らの主体性を消去することにならざるをえなかったのである。とすれば、この少数の女性たちがなぜあえてこの「逸脱」を犯したのか、犯しえたのかの説明されなければならない。彼女たちだけが、ヨルモの婚姻規範の磁場から自由であったと考える理由はないのだから。

まず一つ考えられることは、彼女たちの立っている社会的位置である。屈託なく自分の結婚への積極的意思を認めた女性達（3人）はいずれも、「恋愛結婚」を昨今の現象とする（私たち／ヨルモに跨る）「常套」的語りの存在にもかかわらず、皆50～70代の比較的高年齢層に属する。彼女たちは子どもも成人させ、社会的にも安定し、また既に性的に活発な年齢を過ぎてその意味で評判を落とす懸念のないライフ・ステージに到達した、いわば自らが「ヨルモのよき女性」でありまたそうあり続けることに十分自信を深めた地点にいる女性たちといえよう。彼女たちが既に安定した社会的地位を築いているとすれば、私とのインタビューといったヨルモ社会のなかでごく周縁的・例外的文脈において、ヨルモの女性としてあるべき姿から逸脱した自らの遠い過去を語ったりしても、それによって彼女の体面や評判が損なわれる恐れは少ない。これがより若い女性であれば、彼女の評判は相対的に脆弱であり、規範からの逸脱をフランクに認めることへの抵抗感は遥かに乗りこえにくいのではないだろうか。

もう一つは、今述べた点とも関わるが、私とのインタビューという社会的文脈の性格である。インタビューの多く（そしてこの種の例外的な語りを聞いたそのすべて）は、私とインタビュー相手となる女性（たち）のみの少人数が参加する場として設定された。彼女たちにとっての「私」という人間とは、同村／隣村の一家族に受け入れられて既にかれこれ10年近くの月日を過ごしてきた、かなり年下の「同じ女性」の外国人であり、また随分と「教育」があるとは聞いているがネパール語とあまり巧くないヨルモ語をませこぜにしてときに

突拍子もないことを質問してくる相手、概略そんなところであろうか。こうした文脈はヨルモの人々にとって当然日常的ではないが、かといってとりたてて畏まるべき場と受けとられていたふうはなく（もちろん私自身も打ち解けた場の雰囲気作りを心がけ）、年長の彼女たちにとってはどちらかといえば気楽な、冗談の一つも飛ばせる場と捉えられていたふしがある。規範的婚姻のなかにはその場所を持たない女性の結婚に向けた主体性がざっくばらんに認められたのは、こうした場自体の持つ性格にも関係すると考えられる。つまり規範への恭順がより強い圧力として働く「普段」はいわないこと、いえないことを「放談」してもよい場として、彼女たちはこの場を認知していたと推定されるのである。逆にいえば、文脈が違えばこの彼女たちにしたところで、あのように屈託ない主体性の肯定はせず、より規範に沿った語り方をするということも十分考えられる。またさらにいえば、より若く社会的地位の脆弱な女性たちからも、例えば気心の知れた同年代の女性だけが集まるような場であれば、こうした「放談」が飛びでるというのも大いにありうることである。

このように、彼女たちの結婚への意欲を大らかに肯定する語りもまた、実は社会的文脈における適切性に対する配慮を伴って調整されたものとすれば、それはあるレベルでは確かに支配的規範を攪乱する行為であるとともに、別のレベルではこの攪乱の収束を折り込み済みの行為だともいえる。いわば十分許容される範囲内での「ガス抜き」行為なのであり、そうしたものとしてヨルモの既成の支配的婚姻制度を覆すような効果は持たないものと、ひとまず診断せざるをえない。それは彼女たちの闊達な主体性の表出といえなくはないにせよ、その周縁性を十分わきまえ時と場所を選んだ上での闊達さにすぎないのである。規範を攪乱する主体性はその再生産に寄与する主体性へと、結局のところ、回収されていくかのようである。

4. 結論

以上、ヨルモの女性たちが自らの結婚の経緯について語る実践を、語られる内容＝事実確認的次元及び語る行為＝パフォーマティブの次元という二重性において、またヨルモの婚姻の言語の構造との関係において、観察し検討してきた。主流をなす語り口は結婚における自己の積極的関与を否定するものであったが、そこから額面通り、女性の積極的主体性が婚姻締結に至るプロセスにおいて不在であったと受けとることはできないことを私たちはまず確認し、ではなぜ、ほとんどの女性たちがそのようなかたちで自らの主体性を否定しつつ語ることになるのかについて考察を進めた。この問いに答えるための一つのポイントは、婚姻をめぐる語りと実践を産出する言語の構造にあった。ヨルモの婚姻の言語における結婚当事者女性の主体性とは、端的に言って不在、あるいは消されるべきものとしてのみマークされた位置以上ではなく、この言語の指定する規範性を逸脱するというリスクな選択をしない限り発動されえないという、徹底的否定性を帯びたものだったのである。もう一つのポイントは、婚姻について語る実践のパフォーマティブな側面であった。結婚に向けた主体性を語らないという（多かれ少なかれ）主体的な発話行為において遂行されているのは、大方では規範的な「よきヨルモ女性」としての自己の（再）構築であり、より例外的な場合でも（機微を捉えた一瞬の逸脱として攪乱を取東させることによる）規範的言語への最終的な恭順であったと見える。

最後に、本論の議論を踏まえて、初めに提起した単線的近代化言説批判に立ち戻ろう。「近代／恋愛結婚」対「伝統／親の取り決め婚」という二項対立、即ち「結婚における女性の主体的決定」対「その欠如」という対立と前者から後者への時間的移行を想定するこの近代化言説が、ここ約半世紀のヨルモ社会というローカルな文脈においていかに脱構築されるのかについて、簡潔にまとめ

ておこう。

まず、近代化論の想定する二項対立のヨルモにおける相当物と一見見えたのは、「嫁やり婚／嫁行き婚」とここでは呼び分けておいた、結婚実践の二系列であった。しかし系列間の対立軸を仔細に検討すれば、この系列の分岐が婚姻成立過程における女性本人の主体性の発動の有無によってではなく、同じくその親の主体性の発動（そしてそれを前提し象徴する一連の儀礼の手続き）の有無によってマークされていたことが明らかになる。近代化論における「伝統／近代」対立の決定的メルクマールと目される「女性本人の主体性」は、ここではそもそも問題とされていない。本人の主体性が婚姻方式を差異化する対立軸とならないということは、「伝統」的「嫁やり婚」においても、女性本人の結婚への積極的意思や関与が必ずしも欠如していたわけではないということでもある。一見相同関係にあるかに見えた各々の対は、実は互いとズレているのである。

各々の対の間の時間的推移関係における並行性を想定する根拠も、基本的には存在しない。「取り決め婚」から「恋愛結婚」への不可逆の移行を想定する近代化論に対し、ヨルモにおける「嫁やり婚」から「嫁行き婚」へという移行は、少なくとも本稿で議論の対象とした言説から見る限り大雑把な傾向としてすら感知されえないものである。近代化論では「恋愛結婚」が徐々に支配的になっていくとされるわけだが、見てきたようにヨルモにおける「嫁やり婚」の規範性は今なお揺ぎない。その一方で「嫁行き婚」のほうも近年の現象だと想定すべき理由はなく、ヨルモにおいて周縁的＝非-規範的实践としてずっと以前から存続してきたものと想定することができる。結局のところ、ヨルモの婚姻形態の分岐とその間の推移を常識的近代化図式にあてはめて理解するなら、むしろ人を誤らせることになる。ローカルな現実のありようは、安易に外挿された認識枠組みに沿って記述されれば、ねじ曲げられ歪められてしまうほかない。

「私は行かないといった」

しかし、と私たちはここでもう一度立ち止まる——しかし、この近代化言説自体が実は既にローカルな現実の一部に組み込まれていたのではなかったか、他ならぬ当の人々自身がこの言説枠組みを使って語っていたことを私たちは確認していなかっただろうか、と。現在のヨルモの人々は「昔は恋愛結婚なんてなかった」という。今や確信を持てることは、この語りも、また私たちに一見親しいこの「恋愛結婚 *lav merej*」という言葉が、ここで何を意味するのか、なお私たちにはわかっていないということである。この探究は今後の課題として、本稿の筆はここでおかざるをえない。

- 1 ヨルモに関する主な民族誌的研究として、Clarke (1980), Desjarlais (1992; 2003), Bishop (1998) 及び一連の拙稿を参照。
- 2 「近代」あるいは「近代化」という概念にまつわる曖昧さ、複雑性そして異論の多さに注意を喚起するために、これらをカッコ付きで示してきたが、以下では煩雑を避けるためカッコを外して表示する。
- 3 アハメド (2000[1992]), 岡 (2000), 堀田 (2001), コーネル (2004) 等参照。
- 4 人類学分野の日本人論者による文献としては窪田・八木 (1999), 中谷 (2003), Hayami et al. eds. (2003), 喜多村 (2004), 窪田 (2005) 等。
- 5 なおこの「ロマン化」に陥る危険は、その「自由闊達さ」が(極めて「従属的」にも見える周辺のヒンドゥー社会の女性のあり方との対比において)一人歩きする観の強い、ヨルモを含むチベット系諸社会の女性を描くときにはとりわけ留意すべき点であると思われる。
- 6 「(ジェンダー化された) サバルタンは語ることはできない」という挑発的な言葉において、このことを鋭く提起したのは Spivak (1998[1988]) である。真島 (2005) も参照。なお、女性たちの一方的な「犠牲者化」か無限定な「主体化」かという袋小路を回避し、社会的に規制されると同時に可能とされている女性たちの主体性をその具体的様相において探究しようとする民族誌的研究も近年登場してきており (e.g. Maggi 2001; Ahearn 2001), 本稿もこの線を継承しようとするものである。Sato (2007a) も参照。
- 7 現代インド都市中流階級女性における、「取り決め婚」と「見合い婚」の単純には割り切り不可能な現状について、Puri (2000: chap.6) を参照。

- 8 本稿の民族誌的関心とも近いソルクンプのシェルパを扱っている Ortner (1998) の議論は、その理論的アプローチ／関心においても本稿と多分に並行性を持つ（彼女が脱構築しようとしているのは「関係の自己」と「個人主義的自己」という二項対立であり、その前者から後者への移行という言説である）。
- 9 話を聴かせてください女性たち（全23人）はすべて、筆者が長期滞在調査を行ったA村およびその近隣村の出身であるか、またはそこに婚入した女性たちである。インタビュー当時、彼女たちの年代は20代中盤～80才過ぎまで、二人を除き結婚歴があり（一人は既に離婚）、ごく最近移住してきた人も含めほとんどがカトマンズ在住であった（これは村を訪ねるのが政治状況その他諸般の事情ゆえに難しくカトマンズで調査したことが大きい）、逆にカトマンズ調査が可能となる背景には、ヨルモの村々が急速に「過疎化」しつつある一方、カトマンズに移住するヨルモの数が急増しているという背景がある。インタビューのほとんどは、女性たちの（うちの一人の）居宅で私を含めた2～4人の少人数で行い、一人あたりのインタビュー時間は状況によりおよそ1～5時間にわたった（複数回にわたった場合もある）。インタビューにはネパール語（以下 N. と略記）とヨルモ語（以下 Y. と略記）を適宜使用している。
- 10 このことは、とりわけヨルモの人々の語りの様式においては明示的に感知されるものとなっている。即ち、語り手が興に乗り過去の「物語世界」にどっぷり入り込んでいると思われる場合ですら、文尾や息継ぎの端々には、聞き手に対する（通常親族名称による）呼びかけ（「その時…でね、おばさん」「…だったわ、おばさん」etc.）が頻繁に差し挟まれるのである（cf. 佐藤 2004:chap.3）。なお、本稿での会話引用では、煩雑を避けるため基本的に呼びかけ語は省略している。
- 11 なおここまでの記述から既に明らかな通り、ここで行おうとする言説分析は基本的に構築主義的立場に立つものの、「事実」との対応における言説の評価を手放そうとはしていない。構築主義的言説分析を厳格に適用しようとする（＝「事実」についての判断はあくまで回避／保留して、言説「内部」の分析に徹する）立場（cf. スペクター&キツセ 1990[1977]）は、思うに、そのすっきりした割り切りとともに余りに多くのものを切り捨ててしまうものである。もちろん、割り切らない行き方が行うに値するものであったかどうかは、この論文の叙述自体によって評価されるべきことである。
- 12 ヨルモにおいては、同じ人が続けて話すときにも、会話で相手の話を受ける場合でも、同じフレーズ、文を繰り返しながら語りを継いでいく場合が非常に多い。
- 13 以下ここで採用する引用のフォーマットは、桜井（2002:177-180）が紹介してい

「私は行かないといった」

る方式を参考にしつつ、これを単純化し適宜変更を加えたものである。「---」は引用省略部分があることを、「(・・)」は時間の経過を示す(ドット一つがほぼ一秒間に対応)。引用中の「()」は筆者による補足を示す。各発話の頭にある()付きの大文字アルファベット(A~G)は、発話者を同定する記号として各人物に割り振っているもの。

- 14 花婿候補に対する好悪の情は、思うに少なからぬケースで重要な要素でありうるが、実際これに言及するのは稀である。この稀な例として Sato (2007a) でとりあげている例を参照。
- 15 *Shalgar* を「飲む」前に、酒を神に奉納する儀礼。
- 16 結婚が最終的にキャンセルされた例は、今回開けたなかでは一例のみである。
- 17 Y. ジャガイモあるいは豆類を炒め、塩、唐辛子、ニンニク、生姜その他の香辛料で味付けした惣菜。ヨルモでは軽食あるいは客に対する食前のアペタイザーとして供される、定番料理である。
- 18 この女性(70代)は、彼女と同年代以上の少なからぬ若いヨルモ女性が当時そうしていたといわれるように、カトマンズのラナ家の「王宮」(N. *dalbar*/Y. *gyalkhang*, ラナ家は1950年までシャハ王家に代わりネパールの国家権力を握っていた一族)に住み込みで働いていた。
- 19 *Lho sar* (Y.) は、ヨルモでは家族が集まって盛大に祝われる新年のこと。「*Lho sar* を食べる」は、新年の機会に人が集まってお祝いし、楽しく飲み食いするといふほどの意味。
- 20 なお、この「見合い」自体が女性自身の同意のもとに行われたかどうかについてははっきりと語られていない。
- 21 もっとも「出会い」といっても、多くの人が集まる祭礼などの場でそれまで見知らぬ男女が親しく会話を交わしたりすることは難しく(すぐ噂にされてしまうという)、せいぜい刹那的邂逅か男女グループ間の掛け合い歌のなかで相手に「ほのめかし」を送るのが期待できる程度である。
- 22 なお、このようなマスター・ナラティブに支配された婚姻をめぐる女性の語りのあり方がヨルモのみに局限されるのでないことは、例えば、本稿のとりあげているヨルモに隣接するタマン社会を舞台とした女性ライフヒストリー研究(March 2002: 特に chap.5) からも、うかがわれるところである。
- 23 被インタビュー者のうち結婚経験者(23人中21人)の結婚年齢は15~30才、平均は約20才である。
- 24 こうした例外的な語りを可能にする「間隙」を開く条件については、以下の議論

(3.3.2.)を参照。

- 25 慎みや羞恥心(及びそれが抑圧する性的欲望それ自体)を含む感情の構造のヨルモにおける社会的構築のありようは、別個の探求のテーマとなるべき事柄である。ここではこのような構造がヨルモという枠をこえ広く共有されている部分を持つことのみ、指摘しておく。エジプト・ベドウィンにおける女性の「慎み」の社会的構築を扱った卓抜な議論として、Abu-Lughod (1999[1986])を参照。
- 26 なおこの一連の儀礼の中心をなす、招待客を招いた宴会を含む儀礼のみを指して、*bhama* という用法もある。
- 27 もう一つの系列とは(現在では過去のものとなりつつあるといわれる)いわゆる「略奪婚=嫁盗り婚」である。これに関しては、拙稿(2007b; 2007c)を参照。
- 28 ただし、「嫁行き婚」とも「嫁やり婚」とも表現することが可能な結婚のケースもある。以下の議論を参照。
- 29 ヨルモの人が、この系列の結婚の経緯をネパール語の“*bhagne*”(「逃げる」の意)を用いて表現することもある。
- 30 こうした場合、花嫁は一旦親の家に戻って、改めて「嫁入り」するという。
- 31 ヒマラヤ諸社会においてしばしば報告される婚姻の仲介者の働き(cf. Ahearn 2001)は、ヨルモにおいては基本的に見られない。
- 32 婚姻受諾後に始動する制度的プロセス、即ち儀礼的フォーマリティ自体も「嫁やり婚」という制度を考察するためには重要な分析対象であるが、ここでは紙幅の都合上扱うことはできない。
- 33 もっとも、そうした「儀礼的抵抗」がなぜ行われるかについても、別の説明は必要である。以下を参照。
- 34 なおここでは結婚を受諾した親に対する娘の「抵抗」を中心にして考えているが、結婚を受諾しない親に対する娘の「抵抗」についても、ここでの議論は基本的にあてはまるだろう。親による結婚受諾拒否への「真剣抵抗」とは、親が許さない相手のところに「自分で行って」結婚する(=「嫁行き婚」の実践)ことである。ただし、この種の「真剣抵抗」を含む具体的ケースの例は直接話を聞くことができていないので、一応「親の結婚受諾に対する娘の抵抗」に即して議論を進める。なお、話を聞いた「嫁行き婚」といえるケース(2例)は、いずれも親元を物理的に離れインドに出稼ぎに出ている状況下で実現されたもので、親への真っ向からの抵抗を含んだものではなかったと語られている。
- 35 結婚を受諾しない親に対してであれば、女性本人が結婚を強行する、即ち嫁に「自分で行く」という方途。

36 親の結婚の拒否決定に対する拒否であれば、いわば「自分で行く」権。

<引用文献>

- Abu-Lughod, Lila 1999[1986] *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Abu-Lughod, Lila 1990 The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women. In P.R. Sanday & R.G. Goodenough eds. *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press), pp. 311-37.
- Ahearn, Laura M. 2001 *Invitation to Love: Literacy, Love Letters, & Social Change in Nepal*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- アハメド, ライラ 2000[1992] 『イスラームにおける女性とジェンダー：近代論争の歴史的根源』林正雄・岡真理ほか訳, 東京：法政大学出版局。
- オースティン, J. L. 1991[1970] 「行為遂行的発言」『オースティン哲学論文集』坂本百大監訳, 東京：勁草書房。
- Bishop, Naomi H. 1998 *Himalayan Herders*. Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers.
- Bourdieu, Pierre 1977 *Outline of a Theory of Practice*. tr. R. Rice, Cambridge: Cambridge University Press.
- Clarke, Graham E. 1980 *The Temple and Kinship among a Buddhist People of the Himalaya*. Ph.D. thesis, University of Oxford.
- コーネル, ドゥルシラ 2004 「RAWA と黒衣の女性たちの政治的汚名」権安理・永井順子訳, 仲正昌樹編『共同体と正義』東京：御茶の水書房, pp. 219-251。
- Desjarlais, Robert R. 1992 *Body and Emotion: The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Desjarlais, Robert R. 2003 *Sensory Biographies: Lives and Deaths among Nepal's Lolo Buddhists*. Berkeley: University of California Press.
- Hayami, Y., A. Tanabe, & Y. Tokita-Tanabe eds. 2003 *Gender and Modernity: Perspectives from Asia and the Pacific*. Kyoto: Kyoto University Press; Melbourne: Trans Pacific Press.
- 堀田 碧 2001 「『第三世界』女性表象をめぐる一考察」伊豫谷登士翁編『経済のグ

- ローバリゼーションとジェンダー』東京：明石書店，pp.213-243。
- 川橋 範子 2003 『「他者」としての『日本女性』：欧米の『水子供養言説』批判』『民族学研究』68(3)：394-412。
- 喜多村 百合 2004 『インドの発展とジェンダー：女性 NGO による開発のパラダイム転換』東京：新曜社。
- Kratz, Corinne A. 2000 Forging Unions and Negotiating Ambivalence: Personhood and Complex Agency in Okiek Marriage Arrangement. In Dismas Masolo & Ivan Karp eds. *African Philosophy and Cultural Inquiry* (Bloomington: Indiana University Press), pp. 136-71.
- 窪田 幸子 2005 『アボリジニ社会のジェンダー人類学：先住民・女性・社会変化』京都：世界思想社。
- 窪田幸子・八木裕子編 1999 『社会変容と女性：ジェンダーの文化人類学』京都：ナカニシヤ出版。
- Maggi, Wynne 2001 *Our Women are Free: Gender and Ethnicity in the Hindukush*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- 真島 一郎 2005 「翻訳論：喩の権利づけをめぐる」真島一郎編『だれが世界を翻訳するのか：アジア・アフリカの未来から』京都：人文書院。
- March, Kathryn S. 2002 *If Each Comes Halfway: Meeting Tamang Women in Nepal*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Mohanty, Chandra Talpade 2003[1986] Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. In C.T.Mohanty *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity* (Durham & London: Duke University Press), pp. 17-42.
- 中谷 文美 2003 『「女の仕事」のエスノグラフィ：バリ島の布・儀礼・ジェンダー』京都：世界思想社。
- 岡 真理 2000 『彼女の「正しい」名前とは何か：第三世界フェミニズムの思想』東京：青土社。
- Ortner, Sherry 1998 The Case of the Disappearing Shamans, or No Individualism, No Relationalism. In Skinner et al. eds. *Selves in Time and Place: Identities, Experience, and History in Nepal* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers), pp. 239-267.
- Puri, Jyoti 1999 *Woman, Body, Desire in Post-colonial India: Narratives of Gender and Sexuality*. New York & London: Routledge.

「私は行かないといった」

- 桜井 厚 2000 『インタビューの社会学：ライフストーリーの聞き方』東京：せりか書房。
- 佐藤 斉華 2004 『共同性の近代的状況：ネパールのヨルモにおける「民族」とその同時代』未刊行博士論文，東京大学総合文化研究科。
- Sato, Seika 2007a 'I don't Mind Being Born a Woman': Status and Agency of Women in Yolmo, Nepal. In H.Ishii, D.N.Gellner, K.Nawa eds. *Nepalis Inside and Outside Nepal: Social Dynamics in Northern South Asia, vol.1* (Delhi: Manohar), pp. 191-222.
- 佐藤 斉華 2007b 「『嫁盗り』の抹消：ヒマラヤ山地民社会における嫁盗り婚戦略の周縁性をめぐって」『帝京社会学』20：71-100。
- 佐藤 斉華 2007c 「消え去り行く嫁盗り婚の現在：ヒマラヤ山地民の言説実践における『近代』との交叉をめぐって」『文化人類学』72 (1)：95-117。
- スペクター, M.B. & J. I. キツセ 1990[1977] 『社会問題の構築』村上・中河・鮎川訳，マルジュ社。
- スピヴァク, ガヤトリ C. 1998[1988] 『サバルタンは語ることができるか』上村忠男訳，東京：みすず書房。
- 竹中 千春 2002 「ジェンダー研究と南アジア」長崎暢子編『現代南アジア①：地域研究への招待』東京：東京大学出版会，pp. 237-255。
- Williams, Raymond 1977 *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Young, Katherine G. 1986 *Taleworlds and Storyrealms: The Phenomenology of Narrative*. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.

