みんぱくリポジトリ
国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnolo

中国雲南省のチノー族における社会変動と民族文化

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2013-02-25 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 横山, 廣子 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10502/4899

中国雲南省のチノー族[1]における社会変動と民族文化

横　山　廣　子

1．問題の所在

ヒト，モノ，情報の交流が格段に容易になり，何かにつけてグローバライゼーションの視座からものを見ることが必要になった現代社会において，人びとが共通して直面しているのが文化変化の問題である。特に，ある国家や領域において少数派の位置を占める民族においては，それが民族としてのアイデンティティと深く絡み合いながら，問題が先鋭化してあらわれる。

本稿では，私が主要な研究のフィールドとする中国雲南省の諸民族の中で，その民族文化の喪失の危機について語られることの多いチノー（基諾）族の事例を取り上げる。新中国が成立して以来，この半世紀余りにわたる時間の中で，彼らの文化にどのような変化が生じたのかを現地調査で得られたデータと文献資料を用いて明らかにし，危機的状況にあると繰り返し指摘される彼らの民族文化の問題（杜　1990：17–37；1997：62–63；白・張　2009）に，どのように向き合い，解決の道をさぐっていけばよいかを考えたい。

私自身のチノー族の調査はいずれもきわめて短期の 4 回のみで，最初が 1985 年，最後が 1995 年で，特に近年は現地調査をおこなっていない[2]。しかしながら，2 点において，本稿は学術的な意味と特徴を有すると考える。第一に，彼らの生活や文化の急激な変化を考える上で，きわめて重要な 1985 年から 1995 年の時期の変化を私が現地で目撃し，衝撃を受けたゆえに，それに関連する現地の人々のことばを多く拾い集めた調査をおこなっており，その成果を反映できることである。第二に，私の 1995 年 2 月の調査以降の状況については，現時点で得られる相当豊富な文献資料を踏まえて，問題の整理と考察をおこなったことである。

近年，チノー族に関してはかなり多くの調査研究や実践プロジェクトが進められてきており，それらの成果がすでに多数公刊され，またそれに触発された議論も活発に発表されている。特にチームを組んで，長期間にわたって総合的な視点で実施された調査研究としては，日本では東京経済大学の雲南研究会あるいは雲南研究所に結集した研究者による 1995 年から 2005 年まで 7 度にわたる短期定点調査があり，成果が公開されている（廣井・村上・磯野・橋谷・松本・荻原　1996；村上・磯野・手塚・橋谷・松本　1997；磯野・堺・手塚・橋谷・松本・村上　1999；磯野・手塚・橋谷・松本・村上　2002；磯野・橋谷・松本　2005；松本　2006）。その中で，文化にかかわる問題については，松本光太郎[3] が継続して深い関

心を寄せて調査研究をおこない，貴重な映像を納めたDVDも制作している（松本・木村2005）。中国では雲南大学の尹紹亭を中心に，フォード財団の助成を受けて1998年10月から2008年10月まで実施した「民族文化生態村」の建設プロジェクトのモデル村の一つがチノー郷内に置かれ，実践的な取り組みと調査研究が展開した（尹主編　2002；尹　2008）。チノー郷でのプロジェクトは最終的には停滞した状態で終了したが，プロジェクトを支えた研究者による停滞要因の分析は，民族文化の課題に関する多くの示唆に富んでいる（朱2008）。

2. チノー族とチノー郷の概況

中国雲南省の南部，西双版納タイ族自治州景洪市チノー郷に大半が居住するチノー族は，2000年に実施された第五次全国人口調査によれば，雲南省内の人口は2万人余りである。雲南省に何代にもわたって歴史的に居住してきたとされる25の少数民族の中には，チノー族よりもさらに人口の少ない民族がおり，25民族中，人口規模では21番目に位置するが，それでも2万人という規模は，きわめて少ない部類に属すると言えよう。

チノー郷[4]の総人口は，下の表1のような推移を見せている。郷内にはチノー族以外の民族も居住しており，その中にはプーラン（布朗）族など新中国建国以前からの住民や，その後に仕事のために流入してきた他の民族なども居住するが，総人口のほぼ9割以上がチノー族である。

表1　チノー郷の総人口と世帯数の移り変わり（それぞれ当該年の年末統計数値）[5]

年	1954	1959	1964	1969	1974	1979	1984	1989	1994	1999
人口	5,002	5,681	6,177	7,167	8,215	8,615	9,744	10,529	11,022	11,238
前回比	—	1.14	1.09	1.16	1.15	1.05	1.13	1.08	1.05	1.02
世帯数	958	1,128	1,197	1,263	1,625	1,716	1,921	2,237	2,475	2,691
前回比	—	1.18	1.06	1.06	1.29	1.06	1.12	1.16	1.11	1.09

＊ ここでの前回比とは，5年前の数値を1とした時の当該年の値である。

チノー郷の広さは東京都の特別区内と同程度の610平方キロで，そこに45の自然村が点在する。近隣村をまとめて45村が7つの単位に分けられている。標高およそ550 mから1480 mの間の丘陵地帯で，チノー郷の範囲全体は「チノー山（旧称では，「基諾」が採用される以前に「チノー」の漢字表記として中国語で広く用いられていた「攸楽」を用いて「攸楽山」）」と呼ばれることが多い。同じ景洪市内の平地のタイ族地域とは明らかに異なる亜熱帯の山地型の気候である。新中国建国以前には焼畑耕作で陸稲，トウモロコシ，綿花，落花生，豆類などを輪作し，採集狩猟によって補助的食料を得て生計を立てていた。

チノー族は中国の国家が認定する55の少数民族の中で最後に，そしてひときわ遅く，

1979 年 6 月になって，ようやく一つの独立した民族として国務院に認定されている。中国による少数民族の認定は，全体としてほぼ二つの段階に分かれて実施されたといってよいが[6]，チノー族の認定はそこにはあてはまらない。つまり，建国直後の 1950 年から 52 年に各地の少数民族を訪問した中央民族訪問団が察知した識別問題に関する報告に基づき，1953 年にシェ族やダフール族などの地区での調査が実施され，同年の第一次全国人口調査で自己申告された 400 もの民族単位のうち，それ以前からすでに公認されていたモンゴル族や回族などの民族と合わせて，38 の少数民族が認定されたのが第一段階。その後，54 年頃から民族学や言語学の研究者らを動員して全国的に民族識別調査を実施し，1964 年の第二次全国人口調査で登録された 183 の民族単位のうち，新たに 15 民族を認定して，合計 53 民族となったのが第二段階である（施 1994 b：147–160）[7]。1965 年に 54 番目に認定されたロッパ（珞巴）族の識別調査の詳細は不明だが，時期的には何らかの事情でその前年の第二次人口調査後の確定に間に合わなかったとも考えられる。この第二段階で民族識別調査がおこなわれながらも認定されず，1977 年に改めて調査が実施され，79 年に認定されたチノー族は，特異なケースである（杜　1997：60；1999：22）。

彼らの民族識別調査から認定までの経緯については，民族識別調査を担当し，19 年後の認定をもたらした最大の功労者と言ってよい杜玉亭が，1997 年以降，慎重な筆致ながらある程度の説明をおこなっている（杜　1997；1999；2009）。そこからわかることは，チノー族の民族識別調査は，1958 年の 11 月から 12 月にかけて杜玉亭と金国富の 2 名によって 2 回実施され，両名がそれぞれ執筆した報告は，中国の民族識別の原則とされるスターリンによる民族の定義の 4 基準に照らせば，一つの独立した民族と認められる内容であったらしいことである[8]。しかしながら，当時の国家としての決定では，別個の民族としての認定にいたらなかった。そのニュアンスは，杜玉亭が最初に執筆した 1997 年の論文が最も明確に示しており，研究行為である民族識別の報告と政府による方策決定行為とは，二つの全く異なる概念であると述べている（杜　1997：59–61）。

他の少数民族地域と同様，新中国の建国以後，チノー郷の社会は大きな変化に直面してきた。他方，他に類を見ない 1979 年の民族認定以後，県，州，国家の各レベルの人民代表大会に自民族の代表を送り込めるようになり，1985 年頃までに経済や教育面で長足の発展を遂げたと言われる（杜　1999：23–24）。1979 年は，中国では 1978 年 12 月の「三中全会」で改革解放に路線変更され，全国的に 4 つの近代化が強力に推進され始めた年である。また，文化大革命中に停止していた民族政策も再開された。まさにそういう時期だからこそ，チノー族の民族認定にまでたどり着けたとも言えるし，他方，認定後の発展に加速度がつく条件が揃っていたのも事実である。私のチノー郷での最初の調査は，民族認定後の開発発展政策が一定の効果を見せたとされる 1985 年であり，2 回目の 1989 年の調査は，中国的特色をもつ社会主義の展開がひとつのピークを迎えようとしていた時期に当たる。この 2 つの調査か

ら得た印象の大きな隔たりは，チノー族に対する強い興味を私の中に喚起させた。

3. 急速に姿をかえた村

1989 年の 4 月初め，私は 4 年ぶり 2 度目の調査でチノー山を訪れた。村の幹部に案内されて行ったバーピュ（巴漂，旧称は曼漂）[9] 村の景観に私は驚いた。元来の草葺き高床式住居，現地では「干欄（ガンラン）式住居」あるいは「竹楼（ジューロウ）」と呼ばれる家屋に混じり，あちらこちらに瓦屋根にコンクリートの地上家屋，つまり漢族風の家が建っていた。そして 40 戸余りの村に 2 台のビリヤード台が，いずれも竹の棚に無造作に草むしろをのせた雨除けの下に置かれていた。

雲南省の省都，昆明などではその 2 年ほど前からビリヤードが流行しはじめていたのは知っていたが，細いデコボコの土道を車がやっと上りつめた山の上の村にそれがあるとは思ってもみなかった。

私が初めてチノー山で調査をおこなったのは，1985 年 1 月のことである。2 日にわたって毎日，景洪から車で通い，正味合わせて 1 日余りの短い滞在であったが，数村を見て歩き，何軒かの家の中も見学した。ちょうど村人総出で村長の家を建てているのも目撃した。この時にはチノー族が漢語で「大房子（ダーファンズ）」と呼んでいた，6 世帯が共に居住する大きな家屋もまだ残っていた。その家は，東南アジアの焼畑耕作民に多く見られる，複数世帯が同居するいわゆる「ロングハウス（long house）」の類と考えてよいもので，チノー山でも私が訪問した当時は，ヤーヌオ（亜諾）村，旧称ロンパー（竜帕）という村に 1 軒だけ残っていた。

そのチノー族最後の「大房子」は，同居する 6 世帯の核家族それぞれが使用できるように，中央に炉が細長く切られ，炉の灰の中に 3 脚状の炉台が 6 つ並んでいた。板壁で囲まれた内部は窓が 1 つ開いているだけだったので，昼間でも薄暗く，厚い草葺き屋根の重厚な外観と調和していた。炉の上に下げられた火棚は煤けて黒く光り，煙の匂いがした。炉のある空間の両側は左右 3 部屋ずつに仕切られ，各世帯の寝室になっていた。

ヤーヌオ村では 1965 年には全村 66 世帯，225 人が 10 の家屋に分かれて居住していたが，次第に世帯ごとに住む小さい家屋に分裂していった（汪 1982）。かつては 20〜30 数世帯が共同生活をする非常に大規模なロングハウスまであったらしい。

チノー族の伝統的家屋は，ロングハウスか，あるいはほぼ 1 世帯ずつ居住する一般の家屋かどうかで炉の大きさや部屋数は違うが，高床式の基本構造と家屋のかもしだす雰囲気は同様で，それがチノー族の村の景観をかたちづくってきた。それは 1989 年に見た明るく白っぽい壁のコンクリートの家やビリヤード台とは全く違う印象であった。そして，私が最初の調査で見た「大房子」は，同年，私の調査の数ヶ月後に火災で焼失してしまっていたことを

2 度目の調査で知った。

バーピュ村の景観はその村だけの特殊な状況ではなかった。1 年おいて 1991 年春に訪れたモジョ（么桌）村では，全 53 世帯中，50 世帯がコンクリートの家に建て直されていた。この村はモンロン（勐籠）からシャオモンヤン（小勐養）へ抜ける自動車道路沿いで，チノー郷幹部によると，最近の変化が特に顕著な村の 1 つであるということだった。1984～85 年頃から砂仁（ショウガ科，多年生草本の漢方薬）栽培によってモジョ村の人々の現金収入が急増し，1 世帯あたり年間 6000 元から 1 万元に近い収入を得たため[10]，86 年から 89 年にかけて続々と改築された。漢族式の家屋 1 軒分の建材は 6000～7000 元で用意できたという。砂仁は 1964 年頃から広東の「陽春砂」と呼ばれる種類がチノー地区に導入されたが，すぐには発展せず，70 年代末頃から軌道に乗り，拡大していった。漢方薬に使われるのは砂仁の種子の団塊で，「陽春砂」は種子が特に大きいために良質とされた。モジョ村の住民によれば，特に子供や若者はこぞって新しいスタイルの家を望んだという。未改築の 3 軒は，最近分家したばかりで経済的余裕がない世帯であった。さらに 1995 年にチノー山を再訪した時には全郷でコンクリートの瓦房が 66% になったと聞いた。

経済状況がよくなると，家を改築あるいは新築し，経済が許す限りにおいて，自他共に立派だと認めるような家に住もうとするのは，どこでもよく見られる現象である。しかし，チノー族の場合，周辺のタイ（傣）族やプーラン（布朗）族，ハニ（哈尼）族と比べ，家屋の伝統的色彩がいち早く失われていくように思われた。西双版納タイ族自治州で平均して経済的に最も安定しているようにみえるタイ族においては，80 年代から裕福な者を中心としてレンガ造りの家が多くなってきた。しかし，それは亜熱帯の風土に適合した高床の構造や美しい入母屋の屋根を維持しており，要するに民族の伝統的様式を継承しながら，材質において革新をはかるという変化に留まっていた。チノー族における変化は，そうではなく，漢族の影響を顕著に反映したものであり，文化的に自民族の伝統的様式から離れ，漢族のそれに接近する方向のものであった。

服装についても同様で，すでに 85 年の時点で，日常的に民族衣装を着ているチノー族を見かけることは非常に少なかった。89 年春に郷長から受けた説明によれば，民族衣装を着る者が比較的多い祝祭日でも，女性の 4 割，男性の 2 割ほどしか着ないとのことであった。彼らが日常着ているのは，商店で売っている漢族と同様の民族的特徴のない服である。なぜ民族衣装が少なくなったのかというと，1 つにはそれを着ることへの気恥ずかしさがあるという。また，民族衣装の製作には非常に手間のかかる作業が必要で，出来上がった製品を購入した方がコストが安いためでもあるという。

チノー族の民族衣装は，元来，原料の生産から縫製まで，すべての過程を各世帯で行っていた。綿花を栽培し，女性がそれを糸に紡ぎ，天然の植物染料を使って染め上げ，腰で縦糸を張る腰機で布に織り，特徴ある形に縫い上げてゆく。新中国建国前までチノー族の綿花は

民族衣装を作るために自家用に栽培するのみならず，茶の葉と並ぶ重要な経済作物で，綿花と交換することで，外から漢族商人が売りに来る塩，鉄製品，針，陶製品などを得ていた。ところが，近年では綿花は自家用にごくわずか生産するだけとか，あるいは栽培する家も少なくなってしまったと 89 年の時点で聞いた。加えて，40 年代半ば以降に生まれた女性，つまり新中国建国後に娘時代を過ごした女性は，糸は紡げても，布を織ることができないとも聞いた。チノー族においては民族伝統の服装の占める位置は大きな変化を遂げたのである。

1970 年代末，チノー族が独立した一民族として認定されたとのとほぼ時を同じくして，チノー郷では急速な経済発展が始まり，村の外観が大きく様変わりしてきた。しかし，チノー族の伝統的民族文化の喪失は，その服装の変化の歴史が示すように，新中国建国以来，顕著に起こった現象でもある。そこで，次に，新中国建国後の社会・文化変化の過程とチノー族の対応を概観することにする。

4. 生産文化ステーション（生産文化站）を中心とする改革

チノー族の居住する西双版納地域は全国に遅れて，1950 年 2 月に中国共産党による解放が実施された。その後，チノー山へは中央訪問団が訪れ，周縁部の村で解放軍や党幹部による宣伝工作が展開した。外部からチノー山に常駐する人員が入り，改革に着手するのは 54 年 6 月である。省人民政府から 29 人の民族工作隊が派遣されている（雲南省歴史研究所編著 1983：541）。

社会主義中国の社会改革は，進化論的発展段階説に基づき，対象となる社会の発展状況に応じた手法がとられた。チノー郷の社会改革は，最も発展の遅れている社会に対する方式で進められた。つまり，土地改革を柱とする一連の民主改革をおこなわず，党と政府が援助して生産と文化・教育を発展させ，その基礎の上に合作化を実現し，社会主義へと直接的に移行させる方式である。合作化の過程において，生産の発展の障害となる旧制度や原始的な要素があれば，生産文化ステーションを中心に改革を実行する。チノー族の伝統的社会では村落を超えたチノー山全体レベルの行政機関が存在せず，その機能を果たすものとして，中国共産党の指導の下に，現在のチノー郷に設置されたのが「攸楽山区生産文化ステーション」である。党中央には各地の生産文化ステーションを監督する生産文化ステーション委員会が置かれていた（雲南省歴史研究所編著 1983：393；雲南省社会科学院民族学研究所 1986：5）。

攸楽山区生産文化ステーションの設置は 1956 年 2 月[11]。話し合いで正副ステーション長がチノー族の中から選出されたという（雲南省歴史研究所 1983：542；張分冊主編　2001：129）。その後，生産文化ステーションは「文化の発展」の名の下に，チノー族の伝統的慣習の廃止を断行していったようである。

チノー族のあるリーダーは，過去を振り返り，57 年の半ば以降，漢族の文化がチノー族

のそれにとって替わっていったと私に語った。たとえば，年中行事を含むチノー族の一切の宗教儀礼・祝祭的活動が禁止され，その替わりに春節（旧正月）など漢族の伝統的年中行事と社会主義体制下で新たに設けられた国家の祝祭日が導入された。恐らく大躍進時期のことだろうが，民族衣装の着用も禁止されたという。服装については，実際のところ，民族衣装を全く着なくなったのではなかったようだが，それを境に漢族風の服が急速に普及した。40年代の半ば以降に生まれた女性が民族伝統の布を織ることができないのは，大躍進直前頃から生産文化ステーションが中心となって推進した文化改革の結果と言える。それは多面的で徹底していたと推測される。

1957～58年以降，姿を消したものがまだ数多くある。新中国建国前，男性の間では国民党の兵役を逃れるために耳朶穿孔をし，耳飾りをつけるのが流行していたと言われるが，それは禁止された。また，槟榔を嚙む習慣もなくなった。チノー族自身は経験的に槟榔を嚙むのが歯に良いと知っていたが，それが不衛生であるとして禁止されると，従わざるをえなかった。儀礼や年中行事の活動の禁止によって，ジョパ（桌巴）をはじめとする伝統的な村の長老たちやベラポ（百腊胞）などの宗教的職能者，そしてラオカオ（饒考），ミーカオ（米考）と総称される若者集団と娘集団に仲間入りするための成年式，青年男女の伝統的社交活動，そしてラオカオ，ミーカオの組織自体も消滅してしまったとチノー族は私に語った。「チノー族の魂」とも言われ，その新年の祭りで欠くことができない，村の長老ジョパが受け継ぎ，保管してきた牛の皮の大太鼓も，1958年9月以降の「政治補講[12)]」などの政治運動の中で，省みられなくなってしまった（張分冊主編　2001：222–223）。

57年にチノー山を統括する政治行政機関が生産文化ステーションとして始まったことは，その後のチノー族文化の衰退に大きな影響を及ぼしたかもしれない。新中国建国後の改革がチノー族のように生産文化ステーションを中心としてではなく，当該民族幹部との平和的協商のうちに進行したタイ族の場合，1958年の大躍進の影響は受けたが，それによって直ちに寺が閉鎖されたり，上座仏教の信仰活動が停止されたりすることはなかったようである。66年に文化大革命が始まってからそのような事態が起こり，多くの僧侶がミャンマーに逃がれたという。チノー山では1958年から民族の伝統的祝祭活動が停止してしまったというが，タイ族地区では水かけ祭りが依然として続いた。1961年4月にも当時のミャンマーの首相と周恩来首相が西双版納を訪れ，水かけ祭りに参加しているのは有名な話である（中共雲南省委政策研究室・雲南省志編纂委員会辦公室 1988：40）。

タイ族にとってもチノー族にとっても，国家政策が民族の伝統的文化の維持に与えた影響は少なくない。しかし，タイ族の場合，国家政策が伝統的文化を抑圧する方向に転換しても，彼ら自身の価値観にまで作用を及ぼすことは比較的少なかったと思われる。したがって抑圧がなくなると，伝統的な僧院を中心とする上座仏教の信仰と儀礼活動を復活させようとする動きが彼ら自身の中から直ちに起こってきた。他方，チノー族の場合は，建国前の状況が

「原始社会末期」であったと位置づけられ，そこから直接的に社会主義へと移行させるという基本方針で始まった種々の社会・文化改革が，彼ら自身の自らの伝統文化に対する評価を揺るがせるまでの影響力を持ったようである。タイ族とチノー族の間で，伝統的民族文化自体の歴史的蓄積の違いはあったとしても，建国後の社会改革の政策方針上の違いの影響をそこに認めないわけにはいかない。

チノー族の場合，50 年代末以降に一旦消滅してしまった伝統文化は，1980 年代初頭頃まで再生の気配を見せなかった。79 年に「チノー族」として認定された直後，新築の儀式（上新房儀式）や子豚を屠殺して年を越す儀式（過年殺小猪儀式）を復活させようという，チノー族文化に心寄せる民族学者，杜玉亭の提案に対しても，「牛鬼蛇神翻案（「牛鬼蛇神」は文化大革命の時代，打倒すべき旧習を象徴する概念として使われており，それら妖怪変化を覆すという意味）」だとして警戒する空気は強かった。「四旧掃除（思想，文化，風俗，習慣の 4 つの旧いものを一掃しようという文化大革命期のスローガン）」の影響は甚大であった（杜 1995：19–29）。

5. 学校による漢語教育

生産文化ステーションと並んでチノー族社会の変貌と深く関わったものとして，学校教育が挙げられる。新中国建国前のチノー山には学校はなく，1956 年に外部から 2 名の漢族の教師が派遣され，最初の小学校が建設された。当時，旧社会におけるチノー族のリーダー層は学校開設に反対し，派遣された教師らを中心にチノー族の民衆に対して，労働者にとっての教育の意味や知識の重要性を宣伝する活動を展開し，68 名の入学児童が集まったという。半年後には 2 校目が誕生し，59 年までにそれが 6 校に増えた。各地区に小学校ができるのは 66 年である。どの生産隊も漢字を使って書記や会計の仕事を担える者が確保できるようになった（崔・殷・王・馮　1980：34）。当初は隣接地区から漢族教師が派遣されたが，文革で帰郷したチノー族青年も代用教員に採用され，69 年からは「上山下郷」の知識青年たちが遠くは北京からもやって来たという。

チノー山における学校開設は順調に進んだ。その点は西双版納の他の少数民族とあまり違いがない。その速度は平地のタイ族よりは遅く，同様に山地民であるプーランなどとほぼ同じであるという。しかし，注目されるのはその結果である。1980 年には学齢児童入学率が 88% となり，教師の 7 割以上がチノー族であったという。学校教育はよく浸透し，着実に成果が上がった。特に漢語教育に関しては周辺の他の少数民族と比べて大幅な進展を見せたと言われる。

西双版納タイ族自治州内に比較的多数居住するタイ族，ハニ族，ラフ（拉祜）族，プーラン族，イ（彝）族，ヤオ（瑶）族，ワ（佤）族と比較し，チノー族の教育と識字率は高い水

準を示す。1982 年の全国人口調査の雲南省の統計でもそれを捉えることができる（表 2）。雲南省内各地に広く分布し，地域によっては新中国建国前にすでに漢化がかなり進んでいたイ族が高校卒と中学卒で高い数字を見せ，西双版納地域で土司を中心とする統治体制を維持し，他の民族に対して優勢を保ってきた歴史を有するタイ族の高卒者がチノー族を上回るのを除けば，教育水準でも識字率でもチノー族を凌駕する少数民族は見られない。これが新中国建国後の成果であることは，言うまでもない。

表 2　全国，漢族，少数民族，雲南省内各少数民族居住者の教育と識字状況[13)]

（1982 年全国人口調査より）

民族など統計単位	1000 人当りの各教育程度人口（人）				12 歳以上の人口に占める非識字者および半非識字者の比率（%）		
	大学卒	高校卒	中学校卒	小学校卒	男	女	合計
全国平均	6.00	66.3	177.5	353.9	19.15	45.23	31.87
漢族	6.18	67.8	181.5	357.7	18.46	44.52	31.16
少数民族	3.73	45.4	122.3	302.0	29.66	55.85	42.54
イ族	0.81	12.5	60.2	233.5	45.74	77.75	61.65
ハニ族	0.44	8.6	47.9	180.0	56.08	84.38	70.12
タイ族	1.02	12.0	60.9	291.3	44.68	68.73	56.87
ラフ族	0.35	3.9	22.6	116.5	77.63	86.93	82.27
ワ族	0.64	7.8	46.0	197.1	59.18	78.49	68.85
ヤオ族	0.56	6.8	34.2	164.2	63.17	84.02	73.56
プーラン族	0.56	6.8	34.2	164.2	63.17	84.02	73.56
チノー族	1.84	11.8	64.8	346.8	42.10	58.61	50.20

学校の設置はただちに識字率の上昇に結び付くとは限らない。タイ族の場合，伝統的にタイ文字が使われていたが，正書法が難しく，新中国建国後に新しく作られた新タイ文字と従来の老タイ文字，漢字との間で文字教育は必ずしも理想的には進まなかった。新中国建国後にアルファベットによる民族語の正書法が制定されたハニ族，ラフ族，ワ族の識字率はチノー族ほど伸びていないし，ヤオ族やプーラン族の識字率も低く停滞したままである。他方，チノー族の文字教育はもっぱら漢字によって進められ，比較的高い成果を上げたとも考えられる。

これは風俗習慣一般と共に，漢族文化をよく受容するチノー族の新中国建国後の特徴を示している。チノー山地域に大半の人口が集中して居住するチノー族を，生産文化ステーションを中心とする行政機構がうまくまとめ，教育政策を徹底させたことが識字率上昇の背景の一つとして考えられなくもないが，生産文化ステーションの存在が学校教育にどの程度影響を与えたかは不明である。漢語・漢字教育の普及が新中国建国後のチノー族の社会と経済の発展に大きく寄与したことは疑いない。しかしその反面として，チノー族の民族文化の後退は，周辺の他の民族と比べて著しいものがあるとも言える。

写真 1



写真 2



写真 3



写真 4



写真 5



写真 6



写真 1　ヤーヌオ村のロングハウス外観（1985 年撮影）

写真 2　中央に細長く炉が切ってあるロングハウス内（1985 年撮影）

写真 3　炉端から見えるロングハウス内の寝室（1985 年撮影）

写真 4　一般の家屋の炉端で談笑する女性たち（1985 年撮影）

写真 5　腰機で布を織るチノーの女性（1985 年撮影）

写真 6　左の写真撮影後，着替えての撮影を望んだ同じ女性（1985 年撮影）

写真 7



写真 8



写真 9



写真 10



写真 11



写真 12



写真 7　コンクリートの壁に瓦屋根の家屋とビリヤード台（1989 年撮影）

写真 8　村内の水道で洗濯や洗髪をするチノー族の女性（1989 年撮影）

写真 9　テモキューの所作をやって見せるモジョ村のジョパ（1991 年撮影）

写真 10　モジョ村のテモキューで太鼓を移動させる男性たち（1995 年撮影）

写真 11　移動後に太鼓を取り囲むモジョ村の男性たち（1995 年撮影）

写真 12　テモキューでミーカオの役割を果たすモジョ村の女性たち（1995 年撮影）

6. 政府主導で始まった伝統的民族文化の復興

民族の伝統文化の衰退と漢族文化への接近が進行する中，チノー族の伝統的民族文化を見直す動きは，上からの，つまり政府主導の働きかけで始まった。その大前提は，改革開放路線とともに，文化大革命期に停止していた民族行政が復活し，1979 年に「チノー族」が認定されたことである。

チノー地区では 1980 年に文化ステーションが設立された。これは 1950 年代の生産文化ステーションとは全く性格が異なり，民族の伝統文化の維持を目指す組織で，全国の少数民族地区に設置された。当時の華国鋒首相から「文化館や文化ステーションを積極的に発展させる」という指示が出されると，雲南省では早速，79 年 1 月に文化館の工作会議を開催し，「雲南省文化館，ステーション工作条例」を制定するとともに，文化館および文化ステーションの増設と活動の拡大がはかられた。チノー地区に設立された文化ステーションが最初に手掛けた仕事は，民族伝統の歌，踊り，口頭伝承などの収集と整理である。それにより，民族の伝統文化が発掘され，記録されて，それらが完全に失われてしまうという事態を免れようとした。また 81 年 6 月には西双版納タイ族自治州群芸館からの調査員が「中国民族民間舞踏集成」をまとめる仕事の一環として，チノー族の踊りや歌の調査を実施した（雲南西双版納傣族自治州文化局・中国民族民間舞踏集成・雲南巻編輯部編　1989：145）。

しかし，歌や踊りや口頭伝承は，古来，日常生活や祭りの場で実際に歌われ，踊られ，語られて生命を維持してきたのであり，それらの場が再生されない限り，伝統文化の真の復興にはつながらない。1981 年以降，新築の儀式を復活させる企てが続けられたが，5 年後には復活は不可能という結論が出された（杜 1995：29–32）。そういう中で，「テモキュー（特懋克）」と呼ばれる祭りが復興していく過程は興味深い。上からの動きに呼応して，下からの，チノー族の人々の側からの自発的な活動が起ってきたからである。

7. テモキューの復活

テモキューはチノー族にとっての年越しの祭りに相当し，1957 年まで各村単位でおこなわれていた。それは年中行事の中で最も重要であったが，58 年から全くおこなわれなくなっていた。祭りの期日は暦の上で決まっているのではなく，「ジョパ」と呼ばれる各村の最長老が旧暦の 12 月頃，吉日を選んで日を決定した。何日間祝うかも村により異なり，2 日間から 5 日間ほどの幅があった。村ごとに祭りの期日が違うのは，互いに招待しあうには便利であった。

祭りの細部は村によって多少異なったが，基本的な内容はほぼ共通していた。祭りの前に

村で必ず牛１頭を準備し，屠殺後，決まった部分の肉が長老たちに贈られ，残りの肉を村のすべての世帯で分けあった。この「年の更新」の祭りを「打鉄（鍛冶）節」と呼ぶ調査者もいる。その重要な儀礼行為の１つは鍛冶に関わるもので，祭りが始まる日の朝，鍛冶屋の家で一連の儀式が挙行された。その後，ジョパが自分の家で保管している大太鼓に向かって儀礼をとりおこない，それをもって年越しの祭りが正式に始まった。大太鼓が打ち鳴らされ，新しい服に着飾った村人の踊りと歌が夜を徹して繰り広げられた。（宋 1986：194–195；劉怡・陳平編 1989：190–191；『民族問題五種叢書』雲南省編輯委員会編 1990：76–77）。

前述したように，1981 年頃から宗教的あるいは儀式的要素を含むものでも民族文化として保護する国家の方針が明らかになると，チノー族の間で，毎年の祝祭で最も重要なテモキューを復興させようという声が上がった。1982 年には文化ステーションが中心となって試験的にバードゥオ（巴朵）村でテモキューがおこなわれた。とは言っても，テモキューで重要な役割を担うジョパを頂点とする伝統的長老制から復活させようというのではなく，かつておこなっていた内容の一部を形の上で真似て演じるというものであった。すでに全面的に復活するには，人的な組織体制も，また十分な儀礼知識を持つ者もほとんど得られない状態であった。そしてその後も毎年，文化ステーションが諸条件を見て試験地点１村を選び，テモキューが続けられた。

この状態に変化が生じたのは 1987 年である。この年は村ではなく，郷政府前の球技場を会場として郷政府主催の形でテモキューがおこなわれた。その背景には国家中央の方針として「民族節」の設置を奨励する動きがあった。三中全会以降，各民族固有の習慣を重視する政策が実施される中，民族節設置はすでに 1980 年 9 月の全国人民代表大会民族委員会の席上で胡耀邦から提案されていたと言われる。そして 82 年 4 月の国家民族事務委員会第 2 次委員会会議で取り上げられ，各地で実行に移していくという方針が明らかになった。西双版納タイ族自治州民族事務委員会によれば，同州内で民族節が具体化するのは 85 年頃からである。州条例で各少数民族が 1 年に 3 日間の民族節の休日を設けることが決定された。州内でタイ族と漢族に次ぐ人口を持つハニ族の民族節は，州人民代表大会常務委員会が 87 年 7 月に正式決定しており（西双版納風景名勝区規劃建設委員会編 1989：155），チノー族の場合はその翌年の 1988 年，つまり最初の郷政府単位のテモキューの開催の翌年の 1 月 28 日に，テモキューを民族節とすることが正式に承認され，毎年，新暦の 2 月 6 日から 8 日まで日付を固定して 3 日間おこなうことになった（西双版納風景名勝区規劃建設委員会編 1989：56）。

それまでチノー郷の文化ステーションが選んだ村で試験的におこなわれてきたテモキューは，民族節の設置という中央の方針に沿って，87 年から軌道修正がおこなわれたと言ってよい。つまり，伝統的に村落単位でおこなわれていたことを踏まえた形から，郷の中心で，郷政府が主催する形へと転じたのである。郷政府主催のテモキューでは，すでに試験的にテモキューを復活させた経験のある村がその代表を送り，それぞれの踊りを披露した。こうし

て，従来の村落単位のテモキューという文脈を離れた郷単位あるいは民族単位のテモキューが生まれ，民族節として正式決定された後の 88 年，89 年にも同様に郷政府の組織するテモキューが開催された。

しかし，1990 年のテモキューを前に，また変化が起こった。それはチノー族の人々の側の要求に基づく，村落単位のテモキューの復活である。道路沿いで交通の便がよく，郷政府からも比較的近いモジョ村がその舞台となった。そこで長老を中心とする伝統的なテモキューが復活したのである。

モジョ村のチノー族は「バーピュ（巴漂）」と「ペイロー（胚羅）」という 2 つの系統で構成される。1958 年に伝統的体制が崩壊するまで，それぞれの系統で年齢の最も高い男性がジョパとしてテモキューの祭りの中心となった。各系統 1 名ずつの計 2 名のジョパのうち，年齢が上の者が正ジョパ（ジョパ・バーロー　巴竜）に，年齢が下の者が副ジョパ（ジョパ・バーヌー　巴努）を務めた。90 年に 53 世帯であったモジョ村ではバーピュの世帯が 8 割を占め，残りがペイローである。バーピュの中では特定の家筋の者だけがジョパになれた。その家筋は 90 年当時では 12 世帯が該当した。その家筋の者たちが 1990 年のテモキューの祭りの前，民族の伝統を守り，祖先を失わないためにジョパを復活させ，昔のようなテモキューをおこなおうと提案した。村民委員会がそれを取り上げて同意し，復活は本決まりとなった。

モジョ村の決定に対しては郷政府もそれを支持し，積極的に支援体制をとった。テモキューになくてはならない牛の購入などの全体費用のうちの 3 分の 2 を郷政府が負担した。これには，郷政府が県や州から客をモジョ村に招待したために余分にかかった費用も含まれていた。たとえば，翌年の 1991 年にモジョ村が行ったテモキューの費用は，村の全世帯が出資し，870 元で 1 頭の牛を購入しただけであったが，90 年は郷政府が水牛 1 頭，黄牛 1 頭と豚 1 頭を購入し，2000 元ほどを支払った。

この 1990 年のモジョ村でのテモキューの復活に際し，郷政府は最初から積極的に関与したのではなく，事態の推移を見ながら次第にお金も出すが口も出すということになったようである。モジョ村ではまず，祭りに不可欠な太鼓を伝統的なやり方にのっとって製作した。しかし，後に郷政府も関与することになり，モジョ村で準備した太鼓では小さいということになった。郷政府が大きな太鼓を作り，それが村に持ち込まれた。結局，第 1 年目のモジョ村のテモキューでは村で作った太鼓は使われず，郷政府の用意した大きい音の出る太鼓が鳴らされることになった。

復活したモジョ村の正ジョパは 74 歳のバーピュの老人であった。1958 年以前のジョパは勿論，亡くなっており，彼自身はジョパも，またその下の，ジョパの後継者として控える「ヨーカー（佑嘎）」も経験したことはなかった。30 年余りを経た祭りの再興に当っては，この 74 歳のジョパよりも，同村の 54 歳のある男性の記憶がかなり頼りになった。その男性は昔，

テモキューでラオカオ，すなわち若者としての役割を務めた経験があり，物覚えが特に良かった。テモキューの祭りではジョパをはじめとする「ナイ（乃）」と呼ばれる村のお偉方が活躍するが，同時に青年男女も重要な役割を担う。青年男女をまとめる者は「プーレイ（普雷）」と呼ばれ，ナイたちが村の若い男の中から選出する。モジョ村のテモキューが復活した年は，この 54 歳の男性の 11 歳年下の弟がプーレイに選ばれた。彼はすでに結婚していて子供もいたが，それでも比較的若ければ，ラオカオの代表者であるプーレイにはなれるという。彼はプーレイとして，祭りの 2，3 日前から毎晩，青年男女を集めて歌や踊りの特訓を指揮した。

8. モジョ村のテモキューにおける「復興」の吟味

モジョ村で復興したテモキューの内容の詳細については，稿を改めて述べることにし，ここでは，復活した祭りがどのようなものであったか，簡単に総括しておきたい。

テモキューの祭りは，年の更新に当って，かつて洪水が起こった時，チノー族の祖先の男女が太鼓の中に入って洪水から難を逃れたというチノー族の起源神話に立ち返り，長老が人々を代表して神にチノー族の繁栄を祈る祭りである。祭りを復活させるには太鼓などの道具立ての準備が必要であり，モジョ村ではそれを整えた。

それに加え，祭りにおいて欠かせぬ役割を担う人物たちが必要であった。そこで祭りの執行者となるジョパらを復活させ，青年男女にもプーレイの指揮の下，以前と同様の役目が果たせるように練習を積ませた。しかし，これはかつてのジョパを中心とする村落秩序の全面的復活ではない。以前のジョパは，テモキューでの役割以外に，儀礼や日常生活の中で一定の機能を有していた。たとえば他の年中儀礼や通過儀礼においても村を代表して神の加護を祈願したし，焼畑耕作の種々の作業を他の村民に先駆けておこない，村内のもめごとの解決に一役買うこともあった（『民族問題五種叢書』雲南省編輯委員会編 1990：74–75）。しかし，現在，モジョ村のジョパはテモキュー以外の場において，これといった役割を担っていない。また，昔のようなラオカオたちの集団，つまり若者組を再組織しようとする動きもないようである。

さらに歌や踊りについても，あるいは儀式部分の中で特に重要な意味を持つ，天地の神に祈りを捧げる「マラニェ（馬拉捏）」と呼ばれる儀式，つまり巻いたビンロウの葉を太鼓の縁に差し込む儀式についても，記憶に基づいてすべてが蘇ったわけではない。かつておこなわれた新築の儀式を復活させられない種々の要因が指摘されているように（杜 1995：19–29），テモキューについても取り戻せない部分があり，半世紀前まで継承されていたすべてを復活させるには至っていない。

それにもかかわらず，モジョ村のテモキューには郷政府が主催するテモキューとは異なる

側面がある。

第一に，それは部分的には変化を含みながらも，挙行した地理的空間と実施単位，さらには3日間をかけておこなわれる時間的推移が，かつてのテモキューと重なり合っている。また郷政府主催のテモキューに比べて，儀礼行為の細部においても比較的以前の形を整えている。他方，郷政府主催のテモキューは，村落で3日間かけておこなわれる儀式部分を1日ですべて行う。また村落のジョパなどの長老にかわって，郷全体を代表する長老として，文化ステーション長などチノー族の文化活動をリードしてきた郷の長老幹部3名がジョパなどの役割を演じる。したがって，モジョ村のテモキューは，起源神話をはじめとするチノー族が「伝統」と感じる事柄との結びつきが明確であり，チノー族自身に民族的アイデンティティの再認識を促すものであった。

第二に，村民が自発的に計画し，準備し，協力して実現したものであり，それは過去の儀式活動を再現するためとか，伝統的文化を継承するためというような意義よりも，なにより村民自身が新年の到来を祝う，年越しの活動であった。つまり，現在，チノー族社会を構成する人々の生活の一部として祭りが挙行され，彼ら自身にとって意味を持つもの，彼ら自身が望むものであった。私が実際に目撃した1995年のモジョ村のテモキューでは，太鼓を打ち鳴らし，踊る人々の熱狂が印象的であった。

民族的アイデンティティと深く結びつき，それ自体を生きる文化として挙行された村落単位のテモキューが成功したことは，91年以降，モジョ村にならって自分たちでテモキューを主催しようとする村落が続いた事実が如実に物語っている。すべての村ではないが，村落単位でテモキューを行う村がその後，出現したという。特に82年以降，郷の文化ステーションによるテモキューの試行地点となった村落では，次々に村落主催の祭りを始めた。彼らはモジョ村に対してと同様の経済支援を郷政府に求め，テモキューを復活させるのに不可欠な太鼓の製作，あるいは牛の購入などの諸費用を捻出する知恵も絞っている。それに対して郷政府は一村ずつ郷政府との「合作」という形式でそれに応えていった。しかし少なくとも1994，95年は郷政府の財源に問題があったこともあり，郷政府の主催あるいは共催のテモキューはおこなわれず，もっぱら村落単位のテモキューだけがおこなわれたという。

以上が1995年の調査までに私が現地での聞き取りによって得た情報とその総括である。95年以降もモジョ村では毎年，テモキューがおこなわれており，そのほかの村でも村落主催のテモキューがある程度は継続しているらしい。また，2004年と2005年の時点では，村落主催のテモキューに加えて，郷政府主催の公式式典としてのテモキューが政府前広場で続けられている。そしてそれらに加え，もう一つ，観光用のテモキューが出現している。それは，州都の景洪から東回りの観光ルートを開発する一環の中で，チノー郷のバーポー（巴坡）村に建設された「チノー民俗山寨」で毎日，演じられるテモキューである（松本　2006：155–169；磯野・橋谷・松本　2004：94–98）。

9．チノー民俗山寨と民族文化生態村プロジェクト

1990 年代の後半になると，西双版納タイ族自治州政府は経済開発のために観光に一層力を入れるようになった。景洪の南東には従来から著名な観光地である「橄欖壩」があり，景洪の東側に一連の観光ルートを開発するために，新たな観光スポットの建設計画が進められ，チノー郷に白羽の矢が立った。付近に豊かな森林があり，郷政府からも近いバーポー村が選ばれ，歴史，娯楽，民族，自然の 4 要素を含む「チノー民俗山寨」が 1997 年に着工した（張分冊主編　2001：228）。その中で，観光客に「見せる文化」として，テモキューの祭りから太鼓を叩きながら踊る部分が抽出され，「太陽の太鼓の踊り」の出し物として演じられることになった。

ここにいたって，チノー族の民族文化は「喪失」とは別方向のベクトルを持つことになった。経済的な収入を得るために民族文化が活用されるようになったのである。活用されたものはテモキュー以外にもある。チノー族の神話に登場する万物を創造した女神，女神が引き起こした洪水を太鼓の中で生き延びた男女のチノー族の祖先，1985 年まではチノー郷に存在していたロングハウス，チノー郷の伝統的な商品作物であるお茶など，チノー族の特徴として取り上げられたり，注目されたりしてきたものが多い（張分冊主編　2001：228–231；磯野・橋谷・松本　2004：94–98；松本　2006：168–169）。

多彩な民族文化を有し，特に 21 世紀に入って「観光大省」を西部大開発における重要な発展戦略の一つに掲げる雲南省では，近年，この民俗山寨のような観光施設の建設が続いている（格桑頓珠　2004）。それらはいずれも，モニュメントや家屋などの目を引く構築物，衣装や器物，道具などの陳列，歌や踊りのショー，さらに飲食物の提供といった似通った構成で組み立てられていることが多い。そして，各構成部分の具体的内容として特に選ばれたそれぞれが，場合によっては誇張や加工をともなって，当該民族に特徴的な文化として提示される。また，チノー郷の場合がそうであるように，施設の経営者は所在地の住民とは無関係な外部者であることも少なくなく，施設内部で案内や接客，パフォーマンスなどをする要員には，地元の若い女性や青年などが雇用されている。

チノー民俗山寨では，売店の店員を兼ねているガイドにはチノー族の若い女性が採用されており，彼女らは経営企業から支給された解説書を読んで勉強し，自文化に対する知識を深めているという（松本　2006：168–169）。いわば「売り物」となって提示される「チノー族の民族文化」は，彼女らが自ら生活の中で使い，たしなみ，楽しむ文化そのものではなく，それらとはかなり距離があるものもある。また，日常生活で非常になじんでいる自身の文化的事象であっても，彼女らに限らず誰でも，すぐに外部者にうまく説明できるわけではない。観光ガイドとしての役目をきちんとこなすためには当然，解説書による学習が必要となる。

若い世代が，ある程度の専門家が執筆した，自らの文化に関する解説書を熟読し，観光施設としてデザインされ，整備された，チノー族の文化を象徴する建物やモニュメントの中に身をおいて仕事をするという状況は，従来はなかった新たな局面として注目に値する。

チノー民族山寨は，1998 年に経営不振で一度，倒産し，その後，新たな建造物を加えて 2000 年から営業を再開した（磯野・橋谷・松本　2004：94–98）。しかし営業状態は良好ではなく，2003 年にも決して多くはなかった観光客が 2004 年にはさらに減少し，その原因として，西双版納の観光全体が不振であることと，成功している「野生象の谷」を中心とする団体旅行コースから漏れてしまったことが挙げられている（松本　2005：168）。郷政府から比較的近く，チノー郷の中では立地にも恵まれている民俗山寨でも集客に困難があるという事実は，チノー郷における観光業の可能性を検討する上で，留意するべき点である。

民俗山寨と同様に「民族文化を見せる」場をともなった事業が，その後，チノー郷内で，もう一つ展開を見せた。1998 年から始まったフォード財団の助成による「民族文化生態村」プロジェクトである。「民族文化生態村」[14] とは，優秀な民族伝統文化ならびに生態環境の保護を，当該地域において，現地の人々の参加と自主性の発揮によって持続的に実現するものである。民族文化については，その発掘，整理，継承を重視はするものの，同時に絶えず外来の現代文化を吸収し，それと結合させることで発展させていくことを目指している。また，文化と生態の保護とともに，その基礎としての経済的発展も重視し，両者が相互作用しながらともに発展するメカニズムを築くことも目的の一つである（尹　2002：8）。

「民族文化生態村」プロジェクト・チームは，郷政府から 500 メートルの近さにあるバードゥオ村も考慮した末，最終的にチノー郷の東側，郷内を北西から南東に走る幹線道路に比較的近く，県境を越えて東に行くと勐腊県の西双版納熱帯植物園まで約 6 キロの地点にあるバーカー（巴卡）村をプロジェクトの対象村落に選んだ。この決定の最大の要因は，両村落を比較した場合，前者においては伝統的文化要素の喪失がより深刻で，後者には伝統的な家屋や技術，芸能，儀礼が比較的多く残っていたことと思われるが，村民の熱意もバーカー村が上回っていた（朱　2008：10–11）。しかしながら，開始早々はプロジェクトに対する村民の理解や参加がなかなか得られず，プロジェクト・チームはフィールド調査の場合と同様，村内の各世帯を訪問して人間関係を築くことから着手し，道路建設など村民生活を改善する事業もおこなっている（羅　2002：37–38；朱　2008：41–51）。

バーカー村でのプロジェクトの活動全体について，プロジェクト・チームの報告（羅　2002；尹　2002a，2002b；朱　2002，2008）を私の視点から総括するならば，次の 4 点が挙げられる。

第一に，生態環境の保護は常に意識されていたと思われるが，主な活動は民族文化の保護のために企画されている。

第二に，村民が主体となって民族文化の保護に持続的に取り組むため，活動拠点の建造物

と活動要員の組織が村内につくられた。その主柱は「基諾族博物館」の建設と「民族文化生態村管理委員会」[15]の設置である。博物館は民族文化を展示してみせる場であるとともに，文化を伝承する活動を組織する場とされ，それらを通じて民族文化の保護を目指す。観光客に見せることを第一とする民俗山寨の展示とは目的が異なっている。さらに，民族文化生態村としての各種活動の要員には，既存の民兵組織と女性組織が動員され，ちょうど，かつて存在した青年男女の組織，ラオカオとミーカオに替わる役割を果たした。後から村民の要望に基づき，その拠点となる「女性・民兵の家」も建設されている。

第三に，全郷および自治州，あるいは国内外からの多数の参加者をともなう 2 つの行事が 2001 年から 2002 年にかけて，村民の協力と参与によって実施され，プロジェクトのハイライトとなった。2001 年 6 月 6 日の基諾族博物館の落成式と 2002 年 3 月 8 日の「チノー族紡織刺繍技能コンテスト」である。しかし，その後はそれらに匹敵する大きな行事はおこなわれず，時間の経過とともにプロジェクトは凋落の一途をたどった。バーカー村を訪れる人が少なくなるにつれ，行事の前後に盛り上がりを見せた村民の積極性や自主性はしぼみ，博物館の管理はなおざりにされて，生態環境や衛生への配慮が薄れたという。

第四に，プロジェクト・チームは事業の当初から村民の観念や意識の改革，つまりは費孝通が提唱した「文化自覚」[16]を重視し，あらゆる活動を通じてその形成に努めたが，プロジェクトの停滞という帰結にいたって，停滞の主要な要因を文化自覚の欠如に求めている。それゆえ，プロジェクトの不成功を調査した他の研究者が提案した民族観光開発，観光商品の産業化，観光の開発と管理運営への当該コミュニティの参与（鄭・羅・祝　2007）に対しても，すべてを村民の観念と意識の問題と結びつけた解釈に向かってしまうようである（朱　2008：98–102）。

費孝通によれば，文化自覚とは「ある文化の中で生活する人間がその文化に対して正確に自己を認識する賢明さであり，文化の来歴，形成過程，特色とその発展の趨勢を理解すること」である。それにより「文化変化に対する自主能力を強め，新しい環境への適応と新しい時代の文化選択を決定する自主的立場を獲得する」（費　2003：20）ことができる。確かに文化変化の著しい今日，そのような文化自覚は重要であるが，それは費孝通自身も述べるようにきわめて壮大な過程である。まずは自分の文化を認識し，接触する他の多様な文化を理解した上で，初めて多元的文化の中での自身の位置を確立する条件が整い，自主的に適応していくことが可能になる（費　1997：22）。文化自覚とはその欠如を指摘し，獲得を目標とするべきものではあっても，それを目指す過程での困難や挫折の原因をその欠如に委ねるべきだとは思わない。それよりも人々の文化に関わる認識や行為の微細な変化とそれに影響をおよぼす種々の要因に十分な注意を払う必要がある。

10. チノー族社会における民族文化の復興と創造

ここで再び，モジョ村で復活したテモキューについて検討を重ねたい。90 年代からおこなわれるようになった村落が自発的に組織するテモキューは，過去の伝統的祭りの再開ではない。人々がかつてのテモキューを復活させようとしておこなった行為は，以前の通りには実施できない現実に人々が対処する中で，新たな取捨選択と創造を含んでいる。村落の多くの人々が祭りの実施にかかわり，新たな取捨選択と創造が必要な部分では，関係者による議論と創意工夫がおこなわれている。人々の意識には「テモキューの復活」があり，かつての姿をよく記憶する者たちが特に活躍はするが，ごく限られた少数の者のみが知識を持つ「伝統的な正しいテモキュー」に従って，他の大多数の人々がその指示通りに実践しているというのではない。たとえばテモキュー関係の収支決済は，かつての村落社会におけるやり方ではなく，現代の村民委員会制度の中での会計担当者が責任を持つというように，新たな社会的環境への適応を重ねながら，人々は現在の生活の中でテモキューを生きている。

すでに家屋や民族衣装について述べたように，チノー族とタイ族とを比較すると，伝統的に継承してきた文化の喪失あるいはそこからの離脱という点で，チノー族の状況は深刻である。それは一口で言えば，チノー族の伝統的様式や技術，物質に対する軽視，あるいは漢族的または現代的な様式や技術，物質への傾斜という事態である。このような傾向がタイ族よりもチノー族に顕著なのは，新中国建国後にチノー族が経てきた自文化への否定的な体験が少なからず関わっていると考えられる。

しかし，村落単位のテモキューが復活していった 80 年代後半から 90 年代にかけての時代，チノー族は急激な文化変化の中で，自文化や他文化に対する多面的な視点も持っていた。

1991 年にモジョ村の幹部の一人は私に次のように語った――「子どもたちの希望で家をコンクリートの家に建て直したが，新しい家は通気が悪くて暑い。古い家の方が良かった。だけど木造の昔の家を組み立てる建材は捨ててしまったから，もう元の家を建てることはできない」。さらに続けて彼は，チノー族女性が腰機で織った綿の民族衣装は，毛糸のセーターよりずっと暖かく，丈夫だと誇らしげに語った。

また，1980 年代から 90 年代にかけてチノー郷の文化ステーション長を長らく務め，自らの文化の喪失に心を痛めていたある長老は，95 年のテモキューの際，自身が考案した新式民族衣装を着用しながら私に，仲間にもそれを普及させようとしたが，見事に失敗したと語った。彼は民族衣装を着用しなくなる原因の一つは，伝統的民族衣装に用いられる細い線が織り込まれた綿布を織る手間が膨大なことだと考え，工場生産の綿布を購入し，それに糸でチノー族特有の赤と黒の細い線を施し，民族衣装に仕立てることを思いついた。そのヒントは，民族衣装の日常的着用率が非常に高いタイ族にあった。タイ族もかつては衣服にする布

を自ら織っていたが，布地を安価で色の華やかな工場生産の布に切り替えるかわりに，女性なら巻きスカートと短い上衣という独特のスタイルを維持し，民族衣装の着用を継続していた。しかし，文化ステーション長が考案した新式民族衣装は，1995 年当時には彼以外，誰も着用しようとはしなかった。普段は着用していなくても，テモキューの祭りになると人々は昔ながらの民族衣装を着込んでいた。

ここに看取できるのは，客観的で合理的な，あるいは自らの審美観に基づく，文化に対する評価や選択であり，国を挙げて目標にする「発展」や「現代化」とは結びつかない自らの文化の価値の見直しである。他方，とは言え，かつての家屋や伝統的民族衣装を評価したモジョ村の幹部は，本気で取り組めばそれでも可能と思われる昔の高床式の家屋への復帰を実行する気はさらさらなかったし，チノー族の伝統的な民族衣装はテモキューなどの祭日に着用するだけに留まっていた。それも彼自身の自主的かつ現実を考慮した選択の結果である。そのような選択が，その後も継続するモジョ村での村落単位のテモキューの実施に力を与えているように思われる。

80 年代から 90 年代へ移行する時期に自らの文化を見直す動きや発言が目だってきた原因は，いくつか考えられる。単一の民族としての認定，民族文化を尊重する民族政策の復活の影響は少なくない。しかし，チノー郷内に数ある村の中でも特にモジョ村で村落が主催するテモキューが最初におこなわれたことを考え合わせると，経済的要因を見逃すことはできない。

新中国建国後のチノー族経済の変遷を概観すると，1980 年前後から急速に拡大した砂仁栽培による収入の伸びが目覚ましい。チノー郷の年平均収入は 1984 年に 367 元（鄭 1986：141）であったのが，88 年には 623 元まで上昇した。それが 89 年に 563 元に減少したのは，安価な砂仁がビルマヤラオス，タイから輸入され，砂仁の価格が急落したためである。すでに砂仁の植付け面積は 85 年頃に飽和状態を迎えていた。砂仁は植付け後 3 年で収穫が可能になり，6 年ほど経過すると収穫量が下がり，ほぼ 10 年で苗の更新をしなければならない。89 年当時，経済作物としてはゴムやバナナの栽培も進められていたが，砂仁のようにチノー族経済を大きく潤すまでにはなっていなかった。

モジョ村は前述したように，郷政府に比較的近く，交通の便がよい。外からやって来て住みついた漢族もいる。そして 80 年代後半に大半の家屋が漢族風の地上家屋に建て替えられたという点で突出した村である。モジョ村は 60 年代半ばに村が移動し，その後，経済発展を遂げた。従来のモジョ村は道路から上って山を 1 つ越えたところに位置し，道路下にある水田まで行くにも不便であった。新中国建国時のモジョ村は，アヘンが蔓延し，チノー山でも特に貧しい村の 1 つであった（胡　1983：52–53）。モジョ村はチノー山において新中国建国後の 40 年余りで最も発展した村の 1 つなのである。

砂仁で他村に先駆けて豊かになり，モジョ村の村人は競うようにコンクリートの家を建て

た。憧れていた家を手に入れたことは，充足感と自信を彼らにもたらしたに違いない。また同時に，実際にそこに住み，生活することにより，イメージに基づく価値判断とは異なる，家屋の機能に対する使用者としての価値判断が加わった。このような体験は，文化的選択において外部の価値観への従属の度合いを弱め，地域の自然的社会的条件を考慮した自主的・自律的な選択への道を開くものだったのではないか。また，砂仁の好況だけでなく，価格の下落をも体験したことも，価値観の相対化を招きやすくしたであろう。95 年の私の調査では，モジョ村ではないが，他村で，経済的制約からではなく自主的選択によってコンクリートに瓦屋根の家ではなく，従来の草葺高床式住居を新築する事例が出現しているとも聞いた。

文化的な事象以外にも目を向ければ，少なくとも 80 年代半ば以降，私が出会ったチノー族の人々は，外部社会の価値観や政府の指導にただ従うのではなく，冷静に自らの合理的判断に基づく自主的選択をしながら生活していたように思う。それは旧来の自らの伝統と外部からもたらされる現代性のいずれにも無批判にくみすることのない選択である。

1985 年に私が初めてチノー山を訪れた時，幹部はこぞって焼畑農耕の優れた点，特に耕地の状況に応じて作物を変えていく複雑な農耕技術の智慧の深さを語り，文革時代に強制された水田農耕を批判した。当時は，80 年代前半から政策として提唱された森林の多角経営が発展し，水田は荒廃していた。焼畑はそれ以前よりはやりやすい状況になっていたが，彼らを取り巻く中国社会一般の焼畑への評価は，森林破壊を招く原始的農耕というものだった。その後，単位面積当たりの収量の高い水稲のハイブリッド品種が導入されると，チノー族の間では 90 年前後から，一旦，放棄していた水田を復活させたり，また新たに開墾を拡大したりする動きが見られた。

伝統を見直すにせよ，そこから離れるにせよ，政府主導ではなく，チノー族自身による自主的選択によって動くという状況は，80 年代以降の急激な経済的発展を経てますます顕著になってきたように思われる。また当然のことながら，経済的利益に直結した領域であるほど，人々は自主的な判断や選択に積極的である。そして，私が耳にし，目撃してきたチノー族のさまざまな発言や行為は，自律した自主的選択には一定の経済的発展が必要なことを示唆する。とりわけ経済的利益に直結しない文化的事象の場合，そこに人々の意識や批判的価値判断が向けられるには，一定の経済的条件が備わっている必要があると思う。それがあったからこそ，モジョ村は村落主催のテモキューを復活させ，その後も持続させている。モジョ村と比較した時，バーカー村の経済状況は立ち遅れている。一年に一度のテモキューの実施よりもはるかに困難な，村民主体による民族文化生態村の恒常的継続管理には，種々の経済的条件が整っていなかったことが，その挫折の大きな要因になっているように思われる。

11. 経済的な打開と文化への認識

文化にかかわる自律的選択の基礎条件と思われる一定の経済的発展はどのようにして得られるであろうか。山地の経済開発について私は近年ようやく考え始めたばかりであるが，大理州洱源県の事例に基づいた一考察を発表している（横山　2004 a）。ここでは，そこから 1 点だけ特に述べておきたい。条件が悪い山地の経済的停滞を打開するには，遠くに位置する外部社会が市場として，あるいは新しい商品価値の発見者として大きく作用しうるということである。既存の停滞を打ち破るには，新しい経済関係が必要である。

外部社会からの人の流入が利益をもたらす観光も一種の新しい経済関係の樹立である。民族文化生態村の失敗に関する最近の調査研究でも観光開発の重要性が重ねて指摘されている（董・羅　2008；孫・馬　2010）。その中で，観光そのものがもたらす民族文化の変形や変化（董・羅　2009）と，現地の人々自身の観光開発への主体的参与（孫・馬　2010）は常に考えねばならない問題である。

観光以外の新しい経済関係の樹立の可能性を考えると，この点では，カンボジアやインドにおいてコンピュータを導入して経済発展で一定の成果を挙げていることが思い起こされる。コンピュータは遠隔地の人々との接触・交流を一足飛びに可能にさせる。新しいカンボジアの事業では学校教育を手始めとして，コンピュータの活用が展開を見せている。教育によってコンピュータ操作能力を身に付けた子供たちや若者を通して，村の人々に広くコンピュータを普及させようとしている。外部世界の人々との交信は，彼らの自信を育てて自文化に対するアイデンティティを目覚めさせると同時に，外部社会に対する理解を広げ，遠隔地との間の経済関係を成立させている。またインドでは農村にコンピュータを設置することで，農産物取引において農民の自主的選択を可能にし，農村経済を発展させている[17]。チノー郷においても，コンピュータを活用した新しい経済関係の構築を検討する余地がある。

しかし，経済発展と当地の人の自発的選択だけに頼っていたのでは，民族文化の喪失は回避されない。人々の自発的選択は経済性にのみ基づくわけではないが，経済性の比重は非常に大きい。経済的に価値がないとみなされるものは軽視され，人々から見向きもされなくなる可能性がある。たとえば，経済的に豊かな大理市のペー族の場合でも，省みられなくなって消滅しかかっている技術や伝統文化は多々ある[18]。

このような民族知識や智慧に対しては早急に記録研究活動を進めるべきである。それが研究者らを中心としておこなわれるのではなく，研究者が加わるとしても，それら知識や智慧をかろうじて継承している現地の人々と，その知識や智慧をすでに継承していない年少の現地の人々との相互協力の下に進行する体制を整えることが肝要である。記録研究活動への参加により，現地の人々は自分自身や祖先が継承してきた知識と智慧を再認識する機会を得る。

それは，彼ら自身による聡明で自律的な自文化に関する選択へと道を開く第一歩である。

また研究者には，民族文化そのものの学術的研究を一層深め，その成果を現地の人々に還元していくことが求められる。観光開発をはじめとする民族文化の活用が急速に進展する中，目に余る変形や誤った理解の広がりに一定の歯止めをかける役割も果たすべきであろう[19]。

注

1) チノー族は中国語の漢字表記では「基諾族」で，「基諾」の中国語の発音を中国式ラテン文字表記（ピンイン）で記すと Jinuo となる。その中国語音を日本語で表記すると「チーヌオ」がおそらくもっとも近く，「チーヌオ族」と表記されることもある。チノー語の発音がどちらに近いかについては筆者には判断材料がない。本文では日本語表記として広く通用している「チノー族」の表記を採用する。

2) チノー山での私の各調査の期間は次の通りである。1985 年 1 月 17〜18 日，1989 年 4 月 4 日，1991 年 3 月 25〜28 日，1995 年 2 月 4 日〜2 月 10 日。1985 年の調査は，1983 年から 1986 年まで，国際文化会館新渡部国際社会科学フェローシップの助成を受けておこなった雲南での調査研究によって可能となった。1989 年と 1991 年の調査は，トヨタ財団の助成を受けた「中国雲南少数民族の伝統文化と経済・社会の近代化」の日中共同研究プロジェクトの研究の一環としておこなわれたものである。1995 年の調査は文部省科学研究費補助金による国際学術研究「多民族国家・中国における民族関係についての総合的研究」において実施した。

3) 松本光太郎さんは，私が 2 度目と 3 度目にチノー郷を訪れて調査をしたトヨタ財団の助成による日中共同研究プロジェクトにも参加されており，チノー郷での同氏の調査は 1989 年以来のものである。2 月におこなわれるチノー族の新年の祭り，テモキューを 2004 年に始めて祝祭時に調査した後，2004 年 7 月，2006 年 2 月とテモキューを中心とした調査を実施されている（松本　2006）。2010 年 3 月にご逝去され，2006 年の調査報告やその後の研究の成果を私たちがもう目にすることができないのは，大変残念である。松本光太郎さんのご冥福を心からお祈りする。私は 1991 年に自身の 3 度目の調査において，テモキューの復活について詳細な情報を得て，92 年 6 月に上智大学で開催された国際シンポジウムにおいて「経済発展と伝統文化の維持―基諾族を中心として―」という報告をおこなった。その後，95 年にテモキューの時期に合わせて再びチノー郷で調査をおこなった。その調査結果を整理した草稿は作成し，研究会での発表はおこなったものの，十分に議論を展開するには，さらに調査が必要と判断し，公刊はしていなかった。その後，2004 年夏に雲南省大理ペー族自治州雲龍県で雲南大学西南辺疆民族研究センターが主催した「中西部山区民族原生態文化雲龍国際学術シンポジウム」において，95 年の調査後に執筆した草稿を土台に，チノー族社会の数十年にわたる変化やその他文化全般に関する考察を加えて民族文化の課題を論じ，「自発的選択と記録研究活動―山地の民族文化に関する小考―」を中国語で報告した。要約を中国語と英語で，本文を日本語で執筆した原稿を席上で配布したが，その原稿も中国国内でも日本でも刊行はしていない。今回，2004 年の原稿をもとに，その後の文献資料による知見を加えて新たに議論を進め，このような形で刊行するにいたった。ここに，学問に対する力強い志で，不肖の私を叱咤激励しつづけてくださる松本さんに感謝を捧げるとともに，今後，自分の果たすべき仕事を通し，その御志に少しでも近づけるよう努めることを誓う。

4) 1985 年の私の最初の調査当時，基諾郷の行政単位は「基諾区」と称せられていた。

5） 人口と世帯数の統計数値は1994年末のみ私が1995年の調査で得た数値を用い，その他は雲南大学チームの調査による数値で示した（張分冊主編　2001：36–37）。雲南大学チームのデータは，1954年以降，ほぼ毎年の数値を掲載しているが，1994年の数値は欠落している。

6） 民族識別に関して国家的プロジェクトとしてその理論分析と総括をおこなった『中国的民族識別』（1994年）では，民族識別の段階を第一段階（建国から1954年），第二段階（1954年から1964年），第三段階（1965年から1978年），第四段階（1978年以降）に分けている（施 1994 b）。私がここで，それを大きく2つの段階に分けたのは，国家による認定行為の時期とその判断材料を提供した民族識別調査の実施時期に注目したことに基づいている

7） 中国における民族識別調査と国家による民族の認定は，スターリンによる「民族」の4特徴の原理を重要な基準とするなど，社会主義国家として先行するソ連にならった部分が多々ある。しかし，大きく異なるのは，ソ連のように「民族」概念をいくつかのレベルに分けるのではなく，人口の多少やその形成の歴史的段階を問わず，すべて「民族」という同一名称の一つのレベルによって認定する点である。新中国建国以前から中国共産党内において，そのように「民族」概念が使用されており，その早期の事例として，毛沢東の1939年の「中国革命和中国共産党」が引き合いに出されることがある（施　1994 a）。

8） 民族学者である杜玉亭は「社会主義改造前後攸楽山的攸楽人）」と題された，概況や民族的起源，他の民族との区別や関係，社会状況を含む調査報告を執筆し，雲南省路南イ族の著名な歌手で，路南イ語との言語比較を担当した金国富は「攸楽人与彝族二百化箇詞対照」を執筆した（杜 1999：21–22）。

9） チノー郷の村の名前は，ほとんど，元来はチノー語による名称である。中国の文字表記では，近い音を持つ漢字を当てている。本稿では，チノー語に由来する名称は，なるべくチノー語の元の音に近いと思われるカタカナで表記した。したがって，他の日本語文献の表記と食い違っていることもある。たとえば，本稿で「モジョ」と表記する村落は「モーチョー」と，「テモキュー」と表記する祭りは「テモクー」と表記されることもある（松本　2006）。

　チノー郷内の村落の名称は，西双版納地域で勢力を持つタイ族の影響の下に，タイ語名称に置き換えられていたが，杜玉亭の提唱により，チノー語名称に変更された。本稿で旧称として示すものは，変更前のタイ語名称である。

10） チノー郷における砂仁栽培の歴史と展開については，廣井・村上・磯野・橋谷・松本・荻原 1996，村上・磯野・手塚・橋谷・松本　1997，磯野・手塚・橋谷・松本・村上　2002，に詳しい。

11） この生産文化ステーションの設置年については，ここでステーション長の選出過程について参考にした資料では1957年2月となっている（雲南省歴史研究所　1983：542）。しかし，張分冊主編（2001）の方が設置前後の記述が全般的に詳しく，1956年2月23日としており，本稿では後者にしたがっておく。

12） 中国語で「政治補課」あるいは「民主補課」と呼ばれるこの活動では，新中国建国時に原始社会末期の発展段階にあったと位置付けられたチノー族においても，内地の漢族の基準に照らして，地主，富農，中農，貧農という区分分けを実施し，大きな社会的混乱が生じた（鄭　1986：142）。

13） 全国人口調査によって得られたデータの出典は，鄒・苗主編 1989：445。なお，チノー族の漢語教育については，必ずしもうまくいっていないという調査報告もあり（崔・殷・王・馮 1980：36–37），この表に現れている成果は，周辺の他の少数民族と比較してのものであると考え

る必要がある。

14） 生態環境と文化の双方の領域を含む「民族文化生態村」構想を，早くも 1997 年に提示し，翌年，フォード財団に申請するにいたった背景には，総責任者，尹紹亭の経歴が関係しているであろう。彼は杜玉亭の薫陶を受け，1980 年代から何度もチノー郷に赴き，現地の人々と良好な関係を築きつつ焼畑耕作文化などを対象とする生態人類学的調査研究に従事し，成果を挙げてきた研究者である。雲南大学に移る以前は雲南民族博物館の副館長を務め，また，1990 年代前半に昆明で少数民族芸能者を集めて展開した「伝習館」活動の挫折を傍らで目撃している。そして，1995 年から貴州省でノルウェィとの協同で始まった「生態博物館」構想にも関心を寄せてきたことがうかがえる（尹　2002：19–28）。雲南省の少数民族地域を対象とする「民族文化生態村」プロジェクトの 5 つのモデル地区の一つがチノー郷内に設置されたのは，当然の選択であった。

15） 長老，村の幹部，趣旨に積極的な人材の 3 者から構成するモデルに基づいて組織され，結果的に民族文化の保護に熱心なかつての村長，現村長，女性組織のリーダー，会計など村の役員，郷政府のリーダーや文化ステーション関係者から構成された（羅　2000：38；朱　2008：16–17）。

16） 費孝通が文化自覚を提唱するにいたった背景は，（費　1997）に詳しい。文化自覚に関する彼の論文を集めた近刊もある（費・張　2009）。

17） カンボジアにおける Bernard Krisher らを中心とするコンピューターを配備した学校建設プロジェクトについては，多くのマスメディアがとりあげてきたが，次のプロジェクトのサイトで概要を知ることができる：http://www.cambodiaschools.com/。他方，インド各地ではさまざまな規模やレベルのコンピューターを導入した農業が展開している。その一つに，ITC によるアグリ・ビジネスがある：http://www.itcportal.com/itc-business/agri-business/agri-commodities-and-rural-services.aspx。

18） かつて布を緑色に染める時，彼らは山地に生えている植物を利用していた。しかし，現在は工場で生産された布が使われるため，緑色に染める技法は使用されず，その知識さえも消滅しかかっている。

19） チノー族のロングハウスは，民俗山寨や民族文化生態村の博物館のいずれにおいてもチノー族の文化を代表するものの一つとして扱われている。研究者が執筆したと思われる基諾族博物館の展示では，チノー族の家屋は「早期には父系大家族の高床式ロングハウスであった」と説明されている（尹 2000 a：52）。これは 80 年代前半，社会発展段階理論の枠組みにおいて特にチノー族のロングハウスが研究者の注目を集めた時期以来，中国で踏襲されてきた説明である。しかし，当時から 1920 年代でもチノー山全体でヤーヌオ村だけにロングハウスが存在したことに疑問を呈した研究者がいる（汪　1982：248）。西双版納の六大茶山の一つであったチノー山で，ヤーヌオは最も茶の生産が盛んだった村で（蔣　1988：36），1940 年以前には人口 600 人余りの規模の大きな村であった（趙　1980：63）ことなどを考え合わせると，かつてどこにでもあった父系大家族が生活するロングハウスがヤーヌオだけに残されたと考えるよりも，ヤーヌオの茶栽培にかかわる特殊な条件がロングハウス内での多数の核家族の同居形態をもたらしたと見るほうが蓋然性が高いように思われる。すでに消滅してしまったロングハウスではあるが，学術的な見地からより客観的な説明をするのは，研究者の任務の一つである。

参 考 文 献

白珍・張世均
2009 「基諾族民族文化伝承的現状調査与分析」『西南民族大学学報（人文社科版）』2009 年第 8 期，19–22 頁。

崔興盛・殷質聡・王其芬・馮春林
1980 「基諾族教育状況調査」『雲南師範大学学報（哲学社会科学版）』，1980 年第 6 期，34–39。

董学栄
2010 「基諾族的“跨越”与新中国解決民族問題的基本経験」『雲南社会科学』2010 年第 1 期，10–14 頁。

董学栄・羅維萍
2008 「改革開放以来基諾族的発展研究」『黒龍江民族叢刊』2008 年第 6 期，30–34 頁。
2009 「民族文化保護的悖論与超越—以基諾族文化保護為例」『黒龍江民族叢刊』2009 年第 4 期，108–114 頁。

杜玉亭
1989 『基諾族』民族出版社。
1990 「伝統与発展（序論）」杜玉亭編『伝統与発展—雲南少数民族現代化研究之二』中国社会科学出版社，1–44 頁。
1997 「基諾族識別四十年回識—中国民族識別的宏観思考—」『雲南社会科学』1997 年 6 期，59–67 頁。
1999 「求中国民族学之魂」郝時遠主編『田野調査実録—民族調査回憶』社会科学文献出版社，17–30 頁。
2009 「民族識別与馬克思主義中国化—基諾人識別 50 年敲歴史哲学視角」『雲南社会科学』2009 年第 6 期，5–8 頁。

費孝通
1997 「反思・対話・文化自覚」『北京大学学報（哲学社会科学版）』1997 年第 3 期，15–22 頁。
2003 「関於“文化自覚”的一些自白」『群言』2003 年第 4 期，18–21 頁。

費宗惠・張栄華編
2009 『費孝通論文化自覚』内蒙古人民出版社。

格桑頓珠
2004 「雲南民族伝統文化と継続発展」波平元辰編著『雲南の「西部大開発」—日中共同研究の視点から—』（アジア太平洋センター研究叢書 14），九州大学出版会，103–122 頁。

廣井敏男・村上勝彦・磯野弥生・橋谷弘・松本光太郎・荻原弘次
1996 「シーサンパンナにおける開発と保護をめぐって— 1995 年度調査報告—」『東京経大学会誌』

199 号，15–70 頁。

胡鴻章
1983「車里攸楽人（基諾族）」『民族問題五種叢書』雲南省編輯委員会編『傣族社会歴史調査（西双版納之一）』雲南民族出版社，42–53 頁。

磯野弥生・堺憲一・手塚眞・橋谷弘・松本光太郎・村上勝彦
1999「中国雲南における観光開発と経済発展― 1997 年度調査報告―」『東京経大学会誌』213 号，67–132 頁。

磯野弥生・手塚眞・橋谷弘・松本光太郎・村上勝彦
2002 「中国雲南における環境行政と観光開発― 1998 年度調査報告―」『東京経大学会誌』231 号，87–120 頁。

磯野弥生・橋谷弘・松本光太郎
2005 「中国雲南における定点観測の再開― 2003 年度調査報告―」『東京経大学会誌』241 号，65–115 頁。

蔣銓
1988 「古 “六大茶山” 訪問記」趙春洲・張順高編『版納文史史料選輯第 4 輯（西双版納茶葉専輯）』中国人民政治協商会議西双版納傣族自治州委員会文史資料工作委員会，21–42 頁。

劉怡・陳平編
1989 『基諾族民間文学集成』雲南人民出版社。

『民族問題五種叢書』雲南省編輯委員会編
1990 『基諾族普米族社会歴史綜合調査』民族出版社。

羅鈺
2002 「巴卡基諾族文化生態村項目報告」尹紹亭主編『民族文化生態村―雲南試点報告』雲南民族出版社，35–40 頁。

松本光太郎
2006 「中国雲南における定点観測の継続― 2004 年度調査報告―」『東京経大学会誌』251 号，145–179 頁。

松本光太郎・木村正人
2005 「フィールドワークの記録から―コミュニケーション科学付属 DVD コンテンツ解説―」『コミュニケーション科学』号，109–114 頁。

村上勝彦・磯野弥生・手塚眞・橋谷弘・松本光太郎
1997 「中国雲南における観光開発と環境問題― 1996 年度調査報告（1）―」『東京経大学会誌』205 号，79–138 頁。

施聯朱
1994a 「具有中屋特色的民族識別」黄光学主編『中国的民族識別』民族出版社，93–146 頁。
1994b 「民族識別工作的成就和意義」黄光学主編『中国的民族識別』民族出版社，147–173 頁。

宋恩常
1986「基諾族過程形態和習俗調査」雲南省編輯組『雲南少数民族社会歴史調査資料匯編』雲南人民出版社，165–197 頁。

孫九霞・馬濤
2010 「巴卡小寨民族生態博物館的命運―解読：社区参与的視角」『原生態民族文化学刊』2010 年第 2 巻第 1 期，90–95 頁。

汪寧生
1982「基諾族的“長房”」『社会科学戦線』1982 年第 3 期，234–250 頁。

西双版納風景名勝区規劃建設委員会編
1989『西双版納覧勝』四川辞書出版社。

尹紹亭主編
2002 『民族文化生態村―雲南試点報告』雲南民族出版社。

尹紹亭
2002 a 「建設基諾族博物館」尹紹亭主編『民族文化生態村―雲南試点報告』雲南民族出版社，41–58 頁。
2002 b 「民族歌舞伝承」尹紹亭主編『民族文化生態村―雲南試点報告』雲南民族出版社，59–64 頁。
2008 『理論与方法』（尹紹亭主編「民族文化生態村：当代中国応用人類学的開拓」叢書）雲南大学出版社。

横山廣子
2004 a 「少数民族地域における格差の解消―大理ペー族自治州から見た貧困の克服」波平元辰編著『雲南の「西部大開発」―日中共同研究の視点から―』（アジア太平洋センター研究叢書 14）九州大学出版会，123–161 頁。
2004 b 「観光を中心とする経済発展と文化」横山廣子編『少数民族の文化と社会の動態―東アジアからの視点』（国立民族学博物館調査報告 50），国立民族学博物館，181–203 頁。

雲南省歴史研究所編著

1983 『雲南少数民族』雲南人民出版社。

雲南省社会科学院民族学研究所
1986 『雲南多民族特色的社会主義現代化問題研究』雲南人民出版社。

雲南西双版納傣族自治州文化局・中国民族民間舞踏集成・雲南巻編輯部編
1989 『基諾族民間舞踏』国際文化出版公司。

張錫盛分冊主編／基諾族調査組編写
2001 『基諾族―景洪基諾山基諾族郷』（高発元主編／雲南大学組織編写「雲南民族村寨調査」シリーズ）雲南大学出版社。

趙樹恂
1980 「竜帕寨的基諾族」『民族研究』1980 年第 4 期，63–70 頁。

鄭海・羅明軍・蕭雲鑫
2007 「巴卡小寨的啓示―基諾族郷脱貧与発展的設想話建議」『今日民族』2007 年第 2 期，16–19 頁。

鄭暁雲
1985 「談基諾族長房的社会性質―与汪寧生同志商権」『社会科学戦線』1985 年 2 期，200–208 頁。
1986 「基諾族社会主義現代化建設問題的探討」社会科学国家重点項目「雲南少数民族前資本主義社会形態与社会主義現代化研究」課題組『雲南多民族特色的社会主義現代化問題研究』雲南人民出版社，139–149 頁。

中共雲南省委政策研究室・雲南省志編纂委員会辦公室
1988 『雲南地州市県概況―西双版納傣族自治州分冊』雲南人民出版社。

朱映占
2002 「紡織刺繍能手大賽」尹紹亭主編『民族文化生態村―雲南試点報告』雲南民族出版社，65–78 頁。
2008 『巴卡的反思』（尹紹亭主編「民族文化生態村：当代中国応用人類学的開拓」叢書）雲南大学出版社。

鄒啓宇・苗文俊主編
1989 『中国人口・雲南分冊』中国財政経済出版社。