

〔特集：地域と民族の生活文化〕

広南ヤオ族の父系親族と村落祭祀

——伝統文化による権威構築のメカニズムについて——

Kinship System and Village Ritual of the Yaos in Guangnan Mountain Areas:
An Anthropological Approach to the Mechanism of Traditional Authority Construction

王 建新

WANG Jianxin

中山大学人類学系教授

Department of Anthropology, Sun Yat-sen University

E-mail: zsuwjx@126.com

Abstract

This is an anthropological study of the social structure and village rituals of the Yao people in the mountain areas of Guangnan County, Yunnan Province. Basing on previous ethnographic studies and his fieldwork, the author introduces the basic conditions of the patrilineal kinship system among Yao villagers and their annual ritual activities, and clearly illustrates the mechanism of traditional authority construction through analyzing the mutual relations between the kinship system and village rituals. The author found that though the structure of social power is based on the patrilineal kinship organizations, but the construction of the traditional authority and the realization of its role depend on village rituals. Among various collectively held rituals, "cunmiaoji" (ritual for village god) is the most important one since it provides necessary cultural circumstance with village elders to construct their traditional authority. Through frequently-held cunmiaoji, the village elders display their controlling power and get their authority recognized by symbol operations during the ritual process. The author concludes, in Yao villages, the ritual traditions are not only old customs but also have the role of symbolizing and constructing traditional authority, therefore making smooth the role of the social controlling of village elders.

はじめに

ヤオ族の先祖は、中国湖南省の洞庭湖西南部の山岳地帯に住んでいた人々であったが、

7-8世紀の頃より南方及び西南方面に向かって移動し、やがて中国の華南、西南地域から東南アジア北部のベトナム、ラオス、タイ及びビルマまで広く分布するようになった。1949年まで、この民族集団には、浙江と福建の両省にまたがる山岳地帯のショオ族（畚族）、広東省北部のヤオ族、広西チワン族自治区の東部と西部のヤオ族、そしてインドシナ北部の各マン族など四つの大きな流れがあった〔竹村 1981：6〕。更に現在では、1970年代以降の東南アジア地域における政治変動を受けたヤオ族の移民により、フランス、カナダそしてアメリカ合衆国などの国々にも分布するようになった〔Pourret 2002：11, 盤才万他 2005〕。世界におけるヤオ族の総人口に関する明確な統計は見あたらないが、中国と東南アジアには約200万人、欧米には約1.5万人ほどであるとの言及がある〔Pourret 2002：11〕¹⁾。

これらのヤオ族の人々を言語学的に分類していくと、ヤオ語系、ミャオ語系、トン・スイ語系など10以上の語系があって、四つのグループに分けられる〔盤 1988, 田端 1995：120-121〕が、より分かり易くするため、主な語系を基準にしてミエン系とモン系の二大集団からなるとまとめる研究もある〔Pourret 2002：11〕。本論が研究対象とするヤオ族は、中国雲南省の広南県北部の山岳地帯に分布する、中国語で「藍靛瑶」と言われるモン系の人々である。以上の諸系統のヤオ族の人々及びその文化を比較し、総合的に理解する際には、「山地客民」という理解モデル〔竹村 1981：90〕も用いられるほど、彼らの中には生態環境や生業形態において共通の特徴が存在する。一方で、筆者自身が広東省北部、雲南省広南県、河口県及び金平県などで行った調査や先行研究からは、各地域のヤオ族には住居や服装及び風俗習慣などにおいて驚くほどの多様性が存在することも分かった〔白鳥 1978, 竹村 1981, 田畑他 1995, Pourret 2002〕。この事実は、ヤオ族の研究においては各地域の自然、政治、社会と文化の具体状況を捉えられるよう理論視座や方法論を柔軟に設定する必要があることを我々に示していると言えよう。

欧米と日本におけるヤオ族研究は、1980年まで、ほとんど東南アジアに分布するヤオ族に集中していた〔Fortune 1939, 岩田 1960, Miles 1972, Kandre 1976, 白鳥 1978〕。その後、対象は次第に中国の西南ないし南部地域にまで広がり、研究内容も歴史、生態環境、生業形態、親族組織、宗教信仰、儀礼慣習、風俗習慣、民族関係などヤオ族の社会と文化の全般に及んでいる〔竹村 1981, Lemoine 1991, 吉野 1994, 2005a, 2005b, 田畑他 1995〕²⁾。中国国内の研究では、1980年までは50-60年代に民族識別のために行われた「少

1) ほぼ同じ時期の状況に関する他の統計では、中国ヤオ族の人口は約260万人とされる（黄貴権他 2004）ので、より信頼しうる統計は専門研究を必要としているようである。

2) ヤオ族の起源と歴史的形成に関しては、単行本の形ではないが、相当にまとまった研究がある〔岡田 1993：33-102〕。

数民族社会歴史調査」における広西ヤオ族の調査を中心に相当数の調査報告書が出版されていたが³⁾、筆者が関心を持つ雲南省文山州のヤオ族に関しては、一冊だけの状況であった〔雲南委員会 1982〕。その後、ヤオ族関連の研究は急速に増え、相当数の出版物が現れ、生態環境、歴史、民俗、文学、宗教信仰、風俗習慣などにまで広がってきている〔胡起望他 1983, 喬健他 1988, 練銘志他 1992, 匡自明 2001 など〕。しかし、親族組織と儀礼慣行についての人類学的研究はまだ非常に少ないようである。

日本のヤオ族の研究は、その当初より親族組織や儀礼文化に対する探求が盛んで参考となるものも相当ある〔比嘉 1978, 竹村 1981, 吉野 2005a〕が、筆者の研究対象とは、多少内容と性格上の差異が見られ、研究の視点と方法についての調整が必要となるようである。例えば、北タイのヤオ族の父系親族には、族譜に当たる「家先単」があり、それに基づいて祖先の概念も発達し、相当規模の出自集団まで形成される〔竹村 1994〕。しかし、筆者が調査した広南県北部のヤオ族社会では、父系親族のつながりで家族連合に当たるものが存在するが、族譜や祖先概念および祖先祭祀もなく、父系出自を手がかりとする議論が展開し難い。また、ヤオ族の儀礼に関する体系的研究もある〔吉野 2005a, 黄貴権 2003〕が、通過儀礼に当たる「出生」、「翁花」、「度戒」、「掛燈」、「葬儀」、年中行事に当たる「盤皇祭」、「穀霊祭」、「土地霊」、親族や生活の状況に当たって行われる「祖先祭祀」、「収魂」、「願掛け」、「返恩」などのヤオ族道教に深いかわりを持つものへの言及が中心となっており、守護神への信仰に基づく「村廟祭」のような儀礼慣行に関する体系的情報が乏しく方法論も用意されていない。そこで筆者は、以下に述べる方針で視点を定め、若干の方法論上の調整を行いながら事実の整理と分析を進めていきたい。

まず、ヤオ族の父系親族に対する一連の研究において、既にその有効性が証明された族譜や祖先祭祀を通じた親族体系の縦方向の分析を行う方法ではなく、親族名称や婚姻規制および家族形態など、親族体系の横のつながりから出発する視点をを用いる。また、村落全体の祭祀活動である村廟祭を取り上げる際に、儀礼過程に見られる宗教シンボルや儀礼の構造などへの分析に限ることなく、父系親族に基づく伝統的社会権威の構築への役割という点から村廟祭の分析を行うこととする。すなわち、ヤオ族の村落祭祀には、その運営において村の伝統的権力体制によって支えられる側面もあるが、儀礼過程で展開されるシンボル操作においては、実際には村長老グループの権威構築に貢献するメカニズムが存在するという点を明らかにする。そのうえで、中国における特殊な自然、政治および経済発展の環境のなか、これらヤオ族ならではの儀礼活動が、父系親族に基づく権力体制と巧みな

3) この時期の中国語ヤオ族関係の研究への詳しいまとめが幾つある（田畑 1995 : 216-221, 黄貴権他 2004）。

形で絡み合い、村落社会の運営に欠けない機能を果たしているのにも関わらず、観光開発の機会にも恵まれずに、政府主導の全体的イデオロギーによる「大伝統」の蔭に置かれ、その真の価値が認められず、ひいてはしばしば批判さえ受けるという、まさに「儀礼の受難」とも言われる本末転倒の状況について指摘したい。これと同時に、少数民族独自の社会管理体制の長所についても認識論ないし社会構造論の観点から強調し、これへの理解を訴えたい。

本論で用いられる基本資料は、一部において黄貴権の底圩郷ヤオ族の調査を参考とする以外、基本的には筆者本人が2005年7月14日から8月5日に阿科郷ヤオ族の調査で得たものである。なお、調査地のヤオ語の表記に関しては、言語学の研究で用いられるような発音と声調記号を用いず、読者が理解できる程度に筆者なりのローマ字転写を行う。現地ヤオ語の特別な子音については「th」で [θ] を、「z」で [ð] を、「c」で [ts] をそれぞれ表す。

I. 調査地ヤオ族の概要

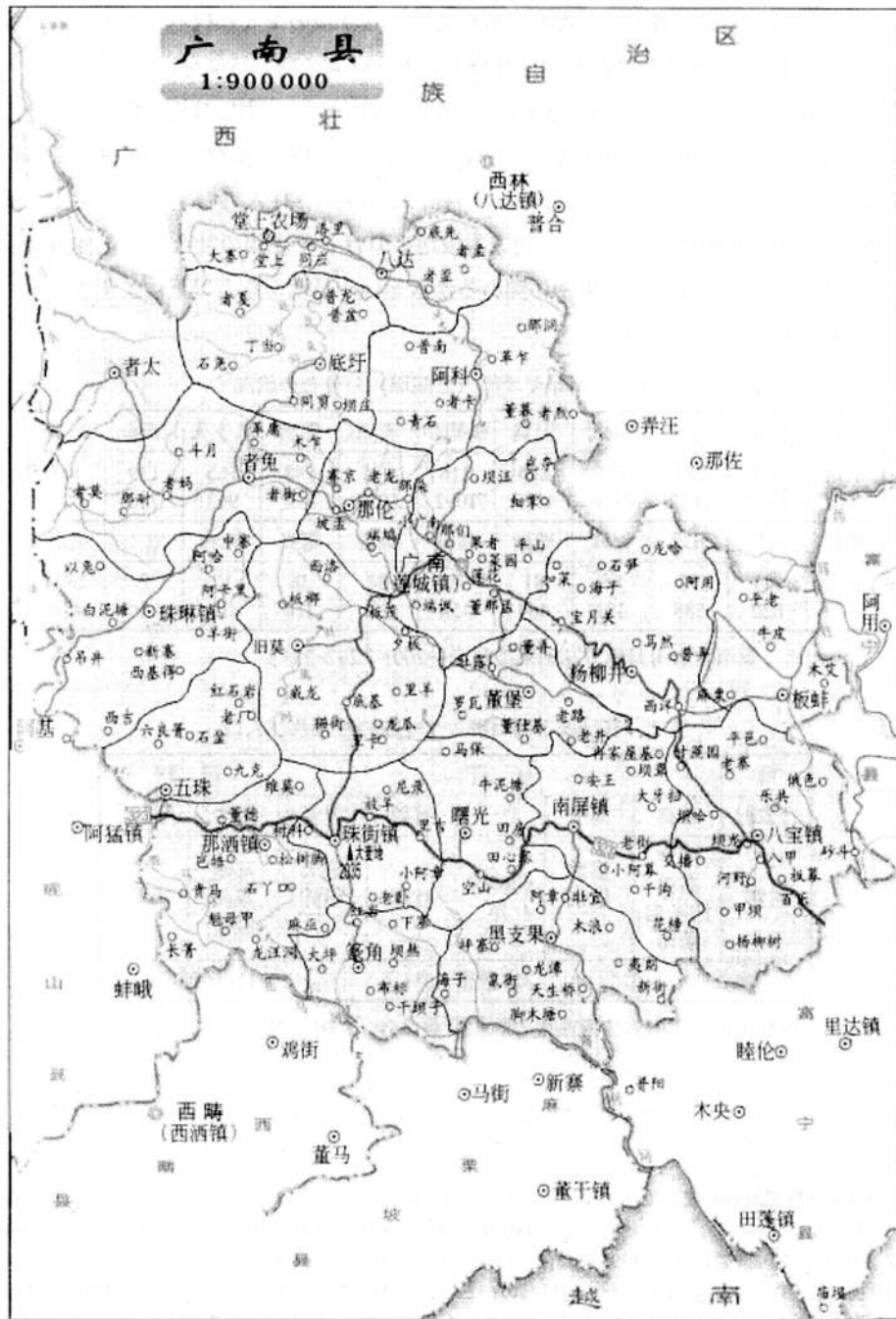
広南県は、貴州、広西および雲南省が隣接する雲南東南部の岩溶高原の斜面に位置し、西南部は標高2,035メートルと高く、東北部は420メートルにまで下がるような地形である。県全体では、チワン、漢、ミャオ、彝、ヤオ、ハニおよびワ族などの14民族およそ70万の人口となっているが、ヤオ族は、2004年の時点で、3199世帯15,839人であり、5番目に大きい民族集団となる⁴⁾。広南県に居住するヤオ族の住民は、大きく分けて大板瑤（盤ヤオ）と藍靛瑤という二つのグループからなるが、広南県の21の郷レベルの行政管轄地域（11郷、8鎮と2農場）のなかの篆角郷、南屏鎮および石山農場を除けば、その他18の郷、鎮および農場は、ほとんど藍靛瑤の住民となるようである⁵⁾。藍靛瑤と言われるヤオ族の人々は、“ゲモン” (ge mun) もしくは“キムモン” (kim mun) と自称し、シナ・チベット語族ミャオヤオ語系のヤオ語モン方言を用いる⁶⁾。本論で取り上げるのは、現地調査と以前の研究資料によって状況の分かる阿科郷と底圩郷に住むこの藍靛瑤のグループである。

阿科郷と底圩郷は、当該県東北部の標高1200メートル以下の丘陵農村地帯である（地

4) 『文山州年鑑』の関係記録による [文山州年鑑編輯委員会2004: 67]。

5) 『広南県志』の関係記録による (雲南省広南県地方誌編纂委員会2001: 232)。

6) 阿科ヤオ村での現地調査では、村人は自分たちのことを“ゲモン” (ge mun) と呼ぶ。しかし筆者が聞くところによれば、“キムモン” (kim mun) あるいは“キムディモン” (kim di mun) とはまた違うとのことである。底圩郷のヤオ族は、このように自称するという黄貴権氏の研究がある [2003: 47-61] が、隣接地域なのでこの違いに関する確認が今後の研究でなされるべきであろう。



地図1 広南県の地図

図1を参照)。阿科郷のヤオ族は、漢、チワン、ミャオそしてヤオという4民族のなかの一つで、そのほとんどが者卡及び那洞行政村に属する4つのヤオ族村落に集中して居住しており、合計111世帯622人(表1)⁷⁾、郷総人口27,584人の約2.25%を占めている。一方、底圩郷で、漢、ミャオ、ヤオ、彝、回などの6民族の一つで、主に石堯、同剪、底圩、普龍、普戛などの5行政村に属する那学、布洪、湾子沟、蔚留、那洪、坡来、烟房、普弄、坡崗、朦天、蔚蚌などの11村落に分布し、合計323世帯1,831人(表1、表2)で、郷総人口26,607人の約6.89%を占める⁸⁾。調査対象地におけるヤオ族の社会と文化体系は、当該地域の生態環境や生業形態に緊密に関わるからという見地から、以下にまずこれらの概況を項目別に述べておきたい⁹⁾。

表1 広南県ヤオ族(藍靛瑶)の分布の状況

郷鎮	底圩	八宝	者太	旧莫	楊柳井	者兔	那洒	黒支果	那倫	八達
世帯	323	281	175	226	216	175	188	165	139	115
人口	1831	1612	1176	1157	1092	1074	992	963	745	693
郷鎮	阿科	五珠	板蚌	珠街	蓮城	董堡	曙光	珠琳	堂上	合計
世帯	111	97	88	81	79	84	36	12	2	2673
人口	622	588	483	464	456	441	216	64	4	14707

資料出所：雲南省広南県地方誌編纂委員会 [2001: 232-233]

表2 底圩郷と阿科郷のヤオ族の村落及び人口

郷	底 圩					阿 科	
行政村	石堯	同剪	底圩	普龍	普戛	者卡	那洞
村落	那学 布洪 湾子沟 蔚留	那洪 坡来	烟房 普弄	坡崗	朦天 蔚蚌	那龍 革謀 腰引	科幹
総人口	323世帯1,831人					111世帯622人	

資料出所：雲南省広南県地方誌編纂委員会 [2001: 233]

7) 2004年阿科郷政府の統計では、ヤオ族は130世帯で653人となっているが、底圩郷の同じ時期の統計を入手していないため、両方を統一して2001年の県政府の統計数を利用した(阿科郷)。なお、2001年『広南県志』の統計数には、「1995年末の人口統計数による」との注釈が付けられており、その情報は多少とも古くなるきらいはあるが、阿科郷の622人から653人という増加数を見ると、9年間で31人のみとなっており、大きな変化はないようなので、この統計数字を採用した。

8) 雲南省広南県地方誌編纂委員会 [2001: 139]。

9) ヤオ族の研究においては、生態環境との関連での視点を設けるべきとの議論がある [田畑他1995: 204, 100-101] が、筆者もその視点は重要であると考え、本論の中心論題とは若干の距離があるが、全体の状況がある程度イメージできるようにするために、このような概要の節を設けた。

この地域のヤオ族村落は、所在地の地理的位置と自然環境の特徴から、二つの類型に分けることができる。一つは山岳型の村落で、標高1000メートル前後の山の中腹に住居を構え、山の斜面で段々畑などの耕地を耕して生活するタイプであり、いま一つは、溪谷型とも言え、標高1000メートル以下の山の麓や溪谷の河沿いに住居を作り、水田耕作を行う農民である。前者は、山の頂上付近に村落があり、住民たちは険しい山の斜面に段階的に十数世帯もしくは数十世帯単位で住居群を作って住んだり、住宅の群れから離れて点々と家屋を構えたりすることになる。この場合、山の麓に水田をもつ人もいるが、村人たちは主に村落周辺の斜面に位置する村を囲むような形の畑で、山頂から流れてくる泉水や雨水に頼って耕作を行う。遠くから眺めると、その自然景観は、



(写真1) 龍那村の全貌



(写真2) 革謀村の全貌

土色の住居、浅い緑の畑、さらにそれらを囲む深い緑の森と、放射状に色が深くなっていくようである。阿科郷の龍那村、科幹村はこのような山岳型の村落である（写真1）。後者は、地形が平坦であるため、住居群が大きくなったり、また河水による灌漑ができるので、周りのチワン族の村落並みに水田を多くもつようになりもする。阿科郷の革謀村や底圩郷の坡来村、那洪村などのヤオ族村落がこのタイプに入る（写真2）。この場合、自然景観としては、溪谷の底に流れる川の水色、水田の緑、住居の土色、そして山の上にかかるほど深い緑になるなど、地勢によって色彩が変わっていく景観になる。

これらのヤオ村における農業には、自然環境への適応の結果として、共通点があれば相違点もある。まず、土地の使用には共通点が存在する。たとえば、阿科郷のヤオ村調査で分かったことだが、その全てに水田、畑および雷響地（険しい山の斜面にあって雨水に頼る畑）などの三種類の耕地があり、穀物は主に米、トウモロコシ、蕎麦、アワ類であり、

野菜類は、ジャガイモ、山芋、カボチャ、楊瓜¹⁰⁾、唐辛子などがある。若干の八角樹（調味料用植物）と油桐樹の栽培以外には、あまり利益のあがる換金作物はない。また、各村落の農耕生産活動の内容は異なっている。たとえば、山岳型の村落にあたる阿科郷の龍那と科幹では、水田面積が耕地面積全体の39%以下となるが、溪谷型の腰引と革謀の場合では、水田の面積が大きく増える。



(写真3) 山奥の水田

なかでも革謀と科幹の状況が典型的である。革謀ではやはり畑作が重要な生産部門となるが、者呼河上流の溪谷地域に位置するために、水田の比率が畑を大きく上回り全体の71%を占めている（写真3）。また溪谷型の腰引村と同様、雷響地もない。一方科幹では水田面積が33%を占め、畑と雷響地の合計面積が水田を大きく上回る（表3）。明らかに山岳型の村落では、あまり収益のよくない山斜面にある畑の面積が相当の比率を占めている。実際、龍那と科幹村での調査において、筆者はヤオ族の村人たちが45度以上の険しい山斜面で畑を耕したり、居住地の村から山上にある耕地へ肥料を背負って運んだりすることを多く確認したが、溪谷型村落では同様の労働風景は見られなかった。

農業の副業としては、畜産業がどの村落においても盛んである。水牛、黄牛および豚などは、家畜の主力である。水牛は稲作農作業における重要な役用家畜で、特に小作農の溪谷稲作には欠かせない存在である。しかし、畑の面積が比較的広い山岳型村落の人々にとっては、水牛以外に、多少なりとも黄牛の飼育が必要となる。黄牛は畑作の役用家畜であると同時に、村落の各種の祭祀活動に供物としても用いられる。また、現地のチワン族、漢族およびミャオ族の人々と同様、養豚は食肉生産や副業収入の最重要部分である。数多くの年中行事や人々の通過儀礼にあたって、豚肉は食用にしたり、祭祀の供物や客への送りものとしたり等欠かせないものとなる。普通、一頭50キロ前後の豚は飼い主に数百円の利益をもたらすが、一頭の繁殖用の雌豚は、農家にとってさらに重要である。というのは、生まれたばかりの子豚だけでも1キロにつき10元以上の利益がある。したがって、ヤオ族の農家は、条件（労働力と飼育の場所）の許す限り多くの豚を飼う。人手の少ない世帯では、4・5頭ほどを飼育するのが一般的だが、労働力の多い世帯では、10数

10) 白い色で短く太い胡瓜のような形をした野菜で、豚肉との煮込み料理でよく使われる。

頭ないし数10頭まで飼育する例も少なくない。この状況は、西北地域の農民が羊や牛の飼育に力を入れることに相当する様子である。家禽類は、主に鶏、鴨、アヒルになるが、普段の肉食というよりも、家の儀礼活動や客の接待に当てることが多い。犬もほとんどの家にいるが、家屋の番犬として飼われているようである（表4）。

表3 阿科郷ヤオ族の世帯、人口および土地状況一覧表¹¹⁾

村 項目	戸数	人口	労働力	耕地	水田	畑	雷響地	休閒地
龍那	39世帯	174人	93人	98	38	20	24	16
腰引	15世帯	93人	46人	50	24	6	-	20
革謀	32世帯	171人	86人	76	54	18	-	4
科幹	43世帯	203人	116人	135	45	18	44	28
合計	127	641	341	359	161	62	68	68

耕地単位：畝（1畝＝0.06ha）

表4 那洪村における主な農畜産物の種類

種類	名称
穀物	水稲、陸稲、トウモロコシ、アワ、芦谷、ソバ
芋類	ヤマイモ、ジャガイモ、コンニャクイモ、サツマイモ
野菜	カボチャ、ナス、トマト、ゴマ、山椒、苦菜、白菜、キュウリ、蕪、長ネギ、香菜、唐辛子、生姜、
豆類	エンドウ、大豆、ソラマメ、飯豆、
果物	スモモ、桃、梨、柿、オレンジ、サトウキビ、ザクロ
家畜	牛、鶏、鴨、アヒル、豚

資料出所：黄貴権氏の調査記録による [2003：1-2]

村人の日常生活の側面から見てみると、周囲のチワン、漢、ミャオなどの民族とは明らかに異なっている。まず、ヤオ族の住居は伝統的に山や溪谷の地形に沿って建築されるが、2-3間の部屋から構成される一軒家の形をもつものが多い。屋根の部分には、二階とは呼べない程度の収納スペースが作られ、場合によって人が住むこともある。地元の村

11) この統計のなかの労働力、人口および土地面積は2004年度文山州統計局農村統一套表者卡村委会、那洞村委会分冊を参照した。雷響地は、山の斜面に開拓した段々畑のような土地で、灌漑はほとんど雨によるものである。また、ここの世帯数は、筆者が現地調査で得られた情報をもとに整理したもので、阿科郷公安派出所が登録した34より5世帯多く、村民委員会の37世帯という記録よりも2世帯多くなっている。公安派出所と村役場の世帯統計は比較的古いもので、筆者が現地調査で得られら数字がより新しいものだと考えられるため、それを採用した。ただし、人口数は村民委員会の統計を取り入れたが、実際の数はこれより多少とも多くなる可能性がある。

人の話しによると、1980年以前は稲藁で家屋を建てるが多かったが、経済的に発展した近年では、家内部の構造にあまり変化はないものの、建築材料にはレンガが多用されるようになった。住居の入り口は、ほとんどと言えるほど南あるいは東南向きとなり、その前に庭に当たるスペースを設けるが、塀を作って家と庭を囲むことはしない。入り口の扉は、家の壁の中間部下に設けられ、そこから入った家の中央部分は、中国語で堂屋と呼ばれる家の一番広いスペースがあり、居間と客を接待する応接間の両方の機能をもつ。居間正面の壁には、もれなくヤオ族道教の神や家の父祖を祭るための掛け軸が張っており、その真下に祭壇に当たるテーブルが置かれる。居間の左側の部屋（場合によって仕切りがないスペースともなる）は厨房として用い、右側の部屋をさらに幾つかに分けて寝室とする。厨房スペースの地面にはかまどが設けられるが、煙突もないので炊事すると家のなかに煙が充満する。しかし、電気がないので明かりの代わりになる。家の広さは狭とは言えないが、二世以上の家族にとっては生活し難いようである。ヤオ族が家をチワン族のように大きくしない理由には、山の斜面や溪谷の地理条件から、安全性が高くないこともあると思われる。

次に、ヤオ族の服装にも独特のデザインと着用の仕方がある。男性は、黒い布で作った襟のつかない上着を上半身につける。これには上下各二つのポケットがあり、二列の布製ボタンでとめ、腰の部分に帯を巻く。下半身には、同じ黒い布で作ったズボンを着用し、足首に近い部分に花模様の刺繍がつけられる。筆者の観察では、ヤオ族男性は主に儀礼や祭りの時に伝統的服装を着用するが、普段は漢族の男性と同じ服装が一般的である。一方、女性の住民たちは、盛装と普段着の区別があるものの、百パーセントに近く伝統服を身に纏う（写真4）。髪の毛を頭の真ん中で分けて後ろへ巻き上げ、白いリボンで留める。盛装の時は銀盤状の金属装飾を巻き上げた髪の毛の上に付けるが、頭巾や帽子を着用しないのがこの地方ヤオ族女性の特徴である。上半身は襟のつかない黒い布で作った上着を着用し、花模様のついた帯で腰の部分で締める。首と肩の部分に白い布で作った円形の装飾を掛けると共に、胸の前に銀製のネックレスを付け、数本から数十本のピンク色の毛糸でできた装飾もつける。イヤリングには、銀製のものが好まれるようである。少数ではあるが、暑くて不便との理由で伝統衣装を着用しない女性もいた。

また、男女間の日常生活での接触のあり方や社会及び家庭内における分業の状況にもヤオ族ならではの特徴がある。未婚の若い男女の付き合いは自由であり、結婚式やさまざまな年中行事の機会に、男女別のグループになって歌垣のような形で歌いあい、互いに恋人や結婚の相手を選ぶことができる。結婚までは仲人を付けたり、双方の両親の同意を得たりする伝統的な手続きを踏む必要があるものの、恋愛交際に関わる諸事情には、親があまり干渉しない。家庭での夫婦関係も、一定の男女間の分業は見られるけれど、男尊女卑といった習慣の存在が感じられなかった。山の斜面や溪谷沿いの水田での農作業は、大変な

重労働で、最初に村落に行った際には、おそらく漢族のような男女間の分業があるだろうと予想されたが、実際の状況は筆者の思い込みとはだいぶ異なるようであった。男性も女性も猛暑のなか45度ほどの険しい山の斜面で畑を耕している姿を数多く見かけ、住居から山頂の段々畑に肥料を背負って運んでいく女性の姿も多かった。村人に聞いたところでは、女性たちは授乳期以外はほとんど



(写真4) 龍那村の親子

男性と変わらず農耕に従事するが、逆に男性も家のなかで炊事を行ったり洗濯や子供の世話をしたりする。また男性たちは性格も温和で、漢族と比べれば女性的男性とでも呼べるような男性が多く、男女間には平等な関係が見られる。夫婦間の男女分業の状況は、村落全体の儀礼や社会活動においてみることができる。例えば、村の灌漑水路の修理、村の大掃除、村廟祭、結婚式や葬式などがあるが、男性は儀礼活動の組織者や家族の代表として、顔を出す必要がある。この場合、女性は家のなかで炊事や子供及び家畜の世話をするなど男性の助役になるが、夫婦関係は平等かつ合理的であると言え、村落内部に限っては、離婚のケースも少ないようであった¹²⁾。

以上のように、伝統的生活様式や性観念、夫婦の社会分業に見られる明るい状況とは対照的に、商業ないし交易活動においては、それほど活発さはないようである。ヤオ族の住民は、週市の日になると町に行って自分たちが生産したものを売り、日用品を購入するが、自らが店を開いたり、行商人になったりすることはまずない(写真5)。阿科郷での調査で分かったことだが、郷政府の役所が所在する阿科村の市街には、各種合計86軒の店舗があるが、ヤオ族による経営のものは一軒もない。また、2005年8月3日に、中山大学人類学系の調査隊が阿科村で毎週金曜日に開かれる週市での店舗数と経営主の民族別について調べたが、当日、常設及び臨時店舗の合計数は153軒であったにも関わらず、そのなかでヤオ族によるものは、自ら育てた鶏を売っていた腰引村からきた男性の一箇所だ

12) 筆者は龍那村でただ一例のみ夫婦不和の事例を知った。村民の鄧光銀には三人息子がいるが、長男と次男はともに、ビルマ北部の親戚の村に婿入婚で村を離れた。三男は結婚して子供も生まれたが、親と一緒に直系家族で暮らしており、嫁姑の関係もあまり良くはなく、実家に戻ったりするなど夫婦関係が不安定な状態になっている。周りの村人は、これは極めて稀なことであると言っている。

けであった¹³⁾。これは、人口が少なく居住地域が町から離れることが原因とも、商業が自民族の伝統生業ではないからとも言えよう。

最後に、これらのヤオ村の交通と通信条件について説明しておこう。これらは村落が置かれる地理位置に大きく左右され、非常に不便な山岳奥地と比較的便利な河川溪谷とでそれぞれの状況がある。底圩郷の那洪と坡来村は、県道までわずか十数分ほどで歩いて行け、90年代初頭から



(写真5) 週市で買い物をするヤオ族の女性
(正面に立つ二人、他は壮族)

から村と町の間にはバスも走っており、交通の便は相当便利になっているようである¹⁴⁾。一方、阿科郷西南方面にある龍那、腰引と革謀などの村落の場合は、村と県道を繋ぐ車の通ることができる村道はあるが、普通村から一時間半ほど歩いて県道まで行き、そこでさらにバスに乗って他所へ出かけるようにする。更に同郷の科幹村ともなると、山によって幾重にも囲まれる自然環境のなかに位置しているため、外部へと通じる村道さえなく、曲がりくねった山道を一時間以上歩いて隣の村に辿り着かなければ村道を利用することさえできず、非常に不便である。特に阿科郷の四つのヤオ村は、郷政府の所在地からそれぞれ15キロメートル以上離れており、電気の利用ができず、電波も届かないので、携帯電話も利用できない。このため、通信手段や娯楽なども大きく遅れているようである。ただ、面白いことに、一番山奥に位置し、電気も電話も使用できない科幹村では、広西方面から携帯電話の電波が届くため、村人たちはみな広西の通信会社の携帯電話をもち、山の頂上に登れば、他所への発信ができるようになる。最も恵まれない自然環境のなかで、意外と便利な一面もあるようだ。

II. 歴史記憶のなかの父系親族

以上の叙述で、広南ヤオ族の人々が、どのような自然及び社会環境のなかで生活しているかについて、多少なりとも概観的な印象付けができたと思われる。しかし、彼らの村落

13) この数字は、隊員の楊正軍の詳細な調査記録からとったものである。

14) 黄貴権氏の記録による [2003: 2]。

社会がどのような歴史的経緯を経て現在のように変化してきたか、その社会内部の運営はどのような形で行われ、その仕組みと機能のメカニズムはどうなっているのかといった、より深い関心事には、更なる説明と解釈の必要があるだろう。ヤオ族の村落共同体においては、父系親族が社会組織の要であるというのが本論の主旨であるが、その存在の重要性と社会的意味付けについては、まず村落社会の形成の歴史から考察する必要があると考えている。底圩郷と阿科郷のヤオ族村落は、村落形成の歴史があまり長くはなく、黄貴権の調査によると、底圩郷の那洪村、坡来村、那寒村及び于鰐村などのヤオ族村落は、19世紀80年代より20世紀50年代までの間で徐々に形成されたものであり、筆者が阿科郷で調査した4つの村落も、それぞれ50-100年間ほどの歴史をもつことが分かった。そのなかでも、村人による村落形成の話のなかでは、父系の姓に繋がる親族集団の移入と拡大などが歴史的記憶の抛り所となっていることもあり、それを整理し明らかにする必要があるだろう¹⁵⁾。

龍那村では、筆者が最大父系親族集団である陸氏一族の四男にあたる53歳の陸加明に村落形成の話聞いた。陸加明本人は、龍那村で生まれたが、一族のなかで最初にこの村に移住してきたのが彼の父親の陸安雲であった。その父親は、底圩村の盤家に生まれ、その後盤家を離れ、革謀村の陸家に嫁入りした母親について陸家の養子になり、名前も陸安雲となった。そこで陸安雲は結婚し、長女の陸鳳英が生まれた後に龍那村に移住してきた。陸安雲家と前後して龍那村に移ってきたのが、蔣開学と陸恩福の二世帯で、三世帯で小さな集落を形成していた。陸鳳英は2005年現在およそ65歳とのことで、村の形成はおおよそ60年まえの1945年前後のことである。その後も陸安雲夫婦は、男7人、女2人の子供を育て、男たちはみな龍那村で結婚し、それぞれが子孫をもち、村最大の父系集団を構成する7家族の家父長ともなった。現在では、その後蔣家が他所の村に移ったりほかの家族が移住してきたりなどして、陸、李、鄧、盤、潘、農、温、趙の8つの姓氏から構成される39世帯174人のヤオ族村落となった¹⁶⁾。

腰引村の住民鄧光能の紹介によると、この村落の最初の住民は、広南皇城の蓮城鎮から移住してきた自分の父親の家族である。その族長の趙永福は、もともと鄧姓であったが、

15) 白鳥芳郎はかつてタイ北部のヤオ族研究において、家族の記憶を利用して村落の形成と変化の歴史を再現する方法を取ったが、ここではそれに倣い、情報が乏しいなか、できるだけ「発掘」を試みることにした。

16) 龍那村の陸加明たちは、自分たちの姓は漢字の“陸”ではなく発音の同じ“盧”であると主張するが、筆者が阿科郷公安派出所で姓の確認をとったところ“陸”と記録されているので、ここでは陸とした。また龍那村には、一世帯だけ“潘”姓の家族があるが、それもヤオ族によくある“盤”という姓からきたのではないかと思われる。このように、同じ親類のなかでも同じ発音でありながら、自分たちの姓は違うと主張することがよくある。

当時の趙家の養子となって姓を趙と改めた。地元のヤオ族は、養子になった場合自分の姓を養父から取らなければならないが、三代目になると元の姓に戻すこともできるという習慣があり、そのため趙氏の4人の息子たちはみな父親の旧姓を名乗った。移住した時期に関しては、父親に聞いた話しだというが、腰引に住んでから5年後に土地改革が始まったという説明があるので、この村落は1946、7年前後になって形成されたと言えよう。自分の父親の家族が移住してきた時期と相まって、底圩方面からはまた王文福、王有金、鄧伯堂及び黄姓などの家族が移ってきたと鄧光能は述べている。現在の腰引村は、鄧、王、黄などの姓を有する15世帯、合計93人のヤオ族村落となっている。

革謀村の形成については、二回ほど村幹部や数名の長老が集まったところで確認したが、昔のことがあまり分からないとした人が多く、情報の乏しいなかで、村の歴史がおおよそ70-80年まえに始まったことまで分かった。村小学校の教員陸万兵の家で、数名の中高年男性が白熱した議論のすえ、当該村落の最初の住民是那倫方面から移住してきた72歳の村民陸忠貴の父親であり、その家族と共に移ってきたのが盧忠明の一家であるとした。盧忠明は、旧姓盤であったが、龍那村の陸加明によると、革謀に住む自分の伯父に当たる人の養子になったので、姓を盧に改めた¹⁷⁾。後に、その息子の盧明光兄弟（およそ55-60歳）は、父親の姓を受け継いだ。彼らの子供たちは現在盤姓を名乗っている。以上の二家族の状況から考えると、この村落は1925-1935年の頃から形成されたようである。2005年夏の時点で、革謀村は、陸、盧、盤、潘、李などの姓をもつ32世帯で合計171人からなるヤオ族の村である。

阿科郷の科幹村では、55歳の住民何正忠から彼の母方祖父一族の移住について話を聞いた。彼は、幼いときに自分の家族は広南東隣の富寧県から移住してきたと、母方の祖父に教えてもらったという。当時、戦乱を避けるために、祖父が家族をつれて移住してきたが、科幹村の一带にはまだほかの家族はなく、その後徐々に人が増えて村落となった。また彼の母には、盤光文という伯父がおり、盤光文は従兄弟の盤福元の父親であるという。これらのことから村形成の時期は二代前の祖父の世代となり、およそ80-100年前だという結論であった。何正忠からは、また祖父がもともと漢族であったという話を聞いた。彼の祖父は楊柳井の漢族であったが、結婚によって科幹村の鄧家の入り婿となった。姓は変わることがなかったものの、民族は自分の父親の世代からみなヤオである。何正忠が言うには、数年前に兄弟たちと相談して、ヤオ族には養子になった人が三代目に元の姓

17) ここで龍那村の陸加明の伯父である人物が“盧”姓を持つことから、龍那村陸家の人々が自分たちの姓は“盧”であると主張することに一理あると言えようが、しかし郷公安派出所の戸籍登録では、伯父が“盧”で彼らが“陸”となっている。したがって、姓の漢字には不合理な食い違いがあるが、ここでは、戸籍登録に従うこととした。

に戻る習慣があるので、自分たちは三代目になって民族も漢族に戻せばどうかと切り出したが、みなに拒否されたという。50代半ばの鄧光林も彼の知る限りで情報提供してくれた。彼は廖姓であったが、1960年代の初めに妹と一緒に母親の再婚によって科幹村の鄧家に入った。当時の年寄りから聞いたところでは、この村の住民たちはもともと広東省から富寧県へ、また富寧から隣の里孔村に移ってきた人々であり、移住の時期は百年ほど前になるという。後に里孔村で疫病が発生したため、一部の住民がいまの科幹村に逃げてきて村落が形成され、現在の盤、鄧、李、盧、何、王、温の7姓43世帯、合計203人の規模となった。

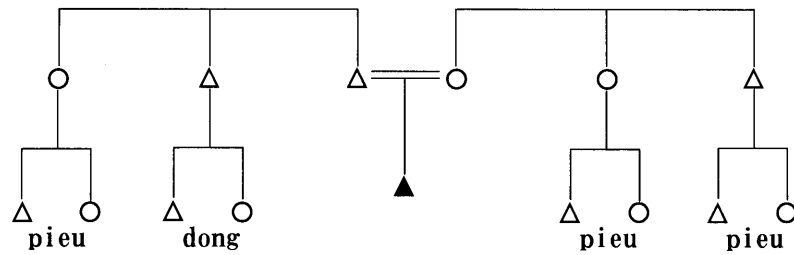
以上の村落の歴史的形成に関する村人たちの話からは、幾つかの重要な事柄が分かる。第一に、広南県北部阿科郷のヤオ族村落は、ここ百年以内に形成されたもので、隣の底圩郷の村々と比べると、同時期になるかそれより多少遅れて形成されたと言えよう。第二に、広南県北部の阿科郷と底圩郷のヤオ族は、大部分が雲南東部の富寧県か広西西南部の隣接地域からの移民の子孫であると言えるが、その移住の原因は戦火、疫病および婚姻である。最後に本論の最も重要な関心事となるが、村人の歴史記憶は、いずれの場合も父系親族の姓を受け継ぐ男性父祖の経歴を軸に展開されており、ヤオ族の村落社会における父系の姓及び父系集団の社会的重要性を示していると言えよう。

III. 父系親族の社会基盤：婚姻と家族

この地域におけるヤオ族の父系親族の存在とその機能については、彼らの親族名称と現場の状況に基づく婚姻規制ないし親族関係に対する分析から理解することができる。ヤオ村での調査では、婚姻、家族ないし父系同姓集団の維持が村落社会の構築と運営において、非常に重要な物理的基盤となることが分かったが、このことはさらに二つの社会的事実によって裏付けられている。一つは、父系集団内部の同姓不婚のルールがあることであり、今ひとつは従兄弟名称のあり方である。

まず、筆者が関連調査を行った村落では、多くの村人は「我々は同姓をもつ人とは結婚しない」と言っている。これについてさらに確認していくと、「同姓だけではなく、同姓で父系親戚の筋にいる人とは結婚しない」との説明が返ってくる。龍那村の夫婦の姓と親戚関係を調べて見た結果、確かに同姓の夫婦は数組があるものの、父系親戚に当たるものは一組もなかった。更なる説明は得られなかったが、従兄弟同士の結婚がよくあるものの、父系親戚以外に限るという規制が定められているようである。

次いで、ヤオ族住民の従兄弟名称のあり方からは、更に明確な規制が存在することが分かる。表5と表6から読み取れるように、男性の場合も女性の場合と同じく、父方交叉従兄弟、母方並行従兄弟及び母方交叉従兄弟に対して、相手が男女と関係なく名称の前に



略図1 広南ヤオ族従兄弟名称のあり方 (エゴは男性にしたが女性も同様)

「pieu」を付けて呼ぶが、父方並行従兄弟だけに限って、名称の前に「dong」を付ける（略図1も参照）。これは、父方並行従兄弟は、親族組織のなかで特別な構造的地位にあるという意味であり、人類学の婚姻と親族研究の視点で考えると、特別な婚姻規制の表れとしても理解できる。まさに上述の「父系親戚の同姓のものとは結婚しない」という婚姻規制より明確に「父方並行従兄弟婚禁止」という規制として捉えることができよう。この婚姻規制は、父系同士の血統が重ならないようにという、生物学的、心理学的解釈が可能となるだろう理由のほかに、父系親族集団の維持ができる前提で最大限に多くの結婚相手を設けようという、社会組織の構造上の理由によるものであると言えよう。これに類似する婚姻規制は、同地域の漢族村にも見られるが、現時点で資料がないため、その相互関係は解明されていない¹⁸⁾。

表5 那洪村従兄弟と兄弟姉妹名称の概要 (男性の立場より)

系統	類別	名称および意味の範囲
父方	平行	dong-ta=FBS _e , dong-jou=FBS _y , dong-u=FBDe, dong-mu=FBDy
	交叉	pieu-ta=FZS _e , pieu-jou=FZS _y , pieu-u=FZDe, pieu-mu=FZDy
母方	平行	pieu-ta=MZS _e , pieu-jou=MZS _y , pieu-u=MZDe, pieu-mu=MZDy
	交叉	pieu-ta=MBS _y , pieu-jou=MBDy, pieu-u=MBDe, pieu-mu=MBDy
兄弟	兄弟	ta=Be, jou=By
	姉妹	u=Ze, mu=Zy

資料出所：黄貴権氏の調査記録による [2003：85-90]。

意味記号はそれぞれ F=father, M=mother, B=brother, Z=sister, S=son, D=daughter, e=elder, y=younger である。

18) 阿科郷青石行政村出身のある李姓の男性は、郷市街に飲食店を経営しているが、彼の夫人は自分の父方叔母の娘で血縁関係の近い従兄弟同士ではあるが、父系の姓は違うので集団内婚とは見られていないようである。このようなヤオ族の考えは、漢族の影響なのかあるいは父系姓を問題にするヤオ族独自の習慣なのか、これからの研究の注目すべき問題点であろう。

表6 那洪村従兄弟名称の概要（女性の立場より）¹⁹⁾

系統	類別	名称および意味の範囲
父方	平行	dong-ta=FBSe, dong-nau=FBSy, dong-u FBDe, dong-thai=FB Dy
	交叉	pieu-ta=FZSe, pieu-nau=FZSy, pieu-u FZDe, pieu-thai=FZ Dy
母方	平行	pieu-ta=MZSe, pieu-nau=MZSy, pieu-u MZDe, pieu-thai=MZ Dy
	交叉	pieu-ta=MBSy, pieu-nau=MB Dy, pieu-u MBDe, pieu-thai=MB Dy
兄弟	兄弟	ta=Be, nau=By,
	姉妹	u=Ze, thai=Zy,

資料出所：黄貴権氏の調査記録による [2003：85-90]。
意味記号は、表3と同様である。

近親の従兄弟同士の婚姻では、このようなヤオ族ならではの外婚規制に従うが、それ以外の婚姻は、相手の家庭、経済、教育及び個人の好みによって結ばれるようである。この場合、筆者の調査では、民族内部あるいは自民族以外で結婚相手を探す両方の事例があり、従兄弟婚に対するような厳密な規制は存在しなかった。しかし、民族、村落の地理条件及び経済発展の程度が相応しいことを重視するなどといった一般的傾向が存在することが分かった。

民族内部の婚姻は、基本的にどこのヤオ族の者でも、娶ったり婿入りしたりすることが可能であるが、実際のところ一定の通婚範囲と合理的選択が存在するようである。表7は、龍那村の38人の男性住民とその妻の民族や出身地の状況を表すために、筆者が現地調査の資料に基づいて作成したものである。ここから幾つかの重要なことがわかった。第一に、龍那村の男性の結婚相手は二人が広西西林、一人が広西弄旺から来た以外に、大多数の配偶者は村の周辺地域ないし広南県内北部と東部の藍靛瑶が分布する地域から来ている。この事実からは、当該地域に住む藍靛瑶は、県内の西北部、東部及び広西方面から移住してきたので、親族や交友のネットワークが存在しており、それを利用したという説明ができる一方で、この地域の住民は藍靛瑶以外のヤオ族のグループとは通婚関係をあまり持たないということも裏付けている。第二に、県城や郷鎮の市街地域から来た女性は少なく、ほとんど村落地域の住民同士の通婚であったという点からも、この村の男性たちには似通った社会的立場の女性を娶るといった選択傾向があることも分かる。藍靛瑶グループ同

19) 広南県那洪村のヤオ族の従兄弟名称に関する黄貴権氏の整理は、比較的詳細で役に立つものだが、問題意識をもたないまとめ方であるため、明らかに欠ける部分も存在しているようである。たとえば、女性の父方並行従兄弟にあたる dong-thai という名称があるが、父方交叉従兄弟、母方並行および交叉従兄弟にあたる pieu-thai という名称は、記録漏れあるいは結婚した女性の夫の父方交叉従兄弟、母方平方および交叉従兄弟にあたる pieu-mu と間違えられているかのようである [黄 2003：86]。そのため、筆者は自身が阿科郷での調査で記録したものに照らして、然るべきところに pieu-thai を入れた。

士と周辺の農村地域から配偶者を探すという、当該村の婚姻状況をみる限り、父系集団の構造的基盤を守るために、父方並行従兄弟婚の禁止規制が設けられているのであろう。

次に、他の民族との結婚についてだが、龍那村の場合、周辺の村落から漢族の女性を娶った一例がある以外に、他所から他民族の女性を娶ってくることはない。一方、雲南省以外の地域や県内のより経済条件の豊かな地域に嫁いだ若いヤオ族の女性の数は11人であった。その内訳は県城近辺の地域に住むチワン族の男性と結婚した女性1人、漢族の男性と結婚した女性4人、中国内地の安徽省に嫁いだ女性3人、福建省2人、河北1人であった²⁰⁾。ここでは、他の民族から女性を娶る事例より、自民族の女性が他の民族の男性と結婚して村を出る事例のほうが圧倒的に多く見られるが、基本的には経済条件への考慮や出稼ぎ先での自由恋愛によるものであると言われている。これは、近年の迅速な経済発展のなかでの新しい変化であり、当該村や周辺地域に存在するヤオ族住民の間における婚姻交換のバランスにも影響しかねない一種の自民族の「女性流出」傾向とも言える現象である一方で、当面ではそれほど影響が出るとは見られていないようである²¹⁾。

表7 龍那村妻帯者の婚姻・配偶者状況一覧表²²⁾

世帯主姓名	民族	配偶者氏姓	民族	配偶者出身地
陸加福	ヤオ族	盤	ヤオ族	那朶
陸加寿	〃	陸	〃	革謀
陸加信	〃	盧	〃	底圩
陸加明	〃	李	〃	楊柳井
陸加勝*	〃	班	〃	底圩
陸加文	〃	李	〃	革謀
陸加奇	〃	李	〃	堂上

20) この数字は、05年7月20日に龍那村の小学校の教員で李姓一族の族長に当たる李義福へのインタビューで得られ、後に同村陸姓の長老陸加明へのインタビューで確認したものである。

21) 他の民族や遠い地域に嫁ぐことについて、筆者が龍那村の数名の長老たちに話しを聞いたところでは、他の民族の男性と結婚した女性については、結婚後の生活について多少心配はするが、結婚そのものは個人の自由で村全体にとって大きな影響があることでもないとの意見であった。

22) この統計は、龍那村での現地調査で作られたもので、郷政府の戸籍統計とは若干の差がある。この統計の中には、戸籍上は該当村の戸籍主になりながらも、現在は入婿の形で妻の村に移住した人も含まれるが、世帯主の人名の後ろに*印をつけた。また、盧という姓については、陸と発音が同じだが全く別の姓で、自分たちの姓は陸ではなく盧であると主張する者もあった。ここでは、とりあえず戸籍上に陸と記録されているため、これにしたがって表記することにした。ただし、女性配偶者の場合だけ本人の主張に沿って表記した。この統計表は、龍那村の既婚妻帯男性の立場からまとめたもので、村人全部の姓が揃っているわけではなく、父系集団の基準で作ったものでもない。関連状況は次の表8を参照されたい。そのほかにも若干の不明点があったが、それらは通称、あだ名などで表した。民族欄の状況は、中山大学生人類学調査隊隊員楊正軍が採集したデータによる。

陸天寿	〃	農	〃	那倫
陸天国	〃	盤	〃	龍那
陸天明	〃	鄧	〃	洛里
陸天徳	〃	陸	〃	底圩
陸万全	〃	陸	〃	龍那
陸万雄	〃	李	〃	〃
陸万祥	〃	鄧	〃	〃
陸万昌	〃	陸	〃	革謀
陸万林	〃	?	〃	普龍
陸万金	〃	陸	〃	〃
陸万兵	〃	?	〃	堂上
李義福	〃	陸	〃	普龍
李義禄	〃	盤	〃	珠琳
李義和	〃	周	漢	革謀
李義方	〃	鄧	ヤオ	董堡
李義栄	〃	鄧	〃	広西弄旺
鄧有成	〃	?	〃	広西西林
鄧光仁	〃	鄧	〃	龍那
鄧光禄	〃	鄧	〃	広西西林
鄧光栄	〃	?	〃	董堡
鄧光成	〃	?	〃	革謀
鄧光国	〃	鄧	〃	龍那
鄧光州	〃	盤	〃	洛里
鄧光和	〃	農	〃	龍那
鄧光華	〃	?	〃	底圩
鄧光福	〃	農	〃	洛里
農加林	〃	潘	〃	珠琳鎮
農加茂	〃	温	〃	阿哈
盤玉林 (入婿)	楊柳井ヤオ	趙	〃	龍那
趙興明 (入婿)	那倫ヤオ	陸	〃	〃
温府雄	ヤオ	鄧	〃	〃

ここまで、調査地域におけるヤオ族の婚姻交換について、自民族婚と他の民族との結婚に分けてその状況をまとめてみたが、いずれも嫁ぐあるいは娶られるという女性の流れを追って説明した。しかし以下においては、男性の流れを追って「婿入婚」に類似する婚姻交換について整理してみたい。これらのヤオ族の村落では、漢語で「入贅」とも言われる

男性が女性の家に入るという婚姻形態が存在し、後に述べる養子となって家を継ぐケースとは異なり、婿の姓は婚入先の家族の姓に変わらない。したがって、この地域のヤオ族の婿入婚は、息子の代わりとなって家の後継ぎを担うものではなく、家の労働力を増やそうとする時や土地面積に余裕があり、それを娘にやりたいと考える時などに発生する婚姻形態と言える。男性の家にとっては、経済的条件が悪く嫁を迎えることが困難であるか、息子が多くそれらの家族を養うほどの土地を持たない場合の対応策でもある。息子がおらず家の姓を継がせることも考えて婿を取った女性の家族は、娘夫婦の息子の一人に家の姓を継がせることにする。筆者が調査した阿科郷のヤオ族の村落では、婿入婚が少数でありながらも一般的に存在しているが、龍那村の場合は、婿入婚で村に入ってきた男性は3名で、他の村に出ていった男性が5人である（表8を参照）。

また養子縁組の事例も見られ、婚姻交換とは直接関係しないものの、家の姓を継ぐ目的で頻繁に行われる慣行であり、父系家族の存続に関わる重要事象であるため、ここにまとめておくこととする。ヤオ族の住民にとって、養子は入婿とは異なり家の姓を継ぐため、息子と同様の権利と義務を有する。したがって養子になる者の本来の姓や民族などもさほど重要なことではなく、当事者双方の了解さえあれば養子関係が成立する。養子は、養父の姓を自分の子供にも受け継がせる義務があるが、生家の姓を存続させることも可能であり、これを「三代還祖」の慣習と呼ぶ²³⁾。つまり、養子になった本人が養父の姓を受け継ぐと同時に、自分の子供たちにもこの姓を名乗らせなければならないが、孫の世代からは自分の元の姓を名乗らせることができるのである。この慣行は、養子のもつ生家の姓を存続させたいという願望への折衷的考慮によるものであるようにも思われるが、根本的には外婚の対象を増やすという村落社会の構造的必要に関わるものであろう²⁴⁾。

婚姻交換を通じて家族が形成され、さらにさまざまな家族が一定の形で絡み合っただけで父系親族の集団となっていくが、それらの家族形態や相互関係に関する動態的理解も必要となるだろう。阿科郷のヤオ族村落での調査では、核家族、直系家族と大家族などの存在が確認できた。また、それらの相互関係と変動の過程についての理解も得られた。表8の統計からは、まず核家族が圧倒的多数となっていることが分かるが、これは、山村の居住環境や農地の分散などの諸条件への適応から出来上がった社会的現実とも言えよう²⁵⁾。第

23) ここで言う「還祖」は、漢族社会の祖先の概念とは違い、祖先崇拜やその関連祭祀とも関係なく、ただもとの姓に戻るという意味を持つ用語である。

24) この点では、他のヤオ族社会とは相違が見られるので、さらなる比較研究を今後の課題としたい。

25) 吉野晃は、タイ北部の山岳地域に住むヤオ族に関する研究事例において、「核家族化」現象への指摘をしている。筆者による広南県のヤオ族村落の調査では、過去と現在の比較に用いられる資料がないため、現在の状況を中心に、核家族の普遍的存在について自然や農業との関連で若干の説明を行うだけにとどめる。

一に、前述のようにヤオ族の住居は、険しい山頂近くや平坦な土地のあまりない山麓の斜面に作られるので、数世代の人々が一緒に住むほど広い家の建造は物理的にも困難であること。第二に、山岳地帯の農業では、土地が一箇所にまとまることはなく、溪流沿いの水田、山の斜面にある畑、山頂の段々畑など面積こそ広くはないが、種類が多く、散在しているので少人数の核家族で分散して居住すれば、農作業の運営上の苦勞が少ない。これらの環境物理的な面においては、広い住宅の建築が容易で耕地も一箇所に集約される平原地域の漢族社会の状況とは異なっており、ヤオ族社会における家族の形成、拡大と分散の過程からなる独特の慣行に深く関わっている。

筆者が調査したヤオ族の村落には直系家族も存在したが、絶えず行われる家の分散の過程で長く存在することができず、固定されない状態にあったためその数は少ない。子供が成人して結婚すると、一定の時期（孫の出生）まで親と一緒に居住するのが村落社会のしきたりのようで、これによって直系家族が形成される。その短い時期（2-3年間）を過ぎると、人数も増え不便なことが多くなるので、若い夫婦は親の家を離れ、自分たちの家に住むようになり、直系家族はまた二つの核家族に分散してしまう。若い夫婦による核家族は、約20年間、子供の結婚まで維持され、やがて新たな直系家族ができ、その後再び核家族へと解体されていく。複数の子供がいる家族の場合は、親はこのような家族の形成と解体の過程で子供を結婚によって送り出し、最終的には末子の家族と一緒に直系家族の形で老後の日々を過ごすか、あるいは子供の家が近所にあるようにして子供の助けを得ながらも、自分たちの家に住むようになる。筆者が龍那村で調査していた時点で、39世帯のなかに直系家族が5世帯のみであったこともその社会的事実を物語っている。

拡大家族の数は非常に少ないが、龍那村に2世帯ほどあることを確認したので、必ずしも規模の大きい家族が存在していないとは限らないことが分かった。しかし、よく調べてみると、拡大家族の形成には特別の事情があるからとのことで、一般的な家族形態ではないとのことであった。親の家族が子供の結婚によって絶えず解体され、核家族となることは、資源利用や生産活動の組織などにおいては、合理的で家族の運営を有利な方向に導くが、新たな核家族を生み出すことで、直系家族の親たちは多大な経済的負担を招いた。一般的には、親は最初の子供が生まれた時期から財産を貯蓄し、20年後にやってくる子供の結婚並びに子供の家庭の分居に備える。5・6人の子供を持つ親も多いようだが、彼らは、最初に結婚した子供には新しい家を建ててあげたり、土地を分けたりなど多くの経済的支援をするが、徐々に年を取っていくと、子供に分けてあげられるような不動産などもなくなり蓄財の能力も低下し、50-60歳代になると自分たちの生活だけでも精一杯の状態となって、子供への経済的支援ができなくなる。したがって、末子が結婚し孫ができていても、更に分居していくほどの財力もなく、子供と一緒に生活するようになる家族がほとんどである。龍那村の2例の拡大家族は、いずれも年取った親が経済支援できず、若い夫

婦にもまだ新居建築の経済力を持たないため、結婚して子供もいる兄弟夫婦が親の家で暮らすような状態によって形成されているようである。

以上の婚姻規制や婚姻形態、そして家族形態とその動態についての叙述と分析から、二つの重要な社会事象の確認ができた。まず、広南ヤオ族の婚姻交換における女性や男性の流れのあり方は、生物学的に種を維持するための営為だけではなく、社会学的に父系親族集団の存続に構造的土台を築く方向でも行われていることが分かった。一方、家族はその形成、拡大と分散の過程からも、婚姻交換の結果もしくはその延長として、ヤオ族社会における父系親族の基盤を固めているとも理解できる。

IV. 父系親族と権力構造

筆者による阿科郷調査及び黄貴権による底圩郷調査の双方から、ヤオ族村落における父系親族が、社会組織上の重要な役割を果たすことが理解できる。これらの地域のヤオ族住民は、父系の血縁関係を軸に漢字で家族の姓を定めて維持し、更なる社会連合体——父系親族集団を形成し、それを基盤として村落共同体の運営が行われるような伝統を持っている。村落によってさまざまな父系親族集団を象徴する家族の姓が存在するが、盤（潘）、陸（盧）、鄧、李、農、何、趙、王などはよく見られるものである。同じ漢字の姓をもち、父系親族集団を社会運営の基盤とする民族ではあるが、ヤオ族の父系親族のあり方と機能は、漢族のそれとは大きく異なるようである。

まず、調査地のヤオ族には、東南中国に存在する大規模な父系親族——宗族に関わる一連の社会施設や文化規範が設けられない。一族の共有の土地、祖先祭祀を行う家廟（祠）、一族の墓地、族譜、族規（習慣法）、一族だけの祭日などは存在しない。父系と言いながらも、父系出自に対する系譜上の記憶が浅く（族譜を持たない故にか）、筆者の調査でも一般的に高祖以前の世代への系譜上の繋がりは不明となることも分かった。明らかに、この類の父系親族は、祖先への認知を基盤とした地域全体に広がる大規模出自集団の形成まで至っておらず、婚姻規制や村落範囲内での儀礼及び経済・社会活動における協力と組織運営にその機能範囲が限られている。したがって、地域の経済及び政治システム全体を支える、東南中国の漢族社会の宗族に見られるような社会機能は持っていない。また、規模が小さく機能の範囲も限られるとは言え、父系親族に関わる諸事象は村人の日常生活や社会・経済・儀礼活動など至るところで存在している。これらは重要な意味合いを持ちながらヤオ族ならではの父系親族のあり方と機能の存在を示しており、私たちの分析と理解を必要としている。

例えば、ヤオ族住民の家に入った際、正面の壁にヤオ族道教の神の名前が書かれた赤色の紙が張られ、その下に机、香炉ないし位牌のようなものが祭壇の如く配置されているの

を目にする。これは神を拝むためのもののように見えるが、詳しく見ていくと、実際には「家先」と言われる2-3世代上の父系親族の名前もそこに書かれている。これは祖先を祭ることには当たらないが、宗教信仰にも繋がる父系親族の存在とその大切さの象徴である。

儀礼活動は、村落の長老や村民が選んだ指揮者によって組織されるが、親族集団こそが、それらの長老や指揮者たちの権威の支えとなっているようである。経済活動における相互扶助なども、同姓の家族や親族ネットワークで展開されるが、そのなかでは父系親族の協力が最優先に要求されることもあり、その場合一族の長に当たる男性がまとめ役を勤める。以下の内容は、筆者が阿科郷龍那村で得た関係資料に基づき父系親族の実際のあり方についてまとめたものである。

表8は、当該村の父系親族集団の規模、家族形態、入婿婚と養子の統計を示すものである。そのなかで、太い線の左側の欄に記載される親族集団の規模に関する情報をまとめると、以下ようになる。39世帯の村民はそれぞれ17の父系親族グループに属している。最大の集団は、陸安雲の名前で記載されているもので、11世帯約35人から構成されている。二番目の集団は、李貴昌の名前で示されるもので、4世帯約18人から構成される。次いで、3世帯10数人からなる集団が三つ、2世帯10人前後の家族も三つ、他には姻戚関係を持ちながらも父系親族の線では繋がらない単独の家族が9世帯ある。

ここで示されている父系親族の統計データを現地調査で得られた村落の権力体制に関わる情報と比較してみると、非常に重要な社会的事実の存在が分かってくる。龍那村には、公式に国家の管理体制の延長で認められている村落の権力者——村長がいるが、なぜか父系親族の線でどちらのグループとも関わらない直系家族の家父長の李益永が村長になっている。村の会計係も兼任し、政府と村落社会との間で架け橋の役割を担っているようであるが、それと平行して、村落共同体の日常生活や社会・儀礼活動の責務を担う村の長老グループも存在している。この長老グループは村落社会の伝統に基づいて社会的権威と見なされ、さまざまな社会生活の局面において発言権を持っているようである。そのなかでも、この論文のテーマに直接に関わる、村落社会の内部統合において最も重要な意味合いを有し、村民全員の参加で行われる祭祀活動の運営権限を握っていることが、興味を引く社会現象である。

表 8 龍那村の父系親族、家族と婚姻形態一覧表²⁶⁾

家族名	戸数	核家族	直系家族	拡大家庭	入婿入	入婿出	養子	注
陸安雲	11	10	1	-	1	2	-	最大父系集団
李貴昌	4	3	-	1	-	-	-	養子1人
鄧有益	3	3	-	-	-	1	-	妻二人
農進民	3	3	-	-	-	-	-	
陸恩福	3	2	-	1	-	-	-	陸安雲の甥
盤進栄	2	2	-	-	1	-	-	旧莫から入婿
鄧有成	2	2	-	-	-	-	-	陸安雲従兄弟
農安尧	2	1	1	-	-	-	-	
陸恩義	1	1	-	-	1	-	-	陸恩福の兄
鄧有盛	1	1	-	-	-	-	1	チワン族養子
盤貴林	1	1	-	-	-	-	-	
温府雄	1	1	-	-	-	-	-	父親が入婿
趙雲林	1	1	-	-	-	-	-	
鄧奶奶	1	1	-	-	-	-	-	五項目保障世帯
鄧光銀	1	-	1	-	-	2	-	陸恩福母方従兄弟
李益永	1	-	1	-	-	-	-	
陸安住	1	-	1	-	-	-	-	陸安雲の兄
	39戸	32戸	5戸	2戸	3人	5人	1人	

村落祭祀の一つには、さまざまな年中行事の開催に関わる村落の守護神を祭る村廟祭がある(写真6)。年に数回行われる村廟祭の組織と運営は、伝統的村落共同体のリーダーに当たる寨老「gianggu」、村廟の世話人「shithai」と村廟祭祀の司祭「shizou」という三人の長老によって、村長が代表する行政管理体制とは全く関わりを持たない形で行われている。この三人のポストは、村落における社会活動を組織するために設けられるもので、一応住民の合意で担当者が選ばれたとも言われるが、実際上は、父系親族集団の規模及び経済力と密接な関わりを持つ。現任の寨老は、村最大の親族集団である陸家の次男で60歳代の陸家寿であるが、兄の陸家福が老いて健康状態も良くないため、陸家の族長として親族集団内部でも事実上のリーダーシップを取っているようである。村落における最大の父

26) この統計データは、当該村での住民に対するインタビューで得られたデータを整理したものである。入婿入は、入婿婚で村を出た事例を指すが、入婿出は逆の事例を示している。なお、この表に記録されている家系の長の名前は、健在する一部の人を除いて、多くは村人に記憶されている2-3世代上の故人のものである。

系親族集団の族長が寨老のポストにあることは当然とも思えるが、逆に考えれば、その権威はまさに父系親族によって支えられているとも理解できよう。

しきたり上、村廟の世話人と司祭は、寨老の家で一年もしくは数年おきに一回の頻度で行われる村落の長老会議で抽選によって選出される。抽選の際には、竹で作った籠状の容器に米を入れ、抽選参加者の名前が



(写真6) 龍那村の村廟が置かれる洞窟

書かれた紙を米の下に隠すようにする。そして寨老が隣の者に籠を回すよう指示し、最初の紙が現れるまで回す行動を続ける。紙が出てきたら、籠を止めてなかに書かれている文字を見て、そこに名前が書かれた者が次回の村廟の世話人や司祭となる。世話人と司祭の仕事は面倒くさいのでやりたくないという人もいるが、筆者の観察では、誰でもやれる、あるいはやらせて貰えるとは限らず、そこではやはり父系親族の背景が事情を大きく左右するようである²⁷⁾。2005年7月の時点で、龍那村の村廟の世話人は寨老陸加寿の弟である陸加信となっている。彼は10人の兄弟姉妹の3男であり、3男3女合計6人の子供がおり、全員が結婚して何人かの孫も居るため、これは人数にしても経済力にしても力のあふれる父系グループになる。また、司祭の鄧有成は、自分自身の父系グループは大きくないが、最大グループ陸家の元族長陸安雲の従兄弟でもあり、娘が寨老の兄の息子に嫁いだので、陸家の姻戚ともなり、陸家兄弟の下で司祭を務め易い位置にあるとも言えよう。一方、村長のポストがどちらの父系親族集団にも属さない家族の長であるというのは、伝統的権威を占める一方で、行政ポストに手を伸ばさず、それによって父系親族集団間の均衡状態を保つため、敢えて力のない家族に回しているようである。また、李家の李益永がそれに当たっているのは、彼が現代教育を受けたことがあり、識字能力を持つことで適任とされたという理由もある。

結局のところ、龍那村の権力構造は、圧倒的な優勢を有する父系親族の陸家による伝統的社会への支配と小さな家系による行政管理の担当という、二本柱の形で形成されている

27) 黄貴権は、世話人と司祭は村民たちが交代で担っているが、世話人に当たる「主」は儀式的段取りを知らない人が担当しており、司祭に当たる「師」は儀式的司会者になれる人が担当するとした〔2003: 139〕が、どのような過程で誰がそれを決めるかについては触れておらず、抽選による人選や父系親族とのかかわりについても言及していない。

が、実際上の伝統的社会権力は、村落共同体の内部組織とその運営にいたるところで関わっており、村落内部に限って言うならば、政府の行政管理に頼ることなく、整然と自主管理ができるように機能している。これは、東南沿海地域の経済的に発展した農村地域において、行政管理の責任者である村長が、村落の公有地を管理する権限を利用して、経済開発に伴う国による土地買収の過程で多大の利益を得ている現象とは対照的である。行政権限があまり発揮されていない地域では、社会運営や秩序が乱れやすいという、政府よりの解釈に対する逆説とも言えるだろう。

ヤオ族村落の父系親族は、漢族の父系親族のように、父系系譜上の繋がりを活かし大規模な出自集団を形成して地域社会全体の政治経済システムに影響を与えようとするのではなく、独自のあり方と機能の原理が存在すると、前述の分析のなかでも強調した。しかし、ヤオ族の父系親族が、特殊な婚姻規制と家族構成から成り、更には伝統的権力支配の基盤に関わる社会的諸事実が分かったとは言え、ここでは文化的ないし社会心理学のレベルにおいて、村人たちがどのようにこれらの社会的事実を自らの伝統として認知し、どういった過程を通じてそれらを積極的に支持し、参与しているのかという新たな疑問が生じる。つまり、父系親族が機能し得る現地ヤオ族ならではの文化的媒体とその形成過程などへの問いかけである。

V. 村落祭祀の組織と運営

広南県のヤオ族住民のもつ、さまざまな目的で数多くの儀礼や祭りを行う習慣は、先行研究の詳細な叙述によっても [黄貴権 2003]、筆者本人の現地調査でも明らかにされた一種の文化現象である。そこには通過儀礼の類、生活上の問題を処理するための魔よけ儀礼や病気治療の儀礼、手相占いなどの予知判断、災害や不幸に会わないためのお守りの儀礼などがある一方で、前節でも触れたが、村人全員の参加で行われる年中行事やそれらと兼ねて開催される村廟祭もあり、村の伝統的権力構造と絡み合いながら村落社会の権威構築に重要な役割を果たしている。これらの村落祭祀は、ヤオ族の父系親族が伝統的社会運営の中核として機能するための媒体であり、それに関わる儀礼過程も社会権威の構築及びその活性化に不可欠な条件を提供する文化体系であると言えよう。村落祭祀と伝統的権威構築に対するさらなる分析に備えるため、この節では村廟祭という村落祭祀の内容、そしてその開催と運営に関わる村落長老たちの役割についてまとめておきたい。

龍那村での調査では、村人たちの間に、村に住む人々及び家畜や農耕生産の豊作を守り、自然災害に対応し、魔物及び悪霊などを退治してくれる守護神 (bugangiu) への信仰が存在していることが分かった。黄貴権の調査データによると、藍靛瑶のなかに二種類の「寨神」(村落の神)と言われる守護神が信仰されているが、これは人々や家畜を守る神の

「境王」(kienwung)と山林農田を守る神の「社王」(thiwung)を指している。また、底圩郷の那洪村とその周辺のヤオ族住民は「境王」だけを信仰するとされており、その神格も「社王」より高く、管轄の範囲もより広いと断言している [2003: 138]。筆者による阿科郷龍那村の調査でも、唯一の守護神として信仰され、その機能も総合的な「境王」の性格に似通う神に対する信仰が確認されたが、ヤオ語での呼び名が異なっており、これとは別の神である可能性も残る²⁸⁾。

村民たちにとって、数年に一度の頻度で人や家畜を襲う疫病の到来や洪水及び山の崖崩れなどの自然災害は非常に恐ろしいものだが、それ以上に恐れられているものもある。それはいつでもどこでも襲いかかってくる可能性のある厄介な霊的存在である。住民の陸加明から、狩人が化けた怪霊(namjuman)に関する伝説を聞いた。昔、龍那村の近辺に李姓を持つ狩人の四人兄弟が住んでいたが、死んだ後に怪霊に化けて荒野で出会った人や家畜を追いかけて死なせたりするという。お祈りや供物を捧げた時などには、猟に出かけた人々のために、動物を探してくれることもあるが、運悪く奇妙な声を出しながら追いかけてくる怪霊に尾行されたりすると死に至る危険さもある。その被害から逃れるには、ひたすら供物や祈祷を捧げ、村落の守護神に助けを求める方法が一番利くようである。無論、ヤオ族道教に精通する人物や呪術師に依頼して対応策を探すこともよく行われるが、村落の守護神を大事にすることが最も基本的な方法であるとされる。したがって、山奥に住むヤオ族の人々にとって、守護神の存在はとても大きく、古くから守護神のために村廟(祭壇のようなもので世話人の家に置くのが一般的だが、ほかの場所に置くこともある)を建て、村の年中行事の一環として村民全員で祀る慣習ができています。阿科郷の龍那村で年中行事との関連で開催される村廟祭については、表9にまとめた。

表9で示されるように、村廟祭は年間およそ7回行われる。なかでも、農暦2月2日は村廟を祭るために設けられる村落祭祀なので、住民の全員が儀礼活動に参加する祭日である。次に、7月14日と10月15日にも、村廟祭のための祭日にはなるが、2月2日ほど規模が大きくはない。しかしどちらかと言えば村民全員の参加が要求されているようである。3月3日、5月5日と12月25日は、それぞれ別の年中行事と兼ねるので、村廟祭の規模も小さく、普通は家族の代表が儀式に出ればよいことになる。

これらの村廟祭に際して、世話人の責任分担は以下のようなになる。第一に、自分の家を村廟の保存の場所として提供し、長老会議を開いたり村民一同で会食したりする会場も用意することである。第二に、祭祀の開始時間を設定し村民に知らせること。そして供物や

28) この違いが、二つの村で使われるヤオ語の表現にもともと差があるため、あるいは音声記録の仕方が異なるため(日本語の音読み訓読みの差に相当する問題か)できたものなのか、今後の調査で確認すべき点である。

会食の必要に応じて村民の家族から米や卵や金を徴収し、さまざまな祭祀活動への準備を行うことである。第三に、世話人の一家は、供物となる鶏や豚を屠殺し、会食用の食事を用意することである [黄 2003 : 139-140]。明らかに、これらすべてを負担できる人物には、豊富な生活経験、豊かな経済力、そして一定の社会地位などが条件として要求されるので、ある程度村の有力者にならないと適任とは言えない。

表9 村廟祭の開催時期と内容一覧 (暦は農暦になる)²⁹⁾

1月1日 (春節)	この日は村全員の祭祀活動とも言われるが、一般的には各家族の長老格の男性たちが、各自の成員を代表して村廟を参拝する。村廟の世話人の家か、村廟が別の場所に置かれる場合はそこへ行き、世話人や司祭の案内で儀式を行う、あるいは自分たちで自主的に拝むこともできる。
2月2日	一年で最も重要な村廟祭であり、各家族の代表者だけではなく、できるだけ家族全員が供物を持参して参拝する。村廟の世話人と司祭は寒老を交えてさまざまな準備を行い、儀礼活動を組織し村廟での拝礼を導く、儀式の終了後は皆での会食もある。
3月3日	この日は、ヤオ族の村民にとって墓参りや家の父祖の霊を迎える儀式を行う機会であるが、家の先人を祭る傍ら、村廟も参拝する。家族の代表者だけでもよい。
5月5日	漢族の端午節と同じ日になるが、儀礼の内容は異なる。家の祭壇で先人に線香を捧げ、お祈りをすることがメインであるが、あわせて村廟にも参拝する。
7月14日	この日は、二番目に重要な村廟祭が行われる。世話人や司祭などの関係者たちは、儀礼の準備を行い、村人を村廟まで案内して拝礼の儀式を行う。
10月15日	この日は、三番目に重要な村廟祭が行われる。世話人や司祭などの関係者たちは、儀礼の準備を行い、村人を村廟まで案内して拝礼の儀式を行う。
12月25日	大晦日を迎える前夜祭という性格の祭りで、新年に備えるさまざまな準備をし始め、村内の雰囲気は慌しくなるが、自主的に村廟に行く人もいるし、世話人や司祭に依頼して案内してもらうこともある。

司祭の役目は、主に村廟での儀礼活動の監督である。司祭本人がヤオ族道教の専門知識を持っていれば、儀礼の組織と経典の朗誦の両方を兼務して儀式を執り行うが、そうでない場合には、「道公」や「師公」という専門知識をもつ人々に依頼して儀式を進めていく。一般的に、村廟祭は二日間の日程で行われるが、2月1日は、前夜祭となっており、寒老や村廟世話人の呼びかけに応じて、村を挙げての大掃除を展開し、世話人も前述の儀礼準備に奔走する。各家族グループの代表が、自宅で夕食を済ませてから寒老の指揮のもとに世話人の家で集合し、世話人宅の居間の祭壇前に事前に準備された長方形のテーブルを囲んで座る。テーブルの上には、「紙銭」という供物になる仮の金が一束置かれ、その隣に一握りの米、そして三つの酒が入った杯を置く。居間正面の壁には神が描かれた絵画が掛けられ、その下の祭壇には香炉が置かれ線香が焚かれる。その後、司祭に従って夜を徹した経典の朗誦を行っていく。夜明けの時刻になると経典の朗誦を終え、儀礼過程の本番に

29) この表の内容は、筆者が龍那村でのインタビューで得た内容に基づく。

入る。

まず、早朝に供物として用意した豚を屠殺し、頭と肝臓を祭壇前のテーブルに置く。その他の肉や内臓は、一部を儀式が終わった後の会食で調理して使用するが、残ったものは村廟祭に参加した人々に家族単位で均等に分ける。次に、大勢の住民が見守るなか、司祭あるいは宗教の専門家によって経典の朗読や祈祷の儀式などが行われる。筆者が龍那村でのインタビューで得た情報では、村廟は村の北側の山にある洞窟内に設置されており、この儀式が行われる際には、寨老と村廟世話人の指示に従い、できるだけ多くの住民が洞窟の前に集まり儀式に参加するという形になるようである。最後に、儀式終了後一部の村人たち（各家族グループの長老）が、世話人の家で供物として神に捧げた豚肉の料理で会食し、午前うちに儀礼の全過程が終了する³⁰⁾。

以上の内容から、村廟祭がヤオ族住民の精神世界を支える、欠くことのできない重要な伝統的慣行であることが見て取れる。ここで筆者にとって一番の関心事となるのは、村の父系親族の規模と実力に基づく伝統的権威グループが、村廟祭の組織と開催に当たって権力行使のあり方と本質である。言い換えれば、村廟祭の儀礼過程を通じてヤオ族村落の伝統的権力体系は、自らの存在を誇示し、儀礼の場において示される既存の社会秩序に対する認識を村内の習慣的イデオロギーへと転換し、さらにそれを権力や社会運営の基盤を固める手段と化していく。したがって、村落祭祀は、繰り返される村全体の儀礼活動のなかで、父系親族に関連する社会的諸事実を村民の全員に認識させ、それらをヤオ族のしきたりとして村民に理解させ、それに積極的に賛同させ、伝統的権威への服従を習慣として自覚させるための文化的措置であると、結論を付けることができよう。

VI. 分析：村落祭祀と権威構築

これまで、広南ヤオ族の社会における父系親族の歴史的形成、社会基盤、そして村落社会の伝統的権力体制との関わりについて、個々の事実確認や相互関係の分析を行ってきた。また、現地ヤオ族の精神世界を支える村廟祭は、父系親族の長老グループが機能するのに必要な空間を提供していると同時に、父系親族の長老たちの権威構築に必要なとされる精神的、イデオロギー的条件を提供しているという社会文化上の事実についても確認できた。したがってここからは、村落祭祀と伝統的権威構築との間に存在する補完的、動態的相互関係、すなわち村落社会における伝統的権威構築の内部メカニズムに対する分析を行

30) ここでの儀礼過程に関する叙述は、特に説明が付けられない限り、黄貴権の調査記録を引用したものである [2003: 140-141]。

うこととする。

これまでの事実確認と分析の結果として、以下に述べる幾つか重要なことが分かる。

第一に、広南県ヤオ族の村落社会には、父系親族の存在という、村の歴史的形成、婚姻家族及び親族ネットワークと一貫して緊密に関わる社会的事実が存在する。この父系親族は、より大きな規模と経済的実力を持つことで、村落社会の組織運営において極めて重要な意味合いを有するが、それを象徴的に表現し、社会権力への支配という現実に変換させたのが、それぞれの父系親族の長老たちである。この社会的事実からは、これら長老たちが社会的権威の座についた重要人物であり、村落生活におけるさまざまな事柄に対して発言権を持ち、組織的役割を果たしていることが分かる。

第二に、長老たちが重要な社会的機能を持っていたとしても、特定の空間が形成されない限りは、それを顕在化し発揮させることができないので、そこでは更なる文化的措置が必要とされてきた。そのため、村落社会の内部における構造的相互補完の必要に応じて、長老たちの存在と権力に文化的側面からの支持をもたらすため、村廟祭という文化体系が設けられた。

第三に、結果として、現地ヤオ族社会における運営システムの内部構造を支える二つの柱の存在が見えてきた。それらは、父系親族に支えられる伝統的社会権力と、村落祭祀としてのヤオ族住民の村廟祭という儀礼慣習である。婚姻規制や父系家族のつながりで形成される親族集団は、村落の伝統的権力に社会的土台を提供するが、それでも儀礼過程を通じたさまざまな象徴表現を用いて、長老たちの権威にイデオロギー的正当性を与えない限り、伝統的権力の社会基盤は強固のものにはならない。そのため文化的シンボルの重要性の問題が発生してくる。ここで、伝統的権威構築のメカニズムに対する理解が必要とされるのである。

伝統的権威の正当性の確立は、父系親族の長老たちの社会権力が家族集団の規模と実力に依拠することとは全く別の原理で、村廟祭の過程において実現されるものである。前節の事実確認でも分かったように、村廟祭には重要な社会的機能もあるが、文化的な発生原理を持つことで、その作用の結果も多様で複雑なものになる。しかしここでは、その社会運営上の権力構造との関わりだけに注目して議論を展開したい³¹⁾。村廟祭は、災いや不幸の回避、魔物や怪霊から人々と家畜を守るなど、各種の生活上の問題への対処を求める目的で村の守護神信仰から出発した文化現象である。さまざまな社会事実と関連性を持ちながらも、基本的には人々の心理的感覚や主観的願望との関わりで成り立っている。その

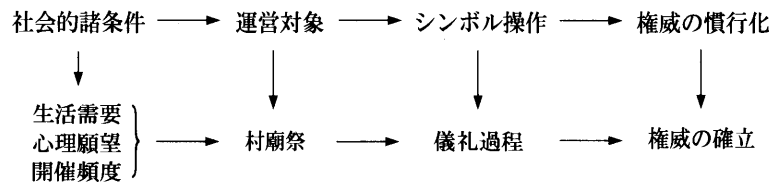
31) 祭りや儀礼といった文化事象は、社会、心理学、認識論、政治象徴などのさまざまな側面からアプローチできるような複雑さをもつので、このように限定して取り扱うこととした。

ため当該村落におけるヤオ族の社会運営の構造的あり方と、その発生原理は無関係であると言え、必ずしも父系親族のもとで成り立つ村落長老たちの権威構築と連動して機能する必要はない。

したがって、ヤオ族の村人たちが、父系親族に基づく村落社会の権力体制を村落全体の祭祀活動の運営システムに組み込み、儀礼過程における象徴行為や宗教的シンボルへの操作を通じて父系親族に基づく権力体制を機能させることは、実にヤオ族ならではの生活上の知恵であり、地元の社会組織と文化体系との関連性を合理的かつ効果的に設定する方法なのである。このような前提から更に分析を進めると、ヤオ族の伝統的権威構築のメカニズムに対する解釈が得られるであろう。

父系親族の産物である村落の権力体制を祭祀活動の運営システムに組み込む際には、まず組み込む対象の選択という問題が現れる。ここで決定的に重要なのが、村落守護神への信仰を対象として設定したことである。ヤオ族の村人たちが信仰する神には、道教・仏教・儒教系統のものから、天上と地下、山と河、人間と動物などといった民間信仰関連のものまで、数え切れないほどの数と種類がある。家や農田、そして人間と家畜への加護を保障してくれる村落の守護神は最も身近な存在であり、人々の知識構造や社会的地域とは関係なく自然と利用されるような神であると言えよう。これは、生活上の諸問題への対処という社会事実と、加護を求める心理的願望という普遍的価値によるもので、村落の住民である以上、だれも無視のできない極めて適格な存在である。村廟祭の運営システムに自分たちの権力体制を関連付ければ、村民全員の生活上の需要と心理願望への回答ともなり、賛同と協力を得やすくなる。また、「境王」とも言われる守護神が、かまどの神や水の神などとは異なり、村落と住民の生活範囲に限って言えば、あらゆる自然と社会事象をカバーできる、一種の万能神である故に、頻繁に発生し得るさまざまな不幸や災いを運ぶ自然及び社会現象を防ぐためにも、可能な限りの頻度で村廟祭を繰り返して行う必要がある。ここにおいて、開催頻度という関数が更に二つの好ましい結果を生み出した。頻繁に村廟祭を執り行うことによって、整然とした運営体制を構築する必要性が出てきたことと、村廟祭の頻繁な開催が村落の伝統的権力体制に存在誇示の機会を与えたことである。これによって、村廟祭を村落祭祀として慣行化し、伝統的権威を構築するのに必要十分な社会的・文化的諸条件が揃ったのである。

村廟祭の儀礼過程では、寨老―世話人―司祭―家族の長―家族成員といった人間関係のヒエラルキーが村人たちによって演出され、伝統やしきたりとして記憶させられていく。そのなかでも、特に寨老―世話人―司祭の三者で構成される儀礼運営の中核は、その位置づけと重要性が強調され、彼らの権威構築への賛同と協力が得られる。儀礼過程が展開されていくにつれて、祭壇、供物、経典朗誦、身体動作、拝礼、会食などの神の神聖性に繋がるシンボルが展示され、村人たちに認知され、自然発生的に、あるいは無造作に伝統的



略図2 権威構築のメカニズム

権威者へ敬意が表明され、彼らの指示に従って行動するようになる。この状態を以って伝統的権威が正当性を獲得し、その構築の目標が達成されたと見なすことができよう。

明らかに、調査地のヤオ族社会においては、社会組織と文化体系との間に合理的かつ精巧な相互関係が存在すると理解できる。ヤオ族の婚姻規制や家族のあり方を基盤にして出来上がる父系親族の権力体制は、長老たちの権威構築に最も都合のよい形で村廟祭の運営機構となる。彼らは年中繰り返されている儀礼の開催によって、その権力を誇示し得る文化的空間を獲得し、それが機能し、活性化するチャンスを獲得できる。略図2に示されるように、村の父系親族は、現実の諸条件に基づき村民全員の祭祀活動である村廟祭という運営対象を設定する。そのうえで長老たちは儀礼過程におけるさまざまなシンボルへの操作を通じて、自分たちの権力行使という社会事実を慣行として村民に認識させるのである。上記の内容から、調査地ヤオ族社会の伝統的権威構築のための独特のメカニズムを理解することができるだろう。

おわりに

以上、調査地ヤオ族の概要、歴史記憶のなかの父系親族、父系親族の社会基盤、父系親族と村落の権力構造、村落祭祀の組織と運営、村落祭祀と権威構築など六つの項目に分け、データ資料の整理と分析を行ってきた。主たる社会・文化の事実確認としては、父系親族の成り立ち、長老グループによる村の権力体制、村廟祭の運営、伝統的権威の確立などが強調されたが、分析の狙いは伝統的権威構築のメカニズムの解明であり、広南ヤオ族に特有の社会組織と儀礼慣習との関わり方への理解を得ることであった。その結果、この研究では、以下のことが明らかにされた。

まず、広南県ヤオ族の父系親族には、先行研究によって明らかにされた他のヤオ族居住地域に存在する族譜、祖先崇拜及び出自集団といった社会文化事象が存在しない。したがって、族譜に基づく縦の父系親族関係を切り口にして社会組織についての分析ができない場合における、婚姻規制や家族形態などを通じて構成される父系親族同士の横のつながりから出発する構造分析の可能性が見えた。また、文化体系としての村落祭祀は、調査地

ヤオ族の村廟祭に限って見る場合、その儀礼過程への構造分析も可能ではあるが、伝統的権威構築との関わりで分析を展開することが効果的であると分かった。すなわち、人類学の文化研究にはさまざまな視点と方法が存在するが、研究対象の具体的状況に相応しいものを採用することが大切なポイントである。

広南県の最も恵まれない自然・地理環境に住むヤオ族の人々は、経済開発の機会にも恵まれないという運命を持ちながらも、自分たちなりの社会組織の方法で社会制御をおこない、安定した生活を図っている。このことは、彼ら自身にとって必要であるだけでなく、地域社会全体への貢献でもあると言うべきであろう。この研究によって、少なからず西南中国に分布するヤオ族の社会と文化の内部にある知られざる一側面を読者に明示することができたと思われるが、周辺諸民族との関わりや他の地域に住むヤオ族との比較研究はこれからの課題となるだろう。

後記：この論文の作成に当たって、愛知大学国際コミュニケーション学部の周星先生から貴重なご意見を賜った。また学術振興会特別研究員の小嶋祐輔さんに日本語添削をして頂いた。お二人にここで謝意を表したい。

日本語文献

- 岩田慶治 1960年「北部ライスの少数民族——特にヤオ族について——」『史林』43-1：70-103.
- 岡田宏二 1993年『中国華南民族社会史研究』汲古書院.
- 白鳥芳郎 1978年「傜族の移動経路と種族史」白鳥芳郎編『東南アジア山地民族誌』（第1章）講談社：67-97.
- 杉本良男 2001年「儀礼の受難」杉島敬志編『人類学的実践の再構築 ポストコロニアル転回以後』世界思想社：246-270.
- 竹村卓二 1981年『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.
- _____ 1994年「ヤオ族の〈家先単〉とその運用——漢族との境界維持の視点から——」竹村卓二編『儀礼・民族・境界——華南諸民族「漢化」の諸相——』風響社：13-50.
- 田畑久夫・金丸良子 1995年『中国少数民族誌 雲貴高原のヤオ族』ゆまに書房.
- 比嘉政夫 1978年「パーレー村における家族構成」白鳥芳郎編『東南アジア山地民族誌』講談社：243-249.
- 吉野晃 1994年「タイ北部のミエン・ヤオ族の儀礼・総体的祭祀制・漢字使用——儀礼に見られるヤオ族の「漢化」の一側面——」竹村卓二編『儀礼・民族・境界——華南諸民族「漢化」の諸相——』風響社：51-78.
- _____ 2005年 a 「PY 村（パヤオ県チエンカム郡 Chiang Kham District, Phayao Province）」吉野晃編『タイ北部におけるユーミエン（ヤオ）族の核家族化と祭祀・儀礼知識の変化に関する研究』平成13-16年度科学研究費補助金（基盤研究 C2）研究成果報告書：21-39.
- _____ 2005年 b 「中国におけるユーミエンの民族分類と民族間関係」山路勝彦編『中国少数民族のエスニック・アイデンティティの人類学的研究』平成14度-平成16年度科学研究費補助金（基盤研究 B2）研究成果報告書：39-55.

中国語、英語文献

- 胡起望・範宏貴 1983年『盤村瑶族：从遊耕到定住的研究』民族出版社。
- 黄貴權 2003年『本土民族学視野中的盤村瑶族—那洪村藍靛瑶文化的調查与研究』雲南民族出版社。
- 黄貴權・王荔 2004年「世界瑶族研究中的文山州瑶族研究：回顧与展望」『文山師範高等专科学校学报』第3期：207-214。
- Fortune, R. F. 1939. Introduction to Yao Culture, *Science Journal* 18-1: 343-355.
- Kandre, P. K. 1976. Autonomy and Integration of Social System: the Iu Mien South East ('Yao' or 'Man') Mountain Population and Their Labours, in P. Kunstadter ed. *South Asian Tribes, Minorities and Nations*. Princeton University Press.
- 匡自明編 2001年『河口県瑶山郷水槽村』雲南大学出版社。
- 『民族問題五種叢書』雲南省編輯委員会編（引用時は雲南委員会とする）1982年（1958年調査）『雲南苗族瑶族社会歴史調査』雲南民族出版社。
- Lemoine, Jaques and Chao Chien. 1991. *The Yao of South China: Recent International Studies*. Pangu Editions de I/A.F.E.Y.
- 練銘志・馬建釗・李筱文 1992年『排瑶歴史文化』広東人民出版社。
- Miles, D. 1972. Land, labour and Kin Groups among Southeast Asian Shifting Cultivators. *Mankind* 8: 185-197.
- 盤才万・簡銳剛 2005年「祖居地在乳源の海外瑶族華人」『瑶族在線』（インターネットホームページからの資料。<http://www.yaool.cn/2005-3/2005330163921.htm>）。
- 盤朝月 1988年「瑶族支系及其分布浅談」『貴州民族研究』第1期：91-95。
- Pourret, Jess G. 2002. *The Yao: The Mien and Mun Yao in China, Vietnam, Laos and Thailand*. Thames & Hudson.
- 喬健・謝劍・胡起望 1988年『瑶族研究論文集：1996年瑶族研究国際研討会』民族出版社。
- 雲南省広南県地方誌編纂委員会 2001年『広南県志』中華書局。
- 文山州年鑑編輯委員会 2004年『文山州年鑑』德宏民族出版社。
- 中国科学院民族研究所広東少数民族社会歴史調査組編（引用時は中国科学院調査組とする）1963年『広東省瑶族社会歴史情况』広東人民出版社。