

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館 学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

中国諸民族における伝統的文化の変容：解説

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2009-04-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 周, 達生 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00002274

中国諸民族における伝統的文化の変容

解 説 (周 達生*)

ここでは、主として中国側研究者の提出論文について、そのあらましを紹介する。日本側研究者のまとめた論文についてのコメントは、ごく簡単に触れる程度にする。なお、中国側論文の紹介は順不同であり、紹介についやす語句の長短もまちまちであることを、あらかじめ断っておく。

中国は多民族国家であり、漢族以外に 55 民族が公認されている。また、まだ公認されていない、つまりまだ民族識別の完了していない「民族」集団も存在する。従来は、これらの民族もしくは「民族」を対象にする研究者は、ほとんどが漢族であって、少数民族出身の研究者は、皆無に近かったようである。

しかし、今日では、少数民族の研究者が育ってきた。だが、このような事態は、まだきわめて珍しいといえるだろう。したがって、ここでは、まず、少数民族出身の研究者が提出した論文について紹介することから始める。

“**对福建省满族历史与现状的考察**” (定宜庄) は、満州族研究者による満州族について触れた論文である。

従来は、清代以来、300 年間にわたる満州族の漢族との雑居的居住と相互交渉によって、満州族はすでに本来の言語、服飾、習俗などを失って、漢族と変わらなくなったといわれてきた。ひどい場合は、満州族はもうすでに存在しないという大漢族主義的主張すらあった。しかし、80 年代の民族政策の復活にともなって、漢族とのちがいを多かれ少なかれ認めてもらいたいとの主張が、満州族の民族意識として目立ってきたようだ。そのなかには、民族学者が研究すべき課題が含まれていると筆者はいう。本論文は、その筆者が福建省の福州、泉州等地で行った満州族の所属に関する調査に基づくものである。

福建省の満州族人口は、4500 人ほどで、福州市、長楽県琴江村と晋江一帯に主として分布しているが、同じ満州族とされていても、それぞれの出自は異なっているとい

* 関西学院大学 (国立民族学博物館名誉教授)

う。

福州市の2100人ほどの満州族は、基本的には、もともと「旗人街」と呼ばれたあたりに集中している。そして、当時のいわゆる「八旗営房」という住居もまだ少しは保存されている。解放後は、少数民族としての優遇もあったが、満州族だけの小学校などは存在しなかったし、満州語もとっくに忘れられているが、それは、北京で生活していた百余年間にすでに放棄してしまった可能性があるという。しかし、今日でも、家庭内において、あるいはかれら相互の交際用語としては、北京語が話されており、現地の漢族住民たちと話すときだけ福州方言が用いられるようだ。

その福州満州族同胞聯誼会は、80年代後半に成立したが、現地の漢族住民たちの、かれらを「満清」と称したり、辛亥革命の勝利を「光復」とすることなどに対しては、侮蔑的であり、不満だとする人々が、積極分子中に多く、また、「頒金節」という清の太宗皇太極の1636年の清国建国と族名を満州族と定めたのを記念する節日を祝ったりもした。しかし、満州族の民族意識がまったく淡薄になってしまった人々もかなりいるという。

長楽県琴江村は、福建省内唯一の満州族の村で、清代の福州八旗水師營の兵の駐屯地であった。400余の住民中、一戸だけが漢族で、もう一戸は満州族を父、漢族を母とする人のものであるが、その他の人々はすべて満州族である。かれらは、一般には現地漢族との通婚がなく、その言語も現地の方言と異なっていて、福建省内でも独特な北方系方言の「島」を形成している。筆者のような北方に住む満州族にとっては、それはまったく聴いて理解できることばではないというのである。

これまでの研究成果によれば、その族源は漢族だったということはまちがいないようなので、解放後も今日に至るまで漢族として処遇されてきた。また、かれらは、福州市の満州族とも大いに異なるとされていたが、文化大革命後、かれらは集団的に所属民族の変更を請求し、福建省民族委員会の批准を得て、福建省内唯一の満州族の村が成立することになった。

だが、これに対する異議があり、それはやはりかれらの漢族との血縁を強調するものであったので、満州族村の人々を憤慨させ、不安がらせた。ところが、清代漢軍旗人たちの多くの者は、満州族化されて満州族の成員と一体になってきたとする王鐘翰の説がある。筆者もその論旨に賛同しており、この八旗水師營の兵の後代は、漢族が満州族化した例の一つであると認めている。

一方、泉州と晋江、南安一帶の2000人ほどの人々も、集団的に族譜などを示して請求した結果、1985年、所属民族が満州族であると批准されたが、族譜によれば、かれらは金朝女真宗室の26代もしくは27代の子孫であるとされている。にもかかわらず、現在は公認されている民族数が56民族であり、「女真族」というものが認められていないので、かれらは希望どおりの満州族に認定されているのである。

このように、筆者は福建省の満州族には以上の三類型があるという。また、筆者は、これまでの歴史的な分析と現状の調査を経て、三つの啓示が得られたとする。

一つは、民族の形成過程の複雑性についてであり、第二は、満州族には豊富なサブ文化のちがいが存在するということ。第三は、民族の境界についての問題であるという。

それぞれについての詳細は、ここで敷衍しないが、筆者は特に、すでに「融」していてもいまだに「合」していない集団をどうあつかうべきかが、今日的解決を待つ研究課題だと述べている。

また、かつての満州族に関する研究は、辛亥革命以前に重点がおかれていたきらいがあり、それ以後の研究はほとんど空白のままになっていて、満州族の発展は1911年までで終わったかのように誤解されていたとする。近年、満州族の人口が、所属民族の変更請求の結果によって急激に増加したり、満州族の自治県がいくつも成立したりして、民族意識の高まりが目立つが、このことは、今後、民族学者が満州族の文化・民族性・民族の境界についての問題をよりよく研究すべきことについての重要性と緊急性を語っている、というのである。

次は、“**居住地域与文化变迁——以广东瑶族为例**”（赵家旺）である。これも少数民族出身の研究者の論文で、ヤオ族研究者のヤオ族を対象に調査した研究である。中国の少数民族の漢化についての問題は、従来、少数民族の文化が漢族の影響を受けて、それぞれ異なる程度の漢化が起こり、少数民族の文化は漢族文化に向かって融合して、少数民族の文化は逐次弱まり、漢族文化との共通性がますます強まったとされてきた。しかし、その漢化の程度、広まり、深さ、あるいは漢化を制約する要素、推進力というものは、さまざまであるという。

そして、その主たる表現形態は、地域的な漢族の民俗文化に左右されるものだとする。たとえば、当該地域の漢族の方言を交際用語としたり、漢族的服飾や住居形式を採用したり、冠婚葬祭などの習俗を取り入れたりすることなどである。

しかし、この論文では、特に居住地の居住形態による文化変容のちがいを重点的に述べようとしている。

同一民族の集居する範囲が大地域をなす場合は、相対的に独立した地域的民族独特の文化圏が形成されている。この場合の漢族文化が与える影響は、軽微であって、漢化される速度もきわめて緩慢である。逆に、集居の規模が小さい場合、すなわち、わずかに集居していても、互いに大きく分散していたり、漢族と雑居しているときは、漢族文化の影響をかなり大きく受け、漢化の速度も、広がりも大きい。そのことを、この論文では、広東省連南ヤオ族自治県のヤオ族の調査で実証している。

連南ヤオ族自治県は、広東省内最大のヤオ族の集居する県である。そのヤオ族人口は7万人で、広東省のヤオ族人口の70%を占める。そのヤオ族は、八排ヤオと過山ヤオの二つに分けられる。

八排ヤオのほうは、6万余の人口をもち、全県面積の80%を占める地域に集居している。そこは、山がちの急峻な所で、漢族の村や他の少数民族の村は一つとして混在していない。かれらは「瑶老制」と称する強固な社会組織をもち、長年にわたって沿用されてきた慣習法があり、自らの体系をもつ宗教と独自の言語、婚姻習俗、葬俗などをもつ。したがって、その文化というものは、かれら民族の伝統文化であり、漢族文化の影響はごくわずかである。たとえば、少数の漢族の服飾を採用している者はあるが、子供から老人まで、普遍的に見られるのはヤオ族のそれである。

一方、過山ヤオのほうは、県西南部に分布しているが、漢族との雑居地域である。山林の境界は明らかであるのをのぞき、水田は漢族のものと錯綜していて、しばしば「挿花式」と呼ばれており、漢族村とは、鶏鳴が聞こえるほどの距離にあり、正月その他の相互訪問があり、婚礼は互いに祝い合い、葬儀もヤオ族と漢族とが一緒に行ったりもする。また、服飾は、平常は漢族と同様で、宗教活動のときだけヤオ族の服飾になる。その他いろいろ詳しく紹介されているが、省略する。いずれにしろ、かれらの場合は、漢族とのちがいがますます少なくなっており、漢化の速度は八排ヤオに比べて大きいそうである。

さらには、深層文化もしくは精神文化と、表層文化もしくは物質文化についていえば、集居の形態をとるものも、漢族と雑居の形態をとるものも、どちらも前者についての変容はゆるやかで、漢族文化の影響を受けることは少ないが、後者のほうの変容は、影響が大きく、漢化の速度もはやいという。

一方、後者の物質文化についてであるが、少数民族の物質文化の改善あるいは漢化といわれているものは、その主たる推進力に該当するものは少数民族内部の社会的な力によるものではなく、外在的な力によるものだという。国連が難民として東南アジア諸国から、アメリカ、カナダ、フランスへ送り込んだ少数民族は、山地民から一挙に経済、科学技術の発達した都市部の生活者になったけれども、これは、かれらの内部社会の経済発展がもたらしたわけではないのは説明するまでもないとし、さまざまな外在的要素のからまりによる歴史的機遇によるものだとしている。

同じように、ヤオ族についても触れて、広東、広西、湖南、貴州、雲南と、世界各地に分散したヤオ族は、それぞれ深層文化の面では、依然として共通するところがあるにもかかわらず、物質文化は、それぞれ千差万別で、共通点をみいだすのはむずかしいという。物質文化のほうは、郷に入れば郷にしたがうようになるが、それは、地域性のちがいにすぎず、民族性にちがいが生じたとはみなさない。

強調されているのは、少数民族の文化と漢族の文化の融合があるときは、必ず融合点というものがないといけないということである。その融合点は、外在形式の学習・模倣ではなく、意識形態によって生じる。観念、価値観が相互に近く、差異が小さい場合は、受け取りやすく、互いに融合するが、逆はそうではなく、連南の八排ヤオと過山ヤオの漢族との通婚状況の示す実態は、この問題の解釈を容易にするとし、詳しい説明がつづくが、具体例の紹介はここでは省く。

最後近くで、筆者は次のように述べる。日本人学者のある者は、中国少数民族が漢化する目的はかれら自身の社会的地位を高めるためなのか、というのであるが、筆者は、少数民族の漢化は社会経済的発展によって必然的に出現する社会現象だとし、それ自体には明確な目的性はないと思うという。すなわち、少数民族が漢族文化を吸収するのは、自分自身に実恵が得られるからだという。

一般的には、漢族との距離がますます小さくなっていくが、それは、「自然同化」とすべきもので、「自然同化」は、「強迫同化」とか「強制同化」と異なるとする。後者による同化は、これまでことごとく失敗していると実例を述べ、少数民族が漢族文化を受容するのは、民族自身の伝統文化を放棄するのを代価とするのではなく、自身の発展の必要によって、伝統文化の内容と形式を拡大し、自身の生活文化をいっそう豊かにするためだと述べている。

このように、少数民族出身の研究者が、少数民族の漢化について述べる解釈は、漢

族出身の研究者が語る場合と、いささかニュアンスが異なるようである。われわれは、そのことに注目すべきであろう。

“**貴州諸民族の伝統文化的変容**”（岑秀文）の筆者は、ミャオ族出身の研究者である。この論文では、ミャオ族だけを対象にしているのではなく、多民族省の貴州省における諸少数民族について、伝統文化のいくつかをとりあげ、文化変容の概略を述べている。

貴州省には、人口100万を超過する民族に、ミャオ・プイ・トン・トゥチャ族があり、コーラオ・イ・回・ペー・チワン・ヤオ・満州・蒙古・マオナン族などが各地に分布している。その分布の特徴は、「大雑居、小集居」つまり、諸民族が混在しているいわゆる雑居の地域が大きく、単一民族の集居している地域はそれぞれ小さいというのである。

ミャオ族は、全省各地に分布しているが、最も集中しているのは省の東南部である。プイ族は、省南部と西南部、トン族は省東部、トゥチャ族は省東北部に多い。自然環境についてのちがいは、プイ・トン・トゥチャ・スイの各族とミャオ族の一部は、海拔が相対的に低い地域に居住しており、生産条件は比較的恵まれているが、イ族とミャオ族のもう一部は、烏蒙山脈の高原に居住していて、生産条件はあまりよくない。

筆者が少年だった頃は、国民党政府が少数民族を侮辱したりする状況をしばしば見ることがあり、1946年には、貴州省主席の楊森による命令で、少数民族の服飾を改めさせるなどのいわゆる「改装易俗」が強制され、人々が定期市に多く集まるときがねらわれて、銃をもった兵卒が通路口などに立ちふさがり、婦女たちの民族服にはさみを入れたりする行為があったという。しかし、その後1954年には、県級の民族自治区が9カ所設立され、少数民族の政治的地位が向上された。また、1983年には、黔东南ミャオ族トン族自治州、黔南プイ族ミャオ族自治州、黔西南プイ族ミャオ族自治州が設けられたことが紹介され、そのあと、解放前と後の生活面の相異をいくつか具体的に対比させている。

特に、改章して重点的に述べているのは、居住方式、婚姻、葬俗についてである。

居住については、ミャオ族に多い「吊脚楼」という懸造りの住居と、プイ族、トン族、スイ族に多い「干欄式」という高床式住居が特徴的であるが、解放前は、破屋のままになっているのも多かったが、解放後は政府の補助金があって、木造、あるいはセメントも用いられた瓦屋根の住居が増加したという。この居住に関する部分は、き

わめて簡略にしか述べられていなく、実状を知らない者にとっては、瓦屋根の家が連なる様相が目につかぶかも知れないが、強調しているのは相対的なちがいであって、実際は、貴州省は今日でも中国最貧県の一つであるから、こと伝統的住居に関しては、破屋とまではいわないが、木造の高床式住居などは、こけら葺きの屋根は確かにほとんどなくなったが、その他の点では、伝統的高床式住居が古色蒼然として残っているのである。あまりにも伝統的文化にそぐわないような住居は、貴陽などの高層ビルもある都市は別として、村々にはむしろ幸いといってよいほどないのである。

婚姻は、各民族共通の特徴がまとめられているので、その部分だけをかいつまんで紹介すると、(1) 早婚は各民族とも普遍的であったが、逐次減少している。(2) 本人の意思を無視して親や周りの者が強制する婚姻の「包办婚」中の、「指腹婚」とか「姑舅婚」、「背帯親」、「扁担親」などは、各民族とも、程度こそ異なるがまだ存在している。(3) 通婚圏がせまく、各民族とも、それぞれ同一民族内の「内婚制」ではなはだしくは、支族が異なるだけでも通婚しない。特にミャオ族にこの傾向があり、この一種の近親婚の残存は、子供に悪影響を及ぼしている面があるという。

一方、(4) では、旧時の「包办婚」が1949年の新中国成立以来、その物質的基礎が崩壊し、また、憲法の規定による婚姻の自由が保障されて、婚姻の自由が実現しており、異なる民族間の通婚も増えつつあると述べている。

葬俗については、さらに簡単に紹介すると、過去のそれは儀礼が繁雑をきわめており、財産の浪費が多く、大部分が木棺の土葬であったが、今日では、迷信的色彩の濃厚な儀礼が簡略化されていき、追悼式形式を採ることが増え、火葬に対する認識も高まっていると述べている。しかし、われわれの実際の観察では、彼らの高床式住居の床下や、地床式住居の納屋などには、生前から死後に備えて、土葬用の重厚な木棺が目立っており、火葬はまだまだ行われていないように思われた。

いずれにしろ、この論文では、われわれの目から見ると、解放後といえども、まだまだ大変化を遂げたようには見えないと思われるかも知れないことに対して、解放後は大きく変化したというのである。これは、悪くいえば、よい点だけを誇大に美化しているといえないこともないが、ミャオ族として貴州省に生まれ育った筆者にとっては、部外者とちがいが、ミャオ族を含めた貴州省の諸少数民族は、やはり大きく変容したということになるのだろう。われわれは、日本人からの目ではなく、かれらの目になってその変容を感知する必要があるようだ。

“中国诸民族传统文化及其变化——以贵州世居民族的制度文化为中心”（黄才贵）の筆者はトン族出身の研究者である。この論文はトン族だけではなく、代々貴州省内に居住してきた諸少数民族の広義の伝統的の制度文化を中心に、歴史民族学的比較研究を行ったものである。

その制度的文化というものは、各民族社会の歴史的発展の様相が均衡しておらず、また人口の大規模な流動にともなう文化交流によって、複雑な構成になっており、類型も多様性があり、血縁組織に属したり、地縁組織に属したり、明らかな政治的制度になっていたりなどのごとくである。ただ、あるものは原初の形態のままであり、またあるものは成熟した発展形態になっており、あるいは変容しつつある段階のものもあるという。

ここでは、論文前半のきわめて詳細な歴史的記述についてはすべて割愛して、結論的に述べられた最終章の部分だけを紹介する。それは、第五章の「民族制度文化更新の潜在価値」の部分である。

一つの民族が存続、進展していき、生存環境に適応していくためには、異民族の文化を吸収する必要があるようだ。しかし、一つの文化が他の文化的環境に移入され、新しい環境で十分適応していくためには、創造的な発展が期待される。すると、その文化は固有の様相が変化し、適応空間を拡大させながら、新しい文化を形成していく。貴州に代々居住している諸民族の制度文化の形成と過去の発展の様相もそのようなものであったし、現代と未来においては、さらにそのようになるであろう。この文化更新の潜在的価値は、すなわち民族の振興にあり、国家の強盛にあるというべきであろう。

その潜在的価値の主たる表現は、「習慣法」、「民主議事」、「寨老」、「組織形式」の四方面においてみられるという。

「習慣法」つまり慣習法については、新中国建国以来、法制が明確になっていくにしたがって、その有効範囲が相対的に縮小した。しかし、諸民族の慣習法は、一種の文化的現象、一種の調節手段やメカニズムとしての面まで消失したわけではないとい、たとえば歌謡という伝承形式で伝えられたりしたものが、人々の行動パターンを制約していたり、民族間関係の調整に働いたりする例などが述べられている。

「民主議事」については、それはそれぞれの民族の形成にしたがって成長してきたものであり、民族の民族性が喪失すればなくなるものだから、現代と未来において、

もしわれわれに民主化、法制化させる制度文化を採らせるとすれば、貴州の人々に残存している過去の原初的民主制ともいべき諸民族の制度についての有効な研究をして、今日的改造をするほうが、盲目的に西歐的ないわゆる「文明」を借入するよりはよいだろうという。

「寨老」は、それぞれの民族の村である「村寨」の長老から選ばれた人たちであったが、建国以来は、その構成に新しい変化が出現した。多くの県・郷・村の幹部が定年退職後に「寨老」の仲間入りをしたのである。いわゆる「郷規民約」とは、たいていこの「寨老」を基礎に構成された「老人協会」によって生み出され、今日の「寨老」たちが処理する公共的事務は、以前に比べて新しい内容を増加させている。たとえば、かれらの唱導によって多くの女子子どもを就学させることになったことなどがそれであるというのである。

「組織形式」については、外部にいくら多くの大変化が起ころうとも、その社会内の家族と村の組織の形式は、依然として残っており、それに応じてそれぞれの制度文化も異なる程度の残存があるという。よって、今日さらなる外部の大変動による衝撃を受けつつも、組織形式は、総体として団結していく様相を示しながら、一方では封鎖的で保守的な面も呈している。しかし、政府の民族区域自治制度の導きによって、これらの組織形式の有効的利用と改造を行えば、特色のある民族の区域自治制度を作ることとは、不可能とはいえないと述べている。

以上が少数民族出身の研究者が提出した論文のごく簡単なコメントを含む概要の紹介である。かれらの論文に共通しているのは、漢族出身研究者による少数民族を対象にした研究と、やはりいささか異なるニュアンスが表現されていたことである。いずれも多かれ少なかれ漢化による文化変容について触れており、漢化を否定しているわけではないが、単なる強制的同化を受身でよしとするのではなく、少数民族自身の発展の必要から積極的に他文化を吸収するのだという面が強調されていたようで、それぞれの民族文化にもともとあった長所に依然としてこだわろうとしているのである。われわれは、かれらの自然同化は認めても、主体的に文化変容を肯定していこうとしている姿勢に、鈍感であってはならないと思われる。

さて、以下の中国側論文は、漢族出身の研究者によるものである。

一般に、漢族出身研究者の少数民族を対象に行った研究は、文献的研究が多かった。現地調査は、行ったとしても、当該少数民族語を駆使できる者が極端に少なく、通訳

を介してか、現地の民族事務委員会などの関係者に集まってもらって座談会なるものを開き、そこで提供された資料を参照している場合が多い。つまり、一次資料に基づく研究がたいへん少ないということだ。

ところが、**尹紹亭**の場合は、少数民族語こそ使えないけれども、時間をかけて、雲南省各地の山奥を調査して集めた一次資料に基づく研究を行った。氏は、雲南の「刀耕火種」すなわち焼畑農業の研究で知られる。焼畑の研究は、従来の中国においては、単に原始農業と規定するのが一般的であった。また、現実に残存する焼畑農業に対しては、単に環境を破壊するという一側面だけをとりあげ、罪悪視し、禁止しようとしてきた。氏は焼畑農業の悪い側面だけを強調するのではなく、特定の自然条件と人文的条件の下においては、きわめて合理的で山地に適応した農業形態であることを雲南山地の長年にわたる広域調査を通じて明らかにしてきた。中国のこれまでの事情を知る者にとっては、氏の研究はユニークである。

さて論文「**云南刀耕火种农业的变迁**」を簡単に紹介しよう。まず、中国の焼畑農業は、50年代中頃を境として、その前が盛行期で、その後は衰退期であるとする。その分布は主として雲南省南部から西部とベトナム・ラオス・ミャンマーに接する環形の地域であるという。雲南省の東部と北部は、古代においては焼畑を行った歴史があるが、早期に開発されたため、人口稠密で、基本的にはなくなった。先の環形地域では、高地と低地の二種に区分でき、高地は中・低山地で、低地は河谷盆地である。低地では、タイ族・漢族が水田灌漑農業を行っていて、高地では、イ・トールン・ヌー・リス・チンポー・ワ・プーラン・ラフ・ヤオ・ミャオなどの民族によって、焼畑農業が行われている。50年代以後は、山地民族も水田を兼有する者が逐次増加して、焼畑は大いに減少したという。

いずれにしろ、一般的には、雲南の焼畑の存在は、原始的民族農業の残存だとされてきたが、この種の見方は、明らかに現地の特殊な自然条件と人文的条件を無視していると批判する。そして著者は、異民族の文化に対しては十分慎重な態度をとるべきであって、特に問題を分析し、問題を把握するためには、適応についての視点を忘れてはならないとする。

その後、七年来の多数にわたるフィールド・ワークによって、異なる民族、異なる地域の焼畑についての状況を知り得たとし、輪作方式などを基準にして、4つの類型（「固定地域無輪作類型」・「固定地域混合輪歇類型」・「固定地域遊耕混合輪歇類

型」・「随意遊耕類型」)を区分し、それぞれのちがいについて述べているが、ここではその内容は省くことにする。

終章の前半部も省略し、その最後あたりの部分だけをつづけて紹介しよう。

今日、焼畑はすでに消滅せざるを得ない状況にある。しかし、それは、焼畑についてほとんど知るところのない、偏狭的自然保護主義者のきびしい指摘による「功績」に帰着させてよいものではない。実際は、人口と資源の相互関係に規定された結果による。だが、これは、人類が焼畑の変遷過程において、まったく無力のままであったということを意味しない。ただ、強調すべきなのは、社会・文化・科学技術・自然条件などのすべてが、顕著な変化を現していない状況下で、一つの民族の経済形態——適応様式を改めさせるのは、きわめて困難なことであるということだ。新しい、有効な、焼畑に取って代わって山地民に受け入れられる生産方式が出現する前は、特に、盲目的にかれら旧来の生産方式に干渉したり、破壊したりするのは許されないという。

多民族国家においては、諸民族それぞれの発展状況に差異があるのは当然で、その客観性は無視できない事実である。奥ぶかい山地において、焼畑による以外の生活手段に乏しく、転々と換地しながら焼畑の収益をまだ得ることのできる条件を具備している所に対しては、焼畑農業をなんとでもただちに消滅させるべきだとするのを、緊急課題とするのはまったくまちがいだ。一方、研究者についていえば、もしまじめに山地諸民族のことを考慮するのだとすれば、一般的な議論にのみ立脚するのではなく、深く事実を探究し、かれらの現状以上のすぐれた発展の道をさぐってやるべきだというのである。

さて、以下の二氏の論文は、「族源」について考察したもので、主として歴史的文献によっている。

まず、「**龙江两岸的水族——水族族源及与壮族的关系**」(陈国安)は、中国全土のスイ族約35万人中、貴州省の三都スイ族自治県に16.5万人が集中的に居住しており、その他の貴州各地と、広西チワン族自治区北部にも分布していることを述べている。そして、スイ族の族源を考察していくのであるが、これまでの学界におけるスイ族族源についての六つの説を紹介している。それは、「殷人後裔説」、「江南遷來說」、「龍番後裔説」、「東謝蛮後裔説」、「土著民族説」と「広東広西遷來說」であるが、ここでは、これらの内容の紹介は省く。次に著者は、伝説から族源を考察する章、信仰からそれを考察する章、習俗からの章、文献からの章を設けてスイ族の

族源問題に触れる。そして、結論的には、スイ族は現在の広西の南寧付近から、先の居住地に遷来したとする。歴史的には、古代の越人のいわゆる西甌から分離した人々、今日のチワン族の祖先と同族だったとし、スイ族はチワン族との関係が深い民族だということである。

もう一つは、“**蛋民的历史来源及其文化遗存**”（蔣炳釗）である。

今日、史上「蛋民」と称されたことばをそのまま使うとすれば、差別語にならざるを得ないので、中国でも「水上居民」としている。かれらは、今日では漢族の一部を構成する人々とされているのが普通であるが、今日の少数民族の一部にも「水上居民」がいるから、正確には大多数がすでに漢化して漢族に組み込まれたとするほうがよいだろう。しかし、水上で生活してきた歴史が長く、そのため、他の漢族たちと異なる習俗も一部現存している。このことについても、著者は「崇蛇習俗」として触れたりしている。

いずれにしろ、著者の論述の大半は、文献による歴史的追求である。歴史的叙述であるから、論文の題名中にも、内容にも、「蛋民」ということばがそのまま用いられている。それはさておき、「蛋民」は、初め「蜒人」と称されていたということから始め、今日の四川・湖南・湖北・貴州や、広東・福建・浙江等地での史上の分布状況などを述べ、さらには、かれらが同一の族体に属するの否かを論じ、「北蜒」と「南蜒」の区別をする説を支持すると共に、特に「川荊地区」の蜒人が、主として今日のトゥチャ族の祖先であるという説を、根拠のある説だとしている。また、今日の水上居民の習俗が、古代の百越民族と関係がある痕跡を持つ例として、イレズミの「文身」、水上生活、水産物を好む食文化とか、先述のヘビ崇拜に分けて述べられている。

次は、“**试论中国古代民族文物**”（秦晋庭）である。秦晋庭氏および次の段梅氏は、ともに民族文化宮の研究者である。民族文化宮には、解放後に収集した諸少数民族の民族資料が大量に収蔵されており、その図書館（民族図書館）には、関連する多数の蔵書がある。秦氏らの論文は、そのような機関に所属しているからか、「もの」に触れた研究として共通点がある。

秦晋庭がいう「古代民族文物」とは、一般に中国では少数民族の文物のことを民族文物というので、それは「古代の少数民族の文物」だということになる。その古代少数民族文物の精華は、故宮など歴代皇帝の「皇宮」に多く所蔵されているものの中に発見されるとして、かれは、「皇宮は古代民族文物精華的収蔵中心」という章でそれ

について述べ、次の章「地下埋蔵着古代民族文物的珍品」を立て、銅鼓などの発掘品の例を用いて、埋蔵物からの民族考古学的研究の重要性に触れている。三章の「宗教寺廟収蔵着古代民族文物的瑰宝」と、四章の「石刻（銅柱）中蘊蔵着古代民族文物的奇葩」では、寺院や廟、あるいは石窟などに収蔵されている文物に触れ、五章の「少数民族建築文物遺物、是古代民族文物的重要組成部分」では、今もたとえば、貴州省や広西チワン族自治区、湖南省で見られるトン族の「鼓楼」や「風雨橋」などには直接触れてはいないが、各地の城跡、宝塔、橋梁などに触れ、古代少数民族文化について述べている。

“浅谈西藏文化与面具艺术”（段梅）は、チベットの「面具」つまり仮面について述べた論文である。

それは、「西藏的宗教發展和早期的面具」、「西藏的宗教文化及其面具」、「藏劇文化及其面具」の三章に分け、チベットの仮面がチベット文化の象徴的存在であり、その種類の多さ、形態の多様さに触れ、いわゆる「祭祀跳神」に用いられたり、「藏劇」と称するチベット芝居や、民間の娯楽活動に用いられたり、歌舞に用いられたりすることを詳述している。

また、寺院などの仮面は、専門の僧侶が作成した大型のもので、チベット薬や泥などで作られており、一方、今日一般に民間などで使用している仮面は、民間の非専門的芸人たちによって作成された、紙や布を材料にしたものもあることを述べている。

次は“物质文化的渐变与突变”（夏竟峰）について。その前半は、物質文化の場合は他の思惟方式とか風俗習慣、音楽舞踊などの文化と異なり、緩慢な変化をするのでなく、容易に急激な変化を示すことについて述べている。そして、物質文化といえども、目立たないが、緩慢な変化、かれのいう「漸変」があるけれども、普通は急激な変化、すなわちかれのいう「突变」と比べて、気がつかないものにすぎないというのである。しかし、物質文化の「突变」に関する民族誌的資料が乏しく、実地の調査を行う以前にそれを知ることはほとんどなく、そのため、縦方向に研究を深化させることはむずかしいとし、さらには、これまでの人類学者の多くが明らかに物質文化の研究をおろそかにしていたので、この方面の研究が薄弱だという。

いずれにしても、かれはこの物質文化の「漸変」と「突变」についてかなり長く述べたあと、自らの1988年に行なった雲南省西双版纳タイ族自治州でのチノ一族の物質文化をかなり系統的に詳しく調査したとして、そのうちのチノ一族の「男褲」につ

いて述べ、そのあともう一つ、海南島のリー族の民家の「船形屋」、「低脚船形屋」について述べている。ただし、後者は、広東民族研究所の劉耀荃の「海南島黎族的住宅建築」（1982）の引用によるものである。

ここでは、前者のチノ一族の「男褲」について述べた部分だけを簡略化して紹介する。この「男褲」と称するものは、チノ一族男性の着用する麻布製の、白地に紅藍色の条紋がところどころに入っているズボンで、数十年も昔の漢族の男が着用していたズボンの形に似ているものだが、異なっているのは、腰回りの部分の後部から、幅約 20cm、長さ約 80cm の布が垂れているものであるという。人々は、なぜそれがついているのかの理由は知っておらず、ただそれを二つに折って股ぐらをくぐらせ、陰部をズボンの上から覆うようにして、布の端を腰にはさむという実際の使い方か知っていないという。そして、今日でも、オセアニアとか東南アジアなどの一部で、裸体にフンドシをしめる場合があることを述べ、かつて狩猟採集をしていたチノ一族も、たぶん獣皮もしくは樹皮製のフンドシをしめていたが、かれらは漢族からのズボンを導入したけれども、かたくなに伝統文化を守ろうとする心理が働き、その妥協的な結果として、ズボンにフンドシ的に用いられる布がついたのであろうと推察している。

この推察があたっているかどうかは、よくわからないが、著者のいうとおり、中国の物質文化に関する研究は確かに少なく、また実際に現地フィールド・ワークを行う研究者も少ないので、実地に調査した結果の部分だけをここに紹介した次第である。

最後の中国側論文は、「**西藏农村的变迁——来自实地的调查报告**」（徐平）である。先にも述べたように、一般の漢族出身研究者の少数民族を対象に行った研究のほとんどは、文献的研究であった。また、現地調査は、行っても、通訳を介したり、いわゆる座談会で提供された資料を参照することが多かった。しかし、徐平の場合は、1995年と1997年の現地調査で、二次資料も収集してはいるが、村民たちとともに、「社区」（コミュニティ）活動による参与調査も行った。それは、チベット自治区の江孜県班觉倫布村における調査である。論文前半のかなりの紙幅は、1959年の「民主改革運動」以来のチベットの概況に触れるのに用いており、そこには、たとえばチベットの人民公社制度は他の地域のそれと必ずしも同じではなかったとかの指摘などがあり、班觉倫布村の過去の状況も含めて報告されている。それを背景にして、三章の「改革開放以来の班觉倫布村」の現地調査による状況が報告され、前者との対比に

よって、班倫村の変化がよくわかるように書かれている。たとえば、伝統的には、チベット族はあまり野菜を食べていなかったのに、今日では漢族式料理も採用され、野菜を副食にするのが普遍化しているという観察もそこにある。

さて、日本側研究者の論文については、前述したように、日本語で書かれている故、内容の紹介は省き、コメントはなるべく簡単にしておく。

まず、「ワ族の木鼓と始祖夫婦」（大林太良）では、大林が述べているように、中国とミャンマーの国境両側に分布するワ族は、東南アジアの文化史研究上重要であるにもかかわらず、従来あまり研究されていなかった。そこで、大林は、従来のスコットやハーディマン、その他の研究資料とともに、近年の中国人学者による研究資料も追加しながら、比較検討した。この文献資料による論文のもととなったものは、1966年、英文で日本学関係の雑誌で発表したものであったため、民族学関係の研究者の目に触れることが少なかっただろうから、新たに資料を追加して邦訳したようだ。その点にこの論文の意義がある。

次の「モンゴルの葬送儀礼」（小長谷有紀）は、本格的な現地調査で、広域に分布するモンゴル族の広義と狭義の葬送儀礼の多様性のあるちがいと共通性の研究をする前に、まずこれまでの民族誌的記録——モンゴル語によるものと漢語によるもの合計12の資料を分析・整理したものである。これまで数回のモンゴル国、中国内蒙古自治区、その他の地域のモンゴル族分布地におけるフィールドワークで、すでに多方面のモンゴル族関連の研究を行ってきて、多くの業績を残した小長谷の、葬送儀礼に関する本格的比較研究も、期待できる成果をもたらすことにちがいない。

