

中国における近代の表象と日常的実践：徳宏タイ族の葬送習俗改革をめぐる

長谷，千代子
九州大学大学院文学研究科博士課程

<https://hdl.handle.net/2324/18962>

出版情報：民族学研究. 67 (1), pp.1-20, 2002-06. 日本民族学会（現・日本文化人類学会）
バージョン：
権利関係：



中国における近代の表象と日常的実践

—徳宏タイ族の葬送習俗改革をめぐって—

長 谷 千代子

Modern Representations and Daily Life Practice in China:
The case of the Dehong Tai funeral reform

NAGATANI Chiyoko

民族学研究 67 卷 1 号 別冊

2002 年 6 月

中国における近代の表象と日常の実践

——徳宏タイ族の葬送習俗改革をめぐる——

長 谷 千代子*

本稿は、中国の南西部に居住している徳宏タイ族の人々が、近代化への憧れと旧来の生活様式への愛着とのはざまで、そのどちらかに特化することなく中庸の日常の実践を模索する様子を明らかにしようとするものである。

中国は生活の近代化を政治的な課題としており、その具体策の一つとして葬送習俗の簡素化を進めている。しかし徳宏タイ族の人々はボイ・バラという儀礼に死者供養の意味を付与することで簡略化された葬送儀礼を事実上補完している。ボイ・バラは「葬送儀礼」と見なされることもなく、独特の「伝統文化」としてエスニック・シンボル化することもなく、ローカルな「仏教儀礼」として地元の人々と一部の研究者に知られるのみである。ボイ・バラは近代化の受容と抵抗をめぐる表象の政治から離脱することで直接的な政治的介入をまぬがれ、徳宏タイ族の人々が彼らなりの方法で死者を弔える空間を提供している。

「宗教」「伝統文化」「葬送儀礼」といった公的な概念表象による表面的な生活の再編成としての近代化が進行する中、ボイ・バラはそうした概念表象をすり抜けながら黙々と実践される生活の領域の存在を示唆する。そしてそのような領域においてこそ、政策としての近代化とは異なるレベルで生活の変容が起こっていることが予想されるのである。

キーワード：徳宏タイ族、風俗習慣、日常の実践、葬送習俗改革、表象

目 次

- | | |
|---|---|
| <p>I はじめに</p> <p>II 葬送習俗改革の実態</p> <p>1 中共の改革方針</p> <p>2 調査地概況</p> <p>3 葬送習俗改革の現状</p> <p>①殯儀館</p> <p>②葬送儀礼</p> <p>③葬送習俗としてのボイ・バラ</p> | <p>④ボイ・バラと徳宏における死の歴史</p> <p>4 葬送習俗改革の歴史</p> <p>III 日常実践の所在</p> <p>1 問いの確定</p> <p>2 受容と抵抗、その中間領域</p> <p>3 概念表象と日常実践の乖離</p> <p>4 自由な領域としてのボイ・バラ</p> <p>IV 近代の表象と日常実践——まとめにかえて</p> |
|---|---|

I はじめに

中国では清朝末期以来、領民を近代国家の成員にふさわしい国民にすることが政治的課題となり、現在の中国政府も国民の生活の近代化に取り組んでいる。葬式の簡素化と火葬の奨励をともなう葬送習俗の改革¹⁾はそのための代表的なプロジェクトの一つであり、雲南省の南西部に住む徳宏タイ族の生活にも影響を与えている。本稿の課題は、徳宏タイ族の葬送習俗の観察をとおして、近代化政策のもとで「宗教」や「伝統文化」などの公的な概念表象のもとに再編されつつある人々の日常実践の実態を明らかにすることである。

近年の社会科学がとりわけ日常生活における「実践」に注目していることについて、ダークスらはそれが固定化したかに見える権力関係を変容させる可能性の探究であることを指摘している。そして近代の実践理論の理論的前提として、①社会とはシステムであり、②そのシステムは強力に束縛・抑圧的だが、③人間の行為と相互行為によって作られたり、解体されたりもする、という3点を挙げ、実践論の焦点は③にあるとしている [Dirks 他 1994: 15]。こうした概要について本論も同様の前提にたつ。

この、社会の変容可能性の探究にあたって本稿が重視するのは、「日常実践」²⁾と「表象」である。まず「日常実践」に関する人類学的成果としては、ダークスらも指摘しているとおり、抵抗論の系譜が挙げられる。スコットや松田らの抵抗論は、人々が構造的弱者のポジションにあってなおシステムの裏をかき、その変容をうながすような微細な日常実践の数々を明らかにした。しかし、日常実践を介して人々と社会システムが結び結ぶさまざまなニュアンスに満ちた関係を描写する言葉としては、「抵抗」は不十分であるというのが私の判断である。徳宏タイ族の例でいえば、彼らには国家政策としての近代化がもたらすかもしれない豊かな生

活への憧れもあるのであり、単純に社会システムに抵抗しようとしているわけではない。システムとのあいだにほどよい関係性を築くことは、彼らが生活していくうえでの重要な技術の一つであり、そうした中庸の日常実践を服従か抵抗かに還元することなく描き出すことが本稿の目標の一つである。

さて、人々のニュアンスに富む日常実践を記述するために避けておれないのが「表象」の問題である。実践という本質的に非言語的なものを記述するためには、何人であれそれを何らかの言葉で「表象」しなければならないという根源的な問題もさることながら、その公的に適切な表象の選択において「権力」が介入してくるという点で、「表象」は権力と日常実践の議論のなかに重要な位置を占める。

徳宏タイ族をはじめとする中国の少数民族研究の領野では、「表象」については民族表象、つまり〇〇族という民族の名乗りと名づけの問題を取り上げたものが多い。例えば、今日強いアリティをもって流通している民族表象自体が国家の少数民族政策によって創出されたことを指摘したもの [Wu 1990; 鈴木 1993]、そうした政治的権力関係のもとで当該民族のアイデンティティが形成されることを示したもの [長谷川 1998a, 1998b]、あるいは当該民族がそれに対抗する自己表象や独自の文化を主張することで同化や蔑視に抵抗してきたことを明らかにしたもの [西原 1995; 張 1999] などはその代表的な例である。確かにそこには国家によるある種の表象＝権力関係の押しつけに抵抗する「少数民族」の実践が描き出されている。しかし、その実践はあくまで「少数民族」としての政治的実践が中心であり、その背景にあるはずの生活者としての日常実践まではなかなか見えてこない。

その意味で注目されるのは「エスニック・シンボル」に着目した兼重の論文である。エスニック・シンボルとは当該民族の特徴についての表象であり、タイ族といえば「水かけ祭り」、

トン族といえば「風雨橋」、といったものがそれと相当する。兼重の論文はもともとトン族にとって特別固有のものというほどでもなかった風雨橋がその日常生活の文脈を離床してエスニック・シンボル化する過程を描いていて興味深い。[兼重 1998]。

以上の点を踏まえて、本稿では方法的に中国の民族学者や共産党（以下、中共と略記）が人々の生活の実態に言及・改革するために使ってきた「伝統文化」や「風俗習慣」などの公的な概念表象のシステムに注目する。彼らが用意した概念表象は、たとえば尊重すべき正統な「宗教」と排除すべき「迷信」の分類のように、実際の生活よりも中共の理想を色濃く反映してきた。人々の日常的実践がその生硬な分類と乖離しているであろうことは想像に難くない。概念表象のシステムと実践のずれを調整しつつ、ある文化的要素が公認のエスニック・シンボルとして浮上したり、背景に沈み込んだりする様子を手がかりとして、普通の人々の日常的実践を記述するのが本稿のもう一つの目標である。

本文でも触れるが、エスニック・シンボルが生み出されるとき、不要と見なされた要素は殺ぎ落とされ、望ましい要素は強調され、近代社会にふさわしい「健全な伝統文化」としての再編が起こる。従来の研究はそうした「伝統文化」が政治的な産物であることはしばしば指摘してきたが、「伝統文化」からはずされ、再編されなかったものについて言及することはまれであった。それらは具体的には「風俗習慣」と呼ばれる、中共としても改革すべきなのか尊重すべきなのか、判断に迷うようなジャンルのなかに放置されている。本稿は、この「風俗習慣」の存在が示すような公的概念と実際の日常的実践のあいだの乖離こそが、システムに対する抵抗か服従かの究極の態度決定を回避するための緩衝地帯となり、人々の日常的実践にある程度の安定性と日常性のリアリティを付与しているという予測を裏付けるべく展開されている。

以下の章では、まず中共の改革方針について

簡単に紹介したのち、葬送習俗改革にまつわる人々の日常的実践を記述し、ついでその日常的実践と公的に流通している概念表象やエスニック・シンボルとの関係を検証することによって、近代化の圧力下における人々の日常的実践の重要な一側面を明らかにしたい。

II 葬送習俗改革の実態

1 中共の改革方針

中国の近現代史において、葬送習俗の改革は封建主義的な旧弊との戦いの象徴であると同時に、近代国家に相応しい国民の生活作法の模索でもあった。中国殯葬協会³⁾ 副主席の樊壁田は、中共が建国以来取り組んできた葬送習俗改革を次のように位置付けている。

厚養薄葬（生者への支援を篤く、死者の弔いは薄く）し、文明的な葬儀を行うことが、すでに一部の地域で新たな社会的趨勢となっている。殯葬改革の内容は主に遺体の処理方法と葬送礼俗の二方面に及ぶ。伝統的に盛んな土葬と封建迷信的な葬送習俗を改革するのに唯一有効な方法は、葬送活動の社会化、つまり葬送活動をすべて公共サービスの殯葬施設で行うことである。葬送活動の社会化は現代人の生活様式の向上であり、社会発展の歴史的過程である。この過程は経済の発達と社会の進歩において不可避、不可逆の過程であり、歓迎に値する社会変革である。[上海民間文芸家協会ほか 1996：3]

中共による葬送習俗改革の具体的な方針は次のようにまとめられる。現在、望ましい葬送習俗の基本モデルとされているのは、死者が出たら簡素な追悼集会を開き、火葬し、遺骨は納骨堂に納め、墓は作らないか、できるだけ小さくするというものである。このモデルは追悼集会会場と火葬場と納骨堂をそなえた殯儀館と呼ばれる施設が60年代はじめに都市を中心に建設されはじめて以来、少なくとも都市民の間に普及

している。こうした方法は、経済的に無駄な出費が少ないこと、土地資源が節約できること、衛生的であること、迷信的な要素が少なく合理的であること等の点で文明的とされ、奨励されている。

ただし中共は全国一律にこのモデルを強制しているわけではなく、主に都市と農村の間に大きな格差が生まれているといわれる。例えば大都市では回族に対する特例措置等を除いて土葬はほぼ禁止されたが、地方都市や農村部では土葬を認める代わりに墓を墓地や荒地地以外のところに建てないこと、できるだけ深く埋めて地上部分は小さくすることが推奨されている。もちろん農村部でも火葬が奨励されているが、少なくとも徳宏では遺族の反対を押し切ってまで火葬するようなことはない。追悼集会にしても、追悼曲演奏、黙祷、追悼の言葉、敬礼と、おおよその手順は決まっているものの、そこに各地の風俗習慣を織り込むことが完全に禁止されているわけではない。例えば死者が冥土で使えるように紙銭を焼くといった行為は迷信的であるとして批判されるが、少なくとも農村部では黙認されている。少数民族の独特な葬送習俗も強制的に廃止されることはない。

このように改革のモデル自体は比較的融通のきくものだが、キャンペーンは近年活発化してきている。特に正式な殯葬管理条例が公布された1997年以降、各省の民政部が相次いで殯葬改革の推進を表明し、この建国以来の地道なプロジェクトが今も進行中であることを印象付けた。現在は「社会主義精神文明を建設しよう」のスローガンのもと、葬送習俗ばかりでなく、結婚式、衛生、身だしなみなどの改善を呼びかけるキャンペーンが、テレビ、新聞、張り紙などを通じて行われている。

2 調査地概況

改革状況を見る前に調査地について説明しておく。以下事例として取り上げるのは、ミャンマーとの国境に近い雲南省徳宏傣族⁴⁾景頗族自

治州（以下、徳宏と略記）に居住する徳宏タイ族の葬送習俗である。調査期間は1997年10月～98年8月、99年2月～5月、2000年8月～9月で、調査地は徳宏州の州政府所在地である芒市鎮⁵⁾とその郊外のいくつかの村である⁶⁾。使用しているデータは、ほとんどの年中行事や人生儀礼についての参与観察と、60代以上の老人約40名から得られたインタビュー⁷⁾、それに1954年から発行されている地方紙『徳宏団結報』⁸⁾などの文書資料に基づいている。

ミャンマーのシャン州と国境を接する面積11,526km²の徳宏州には、漢族を含めて6民族約99万人が住んでいる。中国国内のタイ族は徳宏、西双版纳を中心に約106万人で、徳宏にはそのうち約32万人が居住している。タイ・ラオス方面に近い西双版纳のタイ・ルー（*Tai Lue*）と違って、徳宏のタイ・ヌー（*Tai Nue*）は隣接するミャンマー・シャン州のシャン族と風俗や言語が近く、漢族からの文化的影響も比較的深く受けている。

芒市鎮はかつてタイ系民族の小王国の都であったが、1930年代ごろから漢族の移住と開発が盛んになり、今では旧市街に約7000人の徳宏タイ族が集住するほかは4万人近い移住民が大多数を占める。80年代の急激な都市化にともない、かつて水田耕作を生業としていた芒市鎮の徳宏タイ族は、土地の所有権を売った金を元手に料理店や販売業、会社勤めなどの仕事で現金収入を得るようになっていく。郊外の村の人々は商品作物としての米や茶、小麦、サトウキビなどの生産・販売などによって現金収入を得ている。

徳宏タイ族の生活文化には上座仏教的なもの、精霊信仰的なもの、漢族の民間信仰的なものなどが混在しているが、民族としての特徴を表すエスニック・シンボルとして公に流通しているのは、仏塔や寺や水かけ祭りといった、主に上座仏教的な要素である。これは人々の信仰心の篤さもさることながら、上座仏教が中共も認めるいわゆる「正統な」宗教であること、観光資



源になることなどから、公的にアピールしやすいと思われる。村の守護神の祭りやさまざまなピー (phi)⁹⁾ にまつわる儀礼などの精霊信仰的な習俗は、学術的な研究対象にされるほかは、概して「原始的で遅れた風俗習慣」ないしは「迷信」と見なされ、人々は隠れるようにして実践している。もちろん観光資源化されることはない。また、漢族の民間信仰に由来する竜神信仰・端午節などの習俗は単に漢化の結果とされるだけで、研究対象としても観光資源としてもほとんど無視されている。葬送習俗にもこの三つの要素が見られるが、それについては本論の中で適宜指摘していく¹⁰⁾。

3 葬送習俗改革の現状

さて、徳宏タイ族の葬送習俗に対する改革の現状であるが、ここで葬送習俗といっているのは、墓制、葬制、葬送儀礼、死者を弔う年中行事など、およそ死に直接的に関わると思われるすべての行為である。これに対する政府側の介入とその結果についてはさまざまな現象が観察されるが、ここでは特に顕著な特徴を示す側面として、殯儀館の建設と儀礼の簡略化の経緯、それにポイ・パラという儀礼を中心に取り上げる。

① 殯儀館

中共が望む新たな葬送習俗モデルの象徴である殯儀館は、徳宏州でただ一つ、芒市の郊外にある。1976年に計画され、80年から建設が始まり、83年から稼働しているが、中共が望んだよ

うな成果をあげているとはいいがたい。殯儀館長によれば、徳宏タイ族は火葬したら転生でなくなる¹¹⁾と考えており、火葬に強い抵抗感を持っている。政治的な締め付けが厳しかった文化大革命（以下文革と略記）の間でさえ、徳宏州で火葬が奨励されたことはないらしい。まれに理解を示す人がいても必ず家族が反対して実際には火葬させないという。新聞を使ったキャンペーンも、反感を買うことが十分予想されるためほとんど行われていない。芒市鎮郊外にある紅木山公共墓地の丘の上に建設された納骨堂は、利用されないまま廃墟と化している。人々は強く土葬を望み、最近では漢族の習俗にならったのか、数万元もする豪華な墓を建てる風潮すら出てきている。火葬場は現在年間200～300体を火葬にするが、そのほとんどが商用や旅行で徳宏に客死した外来の人々である。徳宏タイ族でここを利用するのは身よりのない死者や死刑囚にすぎない。総じて殯儀館の存在は、近代的葬送モデルの普及という役割をほとんど果たせていないといえる。

② 葬送儀礼

殯儀館による葬送習俗改革が今のところこのように惨憺たる結果に終わっている一方で、改革の成果と見なせる事象も存在する。それは伝統的な葬送儀礼の縮小・再編である。これについては解放直後の指導や文革期の強制など、時代によってさまざまな手段で試みられ、徐々に定着してきた。葬送儀礼の現状と変化した点は、以下のようにまとめられる。

A 埋葬まで

現行の葬送儀礼の一般的な手順は以下の通りである。人が亡くなるとその遺体は家族が洗ひ清め、死に装束を着せて棺桶に入れ、家堂に安置する。知らせを聞いた近所の人々が集まり、女性は弔問客をもてなすための食事の用意を手伝い、男性は棺桶を墓場に持っていくときに使うフーン・ピー (hoen phi)¹²⁾を作る。家堂の中では棺桶を前にして女性たちが独特の節まわしで泣く。弔問客は5～10元のお金と白米、花、

ロウソク、線香を寄付し、棺桶の前で叩頭し、ふるまわれた食事に手をつけて帰っていく。名望家ほど弔問客の数は多くなる。死亡時刻が早朝だった場合は、その日の午後には僧侶を呼んでアスパ (*a su pha*) と呼ばれる葬儀用のパリッタ¹³⁾を唱えてもらう。僧侶には一人あたり20元前後のお金といくらかの食品を寄進する。

こうした行事が終わってフーン・ピーの準備が整うとすぐに出棺となる。よく漢族がするように、列になってひざまずいた親族たちの頭の上をかすめながら棺桶を家の外に運び出す。通りに出たところで棺桶をフーン・ピーの中に納め、近所の若い男性たちが担いで墓地まで持っていく。芒市鎮では二、三人の代表者が閔帝廟か城隍廟に参って葬式の報告をする。埋葬の3日後には漢族の言う「復山」が行われ、死者の一家が鶏料理を用意して墓前に供え、最後の共食をして死者との別れを惜しむ。

こうしたしきたりのうち、変化が確認されるのは以下の点である。老人たちによれば、昔は未婚女性が死ぬとヨック・ホ・ガウ (*yauk ho gao*)¹⁴⁾ といって既婚女性の髪型に結い直して棺桶に入れ、墓場に行く途中で棺桶を回したり揺すったりし、死者が未婚男性の場合は墓場まで棺桶を横にして運んでいた。こうした習慣は未婚者を侮辱するものとして中共が指導し、52、3年頃までにほぼなくなったという¹⁵⁾。葬儀での出費は通常参加者が寄付した金と米でまかなわれ、なおかつ数百元～千元近く余剰が出るが、かつては遠来の弔問客を待って何日も棺桶を家に留め置き、その間にも来客や僧侶をもてなすので予想外の出費になることもあったらしい。時間と金の浪費は中共が強く戒めるところであり、生活がせわしなくなった大躍進の頃から徳宏タイ族側の利害とも一致して、たとえ金持ちでも一兩日中に埋葬するようになったという。死者が幹部か元幹部の場合は僧侶が来る前後に追悼集会が開かれる。弔辞を読む幹部と僧侶は鉢合わせしないように招待される。

墓にまつわる習俗については、中共による改

革というより漢族の影響が顕著である。老人たちによれば、かつての徳宏タイ族の一般的な墓は土饅頭に石の目印を置くのがせいぜいで、放牧された水牛によって数年のうちに踏み均され、埋めた場所も分からなくなるようなものであったという。それが1930年代の漢族の急激な流入によってまず清明節の墓参りの習慣が定着し、改革開放開始後に資材が整うようになるとセメントやレンガで墓を作るようになり、最近では漢字や徳宏タイ文字を用いて墓碑を刻んだものも珍しくなくなった。徳宏に移住した漢族の職人が徳宏タイ族から依頼を受けたり、徳宏タイ族が漢族の技術を学んだりして作るようになったものと思われる。

B 埋葬後の祭祀

現行の埋葬後の祭祀の一般的な手順は以下の通りである。まず、埋葬後3日目にソーム・ジェット (*saum tset*)¹⁶⁾ という行事を行う。近隣の女性が集まって寄進する品物を準備し、寺に寄進した後会食するというものである。*tset* は「7」の意で、本来死後7日目に行われるべき行事だが、都市部から離れた農村以外は死後3日目に済ませるようになった。また、かつては死後一ヶ月目にもソーム・ジェットとはほぼ同じ形式の祭祀が行われたらしいが、現在は都市近郊では行われなくなっている。死後1年の祭祀はロム・ピー (*lom pi*)¹⁷⁾ といい、ソーム・ジェットと基本的に同じだが、寄進する品物がやや豪華なのが特徴で、これはほぼ例外なく現在も行われている。

こうした祭祀は文革時に禁じられたが、70年代後半から黙認されるようになり、改革開放政策が本格化した82年頃からさかんに行われるようになった。しかしソーム・ジェットの短縮や死後30日目の祭祀の省略などは、少なくとも芒市鎮周辺では定着している。

これに加えて注目されるのは、移風易俗領導小組¹⁸⁾の成立である。これは1999年から潞西市¹⁹⁾各地で郷ごとに成立している村の代表者レベルの自主組織で、一つの村に1人、一つの

鎮に2人の会員がいるという。また、芒市鎮で1996年4月に成立した徳宏州傣学学会は、主に中国国内のタイ族の文化や社会の研究を主眼としているが、会員には元州長、現副州長、教育学院院長、地元の有名歌手なども名を連ねており、経済繁栄、社会進歩、民族の隆盛なども視野に置いて、時に習俗改革の提唱を行っている。

学会や小組が提唱している移風易俗の対象は葬式と結婚式で、葬式については金の節約、借金禁止、時間・規模の縮小、結婚式については宴会や引き出物をあわせて一万二千元以内でおさめることを申し合わせ、三度言っても聞かなかったら千元の罰金を取るとしている²⁰⁾。この取り決めのおかげで世間体を憚ることなく堂々と時間やお金が節約できるということで、村人の間ではおおむね好評のようである。小組の代表者たちはこの組織の成立が村人の自発的な合意に基づくことを強調しているが、潞西市の各郷ではほぼ同じ時期に成立しており、また同様の組織が少なくとも雲南省の各地で成立しているため、事前に全体的な申し合わせがあったか、少なくとも他地域の状況に触発された可能性はある。

③葬送習俗としてのポイ・パラ

中共の葬送習俗改革に対するこうした抵抗と受容の事例に続いて、もう一つ見ておきたい事象がある。それは通常仏教行事として紹介される、ポイ・パラという儀礼である。ポイ・パラ²¹⁾とは仏像と大量の品物を寺に寄進する祭りで、親戚や友人知人を数百人から1000人以上も集めて食事を振る舞うため、非常に出費が嵩む。そのため比較的少人数でりっぱなポイ・パラをすると世間的に非常に見栄えがいいとされる。文革によって久しく禁止されていたが、82年頃から復活し始め、80年代半ばから90年代前半にかけて芒市鎮の旧市街を中心にさかんに行われた。90年代後半からやや下火のようだが、それでもほぼ毎年芒市近郊で、春節（中国の旧正月、陽暦2月上旬頃）後から水かけ祭り（陽暦4月中旬）にかけての農閑期に、数件のポイ・パラを

見ることができる。

ポイ・パラはおおよそ以下のような手順で行われる。主催者はまず十分な資金を用意し、主に兄弟姉妹の家族に声をかけて共同主催者を募り、大量の寄進物と経典、それに仏像を用意する。寄進物はお札を木の葉に見立てた木の模型（*ton so*）、山積みになった金銀の模型（*loui ngn loui ham*）、白い住居の模型（*ho phwk*）、衣服、食品などさまざまで、手作りのものもあれば購入するものもある。こうした物品は寺に寄進されるが、人々は寺を経由して将来あの世で自分のものになると考えている。また、物品に特定の死者の名を書き付けて、その死者が物品を受け取るようにすることも行われている。経典は老タイ文²²⁾の書ける人に頼んで書いてもらい、仏像はミャンマーのナンカンなどで購入する。ポイ・パラの開催日の数週間前に、日頃親しくしている親族を中心に招待状を出す。

ポイ・パラの前日には近所の人々や村の老人の助けを借りて家の中庭に竹とワラの小亭を作り、そこに仏像や寄進物を陳列する。当日は招待を受けた親族やうわさを聞いた大勢の人々が米や花などの供え物を持って仏像を拝みに来るので、主催家族は経験豊かな村の老人に應對を依頼し、食事を用意してもてなす。このとき数人の若者が主催者を代表して村の神（*tsao ho maan*）に参拝する。あるいは中庭の片隅に座席をしつらえてそこに村の神を招待する。

最終日の朝には僧侶を招いてバリッタを唱えてもらい、バガという称号を授けてもらう。バガとは老人の話によると仏弟子を意味するパラタガ（*phala taka*）の略であり、ポイ・パラを行った証となる名誉な称号であるという。称号の授与が終わると身内だけで昼食を済ませ、記念写真などをとった後で仏像及び物品を寺に寄進しに行く。主催者の家から寺まで寄進物の御輿を連ねた豪華なパレードとなり、この華やかな祭りを締めくくる。

④ポイ・パラと徳宏における死の歴史

このポイ・パラの大きな特徴の一つは大規模

な財の消費を伴うことである。80年代前半から経費が高騰して、今では一回のポイに最低一万元かかると言われる。これは芒市鎮の一人あたり平均年収の2倍、農民の純収入の10倍にあたる金額である。現在では浪費防止の観点から大きな祭りは原則として3日以内とされ、ポイ・バラもこれに準じているが、裕福な有力者であれば3日を超えて開催することもある。どれだけの規模だったかはすぐ人の噂になるので、ポイ・バラの費用を下手に倅約することはできない。

ポイ・バラがこのようにさかんに行われるようになった理由の一つとして、経済的な要因がまず挙げられる。文革後中共は統制経済政策を見直し、農作物生産の請負制度を積極的に導入し始めた。請負制度は82年に徳宏州でも実現し、国からの請負分以上の作物を農民が自由に売りさばいて収入が得られるようになったことから農民の生産意欲が高まり、商品作物の導入が加速した。こうして農民たちの収入が急増し、ポイ・バラを行う一助となったことが、ポイ・バラ主催家族の話から推察される。しかし都市部でポイ・バラが増えたことのより決定的な原因は都市開発である。人々の話によると、開放政策開始当時の潞西州政府は市街区域を拡張するため、85年から芒市鎮周辺の土地の使用権を1ムー(6.667アール)5000元でほぼ強制的に買い上げ始めた。それまで一人あたり約2ムー近い農地が割り当てられていたので、5人家族が全農地を売ると、5万元近い臨時収入があったことになる。92年ごろからは北西部へ向かって街の拡張が進み、買い取り価格も1ムー1万2000元を超えるようになった。この政策によって市街地付近の土地を耕していた農民たちは大金を手にし、一部の人々がその金でポイ・バラを行ったのである。

もう一つ指摘しておきたいのは、ポイ・バラが少なくとも文革後、葬送儀礼的な機能を果たしていることである。このことは徳宏における死者の歴史とも関連がある。80年代から90年代

後半のあいだにN村で行われたポイ・バラ12件の記録によると、ポイのために用意された総計75冊の經典のうち40冊が、数年前から数十年前に亡くなった父母、祖父母のために寄進されている(表1)。またN村で今まで総計22戸が行ってきたと思われる最低14件²³⁾のポイ・バラのうち、日中戦争や大躍進、文革などで悲惨な死を遂げ、十分な弔いをしてやれなかった身内のことが忘れられず、そうした死者のためにポイ・バラをした家族は、經典の記載やインタビューによって確認できただけで8件にのぼる。私が調査期間中にN村を含む芒市鎮近辺で直接観察した8件²⁴⁾のポイ・バラでも、死後の世界で死者が生活に困らないようにと、死者への宛名書きがついた寄進の品々が多数確認された。ポイ・バラが少なくとも歴史的な事情から葬送儀礼の一部としての機能を果たしてきたと見なすことは十分可能なのである。

しかしながら、ポイ・バラは基本的に葬送儀礼とは認識されていない。「ポイ・バラとは何か」と祭りの主催者に直裁に尋ねれば、それは仏教行事の一つであるとか、功德を積む手段であるといった答えが返ってくる。それが実はかつて満足に行われなかった葬送儀礼を補償する機能を果たしていることが分かるのは、個人的な文脈に沿って「あなたはなぜポイ・バラをするのか」を聞き出したときにほぼ限られる。倅約を奨励する移風易俗領導小組もポイ・バラを葬送儀礼の一部とは見なしておらず、これを経済的な観点から規制することはない。この意味でポイ・バラは葬送習俗改革の盲点となっているのである。

このほか死者供養として近年目立つのは、徳宏タイ族の間で比較的高価な墓を作るのが流行していることである。芒市鎮の墓地を歩くと、セメントやブロック、焼きレンガで墓を作り、死後1年目の清明節に漢字や徳宏タイ文字で死者の名を刻んだ墓碑を正面にはめ込んだものが多く見られる。まれに約1万元はかかると見られる総石造りの墓もある。郊外の村の墓地では

表1 經典に基づくN村における文革後のボイの記録

年	ボイ	經典の記載内容、あるいはインタビューでの内容	冊数
1978			1
1979			2
1980			6
1981			6
1982			1
1983			11
1984	ボイ・バラ (1)	寺の新築祝い。1965年、1944年の死者の追悼を兼ねる。	15
1985	ボイ (1)	寺の新築祝いは3年連続でやる習わしで、その2年目。	16
1986	ボイ (1) ボイ・バラ (1)	寺の新築祝いの最後の年。 ——	16
1987	ボイ・バラ (1)	戦時中のペストによるある死者の追悼を兼ねる。	21
1988	ボイ (1) ボイ・バラ (1)	—— 合作社成立期 (50年代) のある死者の追悼を兼ねる。	27
1989	バラ (1)	1976年の地震によるある死者の追悼を兼ねる。	7
1990	ボイ (1) ボイ・バラ (1)	戦時中に亡くなったある死者の追悼を兼ねる。 1976年、1981年のある死者の追悼を兼ねる。	52
1991			10
1992	ボイ (1)	——	14
1993	ボイ・バラ (3)	1950年代に亡くなったある死者の追悼を兼ねる。	42
1994	ボイ (1) ボイ・バラ (3)	—— 50年前に亡くなったある死者の追悼を兼ねる。	35
1995			25
1996			18
1997			28
1998	ボイ (2)	——	33
1999	ボイ・バラ (1)	10年前に亡くなった死者の追悼を兼ねる	—

注) 芒市周辺では仏教的な祭りや行事のたびに經典を寺に寄進し、それを長期間保管する習慣がある。N村の寺に残っていた經典は144冊で、そのうち30冊が1915年から1977年のものだが、それらは文革中に大量に焼却されたものの残りであり、ボイについての記述もなかったのでこの統計には加えなかった。カッコ内は冊数ではなくその行事が行われたと思われる回数である。また、ボイ・バラのほかにも經典を寄進する「ボイ・タム」、村全体で1年間の無病息災を願う「ボイ・クアンムーサイ」などの祭りがあり、そうしたボイの種類が正確に記載されていない場合は「ボイ」とのみ記述した。なお年毎の經典数にはボイ以外の機会 (例えば病気の治癒祈願など) に寄進されたものも含む。

セメントの墓が多く、中にはブロックや干しレンガで墓の前面だけを作って残りは盛り土をしただけの簡素なものも見られる。

徳宏タイ族の人々が現在の漢族と同じような墓を作り始めたのは、1970年代後半からと推測される。なぜならそれ以前に一般の人々が後代に残る頑丈な墓を作った形跡がないからである。代々墓はあったと言う人もいるが、その人に墓の在処を尋ねても、どこにあるか分からない、

あるいは50年代に中共によって墓地を平地にならされてしまった、という答えしか返ってこないことが多い。「徳宏タイ族は墓を後世に残すことに関心がなく、盛り土の墓は数年で水牛に踏みつぶされて場所も分からなくなるのが普通だった」というのが徳宏タイ族の生き字引的的老人たちの話であり、町から離れるにしたがって実際にそうした荒れ墓が多数見られることから、今見られるような漢族風の墓の建造は比較的最

近の流行であると思われる。この流行に対して、移風易俗領導小組は特に規制していない。

4 葬送習俗改革の歴史

最後に簡単ではあるが、上述の変容を歴史的に文脈化しておく。芒市鎮は1942年5月から1944年12月にかけて日本軍に占領され、この間戦火と疫病によって多くの死者を出した。特にペストやコレラによる死者は焼却処理されたという。こうした死者たちへの思いが90年代のボイ・パラに少なからず反映されることになる。

戦争が終わってから大躍進までは、集団で大規模なボイ・パラが行われるなど、中共は基本的に徳宏タイ族の風俗習慣を尊重したとされる。しかしヨック・ホ・ガウのような差別的な習俗が禁止され、ムアン (moeng) の神²⁵⁾の祭祀が中止されたのもこのころである。1956年ごろには芒市鎮政府が郊外の墓地を潰してその上に機械工場を建てるという事件も起こっている。一部には事前に墓の移転を勧める告知があったようだが、多くの徳宏タイ族の人々の墓がある日突然失われた。このことは彼らにとってかなりショックであつたらしく、この話題になるといつもは穏やかな老人たちの顔が険しくなるのが常である。

葬送儀礼が比較的大きく変化する最初のきっかけは1958年からの大躍進である。埋葬までの期間とソアム・ジェットが短縮されたのはこのころであるといほとんどの老人たちが証言している。もっともそれは葬送習俗の改革を目的として行われたというよりは、時間、労力、資源をすべて生産にまわすという党の方針のために、丁寧に葬式を出す余裕がなくなって自然と規模が縮小したもののである。実際、過度の生産至上主義的生活に耐えられず、1958年から60年の間に当時の総人口約13万人の潞西県から2万人以上の人々が主に国外に脱出したとされる〔潞西県志 1993:41-42〕。中共はこのころすでに葬送習俗改革を提唱していたが、芒市において党から直接儀礼を短縮するように指示された

という証言は今のところ得られていない。また、このころにボイ・パラをしたという人も今のところ現れていない。

大躍進が終わって文革が始まるまでの数年間は資料が少なく、人々がどのような葬式を行っていたのか不明だが、このわずかな期間に小規模なボイをしたという人が3人ほどいるので、規制はやや緩んだものと推測される。1966年に文革が始まると、中共は主に経済的な浪費と迷信の取締りという観点から古い習慣をほぼ全面的に禁止する政策をとった。老人たちの話によれば、人が死んでも葬式に必要な物品のほとんどを用意できず、「仏教」すら「迷信」に格下げされたために、ボイ・パラはおろか、僧侶を呼んで読経してもらうことも、線香をあげることもできなかったという。また、『徳宏團結報』ではそれまで数人の徳宏タイ族の知識人たちが水かけ祭りや食習慣など、徳宏タイ族の生活を紹介・擁護する記事を書いていたが、文革が始まるとそのような記事を書く余地はなくなり、移風易俗を熱狂的に推進するわずかな記事以外は中央からのニュースをそのまま転載した記事で紙面が埋まった。階級闘争も葬送習俗の問題に持ち込まれ、元土司²⁶⁾の家では死者が出て近所の人が土司階級との関わり合いを恐れて葬式の手伝いに来てくれないので、墓穴掘りからすべて家族の成員だけで行うことを強いられたという。また、文革では全国各地で多くの歴史的な文物が失われたことが有名だが、芒市でも1966年の秋から年末にかけて破壊行動が起こり、中心部はもちろん郊外の村の寺まで破壊され、多くの経典が焼却され、僧侶は還俗させられた。このほか、農業の集団化、商業活動に対する強い規制などあらゆる面で人々の生活が制限され、文革の10年間に潞西県から主に国外へ流出した人々は5000人を超えた〔潞西県志 1993:42〕。この時に生き別れたまま亡くなったり、満足な葬式をあげられなかったりした人々の名前も90年代のボイ・パラで見ることができる。

1976年に文革が終了する前後から主要な寺院

の再建が始まり、水かけ祭りなども復活し始めた。また、セメントを固めた粗末なものながら盛り土だけではない墓が作られるようになる。主要な寺院に僧侶が戻って来たのが何年頃かははっきりしないが、改革開放政策と農業請負制の始まる1982年には、主要寺院と神廟の再建がすみ、僧侶も戻り、ボイ・パラをする人も現れて、現在見られる基本的な要素はすべて復興したと考えられる。そしてボイ・パラがさかんに行われるようになるのは都市開発が本格化した1985年から1990年代前半にかけてである。

Ⅲ 日常の実践の所在

1 問いの確定

徳宏タイ族のこうした実践について説明しようとするとき、いわゆる抵抗論の枠組みは有力な選択肢の一つである。例えば松田のいうソフトレジスタンスとは、フォーマルで組織的なハードレジスタンスに対して、非組織的で、日和見で、革命を志向せず、支配権力と共存する個人的実践をも一種の抵抗として捉えようとする概念である。また、押しつけられた法や規範を利用して、その目論見とは別な多様なものを創造していく異化の過程を重視するので〔松田1999:195〕、その多様な変革の過程に関与していれば、その実践は行為者の意図に関わりなく抵抗とみなすことができるとする。葬送習俗を推進する機構が松田の言う支配システムの一部に相当するとすれば、徳宏タイ族の場合次のような図を容易に描くことができる。すなわち、「人々は近代化を進める支配権力に表向きは異議を唱えず、移風易俗指導小組を結成するなどして賛同の意を表すかにみえるが、実は儀礼改革にはボイ・パラという抜け道があり、他にも豪華な墓を作ったり、殯儀館を無視したりして、事実上改革に抵抗している」、と。

しかしフィールドでの実感からいうと、この事例に「抵抗」という言葉を充てるのはためられる。部分的とはいえ改革に従う要素も確か

にあり、それが人々の意識の変化を示す可能性を考えると、そうした部分を単に「抵抗」の煙幕と決めつけることはできない。それどころか葬送習俗改革以外の側面に目を向ければ、彼らがいまや金になる商品作物を求め、子供に漢語の教育を受けさせ、木と瓦の家をコンクリートの2階建てに建て替え、積極的に生活の「近代化」を図っているのは明白である。だとすれば、人々のこの「近代化」の受容という基本姿勢を、「ソフト」という「抵抗」の形容詞に留めることなく、「抵抗」をオープンな対決にまで激化させない際だった特徴として〔Scott 1985:273〕、より積極的に評価する必要がある。さらにつけ加えれば、松田の抵抗論の背景にはアフリカの人々が置かれた過酷な植民地状況があるが、徳宏における中共主導の習俗改革は網羅的・強制的な規制ではないので、昔の慣習を守り続けることが即「抵抗」ではなく、単に態度決定の保留にすぎない可能性もある。その背後にあるのはいわばよりソフトな支配であり、こうした背景の違いが支配権力に対する人々の姿勢の違いに影を落としていることも考慮する必要がある。

ところでスピヴァクは「交渉」という言葉によって、「ある人が、その中に棲まざるをえないところのものを、内部から変えようとする」と同時に、その人がそこに棲み続ける以上「その構造を完全にやっつけてしまわずに保持しなければならない」という状況を表現している〔Spivak 1990:72〕。構造の変革だけでなく、その保持を明言する点で、「交渉」概念はこの徳宏の事例に対して示唆的である。この概念を借りて言うなら、徳宏タイ族の事例に特徴的に現れているのは、持続的な交渉を可能にする変革と保持のバランスの機構であるように思われる。

したがってここでは、次のように問いをたてておきたい。社会システムとは人間の流動的・相互連関的な諸関係性の中であって、想定された「外部」からある程度独立した「内的部分」

を作りあげ、その内部的統一性を維持するような機構のことである。その強制力は権力関係において他よりも優位に立つ特定の個人や人間集団に由来する。人々は生活の利便性のためになんらかのシステムに属するが、不利な状況に置かれたままシステムが固定化するのを避けるには、システムの内部でより有利なポジションを開拓したり、想定された外部に逃れたりして流動性を保つことによって交渉し続ける必要がある。では今、中共が「近代的」な生活の作法を普及させ、多種多様な人々を国民として可能な限り統一しようとしているとき、少数民族の人々はそうしたシステムの強制力にどう対処し、交渉を継続可能にしているのだろうか。

2 受容と抵抗、その中間領域

上記の問いに答えるため、ここで仮に100%の「抵抗」と100%の「服従」あるいはシステムの「受容」があるとして、それを二つの極としよう。人々の行為の中には、100%とは行かなくても、ほぼ「抵抗」と見なせるものと、「受容」と見なせるものがある。たとえば移風易俗指導小組の結成という事実は、人々の改革受容の意志を端的に表していると考えることができる。たとえそれがごく少数の村長クラスの組織であり、「自発的に結成された」というのが名ばかりであったとしても、改革を受容しようとする行為であることには変わりない。一方火葬の拒否という事実は、改革に抵抗しようとする行為であると見ていいだろう。

ここで注意しなければならないのは、彼らは中共が行おうとしている改革のすべてについて受容するわけでも、抵抗するわけでもない、ということである。彼らは受容しやすいところだけを受容し、どうしても抵抗せざるをえないところだけ抵抗する。それ以外の、特に態度をはっきりさせる必要のない部分は、曖昧模糊としたまま放置される。こうして受容と抵抗の両極の間に、そのどちらとも言いがたい「中間の領域」が残る。

徳宏タイ族の人々は生活の近代化に特別熱心に取り組んでいるわけでもなければ、チベットのように分離独立が云々されるほど中共主導の改革に抵抗しているわけでもない。彼らの比較的安定した日常の大部分は、極端な抵抗でも受容でもないかたちで営まれていると考えられる。この中間領域における行動様式のフレキシビリティこそが、人々の日常実践の「日常性」の核心をなすという見通しのもとに、以下の考察を進めたい。

冒頭に述べたとおり、こうした中間領域における人々の中庸の日常実践をさらに詳しく観察するための手がかりとして、中国の公的な概念表象が人々の日常実践とどのように関連しているかに着目したい。建国以来、人々の習慣的で雑多な実践を、近代的国民国家の成員としてふさわしい生活に再編しようとしてきたのはほかならぬ中共である。1950年代以来多数の民族学者が少数民族居住地域に向かい、人々の生活について調査してきた。今までに書かれた民族誌や民族文化論の中には多少とも、少数民族の文化的要素を「宗教」「迷信」「陋習」「伝統文化」「風俗習慣」などに括る発想が見られる。たとえば「伝統文化」は包括的に文化的事象を表す言葉だが、しばしば「優良な」という形容詞がつき、その劣悪な部分をすでに除いたものというニュアンスで使われることが多い。「宗教」も憲法によって信仰の自由が保障されているので、この二つの概念表象に分類された文化的要素はほぼ保護の対象となる。「迷信」や「陋習」は徹底して排除され、「風俗習慣」は肯定的な形容詞がつくか否定的な形容詞がつくかによって、取り扱いが大きく変わる。これらの概念表象は、人々の多様な文化現象に対する認識をある程度作為的に中共の理想を反映した世界観へと方向づけてきたと考えられる。しかしもちろんこうした概念表象によって、人々の日常生活がきれいに切り分けられるとは思われない。もしもそうした概念表象と人々の実際の事象や実践に対する認識がきれいに符合するとしたら、近代化

はある意味ですでに達成されているというしかないし、逆にまったく乖離しているとすれば中共と徳宏タイ族の人々の間にはそもそもコミュニケーションが成立しないだろう。事実はおそらくその中間で、両者の間に許容できる程度のずれがあって、そのずれが遊びとなって、改革に対する極端な受容や極端な抵抗にはしらずにすむように機能していると思われるのである。以下、そのずれの具合をボイ・パラの例で検証しよう。

3 概念表象と日常実践の乖離

ボイ・パラが徳宏タイ族の人々自身からも公的な見解においても「葬送儀礼」の一部と見なされていないことは先に見た。それではボイ・パラは中共流の概念表象において、どのように位置づけられるのであろうか。以下、徳宏タイ族の文化を紹介している出版物におけるボイ・パラの取り上げられ方をまとめた表2を参照しながら見ていこう。

まず学術書と行政出版物を中心に「宗教」、とりわけ「仏教儀礼」という見方があることが分

表2 徳宏タイ族に関する文革終了以降の主な出版物におけるボイ・パラの記事

【学術書】			
著者	出版年	書名／出版社	ボイ・パラについての記述状況
(叢書)	1986	『傣族簡史』雲南人民出版社	「第8章第1節 宗教信仰・小乘仏教」で言及
張公瑾	1986	『傣族文化』吉林教育出版社	「第5章二 小乘仏教」で言及
曹成章	1988	『傣族社会研究』雲南人民出版社	「第5章第5節 宗教信仰与傣族社会」で言及
張健章	1992	『徳宏宗教』徳宏民族出版社	「第2章 上座仏教 第4節 仏事活動」で詳述
趙世林	1997	『傣族文化志』雲南民族出版社	「第23章 宗教与巫術」で詳述
【行政出版物】			
著者	出版年	書名／出版社	記述状況
県志編纂委	1993	『潞西県志』雲南教育出版社	「卷19宗教、2. 仏教」で詳述
(同書の) 編写組	1993	『徳宏傣族景頗族自治州概況』徳宏民族出版社	「二、勤勞勇敢的各民族・傣族」で言及
張呈富	1993	『徳宏大観』上海文芸出版社	「民族文化篇」で詳述
【観光案内、民族紹介】			
著者	出版年	書名／出版社	記述状況
雲南省歴史研究所	1983	『雲南少数民族』雲南人民出版社	「傣族」で言及無し
張承源	1988	『徳宏風采』雲南人民出版社	言及無し
田曉岫	1991	『中華民族』華夏出版社	「傣族」で言及無し
張健章	1993	『有一箇美麗的地方』徳宏民族出版社	「民族風情」で言及
謝蘊秋	1999	『雲南境内的少数民族』民族出版社	「傣族」で徳宏傣族の民間節日として詳述
郭淨ほか	1999	『雲南少数民族概覽』雲南人民出版社	「傣族」で言及無し
【雑誌】			
誌名	閲覧分	雑誌の特徴	ボイ・パラの記事
『思想戦線』	1976-1996年分	雲南大学の学術雑誌	なし
『民族工作』	1982-1991年分	雲南省民族幹部向けの雑誌	なし
『雲南宗教研究』	1988-1996年分	雲南社会科学院の学術雑誌	なし
『山茶』	1989-1996年分	民俗文化の記録雑誌	1件、習俗として詳述

かる。上座仏教の本場とされているタイやミャンマーと違って徳宏には一時出家の習慣がないため、人々が信仰の深さをあらわすのは一時出家ではなく、生活の節目ごとに繰り返される功德儀礼によっている。なかでもポイ・バラは最大の功德儀礼であり、多くの徳宏タイ族の人々はこれが「仏教」の範疇に属す行いであることを信じて疑わない。また、徳宏タイ族を紹介する民族誌のいくつかは、彼らの篤い仏教信仰の根拠として、俗人が功德儀礼を頻繁に行うことを挙げている[張 1986: 157; 曹 1988: 188ほか]。このようにポイ・バラは「仏教」に包摂されるというのが徳宏タイ族の文化を比較的好く知る人々のオーソドックスな見解である。

しかし、ポイ・バラを正式な仏教儀礼と見なさない人々も存在する。たとえば僧侶たちがそうである。彼らはタイやミャンマーの本場の上座仏教にはポイ・バラのような儀礼はないと考えており、ポイ・バラを正式な仏教儀礼と認めていない。彼らにポイ・バラのことを詳しく聞こうとすると、「ポイ・バラは民間の活動で、本来の仏教ではない」という答えが返ってくることが多い。さらに、徳宏タイ族以外の圧倒的多数の人々にとって、「仏教」からポイ・バラをイメージすることは難しい。ポイ・バラは現地の人にとっては仏教に対する信仰心を表明するための重要な仏教儀礼だが、徳宏の外にいる人が「上座仏教」と聞いて連想するのは仏塔や黄衣の僧侶であり、ポイ・バラを思い浮かべることはまずない。それどころか、徳宏タイ族が「上座仏教」を通じて民族アイデンティティを主張するならば、中共の方針から言ってその上座仏教は宗教として健全かつ純粹であるべきであり、由来のわからない儀礼はあまり知られていないほうがいいとすらいえる。実際、徳宏の仏教を外部に紹介する文脈では、ポイ・バラは功德儀礼の範疇に包摂されて詳しい説明は省略されることが多い。

こう考えると、ポイ・バラをユニークな行事として外部に紹介しようとする場合には、「仏教

儀礼」という範疇の他に、「風俗習慣」として取り上げる視線があることに気付く。表2で言えば観光案内や民族紹介の本に見られる「民族風情」や「民間節日」、雑誌『山茶』の「習俗」などである。ところで「風俗習慣」という概念表象についての中共の見解は微妙である。少数民族の風俗習慣は尊重しなければならないという民政部からの通達がいくつも出ているが、その一方で「遅れた風俗習慣」「陋習」「移風易俗」のように、改革すべきものとして言及されることも多い。現地にいると中国内地から移住してきた人がときおり現地の人々を蔑視するような発言をするのが聞かれるが、その根拠として挙げられるのは「文化」の違いではなく、生活様式や「風俗習慣」の遅れである。尊重すべき「文化」に対して「風俗習慣」は少々ぞんざいに扱ってもよいという認識がある程度一般化していることが推測される。ポイ・バラについても地方政府関係者やすでに「近代的」な生活様式を身につけた比較的若い世代の徳宏タイ族の人々などのあいだで「ポイ・バラは単なる経済的浪費であり、将来的には誰もやらなくなる」といった意見が時折聞かれるのも事実である。しかし、多くの徳宏タイ族の人々がポイ・バラを主観的に「仏教」と捉えている現地において、こうした声はあまり前面には出てこない。

この他、ポイ・バラが当てはまりそうな概念としては、民族の「伝統文化」という概念表象がある。表2では行政出版物の項にわずかに見られる。この概念表象は中国の民族政策と切っても切れない関係にある。中国は国家の統一を維持するために民族の分離独立を認めないが、少数民族の文化的独自性を尊重し、少数民族自治区域を設けるなどの政策を実施している。中共にとって少数民族の「伝統文化」とは民族の独自性を健全なかたちで表現したものであり、積極的に保護されるべきものである。したがっていくら独特であっても共産党の倫理観に反してはならず、政治的都合による改変が当然のように加えられる。たとえば「仏教」を例にとる

と、徳宏にはかつて伝来ルートの違いを反映した4つの仏教教派があったが、一つの民族が上座仏教を信仰するのに4つの教派に分裂しているのは民族団結の妨げになるという理由から、少なくとも表向きは一つに統合された。1982年には4教派でばらつきのあった年中行事の日程も統一し、水かけ祭りが特に選ばれて民族の祭りとされた。水かけ祭りの初日は町の広場に徳宏の6つの民族が集まって団結を誓う行事になっており、仏教色は極力抑えられている。このように民族の独自性を代表するはずのエスニック・シンボルは、中共の都合にあわせて大きく改変されている。優良な「伝統文化」とは、民族の独自性の主張と中共の推し進める近代化への恭順の意を同時に表明することを追求した、巧みな概念表象の領域をなすのである。

ポイ・バラは、伝統文化としての条件を具えていないわけではない。徳宏という地域性を持ち、少なくとも学術的には徳宏タイ族の特徴の一つとして注目されているし、徳宏タイ族の人々の価値観において重要な位置を占めてもいる。人々がポイ・バラに伝統文化としての公認を得ることを強く望んでいれば、水かけ祭りのように改変して公認を得ることは不可能ではなかったであろう。しかし、実際にはポイ・バラが伝統文化として語られることはまれである。まず、徳宏タイ族の知識人たちが自身がポイ・バラを独自の伝統文化として積極的にアピールすることがない。『徳宏団結報』にはしばしば民族の伝統文化を紹介する記事が掲載されるが、そのほとんどが水かけ祭りに関するもので、ポイ・バラへの言及は皆無に近い。前述の徳宏傣学学会員のなかにはポイ・バラの経験者もいるが、彼らにはどこことなくポイ・バラを「陋習」と思っているふしがあり、「親戚に付き合わされた」「昔のことでよく覚えていない」などといって、あまり語ろうとしない。観光案内や民族紹介の書籍では、ポイ・バラの扱いは小さいか、軽い言及にとどまるものがほとんどである。

さらに付け加えれば、ポイ・バラはかつて1940

年代に脚光を浴びた経緯がある。当時気鋭の人類学者であった田汝康がポイ・バラを徳宏タイ族社会の一大特徴としてとりあげた民族誌を書き、雑誌『辺政公論』で李景漢がこの見方を評価し、1950年代初期に行われた中共の民族調査もポイ・バラを重視していた[T'ien 1986²⁷⁾; 李 1942; 雲南省編輯組 1984²⁸⁾]。にもかかわらず、その後水かけ祭りが徳宏タイ族のエスニック・シンボルとして定着し、ポイ・バラは背景に退いていったのである。

このように徳宏タイ族の人々の価値観において重要な位置を占めるポイ・バラが、なぜ現在これほど語られないのかについて、「不定期な行事だから観光に使えない」という地元の青年のコメント以外に一般の人々から得られた証言はない。ただ言えることは、徳宏タイ族の知識人たちはポイ・バラが「伝統文化」に相当するかと聞かれれば否定はしないが、徳宏タイ族の代表的な伝統文化はなにかと聞かれてポイ・バラを挙げることはほとんどないということである。そして、圧倒的多数を占める一般の徳宏タイ族の人々は、徳宏タイ族の伝統文化とはなにか、という設問そのものに関心がないように思われる。

いずれにしろポイ・バラは徳宏タイ族の特色ある実践の一つではあるが、現地の人々の主観としては「仏教儀礼」、客観的には「風俗習慣」といった捉え方のずれがあり、公的な場面では学術誌を除いては結果的にほとんど表象されないのである。

4 自由な領域としてのポイ・バラ

こうしたことから、抵抗と受容の中間領域で行われていることは、以下のように三つにまとめられる。まず、抵抗と受容を同時に公的に表明できるような優良な「伝統文化」の実践がある。そこでは水かけ祭りのように誰からも受け入れられやすいエスニック・シンボルが産出されて内外に流通する。その一方、中共が好む優良な「伝統文化」や「宗教」といった概念表象

におさまらず、「風俗習慣」と仮に呼ばれているあいまいな範疇において、あるいはそうした分類から逃れながら行われている実践がある。そのなかにはポイ・パラのように特色ある実践もあるが、それが民族を代表する表象となることはほとんどない。そうした実践は、人々の生活に密着しているだけに存在が否定されることはないが、中共の考えるような「近代性」に欠けているので公的な場で積極的に語られることもないのである。

そして最後に、概念表象とそれが示そうとしている実際の日常実践のずれを確保するというなかば無意識的な実践がある。ポイ・パラが「宗教」「文化」「風俗習慣」といった公的な概念表象のどれにおいても積極的に語れないのは、たまたま当てはまらなかったからではなく、あえてどれかに分類することを避けるという人々の実践があったと考えるべきである。そうした傾向はポイ・パラのことを「民族文化」としても「陋習」としても語りたがらない傣学学会員の態度や、「団結報」の方針のなかにかいま見ることができるし、文革の最中には線香の煙まで取り締まった役人が今ではポイ・パラに介入しないという時代の変化にもうかがわれる²⁹⁾。改革を推進する側はいたずらに徳宏タイ族の風俗習慣の領域に踏み込まず、徳宏タイ族の人々もとくに必要がないかぎりことさら声高に民族の独自性を主張しないという暗黙のルールが形成されているようである。こうした状況の中で「葬送習俗」としても「伝統文化」としても表象されず、「仏教」の範疇に潜伏しているがゆえに、ポイ・パラは葬送習俗改革による取締りも「健全な伝統文化」としての再編も受けることなく、徳宏タイ族が彼らなりの方法で死者を弔うことのできる空間を提供している。表象の政治の舞台裏で、受容と抵抗の単純な二者択一を回避できる自由な中間領域が産出されているのである。

Ⅳ 近代の表象と日常実践——まとめにかえて

これまでポイ・パラという事例を通して掬い上げようとしてきたのは、中共の価値基準を反映した公的な「概念表象」やアイデンティティの政治を反映した「民族表象」、あるいは「エスニック・シンボル」といった表象群の裂け目に沈潜していき、その名を知られずに日々実践されている行為の実態であった。中国の少数民族の生活を理解しようとするとき、中国の民族政策との関係で民族表象やエスニック・シンボルがいかに政治的に創られてきたかという議論は多いが、それはもっぱら公的に流通する「伝統文化」の領域で論じられていて、人々の生活により密着したいわゆる「風俗習慣」のような領域についての言及はまだ十分ではない。「民族文化」が図として浮かび上がる背後には、それによって十全には表象されえない複雑で錯綜した豊穡な対象世界が地として存在しているはずであり、残余カテゴリーとしての「風俗習慣」や分類外の実践への注目は、そうした対象世界へ既存の表象とは別のルートで降りていく道筋を与えてくれるように思われる。現代社会において、政治的に創られた表象について論じることの重要性は認識した上で、その表象群を隠れ蓑として営まれている生活の厚みを見落とさないように努めたつもりである。

先に述べたとおり、極端に暴力的な植民地状況でもないかぎり、近代化の圧力下における人々の生活の大部分はいたずらに事を構えずになんとかやり過ごすようにして営まれていく。そのあいまいな中間領域では、受容と抵抗をうまく調停した饒舌な「伝統文化」の表象群が公の言説の領域に浮上していく一方で、そうした表象群の狭間に沈潜したポイ・パラのような行事が、受容か抵抗かの議論自体を避けながら黙々と実践されている。この深度、あるいは表象と現実の日常実践のずれが人々の日々の生

活に遊びをもたらし、改革と日常実践の緩衝地帯を形成している。人々はここをホームポジションとして、改革に対する二者択一的な態度決定を避けながら日常生活を営んでいると考えることができる。

ただ、誤解されないようにつけ加えておきたいのだが、先に用いた「緩衝地帯」という言葉に、「被改革側を改革推進側から守る壁」という意味を込めたつもりはない。むしろこの緩衝地帯は両者にかぎらず立場や考えを異にする人々を結びつけ、交渉しあう空間を提供していると考えられる。

印象的だったのはあるボー・バラの例である。漢族移民が増えた1930年代以来、徳宏タイ族と漢族の通婚も増えていたが、そのボー・バラは漢族の夫を亡くした徳宏タイ族の女性の希望によって1998年に行われた。彼女の子供や孫たちは徳宏タイ族を自称してはいるが、徳宏タイ語よりも中国語を得意とし、仏教寺院での活動に加わることもまれである。夫を亡くした徳宏タイ族の女性がボー・バラをしようと言いついたとき、師範学校の教師であるその長女は、この行事のためにお金を無駄にするのは気が進まなかった。しかしやらなければ死者に申し訳が立たないという母親の気持ちを変えることができず、結局やることに同意したという。

ここには立場を異にする者同士の交渉の痕跡をわずかながら読みとることができる。この家族の他にも、なぜボー・バラをしたいのか／したくないのかを話し合い、実行／断念した人々がいたであろうことは容易に想像がつく。人々はその交渉の中でお互いの考えを知り、影響を受けたであろう。改革に対する受容か抵抗かで単純に割り切れない感情や、経済的・社会的な条件の変化についても実感したであろう。そこでは、すぐには表面化しない地殻変動のような意識の変化が起こっていると考えることができる。それはこの中間領域が人々に時間的猶予や幾通りもの考え方の可能性を与えることで育まれる変化である。

自由な中間領域は、理想の青写真を忠実に実現するのが近代化であると考えている人にとっては進歩の障害でしかない。しかし中間領域において徐々に練りあげられ、やがて一つの潮流になりうるような変化が起こっているとすれば、その変化の醸成のために、中間領域は重要な役割を果たしていると考えられることができる。そうした中間領域こそがシステムとのほどよい距離感となり、日々変容していく生活に「日常性」や「継続性」、「安定感」といったものを付与する。そしてその中で、目立たないが着実な実践レベルの変化が起こっているのである。

本稿では、受容と抵抗の狭間に位置し、風俗習慣から伝統文化、エスニック・シンボルまでを独特な関連性の中に包摂し、変化の舞台であると同時に生活に安定性のリアリティをもたらす中間領域の仕組みと働きについて考察してきた。今後はその中間領域においてどのような変化が育まれているか、歴史的な側面も視野に入れてさらに検証していきたい。

注

- 1) 中国語では「殯葬改革」という。儀礼、葬制のみならず、それにまつわる習俗も改革の対象となっているため、本稿ではその全体を広く「葬送習俗」と総称している。
- 2) 「生活実践」という言い方もあるが、スコットの「日常的抵抗」、ド・セルトーの「日常実践」を念頭に置いて、「日常実践」とした。
- 3) 民政部の監督下にある社会団体で、国内での啓蒙活動や国際的な学術交流などを行っている。
- 4) 中国では中国国内に居住するタイ系民族を傣(Dai)族と呼んでいる。本稿では先行研究との関連を考慮して、徳宏州の傣族を徳宏タイ族と表記している。ただし、行政上の名称や書名の場合は本来の表記を尊重して傣族としている。
- 5) 98年版『徳宏年鑑』によると芒市鎮は海拔920m、面積5.2km²、総人口55,219人中徳宏タイ族9,113人、漢族39,623人。
- 6) 筆者は旧市街の約3分の1にあたる区域で寺廟に通ってくる人々と、近郊のN村の約4分の1に

- あたる50戸について、特に集中的に調査した。N村の総戸数は190戸である。なお、97年10月～98年8月の調査は庭野平和財団の研究助成によって、2000年8月～9月の調査は日本科学財団の研究助成によって行われた。
- 7) インタビューはできるだけ録音しながら主に徳宏タイ語で行ない、録音内容の不明な点については現地の知識人に、漢語と簡単な徳宏タイ語で解説してもらう方法をとった。
- 8) 『団結報』は団結報社や潞西市図書館などに保管されているが、私が目を通したのは閲覧時間や保存状態の関係で1958、1963、1976～78、1980、1981、1983～86、1988、1990、1996、1999年の漢語版全部と1956、1957、1966、1975、1979、1982、1987、1989年の漢語版の一部、1973、1977、1979、1996年の徳宏タイ語版全部と1957、1958、1963、1966、1986年の徳宏タイ語版の一部である。なお1966年後半から停刊し1972年10月から復刊している。
- 9) 幽霊や精霊に相当する。なお、現地語の表記については[YOUNG 1985]で使われている発音記号による表記を、T'ENらの先行研究と整合的になるようにアルファベット表記に置き換えて用いている。
- 10) 徳宏タイ族の風俗や葬送習俗については[長谷2000]にも記述がある。
- 11) これはあくまで漢族の見解である。徳宏タイ族の老人たちはむしろ火葬にすると別種のもの、つまり人間以外のものに生まれ変わる危険性があると語る。理屈の上ではよりよい運命のもとに生まれ変わる可能性もあるが、彼らは変化そのものを忌むように思われる。
- 12) 直訳すれば「霊の家」。竹と紙で作った美しい家型の入れ物で御輿状になっており、家型の部分に棺桶をおさめて若い男性たちが担いで墓場まで持っていく。
- 13) パーリ語では *paritta*。徳宏では *mangala* で通じることが多い。主に経蔵から採集された短経のことで、危難や災禍から身を守る目的で唱えられる。
- 14) *gao* の意味は正確には不明だが、全体としては「髪を結い上げる」の意と思われる。
- 15) 少数民族幹部で、タイ文化の研究者でもあるG氏のインタビュー、2000.9.11のメモ。
- 16) *saum* はお供えする、の意。*tset* は7の意。
- 17) *lom* は～にあたる、の意。*pi* は1年の意。
- 18) 習俗改革を主導するグループ、の意。
- 19) 中国の行政区画では、「市」や「県」の下級行政区として、都市部の「鎮」と、農村部の「郷」があり、それぞれの下に「里」や「村」がある。潞西市の場合、芒市鎮を含めて4鎮4郷があり、その下に合計84の行政村がある。なお、潞西市は徳宏州を構成する5つの「市」あるいは「県」の一つであり、1997年に「県」から「市」に昇格した。
- 20) 2000. 9. 13、N村村長の話。ただ、今のところ実際に罰金を取ったケースはないという。
- 21) *pau phala*。ボイはビルマ語で儀礼や集会を表すプエに相当する。T'EN (1986) は *pai* と表記している。パラはタイ語で尊称を示す *phra* と思われるが、徳宏では転じて仏陀や仏像を指す。以下記述しているボイ・パラのパターンは、芒市鎮に存在する複数の仏教流派のほとんどに共通するが、ゾーディ派という流派については、ボイ・パラの方法や意味付けについて、他と異なる部分が多々見られることを注記しておく。
- 22) 中共による文字改革を受ける前に使われていた伝統的な徳宏タイ語の表記方法。
- 23) 表の12件より2件多いのは次の理由による。N村においてバガと呼ばれている人がいる家は22戸あり、そのうち1戸は62、3年ごろに、もう1戸が文革以前に2度ボイ・パラをしたと証言した。しかし彼らの家にも寺にもその際使用したと思われる経典が残っていないので、経典のデータに基づく表にはこの2件が落ちているのである。この他、現にバガと呼ばれていても、複数回ボイ・パラをしたのがそれぞれいつ頃だったか覚えていない人もいたので、実際には私が確認できた以上のボイ・パラが行われていたと思われる。
- 24) H村2件、芒市鎮2件、その他の4村に各1件で、いずれも芒市鎮から5 km 以内である。
- 25) 小王国 (*moeng*) を象徴する精霊で、土司が年に1～2度牛や水牛を供犠して祭っていた。土司については注26を参照。
- 26) 中国の王朝から間接統治を委託されたその地方の有力者に与えられる官職。徳宏では明朝時代から新中国成立まで土司の世襲が続いていた。

- 27) 1943年に卒業論文として書かれたものを82年になって出版したものである。
- 28) 文革のため出版延期になっていたものを84年になって出版したものである。
- 29) もっとも宗教課の人の話によれば、金銭的・時間的にそこまで取り締まる余裕がないというのが実状で、異文化に対する理解が進んだというわけでは必ずしもないようである。

参考文献 (現地語読み、アルファベット順)

曹成章

- 1988 『傣族社会研究』雲南人民出版社。

徳宏年鑑編集部

- 1998 『徳宏年鑑』徳宏民族出版社。

DIRKS, N.B., ELEY, G., ORTNER, S.B. ed.

- 1994 *Culture, Power, History*, Princeton U.P.

長谷川清

- 1998a 「国境を越えるネットワークとエスニシティの動態—雲南省・シブソーンパンナー、タイ・ルーの事例から」『東南アジア研究』35 (4):14-37。

- 1998b 「民族間関係と『歴史』の記憶—徳宏タイ族のエスニシティと民族的境界をめぐって」『国立民族学博物館調査報告』8:411-426。

兼重努

- 1998 「エスニック・シンボルの創成—西南中国の少数民族トン族の事例から」『東南アジア研究』35 (4):132-151。

李景漢

- 1942 「擺夷的擺」『辺政公論』1-7, 8:51-63。

潞西県志編纂委員会編

- 1993 『潞西県志』雲南教育出版社。

松田素二

- 1999 『抵抗する都市』岩波書店。

長谷千代子

- 2000 「功德儀礼と死—中国雲南省徳宏タイ族のボイ・パラ儀礼」『宗教研究』324:69-92。

西原明史

- 1995 「ウイグル族の飼い慣らされないエスニシティ」『九大比研施設紀要』47:67-86。

SCOTT, J.C.

- 1985 *Weapons of the Weak: Everyday forms of*

Peasant Resistance, Yale U.P.

上海民間文芸家協会、上海民俗学会編

- 1996 『中国民間文化 喪葬文化研究』学林出版社。

SPIVAK, Gayatri. C.

- 1990 *The Post-colonial Critic*, Routledge.

鈴木正崇

- 1993 「創られた民族—中国の少数民族と国家形成」『せめぎあう「民族」と国家』飯島茂編 アカデミア出版会:211-238。

T'EN, Ju-K'ang

- 1986 *Religious Cults of the Pai-i Along the Burma-Yunnan Border*, Cornell University, Ithaca.

WU, D.Y.H.

- 1990 *Chinese Minority Policy and the Meaning of Minority Culture: the Example of Bai in Yunnan, China. Human Organization*. 49 (1):1-13.

YOUNG, Linda Wai Ling

- 1985 *Shan Chrestomathy*, Berkley.

雲南省編輯組

- 1984 『徳宏傣族社会歴史調査 (1)(2)(3)』雲南人民出版社。

張公瑾

- 1986 『傣族文化』吉林教育出版社。

張兆和

- 1999 「「押しつけられた表象」から「自己表象」へ—民国期中国・苗族知識人に見るエスニック・アイデンティティの模索と実践」『中原と周辺:人類学的フィールドからの視点』末成道男編 風響社:331-359。

(2002年3月24日採択決定)

Modern Representations and Daily Life Practice in China:

The case of the Dehong Tai funeral reform

NAGATANI Chiyoko

Keywords : the Dehong Tai, custom, daily life practice, funeral reform, representation

This article aims to clarify the way that Dehong Tai people in southwest China try to practice a middle course, torn between the hope for modernization and an attachment to the old way of life.

In China, modernization of people's life style is a political issue, and the reform of funeral customs is one of the concrete projects. Dehong Tai people's funeral customs have also been simplified, but they complement the plain funeral by unofficially including a merit-making ritual called Paui Phala in the context of memorial services for the dead. Paui Phala is recognized as neither "funeral rites" nor "ethnic traditional culture", only known to the natives and scholars as local "Buddhist rites". Paui Phala, by escaping from the official politics of representations, is freed from political reform and provides space for the Tai people's own way of mourning.

In the reconstruction process of people's life with official concepts such as "religion", "traditional culture" and "funeral rites", Paui Phala suggests the existence of a space for daily life practice that is not covered by official conceptual terms. It is possible to anticipate that, in that very space, an unofficial transformation of life style is occurring at a pace of its own.