

大涼山彝族社会の家支制度・等級制度・婚姻制度

樊 秀麗*

目 次

- I. 始めに
- II. 家支制度
 - 1. 家支
 - 2. 父子連名系譜と家支
 - 3. 分支と合族
 - 4. 家支が顕現するとしての祭祀と儀礼
- III. 等級制度
 - 1. 凉山彝族社会における等級制度とその名残
 - 2. 等級の境界と民族の境界
- IV. 婚姻制度
 - 1. 家支外婚
 - 2. 等級内婚及び民族内婚
 - 3. 交叉イトコ婚
 - 4. 交叉イトコ婚規則の例外
 - 5. 母方平行イトコ婚の禁止
 - 6. レヴィレート婚
 - 7. 婚姻による家支の発展
- V. 終わりに

I. はじめに

本稿で取り上げる大涼山彝族は、四川省大涼山地域に居住するその下位集団の一つである。1990年の第四回全国人口センサスによれば、大涼山彝族人口は162万人余りである。

この地は高い山と深い谷に隔てられており、人を容易に寄せつけないこうした自然環境に阻まれて、中国歴代の為政者もこの地には踏み込めなかった。そのため、新中国成立後もしばらくの間、奴隸制が残存していたことが知られている。そしてさらにこの奴隸制も異民族の介入を阻む障壁となっていた。1956年に大涼山彝族は奴隸制を廃止し、奴隸制から社会主义体制へと移行し

*北京師範大学教育学院・国家哲学社会科学創新基地研究員

たものの、古い奴隸制の影響は今日においても色濃く残っている。

自然の障壁と社会制度上の障壁とが自ずと一体となり、しかも経済発展が比較的緩慢であったため、特にこの地では、彝族の伝統文化、すなわち独自の言語・文字、生活様式、社会制度、宗教、儀礼等がその古型を保持している。

大涼山彝族の人々の社会生活は、日常的には核家族を最小単位とし、中小リネージュ毎に形成された村落の中で営まれるが、この中小リネージュは、さらに父子連名系譜によって家支と呼ばれる大リネージュへと束ねられる。この家支という社会組織は、婚姻制度や等級（身分）制度とも密接に関わるかたちで彼らの生活の基盤を成している。

本稿では、先行研究を中心とし、かつ大涼山彝族を現地調査によって大涼山彝族社会に関して、家支制度、等級制度、婚姻制度という側面から考察するとともに、三者がどのような関係をもつのかを検討することによって、大涼山彝族社会の社会組織、構造及び特徴を相互に関連づけて論じる。

II. 家支制度

1. 家支

一般に彝族社会において、家支は最も重要な社会的絆と見なされている。家支とは、互いに共通の父系祖先を持つと信じ、父子連名系譜によって結合した血縁組織集団である。とりわけ家支を貫く父子連盟系譜は、社会的にも政治的にも重要な機能を果たしている。すなわち、この系譜によって、彝族の人々は、自らが属する家支全体の広がりと、家支内部での自らの位置を確認するのみならず、さらには、共通の祖先にまで遡り複数の家支を包括して相互に結びつけるような連帶意識をも形成している。

ところで、家支については、これまでに多くの研究がこれを取り上げ、様々な説明を行ってきている。すでに林耀華は、1947年の著作『涼山彝家』の中で、大涼山彝族において見られるこの父系出自集団を、欧米人類学の用語であるクランに相当する氏族の概念によって特徴づけ、またこれを「父性の系統によって継承された親族」として説明していた。その後彼は、『涼山彝家の大変』(1995)に収められた「家支活動的興衰」の中で、そうこうするうちに中国で彝族の父系出自集団を示すために広く用いられるようになった家支あるいは家支組織という用語を用いるに至った。しかし彼は、家支に関する分析的な説明を行ってはいない（小熊誠 2000, 16-17 より引用）。

それに対し、李紹明と張光顥は、同じく大涼山彝族を対象とした1985年の論考「略論涼山彝族家支問題」の中で家支についてより詳細に論じている。それによると、家支とは家と支の総称であり、彝語で家（ないし総称としての家支）はチュシー（楚西）、支はツジエ（此杰）と呼ばれる。家はその下位に広がる支を包括する概念であり、また、支の下位にはさらに彝語でチュブー（楚布）と呼ばれる個々の父系小家族を単位とする戸が存在するという（小熊誠 2000, 16-17 より引用）。

同様に、何耀華の論考「論涼山彝族的家支制度」(1987) もまた大涼山彝族地域の家支について詳細に論じている。それによると、家支は家と支の総称であり、家（ないし総称としての家支）は彝語でチュジィア（楚加）あるいはチュシー（楚西）と呼ばれるという。家の下には様々の規模を持ったいくつかの房（中小のリネージ）が存在し、彝語でこれをチュニ（楚尼）と呼ぶ。さらにこの房の下にはいくつかの一夫一妻制の小家族があり、これを彝語でチュブー（楚布）と呼ぶ。房の規模は様々であり、少ない場合は一小家族のみから成ることもある。しかし、房の規模が大きくなると、家の下の支（彝語での呼称は不明）へと発展する。そしてこの支がさらに発展すると、新たな家として独立するという（何耀華 1987, 120）。

さらに、巴莫阿依翔・巴莫曲布翔・巴莫烏薩翔の著作『彝族風俗志』(1992) は大涼山彝族の家支について以下のように説明している。すなわち、家支は父系血縁によって形成され、内部通婚を禁止された社会集団である。家支は家と支の総称である。家（ないし総称としての家支）は彝語でチュジィア（楚加）あるいはチュシー（楚西）と呼ばれる。人口が増大すると、血縁の系統によって彝語でチュブー（楚布）と呼ばれる一夫一妻制の戸が集まって、いくつかの大支や小支が形成される。大支はチュニエ（楚涅），小支はブーラオ（布勞）と呼ばれる。たとえば大涼山の阿候という黒彝家支は、7 大支をもち、大支の下にそれぞれ 2 から 4 つの小支を持つという（巴莫阿依翔、巴莫曲布翔、巴莫烏薩翔 1992, 66）。なお、こうした家支の構造は、次のような図で表される（図 1 参照）。

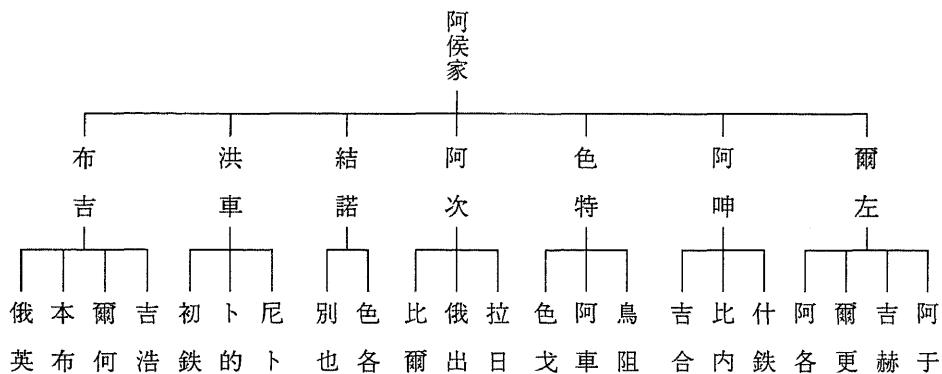


図 1：阿候家支の構造（巴莫阿依翔、巴莫曲布翔、巴莫烏薩翔 1992, 66 より引用）

この図では、支系及び戸という分節名が用いられているが、先ほどの説明と関連づけるならば前者は大支、後者は小支とすべきであろう。また、おそらく、現在では、これらの小支自体がすでに数世代の深度をもっているものと思われる。

さらに、中国における研究の中で、家支の内部組織をおそらく最も細かく分類したものとして、大涼山彝族を対象とした楊懷英主編の『涼山彝族奴隸社会法律制度研究』(1994) が挙げられる。それによると、家支は、同じ父系祖先から出、互いに通婚しない集団であるとされる。家（ないし総称としての家支）は、彝語でツォウジア（措加）あるいはツォウシー（措西）と呼ばれる。家の下位には多くの支があり、支は彝語でツジェ（此杰）と呼ばれる。支の下には大小の房が属するが、最も大きい大房はルオイ（惹以）、二房はルオホ（惹赫）、三房はルオシア（惹呷）、そして最も小さい小房はルオリュエ（惹略）と呼ばれる。房の下は核家族としての戸であり、戸は彝語でツォブー（措布）と呼ばれる（楊懷英 1994, 29）。

日本の研究者である櫻井龍彦もまた、解放前（1949年10月1日以前）の涼山彝族における家支について中国における研究とほぼ同様の説明を行っている¹。すなわち、家支は家と支の総称であって、家（ないし総称としての家支）は彝語で、チュジア（楚加）あるいはチュシー（楚西）と呼ぶ。その下位には支があり、これを彝語でチュジ（楚吉）と呼ぶ。支は規模の相違はあるものの、家族群で構成され、群の最小単位は核家族である。この核家族は、彝語でチュブー（楚布）と呼ばれる。核家族から上位に向かって考えると、核家族が従属する群が支であり、さらに支の世代深度が増すと他出して家という最大の社会単位になるという。また、櫻井龍彦はこの分節体系を次のような図によって示している（図2参照）。

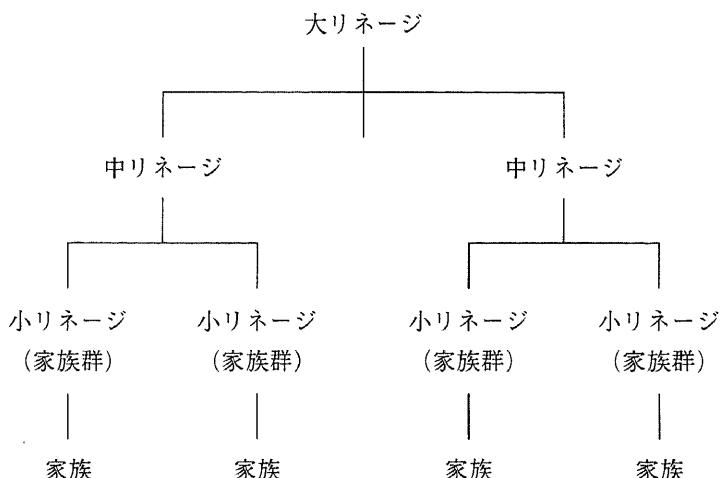


図2：リネージュの分節体系（櫻井龍彦 1993, 808 より引用）

¹ なお、管見によれば、日本で彝族における家支について述べたのは櫻井龍彦がはじめてである。

櫻井龍彦は、この図について次のように説明している。すなわち、この図でいう大リネージが家（ないし総称としての家支）にあたり、中小リネージが支にあたる。しかし、大中小のリネージは構成単位の規模としては、すべて相対的な関係にあるとされる。しかしさらに櫻井龍彦は、この図の説明の中で、世代の深度によって、家と支の区別をも行っている。すなわち、櫻井龍彦によれば、中小リネージとしての支は、世代を重ねていくにつれ構成員が限りなく増大するし、また、リネージ内の通婚が禁じられていることもある。一般には十数代——六、七代のこともあるれば、甚だしい場合には数十年代のこともある——経つと一つの家として独立するとされる（櫻井龍彦 1993, 29 – 30）。

ここで図2を図1に当てはめてみると、図2の大リネージが図1の阿候に相当し、中リネージが布吉、洪車など7支に相当し、小リネージが7支したそれぞれの小支の俄英…、初鉄…に相当すると考えられる。

日本人研究者による家支構造の説明としては、おそらく小熊誠の「涼山彝族の社会制度一家支と等級一」（2000）が最も詳細であろう。小熊は、中国における多くの先行研究を参考にして家支の理念的モデルを提示するのみならず、さらに、1996年に大涼山の美姑県洛覚村で行った現地調査に基づいて、個人による家支組織の認識及び記憶のあり方をも含めて詳細に論じている。小熊誠は、自己（エゴ）から見た家支の分節構造を次のように説明している。まず、自己は、妻子とともに独立した生計を営む世帯イグオ（義果ないし義祖）を形成している。これは、父系親族の中では最小の単位であるヅープウ（慈補ないし楚布）である。それは、自分の父親とその息子

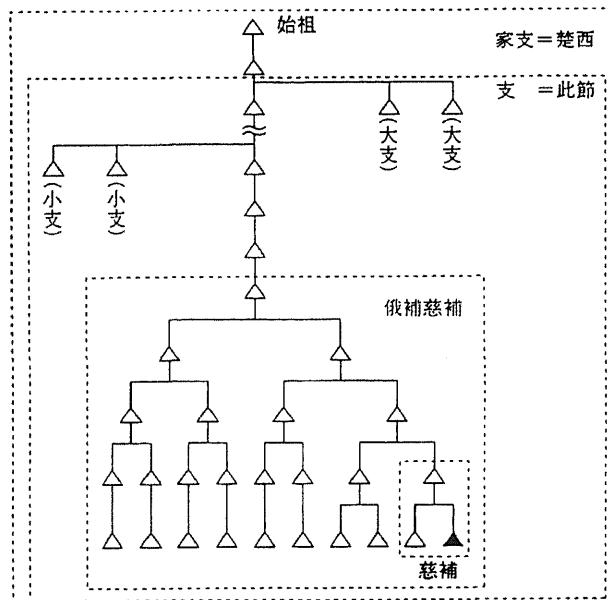


図3：彝族の系譜認識（小熊誠 2000, 21 より引用）

で形成されるゾープウの一部でもある。ゾープウの範囲はさらに高祖の世代（自己を含めて5世代）まで拡大して考えられる。このエオプウゾープウ（俄補慈補）は、高祖以下の直系および傍系も含んだすべての父系親族を含む。この範囲内の親族は緊密な関係を持ち、かつお互いに縦と横の系譜関係を認識している。それを超える系譜の範囲が支であり、彝語ではツジエ（楚吉／此杰／此節）と呼ばれる。高祖を超える部分の系譜について、個人は、基本的に直系祖先だけを記憶するが、分節して別の家支あるいは支を形成する分節点の始祖名及びその系譜上の位置づけをも記憶している。そして、ツジエを超える範囲が家支チュシー（楚西）であり、それは父系出自集団の最大の範囲である（図3参照）（小熊誠2000, 17-20）。

さらに小熊誠も、支が別の家支として独立する世代深度について述べている。すなわち、小熊によれば、支は、かつては7世代程度経過すると、分族儀礼（後述の分支儀礼のこと）によって別の家支として分かれるという原則を持っていたという。しかし、一定の世代経て、家支の数が多くなって以降は、分族が行われなくなっているとされる（小熊誠2000, 22）。

以上の先行研究においては、若干の違いは見られるものの、家支の構造については概ね見解の一致が見られる。また、以上の諸研究の中で、おそらく小熊誠があらゆる点で家支構造を最も詳細に解説している。それによると、家（ないし総称としての家支）コ支（大支つ小支）コ高祖以下の家族群コ核家族という構造になる。そして、個々人は、この高祖以下の家族群までは直系・傍系含めて縦・横のつながりを認識しており、それ以上になるとそれぞれの分節点についてのみ認識している。支が新たな家支として分出するまでの世代深度については、6, 7世代以上ということになるが、これについても、小熊誠が述べるように原則的に7世代であったが、ある時期から世代深度を増加させる傾向にあると考えてよいだろう。

以上の研究に限定して言えば、様々なレベルでの分節に対する彝語での呼称については大きな見解の違いは見られないように見える。ところが、各分節の彝語での呼称については、これらとは全く異なる説もある。

例えば大涼山彝族を対象とした袁亜愚主編の『当代涼山彝族的社会和家庭』（1992）は、家支が彝語でツヴィ（此偉）と呼ばれ、「同じ祖先の兄弟」を意味すると述べている（袁亜愚1992, 80-81）。

大涼山彝族を対象とした馬爾子の論文「淺談涼山彝族德古」（1992）もまた、家支が彝語でツヴィ（此偉）と呼ばれるとし、血縁関係が比較的近く、一般に共通の祖先が7世代以内の場合ツ（此）と呼ばれ、それ以上になるとヴィ（偉）と呼ばれると述べている（馬爾子1992, 101）。この場合、ヴィは家、ツは支を指すものと思われる。

王昌富の『涼山彝族礼俗』（1994）もまた、馬爾子と全く同様に、一般に共通の祖先が7世代以内の場合ツと呼ばれ、それ以上になるとヴィとなると述べている（王昌富1994, 64-65）。

史金波、羅布合機も大涼山彝族を対象とした「重視彝族家支問題吸収德古參政議政」（1996）の中で、彝語で家支はツヴィと称すると述べている（史金波、羅布合機1996, 75）。

周星もまた、大涼山彝族を対象とした「家支・徳古・習慣法」（1999）の中で、ツヴィという呼称について報告しており、大涼山彝族社会の全体は、一つの巨大で複雑に入り組んだ血縁家系系

列より成り、その大小のツヴィ、あるいは、家々の関係は、木の幹、枝、葉の関係のようであると形容している。また、彝語では支がツ、家がヴィであるとし、ツが7世代になったとき、分支儀礼によって別のヴィを形成すると述べている（周星 1999, 132 – 133）。

曲木鉄西もまた、大涼山彝族を対象とした『涼山彝族社会伝統教育与現代教育発展研究』(2000)の中で家支に相当する彝語はツヴィであるとし、先に挙げた袁亞愚主編の『当代涼山彝族的社会和家庭』(1992)と同様に「同じ祖先の兄弟」を意味すると述べている（曲木鉄西 2000, 40）。また、支が家として独立するまでの世代深度を7世代としている（王昌富 1994, 64 – 65）。

アメリカの研究者 Stevan Harrell もまた、『Field Studies of Ethnic Identity: Yi Communities of Southwest China. 田野中的族群關係与民族認同』(2000b) の中で、ツヴィ (cytvie)，すなわち父系家支が大涼山彝族におけるノウスゥ社会の核心であると述べている（斯蒂文・郝瑞 2000b, 95）。

フランスの研究者 Benoît Vermander もまた、「涼山彝族的宗教蜕变—今日涼山彝族宗教信仰与体验調查探析」(2000) の中で、家支はノウスゥ語でツヴィと呼ばれるとしている（魏明德 2000a, 74）。

これらの報告内容から判断すれば、家支の構造自体については先ほどの諸研究の報告内容と大きな違いはないが、ただ家支を構成する単位としての家と支に対する彝語での呼称だけがそつくりそのまま入れ替わっているように思われる。現在のところこうした食い違いが生じた理由につ

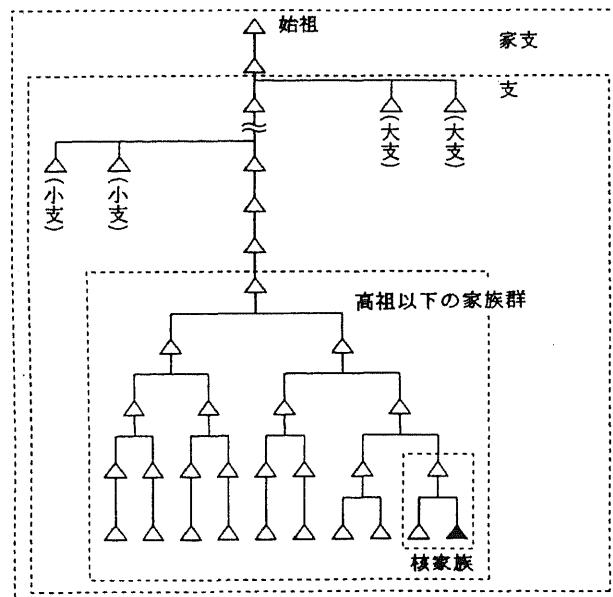


図 4：彝族の系譜認識

いて必ずしも十分に解明されているとは言えない。それは調査対象地域の違いによるものかもしれない。あるいはまた、王昌富が大涼山彝族を対象とした1994年の著作『涼山彝族礼俗』の中で指摘しているような単純な誤りによるものかもしれない。すなわち、彼によると、家支が彝語で

チュシー（楚西）と呼ばれるというのは誤りであり、チュシーは固有の姓すなわち特定の家支名を表すにすぎないという（王昌富 1994, 64 – 65）。

論者自身は、彼の説明の正否について未だ確認を行っていないが、少なくとも、1997年に大涼山彝族の西昌と美姑で行った調査、及び、1999年に大涼山彝族の西昌と美姑で行った調査では家支が実際にツヴィと呼ばれていることを確認した。そこで、論者自身は、小熊誠が提示した家支の内部構造、及び個人による構造把握のあり方に基本的に依拠しつつも、家と支の彝語での呼称についてはいずれが正しいのか未確認であるため、ここでは用いないことにする。これを改めて図示すれば、図4のようになる。

2. 父子連名系譜と家支

いずれにせよ、大涼山彝族において、家支は非常に重要な社会制度として機能しているのだが、いかにしてこの家支という社会集団の結束がはかられているのだろうか。その際、特に大涼山彝族の人々に代々伝わる父子連名系譜が重要な役割を果たしている。彼らは、この父子連名系譜によって社会内における自らの位置を確認するのみならず、この系譜が生み出す現実的な凝集力によって家支の結束を固めているのである。そのため、大涼山彝族社会では、男性成員は、自己の出自を明確にするため、自己へと至る系譜を幼少時から暗記し習得しなければならない。

系譜を記憶する方法について言えば、大涼山彝族は、司祭のビモを除いて一般に文字を用いていないため、男たちはそれぞれ、ある祖先から父子関係として自分にまで連なる一つの系を暗記している。すなわち、父子連名の系譜は、基本的には自分の直系の祖先だけを暗記していくという方法で記憶されるのである。

その際、男児の場合、父子連名の系譜に従った命名がなされる点も重要である。彝族における男児に対する正式の命名法によれば、男児自身の個人名の前に父の名をつけ、その前にさらに家支名をつけるというかたち（父子連名制）で命名される。たとえば、阿候（家名）・布吉（支名）・吉哈（父名）・魯木子（自分の名）となる（巴莫阿依翔・巴莫曲布翔・巴莫烏薩翔 1992, 122）。とすれば、こうした命名法自体が、家支の結束及び父子連名系譜の記憶を助けるということは十分に考えられる。

ここで一つ王昌富が紹介している大涼山彝族の家支である古候に属する龍雲の系譜（王昌富 1994, 84）の例を挙げてみよう。なおこの系譜においては、正式名称における家支名の部分は省略され、父子名の部分だけが記されている。

阿普居木 1—居木登倫 2—登倫烏烏 3—烏烏庚茲 4 · · · (中略) · · · 正洛阿寧 33—阿寧蒲伙 34—蒲伙牟阿烏 35—烏羅羅 36—羅坡 37—羅坡布亜 38—··· (略)

蒲伙牟阿茲 35—茲阿資務 36—資務茲吾 37—茲吾阿格 38—阿格曲涅 39 · · · (略)

布亜史拉 39—史拉古候 40—古候羅基 41 · · · (中略) · · · 撒博阿茲 170—阿茲少祖 171—少祖体夫 172—体夫寧伙 173—寧伙瓦体 174—瓦体達史（龍雲、別名納甲烏薩） 175—達史作哈（別名龍

繩武) 176－維史(別名龍繩祖) 176－作古(別名龍繩曾) 176－維哈(別名龍繩文) 176－阿力(女性) 176－龍繩勛 176－龍繩徳 176－龍繩碧(女性) 176……(完全な系譜は本稿末尾の資料参照)。

王昌富によれば、文献資料として記録された系譜の中で、この系譜は大涼山彝族において最も長いものに属するという(王昌富1994, 84－85)。また、この系譜の1代目の阿普居木は、伝説上の始祖アプドゥムウに相当するという(王昌富1994, 84)。また、39代目(阿格曲涅)と40代目(史拉古候)にあたる箇所は、彝族の人々の間に伝わるいわゆる六祖分岐の伝説、すなわち彝族の6人の祖先たちが分岐したという伝説に対応している。すなわち、この系譜は、39代目の布亜史拉の時代に、六祖の一人である阿格曲涅の家支から分かれ、その後六祖の別の一人である史拉古候を経て、176代目の達史作哈の子供たちにまで継続しているのである。また、この六祖分支以前にすでに父系制となっており、また、上述のような父子連名の命名法が採られていたこともわかる。ここに挙げたような父子連名系譜は、今日まで大涼山彝族の人々の間に伝えられているが、それでは彼らはそもそもどのようにして、場合によっては百数十代に及ぶ系譜を記憶するのであろうか。

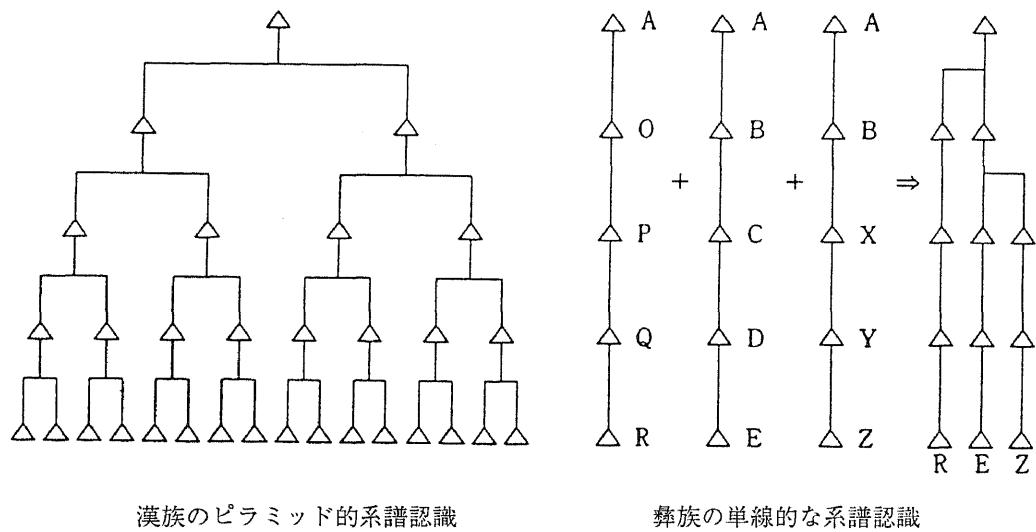


図5：漢族と彝族の系譜観念（小熊誠2000, 18より引用）

この点に関して小熊誠は、上の図5のように漢族の場合と比較し、彝族における個々の系譜の記憶と家支全体の系譜の記憶との関係を特徴づけている。それによると、彝族の場合は、それぞれの個人が直系による直線的な系譜を記憶しており、複数の記憶を持ち寄ることではじめて、それぞれの直線の家支内における接続関係、及び、その直線の末端に位置する自らの家支内における地位が把握されるのである。それに対して、漢族の場合は、族譜を作成して、傍系も含めて系

譜の縦横の広がりを記録する。それによって、個人は縦軸と横軸によって一族の中における位置を二次元的に確認できるとされる。また、それだけの膨大な系譜を個人が記憶することは不可能なため、文字記録が必要となると述べている（小熊誠 2000, 18 – 19）。

このように大涼山彝族の人々は、互いが集まる様々の機会を利用して、それぞれの個人が記憶する系譜を持ち寄り照合し、自らが属する家支の異同を確認し、また、家支内部での互いの系譜関係や互いの系譜上の距離を確認しあうこともできるのである。家支の結束はこのようなかたちで維持されていると考えられる。

その際、より頻繁に接触する親族範囲内で系譜の記憶の濃度が高く、逆に接触頻度が低い親族範囲内で記憶の濃度が低いということは容易に推察される。家支の中で高祖以下の家族群に属する親族は、基本的には直系で自己へつながる縦の系譜を記憶しているのであるが、おそらく接触の頻度の高さ故にさらに互いに傍系を含めた横の系譜関係をも記憶しているのであろう。

3. 分支と合族

ところで、大涼山彝族の家支の構造は、時とともに変化する。たとえば、周星は、古くから家支の構造を大きく変化させてきた二つの契機を挙げている。すなわち、分支と合族である。分支とは、支の新しい家支としての独立を意味し、彝語ではヴィジエニムウと呼ばれる。周星によれば、一般に支が7代目となったとき、支は古い家支から独立して新たな家支を形成する。そしてそれは、ヴィジエニムウという分支儀礼によって行われるのである（周星 1999, 133）。その際、同一の家支内では通婚が禁じられているわけであるから、この分支儀礼によって、通婚の可能性が広がるということは重要である。

しかし他方で、先にも触れたように、小熊誠によれば、ある時期から分支儀礼（小熊誠自身は分族儀礼と呼ぶ）は行われなくなっているという。曲木鉄西もまた、この300年来、人口が増大する一方で、分支の現象は徐々に見られなくなってきたと述べている（曲木鉄西 2000, 103）。胡慶均もまた、家支単位は徐々に増加したが、家支の中には分支を行わないものもあり、ある家支の場合23世代にわたって同一の家支形態を維持していると述べている。それだけでなく彼は、その理由についても述べている。すなわち、家支の勢力と規模を維持するためである（胡慶均 1985, 294）。

曲木鉄西によれば、合族の儀礼もまたこれと同じ理由で行われるという。合族とは、家支の規模と勢力を拡大することを目的とし、すでに独立していた家支を再度統一することを言う。合族儀礼は、大涼山の彝語ではヴィゼオレイソウあるいはヴィソウヴィトイゴウと呼ばれる（曲木鉄西 2000, 103）。

ここで一例を挙げるならば、1981年大涼山彝族美姑県新橋郷で、すでに分支していた8つの家支に属する400人あまりが参加して家支大会モンゴウが行われた。この大会において、8つの家支を改めて吉列という一つの家支へと統合することが決定され、その後かつて8つの家支間で行われていた相互婚姻も禁止されたという（林耀華 1995, 264）。

彝族社会では、家支組織は社会構成員を保護するものであり、かつては家支に属さぬ者は生き

ていけないとさえ言われた。この点で、家支の規模と勢力の盛衰は、直接家支成員の利害に直結するものであるため、家支の規模と勢力を拡大するために合族儀礼が行われるということは容易に理解できる。

これらのことから、分支と合族は、それぞれ異なる根拠ないし利害に基づいていることがわかる。すなわち、分支は通婚を容易にするものであり、他方、合族は、家支の規模と勢力を増大させるものである。分支が行われる世代深度は、多くの報告から判断しておよそ7世代というのが原則であったと思われるが、実際には、これら二つの対立する根拠ないし利害の間の力関係によって規定されるのであろう。従って、およそ7世代あるいは十数世代ということはできても、それは必ずしも不变のものではないとのである。しかも、一方で合族が行われ、他方で徐々に分支が行われなくなっている——すなわち支が家として独立する世代数が伸びている——ということを考慮すれば、全体として、家支の規模は巨大化していく傾向にあると言えるだろう。むろんそれは、婚姻上の便宜よりもむしろ、家支の規模と勢力の方が重視されるようになっているということを意味するものと思われる。

4. 家支が顕現する場としての祭祀と儀礼

大涼山彝族の人々は一般に、大小の支を単位として村落を形成している。彼らの日常生活はこれらの分散した村落において営まれ、村落を越えて行き来することがほとんどないため、父子連名系譜によって相互につながる家支の全体構造が可視的となることは希であるし、ましてや、それぞれの家支を超えて広がるより大規模な親族構造が意識されることも希である。

しかし、調査中私に彝語の通訳をしてくださった勒格楊日氏によれば、調査のために家を訪れる度毎に、初対面の男性同士が互いに各自の家支系譜を尋ねあい、しばしば双方の共通の祖先を捜したり、何世代前の祖先から分かれたのかを確認しあったり、あるいは、少なくとも互いの親疎を確認するという場面に出くわすという。論者もまた調査に際してこうした場面にしばしば出あつた。こうした調査に関わる特殊な機会以外でも、男たちが熱心に方々を訪ね、互いの系譜をつきあわせたり結びつけたりすることができるよう、王昌富もまたこれを大涼山彝族の特徴の一つとして挙げている（王昌富 1994, 65）。

しかし、こうした機会の中でも諸種の祭祀や儀礼は、同じ家支に属する人々が集まる重要な機会となっている。例えば、葬送儀礼マードゥディエ（位牌つくり）から葬送儀礼ツォビイ（送靈）までの間に死者のために定期的に行われる祭祀においては、その死者から出た子孫が全員集まる。また、誕生や結婚などの人生儀礼に際しては、村落内の人々、すなわち大小の支の成員が集まる。さらに、葬送儀礼ツォビイと、ツォビイの後に定期・不定期に山奥の洞窟の前で行われる祭祀においては、家支を同じくする人々全員あるいはその代表が集合するのである。これら様々の規模で行われる儀礼及び祭祀が、各人が記憶する直系の系譜を持ち寄り、家支内の部分及び全体構造、そしてその中で占める自らの位置を確認する重要な機会になっていることは言うまでもない。

その際、ツォビイは、二つの点で特に重要な機会となっている。というのは、まず第一に、ツォ

ビィは、大涼山彝族において行われる儀礼の中で最大規模のものであり家支の成員全員の参加が原則であるため、この儀礼に際しては、大小様々の規模の下位リネージ毎に分散して各村々で暮らす数百人の人々が、山を越え数日かけて一同に集うからである。第二に、ツォビィにおいて支社の靈を祖界へと送るプロセスでは、共通の祖先にまで遡り複数の家支を包括して相互に結びつけるような家支連合の存在が意識されると考えられるからである。なお、この点については、別稿において、ツォビィの中でビモによって唱えられる指路経との関連で詳細に論じた（樊秀麗 2001）。

III. 等級制度

大涼山彝族は、中国少数民族の中でも最も厳格に純血を守ってきたグループであり、また彼ら自身このことを誇りとしていると言われている（曲木鉄西 2000, 36 – 37）。大涼山以外の地域の彝族は、漢民族の文化の影響を受け徐々に様々な面で変化しつつある。それに対し、特に大涼山では、例えば古代から長い間続いた等級制とりわけ奴隸制が今日でもその影響力を保持している。

1. 凉山彝族社会における等級制度とその名残

大涼山彝族社会には、奴隸制解体以前から五つの身分（漢語でこれを等級と呼ぶ）があった。すなわち、ヅモ、ヌオフォ、チュイヌオ、アジイア、シアシーである2ヌオフォまでが支配層の貴族で、その他の三等級が被支配者の農民と奴隸である。奴隸制解体の年、すなわち1956年の統計調査結果によると、大涼山彝族総人口に占める各等級の割合は図6のようになる。すなわち、ヅモが0.1%，ヌオフォが6.9%，その他の三等級が93%となっている。奴隸制解体後の今日、もちろん等級制度そのものは消滅し生活様式や外観から等級の違いを判別するのは困難となっているが、しかし、とりわけ婚姻規則は今日でもなお厳格に守られている（林耀華 1995, 264）。1997年と1999年の論者による調査によってもこのことは確認された。

さて、個々の等級について見てみよう。まず、支配層であるヌオフォの家支の首長は特にヅモ（茲莫）と呼ばれ、この等級は特定家支によって独占されている。ヌオフォは漢語では、土司と呼ばれている。1956年統計では、彼らは大涼山彝族総人口の約1%を占めていた。ヅモは彝語で「権力を掌る者」を意味し、君主ないし大臣にあたる。ヅモの一部は、元朝以来歴代王朝によって土司に任せられてきた。ヅモはとりわけ広大な土地を支配することでチュイヌオ以下の等級を統治・支配してきたという（楊懷英 1994, 44；涼山彝族奴隸社会博物館 1997, 22 – 27）。

2 先行研究において等級は様々なかたちで区分されてきた。まず第一に、ここに述べたように彝語によって、ヅモ、ヌオフォ、チュイヌオ、アジイア、シアシーという五つの身分に区分される場合があり（袁亜愚 1992, 55），第二に、漢語で書かれたものによって、黒彝、曲諾、安家、呷西という四つの身分に区分される場合があり（林耀華 1995, 247），第三に、同じく漢語で書かれたものによって、茲伙、諾伙、節伙という三つの身分に区別される場合がある（曲木鉄西 2000, 36）。

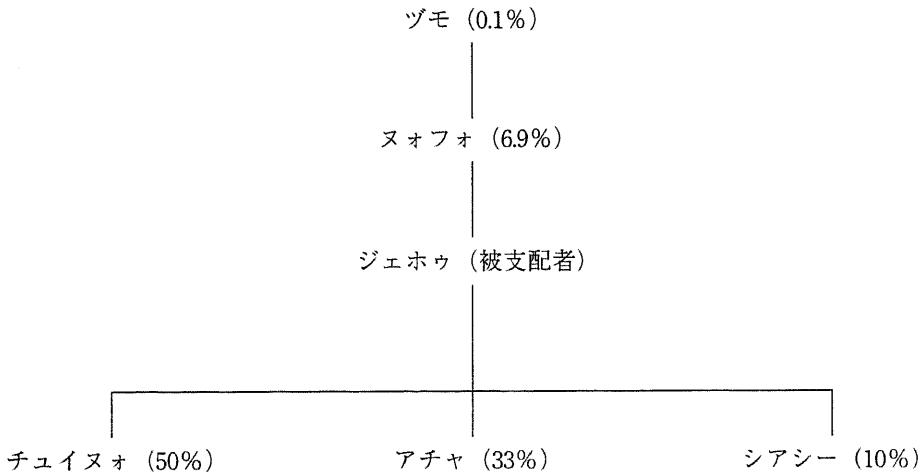


図 6：大涼山彝族総人口に占める各等級の割合（1956年）

同じく支配者等級に属するヌオフォ（諾）は、漢語で黒彝と呼ばれる。この等級もまた特定の家支によって独占されている。ヌオは主人あるいは黒を意味し、フォは群体を意味する。彼らは、黒い骨をもつとも言われ、父子連名制の系譜を持ち、先祖代々大涼山彝族社会の支配層として高貴な血と骨を継承してきたと言われている。1956年統計では、彼らは大涼山彝族総人口の6.9%を占めていた。彼らは土地を所有し、奴隸制解体以前にはチュイヌオ、アチャ、シアシーを奴隸として所有することによって、経済的支配を行ふとともに、家支慣習法を駆使して政治的支配を行つた。また、かつては軍事力も保有していたという（楊懷英 1994, 34 – 35）。ヌオフォとチュイヌオの間での婚姻は特に厳しく禁止されている。ただし、黒彝の中には、黄色い骨を持つと言われるヌオディ（諾低）がある。これは、婚姻規則に背いてヌオフォの男性がチュイヌオの女性と結婚した場合、その子孫の系統に対して与えられる下位等級である。この等級に属する者は、ヌオフォの中でも低級に属するとされ、他のヌオフォとの通婚は忌避されるという（小熊誠 2000, 32）。

被支配層の中で最上位に位置するチュイヌオ（曲諾）は、漢語で白彝と呼ばれる。チュイは彝語で客あるいは白を意味し、ヌオは黒を意味する。1956年統計では、彼らは、大涼山彝族総人口の50%を占めていた。彼らはヌオフォと同様に家支のシステムを有している。出自との関連で言えば、チュイヌオも本来はヅモやヌオフォであった。ところが、他のヅモやヌオフォ家支の武力で征服され自由や財産権をその主人によって制約されることで、彼らは被支配者等級であるチュイヌオになったという。従って、出自との関連で言えば、彼らは基本的に彝族である。こうして被支配者となった後も、チュイヌオは一般に土地、家屋、生産財を所有し、自作農として相対的に自立した経済生活を営み、またアジィアやシアシーを奴隸として使役していたという（楊懷英 1994, 46）。かつて主人であるヅモやヌオフォに対する義務は広範にわたるものであった。彼らは主

に納税の義務を負っていた。また、主人のために一定日数の労役が課せられていた。さらにザアプウダという土地や食料および武器などの高利での貸し付けを受けなければならなかつた。それとは別に、冠婚葬祭の際には、チュイヌオも恒例にしたがつて財物を献納し、正月には、豚の頭と酒を贈り、主人に対する隸属関係を示したという（楊懷英 1994, 46－47）。しかし、奴隸制解体後の今日、チュイヌオは、徐々に家支の規模と勢力を拡大しつつある（林耀華 1995, 264）。このようにチュイヌオは基本的に等級降下によって形成された等級であるが、小熊誠によれば、例外的に、結婚や同化によって、非彝族のシアシーから徐々に等級を上昇させてチュイヌオになる場合もあるという（小熊誠 2000, 32）。従つて、基本的にチュイヌオは彝族であるが、例外的に非彝族のチュイヌオも存在するということになろう。

奴隸制解体以前、チュイヌオの下には、アジアとシアシーという奴婢等級があった。今日彼らはもはや奴隸ではなく、婚姻規則による規制を除けば、等級の区別も以前より緩やかになってきている。アジア（阿加）は、彝語では「主家の近くに住む人」を意味し、漢語では安家娃子あるいは分居奴と呼ばれるが、その際娃子は奴隸を意味する。1956年統計によれば、彼らは総人口の33%を占めていた。アジアは主人の財産であるとともに、その子供も主人の財産であったため、かつては主人のために奴隸を再生産するという役割を与えられた存在でもあった（林耀華 1995, 136－137）。アジアは、今日でもなお主人の管轄地内のあばら屋に居住している。チュイヌオの場合と同様、アジアにも彝族出自のものと、そうでないものがある。アジアのうち彝族出身のものは、ヌオフォやチュイヌオと同じように家支を形成している。アジアになった理由としては、いくつかのことが挙げられる。第一の理由としては、戦いに敗れ敵方の捕虜になるか、負債を負ったために、チュイヌオから等級を落とした場合である（林耀華 1995, 136）。この場合、このアジアは、一種の社会的制裁によるものであり、たとえ等級を落としても彝族であることから、エオドゥボアジア（俄篤伯阿加）と呼ばれ、条件が整えば再び等級を上昇させることができた（小熊誠 2000, 32）。第二に、婚姻規則に背いたために、チュイヌオから等級を落とした場合がある。本来チュイヌオ以上の等級に属する者がアジアと結婚することは許されない。しかし、もしこうした事態が生じた場合には、チュイヌオ以上の者が女性であれば相手の男性とともに死刑になるが——20世紀70年代初頭と1988年に美姑県でこうした事例が見られる（林耀華 1995, 248－249）——、それが男性であった場合にはアジアへと等級を落とすことになるのである（この男性は彝族出自のアジアであるが、この結婚によって生じた子孫が父親の家支に組み込まれるのか否か、また彝族と見なされるのか非彝族と見なされるのかは現在のところ不明である）。第三に、シアシーからの等級上昇の場合がある。すなわち、アジアの下位に位置する非彝族系のシアシー出身の娘がアジアの男性と強制的に結婚させられた場合である。この結婚によって妻及びそこから生じた子孫はアジアと見なされる（なお、この逆の場合、すなわちシアシーに属する男性がアジアの女性と結婚した場合に死刑になるのか否かは不明である）。アジアの等級が彝族出身のものとそうでないものとに分かれるのもこうした理由による。

アジアとは異なり、シアシー（呷西）は原則的にすべて非彝族である。シアシーはかつて純

然たる家内奴隸であった。シアシーは、「主人のイロリの手足」を意味し、漢語で鍋庄娃子という。1956年統計によれば、シアシーは人口の約10%を占めていた。シアシーには、漢族をはじめとする異民族出身の者で、彝族に捕らえられて奴隸となった者が多いた。かつてシアシーは年中主人と同居し、屋敷内の隅で眠り、主人およびその家族の身辺の世話をしたという。シアシーの衣食住は主人によって提供されたが、いかなる権利も、財産も持つことはなかった。主人は、シアシーを打ったり、売買したり、抵当に入れたりする権利の他、生殺与奪の権すらもっていた。繰り返し転売されたシアシーもいたという（楊懷英1994, 48-49）。ただし、小熊誠によれば、例外的に彝族出自のチュイヌオが破産や戦闘における拉致によって、一種の社会的制裁としてシアシーになる場合もあるという。この場合、特にエオドゥボシアシー（俄篤伯呷西）と呼ばれる。この場合も、一定の条件を満たすことによって再び等級を上昇させることも可能であるとされる（小熊誠2000, 32）。

むろん、1956年に奴隸制が解体された後、大涼山彝族社会においては、生活様式や外観から等級の違いを判別することは難しくなってきている。ただし、ヌオフォとチュイヌオの等級の違いだけは、今日でもなお彼らが身につけている民族衣装から判別される。すなわち、彼らは年中チャルワと呼ばれるマントをはおっているのだが、このチャルワには色が黒、白二種類ある。ヌオフォ（黒彝）はこの黒いチャルワをはおり、チュイヌオ（白彝）は白いチャルワをはおるのである。婚姻規則のみならず、こうした服飾規則からみても、等級制度の影響がなお大涼山彝族社会において残存していることがわかる。

2. 等級の境界と民族の境界

これらの各等級は、かつてはあらゆる面で厳格に相互に隔てられていたが、奴隸制解体後の今日においてもなお、婚姻規則だけはすべての等級の間で維持されている。その際、この等級制度が、異民族との関係を規制するものもあるということは重要である。

上述の通り、原則的には、最下位の等級シアシーは異民族とりわけ漢民族出身者で、彝族によって捕らえられて奴隸となった人々である。その上位に位置するアチャは、異民族であるシアシーと彝族であるより上位の等級との混合によって成り立つ。そして、チュイヌオは基本的に彝族出自である。つまり、大涼山彝族社会においては異民族出身者およびその流れをくむ者は、若干の例外を除いてアチャあるいはシアシーとして位置づけられるのである。

以上を考慮すれば、とりわけ異民族の血は、各等級間の婚姻規則によって彝族内部に及ばないようになっているのである。その際、基本的には等級アチャがいわば民族間の緩衝地帯となっており、仮に例外的に婚姻規則の逸脱があったとしてもヌオディ（諾低）という下位等級が、最後の防壁となっている。このように、等級制度は、婚姻規則と一体化したかたちで、いわば社会的障壁として彝族を外部の異民族から隔ててきたのであり、また奴隸制解体の後も、婚姻規則によってその機能を今日に維持していると言えるだろう。

IV. 婚姻制度

大涼山彝族の家族は、婚姻によって生じた一組の夫婦を核とし、やがて誕生したその子どもとともに構成される。一般に家族は三人から多くても十人を超えない成員からなる比較的小規模な世帯である。息子は結婚すると父母と別居するが、末子だけは家に残り父母とともに暮らし、父母の家産を継承する。他方、女子は、十七歳以後、既婚の場合はもちろん他の家族の構成員となるが、未婚の場合も、たとえ両親と同居していてももはや父方の家族の構成員とはみなされない（袁亜愚 1992, 132；論者による 1997 と 1999 年における美姑県での調査）。

大涼山彝族において、婚姻は一夫一婦制を原則とする。婚姻によって結ばれた家同士は互いをエオサンと呼ぶ。一般にエオは嫁の側の家を指し、サンは婿の側の家を指す。たとえば「エオの家へ嫁をもらいに行き、サンの家へ嫁に行く」と言われる。また、婚姻によって生ずる两家の姻戚関係はフュチュエと呼ばれる（曲比石美・馬爾子 1995, 92）。

すでに述べてきたように、大涼山彝族は古くから、家支外婚、等級内婚及びこれと密接に関わる民族内婚の規則を厳格に維持してきた。しかし婚姻に関しては、さらに交叉イトコ婚、そしてレビリレート婚などのより複雑な規則も存在している。そしてこれらの婚姻規則によって、家支は、その秩序の維持と発展をはかってきたのである。以下では、この婚姻規則についてより詳細に検討することにする。

1. 家支外婚

家支外婚は、同じ等級、異なる家支の間の互恵的な関係を結び、家支間の連盟としての結束を固めるという機能を持つ。こうしたことから大涼山彝族社会においては、原則的に同じ家支内部での婚姻は禁じられている。しかしながら、すでに述べてきたように、家支の規模と勢力を求める利害とのバランス関係において分支が行われ、その結果としてこの禁止からくる婚姻上の不都合が取り除かれることもある。

2. 等級内婚及び民族内婚

上述の通り、大涼山彝族社会において、等級の異なる男女の間で婚姻は、彼らの諺で「黃牛は黃牛、水牛は水牛」といわれるようにならざるを得ない。一般的に言えば、上位の等級に属する男性が下位の等級に属する女性と結婚した場合、男性が女性の等級に落ちることになるが、その逆の場合、すなわち上位の等級に属する女性が下位の等級に属する男性と結婚することは不可能であるばかりか、それがたとえ婚姻外の性的関係であっても両者ともに死刑に処せられる場合がある。すなわちムウニイウジエウェイ（慣習法）の規定によれば、男子は崖から飛びおり、女子は服毒しなければならないのである（楊懷英 1994, 182；林耀華 1995, 49）。

1942年に大涼山美姑県巴普区で起きた事件はその一例である。すなわち、布茲摸黑というヌオフォ（黒彝）の家の娘があるチュイスオ（白彝）の青年と付き合っていることを、恩札という家

の人が発見した。そこで恩札は、ムウニイウジエウェイに従ってこの男性を銃で射殺し、娘も布茲摸黒の家に連れ戻された。その後、彼女も首をつって自殺したという（楊懷英 1994, 182）。

現在でもこのムウニイウジエウェイが通用しているかどうかはわからないのではあるが、ほんの十数年前にも同様の事件が起こり、その結果このムウニイウジエウェイに則した措置がとられている。すなわち、1988年に大涼山美姑県で、ある女性Gが男性Bと交際していた。Gの父母はBの家柄が自分の家より低いことを知り、この交際に断固反対した。その際、Gは父母から3度縄で縛られ殴られるという罰を受けた。その内2つの罰の理由は、GがBのところへ逃げる途中で捕まえられたことによる。Gはやむを得ず、Bとの恋愛関係を解消した。その後、Bは、別の娘と交際することになったが、再び、前回と同じ理由で、娘の父母から反対された。この娘はBの家に逃げて身を隠したが、結局、父母が娘を見つけて強制的に自家に連れ戻そうとした。しかし、自家に戻る途中でこの娘は服毒自殺したという（林耀華 1995, 248 – 249）。

しかし、曲比石美と馬爾子によれば、異なる等級間での婚姻の禁止は、これらの実例が示すように、また一般にもそう考えられがちであるように、必ずしも高い等級の立場から一方的に主張されているわけではないという。特にチュイヌオ以上の等級の間では、實際上下の等級のいずれの側にも、等級アイデンティティとでも呼ぶべきようなものが存在しているのである。すなわち、ゾモとヌオフォの間の差別は必ずしもゾモの側にのみ由来するものではなく、またヌオフォとチュイヌオの間の差別も必ずしもヌオフォの側にのみ由来するものではない。奴隸制解体後の今日、多くの場合、等級の高さに由来する過去の栄光よりも、現実的な経済力や勢力の方が重視されるに至り、その結果、等級内婚の規則は相対的に下位に位置する等級の側からも主張されているのである。（曲比石美・馬爾子 1995, 92）。

とりわけ奴隸制解体後勢力を拡大してきたチュイヌオにおいて、こうした傾向は顕著に見られる。大涼山彝族の中で約50%の人口を占めるチュイヌオは、大涼山彝族社会全体の生産活動の中核を担ってきた。林耀華によれば、奴隸制解体後等級制度がなくなり、それと同時にヌオフォの政治勢力は失われたが、それに対して、特に20世紀の80年代になると、チュイヌオが等級内での婚姻とこれによって拡大する家支の組織を梃子にして、徐々に社会内での勢力を増してきているという（林耀華 1995, 264）。

さらに、等級内婚の規則は、同時に異民族との婚姻をも規制するものである。等級内婚、逆に言えば異なる等級間での婚姻の禁止という規則は、ヌオフォ以上の等級とチュイヌオ以下の等級の間では支配体制の維持という機能を有するが、すでに等級制度に関する箇所でも述べたように、アチャがいわば緩衝地帯となって民族としての純血を維持するという方向でも機能しているからである。

3. 交叉イトコ婚

さらに、大涼山彝族社会においては、交叉イトコ婚を優先するという規則が存在する。交叉イトコ婚とは、ある男性（エゴ）から見て父の姉妹の娘や母の兄弟の娘との婚姻のことを指す（図

7 及び図 8 参照)。

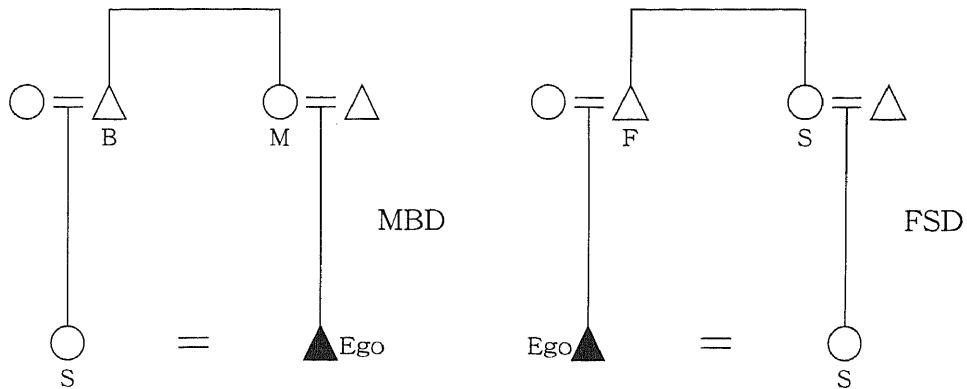


図 7 : 母方交叉イトコ婚

図 8 : 父方交叉イトコ婚

涼山彝族における交叉イトコ婚の規則については、すでに日本でも知られている。たとえば、村松一弥は、1973年の著書『中国の少数民族—その歴史と文化および現況—』の中で、次のように紹介している。

「結婚に際しては、イ族の青年男子は、〈交差いとこ婚〉(表妹)を嫁の優先候補とする習慣があった。交差いとこは、自分(男)から見て、母の兄弟の娘たち(舅表妹)と、父の姉妹の娘たち(姑表妹)をいう。母の兄弟は必ず別の氏族(母の姉妹は同氏族に嫁いでくる可能性がある)であり、父の姉妹は他氏族に嫁ぐのが、たてまえとなっているので、交叉いとこは血族のなかの他人と考えられているのだ。これに対して自分の父の兄弟の娘と、母の姉妹の娘、すなわち〈平行いとこ〉は、同氏族の娘としての意識が強く通婚を禁じられている。この族外婚のもとでの交叉いとこ優先の縁組を〈姑舅表優先婚配〉と漢族はよび、四川と雲南のチベット系民族に広く分布する」(村松一弥 1973, 174)。

さらに、交叉イトコ婚については、村松の研究の他に、工藤隆の「現地調査記録・中国四川省涼山地区美姑彝族文化(1)」(1998) や、田中通彦の「彝族と西南中国民族史一大涼山彝族を中心にしてー」(1999)などがある。しかし、工藤と田中による説は、母方交叉イトコ婚と父方交叉イトコ婚のいずれが優先されるかについて互いに異なる報告をしている。すなわち、工藤は母方交叉イトコ婚が優先されるとする(工藤隆 1998, 194)。それに対して田中は、母方の従兄弟・従姉妹との結婚や恋愛が禁止されているとして、父方交叉イトコ婚が優先されるとしている。さらに田中は、この母方の従兄弟・従姉妹との結婚や恋愛の禁止が、過去の母系制の遺俗として解釈されることを紹介している(田中通彦 1999, 38)。しかし、工藤の説に関して言えば、この説は、現地調査の結果から導き出されたものではなく、宋恩常主編の『雲南の少数民族』(1990)を引用しつ

つ一般的に父系社会に見られる母方交叉イトコ婚の優先について述べているにすぎないという点で、いま一つ説得力に欠ける。他方、巴莫阿依翔・巴莫曲布翔・巴莫烏薩翔によれば、過去の母系制の遺俗として解釈されるのは、母方の従兄弟・従姉妹との結婚一般ではなく、むしろその一部としての母方平行イトコ婚の方である（巴莫阿依翔・巴莫曲布翔・巴莫烏薩翔1992, 128）ため、田中の説との間に食い違いが生じることになる。現在のところ、このように諸説に食い違いが見られるため、父方交叉イトコ婚と母方交叉イトコ婚のいずれかが優先されるのかどうか、また、優先されるとすれば、どちらが優先されるのかについて、明確な回答を出すことは困難であるようと思われる。

しかし、大涼山彝族においては、「姑姑の娘はみな舅舅の家に嫁ぐ。姑姑が舅舅の娘をもらって息子の嫁にすることもできる」という諺がある（巴莫阿依翔・巴莫曲布翔・巴莫烏薩翔1992, 128）。この諺もまた、交叉イトコ婚規則を表しているものと思われる。すなわち、前半部分は、ある男性（エゴ）から見て、父の姉妹（姑）の娘が、この娘から見て、母の兄弟（舅）の息子にあたるこの男性（エゴ）に嫁ぐという規則を表し、後半部分は、ある男性（エゴ）から見て、父の姉妹（姑）の息子が、この息子から見て、母の兄弟（舅）の娘にあたるこの男性（エゴ）の姉妹と結婚することも可能であるという規則を表すものと解釈することができる。すると、この言葉の前半部分は、父方交叉イトコ婚を表し、後半部分は母方交叉イトコ婚を表すということになるだろう。もしこの解釈が正しいとすれば、大涼山彝族においては、どちらかと言えば父方交叉イトコ婚が優先されるが、母方交叉イトコ婚もまた可能である、といった規則が存在するのかもしれない。

さらに、この諺においては単に姑及び舅ではなく、姑姑及び舅舅となっている点も重要である。姑姑とは姑の後継世代をも含み、また舅舅も舅の後継世代を含む。とすれば、この諺は、交叉イトコ（第一イトコ）当人同士の結婚のみならず、そこから生じた後継世代（第二イトコ以上）の間での結婚に対しても妥当する婚姻規則を表すものと考えることもできる。こうした解釈は、曲比石美・馬爾子の研究によっても裏付けられるだろう。すなわち、曲比石美・馬爾子によれば、彝族の姑舅は狭義の姑舅（父方の姉妹と母方の兄弟本人）のみを指すのではなく、より広く姑家及び舅家として理解されるべきである。つまり姑は父方の姉妹に父系で連なるすべての遠・近親族を含むものであり、同様に、舅家も母方の兄弟に父系で連なるすべての遠・近親族を含むものである、とされる（曲比石美・馬爾子1995, 92）。いずれにせよ、これはあくまでも先行研究をもとにした解釈にすぎず、実際にこうした規則が妥当しているのかどうかという問い合わせに対して明確な答えを出すためには、今後の現地調査による確認が必要であろう。

4. 交叉イトコ婚規則の例外

もちろん、こうした規則には例外もある。もある娘に対して、上述のような婚姻規則に従った縁談が持ちかけられない場合、この娘はそれ以外の家の者と婚姻関係を結んでもよいとされる。ただしその際、この娘の家族は、結婚に先立ってまず舅父（本来結婚すべき男性の父親、すなわ

ち、この娘の母の兄弟あるいは父の姉妹の夫)の承認を得なければならず、また、結婚に際してこの娘の家族は、この舅父に謝礼を渡さなければならない。

あるいはまた、この規則に従った縁談を拒否し、それ以外の男性と結婚する場合には、娘の家族は、この結婚相手の男性からもらった結納金の一部を、舅父に支払わなければならない（巴莫阿依翔・巴莫曲布翔・巴莫烏薩翔 1992, 128；楊懷英 1994, 190）。

5. 母方平行イトコ婚の禁止

以上で見てきたように、大涼山彝族においては交叉イトコ婚が優先されるのだが、それに対し、母方平行イトコ間での婚姻は禁じられている。母方平行イトコとは、ある男性（エゴ）から見て、母方のオバ（母の姉妹）の娘との婚姻を指す（図9参照）。大涼山彝族において、母方のオバは母

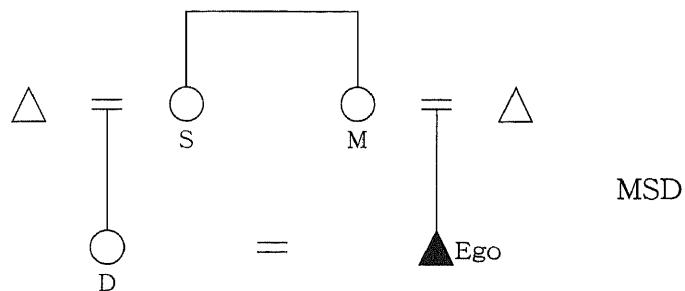


図9：母方平行イトコ婚

親に等しいと考えられるため、このオバの娘、すなわち母方平行イトコとの関係も兄弟姉妹に準ずるものと見なされている。母方平行イトコ同士は互いをマズ、ニモと呼び合っている。これはそれぞれ兄と妹を意味し、諺でも「姨表（母方の平行イトコ同士）の関係は同居していない兄弟姉妹のようである」（巴莫阿依翔・巴莫曲布翔・巴莫烏薩翔 1992, 127）と言われる。また、別の諺で「いくら食べ物がなくとも、甘そばと苦そばをいっしょに食べてはならない。いくら着る物がなくとも、ヤギの皮とヒツジの皮をいっしょに着てはならない。いくら結婚相手が足りずとも、兄妹が結婚していけない」（巴莫阿依翔・巴莫曲布翔・巴莫烏薩翔 1992, 127 – 128）という。実の兄妹が結婚することは、わざわざ諺にするまでもなく禁止されているわけであるから、この諺は母方平行イトコ婚の禁止を表すものとして解釈されよう。さらに「母方の従兄弟・従姉妹は、実の兄弟・姉妹と変わらない。違うのは一緒に住まないことだけである」（巴莫阿依翔・巴莫曲布翔・巴莫烏薩翔 1992, 127 – 128；田中通彦 1999, 38）という諺もある。ただし、母方のオジの娘との結婚は母方交差イトコ婚としてむしろ優先されるのであるから、この諺で言う母方の従姉妹は、母方のオバの娘、すなわち母方平行イトコを表すと考えるべきである。このように、平行イトコ関係にある男女間での通婚は断じて許されない。そればかりか、互いに冗談を言い合うことさえ許

されないとも言われる（巴莫阿依翔・巴莫曲布翔・巴莫烏薩翔 1992, 127 – 128）。

他方、こうした習俗は、父方平行イトコ間では見られない。そのためこの規則は、はるか昔彝族社会が父系制をとる以前に存在していたという、母系氏族外婚制の名残をとどめる習俗であるとも言われている（巴莫阿依翔・巴莫曲布翔・巴莫烏薩翔 1992, 128）。

これに関連して、アメリカの人類学者 Stevan Harrell は、その著『Field Studies of Ethnic Identity: Yi Communities of Southwest China. 田野中的族群関係与民族認同——中国西南彝族社区考察研究』（斯蒂文・郝瑞 2000b）中で、平行イトコ婚の禁止という規則が親族の名称にも部分的に反映していることを明らかにしている。S.Harrellによれば、大涼山彝族には、次のような親族の名称が存在するという（斯蒂文・郝瑞 2000b, 12 – 13, 97）。

- ① axda = 父
- ② axmu = 母
- ③ patvu = 父の兄弟 = 母の姉妹の夫
- ④ monyi = 母の姉妹 = 父の兄弟の妻
- ⑤ onyi = 母の兄弟 = 父の姉妹の夫
- ⑥ axbo = 父の姉妹 = 母の兄弟の妻
- ⑦ vytvu = 兄 = 母の姉の息子 = 父の兄の息子
- ⑧ ixyi = 弟 = 母の妹の息子 = 父の弟の息子
- ⑨ huimo = 姉妹 = 母の姉妹の娘 = 父の兄弟の娘
- ⑩ assat = 母の兄弟の娘 = 父の姉妹の娘
- ⑪ onyisse = 母の兄弟の息子 = 父の姉妹の息子

（a と i の後の x は声調を表す）

これらの親族の内、婚姻に直接関係してくるのは、同一世代の女性である。この世代の女性の中で、母方交叉イトコである母の兄弟の娘と父方交叉イトコである父の姉妹の娘はいずれも assat と呼ばれ、エゴとこの assat との結婚は優先される。他方、姉妹と母の姉妹の娘と父の兄弟の娘はいずれも huimo と呼ばれる。この huimo は平行イトコにあたるが、その内、母方平行イトコである母の姉妹の娘との結婚は禁じられている。この点で、この名称は、母方平行イトコ婚の禁止という婚姻規則とその禁止の根拠を反映していると考えられよう。すなわち、母方平行イトコは、自己にとっての姉妹に準ずる存在するために、婚姻できないということである。ただし、父方平行イトコすなわち父の兄弟の娘は、同じく huimo と呼ばれるにもかかわらず婚姻が可能だという例外もある。

ある男性（エゴ）を中心として、親族の名称と婚姻規則を図示すれば、図 10 のようになる。

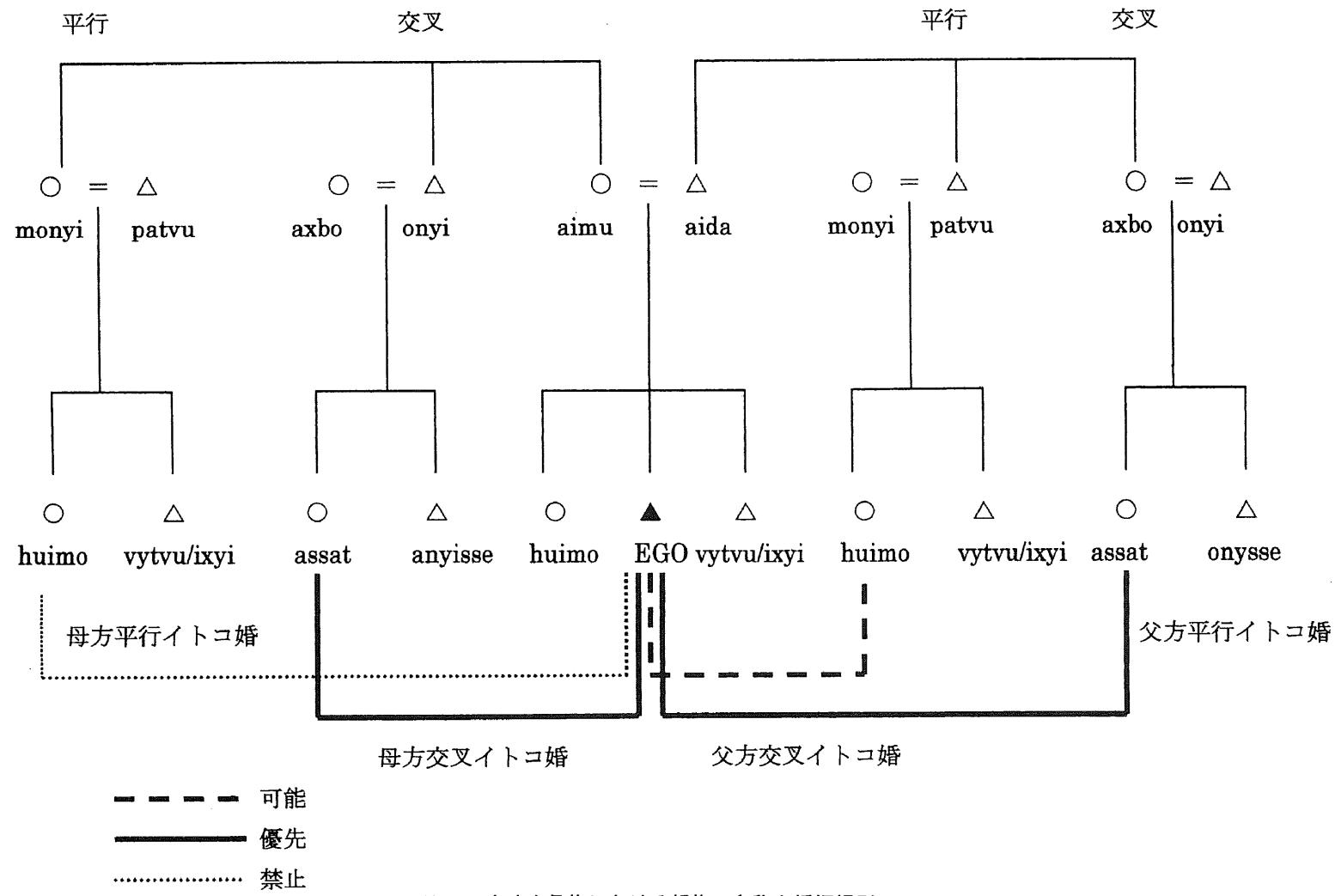


図 10：大涼山彝族における親族の名称と婚姻規則

6. レヴィレート婚

大涼山彝族の婚姻関係は一夫一婦制が基本であるが、例外的に一夫多妻の現象も存在している。もちろんこの場合にも家支外婚、等級内婚及び民族内婚の規則は貫かれる。

まず第一に、妻に子供あるいは息子ができない場合に、第二の妻を持つことがある。しかしさるに、レヴィレート (Levirate) 婚の習俗として、二番目あるいは三番目の妻を持つという場合もある。それぞれの妻には自分の家があり、夫は日によって順番に妻の宿を訪ねるのである（袁亜愚 1992, 109 – 110；曉誠 1993, 520）。ただし、この場合漢族の場合とは異なり、この妻は妾とは呼ばれない（袁亜愚 1992, 109 – 110；曉誠 1993, 520）。

一般にレヴィレート婚とは、夫が死亡した後、妻がその兄弟（多くは弟）または近親者と再婚する慣習であり、財産の流出を防ぐとともに、未亡人とその子どもの地位や集団への帰属を維持する働きがあるとされる（石川栄吉・梅掉忠夫・大林太良・蒲生正男・佐々木高明・祖父江孝男 1987, 833）。

先に取り上げた工藤隆の論文は、宋常恩主編の『雲南の少数民族』（1990）を引用しつつ、大涼山彝族におけるレヴィレート婚についても簡単に紹介している（工藤隆 1998, 194）。しかし、すでに日本語に翻訳されている安蘭・羅洛の「彝族（涼山地区）」（1991）や、楊懷英主編の『涼山彝族奴隸社会法律制度研究』（1994）、王昌富の『涼山彝族礼俗』（1994）、馮敏の『涼山彝族農村婦女の婚姻地位』（1995）、馬林英『彝族婦女文化』（1995）の研究は、より詳しくレヴィレーと婚について述べている。以下、これらの研究をもとに、レヴィレーと婚の規則の詳細を見てみよう。

レヴィレーと婚は、彝語でシイマシと呼ばれる。彝族の場合も、その目的は、家支内の財産と労働力が家支外部の者に渡ることを避けることにある（楊懷英 1994, 206）。彝族では夫が死んだ三ヶ月、七ヶ月、あるいは九ヶ月後にレヴィレーと婚を行う。しかし特例として、亡夫の葬儀の同日あるいは翌日に行う場合もある。その際、未亡人には相手を選ぶ権利がなく、すべては亡夫の家支、とりわけ亡夫の父親と兄弟によって決定されるという（楊懷英 1994, 204）。

ここで馮敏が紹介している実例を挙げておこう。1983年9月から1987年3月にかけて行われた涼山彝族自治州婦聯の調査によると、この4年の間に結婚した女性は合計414人で、その内15人、すなわち3.3%はレヴィレート婚となっている。この15人の女性の内の一人で、大涼山の五道箐郷に居住するある女性は、夫を病氣で亡くした。彼女は亡夫と幼なじみであった。死んだ夫の葬儀を行った翌日、夫の属する家支の人々の求めによって彼女は亡夫の兄（30歳独身）の嫁となった。しかし、彼女は亡夫との間にできた子を妊娠していたためレヴィレート婚を希望しなかった。しかし、亡夫の家族はこれを認めなかったという（馮敏 1995, 220）。

安蘭・羅洛によれば、このように、レヴィレート婚が当事者（未亡人）の希望にかかわらず強く求められるのは、妻は夫の家族が多大な金銭によって買い求めたものと見なされているからであるという。その夫が死んだとしても、夫の家族内に妻が譲渡されれば、夫の家族は、財産上はなんら損害を受けることはない。レヴィレート婚はこうした理由で行われるのである。レヴィレーは、特に再婚相手が若い男子であった場合、様々な苦痛を伴うものであり、再婚する未亡人に

も不幸をもたらすと考えられるかもしれない。しかし、こうした制度はすでに一つの義務と見なされており、未亡人もこれを当然のことと考えているため、彼らは罪悪感を持つことはないのである（安蘭・羅洛 1991, 102）

大涼山彝族におけるレビュート婚は、一般に亡夫の家支の成員との間で行われるのだが、より厳密には、その他にもいくつかの周辺的条件が存在する。第一に、レビュート婚が可能な未亡人の年齢におおよその制限がある。すなわち、未亡人がまだ子供を産める年齢であることが条件となっている。第二に、再婚相手にも優先順序がある。すなわち、「兄が死んでも弟がいる。牛が死んでも牛の小屋が残る」という諺が示すように、レビュート婚を行う際、その再婚相手としてまず考えられるのは亡夫の兄弟、特に弟であり、もし兄弟がない場合、その再婚相手は、夫の家支内の近親者、そして夫の家支内の遠縁の親戚の順となる。第三に、再婚相手の世代にも優先順序がある。一般にまず同世代の者が考えられるが、適當な人がいなければ、それより上の世代あるいは下の世代でも可能である。しかし、上の世代や下の世代といっても三世代以内に限られる。一般に「息子が病気で死んだ場合、舅である父親が息子の嫁を迎え入れることができる」と言われるよう、未亡人が亡夫の父と再婚することもできるのである。あるいは、未亡人が亡夫の兄弟の息子（亡夫のオイ）と再婚することもできるのである。ただし、亡夫との婚姻が双方交叉イトコ婚（図 11 参照）であった場合、すなわち、亡夫の父親が未亡人の母親と兄弟姉妹関係にあり、かつ亡夫の母親が未亡人の父親と兄弟姉妹関係にある場合、未亡人は亡夫の父親のメイにあたるため、夫が死亡したとしても、未亡人は夫の父親と再婚することはできないという（王昌富 1994, 148 - 149；馬林英 1995, 82 - 83）。

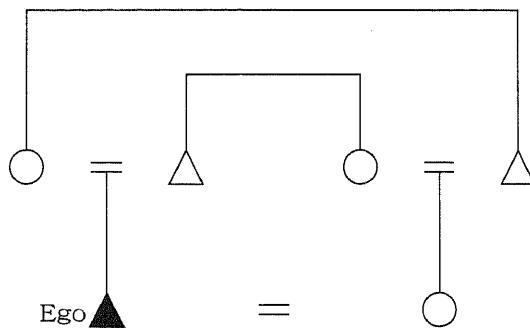


図 11：双方交叉イトコ婚

7. 婚姻による家支の発展

曲比石美・馬爾子によれば、大涼山彝族においては、婚姻を結ぶ際の選択基準として三つのものが挙げられるという。第一に声望を基準とするものであり、第二に縁故によるものであり、第

三に武力によるものである。むろん、これら三つの基準による婚姻はいずれも原則的には別家支・同一等級の内部に限定して行なわれてきた。しかし現在、第一と第三の基準による婚姻選択は希であり、第二の縁故による交叉イトコ婚が最も多いという（曲比石美・馬爾子 1995, 92）。

このように、大涼山彝族社会では、主に交叉イトコ婚が優先されている。その際、もしこの交叉イトコ婚の規則だけが厳格に守られる場合、婚姻が行われる家支間の関係の発展は停滞すると考えられるかもしれない。しかし、実際には、交叉イトコ婚規則の例外として、第一、第三の選択基準による婚姻も生じる余地が存在している（もちろんその場合、上述のように、交叉イトコ婚規則を逸脱した場合の補償措置が取られる）。このような例外的な婚姻が行われることによって、徐々に姻戚関係は複雑化し、最終的には同一等級内の別の家支との間で、蜘蛛の巣のような婚姻圈が生ずるのである。こうしたことから、諺でも「人に縁故のないものはない、土地に繋っていないものはない」（曲比石美・馬爾子 1995, 92）と言われる。

姻戚関係のこうした発展の過程を図示すれば次のようにになる（図12参照）。

この図12において、A～Hは家支を示す。家支AとB, CとD, EとF, GとHの間では代々交叉イトコ婚が繰り返されてきたとする。しかし、もし家支Aに属する男性が交叉イトコ関係にない家支Cの娘と結婚した場合、それと同時に家支A, B, C, Dが親族関係を結ぶことになる。さらに、この家支Dの男性が家支Eの娘と結婚した場合、それと同時に、家支A, B, C, D, E, Fが親族関係を結ぶことになる。こうして最終的には、本来、交叉イトコ婚が不可能であった多くの家支の間でも、交叉イトコ婚規則に従った婚姻が可能になるのである。こうした婚姻関係を通じて、複数の同一等級内の家支が相互に緊密に結びつけられ、場合によっては政治的な同盟が結ばれることになるのである。

とりわけ家支の巨大化と勢力拡大の傾向をも考え合わせるならば、婚姻関係を媒介にしたこうした家支連合による秩序形成は、今日徐々に大涼山彝族社会全体の秩序のあり方にも影響を及ぼしつつあると考えてよかろう。

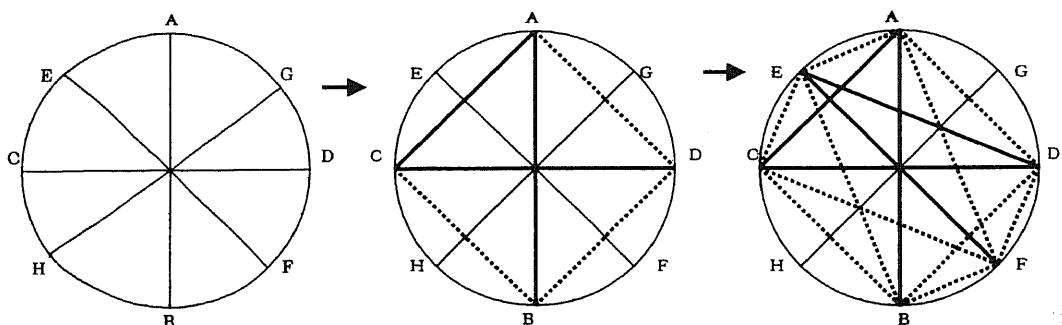


図12：姻戚関係の発展

V. 終わりに

以上、大涼山彝族の社会制度に関して、家支制度、等級制度、婚姻制度という側面から考察してきた。その結果、次のようなことが明らかになった。

まず第一に、大涼山彝族社会において家支は、最も重要な社会的絆と見なされている。家支は、互いに共通の父系祖先を持つと信じ、父子連名系譜によって結合した血縁組織集団であり、社会的にも政治的にも重要な機能を果たしている。そして、大涼山彝族最大の儀礼であるツォビイをはじめとして、様々な規模で行われる儀礼や祭祀は、その参加者たちがそれぞれに記憶する直徑の系譜を持ち寄り、家支内の部分構造及び全体構造、あるいは場合によっては複数の家支間の関係と、その中で占める自らの一を確認する場となっているのである。

第二に、大涼山彝族の等級制度は、今日でも強い影響を残している。大涼山彝族社会には、奴隸制解体以前から五つの身分があった。すなわち、ヅモ、ヌオフォ、チュイスオ、アジニア、シアシーである。ヌオフォまでが支配層の貴族で、その他の三等級が被支配者の農民と奴隸である。奴隸制解体後の今日、もちろん等級制度そのものは消滅し生活様式や外観から等級の違いを判別するのは難しくなっているが、しかし、とりわけ異なる等級間の通婚を禁ずる婚姻規則は今日でもなお厳格に守られている。

そして最後に、大涼山彝族においては、家支外婚、等級内婚及びこれと密接に関わる民族内婚の規則が厳格に維持されてきた。しかしさるに、これらの規則の枠内で交叉イトコ婚、そしてレビュレート婚などのより複雑な規則も存在している。そしてこれらの婚姻規則と、しばしば生ずる婚姻規則の例外とによって、複数の同一等級内の家支は徐々に相互に緊密に結びつけられ、家支の秩序の維持と発展がはかられてきたのである。

謝辞：なお最後に、本論をまとめるにあたりご指導頂いた大阪大学大学院人間科学研究科の藤川信夫先生に心からお礼を申し上げます。

引用・参考文献一覧

安蘭・羅洛

1991 「彝族（涼山地区）」、嚴汝嫻（主編）『婚姻からみた中国少数民族（上）』（江守五夫監訳、百田弥栄子・曾士才・栗原悟訳）六興出版。

小熊誠

2000 「涼山彝族の社会制度一家支と等級」『比較民俗研究』第17号。

工藤隆

1998 「現地調査記録・中国四川省涼山地区美姑彝族文化（1）」『大東文化大学紀要〈人文科学〉』第36号。

櫻井龍彥

1993 「彝族の家支制度と祖先崇拜」『中国研究集刊』大阪大学中国研究会。

周星

1999 「家支・徳古・習慣法」、佐野賢治（編）『納西族・彝族の民俗文化—民俗宗教の比較研究一』勉誠社。

宋常恩（主編）

1990 『雲南の少数民族』（大林太良日本語版監修）東京：日本放送出版協会。

田中通彦

1999 「彝族と西南中国民族史—大涼山彝族を中心にして」、佐野賢治（編）『西南中国納西族・彝族の民族文化—民俗宗教の比較研究一』勉誠社。

村松一弥

1973 『中国の少数民族——その歴史と文化および現況』毎日新聞社。

巴莫阿依翔・巴莫曲布翔・巴莫烏薩翔

1992 『彝族風俗志』中央民族学院出版社。

胡慶均

1985 『涼山彝族奴隸制社会形態』中国社会科学出版社。

何輝華

1987 「論涼山彝族的家支制度」、中国西南民族研究学会（編）『西南民族研究』四川民族出版社。

林耀華

1947 『涼山夷家』上海商務印書館（英語版 Lin, Y. 1961 *The Lolo of Liang Shan*）。

林耀華

1995 『涼山彝家的巨大』商務印書館。

涼山彝族奴隸社会博物館（編）

1997 『涼山彝族奴隸社会博物館展覽資料匯編』（内部資料）。

李紹明・張光顯

1985 「略論涼山彝族家支問題」、四川省民族研究学会・四川民族研究所（編）『四川彝族家支問題（論文集）』。

馬爾子

1992 「淺談涼山彝族徳古」『涼山民族研究』（創刊号）。

馬林英

1995 『彝族婦女文化』四川民族出版社。

曲比石美・馬爾子

1995 「旧涼山彝族家支，姻親人命案及案例」、『涼山民族研究』総第4期。

曲木铁西

- 2000 『涼山彝族社会伝統教育与現代教育の發展研究』民族出版社。
- 史金波・羅布合機
- 1996 「重視彝族家支問題吸收徳古參政議政」『涼山民族研究』総第5期。
- 斯蒂文・郝瑞 (Harrell, S.)
- 2000b 『Field Studies of Ethnic Identity: Yi Communities of Southwest China. 田野中的族群關係与民族認同——中国西南彝族社区考察研究』(巴莫阿依・曲木鐵西訳) 広西人民出版社。
- 王昌富
- 1994 『涼山彝族礼俗』四川民族出版社。
- 魏明德 (Vermander, B.)
- 2000a 「涼山彝族の宗教蛻変——今日涼山彝族宗教信仰与体験調査探析」, 巴莫阿依・黃建明 (編)『国外学者彝学研究文集』雲南教育出版社。
- 楊懷英 (主編)
- 1994 『涼山彝族奴隸社会法律制度研究』四川民族出版社。
- 袁亞愚 (主編)
- 1992 『当代涼山彝族的社会和家庭』四川大学出版社。
- 樊秀麗
- 2001 「中国彝族『指路經』における送靈・招魂／祖先移住経路言説に関する研究—民族アイデンティティ形成との関連について」, 広島大学大学院国際協力研究科編『国際協力研究誌』第8巻第1号。
- 樊秀麗
- 2002 『大涼山彝族における葬送儀礼と靈魂觀を通してみた帰属集団意識の形成』(2002年1月に広島大学国際協力研究科へ提出した博士論文)

資料1：龍雲の系譜

阿普居木 1—居木登倫 2—登倫烏烏 3—烏烏庚茲 4—庚茲庚研 5—庚研阿益 6—阿益阿曲 7—阿曲里布 8—里布木米 9—木米烏庚 10—烏庚地尼 11—地尼俄蘇 12—俄蘇阿特 13—阿特克木 14—克木阿署 15—阿署烏几 16—烏几木次 17—木次登拉 18—登拉蘇尼 19—蘇尼倫茲 20—倫茲加木 21—加木烏布 22—烏布烏馬 23—烏馬畢茲 24—畢茲阿布 25—阿布登俄 26—登俄沾益 27—沾益阿基 28—阿基馬古 29—馬古爾果 30—爾果諾洪 31—諾洪正洛 32—正洛阿寧 33—阿寧蒲伙 34—蒲伙牟阿烏 35—烏羅羅 36—羅坡 37—羅坡布亞 38—
 蒲伙牟阿茲 35—茲阿資務 36—資務茲吾 37—茲吾阿格 38—阿格曲涅…… (略)
 布亞史拉 39—史拉古候 40—古候羅基 41—羅其尼惹 42—尼惹耐苦 43—耐苦候 44—候阿土 45—阿土爾卜 46—爾卜補根 47—補根米賽 48—米賽阿根 49—阿根烏列 50—烏列阿利 51—阿利郁惹 52—郁惹哇知 53—哇知烏曲 54—烏曲根博 55—根博羅土 56—羅土倫撒 57—倫撒曲摩 58—曲摩惹柱 59—惹柱吉几 60—吉几耳果 61—耳果日里 62—日里史研 63—史研阿木 64—阿木比惹 65—比惹則依 66

一則依普承67—普承莫克68—莫克古益69—古益里肯70—里肯爾益71—爾益阿扎72—阿扎正翁73—正翁阿合74—阿合羅都75—羅都曲依76—曲依約木77—約木友能78—友能阿黑79—阿黑阿底80—阿底烏史81—烏史補亞82—補亞甘底83—甘底阿吉84—阿吉直冲85—直冲底史86—底史畢布87—畢布苦俄88—苦俄曲沙89—曲沙惹庚90—惹庚惹俄91—惹俄爾馬92—爾馬底惹93—底惹史曲94—史曲諾子95—諾子底木96—底木阿爾97—阿爾阿博98—阿博木諾99—木諾戈史100—戈史古体101—古体友特102—友特夫民103—夫民木戈104—木戈烏勒105—烏勒日哈106—日哈阿呢107—阿呢烏烏108—烏馬烏雅109—烏雅務候110—務候底吾111—底吾黑雅112—黑雅日土113—日土阿約114—阿約阿色115—阿色阿烏116—阿烏烏根117—烏根阿日118—阿日依茲119—依茲拉革120—拉拉馬貞121—馬貞体研122—体研爾古123—爾古扎祖124—扎祖約補125—約補曲哈126—曲哈曲祖127—曲祖畢哈128—畢哈阿史129—阿史烏合130—烏合茲仇131—茲仇茲木132—茲木卓維133—卓維普史134—普史倫普135—倫普倫惹136—倫惹堵恩137—堵恩曲瑪138—曲瑪居則139—居則羅普140—羅普阿俄141—阿俄黑勒142—黑勒牙古143—牙古爾土144—爾土爾果145—爾果孜曲146—孜曲木烏147—木烏登倫148—登倫木頗149—木頗阿羅150—阿羅頗倫151—頗倫頗土152—頗土阿勒153—阿勒阿資154—阿資茲俄155—茲俄普土156—普土普爾157—普爾阿力158—阿力納吉159—納吉俄古160—俄古查体161—查体畢黑162—畢黑阿研163—阿研木洪164—木洪色特165—色特比耶166—比耶阿尼167—阿尼吉几168—吉几撒博169—撒博阿茲170—阿茲少祖171—少祖体夫172—体夫寧伙173—寧伙瓦体174—瓦体達史175（龍雲，亦名納甲烏薩）—176：達史作哈（龍繩武），維史（龍繩祖），作古（龍繩曾），維哈（龍繩文），阿力（女），龍繩助，龍繩德，龍繩碧（女）……

新刊紹介

樊 秀 麗 著

『大涼山彝族における葬送儀礼と靈魂観を通して見た帰属集団意識の形成』

近年アジア諸国の留学生が日本の大学で民俗学関係を専攻し、学位を取得し、その論文が刊行されることが多くなった。わが国の学界にとつては、異文化の新しい知見が日本語で読めるだけでなく、文化の翻訳、比較研究の視点を与えてくれることになる。しかし、その影には執筆者の大変な労苦が隠されている。本書も樊さんが広島大学に提出した学位論文が基になっている。

祖先崇拜の比較研究はM・ウェーバーの研究はじめ多くの蓄積がある。日本民俗学にあっては柳田民俗学が祖靈神学と称されたようには常に中心課題であったが、比較研究は正面から行われてこなかった。本書の内容を一読して、大涼山彝族の祖先信仰の精緻さに誰もが驚くだろう。

祖先信仰を民俗宗教の中核として展開してきているのは日本だけではないのである。拡散して居住し、地域性が顕著である彝族の民族アイデンティティが言語やトーテムによるのではなく、死後同一の先祖の国に赴くことにあることが、その路線を示す指路経の分析を中心にして実証されていく。こうして大涼山彝族の葬送儀礼・他界觀から三魂説と三靈説が導き出された。アジア諸民族の靈魂・他界觀の調査研究の蓄積が見られる今日、祖先崇拜の比較研究の基盤が整ってきたといえる。本書は将来必ずその基本文献の一冊となる著作といえる。本書の論文構成の一角に本誌も寄与できたことをともに喜びたい。

（佐野賢治）

A5判 292頁 2004年2月 勉誠出版刊 15,000円