

## 比較民俗学と文化人類学における「比較」概念点描

### — 「アカ種族」社会における村門の意味 —

稲村 務<sup>※</sup>

私はかりにフォルクスンデの方を一国民俗誌学、または日本民俗誌学、今一つのフェルケンクンデを万国民俗誌学、もしくは誤解のおそれがないならば比較民俗誌学と名づけておいて、他日もっとよい語があったら取替えることにしようと思う。

— 柳田国男『郷土生活の研究』より

文化人類学が今日陥っている窮地のひとつにフィールドの知識を人類学者が独り占めできなくなったということがある。地域の専門家というにしてもひとりの人類学者がジャーナリズムを越えるようなデータを持ち返ることはますます困難である。情報の問題だけではなく、今日のはかつて人類学者が対象としてきた「他者」が自分の「文化」を語る時代なのである。「文化」はもはや他者によって語られている。自分達のことは自分達がよくわかるといった論法ならば、他者による自文化の語りの方が、たかだか数年の経験をしたに過ぎない人類学者よりは正確で優れているということもできよう。それでは文化人類学者は何を語るべきなのだろうか。

問題は今日、文化についての言説が常に政治的言明として「実体化」する危険性をはらんでいることにある。そのため、人類学者のなすべきことはもはやみずから他者の文化を語るのではなくて、人々が行なう文化の語りについて語ることだという（関本 1994：18）。比較民俗学という領域はこれら「他者」が自分の「文化」を語るという事態をむしろ積極的に捉えようとする立場である。その意味では先見性もあり、政治化する「文化についての言説」を民衆の側から見ようとする「民

俗」の領域に切り詰めて考えるという点でより「彼らが創造し、生きている文化を描くこと」、つまり民族誌を書く事に近いのではないだろうか。「文化」が政治的言明となったのは近代において、いずれの国にも「文化」を語る制度があるということであり、それは多分に知識的階級が存在を意味する。関本のいう「人々が行なう文化の語りについて語ること」は各地でいかにして知識的階級が生み出されるのかということでもあり、話者の社会的な位置を問題にしてきた現代人類学の志向性と比較民俗学的な問題志向はこの点で問題意識を共有すべきであろう。

比較民俗学が提唱され、本誌も年を経るごとに内容は充実してきた感があるが、振り返ってみると本誌は「比較民俗学」についての論壇としてではなく、様々な「国」の民俗についての論述の「場」であった。本誌は元来フレームワークを示しておいて論文を選択するというのではなく、はじめから試行錯誤するなかでフレームワークを模索するという趣旨で始まった経緯があり、いくつかの概念上の問題にはふれないままであった。

しかし、これだけ巻を重ねてきたからには、「比較民俗学」たるものが成立するための条件を試論的にでも考えなおさないわけには行かない状況が出てきているのは確かである

※筑波大学大学院歴史・人類学研究科

う。本稿は文化人類学における「比較民俗学」の位置とその役割について筆者なりの見解を示すのが目的である。

本稿ではまず「比較」概念が如何に使われてきたか、その使用法を見ることによって「比較民俗学」の「比較」に迫ることとしたい。

「比較研究」という言葉はこの分野の常套句であるが、違った意味の「比較」という言葉を使っているのは議論にならないのである。特に「比較民俗学」的論文ではっきりしないのは「比較」が目的なのかあるいは手段なのかという点である。

### 人類学における「比較」

まず人類学において「比較」がどのように使われてきたのか、これについても実際様々な立場がある。筆者は大まかにそれをデュルケム的なものとウェーバー的なものに分け、それはまた現在のイギリス社会人類学とアメリカ文化人類学とに対応するものとみる。イギリスで近年発表された「比較」に関するシンポジウムをまとめたホーリーは現在の「比較」の在り方を次のように分類している。

- ①機能的相関関係を求める比較法（ある社会をその他の社会と区別するような客観的事実の変数間の機能的相関関係の確立を目的とするもの：類似に着目する）
  - ②記述受容型通文化比較法（文化の固有の意味を理解するためのもの：変異に着目する）
  - ③同一文化内比較法（同一文化のなかで異なったものがどの程度似ているかを検証する）
- とまとめている（Holy 1987：9-12）。しかし、ホーリーらが検討してきた「比較」の対象となるものは、それ以前にビーティーらが踏襲してきたイギリス人類学的なものとは大きな差異はない。

「概して、類似の背景もしくは脈絡をもつ制度を比較することの方が、まったく異質の脈絡に属し、またそれゆえに、社会的意義や影響のまったく異質の制度を比較することより

有効である。加えて、明らかにもっとも有効な比較、したがってもっとも有効な分類は、事物を異質性や偶然の類似（「すべて赤髪の人たち」のような）によってまとめるのではなく、社会的に重要な性質、換言すれば比較を実施中の体系的複合に固有の性質によってまとめるのである。（中略）関与する社会が関係し合い隣接しているような場合には、社会・文化的脈絡の比較が十分に可能なのである。」（ビーティ 1968：65-67）。

これらがねらいとしている「比較」は「統御された比較」(controlled comparison)であり、比較の前提となる部分、つまり等質な部分の多い社会を選ぶこと、言い換えれば変数を減らして行くことによって比較をより有効的に行なおうとするものであり、かつそれは「手段」である。村落は都市と比べられるものではなく、村落は同型の村落と比べられるものなのである。この意味でこの方法は比較法 (comparative method) と呼ぶべきものである。

他方アメリカの人類学ではウェーバーというよりも、実際の影響はラドクリフ＝ブラウンによるところが大きいのであろうが、類型的指向性が強い。マードック、R. ベネディクト、F. シューなどアメリカ人類学に大きな影響を及ぼした通文化研究、文化類型、心理人類学など、大きくみればそれらは類型的指向性である。この意味でアメリカの人類学では「比較」は「目的」であり、グローバルな視点から各文化の差異を明らかにすることへ関心がむいている。筆者は言語学にならいこれらのアプローチを「対照法」(contrastive approach) と呼び、「比較法」と区別したい。つまり、「比較人類学」が自家撞着でなければ「対照人類学」ということも可能である。言語学においてはこれらは、はっきりと「比較言語学」「対照言語学」と区別されている。この区別を曖昧なままにしておいたことが、比較民俗学という看板に目的と手段を一緒に注ぎ込んでしまう事態を引き起こしているのである。

もう一つの立場としては構造人類学的なアプローチ、特に象徴の分野において比較を試みるものである。その代表格としてはR. ニーダムやリーチ、ダグラスなどを挙げることができよう。橋、辻、村境、ケガレなどの分析はこれら象徴論との兼ね合いから生まれた境界論であり、ここには民俗学との接点も見いだし得る (e. g. 吉田 1989)。しかし、これらの象徴や構造が当該社会から抽出される際の恣意性には、根強い不信感もたれている。

これら以外の立場では歴史民族学的アプローチ、あるいは文化史的アプローチがある。このアプローチは比較民俗学的関心と重なりあうところが大きい。この場合の比較は重出立証法や文化圏論、伝播論あるいは進化論などを基礎に行なわれることが多い。このアプローチの目的は歴史の再構築にあり、その意味で民俗学との境界面は常に曖昧である。ここでは史料とフィールドデータの補完的關係がその力点のみではかられている。また、一般に歴史民族学は古代へ遡ろうとする傾向がある。しかし、民俗学の意味は「平民の過去を知ること」だけにあるのではなく、現在の民衆生活の把握にも向けられている限り、「民俗学」の立場はせいぜい「近代史」を射程に入れているということが重要である。

またもっと厄介な使用方法として「翻訳」上の「比較」というものがある。我々が外国なりに行くとき必ず、無意識のうちに自文化との「比較」を行なっているという。人類学者も人間であるかぎり他者を認識しようとすれば不可避なことである。これを「比較」と呼ぶことがしばしばあり、むしろ比較民俗学者は自文化を熟知しているがゆえに、異文化をよりよく理解できるという高処を主張してきた。また、それは「文化の翻訳」(青木 1978)という困難な仕事の上でも、あるいは単に外国の論文を文字どおり翻訳する際にも起こることである。また、説明のために我々はよく知られた外国の事例や、日本の事例を「参照」

することがある。しかし、これらを「比較」と呼ぶことに筆者は反対である。「比較」の根本的な発想は「類似や差異から結論を導くこと」であり、その逆は「対照」であり、説明のための事例の引用は「参照」と呼ぶべきであろう。その意味で我々は対象社会に対して我々が自文化を熟知していることは、決して高処ではない。ともすると、自文化中心主義へと陥りやすい危険性をも孕む両刃の剣だということを意識すべきである。

### 「比較民俗学」における「比較」

「比較民俗学」における「比較」について二つの解釈が可能である。それは「比較・民俗学」か「比較民俗・学」かという問題で、柳田の構想では前者を指していたように思われる。ただ柳田はそこで各国の民俗学者が集まり「世界民俗学」が成立したところでなにがどうなるのかについては何も述べてはくれない。本誌が『比較民俗研究』となっているのもまた、体系をなさない「民俗」現象の比較についての可能性を残し、後者の意味を考える余地を残しているということである。比較民俗学が目指すところは自文化を世界の諸文化のなかに位置付けることにあり、佐野賢治の巧みな言い方では「自文化を軸足とすること」(佐野 1990: 436)に特色があるのである。そこでそれらの学者の交流、論文の交換によって当面それぞれの国の「一国民俗学」を確立していくというのが比較民俗学における立場であろうと思われる。しかし、それは佐野も指摘するように対等な比較ではないのである。

この非対等性が起こる今日の背景は日本国内にいわゆる「民俗」が消滅してしまいつつあるということがある。つまり、今日の日本に見られない「民俗」を発展途上の国々に見付けだそうという思惟がある。その傾向のせいか民俗学者達が外国に求めるのは、手つかずの素朴な風習ということになる。けれども、

中国の少数民族の研究がよい例になるのは語られてしまった「民俗」は、もはや日本における「民俗の保存運動」と同じような、「遅れた懐かしき習慣」となっているということなのである。そうした意味において外国調査は新しい認識の技術を研く場にすぎない（小島 1994：229）。

外国調査に赴く比較民俗学者の視点はややもすると、自文化と似たものだけを拾ってきて、日本の古い民俗と対置させたり、異質性のみを指摘し、文化相対主義をうたいあげることが多い。また、それによって日本の文化の固有性や普遍性を指摘するのは、「国学」的ナショナリズムあるいはアジア主義の片棒を担ぐことになる。この点については柳田は「大東亜共栄圏」的なアジア主義を克服するだけの思想性を構築していなかったという（藤井 1975）。体系だったものにしてもそれは類型論や伝播論であり、それは筆者の用法では「対照民俗学」あるいは「歴史民族学」なのである。新しい認識の技術は民俗の異同を越えたところに確立せねばならない。もっと統御された比較が可能で、例えば日系人の問題や逆に在日韓国人の問題などがクローズアップされるべきであろう。東アジアに「類似の背景」を求めてきた比較論が証明してきたものは、むしろ漢字文化圏の多様性であり、その多様性は筆者の考える限り背景と呼ぶにはあまりにも多様であり、前提と見做すことはできない。このアプローチは多様な中の一致点を見いだすというより、一致していることがあたりまえの社会を選びだすことが重要なのである。通文化的比較においても「民俗」という事象を有効に扱うには「可能性の限定」が必須の条件として顧慮されるべきである。（マードック 1986：148-149）。また、歴史民族学のアプローチのうち伝播論についてはそれが「暗黙の進化論」を脱しきれないがために、外国の諸民俗を日本の古代と結びけたり、中原をすべての源とするような議論が絶えない。これ

ら伝播論と進化論の結合は特に中国では普通であり、伝播論を払拭しきれなかった日本の人類学でも未だ盛んである。「日本人のルーツさがし」は今日でも衰えることがなく、その試みは、東アジアでは「比較民俗学」ラベルで続けられている。しかし、それらは科学的であるよりも読者のロマンチズムにうったえるものが多く、多くは目的と手段を混同しており、結論を先送りにする（e.g. 桜井 1976：411）、文学的な感性にうったえることが多い。「民俗」と呼ばれる問題領域は非文字性が強いので、そう簡単に伝播するものではない。ある「民俗」が伝播したことをいうにはその媒体を説明しないかぎり無意味である。

前節の最後に述べた翻訳の問題に関していうと、これは人類学でも同じことなのであるが、いったい誰にわからせるのかという問題がある。東アジアの民俗についての論文にせよ一旦西洋のバイアスを通して日本人の学者に報せるとするのは、一方で違った見方を導入するという相対化のメリットも認めなければならないが、日本の東洋学の伝統からすればあまりに廻りくどいやりかたであるといわざるをえない。逆にその語彙力からすれば日本の民俗学者は日本の読者に理解を供する高処にたっていたはずである。この点にひとつの比較民俗学の長所がある。これは民俗翻訳論とでもいうべきものであるが、今後正面から取り組んでみるべき課題である。異文化間の翻訳について必要なのはその語の意味ではなく、その語のもつ世界についての知識である。それゆえ、「比較」概念が前提とする普遍的な用語の使用とは別の「語る相手」を考慮した翻訳という領域があるはずである（Overing 1987）。この意味において我々の仕事は民俗誌の把握と翻訳にあり、我々は正確な翻訳（日本の読者を想定した）をするためにフィールドに赴くという言い方も可能かもしれない。

もうひとつ比較民俗学が要請されてきた背

景には地域研究的なものの台頭ということが考えられる。人類学が地域研究化する一方、各地域の専門家、例えば中国学者、沖縄学者、日本学者が集まった時、当然今日のボーダレス社会においては、いくつかの切り口による「亜地域」の設定を以て研究の進歩を図ろうとする動きがある。例えば、それは経済的なボーダレス化であったり、政治的なボーダレス化であったりするものであるが、そのうち文化的な面がまさに比較民俗学的な部分と交錯してくるのである。もちろん、こうした「亜地域」は日本周辺にだけあるわけではない。その先輩はヨーロッパであり、アメリカであろう。文化的な面からすると沖縄学が元来そうであったようにいくつかの文化が交錯する「亜地域」、例えば西藏文化、漢文化、タイ文化の交錯する中国の雲南省の研究、大陸文化の交錯点、朝鮮、沖縄などはそのよい例である。「未開」社会の消滅が叫ばれて久しい。しかし、それらはまだ「伝統文化」「単純な文化」「基層文化」「文化圏」という言葉に置き換えることで偽られてしまっている。外国においては変わらない社会＝文化が存在し、国内においては急激に変化しているという認識を口にしないまでも温存させている議論は多い。問題はアクチュアルな文化間のより有効な「比較」にあるのだが、それはデュルケムの共変法にしても限定された地域なり文化圏でしか行なえないということにある。しかし、それは必ずしも自文化を含む必要はないということの後で示したいと思う。

### 動態的な「比較」

我々の関心はつまるところ異文化を識りたいということである (e. g. 大林)。しかし、いかにして「識る」かというところに問題がある。昔から今日まで「文化について識る」ことを書物を通して「識る」時、その言説にまつわる議論に引き込まれざるを得ない。何とかそうした権威から離れて「文化を語る」方法を

探ることが目下の課題である。そうした権威を対象社会の中の「知識の配分」にまで切り詰めて考えたいのである。そのため、対象社会の人々と調査者との知識やりとりの中における相互の「文化」についての言説が含まれてしまうという点にも我々は関心があるのである (渡邊 1990: 12)。

そうした「比較」に欠如する歴史性、政治性を考えるため政治人類学的アプローチと比較民俗学的関心を結合させようとする鈴木満男の立場がある (鈴木 1982)。しかし、筆者の見るところ鈴木の見方は「東アジア内比較」という点で「対照法」と「比較法」の一種の折衷主義のように思われる。そこには「アジアはひとつ」的なアジア主義的前提が見え隠れしている。「民俗」というものが意味をもちうるのは、鈴木のようなミクロなものからマクロな「文明論的」を考えるのではなく、むしろミクロな知見がマクロな力にどう関わっているかを考えることではないだろうか。そういったある種の類型志向から比較を考えることから離れて民俗を比較することはできないのだろうか。

フレデリック・バースは北パキスタンのスワット州の事例を使ってスワット社会という一見アナーキーで大規模な社会を考察するのに一連の時間的、空間的な文化のバリエーションを共変 co-variation と呼び、それを通してスワット「社会の特徴」を分析している (Barth 1981)。彼は観察と歴史文献から構築されたいくつかの共変のセットをキーダイナミクスとして提示している。それは、ある社会が別の社会に変化するといった構造機能主義的な社会変化論でもなく、人類学的な項目分けから当該社会の動態的諸相を明らかにするといったものでもない。これらのキーダイナミクス群は「社会の特徴」を理解し、説明するために適した一連の出来事の連鎖である。

この視座に立てば、通時的な変化や文化的なバリエーションはまさに社会を理解するの

に最も有効な事例となりうる。かつ筆者は「アカ種族社会」というものを設定することすらできることになる。ここではその文化的バリエーションは重要でありこそすれ、共通項の名の下に捨象されるべき事象ではない。研究対象が全く斉一的な文化的集団であることは稀でもあり、むしろ差異を無視すればその社会は理解不能ということになる。

また、「比較」は元来その属性に批判的視点を含んでいる。「民俗」は比較されることでむしろ政治的な意味や力をあぶりだすことも可能なのである。有効な比較とは各国の民俗を「並べること」ではなく、一見なんの変哲もないありふれた事例からその背後に隠された意味や政治、観察者の認識を考察する場を提供するのである。そうした視点はあらゆる国の文化がそうした政治や歴史を隠蔽し、文化的要素を「永遠の過去」へと神話化してしまうなかで比較という高処から考察をしようとする点で有効である。この意味で比較民俗学的立場は論者が考える「社会」の特徴を「亜地域」的比較という方法を通して明らかにしていくことであるといえることができる。ここでは「一国民俗学」の確立は二次的でしかなく、問題は「亜地域」の設定と切り口の設定なのである。そうした問題意識は国家単位の地域研究と欧米流の人類学では見えにくい部分への照射と考えてよいのではないだろうか。

### 「アカ種族」の村門

そうした「亜地域的」比較を行なう場として東南アジアと東アジアの境界線上に分布する各民族的集団の文化要素を考えることは有益である。ここでは中国、タイ、ビルマにおいて幾人かの学者による比較の前提として可能な文化的変異差内にある「アカ種族」<sup>(1)</sup>の村門をめぐる見解のなかからそうした議論の場を構築してみたい。「アカ種族」は中国、タイ、ビルマ（現ミャンマー）でそれぞれ別の視点から研究されている。このことは「統御

された比較」を行なうのに十分な条件と、それぞれの学者の認識、各国の政治的影響を考える上で重要な切断面を露呈しているといえることができる。

村落はいくつかの宗教的建造物で象徴的に構成されており、最も重要なのはロコン law kah と呼ばれる村門である。「村落」pu とは村門の内側を指すものであり、観念上の空間である。村門は大きな道に外部の、特に平地からの邪悪なもの（人にとってよくないもの）一切を遮るように建てられているという。村落空間はまさにこの「村門の内側」という言い方以上のものでも、以下のものでもない。従って村門によって区切られない空間について、ここからが村落であるという明確な境界は存在しない。

### 「アカ種族」の村落組織について

文化大革命前のシップ・ソーン・バンナー（現雲南省西双版纳州）の「アカ種族」村落の社会組織について簡潔に述べておく。まず第一に村落の政治的な組織は二つの体系から成り立っている。一つはタイ・ルー族の政体のなかで階層化された組織の末端としての村落組織である。もう一つは「アカ種族」に本来的だと彼ら自身が信ずる平等主義的村落組織である。それぞれ村には階層の末端としてのジョバと呼ばれる村長とズマと呼ばれる村長がいたといい、シップ・ソーン・バンナーの「アカ種族」は二人の村長がいたことをよく認識している。

#### A 階層的な社会組織

中国の土地改革以前、西双版纳ではチェンフン（景洪）を中心に河谷国家とも言うべきムアンが階層的に組織化され、税を上位の政治組織へと納める制度が発達していた（田邊 1973, 加治 1986, 長谷川 1982など）。山地民地域は漢語で「卡十二火圈」とよばれる徴税単位であり、ルー族同様、ルー族の官吏から与えられた称号、ルー語でパヤー、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。これは現在の西双版纳州の州都であるチェンフンのザオベンディン (召片領) と呼ばれる王族を頂点とする階層的システムの末端である。この官位を持った頭目のことを西双版纳の「アカ種族」は官位とは関係なく一括して「ジョバ Jaw-ba」という。

こうした徴税システムは北タイでもみられるが、特徴的に「アカ族」彼らを村落の慣習の「外」にあると感じている。ジョバあるいはタイのプーヤイバーンはアカ語を話すよりもタイ語の能力を必要とされ、アカの慣習を知っている必要もそれを遵守する必要もないとされている。

[表1] 南糯山のジョバの体系

ルー語	ハニ語	職務
バヤー(叭)	ピャロ(叭龍)	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)	二,三ヶ村の長
セン(先)	セン(先)	一ヶ村の長
	ナヌ(南扭)又は ジャテン(掌灯)	ルー族, 各村落, ピャロの連絡

\* ツアーとセンは統括する規模が違うだけで実際には並列である。また、( )内は漢語の当字である。

## B 平等主義的村落組織

「アカ種族」に共通した村落の政治決定機関は長老会議のようなものである。しかしこの会議に参加できる資格のようなものは不明確であり、基本的にはリニジの代表者のようであるが、十分制度化されているとはいえない。村落の大半の権利や尊敬は前述のジョバを除いて下記の人たちに集約されている。それは村落の重要人物ではあるがあくまで階級化しないことを前提としている人々である。シップ・ソーン・パンナーの「アカ種族」に

は次のような諺がある。「アプミエニユマ (創造神アプミエの家) で生まれたのはジュ Dzoē (村長=ズマ) ハ K'a (軍人=ハマ), ピ Pi (司祭=ピマ) である」。

①ズマ Dzoē-ma これはシップ・ソーン・パンナーでの呼称であり、タイ、ビルマとも一致している。一般にはハニ族村落の村長のことである。そのついで村門口コンは漢語では「竜巴門」と呼ばれ、ズマはその名のおりこの門について責務をもっている。この門に責務をもつことは即、村の精霊に責務をもつ、あるいは村に関する祭りに責務をもつということである。南糯山の事例ではズマは、たてまえとして村の長老が話し合って決めることになっていて三年で改選され、かならず男子である。しかし同一人物が何度も選出されるのもまたしばしばである。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が慣習上、重要である。

②ハマ、バジ、アニアチャンゴソハ

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。この鍛冶屋と竹編み師は実際には一致することもあるようである。シップ・ソーン・パンナーでもタイでもよく同一視される。これらは男が世襲することになっており、その技術は初代の鍛冶屋と竹編み師が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。鍛冶屋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。父子で継承することが理想であるが、うまくいかないこともあることを端的に表している。カメラによれば鍛冶屋は男で世襲というわけではないが、その技術は年長の親戚から年下の親戚へ例えばある男からその直系の孫へというように伝えられるという (Kammerer 1986: 98)。また、「鍛冶屋がきれいな系譜をもつ必要はない。少なくとも私はそうでないひとをひとり知っている

る。ひとつの村落にはひとり以上の鍛冶屋  
いることも可能である」(ibid. :99)という。  
その地位については下記のハマ(強い人)  
とも同列であるが、西双版纳同様司祭の使  
う道具を作ることで司祭とも同等の関係に  
ある。そして鍛冶屋を尊敬することは彼ら  
が自給経済をしていけるポテンシャルティ  
をもっていることの誇示でもある。

### ③ボェモあるいはピマ

司祭と訳すべき役職である。この職能は  
南糯山では基本的には男で世襲であるとい  
う。しかし、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他の地域では  
必ずしも世襲ではないようである。現在、  
西双版纳では非常にわずかな数の人がボェ  
モを自称している。ズマの儀礼あるいは次  
のニバの儀礼には知識的な補佐役となる。  
村の移動や葬式にとくに影響力をもってい  
る。

しかし、ボェモもまた「きれい」である  
つまり親族、祖先に異常死したあるいは異  
常出産をした者がいない人であり、しかも  
アカ族の歴史、家系についての学習を要す  
る職能である。

中国革命前の村落組織と旧ビルマあるい  
はタイでの事例はかなりの類似点が見られ  
る。階層的村落組織/平等主義的村落組織は  
リーチのいう専制主義/平等主義の対立  
(リーチ1987)とほぼ一致している。ただし、  
彼らは歴史的にみてカチンよりは現状肯定  
的で、グムラオ運動のような行動はあまり  
明確でない。今日のタイにおける行政組織  
プーヤイバーンも基本的にはジョバと彼ら  
の認識としては変わっていない。以下に論  
ずる村門はいわば専制主義イデオロギーと  
平等主義イデオロギーの一種の統合的表象  
とみるのが筆者の見解である。

### 村門の「比較」

中国語では村門は「竜巴門」とよばれる。

「竜巴」とは初期にハニ族の村に入った漢族  
が門についている魔除けの星状の飾りである  
ダレー(タイ族のターレオ)に付けた漢語で  
ある(高文英1986:159)。門にはダレー  
da'lehと呼ばれる竹ひごで編まれた星状の飾り  
は明らかに、それはタイ/シャン語のターレオ  
の借用である。その他イヌ、ニワトリ、鎖状  
の装飾物、木製の刀、槍、飛行機の模型など  
が付けられている。それぞれの物には悪い「外  
の精霊」を寄せ付けけない意味が付与されてい  
る。例えばイヌは病気を防ぐといい、ニワト  
リは火災を防ぐという。イヌは特に供犠の時  
に食べられるが皮を剥いで、その皮や頭のみ  
を門の上に広げて付けたりする。ニワトリも  
また村落儀礼の際に供犠される動物であるこ  
とに注目すると、供犠獣を常設化したものと  
考えることもできる。

門のすぐ外側には一対の生殖器の誇張され  
た男女一対の木像がある。性行為を表現する  
ように木像は組み合わせられており、必ず女  
像は村の外へ向き、男像は村の内に向かうよ  
うに配置されている。これらの像はロコモコ  
law kah-maw kaw(門の付属物の意)と呼ばれ、  
しばしば門の守護霊として認識されている。  
アカは守護霊をヨサン yaw sahとよぶが、サ  
オバ(王侯)のように、このサンは「統治する」  
という意味のシャン語あるいはタイ・ルー語  
からの借用である(Kammerer 1988:  
272-273)。

その木像から門の外側方向へ無数の刀状の  
木板が土に突き立てられている。それは各世  
帯がカイエイエという「門から悪霊を追い出  
す儀礼」のときに持ち寄るものであり、一際  
大きい木刀が路傍の木に打ち付けられている。  
その大きな木刀は村門に責務をもつ宗教的村  
長の世帯のものである

ここではアカ種族の村門をめぐって三人の  
学者が観察したものをそれぞれ比較すること  
によって「アカ種族」社会の村門の象徴的意  
味を探ってみたい。



①アルティン・フォン・ゲサウ・レオ (タイ)

アカ族の門は、剣、銃、ヘリコプター（この地域でCIAが活動していたため）などの防御の象徴がついており、「恐がらせるための門の男女」（豊饒性を表す彫刻と不正確に解釈されている）とともに、有害な外部の力を入れないようにするためにある。毎年新しい門の建て替えの儀礼では、門が「鷹と山猫、疾病と病い、らい病とてんかん、吸血鬼と狼男、泥棒と強盗」から守ってくれるだろうと言っている。アカ族の村は門からしか出入りできないという象徴的な要塞と考えられているのみならず、実際によく武器が揃っているのである（基本的には狩りで使うものと同じ）。伝統的な弩（いしゆみ）、剣、槍は、今では自家製のマスケット銃、戦争以来はM16やステンガンなど国際的な闇市場で見付けだせる武器に置き換わっている（Alting 1983: 292-293）。

②P. ルイス (旧ビルマ)

おそらく主要な公共の建造物は村門（law kah）であろう。これはいつも村の上の方（upper side）にあり、村のなかを通っている主要な道に建てられている。これは人と精霊の境界線である。それは村の「防御物」であり、それは一切の悪いものをかわして周囲に追いやってしまう。だから、人はこの門をくぐって村に入らなければならないとアカは感じている。彼らの使う詩の形態では「鷹と山猫、疾病と病い、らい病とてんかん、吸血鬼（pi seu）と狼男（la pya）、そして一切の悪いものと不道德なものを村から追い払う」である。（中略）

前方（村から離れた斜面の上方）には男女一対の木像がある。これらの木像（law kah-maw kaw）は等身大よりやや小さい。男像（law bah za-yu bah jui）はいつも上方にあり、女像（law kah-za-mi-kah-deu）は下方にある。彼らは女像がとても太っていると、村にはたくさんの子供が生まれる

と信じており、「だからそれを小さくする」という。これらの像は門の「精霊の所有者（spirit owner : yaw sah）」である。

タイではこれらの像は性交を模したように配置される傾向があるが、私はビルマではそれをみたことがない。幾人かの老人に尋ねたところ、アカは決してこのようなことを夢想しないという「正しい考え方」を老人たちは強く感じていた。彼らはそれを厳粛な防御とみなしており、少なくとも一匹の豚の供犠を必要とするといった。子供や「無知な者」がこのようなことをするといった。

彼らはときどきイヌの皮でできた黒い皮を、男の像の性器につけてもっとリアリティックにすると聞いている。私はこれをみたことがない。しかし竹ひごで作った小さなボールが男像の陰囊部分に下がっているのはみたことがある。

（Lewis 1969-70 : 645-646）。

③コーネリア・アン・カメラー (北タイ)

まず、アカ族の村落空間のコスモロジーに関するカメラーの定式を簡単に説明する。まずカメラーがその着想を得た神話を述べる。

神話：門と家のしきりの伝承（採集地点：北部タイ）

「その昔、創造神アプミエが地上の男に結婚をすすめた。そこで彼は森へ出た。そこには長い牙と爪をもった半分虎の女の精霊が棲んでいた。男は親切に振舞ったが、女のネはその男を食い殺してしまった。二人目の男は女のネとの結婚を拒否した。男と一緒に棲んだが殺されまいとして部屋に仕切りを設けた。彼らが暮らしていると精霊の親戚や親が心配して娘である精霊を捜しにくる。男は彼らがこないように門を建て、男と女の像を建てることによって彼らを安心させようとした。そしてこの精霊はいつしかアカ族の女となった。」（Kammerer 1986）

: 32-33)。

この神話で指摘される対立項は村の外/村の内、女/男、精霊/人、女の部屋/男の部屋である。また、ここで「アカ種族」の村門であるロコーンが住居の男の部屋と女の部屋の仕切りとパラレルな関係にあるという指摘 (*ibid.*: 50-51) は注目に値する。少なくとも アカ種族に普遍的に見られる家屋の特徴のひとつとして、男部屋と女部屋のしきりがある。また上記の男女一対の木像が女が外向き、男が内向きということも理解できる。また、この解釈のすぐれているのは一年間の彼らの年中儀礼の過程をよく説明する点である。

ここでは村門の傍らにある木像が問題になっているが、これについてはアルティンはルイスの「豊饒性」という解釈を退けたうえで、「恐がらせる」門という解釈をしている。この点はカメラの解釈を読むとよく納得がいく。

しかし、「豊饒性」といった解釈も彼らの「民俗」のひとつとして存在してもおかしくはない。また、彼らが死後に帰るという「祖先の村」にも村門があるため、村門は「冥界の入り口」としての隠喩ももっている。こうした「民俗」のなかから「真正なもの」を選び出すというのは意味のない作業である。本稿でこうした「民俗的解釈」に触れないのは、それと彼らの儀礼実践や経済的状況との関係が不明だからである。また、こうした「民俗的解釈」のなかから行政官や宣教師あるいは学者がどれかを選びとってオーソライズしたり、新説としたりする過程は別の問題である。

このように、「アカ種族」の村門の意味はいくつかの国にまたがる解釈を比較することによって理解可能である。しかし、こうした構造論的、コスモロジー的解釈にとどまるべきではない。カメラは上記の神話の内、創造神アプミエがしばしばツァー（タイの古い官職名：表1参照）に換えて語られることを指摘している (Kammerer 1986: 34)。つまり、

この門はタイの持つ階層的体系と無関係ではないのである。

この解釈において筆者が以前に付け加えた「叩きだされる」門という解釈はどう位置付けられるであろうか (稲村 1992)。話者は中国の民主改革以前に村への税を納めることができなかったもの、あるいは六指の子、口裂の子、双生児の出産のあったもの、病気を長く患っているものなどをこの門から追い出したことを回想し、とても恐ろしい存在だったと語る。そのため村門は文化大革命期には権力者の象徴として西双版纳の各村で壊されている。その後、復活してきた門は「民族平等」「民族団結」といった国家のスローガンの下、復活してきたのである。これらの出来事の連鎖から期せずして村門のイデオロギー的側面が指摘しうる。それは、タイ・ルー族支配下で実体化したものと考えることができる。そうしたことを、補強するためにさらにタイ・ルー族の村門との比較を行い、「シップ・ソン・パンナー」という政体を考えてみたい。

#### タイ・ルー族の村門とアカ族の村門

デボラ・トゥッカーは筆者と同じ見地からタイの古い政体である「銀河形的政体」(Tambiah 1976) とアカの政体=村落との空間論的比較考察をしている。しかし、彼女やタンバイアが頭に置いていた「銀河形的政体」はタイ族の古い村落形態であり、具体的にはシャンや東北タイなどのそれであった。しかし、東北タイやシャンの村落が村門をもたないためあまりうまくいかなかったようである。トゥッカーはタンバイアのいう「上位の者が下位のを模倣し、下位の者が上位のを模倣する」という図式から中心志向的な村落の形式がタイにもアカにも存在するのであるが、彼女は博士論文の結論部分で「銀河形的政体」的なイデオロギーの実体化が、村を囲いこむこと、つまり門を立てることで達成されることについて疑問を呈せざるをえな

かった (Tooker 1988 : 294-304)。

しかし、門を建てることはアカが関わった政体、つまり彼らが初めてタイ的な政体とふれる最初のルー族の政体との関わりで考えられるべきものである。レナードはそれが村門であることを指摘している (Renard 1990 : 49-55)。曹成章はタイ・ルー族のイデオロギーがいかにしてタイ・ルー族の政体内部で実体化するかを述べている。タイ・ルー族は門を建てる儀礼の時、その掛け声として「シェーマン・シェームオン」といい、それはまるで「蜂の巣」を作るかのようにマン(村)とムオン(くに)を包み込むのだという (曹成章 1986 : 177-185)。「蜂の巣」という民俗モデルによく表されるように、これはタンバイアの図式であり、タイ・ルー族の「階層的」な関係の持つイデオロギーが、儀礼を通してルー族の村人に内面化されることを示している。このようなタイ・ルー族の「階層的」関係を村落が儀礼を通じて村落のなかに内面化する例は田邊の報告と考察にみいだすことができる (田邊 1984)。

同じようにこれらの儀礼的コミュニケーションはアカ族の儀礼を通して理解される。アカ族の儀礼、つまり春の「門を建てる儀礼」ロコンドーとその五日後のミサチュサロー、文字どおりには「土地と水の主の儀礼」と訳せる儀礼は、その前のクンシークンミーという「儀礼のやり方を若い司祭や村人に教える儀礼」や、ロコンドー「門を建てる儀礼」とともに三つで一つの儀礼とみなすべきものである。トゥッカーはこの儀礼を村の移動に伴う村の建設の過程を儀礼的に繰り返すものとして三つのレベル、つまり新しい家の建設 (ゾクディエ *Zaw kui-di-eh*)、新しい精霊の世界から画された村の建設 (門の建て替え儀礼)、【くに】 (ミハン *mi k'ah*) つまり彼らが観念的に認識している【くにの所有者】に対する儀礼 (ミサチュサ儀礼) と位置付ける (Tooker 1988 : 320)。

ミサチュサロー「土地と水の主の儀礼」において、アカ族はシャン式のお辞儀 (ワーイ) をし、ズマと他の人たちはそのターバンを脱ぐ (Alting 1983 : 250) という。またルイスは儀礼にシャンを招くことがあると記している (Lewis 1969-70 : 259-261)。門を建てる儀礼の時、アカの司祭と村人は「シェー・シェー」という掛け声をあげる (楊万智 1991 : 199)。これはタイ・ルー族の「シェーマン・シェームオン」を儀礼的な「呪文」を繰り返しているということである。また、この儀礼の時は門についている鳥はアジとアカ語で呼ばれるべきところを、儀礼の際はノクンというフクロウを意味するシャン語ないしルー語で呼ばれる。こうした「儀礼の文法」の共有によって、タイ・ルー族の支配イデオロギーは内面化し、タイ・ルーとアカの階層的な関係が、タイ・ルー族の政体内部の問題として、アカ族の歴史的な観念のなかに再生産されるのである。

シップ・ソーン・パンナーにおいてアカ族がタイ・ルー族の末端に組み込まれていた政治的状況は、筆者の事例報告のなかでも知ることができる (稲村 1992)。当時行なわれた「土地と水の主」への儀礼について、『哈尼族社会歴史調査』は原始的狩猟儀礼として掲載している (哈尼族社会歴史調査 : 136)。しかし、ここで言われている「土地と水の主」は観念的存在ではなく、実際の人物であろうと考えられる。ここには「狩りをしてズマに前脚を捧げたのち、狩りをした土地の所有者にその動物の肉を献じ、残りを狩りの参加者で分ける」と記載されている。同じ著者はこの地域がルー族土司の「所有地」であることを記載している。このルー族土司はもともとモンチェ (勐遮) の出身であり、この地域が森林であったがために、1930年無償で当地の地権を得ている (*ibid* : 123)。

このなかにルー族のイデオロギーである「土地と水は王 (ザオベンディン) の所有」という幻想的な所有観念を読み取るができる。実

際にはこのルー族土司はなんらの負債を負うことはなくただ、土地の所有を宣言することによって搾取を敢行できたのである。これらの政治地理的な領域概念は、彼らの言葉や「慣習」のなかに自明なものとして内在化する。

「アカ種族」はルー族やシャンのことをミツム Mi-cm またはビツム Bi-cm と呼ぶが、これがミサチュサのつづまったものである事は明白である。タイにおいて、カメラーはミサチュサの儀礼で現在のタイのプミポン国王のカレンダーが飾られているのを観察している (Kammerer 1987: 90-92)。これはタイにおいて彼らが「くに」=政体と考えるものが実際のタイ国であることを示している。また、この「土地と水の王」は、実際には山の神=狩猟の神=龍としても現われる。

#### おわりに

このように平地の多数者とアカ族のイデオロギーの共有が、村門という表象を建てるといふ儀礼を實踐させていたのである。これらを明らかにするために必要な手続きは、今日の国民国家を超えた同じ民族的集団に関する比較、および平地民の持つ儀礼の比較を時間的にも空間的にも行なうことによって初めて確証を得ることができる。それはバースの言うように社会の特徴を析出するための手段であり、これらの比較のパズルから「アカ種族社会」、「シップソーンパンナ」といった「社会」を考えることができる。

対して日本の学者のものほとんどが門を、日本の神社鳥居の起源という観点から解釈しようとしている (e. g. 岩田 1991, 鳥越 1975, 1982<sup>(2)</sup>, 欠端 1992<sup>(3)</sup>)。これらの理解は当時の鳥居龍造の鳥居の北方起源説への反論として書かれた岩田慶治のアカ族の門=鳥居という説によるものである。岩田はこれを半分「冗談」のつもりで書いている。(岩田: 1991: 81)。そのため、岩田以後の論者は上記の木像の意味を近代史的文脈から捉えようとはしない。

アカ族のユニークな点は彼らにとっての近代を口承で伝えている点にあるのである。「骨董趣味の論者」の細かな間違いを指摘するときがないが、その多くの間違いから我々が学ぶことができるのは、現地語でのフィールドワークと近代史の理解の必要性であり、対象となる門そのものだけでなく彼らの神学体系の理解、あるいは文化や支配-被支配といった社会関係を共有している小さな「亜地域内比較」あるいは「社会内部の比較」なのであり、広大な地域を含む日本と東南アジアの比較は「方法的」とは言いがたいのである。

青木保 1978 『文化の翻訳』 東京大学出版会。  
岩田慶治 1991 (1966) 『日本文化のふるさと』 角川書店。

稲村務 1992 「ハニ族の村門-西双版纳ハニ族の階層とリニジの動態」

『比較民俗研究』6 筑波大学比較民俗研究会編 pp. 175-186

大林太良 1993 「江南の山地文化を知りたい」  
『比較民俗研究』8号 pp. 1-3。

加治明 1986 「タイ系諸族の政治=社会組織についての一考察-インドシナ半島北部を中心に-」『馬淵東一先生古稀記念 社会人類学の諸問題』 第一書房 pp. 5-26。

欠端實 1992 「雲南のハニ族の神門」『麗澤大学紀要』 no. 55 PP. 1-21

小島環禮 1994 「比較民俗学への展望」『日本民俗学』 200号 pp. 275-295。

田邊繁治 1973 「雲南シップ・ソーン・パンナーの統治形態における一考察-ルウ族の政治制度・土地制度を中心に」『季刊人類学』4-1 講談社 pp. 131-167。

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 pp. 131-172。

鳥越憲三郎 1975 『倭族から日本人へ』 弘

- 文堂。
- 鳥越憲三郎 1982 『原弥生人の渡来』 角川書店。
- 長谷川清 1982 「Sip Song Panna 王国(車里)の政治支配組織とその領域—雲南傣族研究の一環として」『東南アジア歴史と文化』 vol. 11, 東南アジア史学会編 山川出版社 pp. 125-148。
- 佐野賢治 1990 「橋の象徴性—比較民俗学の一素描」『民俗学の進展と課題』 竹田旦編 図書刊行会 pp. 413-439。
- 桜井徳太郎 1976 「比較民俗論の課題」『桜井徳太郎著作集』 pp. 409-493。
- 関本照夫 1994 「序論」『国民文化が生まれる時』 関本・船曳編 リプロボート pp. 5-32。
- 鈴木満男 1982 「比較民俗学における〈比較〉の構造と視界」『思想』 3号 pp. 109-131。
- 藤井隆至 1975 「柳田国男のアジア主義」『アジア経済』 16-3。
- 馬淵東一 1950 「ロウイー著『家族・氏族・部族』書評」『民族学研究』 14/3 234-224。
- 柳田国男 1967 『郷土生活の研究』 筑摩書房
- 吉田禎吾 1983 「魔性の時とメタモルフォーシス」『異文化の解説』 吉田禎吾編 pp. 302-347。
- 渡邊欣雄 1990 『民俗知識論の課題』 凱風社。
- デュルケム 1978 『社会学的方法の規準』 宮島喬訳 岩波文庫
- Émile Durkheim 1985 *Les Règles de La Méthode Sociologique*.
- リーチ, E. 1987 『高地ビルマの政治体系』 関本照夫訳 弘文堂  
(Leach, E. R. 1964 (1954) *Political systems of highland Burma : A Study of Highland of Kachin Social structure*. Beacon Press. Boston)
- G. P. マードック 1986 『社会構造』 内藤莞爾訳 新泉社  
(*Social Structure*. George Peter Murdock, 1949, Macmillan Company.)
- ビーティ, J 1968 『社会人類学—異なる文化の論理』 蒲生正男・村武精一訳 社会思想社  
(Beattie, John 1964 *Other Cultures : Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*.)
- Alting von Geusau, Leo  
1983 *Dialectics of Akhazan : The Interiorizations of a Perennial Minority Group*. In *Highlanders of Thailand*, J. McKinnon, and W. Bhruksasri (eds.), Oxford University Press, Kuala Lumpur. pp. 242-277.
- Barth, F. 1981 *Swat Pathans reconsidered*. In *Features of person and society in Swat* Routledge & Kegan Paul, London, Boston and Henley pp. 121-181.
- Holy, Ladislav (ed.) 1987 *Comparative Anthropology*. Basil Blackwell Ltd. New York.
- Kammerer, Cornelia Ann  
1986 *Gateway to the Akha World : Kinship, Ritual, and cominuty among Highlanders of Thailand*. (Ph. D. dissertation, Anthropology, University of Chicago)
- 1987 'Minority Identity in the Mountains of Northern Thailand : Akha Case', In *Southeast Asian Tribal Groups and Ethnic Minorities : Prospects for the Eighties and Beyond*, Cambrige (Mass.) Cultural Survival Report 22, Cultural Survival Inc. pp. 85-96.
- Lewis, Paul  
1969-70 *Ethnographic Notes on the Akhas of Burma*. HRAFflex book, New Haven.
- 1989 *Akha-English-Thai Dictionary*,

- Development & Agricultural Project for Akha.
- Overing, Joanna 1987 Translation as a Comparative Process : The Power of Name, In *Comparative Anthropology*. Holy (ed.) pp. 70-88
- Renard, R. D. 1990 Tai Lü self, house, village, and Moeng. In *Crossroads*, vol. 5 No. 1 Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University. pp. 43-58.
- Tambiah, S. J. 1976 *World Conqueror, World Renouncer*. Cambridge University Press.
- Tooker, Deborah E.  
1988 *Inside and Outside : Schematic Replication at the Level of Village, Household and Person among the Akha of Northern Thailand*, (Ph. D. dissertation, Anthropology, Harvard University)

- 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。
- 曹成章 1986 『傣族農奴制和宗教婚姻』 中国社会科学出版社。
- 高文英 1986 「瀾滄県阿卡人(哈尼族支系)情況」 民族問題五種叢書之一 『中央訪問団第二分団雲南民族情況匯集(下)』 雲南民族出版社 昆明 pp. 158-170。
- 楊万智 1991 『祈生与御死—哈尼族原始習俗尋踪』 雲南大学出版社 昆明。

(註1) 「アカ種族」という言い方をしたのは現在中国で公に言われている「ハニ族」(哈尼族)という呼称よりも、シップ・ソーン・パンナーというビルマヤタイのアカ族が数世代前の故郷で同じ言葉を喋り、同じアカザを自称とし、同じ文化を共有していたことを強調するためである。「種族」の使い方はここでは馬淵(1950)

によっているが、詳しくは別稿を用意している。

(註2) 鳥越の手にかかると、ロコーンは「鳥が居る」というだけで「鳥居」の源流となり(1982:264)、ミサチュサは「鎮守の森」になり(1975:132)、トウジョウジョ(「泥棒」の意: Lewis 1989:426)は「村の神」に(1975:144)、ロコモコは「寨の神」(1982:271)になってしまう。これらは鳥越がアカ族の習俗が弥生時代から変化せず、こうした観念が何の媒体もなく、伝播しようという「奇跡的」状況の想定によるものである。アカ族自身は「村門」は彼らがシップソーンパンナに入ってから現在のような形の門を作るようになったと述べている。それは推定では13世紀以降である。

(註3) 不十分な対象理解の上に比較論を立てた悪例として欠端實の「雲南のハニ族の神門」を挙げることができる。彼は鳥越を引用しないが、内容は鳥越の説をそのまま踏襲しているに過ぎない。彼は村門の意義について①境界神ラクンジャミクンドゥへの供物を捧げる場所②村人が聖化ないし浄化して再生をはかる場所③境界としての門などを挙げている。①についてはまず、アカ族の精霊であるネが本質的に人間の鏡像であることを考えれば、精霊は必ず道を通してやってくるという原則を理解していない。そのため、村門は悪霊からの防御であるという基本的な観念的機能を誤解している。また、ラクンジャミクンドゥは門の傍にある女像のことであるが、これは男像との性交を模すということと関連づけて理解すべきで、女像だけを取り出すべきでない。たしかに、これらの木像は門を守る守護神(ヨサン)であるが、一方だけでは何の意味ももたない。さらにこれらの像に手がついていないことを以て人身御供の

名残とみる (p. 9) のは、何ら説得力がない。第一に手のあるものも数多く存在するし、手がないのは自然木を使うためである (自然木から両手両足のついた枝振りの木を探すのは欠端が思うほど容易なことではない)。これら人身御供的な発想は、昆明付近で発掘された貯貝器、韓国のチャンスン (長柱) にそれが認め得るからであって、アカ族の木像からそれを想像するのは強引な思いつきである。

②の「再生の場として」の根拠として欠端は彼らの婚姻儀礼の際に牛糞を投げ付けることを挙げている。これについての民俗は様々である。例えば、花嫁がその後どろんこになってよく働くように、元の村に帰ってこないようになどということがいわれている。これらの過程はむしろヴァン＝ジェネップ風の通過儀礼の場として解されるべきであり、門をくぐるというのは「再生」ではなく「統合」と考えるべきである。

③については門というものが境界を示すというのは当然のことであり、指摘す

るまでもないことである。これについては、カメラの内／外の構造論的解釈のほうが説得力もある。

これらの他にアカ語やタイ語、漢語すらも間違いが見いだされるが、いちいち指摘しない。問題は日本や韓国的一致点を見いだしたがいのための、強引な類似点の抽出にあり、対象社会の理解が不十分なのである。これらの過剰解釈には日本の摘み食的な事例によって創られた神社鳥居像への無理なすり寄せがあり、実際これらのバイアスが一次資料の解釈にも論者の言語的な知識の不足もあって、大きく作用しているものと考えられる。このような錯認の仕方には独特の類似的傾向がある。それは仮に目前に観察できないものでも、過去にはあったはずだという論理を持ち出すことによって、近代史を黙殺してしまうことである。

また、訳のことでいうとエリアーデ風の問題領域があるかのように誤解されるので、筆者は「神門」、「聖木」、「聖林」、「神」といった訳には反対である [cf. Alting 1988 : 250]。

#### 新刊紹介

### 国立清華大学歴史研究所・社会学人類学研究所編

#### 『中国儀礼研究通訊』第1期

1980年の初めから大陸各地の儺戯の調査研究が進められ、湖南、広西、貴州、山西、四川などではそれらを踏まえた研究会が催されてきた。特に目連戯に関しては湖南、福建、四川などで国際学会も行われ、論文集も刊行されている。本書の主編である王秋桂氏もこの分野では早くから活躍しており、氏が中心となって『中国儺戯・儺文化研究通訊』1・2 (台北、施合鄭民俗文化基金会, 1992, 93) に目録化されている。本書はこの通訊を継承するもので、儺戯・儺文化の二分類では覆いきれないところを含めるために改称された研究目録である。

全体は6部に分かれ、A、論文摘要、B、単行本、C、新たに刊行された論文目録、D、フィールドワークによる資料、E、学術会議報告、F、研究会、展覧会、研究動向となっている。中国を中心とした概要つきの目録としては本書の効用は非常に大きい。編者も求めているようにこれを手にした読者が情報を提供することによって、より充実した目録になるはずである。巻末にはそのための様式も付されている。

(古家信平)

1995年4月刊行 A5版 365頁 財団法人施合鄭民俗文化基金会 370円