

## タイ山地民における社会変容の諸側面

谷口裕久

—モン (Hmong) 族における家族・親族をめぐる

キーワード…タイ モン族 リニージ間格差 母方交叉イトコ婚 姻族関係

## 一 はじめに

東南アジア大陸部の山地には、西南中国にその民族的出自を遡及できる少数民族が多数分布する。本稿ではその中から「モン」と自称する少数民族、モン (Hmong, Hmoob) 族を取り上げる<sup>1)</sup>。ここではとくにタイ北部に分布居住するモン族の社会変容について、タイ農村の社会的環境の変化にも配慮しつつ、考察をすすめることにしたい。

一九五九年、タイ内務省公共福祉局 (当時) によってモン族をはじめとする九つの少数民族は「タイ山地民」(以下、山地民と記述) に指定された。タイ国家の周縁に置かれながらも、七六年の内務省声明において山地民は国民統合の対象であるとされ、広義のタイ国民文化に包摂させるべくさまざまな側面から政策が執行されてきた。山地民への指定という政策の端緒からは四〇年以上が経過したが、今日にいたる山地民政策やタイ社会近代化の潮流のなかにおいて、彼らの社会はまた新たな変容の次元を迎えようとしている。

タイにおけるモン族は、大別してふたつの支系に分けられる。訳出すれば、緑 (青) モン族 (「モン・ジュア」Hmoob

Nsuab) と白モン族 (「モン・ダウ」= Hmoob Dawb) がそれであるが、このふたつの支系の使用言語には、語彙上や音韻上で差異がある。また外見的な差異は民族衣装やその装飾となる刺繍の文様の違いとして現れる。

モン族は漢民族の「姓」にあたり、クランに相当する概念「セン (xeem)」を持っている。「セン」は父系的に継承される。父系出自の理念たる「セン」に対する意識は強く、同じ民族出身者の未知なる他者に出会ったときには、まず相手の「セン」が何であるかを問いかけあう (新谷 一九七五: 五一—五五)。発話者が男性であれ女性であれ、どちらの支系に属するかよりもむしろ、どの「セン」を持つモン族であるのかの確認が重要である。この「セン」の確認とは、「セン」の名を明らかにすることによって、ある個人が同じ外婚集団に属するか否かを判別することを意味する。同じ「セン」を持つていれば、実際の血縁関係の有無や居住地の地域性のある程度無視しても、同一の祖先を持つ同じ「クー・ティー (Kwv tii)」の一員として認識される。「セン」はその大半に漢字が同定でき、タイではリー (李)・ヤン (楊)・ワン (王) などを代表例とする二〇ほどの種類が認められる。同一の「セン」の者同士は内婚とみなされるため、婚姻関係を結べない「同姓 (セン) 不婚」の規範も存在する。現実には主体的に父系出自を保持することが理想視され、居住村落では多くの場合、複数の父系出自集団が形成されており、その存続に努力が払われている。

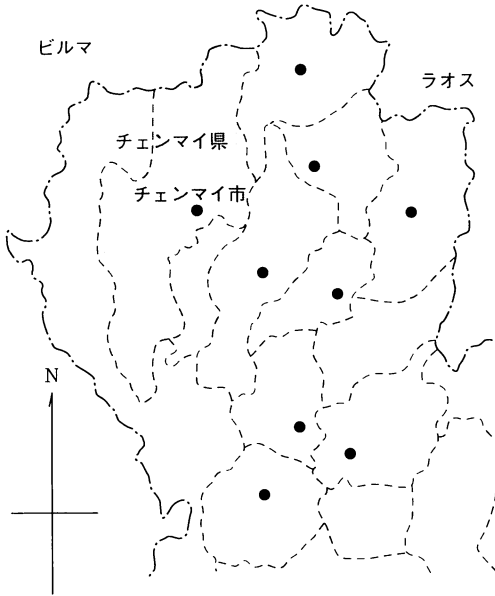
婚姻後は夫方居住が基本で、実際の家族形態は父系の大家族または核家族となる。<sup>(3)</sup>ひとつの家屋に未婚・既婚の息子を含めた二、三代代かそれ以上の複数世代が同居する例が多いため、比較的家族構成員数の多い父系大家族を形成する場合が多い。研究モデル上、モン族の村落は multi-lineage village と呼ぶうるが<sup>(4)</sup>とくに、複数の「セン」、実質的には異った「セン」を持つ多数のリージまたはその下位分節によって構成される。モン族の社会では父系的システムが強固に保持されており、親族によって生み出される関係性もまたそれが基本となる。

理念や原理、あるいは規範は現実的に有効に機能しており、人々はそれにならって生活をおくっているのだが、社会は文化的・社会的条件により、理想と現実のはざままで揺れ動き、変化する可塑性を秘めている。その点で社会のありさまは状況的であるとさえいえる。

以下では社会変容のなから家族・親族や婚姻関係のありさまに着目し、社会的背景との関連をpushしながら、その動態を論じてみたい。

## 二 家族と親族の動態

### (一) 調査地の概要



タイ北部地図

主要調査地は、チェンマイ県「タイ北部地図参照」メーチェム郡内のモン族村PK村であり、住民の大半が緑モン族を自称する。チェンマイ市より西に四〇キロ、タイ最高峰のドイー・インタノン山から西に二〇キロほどの山奥にあつて、郡役所のあるメーチェムから国道に沿って三〇キロほど進んだ位置にある。海拔は一、二〇〇メートル前後で、村落は山稜に位置する。メーチェム郡内ではカレン族とモン族が主たる居住者であるが、初期入植者が居住しはじめて以来、約六〇年が経過している。四・六キロ西には右記のPU村があり、行政的にこれらふたつの自然村は同じ行政村（村区）に属している。九七年の悉皆調査では、この村区の世帯数は五〇、人口は六〇二名であった。六〇年代後半から七〇年代にかけてタイ国軍や政府の手によつ

表1 世帯別家族形態

核家族	10
基幹家族	6
拡大家族	30
その他	4 (全独居)

て数度にわたるアヘンケシの一扫作戦が行われてからは、この地域では蔬菜を中心とする換金作物の栽培(常畑耕作)が主となった。村民は過去に、アヘンケシの栽培禁止や、その後の相場や気候の変動によって、栽培作物買い取り価格の暴落を何度となく経験している。一部では水稲や陸稲も植えられているが、標高の関係から収穫率は高くはない。今日では雨季を中心としたキャベツ栽培や乾季のトウモロコシ栽培がもつとも盛んである。

## (二) 村落における民俗論理

表1は九七年時点でのPK村の世帯別の家族形態を記したもので、拡大家族と核家族が全体の八割以上を占める。モン族の婚姻形態は今日では一夫一婦制の単婚が卓越しているが、PK村において拡大家族世帯を形成する三〇世帯のうちで、六〇歳代の長老格の男性三名はこれまでに一夫多妻婚を経験している<sup>(4)</sup>。

モン族には「ジェイ (jei)」と呼ばれる概念がある。直訳的には家屋の意であるが、世帯の意味で用いられたり、家族の構成員を指したりする際にも用いられ、具体的な経済的かつ社会的な単位を指し示す。婚姻後は夫方居住となるため、結婚した息子夫婦は両親や兄弟夫婦とひとつの家屋に共住し、生活共同集団を形成する。新婚夫婦が両親の家屋に隣接して家屋を建築し、新居居住を始める例もあるが、あまり一般的ではない。

同じ家屋に同居する者たちは親族関係の有無にかかわらず「イー・ジェイ・ネン (jɛtɕa:nɛn)」(ひとつの家の人)と呼ばれている(Cooper 1984: 38)。クーパーは、夫の死後にその子どもが夫の兄弟の子として育てられるケースや、レヴィレイト婚で夫の死後にその妻だった女性が、子連れで夫の兄弟と再婚するケースなどでも「イー・ジェイ・ネン」の観念は不変だとしている(jɛtɕa:nɛn)。「イー・ジェイ・ネン」の構成員である両親や祖父母が高齢になると、息子が扶養するのが原則的で、長男または次男以降の男子のいずれかが生計上独立した時点から、慣習的に親を扶養する目的での同居が認められている。父母や祖父母が長男と次男などそれぞれ別の息子の家屋に住むこと

もまれながらある。したがって、何らかの事由で息子が親より先に死去するなどの欠損状態が生じたとき以外は、高齢者が単独で居住することは規範的にまづない。

婚入する女性は、婚姻に際し、女性の「セン」の祖霊の霊的地位を確定するために婚入先で儀礼を行う。「セン」の呼称を変えるときにも、霊的地位の帰属の変更を行わなければ「イー・ジェイ・ネン」の人とは認められない。このほかに、女性は不動産の相続対象ではなく、異なる支系の男女が結婚するおりには、婚姻の後、妻が夫方に独自の刺繍や裁縫の方法、使用言語を徐々に習得して、それらを夫方のそれへと変更しなければならぬなどの細かい規範があり、婚入女性のジェンダーはそれによって強い規制を受ける。

PK村では、九七年の調査の際、一世帯につき平均して約一二・〇人の構成員から成っていた。また、「セン」は、トー(陶)・ホウ(候)・チヨ(趙)・チャン(張)の四つがあり、それらの下位分節による七つのリニージから成り立っていた(以下、「セン」を個別的に記述する場合「トー姓」などと「姓」の表記を便宜的に行う)。リニージの系譜関係はその構成員や長の記憶に頼るのみで、記録されることはない。この七つのリニージは、リニージの長の記憶をたどれば、それぞれに長から三〜四世代さかのぼれる。そのうちふたつは後来型で、別のひとつは系譜関係が明確でないが、同じ「セン」を持つので、リニージの分節であると考えられている。ここ一〇年ほどの間の親族組織の構成にもさほど大きな変化はなく、祖先祭祀の組織として見ても細分化はみられない。すなわちリニージの集団は、PK村へと移住し、そこに六〇年ほど定住して今日にいたるが、その間、リニージが下位分節に分かれて関係性が疎になってしまふこともなく、協同労働や祖先祭祀活動の単位としてありつづけている。すなわち、村落は、複数の「セン」の分枝たるリニージが活動する場としてあり、同時に、多数の「ジェイ」の生活実践の場としてある。

### (三) リニージ間格差の発生

六〇歳代のある有力村民の話によれば、二〇年ほど前まではそれぞれの「ジェイ」やリニージの間には優位に立つ者は

なく、大きな所得格差はさほどなかったという。アヘンケシの栽培と雑穀類の小規模農耕、ならびに藍の原料作りを行うという生業に、ほとんどの家庭が従事していた。他の民族に比するとそうした生業はモン族に独占的であり、おしなべて五〇〇パーツ程度が毎月の収入であったという。六〇年代後半に同じチェンマイ県南部のモン族村メートーで調査を行ったゲデイスの報告によれば、六三世帯のうち五〇〇パーツ未満の世帯が二九・〇パーセント、五〇〇パーツ以上九九九パーツまでが三五・五パーセントとなっており (Geddes 1976: 185)、当時の生計上の収入額としては突出してはいない。

「ジェイ」やりニージの構成に経済的かつ社会的な影響が出て、階層や権威の上での格差がひろがり始めたのは、九〇年代前半以降である。その理由の端緒は、ある「ジェイ」に集中して高学歴者が出、彼らが都市部で農外就労についたからである。九三年にはトー姓のふたつの「ジェイ」から二名の専門学校生 A・B (男子) が輩出した。さらに九七年には同じくトー姓の「ジェイ」から一名の短大生 C (男子) が、二〇〇〇年にも職業訓練校に進んだトー姓の男子 D が出た。その親や祖父母たちは「ジェイ」を基礎にして、家計が苦しいながらも彼らの学費や生活費を助けた。高等教育の終了後、息子たちはひきつづき都市部に一時居住して、工場労働を行い、村での農業収入一世帯あたりの年間額一万六、〇〇〇パーツの三倍に近い高収入を毎年得て、今でも両親に仕送りを行っている。都市部への進学やその後の就職は、自らが選択した結果ではあるが、二〇〇二年の時点でさえ、この村出身の都市部への長期移住者は進学者や工場労働者を含めても一〇名に満たない。都市部への進学や就職者の輩出は、「ジェイ」内部での世代を超えた教育意識の高まりという志向性や、受験合格・採用というプロセスの蓋然性による結果が引き出したといえるが、いずれにせよ当初は拡大家族世帯たる複数の「ジェイ」に突出して出現した事項であった。

進学・村外就労者を送り出したトー姓の「ジェイ」では、モン族で新年に相当する儀礼が村で挙行された九四年には、家屋のカミに対する儀礼を行って五、〇〇〇パーツほどを消費し、当時帰省中であつた進学者数名の個人の魂を強化して、来るべき来世でもよき人生が歩めるようにと大規模な饗宴をとまなう儀礼を行った<sup>(5)</sup>。その後、この「ジェイ」を含むトー姓のリニージの構成員は、積極的に都市部への進学者に対して金銭的援助を行い始めた。このリニージでは九四年以降、

毎年の祖先祭祀の儀礼の際、三万バーツを超える費用を投下し、供儀獣の豚や水牛の数を数倍に増やして、前例と同じく大規模な宴席を設けている。

リニージのすべての構成員が関わらねばならない活動のひとつに祖先祭祀があり、その準備段階からリニージ成員間の協力が求められる。その際に過度な饗応接待をとまなう「パフォーマンス」とも呼ぶべき状況が立ち現れたのは、このリニージが最初の例である。彼らは他の異姓のリニージや、隣村住民からも注目の的となり、さらに九五年には村を東西に貫く県道の整備や、九九年には上水道として利用している山奥からの水路の拡張といったインフラ整備など、行政的な措置にまで発言権を高めている。こうした一連の行為によってトー姓のリニージは村でのリーダーシップを掌握した。四〇歳代のトー姓リニージの長は、すでにリニージの指導的地位を得ているが、村のいくつかの委員会のポストを歴任するま<sup>(6)</sup>でになっている。

家族を分散居住させ、「ジェイ」が細分化すると、モン族が理想視する拡大家族は解体し、核家族へと移行する。世帯の分立がすすみ、土地の細分化がすすむことも同時に予測されるが、それが即、リニージやおおのの「ジェイ」の解体にはつながってはいない。進学という誇らしき事態や、息子の送金がかえって「ジェイ」の財を増やし、本人がメンバーであるリニージにすらも一定の権威を付与している。

村落で参与観察を行う限りにおいては、村民の日常生活における表層的な関係性には大きな変化はみられない。また、「ジェイ」での諸々のカミに対する儀礼やリニージの祖先祭祀の儀礼は、それぞれの村民にとつて重要な儀礼であるという認識にも大した変化はない。儀礼の構造としては、相変わらず執行者と依頼者との関係が必要なのであり、儀礼挙行のプロセスにも変わりはない。しかし、儀礼そのものの解釈枠組が変化し、これがカミや祖霊に祈り、感謝を捧げる儀礼としてよりも、「消費」にその価値の重点が置かれはじめたという点の特筆すべきである。さらに、儀礼ではその主体たる個人やリニージの「結束力の強化」がこれまでになく強調されている。その結果、諸次元での威信の確認が行われるとともに、改めて親族原理としての父系的なりニアリティを強く村民に認識させる機会となり、その反面でよりリニージ間の

葛藤をも惹起している。

たとえば、ここまでの内容とは全く逆に、PK村のトー姓のあるリニージは、ここ十年ほどの間、土地の耕作権をいかに確保するかという危機的な問題に難渋している。モン族では「ジェイ」が生活や生業の基本的な単位であるため、リニージごとには共有財としての耕地を持たない。このトー姓のリニージでは男子構成員八名が所有する耕作地全体をあわせて一〇ライ（一ライは約一・六ヘクタール）程度にしかならなかった。九七年の祖先祭祀の費用捻出のために、リニージの長が母村PUに住む系譜関係のある同じトー姓のリニージの長に「ある時払い」を申し出て、四、〇〇〇バーツの借金をし、供儀用の水牛を二頭、約一万バーツ（ほぼ村民ひとりあたりの月収の二倍以上に相当）一バーツは二〇〇二年八月現在、約二・八九円）で購入した。一方、このリニージの構成員のなかで個人として最も広大な八ライの耕地の耕作権を有していた、ある「ジェイ」の家長は、そのほぼ半分の広さの土地の耕作権を、祖先祭祀の一部費用の代替者となった、あるホウ姓の者に譲った。森林は国有地であり、山地民の土地所有は、現行の土地法の下では認められていない。厳密には地域の森林局（当時）の許可を受けてはじめて耕作権が認められるしくみである。許可のあるなしにかかわらず、森林を切り開けば耕作地は無限に広がりそうであるが、日照や水利・土壌の問題や資本・化学肥料や農薬の投下といった生態的かつ経済的な要素が複雑にからみ、土地の問題はまさに生死を分かť問題となりかねない。このトー姓のリニージは、土地や収入が全般に少なく、「ジェイ」やリニージの努力は結果的にうまくゆかなかつた。そのことがかえつてリニージの構成員に負担を増すという悪循環を引き起こした。

トー姓のケースに見られたリニージにおける凝集性の欠如や弱体化は、祖先祭祀挙行の必要性という大前提がなければ、それは起こりえなかつたかもしれない。モン族の祖先祭祀や他のカミに対する儀礼では、靈に新しく建築物を建てて祭祀を行つたりしない。儀礼は、村のリニージの構成員が、主にその長老宅やその前庭に集まって集団で挙行される。それだけにその場面でいかに散財し、努力の跡を見せるかが、リニージの権威を誇示する方策となつた。リニージ間の力学は日常的かつ世俗的な社会関係に始まり、影響されながら、儀礼の場における消費競争という事態を生んだ。親族メンバーの



高教育との高収入の獲得は、「ジェイ」やりニージ自体が社会的に高いステータスを主張するためのひとつの手段として成立し、それは祭祀活動の場で明らかにされる。そこで威信を持つ者たちは自らを確認し、威信を再生産している。だが、過度な再生産ときには逆に生活そのものや生活集団を苦しめかねない脆弱性と裏腹である。この状況はともすれば、現実的に祭祀権の継承や財産の相続といった具体的な社会問題が発生したときには財や威信の根元たる息子が帰村して、自らをそれを司る必要性が生じ、外部とのアクセスの機会が消滅することもあるからである。一方で豪華な消費をとまなう儀礼活動が行えない「ジェイ」やりニージとの経済的・社会的格差は可視的となり、ここ一〇年ほどの間に極度に進行した。この傾向は現状でも広がる方向にある。

山地民政策の今日的な展開のなかで、タイという国民国家に包摂されるモン族社会であるが、九九年の四〜五月にはモン族を含む約四、〇〇〇名の山地民が市庁舎前に集結した。タイの国民としての市民権が既成事実であることを認めさせることを含む五つの誓願を提出し、デモが展開された。これはタイ政府が山地民として未登録者の数を把握しようとした動きであったが、その後、申請し登録された者には「ブルーカード」と呼ばれる「山地民証」が二〇万人以上に発行されたとされる。これ以降、山地民による権利獲得のデモがほぼ四年近く続けられているが、この問題は遠隔地のモン族村落の村民意識をも高める結果となった。PK村でもこうした活動への参加者からの情報を受けて、いつそうりニージ間の社会問題の先鋭化を引き起こした。このデモによって、彼らの社会保障や権利に関する意識が高まり、土地の耕作権の譲渡や水の利用権確保をめぐり、村内にも権益確保運動の萌芽とも呼ぶべき火種がくすぶっている。そのことは裏を返せば、自分の「クーティー」にいかにか利益を誘導するかという関心事に結びついている。

### 三 山地民政策下での変容

モン族は開拓者型の焼畑耕作民 (pioneer swiddener)<sup>(7)</sup> として東南アジア大陸部の諸国家に移住した。タイへの移住には

この三〇年ほどの国境地域での歴史がモン族に深く関与している。一九五〇年代後半から六〇年代にかけてのビルマやラオスには社会主義思想が広まり、モン族はそのゲリラとして現地で雇用され、国境近辺の山地に台頭した。タイ政府は五年に国境（警備）警察を北部山地に送り、辺防につとめたが、六七年には社会主義分子がタイ領内で暗躍し、一時期の紛争状態を呼んだ「赤モン事件（戦争）」があった。タイ北部の四つの県において、ラオスのパテト・ラオ（ラオス愛国戦線）に属するモン族がタイ政府軍と広く衝突を引き起こし、完全鎮圧までに四年の歳月がかかったが、モン族が徐々にタイに馴化するのはこれ以降の事柄である。その後もPK村のあるこの郡内でも八〇年代前半まで一部で社会主義運動がつけられていたが、六〇年代以降のタイ政府の積極的な移住政策により社会主義への傾斜もおさまり、山奥で任意に形成していた村落から比較的標高の低い位置へと移住させられて、再び村落を形成するという経緯をたどる山地民の例が多くみられる。ここではタイ政府の山地民政政策の変遷に関しては具体的に追跡することをしませんが、定住化と国民化という視点から簡単に跡づけておく。

タイ政府は七六年三月以前のタイ国内の居住が確認できることを条件に、九つの「山地民」にタイの国籍と公民権（英語の nation の訳語で、タイ語では「サンチャート」と呼ばれる）を付与した。PK村では約六〇年、移住母村のPU村でも約八〇年の定住生活が跡づけられ、現在の村の老年層の多くが、タイの国民として法的地位や公民権を認められている。

個人の「サンチャート」が語られる際に同列の用語として用いられるのが「チュアチャート」である。これは民族や種族・系譜・出身・出自などと邦訳される。「チュアチャート」の概念は曖昧で、モン族などの山地民がタイに移住したのちに「サンチャート」を得たとしても、あるいは彼らがタイで出生したとしても、民族的出自に生得的な「チュアチャート」は変更されず、それは民族の故地または祖先の先住地たる中国やラオス・ビルマのままだと見なされる。すなわち、国家建設に寄与した多数派のタイ人と同じ国籍や権利は得ることができても、出自の観念上、タイ人が生得的に持つ「チュアチャートはタイである」というひとつの属性は、モン族には付与されない。タイでは歴史的に中国出自と認められるモン族などの山地民や一世、二世の華僑系住民について、今日でも「セー・××」（たとえば、モン族だと「セー・ヤン」

楊姓」という姓の呼称が公式に付けられる。明らかにその語句がつかない「タイ・ネイティブ」やタイ人風に改姓後の華僑系タイ人との間には、一見して識別可能な指標が設定されているのである。

こうした慣習上・制度上の指標の設定は換言すればタイ人からの評価づけであり、それ自体がバランスを欠いた方策であるといえるが、モン族側からはそうした暗黙的了解からの脱却が企図されている。PK村在住ですでにタイ国籍を得ている壮年男子が今日強く希求しているのは、タイ人との近似性の獲得である。たとえば、国民証（IDカード）の姓をモン族風の名からタイ人風のものに変更したいと希望することがそれである。毎年、郡庁の官吏が区に在住する村民の国民証の切り替えの指導とその実践を行うためにPK・PU村に来訪するが、必ずタイ人風に氏名を変更したいと要望する声が多数の男性村民から聞かれるほどに、村ではこのことはポピュラーな関心事である。姓の変更に関しては、世代によってそれに対する評価は分かれている。これは、同一の祖先を持つクラン意識を欠落させる、制度が絡んだ民族的アイデンティティ分裂に連なる問題だとして注視する向きもある（Leepreecha, 2001: 105-134）。

その一方で、村民全員がタイ国民としての権利を享受しているわけではない。老年層の一部は今でもタイの国籍を取得していない。PK村においても七六年以降の移住者が実際に村落に五年以上の長期居住している事実を申請し、それを証明できなければ、理念上、不法就労者として取り扱われ、留保の期間を経たのち、本国へ送還される対象となる。タイ北部のモン族の居住域は広範である。地理的にビルマに近いPK村の村民にも、父系親族がビルマやラオスにいと話す者は多く、「今にでも（不法であっても就労を求めて父系的なつながりのある私たちを）訪ねて、この村にやつてくるかもしれない」とある村民は語る。物理的かつ心理的な距離がある「クロー・ティー」とは実際の交流はなくとも、聞き伝えやモン語ラジオ番組での消息や訪問機会の具体的な告知を通じて、その存在や現況についての認識を持つている。また、実際に九四年以来、数年にわたってPK村にはアメリカ・コネチカット州在住のモン族がビジネス目的と称して訪ね、遠縁の親族宅に数ヶ月滞在していたこともある。国外の親族的紐帯への傾斜は、ひいては村のモン族自身が国外のモン族コミュニティへ接近することを暗に意味している。

一方では展開される山地民の同化政策にならいつつ、タイ国民のモン族として生きのびる技術を体得し、他方では民族的な紐帯や主義主張と相容れておくことが、彼らの現実的な戦略なのだといえる。七〇年に開始された「王室プロジェクト」は対山地民の開発プロジェクトのひとつの相であるが、隣村のPU村には八四年に設けられた。駐在員が常駐し、キヤベツや白菜・ニンジンなどの換金作物が導入されて、プロジェクト自体は成功をおさめている。また今日の山地民政策の展開はおおむね彼らに好評であるし、ラジオやテレビメディアの浸透によって国王や王室への親近感が高まっているのであるが、モン族の権利をめぐる状況は右記のように複雑で、それだけに権利獲得には敏感にならざるを得ない。

八〇年以降に繰り返り広げられている山地民教育プロジェクトでは、タイ王国やタイ民族、タイ文化への同化が教材を通して広く説かれていた(中蘭一九九二・一四五)。それは、過去において社会主義運動への関与やアヘンケシの栽培という負の遺産を負ってきたモン族を対象にする場合などは、有効性を発揮すると考えられている。<sup>(8)</sup>

PK村には小学校は設置されておらず、学齢期の児童は隣接した区の母村PU村の小学校へ徒歩か自家用車への便乗で山道を通う。学校教育では総じてタイ語の学習が行われ、教室内では少数民族語の使用は禁じられている。九四年にこの小学校高学年用として採用されていたサブ教材には、タイ人の行為的側面の一例として「一夫一婦制」が紹介され、それが現実奨励されており、その真正さと遵法性が簡潔に説かれていた。<sup>(9)</sup>村民の一部が一夫多妻である事実を知るモン族の小學生にはその紹介は異質に映るのだが、一夫多妻の違法性がモン族には事実上適用されず、黙認されている点は、子ども世代でも十分に理解している。教材の記述を固有民族の慣習への干渉と受け止めるか、制度的側面の教育的原理説明と受け止めるかで解釈は変わってしまうが、民族的な慣習上の差異を理解した上で論理矛盾を解消しようとしないうかがり、タイ人に対する一般的な義務教育ではないところの山地民教育は成立しない。山地民教育を通じたタイ人的な「文化的同化」とはいったい何であるかを再考する余地はこの例で十分に指し示されたといえる。

タイの山地民教育が公的な教育制度の一環としてある以上、より高い教育を受けようと志向する者にとって、初等・中等教育を受けた経歴は優位に働く。通常、タイの山地民初等教育を受けたPK村の若年層のほとんどは修学を終えると、

村で「ジェイ」を中心とした農業労働に専従する。貧困家庭では、三、四年生で修学を打ち切らせて、農業労働に専従させるケースもある。しかし、前述したように、九〇年代には村から三名の高級学校への進学者が出た。これは八〇年代以前には見られなかった状況であり、高学歴層の排出とその後の農外就労による高収入の獲得という点においては、タイの公教育の意味は大きいといえよう。

また、二〇〇〇年一月四日には国会議員の選挙が行われ、選挙区ごとに投票が行われた。筆者は当時PK村に滞在して、参与観察を行っていたが、投票所が設けられた隣村PUの村長の話によれば、被選挙者の番号にしるしをつけるという投票方法の採用により、中老年層でタイ語の読み書きができない者にとっても投票は大変容易であった。PK村、PU村での投票率や当選議員の得票率は明らかにはされなかったが、村区全体の投票集計では、地方の農業政策と福祉事業に指導的立場を持つ、当選した前議員の得票率が圧倒的に高かったという。村民の現実的な利益誘導型の志向が当選議員の得票に結びついたのであろう。事実、選挙期間中に配布されたビラに印刷された候補者の大判写真がPK村にも持ち込まれ、掲示されていたものの、選挙権を持つ一八歳以上の村民の多数が、どのような候補者が立候補しているのかをよく認識していなかった。得票の過程と結果は選挙当日中にテレビで知ることができたのだが、ただ被選挙人の番号だけを憶えて投票に赴いた村民が大勢いたことは、村民の現実志向の高さをうかがわせる。モン族にとって共産主義思想への共鳴は、彼の過去の表象にすぎない。現実的なタイ政治への参加は投票行動などによって示される。

六〇年代には神話的人物による反動勢力の結成の話が具体化した（Tapp 1988: 145-173）、今日では民族社会全体が極端に危機的な状況にでも陥らない限り、それはあくまでも神話の次元の話で、口承文芸や信仰の対象とはなりうるもの、村落を中心に発揮されるリーダーシップは今日的な意味合いを帯びている。したがって過去の民族運動はすでに社会的には表立って口にされないことがらになりさがってしまったといえる。

表2 婚姻年代別母方交叉イトコ婚数

婚姻年代	婚姻件数	母方交叉イトコ婚数	率(%)
1970～80	83	17	20.5
81～90	80	6	7.5
91～2000	72	2	2.8

#### 四 婚姻形態と関係性の変化

モン族の婚姻形態として、ここでは母方交叉イトコ婚と姻族関係という視点からその最近の状況について記しておきたい。

##### (一) 母方交叉イトコ婚

モン族は、優先的な母方交叉イトコ婚を一部で行っている。母方交叉イトコ婚において婚姻の対象となるのは、男性自己の母の兄弟の娘(MBS, MBD)であるが、PK村における婚姻年度別家族形態の調査では、八〇年代以前に婚姻関係を結んだ夫婦の約二割が母方交叉イトコ婚であった。数値を比較すると、母方交叉イトコ婚を行った夫婦の組数は九〇年代に入って激減する〔表2〕。

八〇年代以前には七つのうち、先住型の五つのリニージが中心となつて、優先婚たる母方交叉イトコ婚を行っていた。PK村や村を取り巻く社会は、母方交叉イトコ婚を選択的に存続できるような、社会的に安定した構造を形成していたと考えられる。これは村内のリニージの数が少なかったことが影響している。リニージは五つしかなく、結婚できる年齢層の男女の組み合わせは限られてくる。その意味で、村内婚における女性の交換は比較的安易に行われていた。

しかし、その後、リニージの下位の分枝や、外部から移住してきたリニージを新しく村落社会に取り込めば、婚姻の機会が増えるが、逆に社会としては拡散する可能性を増す。七〇年代に村落外から移住したふたつのリニージの参与がそうした状況を生み出す契機となった。前に論じたように、リニージの格や地位の向上、ならびに後継者の役割の変化を考えに入れた場合、浅い系譜関係しか持ち得なかったPK村のモン族の間には、父系制は厳然として残り保持されるが、「優

先婚」であるがために、母方交叉イトコとの結婚は複数世代に渡ってはつづかない。今日の価値観の多様化やタイ文化など外部との接触によって、婚姻対象を容易に変更することもできるほどに柔軟性は高くなっている。それだけ対象選択の機会が増加したと考えられるが、これは、モン族が認識する「社会」の裾野がひろがり、狭い範囲で女性を交換し人口を自動的に調整するという意味や役割は薄れてきたという事実を傍証する。

青少年の婚姻対象探しはすでに村外へと向けられている。また女性側では以下のような例もある。モン族の規範（キー・チャイ・モン）*Key cais Hmoob*）では、モン族女性は婚出して生家を離れると、妻がその生家に戻るには必ず夫の許可を求めなければならない。仮に村内婚をし、婚出女性の生家と婚出先が同じ村にあっても、婚出した女性が一人で生家を訪問することは、離婚を前提とする以外はタブー視されている。妻が生家を訪問するとすれば、子どもの顔を見せに帰るときでさえ、夫ともに行くのが通例である。これはモン族の男性性ジェンダー規範の優越性と密接に関係しているが、村内婚の場合、最近では往々にしてこの規範を無視する女性もおり、このような女性の新たな価値観の発生は、いっそう規範性の高い母方交叉イトコ婚への評価を低くしているとも考えられる。

リーチは、母方交叉イトコ婚を地縁的出自集団間の関係持続のためのパターンであるとらえたが（リーチ一九八〇：一七二）、モン族の父系出自集団の意味も徐々に変革しつつある。<sup>10)</sup>

## （二） 姻族関係の希薄化

姻族との関係性は婚姻を期に強まる。結婚式が行われる直前から、妻の婚入先となる夫方と、妻としての娘を送り出す妻方親族「ネン・ジャー（*neej tsamj*）」との交流の機会は一時的に頻繁になる。夫の村のプリストが決めた結婚式の日取りを夫やその親族が妻方に伝えに出向いたり、婚資の額を決定したりする用件のために夫や夫の父・夫の兄弟が、妻となる女性が居住している村へと出向く。これらが姻族との交流の端緒である。

クーパーは婚姻関係が結ばれると必ず成立する夫と妻の父との関係性に着目し、「ヤォウ・ジュア関係（*yao jua rela-*

tionship)」と呼んだ (Cooper 1979, 1984: 40-44)。クーバーの表記には若干の混同があり、ここでは彼の表記との折衷案をとり、夫と妻の父を表す親族語彙を基本とした、「ヤウ・ズー (ヤウウ・ジュア) 関係」と改めて表記し、検討をすすめた<sup>(11)</sup>。ちなみに「ヤウ・ズー」(yawn kwv) とは、本来、男性自己からみた、母方曾祖父 (MoFaFa) 母方祖母の夫 (MoMoFa) 父の母の父 (FaMoFa) 母の姉妹の夫 (MoSiHu) 妻の祖父 (WiFaFa) 母の父 (MoFa) 妻の父 (WiFa) に対する親族呼称である。妻の父からは義理の息子「ヴァウ (vau)」と称される。

この「ヤウ・ズー (ヤウウ・ジュア) 関係」が始まるのはやはり婚姻がひとつの契機になる。まず、生誕した子の名付け親に妻の父がなり、娘の婚出先への関係性を深める。その後、これは妻の父の死後にまで及ぶ関係性である。以下にクーバーのチェンマイ県内での事例研究によるいくつかの「ヤウ・ズー (ヤウウ・ジュア) 関係」の例を列記しておこう。

① ラオス出身の教員 (その両親は没) で、婚資が妻方に支払えなかったため、妻の父の農地の耕作を、妻の父の死後も続けた例。

② ワンとヤンのふたつの「セン」しかなかったある村に、リーを「セン」とする男性が来住し、「ヤウ・ズー (ヤウ・ジュア) 関係」を利用して、妻の父を新たに呼び寄せ、ワンとヤンのふたつのリニージの排他性を打破した例。

③ 妻の父には息子がなかったため、リーは婚資を払わずに妻の父の家にとどまり、妻の父の耕作地で労働した。リーの妻は結婚してリーのクランに入ってしまったがために、その息子が妻方の「セン」を継承したという例。

④ 婚資を支払い妻帯した夫が妻の父を自分の村に呼び寄せ、一軒の家をふたつに仕切り、その片方に妻の父を住ませた例。

⑤ 婚入女性は結婚前にその兄、さらに父と居住していた。その父が彼女の結婚式直後に亡くなったため、子どもなかった兄夫妻を自分の結婚後に夫の村に呼び寄せて家を持たせた例。

これらに変則的なものを含め、婚姻後の居住規制は一時的ながら「妻の父」方居住 (patrilocal residence) になる例をも示している。それはときに妻の父や妻の兄弟姉妹 (やその家族) をともなって夫方居住 (virilocal residence) へと



再び移行するケースがある。クーパーは一七七〇年代前半にチェンマイ県メーリム郡内のモン族村落でフィールドワークを行ったが、当時、夫と妻の父の間の社会的な関係性はかなり密であったといえる。クーパーはそれをとらえて「その関係は(ヤウ・ズー関係またはヤォウ・ジュア関係のこと―筆者注記) 夫から妻の父に対する畏敬の基本的な規範としてはほとんど生かされてはいない。しかし、それが機能的に生きると、個人に介入する機会を与え、通常はクラン間の協定で禁じられた資源を開発する機会にもなる。ヤォウ・ジュアとは、クラン間や家族間の障壁を越える関係である」と述べている( Cooper: 1984: 44)。

では、現在のPK村ではどうか。結論からいえば、クーパーが七〇年代の事例から指摘していたような厳密な「ヤウ・ズー(ヤォウ・ジュア)関係」のありさまは、今日ではほとんどない。九〇年代の筆者の数度の調査でも夫と妻の父との関係は明らかに希薄化している。村の人の話によると、今日的な「ヤウ・ズー(ヤォウ・ジュア)関係」は、村民には妻方の父が夫に対して暗黙的に持つ労働協約のようなものと理解されている。実際には、農繁期に婚出した娘夫婦をその父が生家に呼び、父の家屋の一間に長くても二、三週間程度住み込んで耕作地の協同労働にあてがわれるなどの例になってしまっている。夫が婚資を妻の父に支払い、妻となる女性を呼び寄せてしまえば、妻の父母やその兄弟姉妹の葬儀が行われる場合などを除いて、夫と妻の父・妻の兄弟との関係性はほとんどなくなってしまう。四〇歳代以上の夫婦で二、三〇年前までにそれを実際に経験したか、見聞した者以外にそれを綿密に描写できる者はいない。

もう一点これにつけくわえると、PK村での九二年〜九四年の調査では、男性の独居世帯は一世帯しか認められなかった。<sup>(12)</sup> 九七年にはこれが四世帯へと増加していた。これらの世帯に追跡調査を行ったところ、①八名の多産ながら男子をもうけず、すべての女子を婚出させたものの、送金は受けつつも娘からその夫方で同居するかどうかの意向すら尋ねられたことがないという世帯が一件、②二人の息子のうち長男は年少時に夭折し、次男は四〇歳代後半に病死してしまい、その後六〇キロほど遠方の町に婚出して行った末娘からはここ数年連絡を受けていないという世帯が一件、③単独子の息子の一人は出奔し行方不明で、婚出した三人の娘からは連絡がないという世帯が一件、<sup>(13)</sup> ④老夫婦で生計を立てていたが、父親

だけになり、おいに援助を受けている例が一件あった。モン族は父系であり、最低一人の息子が村内またはその近隣にいれば、老齢になると親（父であれ母であれ）はその息子（多くは長男）によつて扶養される。モン族はまた多産であり、たいていの場合複数の男児と女児を養育する。基本的には男性が老父を養うが、娘を婚出させても本来の「ヤウ・ズー（ヤオ・ジュア）関係」がそれとして機能しているならば、右記の独居男性はやはり夫方で扶養されるか、夫が夫の妻宅（場合によつては一軒の家を仕切つて分離した家屋）に住み込んで養うなど、何らかの救済方法がとられたはずである。しかし、現実的にはそうした行為は行われていない。PK村で老齢の単独男性世帯の事情から鑑みる限りにおいては、「ヤウ・ズー（ヤオ・ジュア）関係」は便宜的で、履行してもしなくても、大して重要性が認められない関係になつてゐる。

モン族は、開拓者型の焼畑耕作を伝統的な農法として維持してきた。その耕作方法の維持は移住が不可避であることを意味する。五〇年代末期頃までのタイ北部山地では、そうした広大な農地となるべき未開墾地が必要とされる農法が充分に通用していたのである。それは五八年から五九年にかけて相次いでアヘンケシ栽培の禁止やアヘンの売買が禁じられたのち、状況は変化してくる。モン族などの焼畑耕作民の村落や地域経済はアヘン一辺倒から他の換金作物へと転換が行われるからである。これはタイ山地民の定住化政策の促進とも連動する。モン族はもともと移動性がきわめて高く、六五年のタイ政府の調査では住地を移動する期間が五年以内のモン族の数は全九、一九四の調査世帯数のうちで八三・五パーセントを占めている〔Geddes: ibid: 42〕。クーパーは、この「ヤウ・ズー（ヤウ・ジュア）関係」は、焼畑耕作とそれに付随する移住と定着のパタンを世帯が維持できなくなつた資源枯渇の状況への反応を説明するそのキー・ファクターであると結論づけている〔Cooper: 1979〕。夫と、妻の父の間に発生する暗黙の関係性の成立は、焼畑耕作による耕地の荒廃や減少など、生業を営むことが困難になつたときの、非常手段に類したもので、緊急避難的な措置として行われた扶助のあり方なのであつた。この特殊な関係性は、六〇年代以降の政策や生活環境の変化とともに意味が薄らいだ。逆にいえば、焼畑耕作に付帯する移住があつたからこそ、夫と妻の父の関係性は保たれたのである。モン族は陸稲耕作には世帯人員を集約的にあて、アヘンケシ栽培には個人があたるといふ〔Durrenberger 1983: 93〕、労働や経済の効果を見越した関係の

ひとつがこの「ヤウ・ズー(ヤウ・ジュア)関係」であった。

八九年のタイ政府の森林伐採禁止令で、全国的に新たに森林を開拓することが禁じられた。可耕地として耕作権を黙認されている耕地以外の土地では、事実上、田畑をつくれなくなってしまう。またすでにアヘンケシの代わりとなる多種の換金代替作物が導入され、蔬菜の物流システムにも変化が起こっている。その背景には現在、日常的な光景となったピックアップトラック利用による市場への直接的な関係ができあがった点を考慮せねばならない〔Mandorf 1967: 366〕。このように、社会システムが転換したおりに、この「ヤウ・ズー(ヤウ・ジュア)関係」はモン族社会のなかで放逐され、今日ではほとんど捨象された関係性としてモン族住民の認識にとどまっているにすぎない。四〇歳代の村民が「ヤウ・ズー(ヤオ・ジュア)関係は二、三〇年前までにはよくあった」と言及したその時期がおそらくその関係性が最後に機能していた時期だったのではなからうか。土地を求めざるを得ないタイプの移住が姿を消し、定着村落での家族・親族形態や婚姻の形態が変化した今では、記憶に残るかぎりの旧来の慣習でしかないのである。

## 五 おわりに

本来モン族社会は基本的に平等主義的であるとされ、社会階層は未分化だといわれることが多い。また政治的権力を使用する組織も未分化といわれる。父系制のシステムや婚後の居住規制にも大きな変化はない。しかし、モン族の家族・親族構造に目を向けると、「ジェイ」やリニージには階層化が生じている。とりわけ最近ではリニージ間での格差が目立つが、それが生じるその背景には、祖先祭祀という民族にとってきわめて重要な儀礼があった。儀礼の場で祭宴を行い、財を浪費するありさまを公開してリニージの威信を高めるという意味も認められた。

タイ山地民に対して展開される政策や、山地民の国民化後の国家政策は、内部に矛盾を残しながらも行われている。その政策的な枠組のなかで、モン族は一方では「タイ・ネイション」の一員として、他方ではモン族エスニシテイの体現者

として息づいている。モン族は現在の地位を享受しながら、今日の社会システムの变化にも対応して、模索を繰り返している。

また女性のジェンダー規範にも変革へとつながる萌芽があり、婚姻についていうと、リニージの内部に財をとどめる目が保たれるだけであるならば、母方交叉イトコ婚の意味は変わらないはずである。しかし母方交叉イトコ婚は村落でも減少し、本来的な役目を担わなくなってきた。従来の慣習にのっとった民俗論理上の解釈からはずれない行為も見られる。夫と妻の父の間に保持されていた「ヤウ・ズー（ヤオ・ジュア）関係」は焼畑耕作による移住の際の扶助の行為であり、今ではあくまで便宜的な関係となつて、村民の記憶からも風化しつつある。その反動は、婚出した娘の夫に扶養されない高齢の独居男性の増加に看取ってきた。これは血族の姻族の関与回避の志向を表しており、リニージ（クラン）重視型のモン族は、より血族中心なリニアリティ重視の方向へと流動しているといえる。

## 注

(1) 本稿におけるモン語の表記法は、Barney and Snalley (1952, 1953a, 1953b) や Xiong (1984) の著作によっている。なお、Hmoob または Moob は発案者スモーリーの正書法 (RPA: Romanized Popular Alphabets) にのっとった記述であり、各語彙の最後の文字は声調を表す。Hmong はモン族自称の慣習的な表記で正書法ではない。Hmoob や Hmong の表現はいずれも語頭鼻音「m」の無声化まで考慮されているが、そうした配慮がない場合は Moob や Mong と記されることがある。また、蔑称として認識されるものにはメオ (Meo) の通称がある。

(2) モン語の「セン (Xeen)」はクランに相当するが、「クー・テイ (Kwv tɨj)」は、欧文献ではほぼ relative(s) と総じて訳出されており、日本語でも概念上、「(直系)親族」と解すべきである。しかし、これは狭義には居住村落などを中心とする狭い地域に分布するリニージやその構成員を指したり、広義には同一クランの未知なる構成員を指したりする際に用いられる語彙であるため、それを使用する文脈によって解釈しわけるのが妥当である。

(3) 家族の構成形態によって核家族または基本家族・基幹家族・拡大家族・傍系家族に区分する方法や、家族の関係性(統

- 柄)にしたがい、夫婦家族・直系家族・複合(合同)家族に区分する方法がある。ここでは前者の区分を採用しておく。
- (4) 一夫多妻婚(経験者を含む)の状態は、現在も二人の妻と同居が一、第二妻と死別して現状としては一夫一婦状態の夫婦が一、先妻二人とは死別して現在は三人目の妻と同居する一夫一婦状態が一である。
- (5) モン族の靈魂觀のひとつに以下のようなものがある。人間の魂は何度も再生して生まれ変わる。そのためには良き行を行わねばならない。人の一生の長さはその行為の多寡で決定される。人間として生きてゆくにはカミの許可が必要で、個人の繁栄はカミの手にゆだねられている。これは多分にタイ人的な文化要素の影響があると考えられるが、大規模消費の儀礼活動の背景には、竹村卓二が指摘したハイネリゲルデルンの東南アジア的な勲功祭奠との共通点もあることを指摘しておきたい(竹村一九八一:一七九)。
- (6) こうしたモン族のリーダースhip発展の可能性に関しては、八〇年代からの議論がある(Wongprasert 1983)。
- (7) 地方の減退とともに移住先を決定して、土地開墾を移住先で新規に行い、焼畑耕作を持続的に行う焼畑耕作民のタイプを、タイ北部を例にしてグランドスタッフは「開拓者型焼畑耕作民(Pioneer swiddener)」と名付けつつは(Grandstaff 1980)。
- (8) 二〇〇〇年一月のタイ文部省教育局の官僚の談話による。
- (9) すべての小中学校でこうした読本が教材に用いられているかどうかは筆者は未調査であり、定かではない。だが、同様の記述は教科書にも見られることがある。
- (10) 中国四川省の自称をモンとする「苗(ミャオ族)」の分布域では、Reyが選択的な父方交叉イトコ婚の存在を報告している。筆者がフィールドワークを行った中国雲南省北部やタイ・チェンマイ県、ナン県などの自称「モン」の分布地域では、父方交叉イトコ婚の例には遭遇していない。母方交叉イトコ婚、父方交叉イトコ婚の両者がともに存在するのにかについては今後の課題としておきたい。
- (11) 調査対象が緑(青)モン族であるため、これら七つの親族呼称は、「ヤウ・ズー」(Yawm kwv)と呼ばれるが、白モン語ではそれは「ヤウ・ジー」(yawm kwiv)と呼ばれ、若干音素が違う。また、クーパーは、夫と妻の父の関係を「ヤウ・ジュア関係(Yao jua relationship)」と呼んでいる。しかし、このモン語正書法にしたがっていない Yao jua とは、

「ヤウ・シユア(yawn cuss)」であり、「ヤウ・シユア」とは息子の妻の父(SoWih)または娘の夫の父(DaHuf)を表している。親族呼称または関係性の把握にいずれかで混同が生じたものと考えられるが、本稿では文脈から判断して、「ヤウ・ズー(ヤォウ・シユア)関係」と表記した。

(12) 当時六二歳のこの老人は九四年に病死した。独居の理由については未調査であり、定かではない。その他、男性の独居老人が村を離れて別の村に移り住んだという事例についても四例の聞き書きをしているが、それが「ヤウ・ズー(ヤウ・シユア)関係」で娘婿の村に移り住んだのかどうかは、当時この関係性には着目していなかったため、不明である。

(13) この例では、この独身男性は土地をすべて売り払っており、高齢になっても娘や娘婿が扶養しない理由はこのあたりにあると推測される。

## 文献

- 新谷忠彦 一九七五 「ラオスの苗族とその言語」『中国大陸古文化研究』第七集、五一〜五五頁。
- 竹村卓二 一九八一 『ヤオ族の歴史と文化―華南・東南アジア山地民族の社会人類学的研究』弘文堂。
- 中蘭優子 一九九二 「タイにおける文化的同化政策と識字教育―少数民族を対象として―」村田翼男編『東南アジア諸国における言語教育―多言語社会への対応―』筑波大学教育学系、比較・国際研究教育室、一三七〜一四九頁。
- リーチ・E 一九八〇 「母方交叉イトコ婚の構造的意味」リーチ・E (青木・井上訳)『人類学再考』一〇六〜一七七頁。
- Barney G, Linwood, and William, A, Smalley 1952 "Report of Conference on Problems in [Hmong] Phonemic Structure", Manuscript.
- 1953a "Report of Second Conference on Problems on [Hmong] Phonemic Structure", Manuscript.
- 1953b "Third Report on [Hmong]: Orthography and Grammar", Manuscript.
- Cooper, R. G. 1979 The Yao Jua Relationship: Patterns of Affinal Alliance and Residence Among the Hmong of Northern Thailand. *Ethnology* 28: 173-181.
- Cooper, R. G. 1984 *Resource Scarcity and the Hmong Response: Patterns of Settlement and Economy in Transition*.

- Singapore University Press (ムンペンタイ文庫の叢書). Cooper, R. G. 1978. Unity and Division in Hmong Social Categories in Thailand. In *Studies in ASEAN Sociology*, Peter Chen and Hans-Dieter Evers, eds. pp. 297-320. Singapore: Chopmen Enterprises. ヽ1979 年ムンペンタイ文庫の叢書の再掲載として出版されたもの(ムンペン)
- Durrenberger, E. P. 1983 "The Economy of Sufficiency", McKinnon J & Bhruksasri, W. (eds.), *Highlanders of Thailand*. Oxford University Press. pp. 87-98.
- Geddes, William R. 1976 Migrants of the Mountains. *The Cultural Ecology of the Blue Miao (Hmong Njia) of Thailand*. Clarendon Press, Oxford.
- Leepreecha, P. 2001 *Kinship and Identity among Hmong in Thailand*, University Microfilms Inc.
- Mandorff, Hans 1967 "The Hill Tribe Program of the Public Welfare Department", Ministry of Interior, Thailand: Research and Socio-economic Development, Kustadter, P. (ed.) , *Southeast Asian Tribes, Minorities, and Nations*, (2 vols.), Princeton University Press., pp. 525-552.
- Ruey, Y. F 1960 "The Magpie Miao of Southern Szechwan", in Murdock, G. P., (ed.) *Social Structure in Southeast Asia*, Quadrangle Books. p. 146.
- Grandstaff, T. B. 1980 *Shifting Cultivation in Northern Thailand*, The United Nations University.
- Tapp, N. 1988 "Political Participation Among the Hmong of Thailand", *Journal of the Siam Society*, Vol. 76, pp. 145-173.
- Wongprasert, S. 1983 "Te" a Meo Bigman: A Case Study of Pa Kia's Late Headman, *Political Science Review* 4. pp. 88-97.
- Xiong, L. et.al. 1983 *English-Mong - English Dictionary*, Pandora, 1984

(立命館大学非常勤講師 文化人類学)