Kobe University Repository : Kernel

PDF issue: 2025-07-15

民族集団の動態とエスニシティ : 貴州省東南部ミャオ族の事例から

谷口, 裕久

(Citation)
社会学雑誌,7:196-217

(Issue Date)
1990-03-30

(Resource Type)
departmental bulletin paper

(Version)
Version of Record

(JaLCDOI)
https://doi.org/10.24546/81010786

(URL)
https://hdl.handle.net/20.500.14094/81010786

民族集団の動態とエスニシティ

——貴州省東南部ミャオ族の事例から——[1]

谷口裕久

一　はじめに

「統一的な多民族国家」を標榜する中国は一〇億を越える総人口を抱え、その九四%を漢族が、残りの六%を少数民族が占める現状である。少数民族は六割までが西南中国に居住しており、マジョリティーである漢族と錯綜する民族間関係を展開してきた。

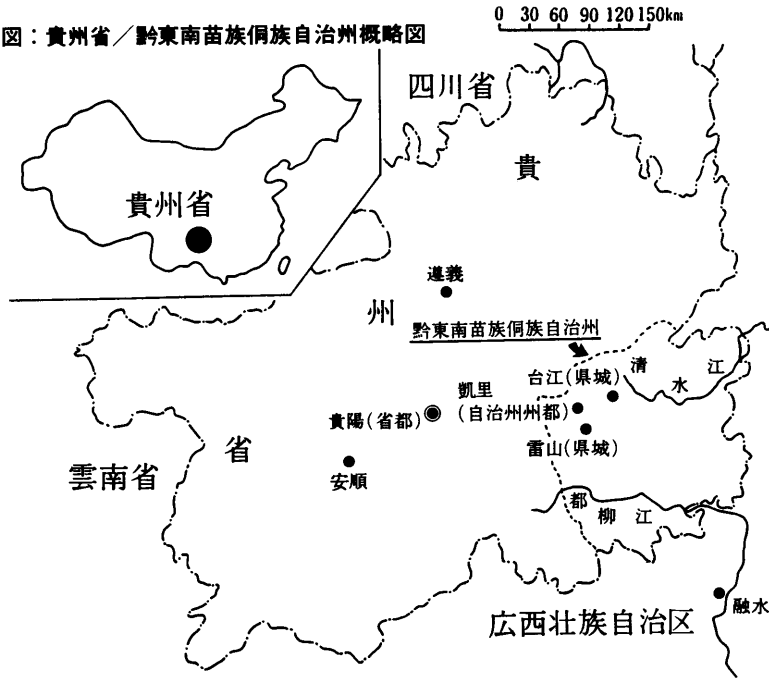
近年、諸分野で「民族」を国家との関連でとらえるエスニシティ論を視点においた研究が盛んとなっているが、中国でも国民国家への志向が高まるにつれて、社会主義体制における少数民族の存在意義が問われはじめている。

本稿は、中国という国家のなかの少数民族のひとつ、ミャオ族に操作概念としての「エスニシティ」をあてはめて分析を試みたものである。サイード[2]は近代西欧から見た、歪曲されたアジア観への反省をうながした。従来のアジア観、アジア学から新しいアジア研究に向けての潮流はすでに起こっているといっても過言ではない。少数民族の問題も同様であり、改めて「国家の中の少数民族」の意味が問われ、論じられる時代にならねばならない。

さて、ミャオ族は西南中国から東南アジアにいたる同一の文化領域に国境を越えて存在し、中国のほかに、タイ・ラオス・ベトナムなどの広い範囲に連続して分布している。一九八四年の中国の統計によると、国内の総人口は五〇三万人余りで、湖南・四川・貴州・雲南・海南[3]の各省と広西壮族（チワン）自治区の範囲に居住する。

分布が集中する雲貴高原はカルスト高原で、居住地は森林からなる山地や山間部である。焼畑耕作や、地域的には棚田での水稲耕作といった生業形態に依存しており、林業も行なわれている。漢族との接触は長期にわたっていて、現在では漢族文化の影響もみられる。東南アジア大陸の山地部に住むミャオ族はその自称からモン（Hmong）族と

図：貴州省／黔東南苗族侗族自治州概略図



称したり、あるいはメオ（Meo）族とも呼ばれるが、本稿では〝ミャオ族〟を統一的呼称に用いる。

本稿で対象とする貴州省東南部には一二〇万二〇〇人弱のミャオ族が居住し、タイ語族系民族集団であるトン（侗）族と黔東南苗族侗族自治州を構成している（面積約三万三、三〇〇平方キロ、州都は凱里市、図参照）。自治州総人口の三二八万三、〇〇〇人余り（一九八二年）のうち、ミャオ族は三六・六％を占め、次に漢族三二・七％、トン族二三・三％、そのほかプイ（布依）族、スイ（水）族、チワン族、ヤオ（瑤）族、イ（彝）族という内訳である。[4]

二　問題の所在

民族＝種族の範疇を不変不動だと解しては、もはや民族集団の実態を捕捉しきれないという実情があることはすでに指摘されており、[5]民族集団を単一な固定したユニットとして把握するには一定の制約が加わってくるはずである。

既存の代表的なミャオ族モデルには、地理的景観と生業形態の分析で、ミャオ族が高地栽培民と丘陵民のふたつの形態をとると予想した白鳥芳郎[6]や、自然条件と経済形態からミャオ族が南部山地焼畑移動耕作民文化に属するとした竹村卓二[7]の生態学的モデルがある。Geddes[8]らの東南アジア側からの多数の論考も、ミャオ族モデルを典型化した

好例で、民族集団を居住する地勢の区分によって「山地民」と「平地民」に二分した上で、ミャオ族を平地民と関係を回避しつつ分離・拡散し、粗放な農耕技術のもとに山地で焼畑を営んできた、人口支持力が低く、社会的統合力も弱い「山地民」＝hill tribeに位置づけている。これまでミャオ族の定義は固定したモデルによって操作されてきたのであり、こうしたモデルには生態学的な観点を中心に民族集団を把握するという静的な視点がある。生態学的観点からミャオ族をとらえるにしても、雲貴高原東南の低地域で、水稲耕作を生計の主体としながら独自の社会的結合性を発現している貴州省東南部のミャオ族については前述した「山地民」的モデルでは充分に解釈しきれないのである。

竹村卓二は右のモデルによる以外に社会関係からもミャオ族をとらえ、彼らを漢族の政治的・経済的圧迫で苛酷な生活を強いられ、半ば意図的に漢族との接触を避けて、対立する傾向を増していった民族集団であるとし[9]、彼らの排他性・閉鎖性はコミュニケーションのネットワークの欠如によるとした[10]。確かにミャオ族は東南アジアへの入植の過程で引き起こした他の民族集団との紛争でも知られるし[11]、タイ北部などでは換金作物の需要から焼畑耕作以外にケシ栽培に携わって生計を立てている現実も著名ではあるが、従来から民族集団間の相互行為に注目する動態をとりいれた文化的な観点からは積極的にはとらえられていない。

イサジフによると、民族集団の保持する「民族的境界」には、他の民族集団との相互作用のプロセスで外部（他者）から規定されるものと、内部（自己）から形成されるものという二面性があるとされる[12]。事実、民族的な自己同定について、タイ・ルー族を研究したモアマン[13]の発見は、話者の認識のレベルが彼らの自称に大きく反映するという点であった。ほかにも、「貴方は何苗か？」とミャオ族内部の分類を問うた質問に、クラン名を答えたラオスのミャオ族の事例[14]や、ふたつの民族集団間で母語の移動があり、たとえ同一の民族集団であっても相手方に別の言語を話す者と認識されると、一方から他方の民族集団へとアイデンティティを移行させることが可能であったとする雲南省大理盆地のペー（白）族・漢族間の言語によるモデル[15]があるが、これらはつとに、自民族集団と他の民族集団を識別するために選定する「民族的表徴[16]」が、規準のレベルの相違で変化することを証明している。

バースが提出した「民族的境界」論[17]では、相互行為を行なうために自己と他者をカテゴライズする、その中心に「エスニック・アイデンティティ」があり、「エスニック・アイデンティティ」が働く容器が「エスニック・グループ」であり、「エスニック・グループ」は任意の指標に基づく他の集団との相対的関係のなかで境界を維持し存続

しうるのだとされていた。

また、綾部恒雄は「エスニック・グループ（民族集団）」を「国民国家の枠組のなかで、他の同種の集団との相互行為的状況下に、出自と文化とを共有している人々による集団」[18]であるとし、エスニシティの定義をこの集団およびその意識である[19]としている。

これらの諸点から、民族集団は対外的社会関係のなかで形成されると理解でき、民族集団への帰属意識といった主観的な対内帰属の諸側面も他の民族集団との相互行為を通して生成されるということがわかる[20]。

本稿では以上のような観点にたって、さまざまな民族関係や民族政策の間で民族的な境界を変え、移り変わってきた貴州省東南部に居住するミャオ族のエスニシティについて考察し、その特徴を明らかにして、民族集団〝ミャオ族〟の全体像を把握するためのてがかりとしたい。

アイデンティティを保持するには、シンボルを通して成員が共有する主観的な歴史と連続性が必要である、と述べたベルの主張[21]がある。本稿での分析の視角は、エスニシティについての論述を通して民族の「歴史（民族集団形成にかんする問題）」を追究することにあり[22]、これまで民族理論や民族政策から論じられる傾向が高かった少数民族の問題を、改めて少数民族自身の文脈に帰着させることにある。

エスニシティについては、先の綾部恒雄の定義[23]を援用したい。国民国家の枠組では繋束のできない、例えば政治的に分断された民族集団を対象とする場合、彼の定義について議論の余地は残るが、このエスニシティの定義は主観的な「民族的境界」にもあてはめうると考えられるからである。

筆者がすすめる論述は、ミャオ族の一事例研究であるだけでなく、中国少数民族のエスニシティの分析にも寄与すると思われる。本研究はまた、ミャオ族を焼畑耕作を主体とする先細り傾向の閉鎖的な「山地民」と解してきた一義的な生態学的解釈への反証ともなりえよう。

三　漢籍からみた漢族のミャオ族認識

漢族は紀元前より東夷・南蛮・西戎・北狄といった周辺の異民族に関心を持ち、分類してきた。漢族と非漢民族の「華夷の差」は、「文化の格差」に基づく優越意識であるとの説があるが[24]、中国南方の非漢民族については、王朝に対しての政治的関係や地理的関係、または同化の程度を判断材料にした類型化がなされていたのである。

ミャオ族の祖先の民は、漢代の『書経・呂刑』や『左氏伝』、『戦国策・魏策』などに「三苗」として現れる。しかし、「三苗」とミャオ族との関連は明白ではない。昨今では、漢代以降三国時代にかけて現在の湖南省西部や湖北省

東南部に居住していた、犬祖神話をもつ「長沙・武陵蛮」や「五溪蛮」と記された集団が彼らの祖先であろうとの解釈が主である[25]。

宋代の『溪蛮叢笑』自序には「猫」や「猺」の記述がみられ、漢族側は宋代にはミャオ族とヤオ族の祖先おのおのを峻別していた由がうかがいしれる。元代に入ると、『元史』世祖本紀には「猫蛮」や「猫」がみえる。明代の『明実録』や『大明一統志』、『苗防備覧』、『皇清職貢図』、『黔書』、『黔苗図説』、『明史』土司伝にも「猫」や「苗」があり、当時の漢族はミャオ族の祖先の集団を完全に弁別していた。

明代以降、漢族によるミャオ族分類の様式はより詳細になってゆく。漢族の一層の南方進出とそれに付随する非漢民族情報の増加により、多数の区分を生みだしたからである。これが「族支」の発見へとつながる。「族支」とは服装・髪型・居住地・生業や風俗といった文化的指標を掲げて民族集団のサブ・エスニシティを提示した分類のしかたである。

現在のミャオ族につながる代表的な「族支」は、「紅苗」・「青苗」・「黒苗」・「白苗」・「花苗」の五種である。これは服装の特徴にしたがって分類する方法で、五種の「族支」は地域的に特定が可能であり、これらは今日まで踏襲されている。

ほかにも分類の基準は多岐にわたっており、着用しているスカート（裙子）の長さで「長裙苗」と「短裙苗」の区分があったり、居住の地勢に基づいて「平地苗」・「高坡苗」の区分もあった。自称の音によって「古董苗」・「牯羊苗」との分類もあり、葬礼の習俗から「炕骨苗」と称されたり、髪型からは「鴉雀苗」・「尖頭苗」・「爺頭苗」と称される集団もあった。

服装を基にした五大「族支」と、その他の「族支」は、史書では「黒苗…其山居者曰山苗、曰高坡苗、近河者曰洞苗」（『貴州通志』）や、「白苗在龍里縣、亦名東苗、西苗」（『黔書』）のようにその名称のいくつかは複合していた。また「仲家苗」（現在のプイ族）や「仡佬苗」（現在のコーラオ族）、「侗苗」（現在のトン族）が「苗人（族）」とされるなど、他の民族集団もミャオ族と同定する混同をも引き起こしていた。

白鳥芳郎は、集団別に相違する習俗を認めうる五大「族支」は、他種族の影響がおよんだものと想定したが[26]、いずれにせよある程度の亜種族的な偏差を読み取れる五大「族支」を除くと、他の「族支」の相違は必ずしも明確ではなく、確固たる指標は見出せない。

現在の貴州省東南部のミャオ族は五大「族支」のうちの「黒苗」にあたると考えられているが[27]、「黒苗」のなかには「九股苗」との「族支」名をいただく集団がある。貴州

省東南部のミャオ族の伝承には、広西壮族自治区の北西部を経て北上し、貴州省東南部へ移った後、集団内部にあった九男のリネージのそれぞれを二分して婚姻関係を結び、子孫が繁栄してきたとする部分が読みこまれている。ここから、「九股苗」とはミャオ族社会を端的にあらわしたこの伝承に由来して命名された「族支」名[28]と理解できる。

右で確かめられたとおり、一部では他の民族集団との混同こそみられるものの、漢族は服飾や自称、あるいは社会編成といったかなり高い次元でミャオ族を捕促し、サブ・エスニシティを介して、ミャオ族の細部の分裂までも把握していたのである。

四　貴州省東南部ミャオ族社会の内部結合の特質

当該域のミャオ族社会の内部結合を規定しているのは社会的な紐帯と生態的条件である。社会的な紐帯が第一義的であるのは、彼らの社会統合は社会の基盤となる特徴的な組織、すなわち「鼓社（コシャ）」（ミャオ語でJangd Niol）と「議榔（ロウ）」（Gheud Hlangb）によって行なわれているか[29]らである。

「鼓社」とは外婚的父系氏族の儀礼的かつ政治的な連合体であり、同一クランの成員を有する複数の村落から形成される。「鼓社」は定期的に集結して[30]、「鼓社節」（Neux Jangd Niol）を挙行する。「鼓社節」とは彼らの神話的祖霊（女性とされる）に対して水牛を供犠し、それを共食して同族意識を高める儀礼である。

「議榔」とは社会的な規約で結ばれた、自治的社会組織や同盟関係を意味しており、その範囲はひとつの「鼓社」内にとどまるものや地域的なひろがりをもつものまである[31]。或る「議榔」に属する村落はこの組織が行なう会議で公にされる慣習法で秩序、統制がはかられている。慣習法の内容は多岐にわたっていて、村落や「鼓社」の共有財産の保護や、各種犯罪行為の禁止などが含まれている。違反した者には調停の上で厳しい罰則が科せられる。平等主義的かつ民主的原則は「議榔」によって保たれるところが大きい。

これら二種類の組織は、それぞれ血縁原理と同盟原理に基づいている。社会統合の力はこういった組織や習俗に代表されており、当該域のミャオ族のアイデンティティのよりどころにもなっているのである。

ついで生態的条件について述べておこう。貴州省の東南域は雲貴高原の東南のはしに位置し、一般にミャオ族の村落は五〇〇メートルから一、〇〇〇メートル程度の標高にある。そこでは灌漑による水稲耕作を主体に、付加的な若干の焼畑耕作をともなう定住的な生活が営まれている。その社会は求心的かつ凝集的な生産体系よりなりたつとされるが[32]、彼らの社会は、採用している灌漑水田そのものの高い人口支持力に負っており、それは定住とも密接に

関連している。水田は山腹に造成された発達した棚田であり、棚田への施水には竹などの導水管で山から天水を引き入れるか、河岸近辺の水田については河川に設置された大型の水車で水を導く方法が用いられている。灌漑棚田がこのミャオ族のごとくに、「一ヶ所に定住する特別に大規模な地域社会に見られ」るのは、「休耕期をほとんどあるいはまったくおかず、毎年耕作されるので、人口が局地的に稠密に集中することができる」[33]からなのであり、したがって居住形態は聚居的となり、数十戸から多くは一千戸を越える規模でひとつの村落を形成できるわけである。こうした特徴も彼らの社会統合を助けているといえる。

右のように、結束性の高い社会組織の存在や、灌漑水田耕作による「求心的かつ凝集的な生産体系」は当該域のミャオ族社会に認められる大きな特徴となっている。

五　国家との対峙のなかで

通時的にみてみると貴州省東南部のミャオ族は、①王朝への反乱を起こした時期、にはじまり、②国家への吸収の時期、③「解放」から「四つの現代化」政策の展開まで、の三つの段階を経てエスニシティを深化させてきたといえる。ここではその順を追って国家との関係をあとづけながら検討してゆきたい。

（一）国家に対抗した「歴史」としてのミャオ族反乱

彼らはいかなる歴史に生きてきたのだろうか。端的に表現すると、明・清代における彼らの「歴史」とは王朝への反乱の歴史であったといえる。

ミャオ族にとって明代以降の時期は激動の時期であった。貴州省東南部のミャオ族は明・清代に王朝権力に向けて力強い抵抗を繰り返しながら、その反面で同族意識を高める水牛の供犠と共食の儀礼を行なっていた点はすでに明らかにされていたが[34]、鈴木陽一はミャオ族やヤオ族を国家との対比でとらえ、「彼らは、漢族の巨大な王朝国家の周縁にあって、常にその権力の支配と対峙し、これと戦い、或は逃亡することで、民族の同一性を保持した」と述べて彼らを「国家に抗する民族」に位置づけた[35]。ミャオ族はまさしく漢族の南進を反乱という形態で受けとめたのである。

ミャオ族は清代にも苛酷な支配政策に激烈な抵抗を企て、存在を王朝側に確認せしめた（表参照）。一般の漢族移民は一八世紀以降には貴州省東南部のミャオ族地区に入り、定着していたが、雍正六（一七二八）年に始まる「改土帰流（漢族領主の再統治政策）」の時期まで、少数民族出身官吏「土司」の管轄下にあったごく一部の地区を除いては、ミャオ族地区に清朝の支配は及んでいなかった[36]。

表：元代以降のミャオ族反乱
（《苗族簡史》編写組『苗族簡史』貴州民族出版社、1985年より作成。）

年号		場所	民族
（元代）			
至正6～至正7	(1346～1347)	湖南西部	ミャオ、ヤオ
至正16	(1356)	江西・浙江	ミャオ
（明代）			
洪武26～洪武28	(1393～1395)	貴州	ミャオ
永楽14～宣徳元	(1416～1426)	貴州・貴定付近	ミャオ
宣徳元～宣徳8	(1426～1434)	貴州・湖南交界	ミャオ
正統14～景泰2	(1449～1451)	貴州各地～湖南西部	ミャオ、イ、プイ、スイ
正統元～天順4	(1436～1460)	湖南西部～貴州西部	ミャオ
弘治14～弘治15	(1501～1551)	湖南西部	ミャオ
嘉靖15～嘉靖30	(1536～1551)	貴州東北部	ミャオ
万歴43～	(1615～)	貴州東南部	ミャオ
（清代）			
順治4～	(1647～)	華南各地（貴州）	漢、ミャオ、プイ、トン、コーラオ
雍正13～乾隆元	(1735～1736)	貴州各地	ミャオ
乾隆5～乾隆6	(1740～1741)	湖南～貴州東南部～広西西北部	ミャオ、ヤオ、トン、漢
乾隆52～嘉慶2	(1787～1797)	華南各地	ミャオ、漢
咸豊5～同治11	(1855～1872)	貴州～華南各地	ミャオ、トン、漢

清朝は、やがてさまざまな手段で支配の力をミャオ族地区に及ばせ、歌垣による自由恋愛に制限を加えたりした。雍正年間以降になると「議榔」の組織に介入し、糧食を租税として徴収する方法に転換してミャオ族を体制にとりこもうとした。[37] 雍正末期には〝苗王〟をリーダーに抱く反乱が各地でおこり、道光年間末から咸豊期にかけては〝苗匪〟と呼ばれた貧窮層出身の暴徒化したアウトロー集団がうみだされるなどミャオ族の清朝への対立傾向は増すばかりとなっていった。[38]

乾隆期末から嘉慶期には、貴州省東部や湖南省西部のミャオ族が石柳鄧や呉八月らの主導で、白蓮教の反乱と呼応した抵抗運動を行なった。石柳鄧は「客民（漢族の意…引用者）を焚殺し、田地を奪回する」と声明を掲げ、漢族に奪われた土地の奪回をめざしていた。[39] 咸豊五（一八五五）年に発生した張秀眉らの大規模な武装蜂起は、宗教結社の天地会や上帝会による反清民族運動の火種にも油をそそぎ、同じく秘密結社的な宗教結社であった燈花教から支援を受けていたミャオ族の反政府的小集団とも呼応して、[40] 太平天国の争乱にも寄与する結果となった。貴州省東南部を中心に発生したミャオ族の反乱はこれ以降も続発し、新中国成立期までの長い系譜を持つものとなっていったのである。

以上をきわめて単純化すると、当初国家権力の埒外に置かれていたミャオ族が、一方で漢族と接触を深めるにつれ

て国家に吸収統合されてゆき、他方で土地を漢族に収奪されるという構図が浮かび上がる。当時のミャオ族の反乱とは漢族の一方的な土地・税糧収奪に対する抵抗が契機となり[41]、社会的紐帯を核にして、宗教結社との連携が大規模な抵抗運動へ発展したものなのであった。

武内房司は清代当該域の少数民族社会をとらえて、「少数民族に対する抑圧が激化する一方で、それに抗しうるだけの社会的力量が（少数民族側にも）胚胎していたことを示すのではないだろうか[42]」（かっこは引用者による）と記しているが、ミャオ族にとっては劣悪な政治的、経済的状況がその当時つねに付帯しながらも、彼らが自己の集団のヘゲモニックな力を、反乱というかたちであらわせたのは組織の弱体化をくいとめることができた強い社会統合力をもつミャオ族社会の自律性の高さによるのであろう。ユートピア的世界の実現を目標においた秘密結社的集団・燈花教の理念がミャオ族のみに支持された[43]のも、ミャオ族社会の強靱さが背景にあったゆえと考えられる。

（二）国家統合の初期におけるミャオ族——多元主義の出現とミャオ族像の変化

中国において、「民族」なる概念が成立したのは、一九一一年の孫文らによる辛亥革命の後であるといってよい。孫文は、国家の主要種族集団である漢族・満州族・蒙古族・ウイグル族・チベット（蔵）族が投合し、平等をとなえる「五族共和」を唱和した。満州族政権より漢族政権へと移行するこの革命のひとつの特徴は、核心に漢族的エスノ・セントリズムが置かれながらも、外縁部では少数民族の存在を確認していた部分にある。

中華民国期、一九二一年には中国共産党が誕生した。ここからしばらくは各民族の自決権を尊重した連邦共和国制をめざしていたのである。二六年には、「解放苗瑤族決議案」が採択されてミャオ族・ヤオ族の農民協会への参与が実現している。三〇年には共産党の紅軍が貴州省の東南部に達した。三四年一二月になると「長征」の紅軍が貴州省のミャオ族地区にも移駐を開始した。当時、少数民族は戦略上でも大きな意味があるとされ、この頃に決定された「関於苗族問題決議」や「関於対苗瑤民族的口号」には、紅軍はミャオ族と連合して帝国主義や国民党・軍閥・土司の圧迫に反対するとし、少数民族は一律平等で、ミャオ族・トン族は政治、経済上で漢族と同等の権利を持っていると記されていた[44]。政治部が発布した「関於注意与苗民関係、加強紀律検査的指示」でも、通過地点にはミャオ族が多いという理由で、彼らには決して危害を加えてはならず、牛すらも殺してはならないとする指令が出されていた[45]。この後、三六年以降は広西の紅七軍の援軍をえてミャオ族は力を強

めてゆく。漢族のミャオ族像やミャオ族の漢族像はこの時期から「革命」を前提とした意識のもとで変化し、たがいにかつての偏見を改めていったのである。[46]

三七年の第二次国共合作以降、民族区域自治が前面に押しだされてくる。三八年になって、中共第六期拡大中央委第六次全体会議では毛沢東が「新段階論」で蒙・回・蔵・苗・瑤の各民族に漢族と平等の権利を認めると発表し、共同抗日の原則のもとに自治権を持ち、漢族と連合して統一国家を打ち立てるとする内容を明らかにした。また国民政府行政院も四一年に訓令を発して少数民族の蔑称の使用を禁じるとともにその改正表をあらわした。

四九年には中華人民共和国が成立した。当時「民族」の認定[47]を受けていた少数民族の数は三五あった。翌五〇年より数年間にわたって少数民族地区に民族訪問団が派遣され、実態調査を敢行した。ミャオ族調査団は貴州省、湖南省に送られ、集居区では重点的な記録活動をおしすすめた。つづく五一年には政務院が少数民族に対する侮蔑的名称の使用を禁じる指示を発した。

一九三〇年代に少数民族認識の基礎が確立してから、新中国成立後の国家的な民族識別の要請を経て、封建時代からつづいた民族蔑視の偏向は「兄弟民族」の認知へと移り変わってゆく。これは民族学者である費孝通の少数民族意識にもよみとれる。彼は民族識別工作の訪問団に随行して貴州省に赴いたのだが、封建時代に皇帝や漢族地主階級が引き起こした少数民族にたいする種々の圧迫が過ちであったことを率直に認め、民族関係はすでに圧迫・被圧迫の関係から平等互助の関係へと転じたと述べ、ミャオ族ら少数民族を「兄弟民族」として認識する意義を強調した。[48]

このようにしてミャオ族認識にも質的な転換が訪れた。これらが先鞭となり、五一年の土地改革から社会主義改造へつらなる一連の少数民族社会改革の動きが現れてくるのである。そのシンボルが五二年の民族区域自治要綱であり、五四年の第一次社会主義憲法における「多民族統一国家」の語であった。

(三)「解放」から今日まで

貴州東南部のミャオ族にとって「解放」以降「文化大革命」の終結まではまさに受難の時代であった。社会主義改造による人民公社化については、「解放」後一〇年目の国慶節を迎えて黔東南苗族侗族自治州の副州長であった王耀倫が、人民公社化の進展により解放前に比べて自治州は格段の進歩を遂げたと記している。[49]だが、少数民族地区の全般の事情は「実情を無視した急激な公社化は、『大躍進が漢族地区では失敗だったとすれば、少数民族地区では大失敗だった』と評される程の状況を作り出したと思われる」[50]

との言葉に象徴されるがごとくであった。

貴州省東南部のミャオ族にとって人民公社化とは、伝統的な「鼓社」や「議榔」の組織や関係が、農業という名目で再編成されることを意味していた。「伝統」の改変はミャオ族のアイデンティティを脅かす。しかし、「鼓社」や「議榔」が今日にいたっても綿々と存在しつづけているところから判断すると、苦難の時期においてもミャオ族アイデンティティの凝集はつづいていたのだといえる。

民族政策は、「大躍進」から「文化大革命」へと移行するこの時期には「民族同化／融合論」の振幅・流動の影響を直接に受けた。そして少数民族問題は領土問題となったり、あるいは容易に農民問題・階級問題と化したのであった。[51]

状況が改められるのは、七八年の十一次三中全会以降である。この会議で「政社分開（政社分離）」が明言され、「四つの現代化」の理念が再確認された。のち少数民族にも村落あるいは個人のレベルで大きな変化がみられるようになる。以下では黔東南苗族侗族自治州内のある村落での現地調査の結果をとりいれて論をすすめてみよう。

依拠するJ村は戸数九〇戸、人口四九六人（一九八五年統計）で典型的な集村形態のミャオ族自然村である。J村の場合、村落の政治は村落内にいる〝寨老〟と呼ばれるミャオ族村落の長と、〝理老〟と呼ばれる「議榔」組織の長、[52]それに党の村民委員会主任の三者によってとり行なわれており、実質的には「議榔」による慣習法と新中国成立後、郷政府が作成した「郷規民約」にならっている。J村には共産党と共青団の支部組織もあり、筆者の知る範囲では三名の共産党員、四名の共青団員が村内に確認できた。ミャオ族本来のリーダーのみならず、人民政府や党による上からの指導によっても機能しているのが現在のJ村である。

J村での主たる生業は農業である。請負耕作制度である「生産責任制」は一九八二年に採用になった。貴州省全般での請負内容は一定の生産量の請負で、農家各戸がその主体である。J村全村で二七三畝（一畝は六六六・七平方メートル。二七三畝は約一八・二ヘクタールに相当する）あった共有の耕地は個人に伝通され、各村民に五・五分（約三六六・七平方メートル）ずつが振り分けられて、土地の管理・耕作権が認められた。五三一・四畝（約三五・四ヘクタール）の山林も約一・一畝ずつが個人に割り当てられて管理権が認められた。[53]農具や畜産財も一律に分配されて個人の占有となった。

本村では村落周辺の棚田による水稲耕作が農業生産の基盤である。八五年の統計では全村で二一〇畝（約一四ヘクタール）の水田があり、米の総生産高は約一三万四、三〇〇斤（六・七一五トン）となっている。八七年の米の総生産高は約一三万四、七〇〇斤（六・七三五トン）であ

り、各戸で生産の量を競わせる物質的な刺激によって村民の労働意欲は高まってはいる。[54] その反面で生産量請負の場合には、労働の質が必ず生産量に還元されるため労働に応じた個人の分配は規定されにくく、農作業の質の良悪の判別がしがたくなったり、請負耕作地の面積が世帯の人数によって割りだされるため老人や子供を多数かかえる世帯では生産にかえって不利となるなど、多くの弊害もあらわれており、責任分以上の生産は行なわないとする非労働・非生産の志向もJ村では生まれているようであった。

右と関連して、ここ数年J村ではラジオや自転車といった比較的入手しやすい財、ならびにミシンの購入が増加した。[55] 各消費財の購入増は、農作業に従事する以外の余暇時間の増加を意味し、ミシンの購入増は農作業から他の副業への転換を意味していると考えられる。「生産責任制」導入による農業の余剰労働力の顕在化はまだ著しくはないが、ミャオ族のような少数民族村にも発見できるのである。

民族語の文語化と民族教育の面でも課題は多い。少数民族の文盲の排除を目的とした文字創製と民族語の文語化は「解放」当初から国家の焦眉の急とされていた。ミャオ族に向けて統一した民族文字の創製が始まったのは五六年で、漢語拼音（ピンイン）にそって考案されたミャオ語のローマ字化法案が採択され、試行に移されて現在にいたっている。文字普及の度合いは決して高くはない。筆者が見聞した自治州内のミャオ族居住地区の多数の小学校の場合、漢語習得の授業は一年生ではじめられているのに比して、ローマ字の字母を用いてのミャオ語教育は四、五年生次以降であった。したがって小学校高学年までは習慣的に口頭で伝えられる手段のみがミャオ語体得の方策であり、ローマ字のミャオ語字母を知っている世代と知らない世代が混在している村落が多い。近来でも政府上層部では無文字民族の存在は「四つの現代化」の障害であると解されており、少なくとも民族文字を実生活で使用可能にするのが当面の目標であろう。

教育面では現在、貴州省のミャオ族聚居区で全般にミャオ語と漢語による教育を施しており、基本的には義務教育終了者以上はふたつの言語の理解が可能である。漢語だけの教育に比すると、バイリンガル教育では一定の成果が上がっていて、各教科で高成績がおさめられているとされる。[56]

ミャオ語字母や漢語の普及で識字率が高まり、文盲率が低下することは評価されるべきであるが、学校卒業後に就業するときや、商業行為の上で漢族との接触がすすみ、漢語を使用する機会が頻繁になった場合には、バイリンガル教育の意義が薄れ、存続が危ぶまれる危険性を孕んでいるし、ときにはバイリンガル教育によってミャオ族と漢族、あるいはその他の少数民族との間で生活水準に差ができ、民族集団間の生存競争にも遅れを生じさせかねないといった二律背反の性質も内包している。

八〇年代の民族教育政策では民族語（民族性）が重視されてはいるが[57]、このような教育を通じた漢族への同化傾向の高まりには民族自治地域における公用語（すなわち漢語）も民族語とみなされていることに一因があると考えられる。したがって、民族教育政策としてバイリンガル教育を論じる場合には、その利点のみに注目せず、付随する言語政策や少数民族の現状にも目を向けなければそれは必ずしも論じきれないのである。

中国は「文化大革命」期に少数民族に漢語学習を強制した末、少数民族の教育が著しく退行し、かえって文盲率を高めた苦い経験を持っている。義務教育レベルでの民族教育政策は過去を踏まえた上で回答を待たねばならないようである。まず検討すべきであるのは、元来無文字社会であったミャオ族社会にどう読み書きを定着させ、教育を推進するかということなのであって、それはクルマスがいう、文字化にともなう経済・社会・文化の諸側面にわたる全体的な近代化政策の実施[58]と表裏一体であるのはいうまでもない。

少数民族の「伝統」と政策との均衡も「四つの現代化」との関連で重要な論点となる。J村でも国家的・政策的なプリンシプルとそれを受け入れる一般の民衆とのあいだでアイデンティティの相克が惹起される結果となっている。

新中国の宗教政策では〝宗教〟と〝迷信〟[59]は、完全に弁別された上で、後者は否定され、禁止の対象になっている。〝迷信〟の定義で規制を受けている活動には、民間シャーマンの治病・卜占・託宣があるが、これらはミャオ族にとってみれば正当な習俗である。しかし、政府機関ではそれらを〝迷信〟と解しており、「破除迷信（迷信を打破しよう）！」と漢語で記されたスローガンはJ村のいたるところで目についた。〝迷信〟と定義づけられる「呪術的」かつ「呪術—宗教的」な多くの信仰活動は、政策の影響を受けて減少し、規模を縮小せざるをえない状況に追いこまれているのが実情である。

祖先崇拝は〝宗教〟のひとつの範疇〝原始宗教〟として政府も認めているものの、そこにはすでにかなりの形骸化が確かめられる。一定の年ごとに一度行なわれる[60]神話的始祖への祭祀「鼓社節」にも祖先崇拝の活動は含まれているが、新中国成立前の「鼓社節」は近年のそれよりも規模が大きく、数十頭はもとより数百頭の水牛や豚を供物に捧げ、それらを一度に消費する勲功祭宴的な要素があった。「文化大革命」の後、「鼓社節」の祭祀活動は復活したが、祖先の霊に捧げるという本来の活動の主旨は薄らいでいて、歌舞が主体になり内容は簡略化しているという。「鼓社節」は「文明的な団体の娯楽活動の方向に向けて発展するだろう」と述べる報告もあり[61]、祭祀の変化に関するこの文面にも政策は色濃く反映している。

清代の政策では、「鼓社節」に類した社会的結合を強化する祭祀が、ミャオ族間で連帯を招いて反乱の温床となったり、耕牛の浪費で生産が阻害されるという理由で活動を一方的に禁止させようとした。[62] 近年の政策では「鼓社節」の活動は許可こそされているが、消費性向が極度に高いため、供物となる生産財の大量破壊の防止を目的に、やはり祭祀を中止・抑制あるいは規模を縮小させる方向にある。[63] ミャオ族に伝統的な組織や関係を解体させずに、社会主義の体制の下で有効に変革させる方法を問う論議が出てきているのも七八年来の少数民族政策を特徴づけている。[64]

いずれにせよ、個々の社会システムのなかで機能する少数民族の伝統にただ単にマイナスの評価を与えるだけではなく、民族自治地方や国家の枠組をもって少数民族をいかに解釈し、同定してゆくかが中国の将来の課題である。

六　ミャオ族アイデンティティの再編

こうしてみてくると、当該域のミャオ族は「四つの現代化」を目的とする国家の体制のもとで新たな変貌期にあると考えられる。ここで新たに看取できるのは、「民族」の多元的世界を認めはじめた中国で、ミャオ族自身が自己のアイデンティティを高揚させ、文化の崩壊を防いでいるいくつかの事柄である。

第一に民族集団を柱にしたモニュメントの建設が挙げられる。それが公共的活動として自治州の承認をえた上ですすめられている現実は注目に値する。[65]

八二年には自治州政府が〝民族団結月〟、すなわち自治州内に居住するそれぞれの少数民族が平等の権利のもとで団結する月間、を七月に制定したが、[66] これがミャオ族のアイデンティティを高揚させるきっかけとなった。これと相前後して国内外の観光客の流入が顕著になるためである。近年、この地域のミャオ族のシンボルに銀と藍染が選ばれ国外に紹介されているのも、観光客を誘導しようとする意図を暗にあらわしていよう。[67]

八七年になると自治州の弁公室の管理で、凱里市近郊のミャオ族自然村五村、ならびにトン族自然村、グージャ（僅家）人[68]の自然村一村ずつを〝民族文物村〟に指定した。清代、咸豊・同治期の反乱に寄与した民族英雄が出生したJ村もそのひとつに選ばれ、同年、省の文化庁文物処と民族事務委員会の協力で反乱軍の遺物を飾る展示館を設立している。同種のモニュメントはほかの村落で今後も増設の予定があると聞いた。

J村の場合は展示館の建設ともあいまって、当地より約三〇キロ離れた州都の旅行会社や、外国人客や都市部の観光客誘致に乗り出した。近年ではJ村に来訪する外国人観光客の数は年間で、のべ七〇〇人以上といわれる。〝民族

文物村〟の建設は観光開発の一環であり、換言すれば高文明との接触を意味している。〝民族文物村〟を通じて引き起こされる外発的な社会・文化変容には引きつづいて注視すべきであろう。

展示館の建設は、かえってミャオ族に「伝統」への回帰を呼び起こす現象をも招いた。アイデンティティの高揚にいたる第二の要素は、国家権力に反乱したその「歴史」を逆に強烈な民族的アイデンティティの中核とし、これまでに受けてきた政治的・心理的な圧迫をはねかえした点である。

明・清代、貴州省東南部を中心とするミャオ族が繰り返した反乱の苛烈さは前出の表に読みとれるとおりである。それにしても、いまなお彼らは清代の反乱の時の歌謡や物語、民族英雄の伝承を数多く伝えている。彼らの先祖である英雄を意識によみがえらせ、反乱という歴史的事実を再確認し、これらを再生して彼ら自身の「歴史」を明確化し、同族意識を高めている。

社会主義中国では、封建王朝の打倒に寄与したその意味において彼らの反乱には一定の評価が与えられている。反乱のリーダーの出生地であるJ村はともかく、数々の反乱軍が通過した地点ですらもミャオ族幹部が地方誌の記録を掘り起こし、自民族の意識の覚醒に努めるという新しい事態が起こっている。また民族的遺産を継承する目的で、民族事務委員会や民間文芸研究会から援助をえて、歌謡や物語・伝承が公刊されたりする動きもあらわれている。西南中国で反乱を起こした民族集団は数多いが、そのうちでもこの地域のミャオ族はきわめてポジティブであり、民族の過去の体験をアイデンティティの補強に用いている点では、ほかの民族集団を超越しているといってもよかろう。

第三にはミャオ族のアイデンティティに関わる伝承や行事、制度が豊富な点である。彼らは前述の集団内婚型の起源伝承をはじめに、同盟原理を持つ「議榔」の制度や、血縁原理で支えられる「鼓社」による「鼓社節」の祭祀を持つほか、「吃新節（初穂儀礼に相当）」や「苗年（ミャオニエン）（収穫儀礼に相当）」といった多くの儀礼、年中行事を保持している。さらに尻取り式の「父子連名制」によって祖名は継承され、クランの神話的始祖より自己までの十数代以上にわたる連鎖を確認できるなど[69]、民族独自の行事・物事は多彩である。

右に挙げた事柄には上からの政策にのっとったものも含まれているが、ミャオ族の「歴史」を側面的に支持する役割をになっていると同時に、外部に対するアピールにもなっている。こうしてミャオ族は自己の位置を再認識し、銘記して同族のアイデンティティを高め、結束力を強めている。

七　おわりに

本稿では、貴州省東南部に居住するミャオ族の対外関係を中心とした動態から彼らのエスニシティの変遷をとらえた。

当該域のミャオ族は明・清代の反乱を核とし、民族蔑視の政策に対抗して、エスニシティを強固にしていった。明・清代における当該域ミャオ族のエスニシティとは、主として外圧に抗するための手段として用いられたのであり、漢族への対立意識を煽る役割を果たしていた。これは彼らが漢族の圧迫で政治集団化を余儀なくされた点で説明が可能である。支配者を忌避し、小集団への分裂をくりかえしながらも、あえて反乱という形態で国家権力に対峙したミャオ族のエスニシティとは、国の体制下に「土司」を存続させたタイ族やチワン族らタイ語族系民族集団のエスニシティや、清代に国家権力を掌握した満（州）族のエスニシティとも明らかに異なっていたのである。

一九三〇年代にはいり、紅軍の「長征」からミャオ族のエスニシティは質的な変化をみせはじめた。そして政策を実行する政府の側でも、少数民族認識の転換がはかられた。

しかし、「解放」後には村落が行政的単位として組織化され、国家的統合の枠組に組み入れられると、ミャオ族のエスニシティはアイデンティティを保持する容器として、少数民族政策と合致したかたちで風俗習慣を端緒とする民族的・文化的特徴といった表層部だけが問われるようになった。

今日の中国社会主義の趨勢のなかでは貴州省東南部のミャオ族も他の少数民族と同じく、〝民族団結〟に向けて編成される途上にある。それは換言すれば少数民族の分離主義的な政治イデオロギーを民族・文化的表徴の抽出に転換し、彼らを改めて国家に吸収する試みであるといえる。さまざまな少数民族政策の推進によってミャオ族自身の生活は変化し、ミャオ族個人や彼らの村落も少しずつ旧来の形態を保てなくなってきてはいる。このような状況のなかで、とくに貴州省東南部のミャオ族は社会主義体制への移行後も連綿と「鼓社」や「議榔」といった伝統的な制度を受けつぎながら、文字や教育を受容し、なおかつ観光政策をも利用してアイデンティティを保ち、彼らなりの方法でエスニシティを深化させてきた。

彼らのエスニシティは通時的に変化こそしているが、アイデンティティの根幹には依然として、固有の起源伝承・父子連名制・慣習法を基礎に持つ組織や同盟関係・父系氏族による祖霊への祭祀、さては明・清代に集団的蜂起で漢族に抗した「歴史」の記憶といった民族独自の「伝統」がシンボルとしてすえられている。それらのシンボルはまた、

ときおりの祭祀活動などを通じて銘記され、高められて自らのアイデンティティの証明となっている。

いま、われわれが目にしているミャオ族とは、社会主義中国の少数民族政策に敏感に対応して息づいている新たなミャオ族である。今後、どのようなミャオ族がいかなる姿で調査者の眼前にあらわれるかは、興味のつきないところとなろう。

ところで冒頭でもふれたが、東南アジア大陸の山地部にも同じくミャオ族をみつけられる。これは同域に大規模でしかも広範囲な移動を行なったにもかかわらず、ミャオ族としてのエスニシティを保持し、ほかの民族集団にも同化することなく生き永らえてきたあかしである。ラオス国内に居住していたミャオ族の一部は内戦で難民となって、一九七五年をさかいに世界各地に分散しており、アメリカを中心にカナダ・フランス・イタリア・オーストラリア・仏領バハマ・アルゼンチンといった世界の各国に移り住んでいる。新天地で定着した後はコミュニティーを形成し、おのおのの適応の形態をあらわしているか[70]、その一方ではミャオ族の伝統と高文明とが交錯し社会化・文化化の問題を噴出させてもいる[71]。

ミャオ族のアイデンティティは居住するそれぞれの国家や地域において多元化・重層化しており、彼らのエスニシティは共時的に変容の過程にある。国境をこえて拡散する民族集団の研究の可能性はここに示されているのだといえよう。

〈付記〉

本研究をここに明らかにするにあたり、多くの先生方から直接的かつ間接的にご教示を賜りました。とくに本学の北原淳教授、合田濤教授からは草稿の段階で貴重なコメントを頂戴しました。あわせてここに記し、感謝の意を表します。

本稿脱稿後に、横山廣子氏の「多民族国家への道程」ならびに栗原悟氏の「社会変動の中の少数民族――少数民族に見る伝統と近代――」（ともに野村浩一ほか編『静かなる社会変動』現代中国・第三巻、岩波書店、一九八九年所収）に接した。ここで参照できなかったのは残念であるが、問題関心は本稿のものとも重なりあうため二つの論考からは深い示唆を受けたことを記しておく。

（1）　本稿は一九八九年筑波大学に提出した修士論文の一部を骨子として改稿したものであり、筆者の雲南省民族研究所留学中（一九八六年九月～八七年八月）ならびに補充調査（八八年六月～七月）のおりに貴州省黔東南苗族侗族自治州のミャオ族聚居区（主に自治州の雷山県、台江県内）で行なったフィールド・ワークが礎となっている。

(2) サイード・E『オリエンタリズム』平凡社、一九八六年。

(3) 海南島のミャオ族は明代に黎族討伐のために徴集されたヤオ族の子孫であるとされる。

(4) 貴州省地方志編纂委員会（編）『貴州省志・地理志』（上冊）貴州人民出版社、一九八五年、一八〇頁、三三三頁。百分率は筆者が算出した。

(5) 綾部恒雄「民族学者の『民族』しらず」『民族学研究』五〇巻一号、一九八五年。

(6) 白鳥芳郎「華南少数民族の生業形態の分析と類型」『中国大陸古文化研究』第一集、一九六五年。

(7) 竹村卓二「華南の少数民族」今西錦司ほか編『民族地理』（下巻）、朝倉書店、一九六五年。それ以前にも口承文芸研究の村松一弥は西南中国の少数民族を言語系統と生活様式から四つに分類し、ミャオ族は南部山地焼畑耕作民文化圏に属するとしていた（村松一弥「現代中国諸民族考――民間文学研究のための――」『人文学報』第三六号、一九六三年）。

(8) Geddes, W. R., Migrants of the Mountains: the Cultural Ecology of the Blue Miao (Hmong Njua) of Thailand, Clarendon Press, 1976.

(9) 竹村卓二『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、一九八一年、六〇頁。

(10) 竹村卓二「過山ヤオ族の世界観――〈漢〉文化に対する客民の社会的反応の一類型」古野清人教授古稀記念会『現代諸民族の宗教と文化――社会人類学的研究』社会思想社、一九七二年、一八九頁。

(11) アバディ『トンキン高地の未開民』三省堂、一九四四年、一八五～一八六頁。

(12) Isajiw, W. W., "Definition of Ethnicity", Ethnicity 1, The Multicultural History of Ontario, 1974, pp.111-124.

(13) Moerman, M., "Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who are the Lue?", American Anthropologist, 67, 1965, pp.1215-1230.

(14) 新谷忠彦「ラオスの苗族とその言語」『中国大陸古文化研究』第七集、一九七五年。

(15) 横山廣子「大理盆地の民族集団」『東洋英和女学院短大研究紀要』第二六号、一九八七年。

(16) Hanners, U., "Ethnicity and Opportunity in Urban America", Cohen, A., ed., Urban Ethnicity, Tavistok, 1974 pp.37-76.

(17) Barth, F., "Introduction", Barth, F. (ed.), Ethnic Groups and Boundaries, Universitesforlaget, 1969, pp.9-38.

(18) 綾部恒雄「エスニシティの概念と定義」『文化人類学』2、アカデミア出版会、一九八五年。

(19) 綾部恒雄「エスニシティ研究における主観と客観」『理想』六二七、一九八五年。

(20) この点について、太田和子の報告するカナダ東部のフランス系住民アカディアンの事例（太田和子「現代の創世神話――新しい『民族』の生成――」川田順造・福井勝義編『民族とは何か』岩波書店、一九八八年）が、興味深い事実を提供している。

(21) Bell, D., "Ethnicity and Social Change", Glazer, N. and Moynihan D. P. (eds.), Ethnicity; Theory and Experience, Harvard University Press, 1975, p.156.

(22) 大林太良も「《われわれ何々人、何々族》という意識も、ふつう異民族と接触するときに感じられる。ことに何らかの形での摩擦をともなうような接触のときに、《われわれ意識》はめばえ、強化され、さらにそれが民族形成へとつらなってゆく。民族の形成・衰亡・民族の歴史は、自分たちとは異なった他者のいない、いわば真空状態において展開するのではない。民族の歴史一般も、民族と民族との間の関係、いわば民族間関係として生起し経過してゆくのである。」(大林太良「東南アジアの民族文化」大林太良編『東南アジアの民族と歴史』民族の世界史・第六巻、山川出版社、一九八四年、七～八頁)と述べている。

(23) 綾部、前掲「エスニシティ研究における主観と客観」また「エスニシティの概念と定義」。

(24) 竹村卓二「少数民族の歴史と文化」橋本萬太郎編『漢民族と中国社会』(民族の世界史・第五巻)山川出版社、一九八三年、三三四頁。

(25) 石光樹「試論苗、瑤、畲三族的淵源関係」『貴州民族研究』一九八三年第二期。

(26) 白鳥芳郎「貴州苗に関する文化要素の分類について」『日本人類学会・日本民族学協会連合大会第一〇回紀事』一九五五年。また白鳥芳郎「西南中国少数民族の一考察――彝(羅羅)族と苗族――」山本達郎編『和田博士古稀記念東洋史論叢』講談社、一九六一年。

(27) 楊庭碩「試論貴州苗族的支系及其在文献上称名的演変」『西南民族歴史研究集刊』四、一九八三年。

(28) 酒素・李廷貴「《九股辨》読後」『貴州文史叢刊』一九八二年第四期。また翁家烈「論〝九股苗〟(一)」『貴州民族研究』一九八七年第二期。

(29) 李廷貴・酒素「略論苗族古代社会結構的〝三根支柱〟――鼓社、議榔、理老――」『貴州民族研究』一九八一年第四期。(「鼓社」と「議榔」のミャオ語は当該域のミャオ語表記にしたがった。各語の最後の文字は声調をあらわしている。)

(30) 一二年ごとに一度挙行する「鼓社」が多いが、七年、九年、二五年に一度催す「鼓社」もある。

(31) 「議榔」と同様の制度は、広西壮族自治区の融水苗族自治県付近や黔東南苗族侗族自治州の一部の地域では、漢語では「埋岩(竪岩)」と称される。ミャオ族の村落の長である〝寨老〟(家の筋の者があたる)の仲裁でも解決できない問題が生じたり、村内で慣習法に違反した者が出た場合、その大部分が土中に沈められた大岩の前で会議を持ち、ときにここで「議榔」の長、〝理老〟をたてて神明裁判をひらくという習俗があるところからこう名づけられた。

(32) 鈴木正崇・金丸良子『西南中国の少数民族――貴州省苗族民俗誌――』古今書院、一九八五年、二九頁。

(33) リーチ・E・R『高地ビルマの政治体系』弘文堂、一九八七年、三一頁。

(34) 村松一弥『中国の少数民族――その歴史および現状』毎日新聞社、一九七三年、二〇九～二三二頁。

(35) 鈴木陽一「中国の近代化と民族問題」『「近代」の再検討――ポスト・モダンの視点から』神奈川新聞社、一九八八年、二四六頁。

(36) 張永国「試述黔東南苗族地区土司制度」『西南民族学院学報』一九八〇年第二期。

(37) 武内房司「太平天国期の苗族反乱について——貴州東南部苗族地区を中心に——」『史潮』第一二号、一九八二年。

(38) 武内、同前書。

(39) 呉栄臻『乾嘉苗民起義史稿』貴州人民出版社、一九八五年、一〇六～一〇七頁。

(40) 野口鐵郎「清末江西の紅白黄教」酒井忠夫先生古稀祝賀記念会『歴史における民族と文化——酒井忠夫先生古稀祝賀記念論集』国書刊行会、一九八二年、五一八～五二〇頁。

(41) 広西のチワン族の場合、反乱の発端となったのは漢族の非法搾取による主佃関係の尖鋭化（塚田誠之「明清時代における壮（Zhuang）族の佃農化に関する一考察——明清時代壮族史研究（二）——」『東洋学報』六七—一・二、一九八八年）であり、チワン族・漢族の間での土地の二重所有制度であった（稲田清一「太平天国期のチワン族反乱とその背景——広西省横州・永淳県の場合——」『史林』七一巻一号、一九八八年）。ヤオ族の亜種族的分岐である排ヤオ族の場合、山中における飢饉が多く反乱の契機となった（竹村卓二「中国南部のヤオ族を訪ねて——広東省北部の『排ヤオ族』を中心に」佐々木高明編『雲南の照葉樹のもとで』日本放送出版協会、一九八四年、二五一～二五二頁）。

(42) 武内房司「清代ブイ族の社会変容——嘉慶王囊仙をめぐる一考察——」『季刊中国研究』一九八六年四号、中国研究所、八〇頁。

(43) 武内房司「清末苗族反乱と青蓮教」『海南史学』第二六号、一九八八年。

(44) 周錫銀『紅軍長征時期党的民族政策』四川民族出版社、一九八五年。

(45) 鄭広瑾・方十可『中国紅軍長征記』河南人民出版社、一九八七年、一三三頁。

(46) 西脇隆夫「漢民族における少数民族像——ミャオ族を例として——」『人文学報』九八号、一九七四年。

(47) 「民族」の認定にあたっては、スターリンの「民族とは、言語・地域・経済生活および文化の共通性のうちにあらわれる心理状態の共通性を基礎として生じたところの、歴史的に構成された、人々の堅固な共同体である」との定義（スターリン『マルクス主義と民族問題』大月書店、一九一三（一九六三）年、五〇～五一頁）に鑑みて国務院が認定するしくみになっている。

(48) 費孝通『兄弟民族在貴州』三聯書店、一九五一年、一八～二二頁。

(49) 王耀倫「巨大的変化、光輝的前景」民族出版社編『十年民族工作成就』（下）、民族出版社、一九五九年、三九〇～三九二頁。

(50) 毛利和子「中国の少数民族問題」『国際政治』六五、有斐閣、一九八〇年、六八頁。

(51) 佐々木信彰『多民族国家中国の基礎構造——もうひとつの南北問題——』世界思想社、一九八八年、一九頁。

(52) J村では村落の長である〝寨老〟が、「鼓社」の長である〝鼓頭〟も兼ねている。この村では最大の父系リネージは陳姓で九〇戸のうち八四戸あり、ほかに六戸の呉姓があった。村落では陳姓と呉姓は兄弟であると認識されていて通婚はできないとされる。このように村落が大リネージからなっていることや、村落の長が「鼓社」の長も兼ねていることから、J村の凝集性は高いと思われる。凝集性の高さのゆ

えか、「議榔」がその組織を構成する範囲はJ村が含まれる「鼓社」の範囲に限られるようであった。

(53) 少数民族の人口政策では、人口一、〇〇〇万人以下の少数民族にたいして、通常は二子、特例として三子を許す、四子は認めずとなっているが（若林敬子「少数民族の人口事情」『中国の人口問題』東京大学出版会、一九八九年、二四七頁）、J村が属する県では計画出産はかなりの融通性をもって適用されているもようであった。土地の管理・耕作権の分配が第三子以上の子を含めた各村民になされていることからもそれは理解できる。八八年の聞きとりでは二、三年のうちに村落内で再分配がありそうだとのことであった。

(54) J村での農業経営をみたかぎりでは、いかに省力化して生産量を高めるかといった問題に興味がそそがれているようであった。例えば、村での筆者の調査に随行したミャオ族の幹部は、「科学種田（化学肥料を施したり、品種改良した稲を用いて能率的に水稲耕作を行なうこと）」にかんする知識がここ数年で青年村民に広まってきたことをしきりに強調していた。

(55) 八五年の統計によるとJ村のラジオは一二、自転車二二、ミシン三五であった。八八年の筆者の調査では順に二二、三三、三七と増加している。

(56) 田家楽「努力開創貴州省民族語文工作的新局面」中国民族語言学会編『中国民族語言論文集』四川民族出版社、一九八六年、三三～三七頁。

(57) 中島勝住「中華人民共和国における少数民族教育問題」小林哲也・江淵一公編『多文化教育の比較研究――教育における文化的同化と多様化』九州大学出版会、三〇〇～三一一頁。

(58) クルマス・F『言語と国家――言語計画ならびに言語政策の研究――』岩波書店、一九八七年、三〇六～三〇七頁。

(59) 〝宗教〟は「専門の組織的メカニズムが成立しており、専任者によって管理されている。つまり一定の教義・教規・一定の組織系統によって神を信ずる民衆団体である。また一種の崇拝観念であり、この崇拝観念でつながり、喚起される信仰者の思想、情緒の体験」（孫雲・於恩滋主編『宗教索談』黒龍江人民出版社、一九八七年、一頁）であり、〝迷信〟とは「一般に、人が理解しない現象を盲目的に崇拝し、神霊の存在を信じること。かつまた、人の運命や行動を左右できると信じることである。そこにおいて霊・仙人・妖怪などの考えの指示のもと盲目的に崇拝、祈念活動を行なうこと」であるとの定義がある（同上書、二一頁）。

(60) J村の構成員を含む「鼓社」は申年の旧暦二月に一二年おきに一度の「鼓社節」を挙行する。（午、未年の旧暦二月にも、もっとも盛大な申年の儀礼に向けた補助的な儀礼を行なう。）

(61) 潘光華「試論苗族祭祖活動与其経済基礎」『貴州民族研究』一九八八年第三期。

(62) 武内房司「苗族の款について――清代湘西苗族社会における結盟習俗――」『老百姓の世界――中国民衆史ノート――』第五号、一九八七年。

(63) 杜平ほか『中国各民族的消費風俗』広西人民出版社、一九八八年、二八三頁。また、謝慶雲《砍牛祭祖応該宣揚嗎？》「読者来信」『民族団結』一九八八年二期、四八頁。

(64) 韋啓光「原始議榔与苗族文明村建設」『貴州社会科学』一九八五年第一期。

(65) 雲南省西部の大理白族自治州における博物館建設もこういった例のひとつと考えられる。

(66) 「民族」は歴史的範疇として扱われており、社会発展のある段階で生じ、ある段階で消滅するものととらえられている。社会主義の段階では「民族同化」を否定した上で、民族固有の経済・文化が「繁栄発展」すべきであるとされ、共産主義段階での「民族融合」の結果、「民族消亡」にいたるとされている。したがって、少数民族を漢族と同様の経済・文化的水準にまで向上させ、民族間の格差をなくすことこそが「繁栄発展」の道なのであり、「民族平等」・「民族団結」が民族政策の目標とされているゆえんなのである。「民族団結」へ向けての政策はさまざまなレベルで遂行されている。

(67) 日本語での出版物に、外文出版社編『ミャオ族の人びと——銀と藍に生きる村——』外文出版社、一九八八年がある。

(68) 「民族」としては国務院は未公認である。

(69) 彼らはミャオ語による父子連名制をもつほかに、男女は多く漢語の名をもつ（ミャオ語の意味から翻訳された漢語であることがある）。男は漢族同様に幼名や輩字（世代名）の制も持っている。輩字はリネージ末端の二世代から三世代のみに確認できる。父子連名制に比べるとその導入は漢族との接触後で比較的新しいことと推察される。

(70) Hendrics, G. L. et al. (eds.), Hmong in Transition, Center for Migration Studies of New York; Southeast Asian Refugee Studies of the University of Minesota, 1986.

(71) Sherman, S., "The Hmong in America : Laotian Refugees in the land of the Giants", National Geographic, Vol.174, No.4, 1988, pp.586-610.

（神戸大学大学院文化学研究科）