『比較民俗研究』5．1992／3

研究ノート

ハニ族の村門

―― 西双版納ハニ族の階層とリニジの動態 ――

稲村　務※

1　ハニ族の概要

ハニ族の人口は1990年の統計によると約1,254,000人が中国［人口普査1990］，ミャンマーには約180,000人，タイには約34,000人（1988年），ラオスには約3万人（1987年）ベトナムには約1万人（1979年）が住んでいるといわれている。統計資料による山地民の実態は非常につかみにくく，これよりは恐らく多いと思われる。ハニ族は言語学的にはシナ・チベット語族のチベット・ビルマ語派，イ語群（またはイ語支）に属していて，ナシ族，ペー族，イ族，リス族，ラフ族などと近い関係にある。本来，文字は持たず，中国では1958年にローマ字表記の文字が作られ施行されたが普及にはいたっていない［哈尼語簡志］。中国では彼らの公の民族名称はハニ（「哈尼」）であり，タイやビルマでは自称，他称ともにアカと呼ばれ，公の名称にもなっている。多くのハニ族は中国雲南省南部の山岳地帯に住み，ウォニ，ザニ，ヤニ，ロビ，ロメイ，アカなどの自称を持っているが，自称，他称は普通一致していない。居住している主な場所は中国では紅河，個旧，建水，墨江，江城，元陽，瀾滄，勐海，景洪，ミャンマーではケントン州，タイではチェンライなどである。本稿の中心となる雲南省西双版納州のハニ族は113,760人あまり［西双版納傣族自治州概況1985］であるという。

生業の面からいうとメコン川以西のハニ族は主に陸稲を中心とした焼畑農業を営んでおり，同川以東のハニ族は棚田の発達した水田農耕を営んでいる。上記のウォニ，ザニなどの自称をもつ集団は中国語では「支系」とよばれる。これらの自称集団は同じハニ族とはいえ文化，生業，言語の差異が非常に大きく，ひとつの民族とは思えないくらいの不一致を示す。

筆者が調査したのは主に雲南省の南部の西双版納自治州であり，そこはかつてダイ・ルー族の王国があったといわれるところである(以下，ダイ・ルー族はダイ族とよぶ)。現在はチンホン（景洪）に州都があり，主たる調査地はそこから50 kmくらい西の南糯山である。

西双版納ハニ族は多くの面ではタイやビルマのアカ族とよく似ていてメコン川以西のハニ族とはあまり似ていない。この系統のハニ族の集落に共通する特徴として本稿が扱う村門（「竜巴門」ハニ語：ロコーン）がある。本稿のねらいはこの門を通してハニ族の村落の権力構造を明らかにすることである。この門を扱う前に西双版納ハニ族の村落について社会構造の面から若干述べることにしたい。

2　村落の社会構造

①階層的体系－ダイ族の階層的システムの末端としてのハニ族

解放前，西双版納はダイ族の王国のなかで，各盆地がムオンと呼ばれる小国家に分かれていた。各ムオンにおける山間部は中国語で「十二火圏」とよばれる徴税単位でありダイ族同様，ダイ族から与えられた称号パヤー，ツアー，セン(「叭」「鮓」「先」）をもつ山地民の頭目によって治められることになっていた。この「火圏」の組織はチンホン

※筑波大学大学院地域研究研究科

のザオペンディン（「召片領」）を頂点とする階層的システムの末端である。そして，上記の官位を持ったハニ族の頭目のことをハニ族はジョバという。南糯山はとくにパヤー（ハニ語：ピャロ）の権力が強かったところである。貢納品は茶，大麻，金銭，豚，綿花などでであるがここのピャロは一年に1600半開（民国の通貨），大麻30両を得ていたという［簡史：90］。南糯山のこれらの頭目は詳しくは次の表のように階層化していたという。

〔表１〕南糯山のジョバの体系

ダイ語	ハニ語	職務
パヤー（叭）	ピャロ（叭龍）	「火圏」の最高位
	ピャグア（叭管）	副長
	ピャマイ（叭売）	財務
ツアー（鮓）	アジュ（阿甲）	２，３ケ村の長
センー（先）	センー（先）	１ケ村の長
	ナヌ（南扭）またはジャテン（掌灯）	ダイ族，各村落，ピャロの連絡

＊ツアー，センは管理する村落範囲の広さによる称号であって，いくつかのセンをツアーが管理しているという意味ではない。（　）内は漢語によるあて字である。

②平等主義的体系－村落の原理

上記のハニ族の体系とは別に村落では「平等原理」による社会組織が存在したという。ハニ族は村門のなかの世界は平等と団結に満ちた世界だといういい方をする。このいい方の中には①の階層的な頭目たちは含まれない。こういう意味では，彼らはハニ族でありながらハニ族の世界の外にいる人たちである。しかし，それ以外に村の重要人物というべき人たちが存在し，彼らは名目上はハニ族村落の共通の利害のために存在する人たちで，平等主義に反する人々ではないといわれている。彼らについて若干詳しく述べてみたいと思う。

１）ズマ

ズマはハニ族が認める村長であり，中国語では「竜巴頭」とよばれる。「竜巴」とは初期にハニ族の村に入った漢族がつけたハニ族の村門「竜巴門」に付けられた名前で，その名のとおりズマはこの門について責任をもっている。この村門に責任をもつことは即，村の精霊に責務をもつ，あるいは村に関する祭礼に責務をもつということである。ズマはたてまえは村の長老が話し合って決めることになっていて，南糯山では三年で改選され，かならず男子である。しかし，同じ人が何度も選出されることもしばしばである。もうひとつ大事なことは，親類や祖先に異常死，あるいは異常出産をしたものがないということである。実際の仕事は村落内の行政であり，ハニ族の慣習にしたがって行事，内部の人間関係の調整などを行なう。ズマは村そのものの最終的な責任者であり，村の移動は表面的には彼の失策という名目で行なわれ，彼はその場合辞職せねばならない。

２）バイモ　祭司と訳すべき役職である。これは南糯山では男で世襲であったというが，歴史や文化に深い造詣をもつことが条件になっているので必ずしも世襲とはいえないようである。現在，西双版納ではわずか一人になってしまった。ズマの儀礼あるいは４)のニパの儀礼には後ろ盾となる。村の移動や葬式にとくに影響力をもつ。

３）バジ，アニアチャンゴソハ（「工匠」）バジは鍛冶屋のこと，アニアチャンゴソハは竹籠などを編む人である。それらは男が世襲することになっており，その技術は天上に行って創造神アプミエから習ったことになっている。バジはとくに新年などに村人から米などをもらうことができる。勐

海県の説話「鉄匠和他的兒子」は鉄鍛冶を覚えない二人の息子になんとか父親がそれを悟らせようとするという話で，父子で継続することが理想であることを端的に表している［哈尼族民間故事：262-264］。

4）ニパ　通常シャーマンと訳される。とくに病気の治癒儀礼をすることが多く，いわゆる「趕鬼」「跳鬼」のようなシャーマニスティックな儀礼を行なう。普通は女が多いあるが男でもよい。バイモとの関係については「バイモは大きな鬼に責務をもつがニパは小さな鬼に責務をもつ」［陳，庄1984］といわれる。小さな鬼とは病気などを引き起こす精霊で，ニパは薬草をあげたりもする。一時はいなかったが現在はむしろふえており，もともとイニシエーションのようなものがなかったので自称ニパはかなり多い。

5）アバ　南糯山では男で三年に一度，長老の会議によって選ばれたという。祭りの際に牛や豚を殺す役である。この時は刃物を使わず呪い殺すといい，ある種のブラックマジックに通じている人のことである。このブラックマジックはジャモモといい，例えば一日かかって行く道程を一時間で行く技のように非常な力を発揮する術という意味で使われ，村落内の妬みを抑える働きをしている。

以上が西双版納のハニ族の重要人物である。権力が集中しそうなズマ，アバ（彼らの畑は村でまず最初に播種される）の職は公選され，常に村人の同意のもとにある。ニパのようにトランスをともなう儀礼を行なう者も，バイモの力と知識なしには儀礼を行なうことができない。ニパは神懸かりになったのちバイモについてハニ族の文化を学ばなければならないのである。また，ズマは門の儀礼を行なうときにはバジのもってきた鉄屑を使わなければならないし，ズマ，バイモが祭祀に使う道具はバジの手によるものでなければならない。このように，これらの人々は象徴的文脈において，お互いに他がないと成り立たないように作られており，政治経済的にも一手に権力や貢品が集中しないようできている。

③リニジ体系

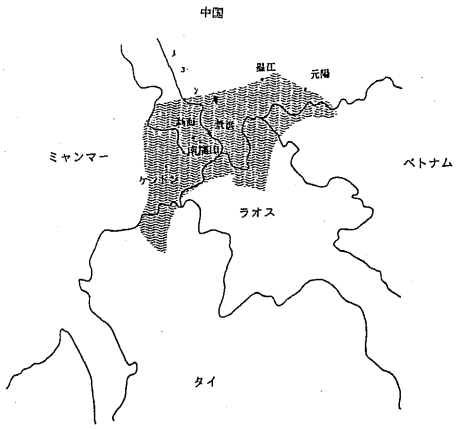


図1　ハニ族の分布と本稿の扱う主要な地名

Kammerer 1986より作成

ハニ族のリニジは暗唱されている系譜に基づいていて，分節化している。この系譜は基本的には父親の名前の終わりを尻取り式に連ねていく「父子連名制」である。これはアカ族では竹村が述べるように忌み名であり［竹村1980］，系譜の暗唱という文脈でのみ使われる名であるという。ハニ族はこの系譜を多いときは60代以上も暗唱するという点で，チベット・ビルマ語系に特徴的なこの方法をもつ民族のなかでも際立っている。この系譜は神話を語るときや儀礼を行なうときの最も重要な要素でもある。ハニ族の系譜はその最初の数代を「精霊の系譜」と呼び，自分と冥界とを結ぶものとしてとらえられている。そして「第一代の人」（sumiɔ）にいたる。しかし，このsumiɔからta～pa～∫a～までの系譜は半ば精霊と人が交じりあった時期と考えている。そして数々の英雄を辿って自分にいたるという形態をとっている（表2参照）。

という意味では，ハニ族はその全体をひとつのクランとみなすことさえできる。ハニ族は他の民族との差異を基本的には第一代目の人sumiɔを祖先としてもつかどうかを規準としている。しかし，一人のインフォーマントによれば「sumiɔはハニ族の祖先ではなく人類の祖先である。ハニ

族は二代目がɔ tjul ɛであるがダイ族はɔ pad ʒɔでありそれはダイ族の祖先であるが，ダイ族はそれを忘れてしまった」と語る。ダイ族とハニ族が兄弟であったという話は神話としてこの地域では広く語られているが，これが系譜として根拠を持つということはこの地域のハニ族にも一般的ではない。しかし，ハニ族にきけばだれでもsumi ɔは「人類の祖先」という答えになり，それは創造神アプミエが猿のようだったsumi ɔの毛をとり去って人にしたという神話に基づいている。けれども，実際にはハニ族だけの祖先であること，あるいはハニ族だけがその神話的歴史を伝えていることも同時に強く意識しているのである。そういう意味において，この言説がハニ族の自民族中心主義の産物であることが理解される。

その下位に位置するのは二十数代下った祖先の子孫からなるクランである。アジュあるいはアグと呼ばれる。西双版納で確認されたのはジョゴエ，ジェジョ，ジュビャ，ムタ，アクの五つのクランであるが一般にはジョゴエ，ジェジョの二つが有名であり大きな集団である。これらの範疇は中国語で「支系」とよばれ最も「我々意識」がつよく，文化を共有していると意識している単位である。彼らはこの「支系」相互には言葉が通じないことが多いといい，それはときに相手方の習慣をなじったりするような関係である。しかし，重要で難解な情報として次のいいかたがある。「ジェジョの子孫はジェジョ支系であるがジョゴエ支系の祖先がジョゴエであるとは限らない」。例えば，あるインフォーマントはta～pa～∫a～の子孫であり，ta～pa～∫a～はジョゴエ（dzɔgϕ）より14代さかのぼる祖先で西双版納のハニ族の間では有名な英雄ta～pa～ma～の兄弟であるが，彼はジョゴエ支系である（表2参照）。彼はジョゴエ支系でありながら，自分の系譜のなかにジョゴエという人物をもたないのである。このことについては後で再考したい。このクランは以下「支系」と呼ぶことにしたい。

その下位にあるクランでまたさらに後代の特定の祖先の子孫からなる集団がある。例えば，イニヤ，イニヨ，ウェラ，ダンツェなどがそうである。これは外婚単位でもなく共通の文化を意識している単位でもない。どちらかというと出身地を表しているという。しかし，そのクランの名称は出身地というよりも祖先の名に由来している。ここではこの集団はアグと呼ばれることが多い（以下そう呼ぶ）。

更に下位ないし，アグの一部がそのまま別名として使用される場合もある集団としてアチャあるいはアグ，あるいはアジュといわれる姓集団がある。姓集団とはいっても実際には名前に使っている人は西双版納の場合少ない。例えば，「二英」という人の姓は「李」であるが「李　二英」とは名乗らず名前とは関係がない（註1）。そして，この姓集団は基本的には外婚単位であるといわれる。姓は明代に祖先がもらったことになっていて，名前には使用されなくとも姓というものをもっているが［王1987］，実際，系譜をたどっていくとつじつまのあわない場合もあるという［陳，庄1987］。西双版納で確認された姓は「李」「楊」「王」「黄」「竜」「馬」「張」「何」である。この集団はリニジ体系からすると，本来別の体系であり，上記のアグとはしばしば一致している。例えば，ダンツェは「楊家」の祖先であり，ダンツェ・アグは事実上「楊家」と同じものであるが，ウェラ・アグの中にはいくつかの姓集団があるという。これは以下アジュと呼ぶことにする。

しかし，この姓集団は「同姓不婚」の名の下に外婚単位のように扱われるが，正確には外婚集団ではない。同じ姓の人でも七代以内に共通の祖先がいなければ結婚が許される。その場合はニュダダイとよばれ結婚したときから姓集団が分かれる。その後，分けられた姓集団は大きい「李」，小さい「李」，中ぐらいの「李」のように形容詞をつけて呼ばれる。この単位をこれ以降，便宜上リニジとよぶことにしたい。そして，これがまさにLewis, Kammererらが報告する'pa'にあたる［Lewis 1969-70，Kammerer 1986］。

④階層と村落の原理

ダイ族の支配の末端としてのハニ族については

すでに述べた。そのなかで村に存在したダイ族から任官されたパヤー，ツアー，センの称号を持った村長（以下総称してジョバと呼ぶ）とハニ族のズマは実際には密接な関係をあったが，表面的には別個の村長であったと考える。

筆者の調査でもジョバとズマは親密であったときいたが，劉はさらに彼らが半山寨では従兄同志であったとしている［劉1987］。同書のなかで劉は解放直後，石頭寨のジョバが六指の子供をもっていたことを記している。ズマは本来，このような異常児が生まれた場合追い出さなければならないが，この村ではジョバに対してそれを行なわなかったものと思われる。また，別の例では，二人が別々のリニジの出身であることもあり［社歴：118］，すべての村落で一概に親族であるとはもちろん言えないが，村落権力は実際にはこの二人の相談により成立していたという［劉1987］。この二人の村長が別個の村長のようにみせかけながら，実際，相談により村落行政の決定を行なっていたことは少なくない事例であると筆者は考えている。この二人の権力は一般にはジョバは経済面，ズマは政治面をあつかうことになっている（ズマの政治とは現代のハニ族や人類学者には宗教とみなされるものである）。しかし，実際にはジョバ権力の強い南糯山のような地域では，ジョバさえも村民の行なう宗教儀礼の重要人物になることもある。とはいえ，あくまでもジョバはハニ族の宗教的世界としての村落に対しては彼自身ハニ族であるという以外には外部に存在するものである。

一方，ズマはハニ族村落の最高位である。考えるべきは，ズマがジョバの搾取を正当化する神話が多く存在することである。つまり，ジョバの搾取はハニ族の伝統概念を巧妙に利用しており，それはまたダイ族の巧妙な統治の形態でもある。ジョバが宗教儀礼に関与するのは単にその村において，もはや階層的体系と宗教的村落体系の二重制に耐えられないほどジョバ権力が顕在化しているということである。

⑤リニジ体系と村落の原理

上記のように村落の原理と出自の原理を各々独立させることで，アグ，アジュの意味の不明確さについて説明を得ることができる。結論からいえば，彼らはもともと村落の原理を出自の原理以上に発達させてはいなかったのである。ある時代にはクランが村落を示すことは必要がなかった。そのため「支系」と呼ばれるクランは普通には純粋にクランとしての意味をもっている。そして，それは世代深度が深いために民族集団化したと考えられる。

そして，後の時代にはクランと村落は類似したものとみなされるべきものであった。これが上述のアグとよばれるものである。正確に言うと，実際には村落の離合集散が激しいため出身地としたほうがよく，そのため筆者の説明は多少パラドクシカルである。村落原理の卓越のため移動がクラン単位のものでなくなり（つまり，平等の原理により，クランやリニジを主張することがなくなるため），事実上，文字どおり出自を表すクランを名乗る意味がここではなくなったことを示している。つまり，「クラン（アグ）を名乗ることは出身地を意味する」という彼らの言説は，移動は頻繁だが村落がそのまま動くわけではない。けれども，同時にそれは村落が分裂するからといって「文字どおり出自を表すクラン」ごとに動くわけでもないということを含みをもっている。移動中の彼らは村落によって代表されるわけでも，クランによって代表されるわけでもない。それゆえ，文字どおりの村落そのものを名乗る意味はなく，文字どおりのクランを名乗る意味もないため，クランに近年移動した漠然とした地域という意味をもたせたと考えられるのである。彼らの経済的側面からすると漠然とした地域はダイ族権力の及ぶ範囲，あるいは焼畑の地味などを総合した総体としての経済力を意味する。

また，ある時代にはクランは出自という意味よりも文化を共有した集団としての認識のほうが重要視されたのである。その例は ta ～ pa ～ ∫a ～ の子孫のジョゴエ支系の人たちである。彼らの系譜の矛盾は先に述べた。彼らは出自という原則をまげてでもジョゴエ支系に加入した。理由は政治

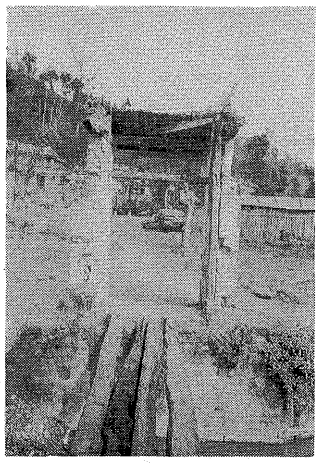
〔表２〕　ジョゴエ支系の二つの系譜

南繻山多依寨　ジョゴエ支系 ウェラ・アグ　チェンア氏系譜	格朗和郷帕沙老寨　ジョゴエ支系 ジャロ氏系譜
(1) uma	
(2) uga	
(3) gadi ɛ	
(4) di ɛ b ɛ	
(5) b ɛ s ɔ ～	
(6) s ɔ mi～	
(7) sumi ɔ	(7) sumi ɔ
(8) ɔ tjul ə	(8) ɔ tjul ə
(9) tj ə lz ɔ ～	(9) tj ə lz ɔ ～
(10) z ə m ə ɸ	(10) z ə m ə ɸ
(11) m ə ɸ ca	(11) m ə ɸ ca
(12) catisi	(12) catisi
(13) tisili	(13) tisili
(14) lip ɔ b ɛ	(14) lip ɔ b ɛ
(15) p ɔ b ɛ u	(15) p ɔ b ɛ u
(16) unj ɔ zp a	(16) unj ɔ zp a
(17) nj ɔ zp ac ɔ	(17) nj ɔ zp ac
(18) c ɔ m ɔ ɸ	(18) c ɔ m ɔ ɸ
(19) m ɔ ɸ zp ə ～	(19) m ɔ ɸ zp ə ～
(20) zp ə ～ta～pa～	(20) zp ə ～ta～pa～
(21) ta～pa～ʃa～	(21) ta～pa～ma～
(22) ʃa～ba～b ɛ ～	(22) mah ə ta～
(23) b ɛ lal ɔ ～	(23) h ə ta～dzpi
(24) l ɔ h ə	(24) dzpilinj ɔ
(25) h ə ʃipu	(25) nj ɔ cila
(26) ʃipud　i	(26) la～ta～b ɸ
(27) dzpita～l ɛ ～	(27) tab ɔ s ɔ
(28) ta～l ɛ ～tʃi	(28) b ɸ s ə l ɛ
(29) tʃib ɔ j ɔ	(29) l ɛ ～l ɔ ～b ɔ
(30) b ɔ j ɔ dʒ ɔ	(30) b ɔ m ɔ p ɔ
(31) dʒ ɔ m ə tʃi	(31) m ɔ p ɔ̄ ti
(32) m ə tʃib ɛ ～	(32) tisa～bju
(33) b ɛ ～ga～	(33) bjumad zp ɛ
(34) ga～lu	(34) d zp ə g ɸ ジョゴエ支系の祖
(35) luta～	(35) g ɸ dzpa
(36) tama～	(36) dzpadzpi
(37) masa～	(37) dzpidzp ɛ
(38) sa～g ɸ	(38) dzp ɛ ba～
(39) w ɛ zp a（ウェラアグの祖）	(39) ba～la
(40) zp a ɸ	(40) ba～dzpa
(41) ɸ ni	(41) dzpat ʃ ɛ
(42) nizpa	(42) tʃ ɛ b ɸ
(43) zpah ə	(43) b ɸ dzpi
(44) h ə i	(44) dzpidzp ə
(45) idzp ɛ	(45) dzp ə bi
(46) d zp ɛ ka～	(46) bii
(47) ka～ni	(48) la～p ɔ
(48) nitu	(49) mas ɔ
(49) tupj ɔ	(50) s ɔ tu
(50) pj ɔ tʃ ɛ	(51) tuda～
(51) tʃ ɛ a	(52) la～t ɔ
	(53) t ɔ ～fu
	(54) futu
（註） ～；すぐ前の母音が鼻母音 声調は省いた 系譜内の発音の不一致については 極端でないかぎり合わせた。	(55) lad zp ə
	(56) d zp ə pu
	(58) pum ɔ
	(59) m ɔ ci
	(60) cilj ɛ
	(61) lj ɛ tʃ a～
	(62) tʃ a～dʒ a
	(63) dʒ al ɔ

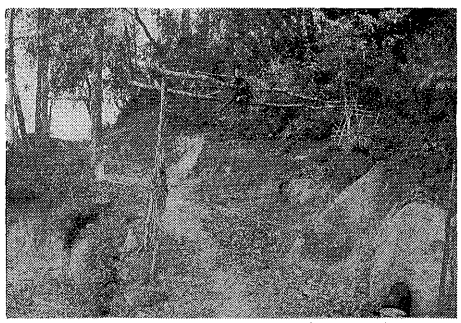
経済的なものとしても，そこには村落の原理の卓越という現象に随伴する「同じ「支系」であること」を条件とする心理が作用していると思われる。ジョゴエ支系は西双版納のもっとも有力な支系であり，彼らは他のジェジョ，ムタなどの他の支系の人間が婚姻によって村に入ることは認めても，それ以外の理由で集団を受け入れることは好まない。村落は「ジョゴエの村落」,「ジェジョの村落」のように分けられるものであり，ジョゴエの村落に入るには通常はジョゴエ支系でなければならない。そのため,「支系」レベルの民族集団化したクランが他の集団を受け入れる条件として「同じ「支系」であること」をいうのは結局，村落の原理の卓越という現象のなかに分類されるべきものである。

3　村門の分布と意味

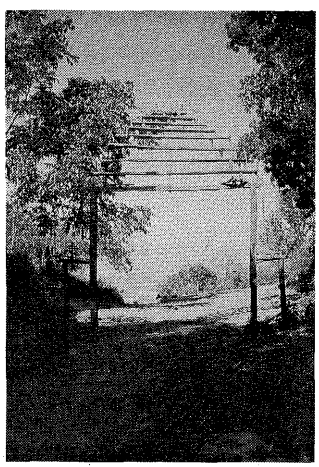
これらのことを踏まえてハニ族の村門を考えてみたい。ハニ族の村門は実際の分布としては筆者が知っているかぎり次のようである。墨江のハニ族は写真１のように楼門の形をとっていて，この場合，水路を隔てて村境を表していた。元陽のハニ族は縄を道の両側の樹木に横にわたしそれに飾りを付けている。西双版納で観察された門は一般にはタイのものに類似するが，タイでいわれるように二重にも三重にもなっているものは少なく，民族政策の影響を強く受けている。しかし，ひとつの村ではタイとほぼ同じようなものをみた（写真２)。岩田はタイのアカ族の門について「村の入口には門があり，門柱によせて男女の木偶が置かれている。また，門からさらに二〇〇メートル程はなれたところに一五ふりの木大刀がたてられている。これらはいずれも悪霊をはらうためのものである。村の中央部に首長の家と来客用の家がある。さらに一般の民家と穀物貯蔵庫，鍛冶屋小舎などがならび，家々の祖先をまつる小祠が立っている」[岩田1971：116-118] と報告する。西双版納のものは写真２，写真３のように形の違うものがあるが，タイでは普通は写真２のものが多い。



[写真１]　墨江のハニ族の門



[写真２]
西双版納勐海県　勐宋のハニ族の村門



[写真３]
西双版納勐海県　南糯山の村門

形状からすると上記のようであるが，西双版納以外のところでは十分な情報は集まっていない。

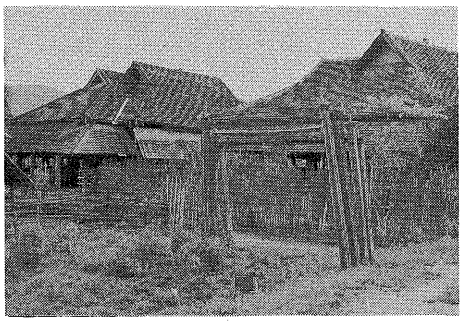
門に付与された意味は三つに分けられる。第一は空間的に外来の悪から村を守る門である。西双版納ハニ族は精霊をネとよび，外来の悪を悪いネとして認識している。門についている刀や槍はネを刺すものであるといい，犬の彫り物，あるいは犬の皮は外来の疫病を払うもの，門の横についている鎖状の物は娘の飾りを表すという。門の横にある一対の門の横の裸体像は門のネであるといい村の門を守っているという。

第二はズマの権威を表すものであり，それに付随して村落の象徴的表現である「門の内側」の完全性，団結性，平和などを表しているというものである。門が二重になっていればその村は二年そこにあったことになり，三重であれば三年というように多ければ多いほどそれはズマの力量とそれによる村の安定性を示すことになる。上述の裸体像は一般には豊饒を意味するものといい，『社歴』によると村落中の人の繁栄を意味することになっている［社歴：106］（註２）。ズマは「村のネ」に責務を負っている。村のなかで悪いことが起きるのはこの村のネが悪いからであるという。そうしたときにズマは中国語で「祭竜」とよばれる儀礼を行なう。「祭竜」は実際には不定期に門からの人と物の出入り，および門のなかでの生産活動の一切を禁止し，団結を図るものである。それはまたズマの権威を表現するものでもある。

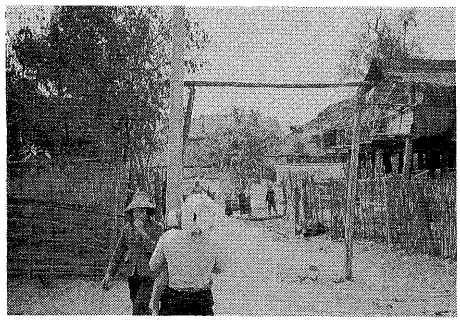
第三にズマによって「たたきだされる門」という認識である。追い出される者には二種類ある。一つは異常児を生んだ両親である。解放以前は三年間山上で過ごしそれから帰ることをやっと許されたという。解放後はズマがいなくなったので基本的にはバイモのお祓いをすればよいことになっている。異常児を産んだというのはすなわち，その「村のネ」が悪いからであると考えられているので，ズマはその責務を遂行しなければならないことになっている。もう一つは割り当てられたジョバへの税を払えなかった人である。ジョバは多くの村で高利貸しもやっていて，払えず追い出された者も多かった。そして，追い出された者の土地はジョバの所有になったという［簡史：91］。また，追い出された者は系譜のうえでも連名を途絶させなければならず，リニジからも排除されることになる。あくまで，門のなかに住んでいる人がまさに人であり，ハニ族であり，門の外に住んでいるのは悪いネである。村門は宗教的な意味合いと徴税促進というような意味合いの両者を含んでいたと村の老人は言う。

第三の見方はダイ族権力の文脈のなかでハニ族のこの村門が成立してきたという見方を強化する。前に述べたハニ族の村門の分布もまたその証拠のひとつになる。しかし，それにはダイ族の門をみなければならないだろう。ダイ族の門については十分な事例に欠けているが筆者の知る範囲では以下の事例のみである。「村の霊の儀礼が執行される日は，終日，村の両端にある村の門に呪標を付して村域を閉鎖し，村人あるいは外来者の出入りが禁じられる。儀礼の参集者である成年男子以外の者も，その日は生産労働あるいは家事労働に従うことが禁じられ守護霊の降臨に引き続く宴会に加わることになる」［田邊1984：151］。田邊のこの記述は西双版納のダイ族の村の霊に対する祭祀に関するものであるが，ズマの「祭竜」とほぼ一致している。また，鳥越はアカ族の門について次のような記述をしている。「殊に祭祀の行われている期間，村びとは門の外に出ることが禁じられる。それは村びと全員が欠けることなく，祭祀に参加しなければならないためでろう。そこで村外者は絶対に門から中に入ることができないし，もし村内にいた場合には，祭祀が終わるまで門の外に出ることが許されない。タブーは他の部族でもすべて同じである」［鳥越1975：146］。鳥越の「他の部族」はダイ族を含んでいないが，この儀礼が流布している範囲は広く，それはダイ族か漢族かの大伝統に門を作る習俗が属している可能性を示している。

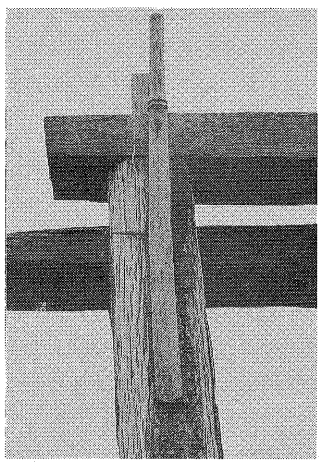
写真４は格朗和にあるダイ族の村である黒龍潭寨の村門である。一般にダイ族の門は装飾がなくただ柱に横木をわたしたものである（写真５）が，



[写真 3]
西双版納勐海県朗和の
ダイ族の村門



[写真 4]
西双版納勐海県勐板の
ダイ族の門



[写真 5]
西双版納勐海県格朗和の
ダイ族の寺の門

写真 7 (参考)
門の横の裸像
(勐宋にて撮影)

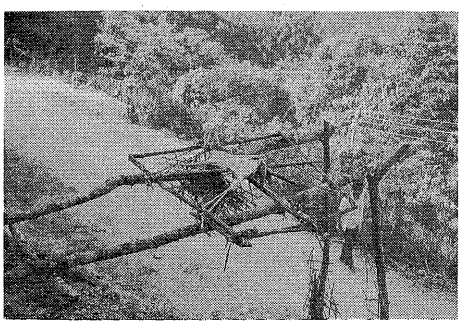


写真 8 (参考)
門の上の犬の皮
(勐宋にて撮影)

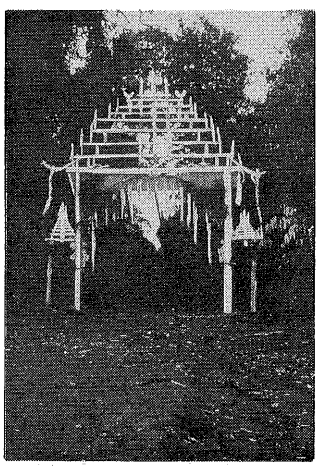


写真 9 (参考)
正月の時の飾り
(南糯山にて青柳建二撮影)

写真4はハニ族の門ときわめて類似している。もうひとつの写真（写真6）は，同じ村のダイ族の寺の門であるが，これもまた刀の飾りがあるのは興味深い。筆者はダイ族の研究者ではないが，ピーの観念からすると山地は「悪いピー」の住むところでありなんらかの事情で山に住んでいる（写真は比較的山間部にある村である）となればこのような装飾を施したくなる理由はハニ族以上にあるであろうと考える。山地のダイ族がハニ族と同じような機構の一部になっていたことは十分に考えられるが，このような門があることについてダイ族の研究者の間で見解はほとんどない。景洪付近のダイ族は普通，こういった門の存在を否定するので，山間部に位置する勐海県にあるダイ族の門についての意味合いまでも取材する十分な機会がなかった。そのため，ダイ族の門を論拠にする結論には仮説という但し書きが付くであろう。

興味深いのは，あの鎖のような飾りはダイ族が渡した鎖ではないかというダイ族の話である。『社歴』にあるすべての西双版納ハニ族の頭目とされたチェロというジョバがダイ族のザオペンディンに朝見した時，刀と鉄の鎖をもらったという話が想起される［社歴：100-101］。村門はダイ族から見ると，ダイ族からもらった刀と鎖を誇示し，ザオペンディンへの帰属を表しているように見えていたのかもしれない。ちなみに，『簡史』は根拠がわからないが「ダイ族領主が西双版納ハニ族の村を負担単位とするために村門を作らせた」としている［簡史：88-89］。

結論として，筆者はこの門の形状をダイ族の村の門，あるいはダイ族の寺の門の西双版納ハニ族自身のデフォルメであると思っているし，タイ，ビルマのアカ族の門の様式もこれまで述べてきたイデオロギーの統合による門の様式を受け継いでいるに過ぎないと推論しているのである。そうすると，西双版納ハニ族の閉鎖性（いわゆる山地民的閉鎖性）はむしろダイ族側からの圧力の正当化として起こってきたのでないかという視点を得ることができる。つまり，象徴的閉鎖性は副次的に発生したものと考えるのである。

4　村門によるイデオロギーの統合

以上のように，ダイ族の体系とハニ族の村落原理の間を揺れ動く，あるいはリニジの体系と村落の原理の間を揺れ動くハニ族の意識が村門という象徴的建造物によって統合されたとする筆者の意見を説明する材料は提示された。以下はもう少し詳しくこのことについて説明を加えたい。

「ダイ族の体系と村落の原理のゆれ」はハニ族のダイ族に対する二つのアイデンティティに示されている。一つは，彼らダイ族は「平地の民」であり，ハニ族は「山の民」であるというものである。山は快適なところであり，ハニ族はもとから山に住んでいたのであり村門のなかこそが「人」の住むところであるという意識である。もう一つは「大きな道からきた民」である。これはハニ族は長いダイ族との抗争の末，山に追い上げられた民であり谷へと続く大きな道から山に辿り着きそこに定着したという意識である。この意識は実際，象徴的な文脈のなかでも生きている。例えばハニ族村落は谷への道に沿って作られ，その谷側への出入口に村門は通常作られる。彼らの自称はアカであるが，これがダイ語で奴隷を意味することはハニ族自身も知っていて，山に追い上げられたという意識は現在のハニ族の意識のなかにも強いといえる。また，ハニ族自身はこの問題については多少抵抗を感じながらも，メコン川を渡って祖先がこの地に移ってきたときダイ族の「臣」となったことを神話のなかでも認めている。実際，彼らの解放前の生活はダイ族権力のなかではたしかに主に茶の生産にかかわる職能集団としてぐらいしかみなされず，ダイ族の家に奉公したりダイ族の王に貢納するなどダイ族権力に統合されていた。むしろ，そのなかで人類学者が「ハニ族らしさ」と見做すものは熟成されてきたのである。

この平地からの統治に対して，ハニ族は一層強い「村落意識」をもつことでそれに同化されることを免れてきた，もっというとダイ族に「村落意識」を持たされ続けてきた。この意味ではリニジ

体系もまたそういう側面をもっている。しかし，さらに強いダイ族権力からの圧力がかかってきたとき，リニジ体系は変質を引き起こした。リニジ体系は「村落意識」を存続させるための緩衝材となったのである。つまり，強力なダイ族権力のなかでハニ族が存続するには移動という焼畑に起因する行動も利用される。それはまた，結果的に移動の頻度を増し，リニジやクランのような村落以外のアイデンティティを発達させ，また変質させたのである。

ここまで論じてくるとかつてこの門が鳥居の原型のように思われていたのは見当違いであることがわかる。例えば，鳥越［鳥越1981］，萩原［萩原1982］のようにハニ族の習慣に「魏志」倭人伝の世界をみるという立場も意外に脆弱な基盤であるといえるだろう。日本にあるものとこの地方にあるものとは歴史的過程が違っていて，それに付与された意味も根本的に違う。むしろ，それは違っていてあたりまえなのだが，ここにはハニ族のような民族の文化が基本的には日本の弥生時代と比較できるほどかわらなかったという前提が潜んでいないだろうか。本稿では扱いきれないが，高床の家，千木，注連縄，道祖神，歌垣などもこれと同じ論理で単純な伝播論に解消することは疑わしい。また，シャーマニズムやアニミズムのようなもっと大きい問題にしてもこれらの物と人が象徴するものと歴史的証拠がみつかればその意義は日本のものとはまったく違うことが予想される。アジアの諸々の文化要素はたしかにある一定の同質性を示している。しかし，日本の民俗も雲南の民俗もそのなかの特殊な現象であることを我々は深く自覚すべきである。とはいえ，それを自覚するにいたるのははなはだ困難であるというしかないし，筆者も含めてそういっている人が妥当な考察をなしている保障はなにもないのである。これは我々がそういった思考の枠から離れて考察を進めることがはたして可能なのだろうか，という不可知論にさえ陥りかねない問題である。そういう意味では，むしろ明快に異なった民俗をあつかうほうが比較民俗学の思考道具としては適しているのではないだろうか。

（註１）西双版納ハニ族の名前の付け方はひとによってかなり複雑である。忌み名であると記したが実際にはそのまま名乗っているものが多い。別名をもつ場合には次のパターンがある。(1)姓集団の姓を付ける(2)特殊な状況で生まれた子供に対して付けられる名を付ける。(3)親が普段使っている名前に連名する。(2)についてはｇφ（幼少期病気をしたとき儀礼をともなって母方のオジが付けた名前を表す（EX. ｇφ　ｈ∈），pi（病気がちのときニパがつける），me～（街で生まれたことを表す）la～（生まれたとき逆子だったり未熟児だった子供）ga（道の途中で生まれた子供）のような例がある。(2)のような名前を持った父親の子供はこれに連名することが多い。しかし，これが忌み名になるケースは実際の系譜のなかに多くみられる。

（註２）今のところ門の横の木像が神話的根拠を持った例を Kammerer の報告以外は知らない。Kammerer は結婚するといって相手の男を食べてしまった女のネがそれをみて入ってこないと大略述べている［Kammerer 1986：32-33］。

〔注〕

民族問題五種叢書　1986『哈尼語簡志』民族出版社

民族問題五種叢書　1982『哈尼族社会歴史調査』雲南民族出版社　昆明　＊本文では『社歴』

民族問題五種叢書　1983『哈尼族簡史』雲南民族出版社　昆明　＊本文では『簡史』

王清華　1987「哈尼族父子連名制族譜系探析」『雲南社会科学報』雲南人民出版社　昆明

竹村卓二　1981「アカ族の系譜と父子連名制」『東南アジア・インドの社会と文化』（下）山川出版

陳観勝，庄孔韶　1984「哈尼族支系愛尼人的社会与風俗」『中央民族学院学報』3　北京

鳥越憲三郎　1975『倭族から日本人へ』弘文堂

1984『哈尼族民間故事』雲南人民出版社

劉綺　1987『茶山鈴声』　雲南民族出版社　昆明
Cornellia Ann Kammerer 1986, Gateway to the Akha World : Kinship, Ritual, and cominuty among Highlanders of Thailang, ph. D. dissertation, Anthropologty University of Chicago
鳥越憲三郎　1981「日本人の生活文化」　『風俗』20-1　日本風俗誌学会
萩原秀三郎　1982「魏志倭人伝と江南」『東アジアの古代文化』30　大和書房
田邊繁治　1984「神々の弁証法」『雲南の照葉樹の下で』佐々木高明編　日本放送出版協会
P. Lewis 1969-70 Ethnographic notes on the Akhas of Burma, HRAFlex book, New Haven
岩田慶治　1971『東南アジアの少数民族』日本放送出版協会

新刊紹介

劉還月著
『台湾的歳節祭祀』

本書は，1958年生まれの気鋭の台湾人民俗写真家による台湾民俗採訪記事の集成である。劉氏の前書『台湾民俗誌』(洛城出版社　1986年）を，私は台湾留学中に興味深く読んだが，これは言わばその続集とも位置づけられる。

内容は，第1輯「歳時伝説」，第2輯「醮典祭儀」，第3輯「民俗本義」の3部構成になっている。第1輯は，迎仏祖，蜂炮，分新丁餅，筹鴿大賽，迎媽祖，媽祖進香，鬪蟋蟀端午，祭江洗港，万善爺祭典，七夕成年礼，春節の習俗についての採訪記事であり，各地に残存する特殊な歳節の民俗を紹介する。第2輯には，台湾地区で行なわれる醮の種類，台南県と台北市における醮の差異，桃園，台北県三峡，小琉球，鶏籠で行われた醮の記録が収められる。劉氏は，学院派すなわちアカデミズムによる田野記録は，学術価値は高いかも知れないが，それは繁雑で，資料が多すぎて，内容は乾燥しており，何しろ一般読者の目に触れる機会は少ない。そこで，自分としては，低いとは言え学術価値も持たせつつ田野工作の通俗化を目的としたいと明言する。(318頁）私にとって最も注目を引いたのは，第3輯の諸論説であった。そこでは，主として，現代台湾社会における民俗文化の変貌についての批判的議論が展開される。それは伝統的な民俗を讃美し過ぎる面もあるが，しかし戦後の台湾社会の構造変化により，商工業社会の消費文化が，否応無く民俗を変えている点を鋭く指摘する。例えば，芸陣が，電子花車に取って替わられることの意味について検討されている。また最近1979年に政府が「宗教法」製定を提唱したけれども，長い戒厳令下の政府不信と，長期にわたる民俗活動への政府の介入のあり方に問題があったので，簡単に賛成できないと明言しているのも注目される。(314頁）

劉氏は，最近「台湾民俗田野文化営」を企画したり，『台湾民俗田野手冊』「行動導引巻」(台原出版社　1991）を出版するなど，一般の人びとが民俗調査を可能にする方向で，精力的に活動しており，そのような劉氏の活動の基盤となる考え方を本書から読み取ることもできるであろう。

（丸山　宏）

A5判　330頁　自立晩報社文化出版部
1991年8月刊　新台幣250元