中国雲南省モソ人の文化保存活動と アイデンティティ

北九州市立大学外国語学部中国語学科准教授 金縄 初美

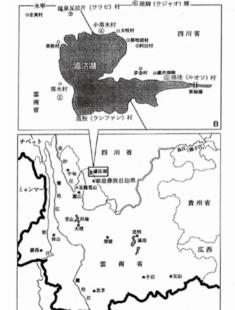
1. はじめに

中国における数多くの少数民族居住地では、観光化にともなって、経済基盤、文化、コミュニティー内の人間関係に至るまで、大きく変化した。近年、それに呼応するように、各地で文化保存活動が活発化している。

文化保存活動が活発に行われている背景には、「無形文化財登録」への申請体制の整備の進展がある。2003年にユネスコで「無形文化遺産の保護に関する条約(無形遺産条約)」が採択され、2004年に中国は6番目の締約国になった。中国国内では、2006年に国務院が「文化遺産保護を強化することに関する通知」を発布し、文化遺産保護を強化する指針が示され、毎年6月第2土曜日が「文化遺産日」に定められた。また同時に民間文学、伝統工芸技術、伝統医薬など134の保護対象項目の設定と、国家級の代表者継承人226人の選出が行なわれ、北京で「中国郷村芸術品大市」が開かれた(金縄、2010、p. 193)。第1回「国家級無形文化遺産名録」には、167の少数民族の無形文化財が登録され、この数は民間文学、民間舞踊や民俗などを中心に全体の約3分の1を占める。

本稿で取り上げる雲南省瀘沽湖周辺の地域でも、観光化の推移と文化遺産登録の体制整備を背景に、文化保存活動が活発化している。民族観光が及ぼした大きな社会変化の経緯は、多くの少数民族地域で類似した点が多いが、社会構造の違いによって、細部の変化は異なるのではなかろうか。よって、本稿では、母系社会を基盤にしてきた雲南省に居住する摩梭(モソ)人(注)の居住地における文化保護活動の現状について、彼らのアイデンティティの変遷とともに具体的に述べる。

少数民族を観光の対象とする民族観光の形態は, 既存の少数民族の居住地をそのまま観光地として開発する場合と,居住地とは別にテーマパークを作る場合の2つに大別することができるというが(注), モソ人居住区での観光開発はこれまでまさに,居住地そのものを観光の対象にするものであり,そこに居住する人々が興味の対象となるものであった。モ



(出所)遠藤(2002年, p.1)の地図を用い作成

ソ人は観光化を推奨しつつも、見世物になって人々から奇異なまなざしを向けられることに抵抗してきた。しかし近年、観光開発の場となっていた居住地から居住者が外に移動し、居住地 そのものがテーマパークになろうとしている。この現象に文化保存活動はどのように関わるの かという点も、今後の民族文化の行方にとって重要な問題であろう。また、文化保存活動と現 実生活との乖離という問題についても、モソ人の母系社会の事例から考えたい。

本稿で取り上げる事例は、1997年3月から2011年3月までの雲南省寧蒗彝族自治県永寧郷落水村と温泉村における実地調査に基づいている(注3)。

2. 摩梭(モソ)人と居住地の概略

モソ人は雲南省と四川省の境界地区に居住している人口約5万人の少数民族である。中国で 認定されている55の少数民族の中にはモソ人という民族名はない。

なぜなら、中国共産党政府が 1953 年から実施した民族識別において、1982 年に 55 番目の民族、基諾 (ジノー)族が少数民族に認定された時点で、これ以上の民族認定は行わないと決定されたためである。雲南省に居住するモソ人は当初、納西 (ナシ)族の一部に認定されたが、一部のモソ人はナシ族と区別することを申請し、1989 年に「摩梭 (モソ)人」という民族名称が認められた。一方、四川省に居住するモソ人と言語、風習、信仰宗教など全て同じエスニック・グループは蒙古 (モンゴル)族に認定されている。省単位で民族識別が行われたことによって、同一民族でも省ごとに認定された民族が異なる状況になっている。

モソ人が居住する四川省と雲南省の境界には、モソ語で「シナミ(母なる海)」と呼ばれる高原湖がある。漢語では「瀘沽湖」と呼ばれ、海抜 2,685 mに位置し、湖面積は 48.45 平方kmで、湖の北側は四川省、南側は雲南省になっている。周囲は標高 3,775 mの獅子山をはじめ、高い山々に囲まれている。地元の人々は獅子山を「乾姆(ガム)女神山」と呼んで崇めており、旧暦の7月 25 日には、「転山節」という山の神を祀る祭りが行われる。

当地区は行政区でいうと、雲南省側は雲南省寧蒗彝族自治県永寧郷で、四川省側は四川省塩源市である。当地区にはモソ人をはじめ、普米(プミ)族、彝(イ)族、ナシ族、白(ペー)族、藏(チベット)族、傈僳(リス)族、漢族といった多くの少数民族が雑居している。本稿の調査地である雲南省寧蒗彝族自治県永寧郷落水村と温泉村には、モソ人とプミ族が多く居住している。

モソ人の使用言語は、チベット・ビルマ語族に属するモソ語(ナシ語西部方言)である。民族の祖先は『後漢書・西羌伝 (注4)』などの記載から、古代氐羌(ていきょう)族であると考えられている。古代、戦乱から逃れるため中国北方から四川省を経て南下し、雲南省寧浪地区に至ったのち、一部は金沙江を渡って麗江に定住し(現在ナシ族)、一部はさらに中甸(現在はナシ族、一部はチベット族)に至ったと論考されている。

チベット仏教と民間信仰のダバ教を信仰しており、かつてはダバ教の宗教職能者であるダバ が各村落に存在したが、継承者不足から、多くの村落でダバ教が途絶えようとしている。

生業は、河谷や盆地では棚田を中心に水稲やトウモロコシ、野菜類の栽培を行い、山間部の 盆地ではジャガイモ、白雲豆(大豆の一種)の栽培やヤギやブタなどの家畜の飼育を行っ







モソの大家族(筆者撮影)

ている。

1990年代より、「女児国(女の国)」というキャッチフレーズのもと、瀘沽湖の景観とモソ人の「母系家族と走婚の神秘」を売り物にした観光開発が進んだ。瀘沽湖に行くには、雲南省麗江市から入るルートと四川省西昌市から入るルートがあるが、世界遺産に登録されている麗江市から瀘沽湖までは約220kmの距離である。1960年代に現地調査をおこなった宋兆麟氏は「麗江から瀘沽湖まで車道は通っておらず、いくつもの山を越え馬で10日かかる道のりであった」と述べているが(宋、1989、p. 2)、現在では麗江から車道が通じており、1999年には、麗江から直線ルートとなる新しい道が作られ、がけ崩れなどによる通行止めがなければ、麗江から約7時間で瀘沽湖に到着する。

モソ人の婚姻形態の特徴として挙げられるのが、「走婚」である。「走婚」とは男性が女性のもとに通う婚姻の形態で、日本では「妻問い婚」と呼ばれる。女性のもとに男性が歩いて行って婚姻関係が結ばれることから中国民族学の学術用語で「走婚」と呼ばれるようになり、次第に通称となっていった(注)。 「走婚」という呼称の他にも、「走婚」相手を「阿注(アチュ)」あるいは「阿夏(アシャ)」と呼び合うので、「阿注(アチュ)婚」「阿夏(アシャ)婚」という場合もある。「走婚」には一定のルールがある。近年晩婚の傾向が見られるが、20~25歳で「走婚」を始める人が多い。親の紹介で知り合う男女もいるが、友人の紹介や仕事、祭り、一緒に出稼ぎに出かけた時など生活一般の中で知り合うことが多い。「走婚」を始めたばかりの時は、皆に公開せず、こっそり会うが、交際時間が長くなり、子供ができると、公認の仲になる。2人の間に子どもが産まれると、子どもは母親の家で養育される。男性は実子を養育する義務はないが、姉妹に生まれた子の母方オジとして、姉妹の子を養育する義務を持つ。また、同時に何人もの相手と「走婚」をしてはいけないという暗黙の了解があり、男女のトラブルを起こすことは恥ずべきことと考えられている。

「走婚」の他に婿入り婚もあり、これは多くの母系社会で見られる、男性が女性の家に居住するタイプの婚姻であるが、モソ人居住地では、女性の家族に男性が不足している場合に行われる。また、嫁入り婚の形態もあるが、モソ人社会では「走婚」をする男性の家族に姉妹が少なく、女性が不足している場合に行われ、いずれも普遍的ではない。

1996年に18歳以上の952名を対象に行われた調査によると、「走婚」を行なっている人は356人で、全体の37.4%を占め、「妻方居住」や「夫方居住」を行っている人は302人で全体の31.7%を占めている。婚姻をしていない人は294人で、全体の30.9%を占める(和,1999、p.45)。この調査結果を見ると、「走婚」のほうが「妻方居住」や「夫方居住」よりわずかに多いが、均衡していることから、モソ人の婚姻形態は個人の考えや家庭の事情に応じて、比較的自由に変化する性質を備えていることが分かる。

家族形態には母系家族、母系父系並存家族、父系家族の3形態がある。母系家族では、成人男女は一般的には「走婚」を行い、男は妻を娶らず女は嫁がない。男が夜、「阿注(アチュ)」の家に通い、早朝、自分の母親の家に戻り労働をする。男女とも一生母親の家で生活し、母系家族内には配偶者を引き入れないため、家族には婿や嫁、姑、小姑等の関係はない。血縁、財産ともに祖母―母―娘と代々女性に引き継がれる。各家族中で「達布(ダブ)」と呼ばれる家長(一般的には、仕事ができる女性が担当する)が選ばれ、ダブは家族の生産計画、労働の分配、食事の計画、財産の責任をもつ。一方、家族内の儀式や比較的大きな売買、婚姻以外の社会的交際の方面はオジか能力のある男性が受けもつといったように、家族内の男女の分業ははっきりしている。また、母系家族は分家が少なく、姉妹が多ければさらに子孫が増えることになり、家族は少なくても10人前後で、多ければ20~30人である。家族が多いほど多方面の仕事に従事できるため、1人あたりの労働の負担が軽くなり、生活が豊かになると考えられている。このことから、モソ人は「大家族を好むので、分家をする周囲の民族より豊かである」と自負する。

母系父系並存家族は1つの家族に母系の成員もいれば、父系の成員もいるという構造である。この構造は、家族内に女性継承人がいないため、男性成員が妻を娶るが、その下の世代はまた「走婚」を復活させる、あるいは、男は妻を娶るが女は嫁がないというケースで生まれる。一代ずつ母系父系が交互になっている家族もあれば、母系が何代か続いた後、父系が現れる家族もある。文化大革命期に、「政治的圧力」によって強制的に同居させられた男女の多くが文革後も同居形態を続けたが、次の世代は「走婚」する家族が多いことから、母系父系並存家族が増加した。

この地域の父系家族は母系影響が強いため、 $2 \sim 3$ 代続けて男は妻を娶り、女は嫁にいくことを繰り返してようやく形成されるが、家族の規模はとても小さく、一般的に夫婦とその子供だけで構成される(宋、厳、1983、p. 360)。

3. 観光業の発展と文化保存活動の萌芽

筆者の調査地である落水村はかつて農業を中心に生計を立てていたが、大きな変化が訪れたのは国務院により正式に対外開発の観光地区に指定された1992年である。それまで、馬帮(造)による交易以外での外部との接触は非常に少なかったが、落水村から観光業が始まった。1999年夏の調査時、落水村は73戸、483人の人口であった。その内訳はモソ人が37戸、プミ族は25戸、漢族が11戸である。通常「県城」と呼ばれる寧蒗彝族自治県の中心地区から75km離れており、寧蒗県の中心地区と永寧郷政府所在地である永寧を結ぶ公道沿いに位置している。公

道を境に落水上村と落水下村に分かれており、落水上村には古い家屋が多く、プミ族が多く居住している。伝承では、永寧の阿土司が他の土司(官職)との戦いに苦戦しているのをプミ族が助け、難を逃れることが出来たので、土司は瀘沽湖畔の落水村の土地を褒美としてプミ族に与えたと伝えられている。この伝承は、モソ人の土司を助けたプミ族という、両者の友好関係を表している。本地域のモソ人とプミ族は、民族衣装、住居形態、婚姻家族形態など民族文化的特徴において類似しているため、一見区別できないが、使用言語が異なる。また、当村のモソ人とプミ族の間では頻繁に「走婚」が行われ、親戚関係を持つモソ人とプミ族が多いので、ほとんどの人がモソ語とプミ語いずれの言語も聞いて理解できる。しかし、プミ語を話すことができるモソ人は少なく、ほとんどのプミ族は流暢にモソ語を話すことができるため、モソ語でコミュニケーションがとられている。観光化が始まった1992年以降は、下村のモソ人が村長を務めており、観光開発はモソ人主導で行われてきたといえる。

落水下村は瀘沽湖に面しており、モソ人が家庭単位で経営する民宿が湖畔に建ち並ぶ。瀘沽湖の景観と「モソ人の母系家族と走婚」を目玉にした観光に、この村の環境は最も適していたのである。

観光業が始まるまで、落水村は寧蒗彝族自治県と永寧郷が公認する貧困村であった。落水村の1人当たりの年収はわずか200元で、収穫期の前には食糧不足になる場合もあった。1989年当時、落水村出身の汝亨濃布(ルホンノンブ、44歳)が旅行局長を担当し、寧蒗県の旅行業を統括的に管理していた。彼は観光発展の必要性を強く感じ、自宅を改築して民宿を経営することを政府の管理者に提案した。イ族出身で、書記を担当していた阿蘇(アス)はその提案に賛成し、落水村に5軒、里格村に3軒民宿を建てることを提案した。しかし、外から見知らぬ人が来て家に泊まることへの心配や、観光客が悪い習慣や風紀をもってくるかもしれないという不安によって、県城にいるモソ人の幹部は強く反対した。ルホンノンブはトラブルの責任はすべて引き受けるとし、まず自分の家で、部屋8つ、ベッド22台を備えた「摩梭園」という民宿を開くことにしたのである。観光開発に対して、村民は成り行きを見守るか反対するかであり、老人たちは特に反対していた。それはお金を受け取ることはモソの道徳に反すると考えていたからであったが、それ以上に我慢できないことは、観光にきた恋人同士が人前で手をつないだり、母屋の囲炉裏の前で下品な話をしたりするなど、観光客の振る舞いがモソ人の生活規則になじまないという理由からであった。しかし、観光客が増え、観光収入が増加すると、村民はしだいに観光業を支持する姿勢へと変わっていった。

1994年10月以降, 落水下村は雲南省政府から観光開発地区に認定され, 雲南省政府と寧蒗 彝族自治県政府から700万元(約1億円)近くもの投資を得た。インフラ(道路, 電気, 電話, テレビ)の整備が進められ, 落水村のモソ人やプミ族はいち早く, 民族歌舞ショー, 観光客の ための船こぎや馬引きなどを始めた。落水村の村民は観光業で収入を得ることができ, 年収は 1994年1人当たり約1,000元から, 1998年には約2,000元に増加した(王, 2004, pp. 179~ 180)。

当時, 落水村村長を務めたザジェアチャは, 村長を中心にした 10 人の村委員会で頻繁に会議を開き, 数々の「村規民約(中国の村が独自に定める"掟")」を制定していった。老人の理解を得るのに苦労し, 制定が定まってからも規約に違反する者や村内での紛糾の調整に苦心し

たが、経済利益、モソ人の名誉、家族の力を調和させることを念頭に置き、組織立った村の規則および旅行体制が作られていったという。具体的には、舟こぎ(瀘沽湖を遊覧する)、馬引き(観光客を馬に乗せて山手を周遊する)、民族舞踊ショーなどの観光アイテムは以前個人および家族単位で行なわれていたが、村の単位で行われるようになった。すべての家から各観光アイテムに1人ずつ参加させ、毎日の収入を参加メンバー全員で平等に分けるという取り決めがなされた。このように、村規約によって観光開発は整備され、観光体制と規約が定まったことにより、村人の紛糾と旅行客の訴えも大きく減少した。老人の話によると、1991年から1993年にかけて村内の矛盾が最も激しく、家同士の喧嘩も絶えなかったという。

村委員会はさまざまなトラブルを処理したので人々から賞賛された。村委員会は1991年から3期連続で任務を果たし、1999年まで担当した。この時期に落水村の観光開発は大きく発展した。だが、観光体制の整備はモソ人を中心に行なわれたので、同村の他民族、特に漢族は民族舞踊ショーに参加できないといったルールが設けられ、漢族の反発を買い、1999年にザジェアチャ村長は漢族と話し合いを行なっている最中に、漢族の家で腹部を刺された。このことを知った落水村のモソ人とプミ族の青年は、あだ討ちとして漢族の家の家財道具を破損した。裁判により、モソ人とプミ族の青年たちが漢族の家に賠償金を支払う採決が出て決着したが、民族間の感情は長い間くすぶったままである。

この時期、モソ人の民族意識には大きな移り変わりが見られる。それは、自文化に対する否定的態度から肯定的態度への移行である。観光化が始まる前の民族意識は、元代から 1960 年代まで実施された土司制度 (注) に基づく権力争いや管轄領土争いの時等に、しばしば民族意識が顔を出すというような状況であったと考えられる。例えば、麗江の木土司(ナシ族)と永寧の阿土司(モソ人)の対立などがあり、1990 年代末の時点でも、一般的にいうとナシ族とモソ人の関係はそれほど良好ではなく、両民族の通婚はあまり望まれていなかった。これに対して、上述の通り、プミ族とモソ人の関係は良好で両者の通婚も行なわれた。また、イ族は奴隷制をしいており、周辺の村を襲撃しては捕虜にして自分たちの奴隷にしていたため、モソ人やプミ族はイ族を恐れ、交流を避けていた。これは同地域内の権力争いと政治制度の影響によって生まれた民族意識であるといえる。

その後、1966年から10年間実施された文化大革命によって、「母系家庭」や「走婚」は、「原始的なもの」、「遅れたもの」として批判の対象になるが、強制的に否定された文化や意識は元に戻る力も強く、文革が終わると、一夫一妻を解消し、母親の家に戻る者が多かった。1991年以降は、観光の目玉として彼らの母系家族や「走婚」が取り上げられるようになり、外部の人々からの視線を強く意識するようになった。

1950年代から60年代にかけて実施された政府の大規模な少数民族調査において、モソ人の社会形態は封建社会にありながら、対偶不固定婚を実施している、非常に稀な社会形態だと分析され(注8)、母系社会を基盤にしている彼らは「生きた化石」と称され、「遅れている」「変わっている」と評されたことに、モソ出身の数少ない知識人は反感を持った。ただ当時、貧困や教育に対する意識の低さから、9年間の義務教育をしっかり受けることが出来る人はごく少数で、このような学術調査報告を読むことができる人は限られていたため、大きな抵抗はなかった。数少ないモソの知識人で、雲南社会科学院の研究者である拉木・嘎吐薩(漢名は石高峰)は、

1991年出版の『民族文学研究集刊 5』に収録された論文の中で60年代の調査に基づいて書かれた著書や論文に対し、調査によって新しい理論が考察されたことに敬意を表すと同時に、次のように述べている。

「これらの研究はまだ(モソ人の)村の外をうろうろしているものであって、核心には入っていない。これは学者たちの苦悩であるかもしれないが、まだ魅力的な過程は始まっていない。例えば、この古く神秘的な民族はどこからきたのだろうか?どこへいくのだろうか?どんな理由で彼らは高原に集まったのだろうか?周囲の大民族に囲まれた中で、彼ら自身の文化はどのように存在し、どのように発展するのだろうか?彼らの文化内部はどんな構造になっているのだろうか?なぜ母系と父系が並存し衝突しないのだろうか?この民族の未来は暗いのか明るいのか?……(省略)……このような問題は、羊が糞を撒き散らすように慌しく通りすぎる客には理解できないし、偏見やある価値観をもっている学者も知ることができない。この問題は知力で征服できるのではなく、"愛"によってできるのである。この民族を愛して後、ようやく理論を語ることができるのである」(拉木、1991、p. 3)。

1990 年代後半になると、落水村の多くの家庭にはテレビや電話が置かれ、1990 年以前とは比較できないほど外部との接触が増えた。テレビに映る外の世界や観光客を見て、外の世界つまり都会への憧れを抱き、自文化を卑下するようになった。またさらに、急速に発展してきた観光化にともなって、外部の人と接する機会が急速に増えた。当地の人々は観光客の好奇の対象となり、誰とでも「走婚」ができると勘違いしている外部の人から「走婚しない?」と聞かれ、「しない」と答えると値段交渉されるといった、「走婚」と売春をとりちがえた失礼な行動に傷つけられた。2000 年の調査時、ある 20 歳前後の女性は「観光客は平気で人前で手をつなぐが、私たちの間では人前で手をつなぐことも恥ずかしいこととされているので、それを見るだけでも恥ずかしい。それなのに、さらに失礼なことを言われる。中には意外に保守的なんだね、などと言う人がいる。一体、私たちのことを何だと思ってるんでしょうね」と言っていた。このような観光客の誤解へのいらだちは、周華山の『無父無夫的国度?』(周、2001)にも記されている(***)。このような外部との接触によって、「遅れている」「変わっている」と見られることを痛感し、モソ人の民族感情は刺激された。落水村には、観光客や商人以外に多くの研究者も訪れ、彼らの暮らしについていろいろと質問した。観光客であれ研究者であれ、一番関心をもつことは、モソ人の「走婚」と「母系家族」であった。

また、観光業で収入が高くなったモソ人の中から高校に行く者が増え、2000年頃には、昆明の大学に通う者が出始めた。彼らはこれまでのモソ人に対する評価を知る機会を多く得るようになった。特に「母のみを知り父を知らない」、「性が乱れている」と書かれたことを知ると、彼らは「このような嘘の報告を見ると、本当に腹立たしい」と反論した。筆者が調査中に購入した資料を持っていた。モソ人の友人たちが資料を見せてほしいと言ったので、見せると、夏休みで帰省していた高校生や大学生が集まって来て、その著書の中に取り上げられた「母系家庭」の事例や「走婚」の事例を真剣な顔つきで見たかと思うと、「これは〇〇さんの家だ、これは〇〇さんのことだ、でもこれ違うんじゃない、間違ってるよね、これも違うと」指摘し始めた。この経験により、誠実な調査をしなければならない事を改めて実感すると同時に、若者の研究著書への関心の高さを知った。



「鍋圧舞」といわれる民族舞踊(筆者撮影)

一方では、観光客や研究者の好奇の目をうまく利用して、利益を得ようとする者も出てきた。実際は夫婦同居をしているのに「走婚」をしているなどと嘘をついたり、彼らの習慣を誇張したりし、自分の経験談のようにおもしろおかしく語るものが出てきた。今日、彼らは自民族の文化を人に見せることが仕事になっており、彼ら自身も割り切って考えるケースが増加した。

筆者は1997年に初めて現地に行ったが、この頃から女性の出稼ぎが問題視されていた。従来モソ人の男女の分業観念は非常に強く、男女の分業によって、地域の共同体や家族が団結して生計を立てる生活の基盤が築かれていた。しかし、観光化とそれに付随した村規約の交付は、これまでの固定観念を覆していった。これまで共同体の秩序は人々の固定観念によって保たれていたが、観光化後は村規約が人々の規範に代替されていき、家族ですべて解決するという観念に変化が見られるようになった。従来、モソ人の男性は交易のために外に出て行くことはあっても、女性は家にいて家事を切り盛りするものと考えられていた。しかし、チャンスがあれば、女性も出稼ぎに出てもよいではないか、と若者は考えるようになったのである。当初、多くの家庭が娘の出稼ぎに反対した。しかし、出稼ぎから帰ってきた者たちが、外での経験を地元での観光業に活かすことができることが分かってくるようになると、多くの家庭では徐々に出稼ぎに対して寛容になっていった。

そして、外部の人々との接触の増加が自文化の良さを認識することにつながった。あるモソ人男性は「子どもの時は母や父またオバオジはみな"走婚"をしており、これが当たり前のことだと思っていて、"走婚"が正しいか間違っているかなど考えたこともなかった。どこの人もみな"走婚"をしているものだと思っていた。しかし、学校に行くようになって外の人は結婚をしていることを知り、自分たちはおかしいと感じ始め、結婚するのが正常だと思い始めた。外に出て働くようになり、都会の人と一緒にいるようになると、彼らは感情の問題、夫婦の問題、嫁姑の問題などを抱えていることに気付き、再び外の世界を美化することはなくなった。3年前落水村に戻ってきて、毎日観光客と接するようになると、結婚する人たちはストレスが多くて可哀そうだと思うようになった。私たち落水村の若者はみな漢族化されていると思ってはいけない。実はみな自分たちの文化に誇りをもっているのだ」と話すという(周、2001、p. 279)。

また、調査中に出会った女性は、1990年代に彼女が初めて出稼ぎに行ってガイドをしたことについて「観光客にモソ文化をばかにされていると感じたり、人間関係がうまく築けなかったりすることがあり、出稼ぎに行って数ヵ月経つと家に戻る生活を繰り返していた。その後さまざまな経験をした。最終的には家族のことを考え、家に戻って家長になることが自分の幸せだと考えた」と語った(金縄、2002、p. 55)。その時彼女は20歳であったが、病気がちな母に代わって、村で最も年少の家長を努めていた。その後「走婚」をし、2 児をもうけた。彼女の事例から、外部との接触を通じて、客観的に自分の文化を見るようになったことが分かる。

観光の発展初期には、彼らは「遅れている」「野蛮だ」などと評価されていることを知り、劣等感をもっていた。 しかし、外部の人々との交流の中で、自分自身が大切に していた美徳や価値観に改めて気付き、初めは希薄であった民族意識が異文化との接触により強化されたのである。

4. 文化保存活動の活発化と優越感

21世紀に入ると、落水村の観光業はさらに発展した。 しかし、1990年後半より、観光客から不満があがるよう になった。観光化によって豊かになった落水村は、素朴 さを失っていったからである。以前は広々としたトウモ ロコシ畑が、すべて民宿に占領された。湖畔に面する民 宿の一階は、ほとんどが外からきた商人に貸し出され、 雑貨屋やみやげ物店あるいは喫茶店になった。ある青年 は「観光客はモソ人に、素朴で神秘的なイメージを抱い



葬儀での儀式で武装して 踊るダバ(筆者撮影)

てやってくるが、実際に来ると、そこには商業化された村があり、想像したほど神秘的ではないモソ人がいる。想像した世界と全く異なることに幻滅するのだろう」といった。周華山の報告によると、湖畔のカフェ「湖思茶室」のメッセージノートには、神秘的な感情を抱いて遥遥来たのに、景色は美しいが、商業化された民宿や人々への不満がつづられていたという(注10)。観光客には落水村以外の観光開発されていない村の人気が高かったという。中には未発展地域の悲惨な教育事情を目の当たりにし、現地に残って学校の教育でボランティアをする観光客もいた。このことからも、観光客は素朴でありのままの民族文化を見ることを望んでいたことが分かる。

この時期から、落水の観光業を見直さなければ、観光は持続できないのではないかと不安を抱く者が出始めた。

2003年に落水村の2人の青年が「雲南省麗江市寧蒗県瀘沽湖下村摩梭民俗博物館」を設立した。1999年頃から落水村の2人の青年が土地や資金源の確保、建築許可申請の難航など、さまざまな苦労を経て、建設したものである。博物館創立者の1人アーチンは「博物館を造り上げていく過程で周辺の村々を訪問し、落水村がどれほどモソの伝統文化、特にダバ教文化での儀礼などを引き継いでいないかを実感し、モソの大切な思想がダバ教の中にたくさん詰まっていることに気付いた」と述べていた。この言葉には、消え行く文化への危機感とともに「走婚」や「母系家庭」だけに注目するのではなく、モソの文化全体を見てほしいというメッセージが込められている。博物館はモソ人の住居を模倣して建築され、母屋を模した部屋で、専属のガイドがモソ人の母系家族や「走婚」の実態の状況を詳しく解説し、少しでもモソの母系家族を理解してもらい、観光客の「走婚」への誤解を減らそうと努めた。展示品は創立者の2人が自ら周辺の村々を訪ねて収集した工具や写真である。ガイドは、来館者にモソの家屋の母屋を再現した部屋で「母系家庭」などについて詳しく説明した後、最後は家屋の2階にある女性の部

屋に通い婚をする真似などのパフォーマンスを行っている。やはり、来館者の興味を引くために、「走婚」を「見せる」ことは避けられないようであった。来館者の博物館に対する意見は、ガイドが身ぶり手ぶりを添えて説明してくれるので分かりやすいといったもので、モソの伝統文化を理解したいと願う多くの観光客に好評である。

その後、博物館ではダバ教を伝えるための活動を地道に行い、数少ないダバ(祭祀や儀式を行う巫師・祈祷師)の中から、一番年齢が若い温泉村のダバに博物館に駐在してもらうよう依頼し、ダバ教の儀式を観光客、そして村の子供たちに「見せる」ようにし、文化保存活動を進めてきた。この活動からも自発的に持続可能な観光への取り組みが始まったことが分かる。

2004年8月に筆者が現地を訪れた時は、新たに落水上村のプミ族が下村の畑に民宿を建て、落水村全体が建物に埋めつくされていた。当時あるモソ人女性が「走婚」相手の漢族男性から30万元(約400万円)の投資をうけ、各部屋シャワー・トイレ付きの大型民宿を建てた。その民宿の人気が高くなると、湖畔の民宿が続々とシャワー・トイレ付きの部屋に増改築した。しかし、排水設備は突貫工事で作られた欠陥施設であったため、汚水がきちんと処理されず、生活用水がそのまま湖に流れ込み、深刻な環境汚染を招いた。

さらに、地元の人々や観光客に「紅灯区 (繁華街)」と呼ばれている、公道沿いのカラオケ 店や比較的大規模な旅館が集まる場所では、売春行為が横行していた。

2004年5月に中国中央電視台で瀘沽湖の環境汚染と売春が深刻な問題となっているというニュースが取り上げられた(油口)。政府旅行局は一度観光客の立ち入り禁止を実施し、排水施設の再整備と売春の取り締まりの強化を行うという計画を打ち出した。しかし、経済的影響が大きいという理由で落水村の人々はその計画を取り下げるよう申請し、従来どおり観光客を受け入れることになった。

2004年の報道をきっかけに,麗江瀘沽湖省級旅行区管理委員会(注)を中心に環境保護とインフラの整備,風紀の取り締まりが強化された。2005年から総額9,185万元(約114,800万円)を投資し,瀘沽湖周遊道路の建設,里格民族文化生態観光規範村の開発,瀘沽湖観光区汚染処理施設の整備,ごみ処理施設整備,湖畔生態回復作業が行われた。落水村村民も各家から毎日湖畔の道路の掃除,湖に浮いたゴミを拾うなど,村単位で美化運動を地道におこなった。その結果,2009年には中国中央電視台の「共同関注」という番組で,環境保護整備作業の成果を取り上げるなど、2005年からの環境保護活動の成果を得た。

2006年1月には麗江市瀘沽湖摩梭文化研究会が発足した。本会は博物館創立者,研究者,モソ文化保護を支持するメンバーで構成され,本拠地は落水村に置かれている。夏休みに学者や文化保護に興味をもつ青年がセミナーを実施し,ダバ教の内容や儀式を学ぶ機会を設けている。本会の主な活動の宣伝はインターネットのホームページ(注話)で行われているが,その内容にはダバ教のことが多く記載されており,ダバ文化の保存と現状を記録したメディア作りに力を入れていることが窺える。現地でメンバーの1人に本会の内容を聞いたところ,失われつつある文化,特に民間伝承とダバ教の保護に対しての強い自覚をもっており,将来的には世界文化遺産への申請も念頭に置いていると言っていた。

2005年以降, 麗江市瀘沽湖省級旅游区管理委員会と麗江市瀘沽湖摩梭文化研究会の支援, 編集によって, モソ文化の再確認, 保護, 宣揚を目的とした出版物が数多く出されるようになっ

た。長年当該地区の行政で文化活動などの仕事をした馬継典の『瀘沽湖摩梭母系文化風情実録』 (馬. 2006) では、瀘沽湖湖畔に居住するモソ人を中心に、イ族、プミ族、リス族の生活風習 を叙述している。そこには、モソ人の「母系家庭」と「走婚」にとらわれた著作ではなく、故 郷への愛着というメッセージが出されている。麗江市瀘沽湖省級旅游区管理委員会副会長の拉 他咪・達石主編の『摩梭社会文化研究集(上・下)』(拉他咪主編, 2008) は 1960 ~ 2005 年ま での論文 78 本 (上巻 31 本,下巻 47 本)を掲載し、これまでのモソ文化に関する言語、文化、 文学など多岐にわたる分野の論文を整理している。さらに,モソ人が自文化を描写したシリー ズ(拉木・嘎土薩主編の『本土視野・摩梭文化叢書』)として、以下3冊の著著が出版された。 楊建国の『藏着的摩梭史 - 母系家園最後的蒗藁玫瑰 - 』(楊建国, 2009), 楊麗芳の『受傷的沈 黙者-一個摩梭女人眼中的文化研究現象-』(楊麗芳,2009),拉木・古薩の『格庄-一個摩梭 村落的生存記録-』(拉木, 2009) である。これらの叢書で、楊建国(2009) はこれまでスポッ トを浴びなかった蒗薬のモソ人の生活を取りあげ、楊麗芳(2009)は彼女が麗江で働く中で受 けてきたモソ人に対する誤解やイメージについて述べ、これまで出会ったモソ研究者たちとの 思い出を描くとともに、誤解を招く表現やモソ人に対して失礼な行為をした調査者への批判を 込めている。拉木・古薩(2009)は若くして故郷を出て深圳で働いた筆者の故郷へのノスタル ジーと、過疎化で村の存続が危ぶまれる状況を、少年時代の思い出とともにつづっている。

これらの著作はいずれも、従来のモソ人の「母系家族」、「走婚」にのみ重点を置いたものではなく、モソの文化全体、あるいは居住地への愛着を発信する意図がみられ、アイデンティティの強化に影響を与えている。

5. ある女性の活動

以下,観光開発の進んでいない温泉村でお世話になったある女性の事例を取り上げ,観光開発の進んでいない地区での文化保存の状況を述べる(注)。温泉村のドジマは,21年前「走婚」で男子を出産した。「走婚」相手の地位が高かったため、「走婚」関係を公開することはできず、相手側の周囲から反対もあり、実家に戻り、父と母、それと6人姉妹と同居し、家族みんなで長男を育てた。10数年前、同郷の男性と「走婚」をするようになり、また男子をもうけた。彼女は村で初めて中学校まで進学した女性で、中国語も同村の同年代の人より上手く、「計画生育(1人っ子政策)」の委員や婦人連合会の委員を担当しており、簡単な医療もおこなうことができ、自宅出産が行なわれるときには産婆の役割もこなしている。

彼女は母親から学んだ民族衣装作りや機織りを自宅で行っていたが、特に販売ルートもなく、ただ自宅に保管していた。2004年、日本の博物館から調査にきた学芸員や一部の観光客が自分の作った織物を称賛してくれたのをきっかけに、モソの機織りの価値に「気づいた」という。彼女は観光開発されていない村の現金収入の少なさを解決しようと、家事や畑仕事の合間に温泉村や少し離れた托奇村のプミ族女性たちを自宅に集め、織物を教えた。しかし、急に収入は増えなかった。

2005年に雲南省文化庁,雲南省民族委員会,麗江市民族委員会,麗江市婦人連合会,摩梭文化研究会所属の学識者などの支持を得て,「摩梭伝統手工紡績場」を設立し,現在50人近く



地元テレビ局の取材をうける 摩梭伝統手紡績(筆者撮影)

の女性が所属する組織になっている。彼女は 代表を務め、2007年に雲南省政府から「無形 文化遺産継承人」の称号を授与され、2008年 に「国家級芸術大使」の称号を得、2008年に 北京で行なわれた民間手工芸大市で「摩梭伝 統手工紡績」を全国的にアピールした。

2009 年から、彼女たちは自宅で織物をし、 それを数人の代表者が麗江旧市街地に運び出 して販売している。しかし外見上機械織と大 差なく、価格競争で負けて売り上げを思うよ うに伸ばせなかった。そこで 2009 年 3 月、彼 女は昆明の専門学校で経済を学んだ長男と協

力して摩梭伝統手工紡績の登録商標化を実現し、手織りの技術をアピールするとともに、機械織りとの差別化を図った。「民族資源の観光資源のブランド化競争は、中国の国内外で実施されるようになった文化財政策とあいまって物質文化から無形文化まで広範囲に行われている。そのきっかけになったのが、ユネスコの世界文化遺産や無形文化財への登録申請である。それに登録されることにより、自県のもつ民族文化資源を世界のブランドに高めようというのである」と指摘されるように(兼重、2008、p. 144)、他者との差別化を図るために文化保存を経済発展にうまく取り入れようという動きが起こっている。

6. おわりに

以上の事例から、モソ人の文化保存活動とアイデンティティの動態にはいくつかの特質が見られることが分かる。観光化が始まった頃は「走婚」と母系家族に対して、外部から奇異な目をむけられ、自分を卑下していた。さらに観光化が進み、自らも豊かになり、教育を受けるようになると、誤解を受けていることを知り、傷つき、それを改善したいという自発的な力が備わった。さらに、これまで「見られる」立場だったことへの反発として、モソ文化は「見る」人々のため、つまり観光客のためにあるのではなく、「我々モソ人」のものであるという姿勢が強く見られると同時に「見る」側の立場に合わせた文化の再構築もみられる。

2つ目はジェンダーの問題である。性という最もセンシティブな問題に関わることであり、 母系社会に生きる女性として、楊麗芳やドジマに代表される女性の声が重要視されている。モ ソの女性は従来、家庭内では力を発揮するが、外に出て行く機会は少なかった。しかし、就学 や出稼ぎで外に出る女性が増え、女性の声が反映されるようになってきたことが近年顕著に見 られる傾向である。

3つ目は、文化保存活動で共通して見られるのは、「走婚」や「母系家庭」は文化の一部であり、 まるでモソ文化にはこの2つしかないように注目されることへの抵抗がみられることである。 いずれの保存活動も文化全体をアピールしようという姿勢がみられ、特にダバ教の保存に目が 向けられている。これは、無形文化遺産への申請による影響が考えられ、無形文化遺産登録の 多くは失われた民族文化であることから、ダバ教への注目が集まっていると考えらえる。

最後に今後の課題として、いくつかの問題点を挙げる。まず、これらの文化保存活動は、地元行政の支援もあるが、地元住民や出身者の自発的なものによる。しかし、観光開発の発展により、不動産開発への外部企業の投資勧誘が進められていることにより、居住地の空洞化を招き、モソ文化は博物館とテーマパーク化した居住地の中で保存され、現実の生活との距離がますます増加している。このような形の保存活動に未来はあるのだろうか。非常に注意深く観察していかなければならない問題だと思う。

また、文化保存活動の過程で、モソ人という 55 の民族に認定されていないエスニック・グループであることが、無形文化遺産登録などに不利な状況をもたらしている。そこで、かつては同族であると認識されることに反発していたナシ族との連携が多くみられるようになってきた。また、保存活動グループの名前にはすべて「モソ」という名前が入っているが、メンバーの中には多くのプミ族が含まれている。プミ族にとって、「モソ」の看板がついた文化保存活動に対してどのようなエスニック・アイデンティティの表象があるのか、この点についても今後調査を進め、文化保存活動におけるエスニシティの動態に注目したい。

注

- (注1) 民族名の記載については、初出の場合、摩梭(モソ)人のように、漢字とカタカナを併記し、次出からはカタカナのみとする。
- (注2)兼重(2008)を参照。
- (注3) この間、計13回、延べ約6ヵ月の実地調査を実施した。
- (注4)『後漢書』西羌伝には、古代羌人について「子孫がばらばらに分かれその支系は各地に移動した。それが 牦牛種や越巂種である」また「秦の献公(384年)が初めて王位についた時、穆公の威力を守り続けた いと思い、兵を発して臨州に赴き、敵源戎を滅ぼした。忍季文邛は秦の威を恐れて忍季文邛の民族のも のはみな降伏し、南に行き、いくつもの河を越えて何千里もの土地を経てその他の羌族と絶縁して離れ、 再び往来することはなかった。その後、その子孫はそれぞれ異なる民族となりいたるところに移転した。 ある一部が牦牛族になった。これが越巂羌である。ある一部が白馬族になり、これが広漢羌である。ま たある一部が参狼族になった。これが武都羌である」と記されている。
- (注5) 中国語では歩くことを、「走」という。
- (注 6) 馬帮とは、貨物を運送する荷馬隊を組んで遠方に行き、地元の生産品と遠方の生産品を交換したり商売 したりすることである。
- (注7) 元・明・清の時代,西南地区の少数民族の首長で世襲の官職を与えられた者,または官職を授けてその地の人民を支配させた制度。当地では1950年代初頭まで土司制度が存続していた。
- (注8) 雲南省編集組 (1986) や宋, 厳 (1983) などがあるが, 進化論を用いて理論を展開しなければ認められなかった当時の社会背景を考慮する必要がある。
- (注9) 本書のタイトル『無夫無父的国度?』は、夫も父もいない国という意味である。本著が出版される前、蔡華がフランスで『無夫無父的国度』を出版し、当地の子どもは父を知らないと記載した。この著書はフランスで高い評価を得たが、父を知らないというのは事実と異なる。よって、著者の周氏は『無夫無父的国度』に疑問を投げかけるためにタイトルに疑問符をつけた。現地の女性が観光客の奇異な目にさらされ反発をする事例は、pp. 293 ~ 302 を参照のこと。
- (注 10) 周(2001) pp. 274~276。
- (注 11) 2004 年 8 月 20 日の「春城紙報」などでも瀘沽湖の環境汚染問題が取り上げられ、大型 (500 t) の汚水処理場の建設が急がれる問題を掲載している。
- (注 12) 麗江瀘沽湖省級旅行区管理委員会は 1994 年に地元政府と民間の開発企業との合同で設立された。

- (注 13) 麗江市瀘沽湖摩梭文化研究会ホームページ (http://www.mosuo.org.cn/)。
- (注 14) 金縄 (2010) p. 240, 金縄 (2012) p. 52 を参照のこと。

参考文献

<中国語>

和鐘華(1999)『生存和文化的選択-摩梭母系制及其現代変遷-』雲南教育出版社

拉木・嘎吐薩 (1991) 「瀘沽湖的誘惑与衝突」 『民族文学研究集刊 5』 pp. $1 \sim 13$

拉木・古薩 (2009)『格庄 - 一個摩梭村落的生存記録 - 』雲南人民出版社

拉他咪・達石(2008)『摩梭社会文化研究集(上・下)』雲南大学出版会

馬継典(2006)『瀘沽湖摩梭母系文化風情実録』雲南人民出版社

宋兆麟, 厳汝嫻(1983)『永寧納西族母系制』雲南人民出版社

楊建国(2009)『藏着的摩梭史-母系家園最後的蒗蕖玫瑰-』雲南人民出版社

楊麗芳(2009)『受傷的沈黙者-一個摩梭女人眼中的文化研究現象-』雲南人民出版社

雲南省編集組(1986)『寧蒗彝族自治県永寧納西族社会及母系制調査』雲南人民出版社

周華山(2001)『無父無夫的国度?重女不軽男的母系摩梭』光明日報出版社

<日本語>

遠藤織枝(2002)『中国雲南摩梭族の母系社会』勉誠出版

王孝廉(2004)「伝統文化の持続と変容 - 瀘沽湖の生態・観光・社会の調和と発展について - 」波平元辰編『雲南の「西部大開発」 - 日中共同研究の視点から - 』九州大学出版会, pp. 163 ~ 192

兼重努(2008)「民族観光の産業化と地元民の対応-広西三江トン族・程陽景区の事例から-」愛知大学現代中国学会編『中国 21 Vol29 旅遊中国-産業としての観光,文化としての観光-』,pp. 133~160

金縄初美 (2002) 「母系社会における民族意識の変容」 アジア太平洋センター 『アジア太平洋研究』 第 11 号 2002, 7, np. 51 ~ 58

金縄初美 (2010)「中国雲南省少数民族における文化保存活動 - 瀘沽湖地区の儀礼と民間伝承を中心に - 」西南学院大学院国際文化研究科, 『キリスト教文化の東方伝播とその展開』pp. 189 ~ 206

金縄初美 (2012) 「中国雲南省・濾沽湖における観光化と民族意識の相互作用」北九州市立大学『外国語学部紀要』 pp. 23 ~ 59