

山口大学東アジア研究科

博士論文

苗族櫛と社会関係をめぐる文化人類学的研究
—1950年代以降の中国貴州省黔东南州台江县施洞鎮の事例を中心に—

郭 睿麒

GUO RUIQI

2021年3月10日

目 次

目 次	I
序 章	1
1 はじめに	1
2 調査地の概要	5
2.1 中国貴州省黔东南苗族侗族自治州と苗族	5
2.2 凱里市、雷山県、台江県施洞鎮	11
2.2.1 凱里市	11
2.2.2 雷山県	12
2.2.3 台江県施洞鎮	13
2.3 施洞鎮苗族	17
2.4 施洞鎮苗族の歴史	20
3 フィールドの概要	24
3.1 調査の方法と概要	24
3.2 表記について	26
4 先行研究の整序	28
4.1 人類学における象徴と物質文化研究	28
4.2 苗族櫛に関する先行研究の概観	34
4.3 本論の課題と研究意義	39
5 問題提起	40
第1章 櫛から見る苗族の分類と苗族女性	43
1 はじめに	43
2 黔东南州の苗族櫛と女性の装い	43
2.1 黔东南州の苗族櫛の概観	43
2.2 施洞鎮の苗族櫛——「 <i>ghab xak khob</i> 」	46
2.3 施洞鎮苗族女性の装い	54
3 施洞鎮苗族の分類	58
3.1 エスニック・グループによる分類——「 <i>Dail Peb</i> 」と「 <i>Dail Diel</i> 」	59
3.2 地理空間による分類	62
3.2.1 「 <i>fangb nangl</i> 」	63
3.2.2 「 <i>fangb eb</i> 」と「 <i>fangb bil</i> 」	64
4 施洞鎮苗族の婚姻から見る「 <i>ghab xak khob</i> 」	67
4.1 婚姻儀式の流れ	68
4.2 婚姻に現れる「 <i>ghab xak khob</i> 」	74
4.2.1 「 <i>ghab xak khob</i> 」は婚姻可能な女性が挿す	74
4.2.2 結婚する時しか挿さない「 <i>ghab xak khob</i> 」	76
4.2.3 小型な道具	78
5 苗族女性の葬儀から見る「 <i>ghab xak khob</i> 」	80
5.1 死亡時間について	80
5.2 葬儀の流れ	82

5.3	死者の「 <i>ghab xak khob</i> 」	91
5.3.1	継承される「 <i>ghab xak khob</i> 」	91
5.3.2	焼却される「 <i>ghab xak khob</i> 」	92
5.3.3	葬儀に参加する女性の「 <i>ghab xak khob</i> 」	94
6	考察	97
6.1	黔东南州苗族櫛の分布	97
6.2	苗族櫛による分類	99
6.3	「 <i>ghab xak khob</i> 」による苗族女性のライフステージの「可視化」	102
7	小結	105
第2章	苗族櫛の象徴的意義とその変容	108
1	はじめに	108
2	苗族の頭飾りに関する先行研究	109
2.1	苗族の頭飾りは変化できない	109
2.2	ライフステージと信仰の表象としての頭飾り	110
2.3	多様な苗族櫛	111
2.4	なぜ苗族櫛なのか	115
3	施洞鎮苗族女性の装飾行為	119
3.1	苗族櫛とその使用	119
3.2	施洞鎮苗族女性の髪型とその作り方	122
3.2.1	「 <i>xak bod hfud</i> 」の道具	123
3.2.2	「 <i>xak bod hfud</i> 」の過程	125
4	櫛の象徴的意義に関する事例	132
4.1	髪と「 <i>ghab xak khob</i> 」の関係	132
4.2	婚姻可能な範囲の変化	137
4.3	苗族グループの所属	140
4.4	若いと主張する「年老いた」女性	141
5	櫛の象徴的意義とその変容	147
5.1	既成規範の違反から危機へ	147
5.2	矯正行為による再統合	150
6	小結	152
第3章	苗族櫛を媒介とした社会関係	155
1	はじめに	155
2	清水江流域の苗族地域をめぐる先行研究	156
3	中国の農村社会研究——苗族地域の市場から社会の実態へ	159
4	流通体制の展開——「 <i>ghab xak khob</i> 」は定期市で買った	160
5	「 <i>ghab xak khob</i> 」の流通拠点	164
5.1	現地における市場——施洞鎮定期市の事例	165
5.2	中心市場——凱里市「老街」とAの仲買商人の事例	170
5.3	Bの仲買商人	174
5.4	苗族櫛の製作元	178

5.5 苗族櫛を一括管理する職人とCの仲買商人	181
6 苗族櫛の流通体制	186
6.1 櫛の欠乏による社会関係の形成	189
7 小結	190
第4章 苗族櫛の製作をめぐるヒトとモノの相互的関係	192
1 はじめに	192
2 苗族櫛職人・楊GXのライフコース	194
3 櫛製作の概況とその製作過程	199
3.1 櫛製作の過程	200
4 櫛製作の事例とその「身体知」	211
4.1 身体で覚えた技術	212
4.2 文様作り用の道具と文様作り	214
4.3 櫛製作の過程にある「身体知」	216
5 ブリコラージュ的实践による櫛製作	217
5.1 櫛製作機械の開発	217
5.2 道具の生成	219
5.3 文様の現れ方	220
6 小結	224
第5章 櫛が媒介する生理的嫌悪感	226
1 はじめに	226
2 「インセスト」をめぐる研究の概観	228
2.1 起源と論争	229
2.2 インセスト・タブーのダイアド	231
2.3 インセスト研究方法の難関	232
3 親密さの視点	233
4 アンケート調査から見る櫛が媒介する生理的嫌悪感	235
4.1 アンケート調査の概要	235
4.2 男女の櫛共用状況の特徴	236
4.3 済寧技師学院	236
4.4 国立大学法人山口大学	238
5 櫛が媒介する生理的嫌悪感の考察	241
5.1 インセスト回避視点からの考察	241
5.2 「親密さ」の観点からの考察	244
6 小結	246
終 章	248
1 各章の要約	249
2 社会変動とともに変化する苗族櫛——苗族社会を理解する「小道具」	251
3 苗族櫛を介した社会関係の生成	253
4 成長するヒトとモノ	255
5 櫛が人間に与える情動——物質性から象徴性、そしてモノと感性へ	256

おわりに.....	256
参考文献.....	259
英語文献（著者名アルファベット順）	259
日本語文献（著者名アルファベット順）	261
中国語文献（著者名日本語発音、アルファベット順）	267
付録1 インフォーマント一覧表.....	273
付録2 楊GXの櫛作品の一覧	277
付録3 潘XZの一日	284
付録4 アンケート調査表（日本語版と中国語版）	286
付録5 雷山県Y村の楊GX系の櫛製作伝承図	296
付録6 黔東南州非物質文化遺産項目の年度審査資料.....	297
付録7 2019年3月8日の施洞鎮定期市の聞き取り調査.....	301
付録8 用語集	302
謝 辞.....	304

序 章

1 はじめに

本論は、中国南西部の貴州省黔东南苗族侗族自治州台江县施洞鎮を主な調査地として、「*Dail Peb*（日本語発音：ダァプ）」と自称する苗族グループの女性たちが所有する櫛はいかなるものかを文化人類学的に考察するものである。施洞鎮一帯の苗族女性たちは日常生活や祝祭日に結髪をする。本論で取り上げる櫛は施洞鎮一帯の苗族女性はその結髪に挿し、頭飾りとして使用する木製の櫛を指す。本論では、櫛の象徴的意義を概観した上で、モノから社会を見るという観点から、櫛を介して展開される個人と社会、ヒトとモノとの相互行為を記述することで、1950年代以降の中国苗族社会における櫛の象徴的意義を考察し、櫛というモノをめぐる社会関係を明らかにする。

これらを論じるにあたって、はじめに文化人類学における物質文化の大まかな研究動向を確認しておきたい。20世紀初頭の機能主義の台頭以降、18世紀の博物学に基づき、非西洋の世界に存在する珍奇な物を寄せ集めることで発展する文化人類学における物質文化研究が登場した〔吉田 1999〕。その後、「言語論的展開」という思想を背景に、英米圏の社会・文化人類学における構造主義、象徴・記号論の研究では、モノが意味や価値の運び手と見なされ、モノから抽象的な文化的意味や象徴システムを抽出することへの関心が高まった。1980年代に入ると、J・クリフォードの「ライティングカルチャー・ショック」〔Clifford 1986〕から、「民族誌」の記述や方法論への批判と反省への関心と注目が集まり、人類学的調査・研究への政治性などが批判的に検討されるようになった〔太田 1998、桑山 2001、床呂 2011〕。こうした民族誌記述に関する反省をめぐる議論の中に、1980年代以降における人類学的物質文化研究は、従来の人間中心的なモノの見方を再考し、モノ自体に注目する方法論が唱えられてきた〔Appadurai 1986、Miller 1998〕。

それが本論で扱うモノ論の基本的な研究史における学術的背景である。これと並行するように、人間中心的な思考を超えて、ヒトとモノの関係性に着目することを目指すアクターネットワーク理論（ANT）が登場し、人間と人間以外（非人間）を同格に、対称

的に扱う「人間・非人間」というスタンスが提唱されるようになった [Latour 2007]。

このように、物質文化研究はヒトとモノとの相互的關係を全体的（ホリスティック）に理解し、「物質文化の構造」 [祖父江他 1978] を捉えることへと関心は移行した。本論のモノ論もまたこうした研究潮流の中に位置づけられるものであり、人間（ヒト）と非人間（モノ）の両方を同格に、対称的に扱う立場に立つ。

文化人類学における人工物や芸術作品などのモノの生成過程を考察する際、「モノづくり」は人が予め想定した構想を素材に押し付ける行為であるという人間中心的な二分法思考が典型的にみられるとされてきた。それに対して、アメリカの文化人類学者であるA・ジェルによる芸術の人類学研究は、芸術作品に関わる人々の社会的な作用（社会的なエージェンシー）に注目し、その社会的な作用を介して芸術作品をめぐる社会関係を解き明かすことを提唱した [Gell 1998]。また、近年に至って、イギリスの社会人類学者であるT・インゴルドはモノに限定せず、製作者という「有機体」をも考察に取り入れ、人と素材との終わりのない調整や応答の相互的プロセスの中に、ヒトとモノの關係性を検討するという視角を提供した [インゴルド 2013]。本論においても苗族櫛の製作過程（モノづくり）に注目し、その中にヒトとモノの關係性を検討する。

苗族櫛は伝統的な頭飾りであるが、苗族の銀飾りや刺繍服と比べて、決して目立つものではない。そして、苗族櫛に関する研究も決して多いとはいえない。苗族櫛に関しては民族誌的な記述はほとんどなく、村落のコンテクストの外からの視点で苗族櫛が反映する文化的意義や価値が議論されているのが現状である [李 1989、龍 2009、彭 2008、王 2013]。本論はこのような外部的な視点から一義的に意味賦与をする立場から距離を置き、現地社会で観察可能な苗族櫛の現状、特徴、さまざまな社会場面における苗族櫛とその社会背景を記録し、苗族櫛とそれをめぐる社会関係を民族誌的に記述する。

本論では、まずこれまでの研究では詳述されなかった中国貴州省黔东南州地域の苗族櫛の概要を整理し、施洞鎮一帯の「*ghab xak khob*（日本語発音：ガシャンハオ）」という苗族櫛を重点的に分析する。次に、現地の人々の生活と人生儀礼の事例から、「*ghab xak khob*」を介して、当該社会の苗族女性のライフステージなどが周りに「可視化」され、苗族櫛が現地社会を理解するための重要な「小道具」になりうることを示す。さらに、「*fangb nangl*」（施洞鎮一帯）という苗族グループと「*ghab xak khob*」というモ

ノの分布が完全に一致することを明らかにする。

これまでの研究は苗族櫛が頭飾りの1つとして、「変化なし」とされ、現地調査においても頭飾りは変化できないと語られてきた。新中国成立以降、文化大革命、改革開放を経て、中国また苗族社会は社会的、経済的に変動し続けている。この状況に対して、本論では、苗族女性の語りをもとに、苗族櫛およびこれをめぐる人々の会話と行為を記録し、それらを緩慢に進行する社会劇として捉え、内部的な視点から現地社会の変動の中における苗族櫛の象徴的意義とその変容を検討する。

このようにして、本論では従来の研究では明らかにされてこなかった苗族櫛の象徴的意義およびその変容が明らかにされる。しかし、それは観察者である筆者と所有者である苗族女性が共犯的に苗族櫛に与えられた文化的意義と象徴的意義についての解釈を再生産するに過ぎず、先行研究と同じ枠組みで議論を展開することではない。そのため、本論は苗族櫛というモノの象徴的意義とその変容だけを明らかにするのではなく、苗族櫛をヒトと対称的位置にあるモノとして捉え、櫛の物質的主体性および櫛と人間の関係を解明することを試みる。

施洞鎮一帯の苗族櫛を中心に、従来の研究が見落とした櫛の製作、流通、消費に関する諸現象を追究し、黔东南州の苗族地域における市場と社会の実態と、苗族櫛が介する社会関係を考察する。改革開放後、市場経済の発展に伴い、グローバルな生産、流通、消費システムが徐々に中国社会に浸透するようになっている。それに対して、単純な市場原理に回収できない苗族櫛の製作、流通と消費の状況から、ローカルな苗族社会の実態を描き出すことで、苗族櫛の欠乏が苗族グループを超える社会関係を創り出したことを論じる。

さらに、苗族櫛というモノとヒトとの関係を解明するために、筆者自らが櫛製作実践に参加することで、今までの先行研究で見落とされてきた苗族櫛の製作を詳述し、その中に現れた「身体知」を解明する。櫛の製作現場において、櫛職人たちによる木材の選定、木材の加工、文様作り、漆塗りなど一連の過程を記録し、櫛製作で必要とされる技術や知恵が、反復的な実践を通じて身体的に習得される過程を示す。加えて、櫛職人のブリコラージュ的实践により櫛製作の道具と文様が出現することと、櫛とその文様が道具を介して、職人と素材との相互的交渉で構築されたことを明らかにする。

筆者は2018年8月施洞鎮一帯で調査をしている際、施洞鎮一帯の苗族女性が使う「*ghab xak khob*」の写真を撮るために、女性たちに「あなたの『*ghab xak khob*』を借りてもいいですか」と訊いた。その時、1人の80代の女性しか貸してくれなかった。しかし、かわりに女性である安氏f/50¹が女性たちに同じ質問をした時は、ほとんどの女性が「*ghab xak khob*」を安氏f/50に貸した。つまり、苗族女性は「*ghab xak khob*」を男性（筆者）に貸す傾向は女性（安氏f/50）より弱いと言える。また、2019年10月と2020年7月に筆者はWechat（LINEのようなスマートフォンアプリケーション）の音声通話を通して、5人の女性に「男性あるいは家族の男性に『*ghab xak khob*』を貸してあげられますか」と追加聞き取り調査を行った。その結果、ほとんどの答えは「貸さない」、「貸したくない」ようであった。これらのことから、苗族女性は「*ghab xak khob*」を家族の男性にも他の男性にも貸したくないという傾向があり、苗族女性の中に櫛を共有することに対する「生理的嫌悪感」が存在する可能性を示す。

上述の考察を踏まえて最後に、苗族の櫛ではなく、一般的に使用される櫛というモノの物質的主体性に関する研究の可能性を探索する。櫛についてのアンケート調査を通して、櫛が媒介するエージェンシーの存在を考察する。本論ではアクターネットワーク理論（ANT）に基づいて、モノのエージェンシーは人間に賦与されるものではなく、ヒトとモノとの物理的接触や相互行為により、構築された生理的感覚および心理的認識であると仮定し、それをアンケート調査の結果から検証する。すなわち、櫛の材質、使われた期間、使用する人の髪長さ、使用する人の髪型と共用の関係のデータを分析し、櫛が媒介する生理的嫌悪感のいくつかの特徴は、インセスト回避と部分的に合致することを提示する。それを踏まえて、モノがヒトとの物理的接触や相互行為において特定のエージェンシーを生じていることを明らかにし、ヒトとモノの物理的接触や相互行為の中に、モノの物質的主体性を捉えるという研究の可能性を示す。

以上のように、施洞鎮一帯の苗族櫛とそれをめぐる社会関係についての考察を通して、包括的な視点から1950年代以降の急激な社会変化と経済的発展が進む施洞鎮苗族社会を描き出す。まず、苗族櫛の象徴的意義とその変容を明らかにする。加えて、20世紀前半以降の人間中心的な物質文化研究を検討し、櫛というモノを取り上げて、ヒトとモノ、

¹ 本論のインフォーマントの表記法。例えば、劉 Cm/40 は、劉 C という男性（male）で 40 代の意味である。安氏 f/50 は安という 50 代の女性（female）。表記法については、本章の 3.2 で詳しく説明する。

あるいは人間と非人間との関係を見直し、モノである櫛と人間との関係は対称的な視点から議論可能であるという新たな視点を提示する。

以下では、調査地の概要を紹介し、施洞鎮の苗族とその歴史、フィールド調査の方法と概要を説明する。そして、本論に関わる先行研究を整理した上で、本論の研究課題を提起する。

2 調査地の概要

2.1 中国貴州省黔東南苗族侗族自治州と苗族

中国は多民族国家で、漢族と55の少数民族から構成されている。貴州省（図1）は中国の西南部に位置し、「黔^{ケン}」と略称されている。雲貴高原にある貴州省はカルスト地形の多い地域であり、平均標高は1,000m以上である。全体的に亜熱帯地域で、1年中爽やかな天候が続く、中国の避暑聖地と言われている。

多民族からなる貴州省には、苗族、布依族^{ブイ}、侗族^{トン}、彝族^イなど17の少数民族が何代にもわたって住み続けている。全省には3つの民族自治州、11の民族自治県、252の民族自治郷があり、中国でも民族自治地方の多い地域である。

2010年の第6回中国人口普查²（国勢調査）データによれば、貴州省の人口は約3,474.7万で、その内の少数民族の人口は12,547,983人で、総人口の約36.1%を占めている。2000年の第5回人口普查と比べると、少数民族の人口は93.2万人減り、7.0%減っている。貴州省の2010年人口普查の苗族人口は3,968,400人である（貴州省第六次人口普查辦公室 2014：6-182）。これは全中国の苗族人口の約42%を占めている〔国務院第六次全国人口普查辦公室 2011〕。貴州省の主要な苗族分布地域は黔東南苗族侗族自治州、黔南布依族苗族自治州、黔西南布依族苗族自治州などである。

² 人口普查(英語：census)とは、政府機関が定める期間内に、決められた方法、調査項目、基準日などに基づき、全国民を対象に個別に調査するものである。

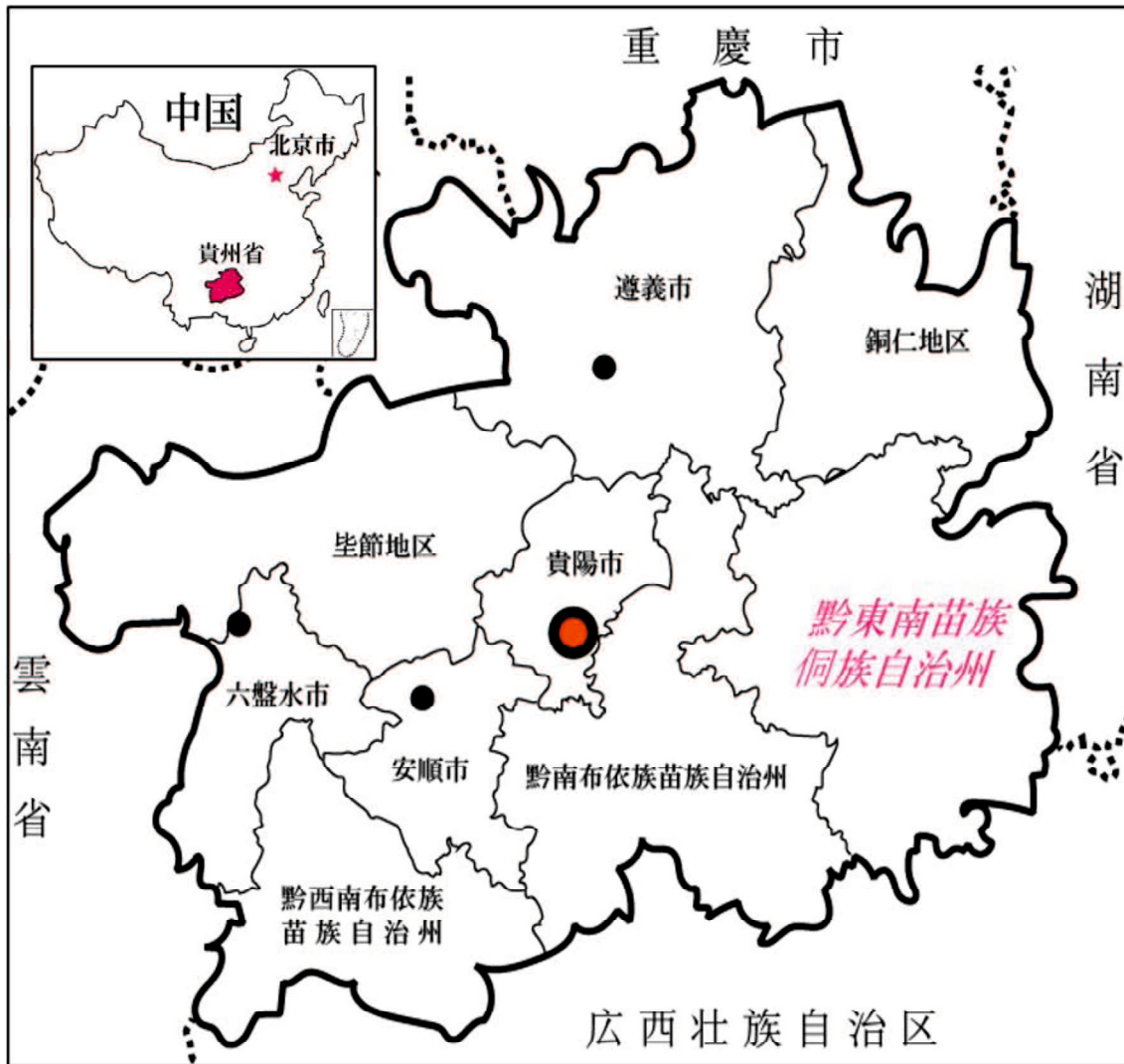


図1 貴州省地図 （筆者作成）

本論の調査地である黔东南苗族侗族自治州は1956年7月23日に設立された3つの民族自治州の中の1つである。黔东南苗族侗族自治州は図1のように貴州省の東南部にあるため、「黔东南州」と略称されている。地理的には東経107°17′～109°35′と北緯25°19′～27°31′の間に位置する。東は湖南省懷化地域と接し、南は広西壮族自治区の柳州、河池地域と接する。西は黔南布依族苗族自治州と接し、北は遵義市、銅仁地区と接している。州の総面積は約30,302km²で、15の県と1つの市から構成されている。詳しくは図2に黔东南苗族侗族自治州的地図を示し、表1にその行政構成を示した。

表1 黔东南苗族侗族自治州的行政構成

	名 称
県	麻江、丹寨、黄平、施秉、鎮遠、岑巩、三穗、天柱、錦屏、黎平、从江、榕江、雷山、台江、劍河
市	凱里

※出典：『貴州省誌・地理誌 上』 pp.118-121 より筆者作成



図2 黔东南苗族侗族自治州地図 （筆者作成）

1953年、中国政府が行った第1回の全国人口普查によると、中国の苗族人口数は2,511,339人であった³。2010年の第6回の人口普查では、苗族総人口は9,426,007人に増え、そのうち男性は4,870,328人、女性は4,555,679人である。人口から見れば苗族は中国で5番目に人口の多い民族である。

苗族の歴史に関しては、まだ定説はない。民族と歴史研究者の曹端波は4つの観点から苗族の歴史を整理した。1つ目は、「北來說」である。苗族はもともと黄河流域に居住していたが、漢族との戦いに負けて、中国南西部に遷徙したという。2つ目は、「東來說」で、苗族は元々中国太湖地域に分布し、中国南西部に移住したという。3つ目は「西來說」で、苗族は舜⁴に負けて、「三危」というところへ流刑となり、西部高原に沿って、南西部山地に入ったという。4つ目は、「南來說」で、苗族は東南アジアから来た民族であるというのである〔曹 2014 : 1〕。

しかし、現時点ではどの説も、立証に至る十分なデータは提示されていない。中国の古典文献では、先秦時代に「三苗」に関する記載があるが、「苗」についての最初の明確な記載は宋朝であると考えられる。たとえば、朱熹『記三苗』、朱輔『溪蛮叢笑』、陸游『老学庵筆記』などをはじめ、「苗」という表記はこの時期初めて漢族の文献に正式に現れたという〔曹 2014 : 1-2〕。

苗族の分類に関しては、一般に、異なる苗族を称する際、その苗族グループの服装や装飾品などの視角的な特徴で名付けられることがある。たとえば、芸術人類学者の安麗哲は貴州省の六枝特区梭戛郷の、長い木櫛を使って水牛のような髪型をする苗族グループに関する研究で、「長角苗」という名称を使用した〔安 2010〕。

また、中国の苗族研究では、「支系」という概念がよく使われる。各苗族グループには文化や習慣の違いがあり、その意味では「支系」的なまとまりは確かに存在している。しかし、管見の限り、今日まで「支系」という概念は正式な定義や解釈がなされていない。

『中国少数民族』〔『中国少数民族』修訂編輯委員会 2009 : 665〕では、言語に基づい

³ 国家統計局 第一次全国人口普查の公報（国勢調査結果の公表）。（1954 月 11 日で実施）

⁴ 中国の太古伝説的な聖人の帝王。五帝の 1 人。

て、苗族を湘西方言区（東部方言）、黔東方言区（中部方言）と川黔滇方言区（西部方言）に分類している（表2を参照）。

表2 言語による苗族分類

No.	類型	分布地域		分類	自称
1	湘西方言 (東部方言)	湖南省	湘西土家族苗族自治州	5種の土語に分けられる	苗語： <i>Chaob Xongb</i> 仡熊、果雄
		貴州省	黔東北地域の松桃苗族自治县		
		湖北省	恩施、宣恩、来鳳、鶴峰		
		重慶市	秀山、酉陽、彭水など		
2	黔東方言 (中部方言)	湖南省	靖州、会同	5種の土語に分けられる	苗語： <i>Hmub</i> 模
		貴州省	黔東南苗族侗族自治州、安順地域、 黔西南地域、黔南布依族苗族自治州		
		広西壮族自治区	融水苗族自治县、三江侗族自治县		
3	川黔滇方言 (西部方言)	貴州省	黔西地域、黔中地域、黔南地域	8種の土語に分けられる	苗語： <i>Hmong</i> 蒙
		四川省	川南地域		
		雲南省	全域		

※出典：『中国少数民族』 [『中国少数民族』 修訂編輯委員会 2009] により筆者作成

また、苗族言語文化研究者の李錦平は湘西方言区苗族の自称は「*Ghaob Xongb*（日本語発音：ゴション）」で、黔東方言区苗族の自称は「*Hmub*（日本語発音：ムー）」で、川黔滇方言区苗族の自称は「*Hmong*や*Hmaob*（日本語発音：モン）」であると提示した〔李 2002：39〕。そして、苗族の言語研究者の王慧琴も「多くの相違の中でも、言語は最も安定的なものである」〔王 1988：119〕と指摘し、言語で「支系」を分類すべきであると主張した。

しかし、これら3つの言語グループ内部でも、大きな相違が存在している。苗族の分布は広く、遷徙路線も異なっている。もともと苗族内部には多様な文化があり、各地域における生態環境の違いや歴史的な背景に加えて、生活習慣や文化に大きな差異が現れている。また、これらの違いが苗族の言語、服飾などの多様性に反映されている。言語は苗族グループを区別する重要な根拠ではあるが、単純に言語だけで「支系」を分ける方法は苗族を一面的に見てしまう恐れがある。

苗族研究の嚆矢である鳥居龍蔵は、貴州省居住の苗族は82種あるが、種類を減らすべきだと指摘し、服装の基調色をもとに、「紅苗」、「青苗」、「白苗」、「黒苗」、「花苗」に分類した〔鳥居 1976：44-50〕。それに対して、歴史学者の伍新福は、鳥居の色の名称を使って、苗族を「紅苗」、「青苗」、「白苗」、「黒苗」、「花苗」などの「支系」に分類するのは不完全な分類方法だが、一定程度、苗族には異なる「支系」が存在する事実を反映しているとした〔伍・龍 1992：179-186〕。また、鈴木正崇と金丸良子は「黔東方言を話す、黔東南の苗（かつての黒苗）が中心で、文献上では『炎繳紀聞』の『陳蒙爛上』にいたとある黒苗が初出である」とも指摘している〔鈴木・金丸 1985：23-25〕。

さらに、苗族研究の大家である楊廷碩は苗族の分類について、「苗族の『支系』を分類する時は、3つの原則に従うべきである。1つ目は、苗族の文化の源（語源）が同じであることと、その局面に当たる人の群れはすでに一定の地域性文化の特徴を形成したことである。2つ目は、すでに区切られた『支系』はその他の共存している支系と比べて、明確な文化的特徴があり、それに基づいて他人と当事者は明確に区分することができること。3つ目はこのような区切り方は必ず持続性のあるタイムスパンに基づくこと。こうすれば、得た結論は時間の試練に耐えることができる」〔楊 1998：72-74〕と指摘

したが、明確な分類方法は提示していない。

以上「支系」についての先行研究を概観した結果、苗族内部では「支系」のようなまとまりが存在していたが、黔东南州の苗族を上記のいずれの面からも特定できないことが明らかになった。

そのため、本論では「支系」という言葉の使用は避けて、苗族の居住地域、自称、服飾などの要素を総合的に考慮してそれぞれの苗族を記述する。たとえば、本論の主な調査対象である施洞鎮一帯と雷山県の苗族の櫛職人を考察する時、施洞鎮苗族、雷山県苗族と記す。これらの団体性を強調する時は、施洞鎮一帯の苗族グループ、雷山県一帯の苗族グループと記す。個別の特殊事例によって、その苗族グループの自称また服飾の特徴で提示することもある。たとえば、雷山県の短いスカートを着用する苗族の女性を「短裙苗」と記す。これらの名称の詳細に関しては、本論においてその都度、説明を加えることで、エスニック・グループ、エスニックバウンダリーの曖昧性を補うこととしたい。

2.2 凱里市、雷山県、台江県施洞鎮

2.2.1 凱里市

本論の調査対象である施洞鎮一帯の苗族櫛の重要な流通拠点は、凱里市（図3）の「東門街」にあるため、調査地の1つとする。図2のように、凱里市は黔东南州西部にあり、黔东南州の州府である。1984年、県級市⁵に改編され現在に至っている。市の面積は1,306 km²である。2011年時点で、全市の人口は約63万人で、75.3%が少数民族であり、そのうち苗族は66.9%である。苗族の他に、侗族、布依族など33の民族が集住している県級市である〔貴州年鑑 2013 : 515〕。

⁵ 中華人民共和国の行政地域を区分する単位、行政地位は中国の「県」と同じである。



図3 凱里市俯瞰図 （写真提供者：楊国慶 2019年7月撮影）

凱里市旅客ステーション附近の「東門街」一帯は黔东南州の人々に「老街（日本語発音：ログ）」と称されている。ここは台江県および黔东南州地域において最も大きな商品集散地の1つである。

2.2.2 雷山県

雷山県は、図2に示したように貴州省の南東部に位置し、黔东南苗族侗族自治州に属している。東は台江県、剣河県、榕江県と接し、南は黔南布依族苗族自治州の三都水族自治县と接する。西は丹寨県、北は凱里市と接している。東経 $107^{\circ}55'$ ～ $108^{\circ}22'$ と北緯 $26^{\circ}02'$ ～ $26^{\circ}34'$ に位置し、総面積は $1,218.5\text{km}^2$ である。「西江千戸苗寨」、「朗徳上寨」などの少数民族の観光スポットの開発により、現地の観光開発が急速に進んでいる。

本論の調査対象である施洞鎮苗族の櫛は雷山県丹江鎮Y村⁶の櫛職人が製作しているため、ここも本論の調査地の1つである。Y村は雷山県の東南部にあり、D鎮政府機関から3km離れている。村の面積は約 7.3km^2 で、森林被覆率が48.0%の山地である。全村は計347戸で、人口は1,568人で、ほぼ全員苗族である。その中の24.2%、379人が貧困人口であるとされる〔文 2017：26〕。Y村はこの十数年の間に中国の貧困地域援助政策により、伝統的な木造建築のかわりに鉄筋コンクリート造の現代的住宅が相次いで建設さ

⁶ インフォーマントのプライバシーを保護するため、村名をY村と表記する。

れた。都市化が急速に進んでいる中で村民は農業をしたり、村を離れて出稼ぎに行ったり、近くの小中学校や政府機関に就職したり、道沿いの部屋の一部を使って飲食店や雑貨店を経営したりとさまざまな生活を送っている。

2.2.3 台江県施洞鎮

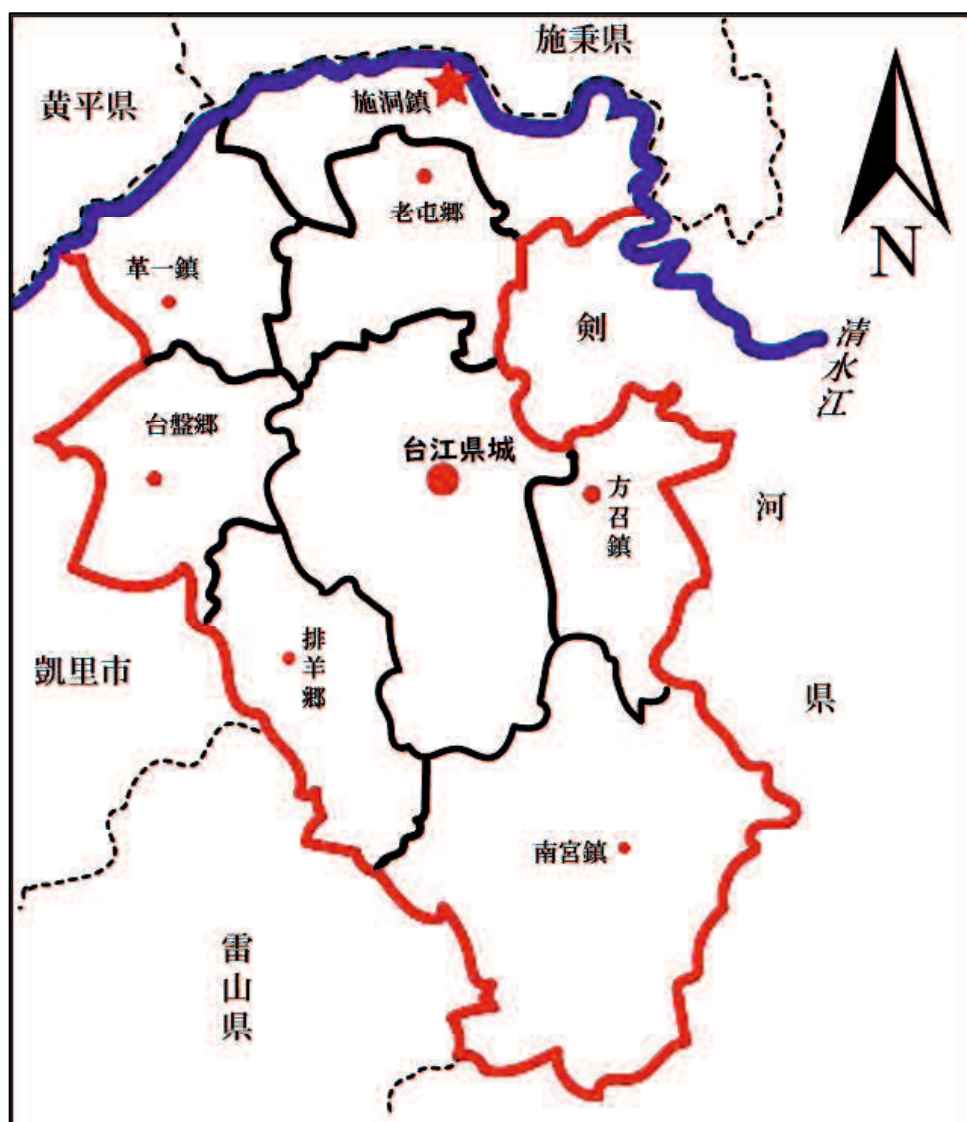


図4 台江県地図 (筆者作成)

台江県は黔东南苗族侗族自治州の中部に位置し、総面積は1,108km²で、4つの鎮、3つの郷、2つの街道、67個の行政村、285個の自然村がある。人口は16.8万人で、苗族、侗

族、土家族など15の民族が住んでおり、苗族人口は全県総人口の98%以上を占めているため、「天下苗族第一県」といわれている⁷。図4は台江県の地図である。

県内に320国道、60号高速道路、滬昆高速列車道があり、貴州省の県庁所在地の貴陽市まで高速道路で2時間、上海までは高速列車で5時間かかる。黔东南自治州は苗族が集中している地域だが、苗族支系の構成は複雑で生活習慣や服飾や文化伝承なども異なっている。民族文化研究者の何聖倫が指摘したように、「全国苗族地域の内では、黔东南地域は一番苗族文化の豊かさと完備性を持っている」〔何 2016：27〕。

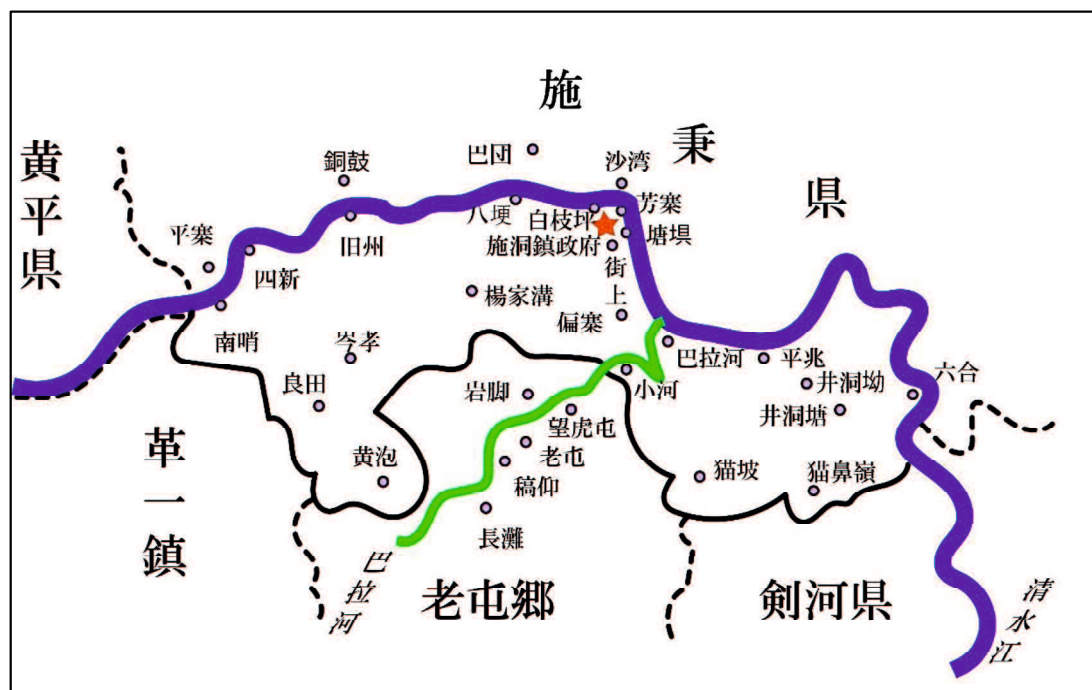


図5 施洞鎮地図 (筆者作成)

⁷ 台江県人民政府公式サイトの情報を参照。

URL: <http://www.gztaijiang.gov.cn/zjtj/tjjj/> 2020年1月3日最終閲覧



図6 施洞鎮偏寨村の俯瞰図 （写真提供者：楊国慶 2019年7月撮影）

施洞鎮は黔东南州北部の台江県北部に位置し、台江県県城から38km離れている。当地は北苗嶺分水嶺北の清水江⁸中流の南沿岸にある。地理的には東経108°16′～108°20′、北緯26°49′～26°52′の間に位置する。平均標高は500mである。図5は施洞鎮の地図で、図6は施洞鎮偏寨村の俯瞰図である。

清の時代に、政府は施洞鎮の前身となる「石硐汛」を設置し、民国時代に至ると「友助鎮」となった。新中国建国後、施洞郷と呼ばれるようになり、人民公社の時期は施洞公社として設立された。人民公社の時期は施洞公社、南哨公社、良田公社、平兆公社に区分された。改革開放後の1984年、当該地域は施洞鎮、良田郷、平兆郷に分割されたが、1991年に施洞鎮に統合された〔貴州省台江県誌編纂委員会 1994：17-31〕。清水江に沿って上流には凱里市があり、下流は湖南省洞庭湖に至る。

施洞鎮は台江県と施秉県に接しており、川沿いの苗嶺山谷には20個の村が点在している。施洞鎮は苗語で「*zangx xangx*（日本語発音：ザンシャン）」と呼び、市場（「*xangx*」）のある盆地（「*zangx*」）という意味である。全鎮の行政面積は108km²で、耕地面積は9.18km²である。20個の行政村は、44個の自然村に分けられ、総計97個の村民小組が設置されている。施洞鎮には4,401戸、19,101人が在住し、その内98%は苗族である。施洞

⁸ 貴州省都勻地域の雲霧山に源を発し、上流を清水江と呼び、湖南省黔陽県黔城鎮から下流を沅江と呼ぶ。

鎮の農業人口は17,440人、総人口の91.3%を占め、非農業人口は1,661人で、総人口の8.7%である〔施洞鎮政府 2017〕。

表3 施洞鎮の行政村情報

No.	名称	戸数・人口	耕地面積	村民の姓
1	街上	苗族、漢族混住 571戸：2,029人	0.44km ²	主要：張、楊、陳
2	猫鼻嶺	苗族 183戸：804人	0.60km ²	主要：張 他：劉、邵、石、万、吳
3	井洞塘	苗族 438戸：1,921人	0.71km ²	主要：張 他：姜、邵、李、陳、吳、熊
4	井洞坳	苗族 108戸：469人	0.32km ²	主要：張 他：姜
5	猫坡	苗族 171戸：679人	0.49km ²	主要：張 他：劉、吳、姜、林、欧、龍
6	平兆	苗族 182戸：790人	0.34km ²	主要：張、石 他：劉、吳、潘、熊、欧、蔣、邵、
7	巴拉河	苗族 158戸：686人	0.33km ²	主要：張 他：姜、楊、潘、邵、田、龍、劉、
8	小河村	苗族 239戸：1,037人	0.46km ²	主要：楊、張 他：劉、熊
9	偏寨	苗族 449戸：1,949人	0.68km ²	主要：張、石、楊 他：王、邵、鄭、廖、李
10	塘堤	苗族 180戸：781人	0.39km ²	主要：吳、劉 他：張、龍、馮、李、楊
11	芳寨	苗族 225戸：990人	0.49km ²	主要：劉 他：張、潘、龍、楊、唐、廖
12	白枝坪	苗族 248戸：1,096人	0.52km ²	主要：劉、張 他：徐、龍、李、周、蘇、潘、姚、

13	楊家溝	苗族 118戸：512人	0.37km ²	主要：楊、吳 他：張、姜、龍、雷、万
14	八梗	苗族 114戸：495人	0.32km ²	主要：潘、張 他：劉、龍、冒、吳、楊
15	旧州	苗族 148戸：642人	0.36km ²	主要：龍、張 他：吳、王
16	四新	苗族 91戸：395人	0.34km ²	主要：張 他：吳、楊、龍
17	南哨	苗族 188戸：816人	0.52km ²	主要：龍 他：張、楊、代
18	岑孝	苗族 210戸：911人	0.59km ²	主要：張 他：楊、龍、欧、劉、姜
19	良田	苗族 194戸：842人	0.55km ²	主要：劉、龍 他：張、姜、欧
20	黄泡	苗族 186戸：807人	0.44km ²	主要：龍、劉 他：張、吳、雷、李、万

※出典：『施洞鎮村組合弁工作總結』 2017（2019年閲覧）と筆者の調査により作成

2.3 施洞鎮苗族

施洞鎮苗族の自称は「*Dail Peb*（日本語発音：ダァプ）」である。「*Dail*（日本語発音：ダァ）」は「～の者」の意味で、「*Peb*（日本語発音：プ）」は施洞鎮苗族の自称である。施洞鎮苗族は施洞鎮の中だけでなく、北は施秉県の巴団村、南は老屯郷の長灘村、西は施秉県の平寨村、東は施秉県の六合村までの範囲に分布している。施洞鎮は清水江の川沿いの盆地にあり、ここは明清時代から定期市場が盛んに開かれてきた。清の時代の1736年の「改土帰流⁹」により、台江県（施洞鎮を含む）は中央政權の支配下になった。

本論の調査地である台江県施洞鎮は貴州省の東南部の黔东南苗族侗族自治州に位置

⁹ 改土帰流とは、西南少数民族の土司による管理制度から中央政府の流官による管理制度に変えることを指す。中国の西南地方の諸少数民族を中央政權の支配下に収める政策である。

し、施洞鎮は台江県の北部に位置する。1730年頃清政府による清水江の浚渫工事により、水運事業が始まり、1940年～1941年に中華民国政府は清水江の通航不便の地域を浚渫した。新中国設立後、1955年～1976年の間に清水江の水運を整えて、施洞鎮（当時は施洞灘と呼ぶ）は清水江の中流地域水運の重要な転送埠頭となった〔貴州省台江県誌編纂委員会 1994：443〕。

施洞鎮の主な産業は農業で、農業人口は総人口の91.3%を占めている。街上村で行われる定期市は当該地域有数の大規模な市場であるため、施洞鎮の住民は、野菜、家畜、魚などの農産物や、農具や懐中電灯などの生活用品、刺繍、布などの手工芸品などの交易活動をし、重要な収入源となっている。2014年からは観光開発で有名になり、苗族工芸品の販売、旅館の経営などの観光産業に従事する者も増えている。

施洞鎮苗族は清水江の沿岸部に居住し、明代から現地の定期市により外部地域との交流が頻繁であったため、独特の苗族文化を持っている。苗族の伝統的な飲食物、服飾、手工芸などは現在も保持されている。銀飾り、刺繍、龍舟節、姉妹節などから、その苗族文化の豊かさをうかがうことができる。表4は施洞鎮地域の主要祝祭日を示した。

表4 施洞鎮苗族の主要祝祭日

	月日（旧暦）	祝祭日	開催地	主要活動
1	12月11日～ 1月14日	「客家」 ¹⁰ 新年	各自の家	・豚を殺し、「腊肉」 ¹¹ を作る ・親戚の家を回る
2	1月15日	元宵節	街上村	・火龍踊り ¹² ・鼓を打ちながら、踊る
3	2月2日	敬橋節	各村	・祖先が渡る橋を祭る

¹⁰ 黔东南州の苗族は漢族に関する物事を「客家のもの」と呼ぶ習慣がある。例えば、施洞鎮苗族は漢族の人が所有する土地を「客家の土地」と呼ぶ。また、苗族文化になかった春節を「客家の新年」と呼ぶ。

¹¹ 煙で燻製した豚肉。苗族の伝統食品である。

¹² 龍灯に火をつけて踊ること。

4	2月2日	碰蛋節	「滾蛋坡」 ¹³	苗族の子供たちが赤色に染めた鳥と鴨のゆで卵（殻付き）を、「滾蛋坡」で転がす試合。転がった距離が一番長い者が優勝
5	2月15～16日	姉妹節	猫坡村、井洞塘村などの「晒鼓場」 ¹⁴	- 姉妹飯を作る - 銀飾りと刺繍服を着て、鼓を打ちながら、踊る 「<i>iut fangb</i>（日本語発音：ユファン）」¹⁵、若い男性は女性に姉妹飯をもらって食べる
6	3月15～16日	姉妹節	施洞鎮の偏寨村、老屯郷の長灘村などの「晒鼓場」	- 姉妹飯を作る - 苗族女性たちが銀飾りと刺繍服を着て、鼓を打ちながら、踊る 「<i>iut fangb</i>」、若い男性は女性に姉妹飯をもらって食べる
7	5月24日～27日	龍舟節	施洞鎮、老屯郷、双井鎮、馬号郷、六合郷の一部の村	- 龍舟を漕いで決められた村の回る - 沿岸部で市場が開催される - 龍舟競漕
8	6月6日	吃新節	各家	新米を食べる
9	7月13～14日	七月半	各家	漢族から苗族に変わった苗族が鬼を祭る
10	7月の下旬の巳日	濃唄	老屯郷長灘村	- 苗族女性たちが銀飾りと刺繍服を着て、鼓を打ちながら踊る - 各村は代表隊を派遣し、長灘村の龍氏族の家に行き、鳥、鴨、魚頭、もち米ご飯、米酒を要求する - 鍋灰塗り¹⁶

※筆者の調査により作成

¹³ 白枝坪村にあるゆで卵（殻付き）を転がす場所。

¹⁴ 大勢の人々が集まって、鼓を打ちながら踊る場所。

¹⁵ 苗族の青年たちが決められた場所で、決められた時期（地域によって異なる）に、互いに歌い合い、一緒に踊る行為である。「*iut*」はぶらぶらして、あちこちを見るの意味で、「*fangb*」は場所の意味である。

¹⁶ 当日長灘村の村人が村に入った人の顔に、鍋の底についた灰を塗る。その灰は人に幸福と幸せをもたらすという。

2.4 施洞鎮苗族の歴史

文献調査によると、台江県地域の各苗族グループは「九股苗」と呼ばれ〔高 1995 : 35〕、施洞鎮一帯の苗族はその1つである。清代の『苗疆見聞録稿』には「九股河、一曰小江、自丹江流入、下注清水江。沿河居者曰九股苗（九股河、また小江と呼び、丹江から発祥し、清水江と合流する。川沿いの住民は九股苗（である）」と記載されている¹⁷。しかし、「九股苗という名称はすでに明時代から現れた」という指摘もある〔翁 1987 : 76〕。また、『貴州通志』¹⁸、『貴州地理誌』¹⁹などの「九股苗」についての記述内容には違いがあるが、「九股苗」は台江県地域に住むという点は同じである。

文献だけでは、施洞鎮一帯の苗族の歴史を明らかにすることは難しい。しかし、苗族は文字を持たない民族であるため、口伝承は歴史の重要な「根拠」となる。上記の文献史料と現地苗族の口伝承の内容を合わせると、施洞鎮一帯の苗族の歴史をある程度把握することができる。

1958年の全国人民代表大会民族委員会の調査資料にある、台江県の苗族口伝承の内容に基づいて、台江県苗族祖先の系譜を図7にまとめた。第1世祖先は「秋糾（日本語発音：チュウジュ）」という男性である。そして、図7でしめしたように、6代目の祖先「相告（日本語発音：シャンゴ）」（男性）までは父系の伝承である。しかし、「相告」は息子がいなかったため、苗族の聖なる樹と言われる楓香樹の中で見つかった2人の姉妹「榜相（日本語発音：バンシャン）」（女性）と「留相（日本語発音：リュシャン）」（女性）を娘にした。この2人の姉妹は一般的に「メバン」と「メリュ」と称され、蝶々の形をしていたため、「蝶々ママ」（母親である蝶々）と呼ばれている。「榜相」と「留相」は同性であるが、16個の卵を産んだという。その中の15個が孵化して苗族の祖先人、他の人、虎、龍、牛、雷鬼などになり、残りの「寡蛋（日本語発音：グアデン）」は孵化せず、7つの精霊に変化したという〔全国人民代表大会民族委員会 1958 : 18〕。

¹⁷ 『黔南叢書』第五集第二冊（貴陽文通書局代印版） p.56

¹⁸ 『貴州通志』（清代・乾隆）卷七・苗蛮。

¹⁹ 『貴州地理誌』、原名『雲貴地理誌』、1910年出版。

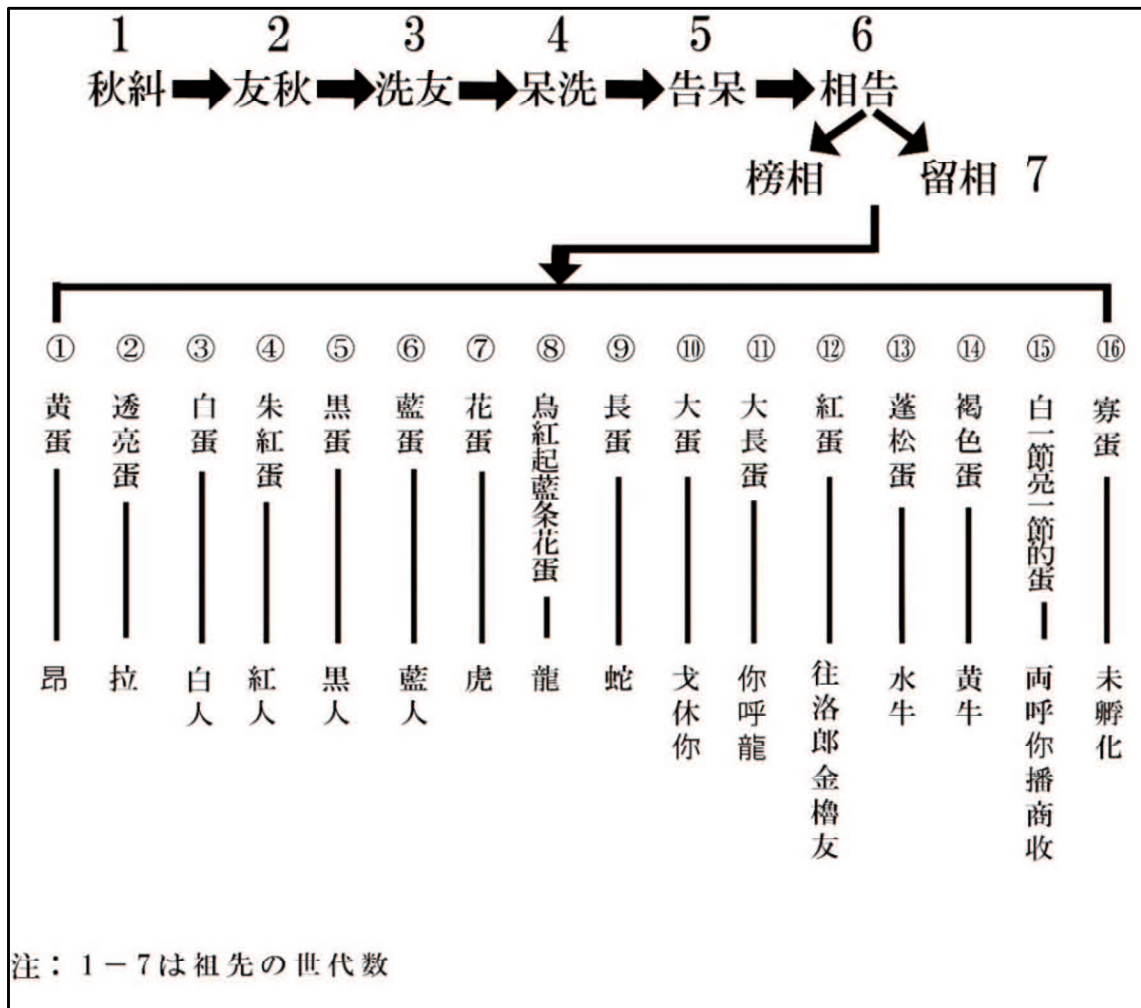


図7 苗族祖先の系譜と16個の卵²⁰ （筆者作成）

施洞鎮での調査では、1950年以前に生まれた現地の人は祖先が「メバン」「メリュ」と語る人がほとんどであった。他に、施洞鎮苗族の宗教的職能者である高Ym/80は「メバン」「メリュ」の両親は「ゲリヤン」（男性）と「ゲリョウ」（女性）であると語った。高Yによると、「ゲリヤン」（男性）と「ゲリョウ」（女性）は兄弟であり、性行為により「メバン」「メリュ」を産み、「メバン」「メリュ」が産んだ12個の卵²¹の1つ

²⁰ 戈休你（日本語発音：ゴエシュニ）：苗族の雷鬼。

你呼龍（日本語発音：ニフウロン）：苗族の雷鬼。

往洛郎金櫓友（日本語発音：ワンルオランジンルユ）：苗族の樹木を裂き割る雷鬼。

兩呼你播商収（日本語発音：リャンフウニボウシャンシュ）：苗族の白い雷鬼。

²¹ 施洞鎮地域では「メバン」「メリュ」が12個の卵を産んだと語られている。しかし、現地調査ではその12個の卵を詳しく説明できる人が見つからなかった。

は孵化して苗族になった。そのため、祖先の伝説は時代とともに変化していることが分かった。しかし、「メバン」「メリュ」が施洞鎮苗族の祖先で、卵を産んだことには変わらない。つまり、施洞鎮苗族は台江県地域の「九股苗」の1つとして、台江県他の苗族は「メバン」「メリュ」という母系祖先を共有し、「メバン」「メリュ」の子孫であることがうかがえる。

すでに述べたように、1730年頃清政府による清水江の浚渫工事により、水運事業が始まった。それに伴い、漢族と清水江流域の苗族との交流が頻繁になった。施洞鎮一帯の苗族の男性は交易のため、漢語を習い始めた。一方、一部の漢族は清水江地域に定住し、苗族となった。以下は事例1を通して、漢族が苗族に「同化」²²したことを説明する。

事例1

採録日：2019年3月23日

施秉県沙湾村苗族の父子である劉Lm/60と劉Cm/40は元々天柱県に居住し、1980年代施秉県沙湾村に移住したと語った。現在、劉Lm/60と劉Cm/40一族の族譜は施洞鎮芳寨村の劉Sm/40が管理人として保存していることが分かった。家族のプライベート情報であるため、公開できないが、その大枠の流れを論文に使用する許可を得たため、以下はその族譜の概略である。

施洞鎮地域の劉氏一族の始祖は漢族の劉熊で、称号は重鰲である。漢時代の皇帝劉邦の後裔であり、明代の軍師劉伯温の嫡孫である。彼の原籍は江西吉安府泰和县庁にある。彼は江西吉安府泰和县庁から25km離れた鵝頸大丘の田辺に居住していた。劉熊の父親劉景は山東省へ赴任し、高密県の平地にある渡州嶺に移住した。明朝の洪武10(1377)年、湘桂黔(湖南省、広西省、貴州省)地域の民族騒動平定に貢献があり、重鰲老寨地域(貴州省天柱県にある)が授けられた。

施洞鎮芳寨村劉氏一族の第五世の始祖劉茂は、劉熊の三男の後裔である。明朝の正徳16年(1521年)天柱県から台江県に移住し、創業した。その後のある日、鎮遠県の市に出かけて、帰る途中に施洞鎮を経由した。施洞鎮の自然風景に憧れ、施洞鎮に移住し、

²² ここでの「同化」は、漢族が苗族の地域に定住し、苗族の風習に従い、服飾、言語、飲食など全面的に変え、苗族と自称するに至る現象を指す。

F村を開拓した。その後、子孫は苗族に「同化」し、現在に至るという。

施洞鎮芳寨村の劉氏族譜は必ずしも真実とはいえないが、施洞鎮一帯の苗族の一部はかつて漢族であったことを指摘できる。

以上の考察によって、施洞鎮一帯の苗族の祖先は「メバン」「メリュ」が産んだ12個の卵の1つが孵化して苗族になったと語られている。しかし、事例1に基づけば、施洞鎮苗族は必ずしも元々苗族であったのではなく、その一部はかつての漢族が苗族になったと考えられる。つまり、施洞鎮一帯の苗族は民族融合過程を経て、現在のエスニック・グループとなったことがうかがえる。

続いて施洞鎮は、1950～1957年にかけて農業、製造業、商業などの社会主義改造が行われ、計画経済政策が実施された。

その後、1958～1965年の間は、大躍進、人民公社運動と自然災害などにより、現地社会で大きな損失が生じた。

さらに、1966～1975年の間は、平均主義²³や社会集中主義によって、農業と製造業、商業は困難な状況に陥った。その後、文化大革命が終わると、改革開放へ向かい、社会の諸事業が徐々に回復した〔貴州省台江県誌編纂委員会 1994〕。

1980年代からは中国の戸籍制度の改革に伴い、出稼ぎ現象²⁴が始まった。

1991年から貴州省は「旅遊扶貧（観光貧困補助）」²⁵政策を提出した。

2000年以後、黔东南州政府が提出した「旅遊活州（観光立州）」²⁶政策で、凱里市を代表とする苗族文化観光コース（雷山県、台江県を含む）が設定された〔梁焰 2006：39〕。それに伴い、施洞鎮の観光開発事業も開始された。

2005年から台江県文体広電局非物質文化遺産（無形文化財）事務所は施洞鎮を中心とした龍舟節の非物質文化遺産登録申請を行い、清水江流域の観光開発が徐々に進んできた。

²³ 人々に社会の物質財産を均等に分配するという思想とそれに伴う社会実践。

²⁴ 農民が農業をやめて都市部に行き、工場や会社で仕事をし、金を儲かること。

²⁵ 貴州省の貧困補助政策の1つである。観光事業を推進することで、貧困人口を減らす政策である。

²⁶ 黔东南州政府が提出した経済発展戦略の1つである。黔东南州の観光資源を活用して、観光事業を積極的に発展させ、経済発展を推進する政策である。

2009年『国务院関于進一步繁荣發展少数民族文化事業的若干意見』²⁷では、新中国成立後はじめて民族文化事業に言及し、民族文化は中国文化の重要な構成部分であるとした。その中に、「2020年までに、民族地区の文化施設を建設し、少数民族と民族地区を覆う基本的な公的文化サービス体系を創立し、全国平均水準に近づくことを基本目標とする。……（略）少数民族の優秀な伝統文化を有効的に保護し、伝承し、發展させる。いくつかの重要な文化項目プロジェクトを実施し、民族の特色と時代精神を反映する、高レベルの芸術文化逸品を作り出す」と指示した。

2012年から、その意見に従い、黔东南州政府は資金を投入し、道路、家屋の改造事業を行い、2016年に「施洞苗文化旅游綜合体」を設立し、施洞鎮の観光開發事業は新たな一歩を踏み出した。

3 フィールドの概要

3.1 調査の方法と概要

本論は、2015年以降主に中国貴州省黔东南苗族侗族自治州の施洞鎮、および同州の雷山県、凱里市において、断続的に実施したフィールドワークによって得られた民族誌的資料と文献調査で得たデータに基づいている。フィールドワークでは基本的に漢語を使用した。必要に応じて苗語を用いた。筆者自身の苗語能力に制約があったものの、調査を遂行した。苗語が聞き取れない場合、データの信頼性を確保するため、少なくとも2人以上の現地に居住する苗族人にその意味を確認する措置を取った。

本論は主に1950年代以降の中国苗族社会に焦点を当てるものである。その理由は2つある。1つ目は、1950年代以降の中国は社会、経済、政治などの面において、急激に変動した。こうした歴史的背景により、苗族社会も急速な変化をしたためである。2つ目は、苗族社会の実態と変動を捉えるために、調査対象の語り、ライフヒストリー、観察可能なデータ、実践的なデータ（櫛製作実践）などを重視するが、1950年代以前のデータの信憑性を確保するのは困難であるためである。

²⁷ 中国国务院（2009）、『国务院関于進一步繁荣發展少数民族文化事業的若干意見』中華人民共和國中央人民政府 URL：http://www.gov.cn/test/2009-08/13/content_1390565.htm（2020年10月2日閲覧）



図8 龍舟節で食事をしている施洞鎮苗族女性 (2015年7月 筆者撮影)

貴州省台江県の施洞鎮では清水江による水運事業で明時代から、外部との交流が絶えず続けられてきた。銅と銀の合金で作られた銀飾りなどの工芸品、精巧な刺繍服、光沢のある硬質の布などは施洞鎮地域の苗族文化の代表である。

筆者は2015年7月、毎年施洞鎮で行われる龍舟競漕の活動「龍舟節」を調査するために、初めて施洞鎮地域に入った。部外者は龍舟を乗れないため、沿岸部にいた女性たちとの交流が主であった。龍舟節の日に、龍舟に一度乗せられたもち米ご飯と沿岸部で作った豚肉料理を合わせて食べることは「龍の肉を食べる」と言われ、縁起がよいとされている。図8の2人の女性は筆者に龍の肉を渡して、食べながら話をした。

その内、女性たちの鮮やかな頭飾りに興味がわいた。その中で、一番印象的なのは頭髪に挿された黄色い木櫛であった。それで、女性たちに「なぜ櫛をさすのですか」と何度も聞いたが、「わからない」、「綺麗だから」などのような答えがほとんどであった。

苗族櫛の文化的意義およびそれをめぐる社会関係を明らかにするために、2015年7月から2019年9月まで施洞鎮一帯の苗族櫛を中心に調査してきた。

2018年以降は櫛の製作技術と流通に関する観察および、聞き取り調査を実施した。後に詳しく述べるが、現在施洞鎮一帯の苗族櫛を含む、黔东南州地域の苗族櫛の製作はほぼ雷山県の丹江鎮Y村の職人集団に一括管理されていることが明らかとなった。彼らは櫛の造形と文様を一括管理している。櫛の製作技術を調査するために、筆者はY村職人

集団で一番権威のある苗族櫛職人に弟子入りをし、製作実践の傍ら櫛製作に関する調査を行った。また、櫛の制作と流通の現状の把握にも努め、施洞鎮以外の雷山県、凱里市の市場、個人経営者の調査も行った。

また、櫛というモノの物質的主体性についての研究の可能性を探索するために、櫛におけるエージェンシーはヒトとモノとの物理的接触や相互行為により、構築された感覚と認識であると仮定し、2018年に櫛の材質、使用期間、使用する人の髪の長さ、使用する人の髪型と共用の関係を、中国山東省の済寧技師学院と日本の山口大学でアンケート調査（付録4）を行った。

最後に、苗族の社会と人々を観察するだけで、苗族社会とその文化特有の世界観と思考方式を深く理解するのは不可能である。そのため、現地社会に溶け込み、積極的に苗族人の生活に参加し、可能な範囲で「苗族的」な生活をすることに努めた。その内に、「*Dieel Ghib*（日本語発音：ディアチー）」という苗族名を得た。この苗族人的な身分を活用し、苗族しか観察できない婚姻や葬儀などを調査した。一方で、日常生活での何気ない会話の内容も本論の重要なデータとなっている。

3.2 表記について

本論における苗語はアルファベットで表記する。表記法は『苗漢詞典（黔東方言）』[張 1990] による。黔東方言の表記とその発音（IPA）を表5にまとめた。

表5 黔東方言

子音														
表記	b	p	m	hm	f	hf	w	d	t	n	hn	dl	hl	l
IPA	p	p'	m	ɱ	f	f'	v	t	t'	n	ɱ	ɬ	ɬ'	l
表記	z	c	s	hs	r	j	q	x	hx	y	g	k	ng	v
IPA	ts	ts'	s	s'	z	tɕ	tɕ'	ɕ	ɕ'	z	k	k'	ŋ	ʁ
表記	hv	gh	kh	h										
IPA	x'	q	q'	h										

母音														
表記	i	e	a	o	u	ai	ee	ao	ei	en	ang	ong	ia	io
IPA	i	əu	a	o	u	ɛ	e	ao	ei	en	aŋ	oŋ	ia	io
表記	iu	ie	iee	iao	in	iang	iong	ui	ua	uai	un	uang		
IPA	iu	iə	ie	iao	ien	iaŋ	ioŋ	uei	ua	uɛ	uen	uaŋ		

声調記号								
表記	b	x	d	l	t	s	k	f
調号	1	2	3	4	5	6	7	8
調値	˩˩˩	˩˩˩	˩˩˩	˩˩˩	˩˩˩	˩˩˩	˩˩˩	˩˩˩

※出典：『苗漢辞典（黔東方言）』〔貴陽：貴州民族出版社 1990〕により筆者作成

例えば、施洞鎮一帯の苗族櫛の苗語表記は「ghabxakkhob」で、IPAは「qa ɕa q'o」である。魚の苗語表記は「nai」で、IPAは「yɛ」である。

ghab xak khob

声調記号

図9 苗語表記 （筆者作成）

図9に示した苗語表記の最後の四角い枠内のローマ字は声調記号である。

次に、本論で事例として取り上げた99人のインフォーマントの情報を巻末の付録1にまとめた。インフォーマントのプライバシーを保護するために、次のような表記法を採った。

男性のインフォーマントを「姓の漢字+名のイニシャル」の後に、男女を区別するためにm（male：男性）とf（female：女性）を加える。たとえば、張田という人は男性の場合が「張Tm」、女性の場合は「張Tf」とする。インフォーマントの姓しかわから

ない場合は、「姓の漢字+氏+数字」と表記し、男女を区別するためにm (male: 男性) とf (female: 女性) を加える。たとえば、潘姓の女性の場合は「潘氏1f」、潘姓の男性の場合は「潘氏2m」と表記する。

インフォーマントの氏名が不明の場合、その「性別+大文字」また「性別+数字」と表記する。たとえば、「男性A」、「女性B」、「男性1」、「女性2」などのように表記する。

最後に、図10で示したように、インフォーマントの年齢を示すために、以上の表記の後ろに、「/年齢層」を追記する。たとえば、34歳の男性張田を「張Tm/30」、姓が郭という30歳の男性を「郭氏1m/30」、20代の女性Aを「女性A/20」と表記する。

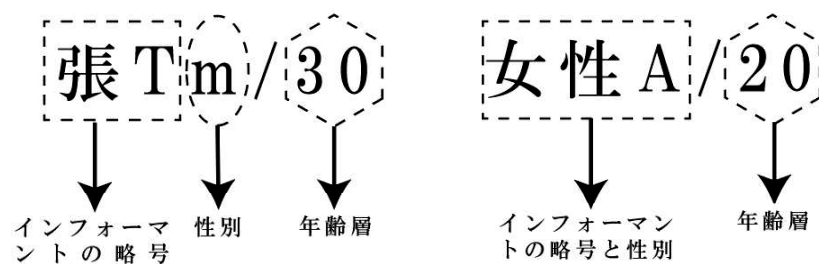


図10 インフォーマントの表記法 (筆者作成)

4 先行研究の整序

4.1 人類学における象徴と物質文化研究

20世紀初頭、B・マリノフスキー (B・Malinowski) の機能主義 (functionalism) と R・ブラウン (R・Brown) の構造機能主義 (structural-functionalism) が盛んになり、人類学は1つの独自の学問として徐々に確立されるようになった。1960年代以降、人類学における象徴研究は、いわゆる人間世界と、それと関わる様々な象徴と、象徴が使われる文脈、個人、社会に関する働きを探索する学問として大きな位置を占めるようになった。

人類学にとって、象徴自体は古典的な研究対象であり、E・デュルケーム (E・Durkheim) やM・モース (M・Mauss) の「分類の若干の未開形態について——集合

表象研究のための試論」[Durkheim・Mauss 1903]は象徴的分類研究の嚆矢であった。デュルケームはオーストラリアのアボリジニーやアメリカインディアンといった「未開社会」を取り上げ、祝祭の儀礼活動によって、社会成員が日常生活と異なる「聖性」という共感（統合状態）を有することを研究対象とした。その共感を「聖なるもの」というシンボルとし、日常生活と儀礼活動による統合状態を繋げる役割を担っていると指摘した [Durkheim・Mauss 1903]。加えて、モースはあらゆる社会の交換過程で贈る義務、受け取る義務、お返し義務が存在することを指摘し、それらの3義務を体系的に論じた [モース 1923-24 (1973)]²⁸。彼らの研究は、人々が特定の物事によって区分される社会的な分類現象から、あらゆる社会に一致する象徴的世界の分類構造を見出すことの重視へ移行した。

1950年代に入って、人類学は従来の社会の構造や機能などといった点から、それぞれの社会の文化とその意味を重視するようになった。M・エリアーデ (M・Eliade) は従来の機能主義を批判し、象徴的シンボルにおける表象的イメージの生成過程に注目した [エリアーデ 1952 (1974)]。また、レヴィ＝ストロースは人間社会が見えない構造によって動かされていると指摘し、象徴は目に見える実在の社会現象と見えない構造を繋ぐものであるとした [レヴィ＝ストロース 1949]。彼の研究をめぐって論争もなされたが、以降の象徴論研究に大きな影響を与えて、象徴は一義的なシンボルとして認識されることなく、人間社会と文化持続のための意義が与えられるようになったことは否定できない。

したがって、人類学における象徴的研究は、1960年後半から盛んになり、儀礼、神話、演劇などの事象を主な対象とした。儀礼は機能主義的アプローチと象徴論的アプローチに分類される。機能主義的アプローチの代表的な人類学者であるB・マリノフスキー (B・Malinowski) やR・ブラウン (R・Brown) は儀礼を行うことが個人や社会にもたらす影響、つまり、儀礼の機能的な側面を強調した [マリノフスキー 1922、ブラウン 1952]。一方、スコットランドの文化人類学者V・ターナー (V・Turner) は象徴論的アプローチとして、ファン＝ヘネップ (A・van Gennep) の通過儀礼研究 [ファン＝ヘネップ 1909] を継承した上で、通過儀礼の機能的な側面だけではなく、その象徴的意義を解明

²⁸ 『贈与論』は1923～1924年の間に、『新社会学年報』に掲載された複数の論文から構成された。本論は有地亨・伊藤昌司・山口俊夫の翻訳『社会学と人類学Ⅰ』を参照した。

することに注目することを提唱し、通過儀礼の研究の深化を試みた〔ターナー 1974 (1989) 〕。

ターナーは規範的な社会段階、規範が破られた社会段階、規範を矯正する社会段階、再統合する社会段階という4つの社会段階における人々の行為と関係を考察し、それらを社会的コンテクスト（社会劇）として記録・分析することで、社会過程を動態的に捉えることを主張した。したがって彼の観点から見れば、象徴は社会状況に応じて変化し続けるものになった。また、アメリカのE・ゴフマン（E・Goffman）は自然な状態（日常生活）における人々の社会的相互作用の仕方を解明する方法論として、社会の小集団（ユニット）内における人々の「小さな行為」を詳細・体系的に観察し、小集団に存在する規範的秩序を描き出すことを提唱した〔ゴフマン 1967〕。彼らの研究によって、日常生活の人々の行為が重要視されるようになった。本論の目的のひとつは施洞鎮一帯の苗族社会の人々の会話と行為に注目し、社会劇の分析モデルを応用して苗族櫛の象徴的意義とその変容を解明することを試みることである。

また、ギアツは「私が支持する文化の概念は.....基本的に1つの記号論的なものである。.....人間は自分が紡ぎだした意味の網の目にぶら下がった動物であると信じる私は、文化をこの網とする。したがって、文化の研究は1つの法則を探求する実験科学ではなく、意味を追求する解釈科学である」〔Geertz 1973 : 5〕と指摘し、象徴とは「いかなる物体、行為、出来事、質、関係であれ、ある概念の媒体となるもの」であり、一方、「その概念がその象徴の『意味』である」とした〔Geertz 1973 : 91〕。つまり、文化自体は象徴と意味の体系であり、象徴が意味の現れ方（パターン）である。ギアツの観点に基づけば、儀礼や文化の運び手の1つとして、モノは不可欠な存在であると考えられる。本論の研究対象である施洞鎮一帯の苗族櫛はその苗族グループのシンボルが実体化されたモノであり、それを手がかりに櫛が巻き込まれている社会と捉えることが可能であろう。

これらとは別の独自の象徴論・儀礼論の研究動向として、青木保は『儀礼の象徴性』〔青木 1984〕の中で文化人類学と社会学の視点からの儀礼に関する研究を分析・批判し、儀礼の人間社会にとっての必要性の解明を試みた。そして、文化地理学者である八木康幸は道祖神、道切縄などを取り上げ、伝統的な村落を対象に、その象徴空間の構造

を考察し、村境概念の多義性を指摘した研究もある〔八木 1984〕。心理学者である椿田は、フロイトにはじまる精神分析の象徴概念を検討し、人間の成長過程における象徴の機能的意義を検討した〔椿田 2005〕。このように、これらの研究は多方面で象徴研究を充実させた。

だが、これまでの象徴研究には物質的なモノ研究が不可視化されている。モノを考える場合、すぐその使用価値と特性を考える。そのような思考図式はF・ソシュールの言語論の議論から由来した、と丸山は指摘する。言語学者の丸山はソシュールの理論について、牛肉、餃子、櫛などのモノには、使用価値と、財と財との交換価値という二種類の価値があると解釈した〔丸山 1987 : 196-197〕。言葉は予め存在するモノを表す道具ではなく、そもそも存在しなかった価値を創出した神であるとする「丸山 1987 : 199-200」。ただこれは言語論に基づいたモノの概念である。しかし、モノには非言語的な領域においても人間の情動を喚起する性質があり、それらの性質は言語や文化に回収されえない。人間を動かす性質及びモノの本来の様子を探索するために、モノ自体に注目する研究も併せて重要になる。

そのため、本論でもモノ研究の視座を重視していく。以下ではモノ研究が提起されるまでの研究動向を概観しておく。オックスフォード英語辞典（Oxford English Dictionary）によると、「物質文化」（Material Culture）という語は最初、W・プレスコット（W・Prescott）の旅行記（Prescott 1843）でメキシコ「物質文明」（Material Civilization）に関して使用されたという〔Buchli 2002 : 2-3〕。19世紀前半、物質文化研究は特定群体の技術と社会の発展レベルの評価に用いられていた。当時、物質文化研究の出現は革新的なもので、主に社会生活を物質的な観点から研究していた。1913年頃、B・マリノフスキー（Bronisław・Malinowski）は戦争のため、マイルー島、次にニューギニア島東沖にあるトロブリアンダ諸島のフィールドワークを行った。彼は長期にわたって現地の人々と一緒に行動しながら、島民たちの生活の詳細な観察を行い、初めて人類学研究で「参与観察」と呼ばれる研究手法を導入した。彼はその後、トロブリアンダ諸島での調査の成果を、1922年に『西太平洋の遠洋航海者』（Argonauts of the Western Pacific）〔マリノフスキー 1922〕として発表した。その中で、「クラ」と呼ばれる島と島の間で行われる財貨（腕輪や首飾り）の交易（クラ交換）を分析し、クラ

は経済的な資産を交換するだけでなく、儀礼的な制度として島と島の間の社会秩序の形成と持続機能も果していることを明らかにした。一方、A・ラドクリフ＝ブラウン (Alfred・Radcliffe-Brown) の『The Andaman Islanders』[ブラウン 1952] が出版された。その中にブラウンはフィールドワークの手法を導入した。このように、参与観察を伴う文化人類学的研究においても物質文化研究が徐々に確立されていった。

その後、20世紀前半までの物質文化研究は家屋の造り、人々の衣装、食べ物などをはじめ、モノから、物質文化に隠れている抽象的なシステムや関係性を明らかにすることに主たる関心を寄せてきた。このような状況を踏まえ床呂郁哉は、モノあるいは広い意味での物質文化 (Material Culture) に関する研究というのは、20世紀の人類学にとって、必ずしも中心的なテーマでなかったと指摘している[床呂 2016: 4]。つまり、20世紀前半までの物質文化研究という分野は、あくまでも当該社会の世界観、象徴論、意味やシステムを理解するための副次的課題に過ぎず、文化人類学全般の中では中心的に捉えられることは少なかったというわけである。

このような局面を瓦解させるひとつの契機となったのは、1980年代のJ・クリフォードの「ライティングカルチャー・ショック」である。彼は民族誌を「部分的真実」とであると指摘し、その「客観性」を否定し、それは政治的な目的に向き合う「創作的な作品」とであると位置付けた[Clifford 1986]。クリフォードの影響で、民族誌の記述と方法論に対する批判と反省への関心が高まり、人類学の議論はより反省的で認識論的な方向性、あるいは人類学的フィールドワークの政治性などへと移行していった[太田 1998、桑山 2001、床呂 2011]。

こうした民族誌に関する反省をめぐる議論の中で、1980年代以降の人類学的物質文化研究においては、従来の人間中心なモノの見方を反省し、モノ自体に注目する方法論が唱えられた。たとえば、A・アパデュライ、D・ミラーによる諸研究が挙げられる。A・アパデュライはモノの脱／再商品化の議論において、異なる空間と時間の間を動くモノの生涯を追跡するという視点を提唱し、社会コンテクストにおいてはモノ自体が必ずしも「静止・変更なし」ではなく、消費や流通により新たな意味が生じると指摘した[Appadurai 1986]。そして、D・ミラーは物質世界と社会生活の関係性を重視し、社会が様々なモノの物質性により構築され、「時間や空間のサイズに限定されないヒトと

モノとの関係を解析すること」を唱えた〔Miller 1998 : 3〕。さらに、人間中心的な思考を超えて、人間とモノの関係性を新たな視点で捉えるために、B・ラトゥールを中心として提案されたアクターネットワーク理論（ANT）が登場した。彼らは「人間と人間以外のものとの連関を、一方が主体で、他方が客体である」という視点ではなく、人間と人間以外のものを同格に、対称的に扱う「人間・非人間」という視点を提起した〔Latour 2007〕。

加えてヒトとモノとの相互作用という点に置いて、文化人類学における人工物や芸術作品などのモノの生成過程を考察する研究も盛んになっていった。つまり「モノづくり」について、製作者であるヒトが心の中で予め描いた形状や構造を、物質である素材に押し付ける行為であるとする人間中心的な二分法的思考が、批判的に検討されるようになったのである。A・ジェルの芸術の人類学〔Gell 1998〕は、アート・オブジェクト（モノ）に対して「それは何を表現しているのか」、「いったい何を意味しているのか」という問いからではなく、「それはなにを引き起こすのか」という視点から、アート・オブジェクトを、従来の物質文化研究の言語モデルないし意味解釈中心主義ではなく、製作者であるヒトの行為も含めて、媒介するような社会的なエージェンシーとして理解することを提唱した。さらに、T・インゴルド（T・Ingold）はモノに限定せず、「モノづくり」を、製作者という「有機体」と素材との終わりのない調整や応答の相互的プロセスとして捉えるという視点を提起した〔インゴルド 2013〕。

更に、認知科学や心理学、そして哲学の領域において、アフォーダンス理論〔ギブソン 1979〕をはじめ、人間と相互的に影響し合う様々なモノや外部環境を重視したアプローチが現れた。従来の主体・客体に分類するような二元論モデルに代わって、人間と世界がモノや外部環境によって、媒介されながらダイナミックに関係が捉えられている。代表的な理論はG・レイコフ（G・Laffoff）とM・ジョンソン（M・Johnson）が提唱した「身体化された心（Embodied Mind）」の理論である。両氏は人間が決して物理的世界と心的世界という2つの異なる世界がある「機械の中の幽霊」〔ライル 1949〕のような存在ではなく、むしろ具体的な身体がある存在として、外部環境や物事と身体を通して相互的に関わっていると主張した〔Laffoff&Johnson 1999〕。

そのほかの分野では、長谷川まゆ帆（長谷川博子）は「家具／道具と身体——<お産

椅子」の歴史から考える」で異なる専門分野の研究報告をもとに、身体のかえ方と身体間の関係、文化や文明の生じ方から議論した〔長谷川 1997〕。彼女は歴史人類学のか度から、人の過去の出産について、主に近世ヨーロッパで広く分布した「お産椅子」を対象として、出産における身体技法の变化を報告した。ここから、モノと身体との関係を主題とした研究が盛んになった。こうして、人類学をはじめ、人文・社会科学間では相互的に影響し合う、モノへの関心が高まりつつある。

このような研究潮流は現在、文化人類学の隣接分野において広く受容されるようになってきている。たとえば民俗考古学の領域において、角南聡一郎は「墓標」という埋蔵施設に付随する物質文化、魔除け・縁起かつぎに関連する身近な物質文化に注目し、言葉ではなく、モノを前にして具体的に考察する研究方法を提示した〔角南 2013〕。また、丹羽朋子は個別の製作実践の中で中国陝西省北部地域の剪纸（モノ）の現れ方を見ろというような人類学的研究を行っている〔丹羽 2011〕。そして、金子守恵はエチオピアの土器作り過程と技術伝承の中に、土器生形における身体のかかし方、母と娘のかわりに着目した報告を行っている〔金子 2011〕。さらに、青木啓将は現代の日本刀の製作過程、生産と流通の考察を通して、その価値と意味の生成および日本刀をめぐる社会関係を考察した〔青木 2019〕。自然人類学者の黒田末寿は日本の農具鍛冶屋のもとに弟子入りして、制作実践をし、職人による手仕事用の道具と使用者のか対称的・相互補完的关系をモノ（鉄）を通して捉える研究を行った〔黒田 2019〕。

本論も以上の研究史を共有し、文化人類学における象徴論、そしてモノ論の潮流に議論の主軸をおくものである。本論はまず苗族櫛の象徴的意義とその変容を示す。次に、苗族櫛の製作、流通、消費などの場面におけるヒトとモノとの具体的な交渉事例を通して、現地社会においてモノが媒介する社会関係の構築、および人間への影響を議論する。

4.2 苗族櫛に関する先行研究の概観

苗族櫛は苗族服飾の細分領域として、それに関する研究はそれなりの蓄積がある。ここでは始めに、服飾の研究の流れを紹介し、次に中国少数民族の服飾と苗族櫛の研究を概観しておく。

文化人類学の研究においては、特に各民族の文化をできるかぎり詳細にホリスティッ

クに記述する民族誌的研究は、物質文化研究の重要な項目として、食物、道具、生活様式、服飾、工芸品などに細かくに分類されている。

その中のひとつである服飾は重要な研究対象とされてきた。服飾の製作、着用などの諸問題については、歴史学、哲学、社会学、文化人類学、表象文化論などの分野で横断的に研究されてきた。たとえば、『ファッション——18世紀から現代まで』では、歴史学の視点から、世界中で集めた服飾を様々な角度から検討し、その意味と服飾の変遷を問い直した〔深井 2005〕。服飾の着用の視点から、人はなぜ服を着るのか、身体意識の形成などの議論もなされた〔鷲田 1989、1998、北山 1999〕。つまり、研究史において服飾は重要な対象として研究され続けてきた。

当然、文化人類学においても、服飾は重要な研究対象のひとつである。1950年代までの物質文化研究は人々の衣装、食品、工芸品などを対象として、それらのモノに含まれる文化的意義や芸術的価値などの面に関心を寄せてきた。その後、A・アパデュライ編の『Social life of Things (モノの社会生活)』〔Appadurai 1986〕とD・ミラーの『Material Culture and Mass Consumption (物質文化と大衆消費)』〔Miller 1987〕などによって、モノ研究は物質文化研究の新たな研究動向として盛んになった〔田口 2002:16-17〕。このような研究動向を背景に、ワイナーとシュナイダーの論集『布と人間』〔ワイナー・シュナイダー 1995 (1989)〕は布また服飾の素材や様式などにこだわらず、モノ自体が社会に影響を及ぼす主体であるという視点から、その政治性、経済、ジェンダーなどの研究の意義を開いた。

それに対して、中国では1990年代から2000年代まで、苗族だけでなく少数民族の衣装と飾り物の研究は、その特徴と相違点、文化意義の探索などに集中してきた。1991年、民族学者の鄧啓耀は『民族服飾：一種的文化符号』で、「服飾は1つの文化符号として、神話、儀礼、節日、文字と同様に、民族文化とその歴史のサンプルとなっている」と指摘した〔鄧 1991:2〕。

その後、中国少数民族の服飾文化が様々な分野から研究されてきた。鐘茂蘭と範朴が編著した『中国少数民族服飾』〔鐘・範 2006〕は中国少数民族の服飾を網羅的に分類、紹介した。他に、祁春英は歴史学の視点から、中国少数民族の服飾とその文化の歴史変遷を考察し、服飾は民族構成の要素であると指摘した〔祁 2004〕。考古学の視点から

服飾と文化遺跡の関係を考察し、服飾は文化の起源と発展経緯を示した研究も挙げられる〔劉 1995〕。

このような中、中国少数民族の1つである苗族の服飾は重要な研究対象とされてきた。中国貴州省黔西南地域の苗族の服飾文化をまとめて分類した研究〔楊 1992〕、歴史の視点からは、文化の変遷と苗族服飾の関係を考察し、苗族服飾の変遷の原因などを論じた研究がある〔田 2004、黎・楊 2006、段・龍 2014〕。その後、苗族服飾研究は銀飾り、刺繍、頭飾りなどに分類された。苗族の銀飾り文化を服飾の重要部分として、その変遷と伝承を考察した研究〔張 2013、李 2013、黄 2015〕、刺繍の技法〔鳥丸 2011、楊 2018〕、文様の文化的意義〔蒙 1995、田 2003、孟 2009〕などに注目した研究もある。

頭飾りは苗族服飾の構成部分として、重要な位置を占めている。民族学者の管彦波は頭飾りについて「物質文化生活に不可欠なもので、1つの民族の外観的なイメージの顕著な標である。同時に、その民族の文化、経済、特徴、審美、風俗習慣など諸要素の集合体である。実用的な価値と民族学的な研究価値がある」と指摘している〔管 2005 : 10〕。しかし、苗族の頭飾りについての研究は多いとは言えない。民族歴史学者の李黔濱は苗族の頭飾りが形成された歴史と環境背景、頭飾りの伝承、頭飾りの文化意義、および歴史的な変遷を分析し、苗族文化の豊富さと多様性は主に表面上で示すという特徴があり、頭飾りの文化の特徴の反映であると指摘した〔李 2004 : 23〕。また、民族学者の管彦波は『文化与芸術』〔管 2005〕で、中国少数民族の頭飾りと髪型などを対象として、その歴史的経緯、文化的意義、材料、様式などを考察し、苗族の頭飾りを少数民族の頭飾りの一部分として挙げているが、詳細な考察はしていない。そして、管彦波は「苗族頭面装飾及其文化意義」の中で、苗族の頭飾りは苗族グループの地域性を示すものであり、頭飾りの様々な文様と様式は苗族文化を象徴し、高い芸術性を備えていると指摘している〔管 1993 : 80-93〕。このように、今まで苗族の頭飾りについての研究は、外部的な視点から頭飾りの文化的意義を議論するという視点に留まってきた。以下では中日の櫛に関する物質文化研究を概観しながら、苗族の櫛に関する研究の現状を概観する。

中国の櫛に関する物質文化研究は、主に考古学や芸術学の視点からの研究に留まって

いる。考古学の面からの研究には、揚之水の『古器叢考兩則』〔楊 1999〕、楊晶の『古櫛拾零』〔楊 2002〕、『史前時期的梳子』〔楊 2007〕などがある。楊晶によれば、大汶口文化前期の劉林遺跡で発掘された2つの骨櫛は約6,000年前のものであり、その後黄河下流域や上流域の遺跡で発掘された櫛の年代は新しいという。そして、先史時代の櫛は髪を梳く道具ではなく、髪を固定する道具として用いられる。5,000年前の櫛は頭に挿す装飾品あるいは社会的地位のシンボルであった〔楊 2007〕。工芸美術を専門とする金蘭の『中国古代插梳習俗与日本浮世絵』〔金 2011〕は古代中国の櫛習俗と日本の浮世絵との関係を考察し、奈良時代の女性の化粧品や衣裳は唐朝の影響を受けたと指摘した。そして、西安美術学院設計美術学を専門する何婧の『梳篋装飾芸術轉型初探』〔何 2011〕は、装飾芸術の角度から中国の「櫛」と「篋」の相違点と関係を分析した。これらの研究は、主に櫛の造形と文様の意味、櫛の歴史的な変遷、美学的価値などについて考察してきた。

日本では、主に造形や漆技術などの角度から櫛の研究がなされてきた。中川正人の『櫛の造形——縄文時代の竪櫛』〔中川 1998〕と『櫛の造形——弥生時代の飾り櫛』〔中川 1999〕は、縄文時代と弥生時代の櫛に関する史資料をまとめて、日本各地の各時代の櫛の造形や材料、漆技術などの特徴をまとめたものである。また近年の研究動向としては太刀掛祐輔の『櫛の文化史』〔太刀掛 2007〕が挙げられる。同書は、日本の櫛の出土例と日本の古典の櫛に関する内容を集めたものがある。加えて、考古学では、日本の三引遺跡の櫛は縄文時代で最も古い漆塗櫛と報告された。その年代は $6,290 \pm 30^{14}\text{C BP}$ で、IntCal13〔Reimer et al. 2013〕による較正年代では、7,270～7,165 cal BP (95.4%) であり、およそ7,200 cal BP 前後の櫛であることが指摘されている〔工藤・四柳 2015〕。

他に櫛ではないが、大形徹は「被髪考」で、中国、日本では髪を結わないことを「被髪」と言い、死者、鬼などを「被髪」のイメージがあらわすことが多いと指摘した〔大形 1995 : 15-20〕。大形は中国の『儀禮』『士喪禮』にある死者の遺体に関する記述「主人髻髮袒」を取り上げ、これは死者の「被髪」の様子を表していると記した〔大形 1995 : 16〕。また、大形は日本の鳥山石燕の『畫圖百鬼夜行』の雪女、おとろし²⁹などの幽霊・

²⁹ おとろしは、佐脇嵩之の『百怪図巻』などの妖怪絵巻や、鳥山石燕の『画図百鬼夜行』（1776年）にある日本の妖怪である〔村上 2000 : 84〕。

妖怪のイメージは大半が「被髪」であることを取り上げた〔大形 1995 : 18〕。それらの事例について、「脳に魂があると考えれば、ここから魂が抜けるとするのは、ごく自然なことのようと思われる。頭骨の上に髪が生えて……それも（髪が）魂と結びつけられた理由の1つだろう」と解釈した〔大形 1995 : 19〕。大形の解釈に基づけば、櫛は魂と結ぶ髪の穢れを取り除く道具として、辟邪の具であるという呪術的な解釈も考えられる。筆者の現地調査においても、苗族櫛をドアにかけると鬼や不潔なものは家には入れないという呪術的効果を期待できるという事例も一部である³⁰。また、貴州省貴陽市の高坡郷一帯の苗族の葬儀において、櫛は邪気を払う重要な道具として使われるという調査データもある³¹。ただ、ここから櫛とその呪術性を安易に一般化することは本論の主旨から外れるため、控えることとする。

櫛の歴史には定説はないが、櫛は文化圏を超えて共有されているものとして、その年代は7,000年以上にも遡れるという。しかし、各々の文化が櫛とどのような関連性を持っているのかは未だ十分に解明されていない問題である。当然のことながら、苗族櫛そのものを大きな研究史の中に位置付け、その関係性を実証的に論じて、明らかにしているとは言えない状況にある。そのため、本論では櫛文化を全体的に考察するのではなく、現在、中国貴州省黔東南州の苗族女性が頭飾りとして使用している伝統的な櫛、とりわけ1950年代以降の施洞鎮一帯の苗族の櫛を研究対象とする。

これまでの苗族櫛についての研究も決して多いとはいえない。たとえば、彭咏は苗族の木櫛の実用的な機能とその象徴的意義を分析し、様々な櫛の様式は自然崇拜を反映し、苗族の牛角の形の櫛は牛崇拜を反映していると提示した〔彭 2008 : 85〕。龍寒芳の研究では、苗族櫛の文様は苗族人の歴史記憶の反映であり、苗族地域の伝説によると、女

³⁰ 2019年3月に施洞鎮の偏寨村、芳寨村でドアにかける「*ghab xak khob*」について補足調査を行った。偏寨村の劉 YLf/60 は『しめ縄』と『*ghab xak khob*』は鬼また『不潔なもの』を家の中に入らせない」という効果があると語った。調査によると、その「しめ縄」は一般的に現地社会の宗教的職能者また一家の主人が作るという。一方で、巴拉河村の藩 XZf/60 は「それは特に意味はなく、（ドアにかけておくと）櫛を使う時にすぐ手に取れるから」と言った。これらから、施洞鎮の苗族櫛「*ghab xak khob*」は鬼や不潔なものを防ぐ呪術的効果があると思っている人もいるが、単に使用する時にすぐ取れるように便宜的にドアにかけておくという人もいる。

³¹ 施洞鎮苗族の事例ではないが、貴州省貴陽市の高坡郷一帯の苗族の葬儀において、櫛は邪気を払う重要な道具として使われる事例がある。櫛歯を下に向けたまま、それを約1.5mの竹の上部に差し込んで、その少し下に鳥の羽が「しめ縄」で括られていた。当日、現地の晴れ着を着た未婚女性がそれを持って、棺桶と一緒に墓地へ行く。棺桶を埋めるとその竹を持って死者の家に戻るといふ。現地苗族人の語りによると、その櫛をはさんだ竹は武器であるという。それは墓地へ行く途中の邪気を払い、死者が死後の世界へ行く途中で鬼を防ぐ道具でもある。

性に櫛を贈るのは女性に愛を告げることであると指摘した〔龍 2009 : 171-172〕。しかし、この2つの研究は苗族櫛の造形、文様などを分類せずに、全体的な視点で苗族櫛を考察したもので、各苗族グループの櫛の特徴や文化的意義などについての精緻な研究とはいえない。

また民族言語学者の李炳澤は『貴州苗族婦女的梳飾習俗』で、櫛を頭飾りとして使用する苗族の事例を簡単に説明し、黔东南州地域の苗族櫛を、実用具兼飾り物の櫛と飾り専用の銀櫛に分類した。それは一定程度櫛の用途を反映しているが、それぞれの苗族櫛の様式、使い方などの相違点などは考察の対象となっていない〔李 1989〕。王紅光が編集した『苗族頭飾図誌〕〔王 2013〕では、様々な苗族の櫛の使い方や型式などが映像人類学的に記録されているが、概観的イメージを記録する段階にとどまっている。

以上のように、これまでの物質文化研究の中で苗族の頭飾りである苗族櫛に関する研究は、それが反映する文化の意味や価値を還元論的に考察することに終始し、苗族櫛の文化的意義、芸術的価値などに議論が集中してきた。苗族櫛の使用者である苗族女性および現地社会に対する民族誌的な記述は欠けており、文献調査および櫛を現地社会から切り離した観察による研究がほとんどであった。つまり、これまでの研究は苗族櫛および現地社会に対するフィールドワークが十分でなく、すでになされた研究も、あくまでも人間が使うものとしての道具、人間を装飾するものとしての櫛に留まっており、ヒトと対称的な位置にあるモノとしての視点から櫛の議論はされていない。そのため、本論では櫛および現地社会に対する文化人類学的研究を行うに際して、その象徴性から物質性まで、櫛というモノとそれにめぐる社会関係に焦点をあてていく。

4.3 本論の課題と研究意義

本論は、以下の手順を介して、苗族櫛の象徴的意義とその変容、それをめぐる社会関係、モノとしての苗族櫛とヒトとの関係を明らかにしていく。1950年代以降の黔东南州地域の苗族社会において観察可能な苗族櫛の現状を整理し、施洞鎮一帯の苗族女性の人生儀礼に現れる苗族櫛を考察し、苗族櫛の象徴的意義と現地社会における役割を示す。次に、重要な「小道具」である苗族櫛を介して上演される社会劇からその象徴的意義と変化を考察する。そして、苗族櫛の流通体制に注目し、その流通、消費などの面から、

施洞鎮一帯の苗族櫛の流通過程を描き出し、黔东南州の苗族地域における市場と社会の実態を捉え、苗族櫛が介する社会関係を考察する。さらに、これまでの研究で見落とされてきた苗族櫛の製作を考察し、モノ論の視点からヒト（櫛職人）とモノ（苗族櫛）との相互的關係を明示する。以上の手続きを経て、第1章～第4章は苗族櫛を中心に、その象徴的意義と変化、苗族櫛を介した社会関係、モノとしての苗族櫛とヒトである櫛職人との相互的關係を明らかにする。最後に、以上の考察を踏まえて、一般的に使用される櫛というモノの物質的主体性に関する研究の可能性を探索する。モノのエージェンシーは人間に賦与されるものではなく、ヒトとモノの物理的接触や相互行為により、構築された感覚と認識であると仮定し、それをアンケート調査から検証する。モノがヒトとの物理的接触や相互行為において特定のエージェンシーを有していることを明らかにして、ヒトとモノの相互的關係へと研究の射程を広げる。すなわち本論は、苗族櫛の文化、象徴的意義や動態的意義を明らかにするだけでなく、苗族櫛という具体的なモノを切り口として、ヒトとモノの多様な關係性を苗族社会から描き出すものである。

苗族櫛は確かに様々な苗族グループ集団の中の、特定の社会集団の小さな1事例にすぎない。しかし、これまで不明確であった苗族櫛の象徴的意義、その製作、流通、文様の生成などの問題を明らかにすることで、櫛という具体的なモノからある社会集団全体の問題までが明らかとなる。本論が特にこれまでの研究と一線を画す点は、櫛の象徴性を認めた上で、その象徴性を動態的な観点から捉えることである。そして、モノ研究の視点を取り入れ、苗族櫛の製作と櫛職人の調査をもとに、ヒトとモノ（櫛）の相互的關係を明らかにすることである。これによりこれまでの研究で見落とされてきた部分、すなわちこれまで「変化なし」と言われ、最後まで苗族の視覚的文化の一部であった苗族櫛がなぜ残ったのかが明らかにされる。また、この研究を通して、文化人類学的にも1つの社会集団における個人・装飾品・社会との關係に新たな視点が提供される。

5 問題提起

本論は、序章と第1～第5章と終章から構成される。

序章では、これまでの物質文化研究の経緯を整理した上で、苗族の頭飾りである苗族

櫛に関する研究は、それが反映する文化の意味や価値を還元論的に考察することに終始し、使用者である苗族女性および現地社会に関する民族誌的な記述が欠けている現状を指摘する。苗族櫛をヒトと対称的な位置にあるモノとして、苗族櫛とそれをめぐる社会関係に焦点をあて議論する必要性を示す。

第1章では、中国貴州省黔东南州地域の苗族櫛を概観し、重点的に施洞鎮一帯の苗族櫛を詳細に調査・記録した内容を報告する。そして、苗族櫛による苗族の分類を示し、外部文化との接触および現地の人々の生活と人生儀礼に現れた事例と合わせて、苗族女性の生涯における（主に婚姻と葬儀）苗族櫛との関係、苗族櫛の象徴的意義を明らかにする。

第2章では、施洞鎮一帯の苗族櫛をめぐり、現地社会における人々の会話を詳細に分析し、苗族櫛の象徴的意義とその変容を考察する。具体的には、施洞鎮一帯の苗族の日常生活や祝祭日における女性の会話と行為を調査し、社会劇の分析モデルを応用し、従来の研究では、「変化なし」とされてきた苗族櫛に変化が生じたことを指摘する。

第3章では、施洞鎮一帯の苗族櫛の製作、流通、消費に関する諸現象を追及し、苗族櫛を介した社会関係の生成を考察する。改革開放後、市場経済の発展に伴い、グローバルな生産・消費・流通システムが徐々に中国社会に浸透するようになっている。それに対して、単純な市場原理に回収できない苗族櫛の製作、流通、消費状況から、従来の研究が見落としてきた苗族櫛の製作、流通、消費に注目し、苗族櫛は社会関係と密接であり、新たなネットワークを生産・維持する契機を創出していることを示す。

第4章では、筆者自らが櫛製作の実践に参加し、今までの先行研究で見落とされてきた苗族櫛の製作を考察し、その中に現れた「身体知」とブリコラージュ的实践を解明する。櫛職人のブリコラージュ的实践により櫛製作の道具と文様が出現したこと、また櫛とその文様が道具を介して、職人と素材との相互的交渉で構築されたことを明らかにする。このように、第1章～第4章は苗族櫛の象徴的意義とその変容、それを介した社会関係、苗族櫛というモノとヒトとの相互的关系を明らかにする。

第5章は、苗族女性の中に櫛を共有することに対する「生理的嫌悪感」が存在する可能性を示し、一般的に使用される櫛における物質的主体性に関する研究の可能性を探索する。アクターネットワーク理論に基づいて、モノのエージェンシーは人間に賦与され

るものではなく、ヒトとモノとの物理的接触や相互行為により、構築された感覚と認識であると仮定し、それをアンケート調査から検証する。すなわち櫛の材質、使われた期間、使用する人の髪の長さ、使用する人の髪型などの要素と共用（可能性）の関係のデータを分析し、櫛が媒介する生理的嫌悪感のいくつかの特徴は、インセスト回避と部分的に合致することを示す。それを踏まえて、モノがヒトとの物理的接触や相互行為において特定のエージェンシーを有していることを明らかにし、ヒトとモノとの相互的關係へと研究の射程を広げる。

最後に、終章では、以上の各章を振り返って検討しながら、議論をまとめる。苗族櫛の象徴的意義とその変容を明示し、モノ研究から苗族櫛の研究意義を示す。本論は、20世紀前半以降の象徴論といった、人間中心的な研究の限界を事例から提示し、モノ研究の視点から、社会がいかに構築され、維持され、変動されるかを明らかにする。象徴からモノ、モノからヒト（有機体であるモノ）、最後にヒトとモノが織り交ざりながら生成される社会関係に注目するという研究の可能性と意義を示す。

第1章 櫛から見る苗族の分類と苗族女性

1 はじめに

本章はこれまでの物質文化の研究動向を踏まえて、現地の人の生活、婚姻や葬儀に現れた事例と合わせて、苗族櫛による苗族の分類、当該社会苗族女性との関係、苗族櫛の象徴的意義を考察するものである。

具体的には、まず研究背景として、中国貴州省黔东南地域の苗族櫛の様式、材料、分布地域を概観した上で、重点的に施洞鎮一帯の苗族櫛の基本情報を詳細に記録する。次に、現地調査と具体的な事例を合わせて、施洞鎮苗族の分類を整理する。そして、女性の婚姻と葬儀を詳細に記録し、その中の櫛に関する事例を紹介する。さらに、施洞鎮一帯の苗族の分類、櫛の象徴的意義、婚姻と葬儀の場面における櫛と苗族女性との関係性を考察する。最後に上述の考察を基づいて本章の研究意義を示す。

2 黔东南州の苗族櫛と女性の装い

2.1 黔东南州の苗族櫛の概観

繰り返しになるが、櫛の歴史は定説がない。考古学者楊晶によれば、大汶口文化前期の劉林遺跡で発掘された2つの骨櫛は約6,000年前のものであり、その後黄河下流域や上流域の遺跡で発掘された櫛の年代は少し遅れている。そして、先史時代の櫛は髪を梳く道具ではなく、髪を固定する道具として用いられる。5,000年前の櫛は頭に挿す装飾品あるいは社会的地位のシンボルであったという〔楊 2007〕。そして、日本の三引遺跡の櫛は縄文時代で最も古い漆塗櫛と報告された。その年代は $6,290 \pm 30^{14}\text{C}$ BPで、IntCal13〔Reimer et al. 2013〕による較正年代では、7,270～7,165 cal BP (95.4%) であり、おおよそ7,200 cal BP 前後の櫛であることが指摘されている〔工藤・四柳 2015〕。

上述の研究から見れば、櫛は文化圏を超えて共有しているものとして、その年代は7,000年以上に遡れる。しかし、各々の文化は櫛とどのような関連性を持っているのかは未だ十分に解明されていない問題である。そのため、本論文では櫛文化を全体的に考

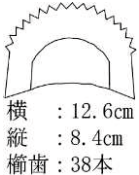
察するのではなく、中国貴州省黔东南州の苗族女性が頭飾りとして使用する伝統的な櫛を研究対象とする（以下では苗族櫛と呼ぶ）。

苗族櫛を対象とした研究は比較的少ない。序章で言及した『中国苗族頭飾図誌』〔王2013〕の中で、苗族写真家である呉仕忠は中国の貴州省、湖北省、湖南省、雲南省、重慶市、四川省、広西壮族自治区、海南省にいる一部の苗族女性の髪型と頭飾りを写真で記録し、その中に様々な櫛が含まれている。しかし、それは櫛を主な対象としたものではないため、櫛の型式、寸法、使用法などについては記録されていない。つまり、現時点まで苗族櫛を専門的に調査した研究はなされていない状態である。

そのため、施洞鎮の苗族櫛を考察する前に、黔东南州の苗族櫛を概観する必要がある。筆者の調査データに基づき、実物で確かめた黔东南州の苗族櫛の詳細情報を以下の図表1-1にまとめた。

苗族櫛の苗語（黔東方言）の発音と表記が重なる場合がある。それぞれの苗族櫛を区別するため、苗族櫛を販売する商人が使用する漢語名称も併せて記載する³²。

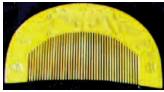
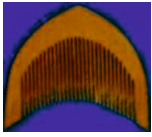
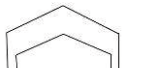
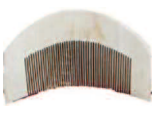
図表1-1 黔东南州の苗族櫛³³

No.	漢語	苗語 ³⁴	写真	材料	型式と寸法	分布地域	用途
1	大齒梳	<i>vas xit flux</i>		水絲木	 横 : 12.6cm 縦 : 8.4cm 櫛齒 : 38本	雷山県丹江鎮、西江鎮、郎徳鎮など	頭飾り、髪を留める
2	大圓梳	<i>vas xit flux</i>		水絲木	 横 : 13.2cm 縦 : 8.4cm 櫛齒 : 38本	雷山県丹江鎮、西江鎮、郎徳鎮など	頭飾り、髪を留める

³² 本章は苗族全体の櫛を調査対象とするものではないため、苗族の櫛についての横断的な考察は今後の課題とする。本章での全面的な考察は予め断っておく。

³³ 図表1-1の苗族櫛は筆者が実物を見て確かめた櫛と調査で確認した櫛である。それ以外の黔东南州の苗族櫛は今後の課題として引き続き調査するため、本論では確実に調査した苗族櫛に限定する。

³⁴ 苗語の意味は付録8を参照する。

3	中年梳	<i>vas xit flux</i>		水 絲 木	 横 : 12.2cm 縦 : 6.5cm 櫛歯 : 42本	雷 山 県 丹 江 鎮、西江鎮、郎 徳鎮など	頭飾り、髪 を留める
4	長梳子	<i>vas diel</i>		水 絲 木	 横 : 14.8cm 縦 : 5.5cm 櫛歯 : 65本	雷 山 県 丹 江 鎮、西江鎮、郎 徳鎮など	髪を梳く
5	劍河梳	<i>vas xit flux</i>		水 絲 木	 横 : 8.3cm 縦 : 5.9cm 櫛歯 : 28本	劍 河 県 革 東 鎮、柳川鎮な どの地域	頭飾り、髪 を留める
6	台江梳	<i>ghab xit khob</i>		水 絲 木	 横 : 12.1cm 縦 : 9.4cm 櫛歯 : 34本	台 江 県 凱 里 市、革一鎮地 域など	頭飾り、髪 を留める
7	施洞梳	<i>ghab xak khob</i>		水 絲 木	 横 : 6.5cm 縦 : 4.3cm 櫛歯 : 30本	台 江 県 施 洞 鎮、老屯郷な ど、施秉県馬 号鎮、双井鎮 など	頭飾り、髪 を留める
8	短裙梳	<i>vas xit flux</i>		水 絲 木	 横 : 22.3cm 縦 : 5.5cm 櫛歯 : 48本	雷 山 県 の 橋 桑、達地など、 丹 寨 県 の 八 寨、龍泉など	頭飾り、髪 を留める
9	銀櫛	<i>vas nix</i>		銀 (金)、銅と銀の合 水 絲 木	 横 : 13.5cm 縦 : 17.6cm 櫛歯 : 43本	雷 山 県 丹 江 鎮、西江鎮、郎 徳鎮など	頭飾り、髪 を留める
10	銀櫛の中身	<i>vas</i>		水 絲 木	 横 : 12.2cm 縦 : 6.5cm 櫛歯 : 46本	凱里市、雷山 県の観光地	銀 櫛 の 中 身

※筆者の調査より作成

図表1-1が示したように、黔东南州の一部の苗族グループは独自の櫛を持っている。たとえば、雷山県のY村、格細村の苗族は同じ苗族グループで、図表1-1の1番、2番、3番の櫛を頭飾りとして使用している。さらに、その3つの櫛はすべて「*vas xit fux*（日本語発音：イエシフオ）」と称されている。「*vas*」は櫛の意味で、「*xit*」は上から下へ動く（梳く）で、「*fux*」は髪を意味する。調査によると、1番と2番の櫛は使い方と使用者は同じであるが、使用の時期は違う。

例えば、「その櫛（1番の櫛）は鋸の歯のような形をしているので、頭巾が落ちにくいから、寒い時期に使用する」と語る女性が多い。寒い時期に、雷山県の苗族女性は頭巾を使う習慣がある。1番の櫛の鋸の歯のような形は頭巾を固定する効果があるため、寒い時期に1番の櫛を使用する。それに対して、暑い時期には頭巾がほとんど使用されないため、2番の櫛を使用する。3番の櫛も雷山県のY村、格細村などの苗族グループのものであるが、中年以上の女性³⁵しか使わないため、「中年櫛」と呼ばれている。

5番の櫛は、「剣河櫛」と呼ばれている。「剣河櫛」を着用すると、剣河县革東鎮、柳川鎮などの地域の苗族グループと認識される。また、8番の櫛について調査した時、雷山県、台江県、施洞鎮の各苗族グループの人はほとんど「それは『短裙苗』³⁶のもの」と語った。さらに、雷山県のY村、格細村の苗族、台江県革一鎮地域の苗族に、7番の施洞鎮苗族櫛について聞き取り調査をしている時、「それは『施洞鎮の苗族』が使うもの」と語る人がほとんどであった。

以上のように、黔东南州の苗族内部では、どの苗族櫛はどの苗族グループのものなのかについて共通認識を持っていることが分かった。そして、同じ苗族グループにおいても、使用時期や使用者の年齢によって、異なる櫛を着用することがうかがえる。

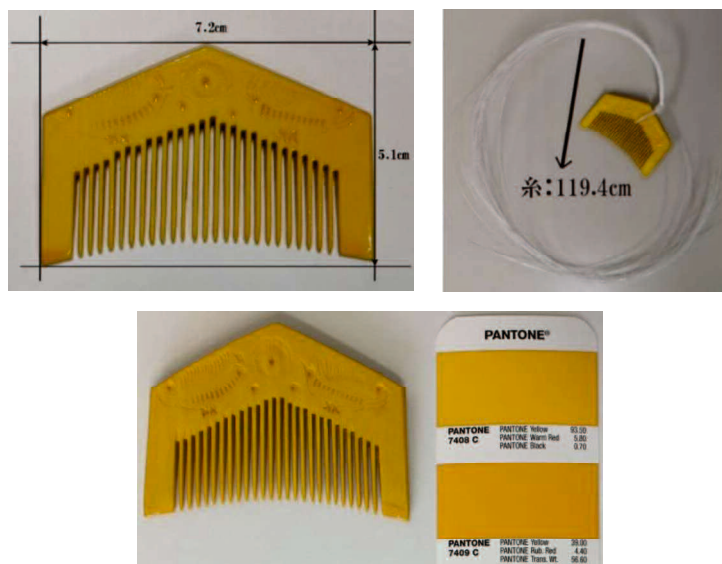
2.2 施洞鎮の苗族櫛——「*ghab xak khob*」

以上の概観を通して、黔东南州の苗族櫛について全体的な状況がある程度把握した。以下は本章の中心となる施洞鎮の苗族櫛を紹介する。

³⁵ 聞き取り調査によれば、ここでの中年は約 50 歳以上の女性を指す。

³⁶ 女性が短いスカートを着用するのが特徴の苗族グループである。主に、雷山県の橋桑、達地などと、丹寨県の八寨、龍泉などの地域に分布している。

本論の主要な調査対象となる施洞鎮の苗族櫛は横7.2cm、縦5.1cmの黄色の小木櫛である。その黄色は（黄）梔子³⁷の実で作った染料で染めたのである。その色はPANTONE色カードの「7408C」³⁸色と、日本塗料工業会2019年K版色カードの「↑K19-70V」³⁹色と最も近いである。その寸法と色を図1-1で示す。その糸はナイロン製で、長さは119.4cmである。上部中心の櫛歯の間におよそ30本⁴⁰の白い糸が付けられている。糸の一端は髪と括って、櫛を頭の後ろに挿すという形で使われている。現地の苗族は「*ghab xak khob*（日本語発音：ガシャンハオ）」と称する。「*ghab*」は定冠詞（英語のthe）で、「*xak*」は下から上へ動く（梳く）で、「*khob*」は髪を意味する。現在は「*ghab xak khob*」を白い糸と括って使用するのが一般的な使い方である。



³⁷ （果実が熟しても口を開かないからいう）アカネ科の常緑低木。暖地に自生するが多くの園芸品種があり、庭木として植栽。高さ1～3m。葉は対生し革質で光沢があり、夏、白色の六弁花を開き、芳香が強い。果実は熟すと紅黄色となり、これから採った黄色色素は古くから染料。乾した果実は漢方生薬の山梔子（広辞苑第六版 DVD-ROM 版）。

³⁸ 色の詳細情報：PANTONE Yellow:93.5 PANTONE Warm Red:5.80 PANTONE Black:0.70

³⁹ 色の詳細情報：10YR7/12 vv

⁴⁰ 櫛に付いた糸は職人また商売人が後付けたものであるため、個人差がある。筆者の調査によると、実物の糸の本数が30本前後の場合が多い。



図1-1 「*ghab xak khob*」と白い糸の寸法（上）と色（中と下）（筆者作成）

材質

まず、「*ghab xak khob*」の材質を考察する。櫛製作に用いる木材は中国語で「水絲木」といい、苗族櫛の製作地である雷山県Y村の苗語では「*dat hveb mux*（日本語発音：ドウシウム）」と称する。木地が白っぽく、靱性のある硬めの木材である。木の板は豆の発酵物に近い匂いがする。第4章で詳しく検討するが、「水絲木」の葉と枝の特徴を検証し、ニシキギ科（*Celastraceae*）の樹木であると判断した。そして、『原色木材大図鑑』に記載されている木材の断面木地の写真と比較して[貴島・岡本・林1962:92]、「マユミ」である可能性が高いとした。日本では「マユミ」と称され、英語名称は「*Euonymus sieboldianus* Blume=*E. planipes* Koehne」である[上原 1961:909-913]。この樹木の曲げ弾性係数は $9.1 \times 10^4 \text{kg/cm}^2$ 、曲げ強さは 680kg/cm^2 。内外で強さ中位、やや堅硬な材で、彫刻、器具（小箱、櫛、ステッキ、弓など）に用いられることが多い。ただし、割裂は容易であるとされる[貴島・岡本・林1962:92]。後述の第4章でも紹介するが、苗族櫛の櫛歯の弾性は強く、十分に乾燥させてから加工を行う。そうでないと変形し、割れやすいからである。その性質は苗族櫛と一致している。

寸法

次に、「*ghab xak khob*」の寸法を確認する。筆者は2015年7月、初めて施洞鎮で調査していた際、同伴者の友人Cf/20は「その小さい櫛はかわいい」と言った。そして、雷山県の「*ghab xak khob*」を製作する櫛職人に「*ghab xak khob*」について聞き取り調

査をした時、「あ、あの小さい櫛ですね」と言った。さらに、黔东南州凱里市の「老街」で櫛を販売している商人に「*ghab xak khob*」を訊いた時も、「その小さい櫛は施洞鎮の苗族人しか買わない」と語った。以上の語りから見れば、施洞鎮苗族の「*ghab xak khob*」が苗族櫛の中で相対的に小さいことが分かる。

現在、「*ghab xak khob*」は施洞鎮地域の市場だけではなく、第3章、4章で詳述するが、凱里市の市場でも販売され、施洞鎮地域から離れた雷山県Y村で「*ghab xak khob*」が製作されている。それらの地域の「*ghab xak khob*」の寸法を確認するために、上述の地域で収集した「*ghab xak khob*」の基本情報を、以下の図表1－2にまとめた。

図表1－2 「*ghab xak khob*」の基本情報

No.	写真	出所	製作者	制作時期	寸法と櫛歯数
1		施洞鎮定期市の龍氏1m/70の出店で購入	楊GWm/60	2008年以前	横：7.1cm 縦：4.9cm 厚さ： 0.85cm（上部） 0.15cm（下部） 櫛歯：25本
2		施洞鎮定期市の張DGm/40の出店で購入	楊CJm/30	2018年	横：7.1cm 縦：5.0cm 厚さ： 0.85cm（上部） 0.14cm（下部） 櫛歯：25本
3		凱里市東門街の潘氏1m/30の店舗で購入	楊CJm/30	2018年	横：7.1cm 縦：5.0cm 厚さ： 0.89cm（上部） 0.15cm（下部） 櫛歯：25本
4		凱里市東門街の店舗Aで購入	楊CJm/30	2018年	横：7.3cm 縦：5.1cm 厚さ： 0.81cm（上部） 0.14cm（下部） 櫛歯：24本

5		雷山県丹江鎮Y村 で製作（文様作り は楊GXm/70）	櫛職人 楊 GXm/70 の指 導により筆者 作成	2019年	横：6.9cm 縦：4.6cm 厚さ： 0.99cm（上部） 0.25cm（下部） 櫛歯：30本
---	---	-----------------------------------	------------------------------------	-------	---

※筆者の調査より作成

図表1－2から、以下の2点が明らかになった。1点目は、「*ghab xak khob*」の寸法は精確に一致しておらず、製作者や製作時期の違いによって、差異が見られる。横は6.9～7.3cm、縦は4.6～5.1cm、厚さは0.81cm～0.99cm（上部）と0.14cm～0.25cm（下部）までの範囲内で変動している。2点目は、「*ghab xak khob*」の櫛歯の数も製作者や製作時期の違いによって、異なっている。つまり、「*ghab xak khob*」の寸法は製作者や時期により、1cmの範囲内で変動するが、「*ghab xak khob*」が他の苗族櫛と比較して、小さいという特徴は確実であるといえる。

次は「*ghab xak khob*」の形とその意味についてである。図1－1で示したように、「*ghab xak khob*」の形は梯子の形の上に三角形を加えた山のような形である。この形について、筆者は現地でそれを使用する苗族女性たちに対して聞き取り調査をした。筆者の「『*ghab xak khob*』はなぜこのような形をしていますか」という質問に対して、「可愛いから」、「小さい方が便利だから」などのような回答がほとんどであった。そして、「この形には何の意味がありますか」に対して、ほとんどの回答は「よくわからない、元々その形でした」であった。つまり、苗族女性は「*ghab xak khob*」を使用するが、その形の意味について明確な認識がほとんどないと言える。その形の意味を調査するために、櫛に関する苗族の「古歌」⁴¹を歌うことができる、施秉県双井鎮双井村の龍GHm/80を尋ねた。彼が歌った「*ghab xak khob*」についての歌の概要を以下に記す。

大昔、「ゴション（日本語発音）」という年配の男性がいた。彼は竹を平らかに切ることができる。「ゴデン（日本語発音）」という年配の男性は櫛を製作する技術を持つ

⁴¹ 苗族の神話と歴史、文化に関する内容の歌謡で、苗族は文字が持たないため、口伝承で代々伝わっている。

ている。2人は一緒に櫛を作ることを決めた。「ゴデン」は最初、魚の小骨で櫛を作るつもりであった。しかし、小骨は鋭利で、頭皮を傷つける恐れがある。そのため、2人は竹で櫛を作ることに決めた。2人は櫛を三日月の形にすることにした。そして、必ず櫛に9つの櫛歯を与えると決めた（9は吉の数字）。2人は2個の櫛を作って、母親と娘に1個ずつあげた。2人はその櫛を使って、髪を梳き上げたら、家族に長久の富をもたらした。

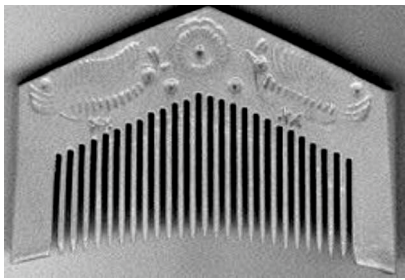
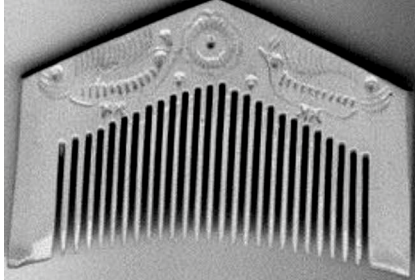
この歌によれば、「*ghab xak khob*」の最初の形は三日月で、9つの櫛歯がある。その形は家族に長久の富をもたらすことができるという。龍GHm/80は「形は変化したか、意味は変わらない」と言ったが、なぜ元々三日月の形の「*ghab xak khob*」が、現在の山形に変化したのかについて「古歌」は語っていないと言った。

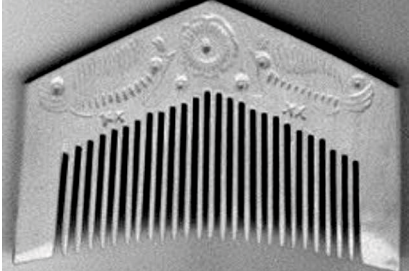
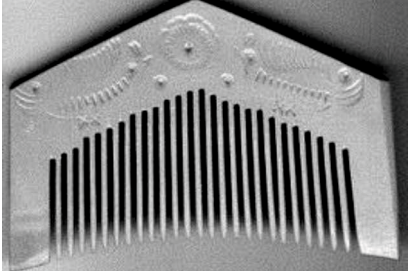
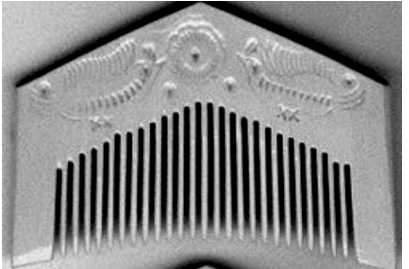
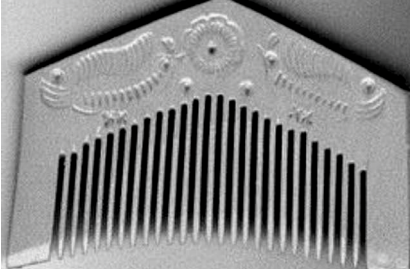
以上のように、「*ghab xak khob*」の元々の形は三日月で、長久の富を意味している。そして、現在は山形に変化したか、その意味は変わらないと言える。

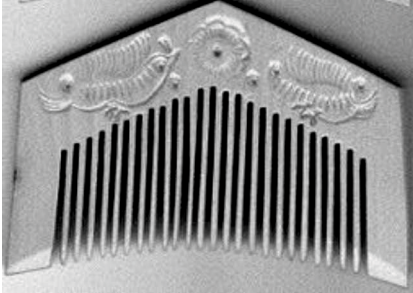
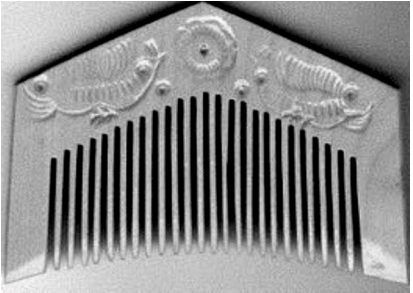
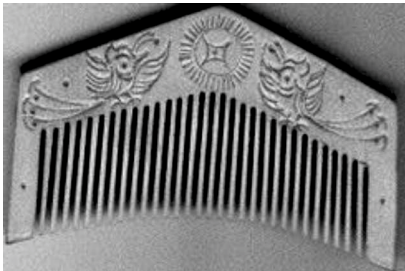
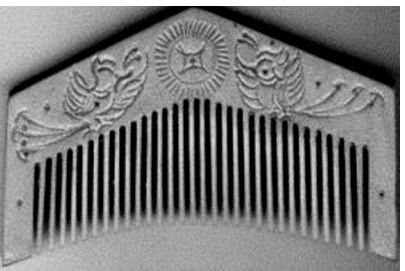
文様

最後に、「*ghab xak khob*」の文様を分析する。以下では、図表1-2で紹介した5つの「*ghab xak khob*」の文様を比較しながら、その構成を考察する。図表1-3はその文様とその構成をまとめたものである。櫛の順番は図表1-2と対応している。「*ghab xak khob*」は表と裏がないため、それぞれの面をA面とB面と名付けた。

図表1-3 「*ghab xak khob*」の文様の構成

No.	A面	B面
1		

文様の構成	 の文様：2  の文様：1 基本要素：◎、○、×、 ノ 、)	 の文様：2  の文様：1 基本要素：◎、○、×、 ノ 、)
2		
文様の構成	 の文様：2  の文様：1 基本要素：◎、○、×、 ノ 、)	 の文様：2  の文様：1 基本要素：◎、○、×、 ノ 、)
3		
文様の構成	 の文様：2  の文様：1 基本要素：◎、○、×、 ノ 、)	 の文様：2  の文様：1 基本要素：◎、○、×、 ノ 、)

4		
文様の構成	 の文様：2  の文様：1 基本要素：◎、○、×、 ! 、)	 の文様：2  の文様：1 基本要素：◎、○、×、 ! 、)
5		
文様の構成	 の文様：2  の文様：1 基本要素：◎、○、×、 ! 、)	 の文様：1  の文様：1  の文様：1 基本要素：◎、○、×、 ! 、)

※筆者の調査より作成

図表1-3から見れば、1、2、3、4番の「*ghab xak khob*」の文様は酷似している。5番の文様は他の4つの文様とやや異なっているが、「◎、○、×、**!**、)」という5つの基本要素で構成されていることは変わらない。つまり、「*ghab xak khob*」の文様は5つの基本要素で組み合わせたものである。

製作者の語りによると「」と「」の見た目は異なるが、鳥を象徴している。

そして、「」と「」とも太陽を意味しているという。製作者だけではなく、「*ghab xak khob*」を着用している施洞鎮の苗族女性にその文様の意味を聞いた際も、「これは鳥、これは太陽」というような答えがほとんどであった。

その鳥と太陽の文様で、何を表現しているのかについては、第4章では詳しく考察するため、ここでは一般的な解釈だけを述べる。「*ghab xak khob*」には元々文様はなく、櫛職人が手元の素材、道具と自分の経験から、ブリコラージュ的实践で作ったものであり、必ずしも苗族の文化を意味しているわけではない。櫛職人の創造的行為による作られた文様と言える。

以上は、黔东南州一帯の苗族櫛を概観し、「*ghab xak khob*」の材質、寸法と文様の構成を重点的に確認した。まとめると、「*ghab xak khob*」はマユミで作られた黄色いの小さい櫛で、その表面にある文様は「、、、、」という5つの基本要素で構成されている。

以下、「*ghab xak khob*」を所有する施洞鎮苗族の女性と装いについて紹介する。

2.3 施洞鎮苗族女性の装い

苗族の服飾は複雑で種類も多い。各苗族婦女の服飾は苗族社会において、重要な社会的機能を果たしている。それは苗族社会の中で、婚姻集団の識別に用いられる標識であるという〔席 2005 : 7〕。ここで「*ghab xak khob*」の基本情報を明らかにし上で、それを所有する施洞鎮一帯の苗族の女性の装いを確認しておきたい。

まず、施洞鎮一帯の苗族女性の頭飾りについて簡単に触れておきたい。彼女たちが日常生活や祝祭日で使用する飾りの種類は多く、髪に挿す飾り物があり、前額を含む頭部の眉毛より上の部分（額）を飾る物もある。本論で取り扱う頭飾りは頭部の眉毛より上の部分を飾る物であるため、イヤリングや首輪（ネックレス）などの飾り物についての考察は控えておく。

筆者の調査に限っていうと、2018年まで施洞鎮一帯の成人苗族女性が使用する頭飾りは15種類前後があった。銀製の頭飾り（図1-2）は大銀角（図1-2の1番）、小銀角（図1-2の2番）、五支花と七支花（図1-2の3番）、銀製頭巾（図1-2の5番）、鳳凰

髪釵（図1-2の6番）、花鳥別針（図1-2の7番）、銀櫛（図1-2の8番）、龍頭髮簪（図1-2の9番）、筆髮簪（図1-3）、胡蝶髮簪（図1-3）の11種類があり、他に頭巾（図1-3）、髮網（図1-3）、「*ghab xak khob*」（図1-2の4番）、プラスチック製造花（図1-3）の4種類の飾り物がある。銀製の頭飾りは文字通りに、銀と銅の合金で作られた物である。

祝祭日の日は図1-2のように髪型を固定する道具として、銀製の頭飾りと一緒に使用される⁴²。日常生活では「*ghab xak khob*」が一般的に頭飾りとして、図1-3のように筆髮簪あるいは龍頭髮簪、髮網、頭巾と一緒に使用される。つまり、「*ghab xak khob*」は日常生活と祝祭日において頻繁に使用される頭飾りである。

施洞鎮一帯の苗族の女性は髪に拘りがあり、「*ghab bod hfud*（日本語発音：ガボウ フォ）」（図1-3）という独特な髪型をしている。「*ghab*」は定冠詞（英語のthe）で、「*bod*」は結び目を作るで、「*hfud*」は頭部を意味する。その髪型を作るには、大量の髪が必要であるため、髪量が足りない女性はよく髻⁴³を自分の髪に巻き込んで「*ghab bod hfud*」を作る。「*ghab xak khob*」はその髪型の後ろの底の部分（図1-3）に挿されている。

⁴² 使用される銀製の頭飾りは女性の年齢と婚姻状況により異なっている。

⁴³ 髻（かもじ）とは、婦人の髪に添え加える髪（広辞苑第六版 DVD-ROM 版）。



図1-2 銀製の頭飾り（2019年3月 筆者撮影）



図1-3 施洞鎮苗族女性の髪型「ghab bod hfud」（2018年8月 筆者撮影）



図1-4 「*ud nix*」を穿いている施洞鎮未婚女性（左）と既婚女性（右）

（2019年4月 筆者撮影）

施洞鎮苗族の伝統的な服飾は施洞類型服飾（図1-4）と分類されている〔楊 1998 : 82〕。上半身の服は前の方が後より長い。前襟の左右は対称的だが、右前襟の辺花（前襟に縫い合わせる刺繍）の長さは左前襟の辺花の半分であるため、着た時左前襟が外側にくる〔楊 1998 : 82〕。

施洞類型服飾⁴⁴は赤と青を基調としているが〔楊正文 1998 : 82〕、日常と非日常、未婚と既婚によって、服装の様式が変わることがある。そして、それぞれの服飾とセットで使用する飾り物も異なっている。筆者の調査によると、1980年代以前施洞鎮一帯の苗族女性は非日常着「*ud nix*（日本語発音：ウニィ）」を着用する時、未婚と既婚の女性とも図1-4左のようにスカート状のものを着用していた。「*ud*」は服・衣裳で、「*nix*」は銀を意味する。1980年代以降になると、未婚女性が「*ud nix*」を着用する時しかスカートを着用しなくなった。図1-4右のように、「*ud nix*」を着用している既婚女性の下半身が黒いズボンに変わった。

⁴⁴ 施洞類型服飾とは、施洞鎮一帯の苗族の伝統的な服と飾りを意味する。楊正文が『苗族服飾文化』〔楊正文 1998〕の中で、施洞鎮苗族グループの伝統的な服飾を施洞類型と分類した。



図1-5 2018年8月施洞鎮苗族人が並んでいる様子 (2018年8月 筆者撮影)

さらに、2000年代以降少しずつ、施洞鎮一帶の苗族女性は祝祭日の時しか伝統的な服飾を着用しなくなった。日常生活では、洋服（図1-5左から1と2番目の人）や青色の簡略化された苗族コート⁴⁵（図1-5左から4と5、6、8、9番目の人）を着ている。しかし、「*ghab xak khob*」、「*ghab bod hfud*」と頭巾⁴⁶は依然として苗族女性の慣習として残った。2000年頃から、出稼ぎや観光開発などの原因で、施洞鎮一帶の苗族の若い女性は「*ghab bod hfud*」をしなくなり、「*ghab xak khob*」と頭巾も着用しなくなり、すでに年老いた女性のシンボルとなった⁴⁷。しかし、大きな祝祭日や冠婚葬祭などの時には、「*ghab bod hfud*」をし、「*ghab xak khob*」と頭巾も使用している。

以上は施洞鎮苗族女性の装いの概観である。以下は施洞鎮苗族の分類について考察する。

3 施洞鎮苗族の分類

⁴⁵ 苗族コートとは、図1-5の左から4、5、6、8、9番目の人の上半身の青色のコート状の服装である。襟と袖の部分に簡単な刺繍が付いている。施洞鎮苗族女性はそれを日常着と作業服としている。

⁴⁶ 頭巾とは、頭を包む刺繍が付いた布。

⁴⁷ その現象については、第2章で詳しく考察する。

繰り返しになるが、苗族の分類を論じる前に、「支系」という定義について説明しておきたい。一般に、異なる苗族グループを称する際、その苗族グループの服装や飾りなど視角的な特徴で名付けることが多い。例えば、「長角苗」「短裙苗」などが代表的である。序章でも述べた通りに中国の苗族研究では、「支系」という概念がよく使われている〔王 1988、楊 1998、姫 2009〕。各苗族グループには文化や習慣の違いがあり、その意味では「支系」的なまとまりは確かに存在している。

だが、筆者の知り得る限り、今日まで「支系」という概念は正式な定義や解釈がなされたとはいえない。例えば、苗族の言語を研究した王慧琴は「多くの相違の中でも、言語は最も安定的なものである（筆者訳）」〔王 1988 : 119〕といい、方言で「支系」を分類すべきだと主張した。方言は苗族グループを区別する重要な根拠だが、単純に方言だけで「支系」を分ける方法は苗族を一面的に区別してしまう恐れがある。

歴史学者の伍新福は服の色の名称を使って、苗族「支系」を「白苗」「花苗」「青苗」「黒苗」「紅苗」などに分類した〔伍・龍 1992 : 179-186〕。また、苗族研究の大家である楊廷碩は「支系」の分類の3つの原則〔楊 1998 : 72-74〕を主張したが、明確な分類方法は提示しなかった。

本論序章における苗族の分類についての先行研究に基づけば、施洞鎮苗族は黔東方言を話す、黒苗とされてきた。そのような言語と服装の差異に基づく苗族の分類方法は苗族の分類研究の基礎といえるが、苗族内の差異、つまり、苗族自身が日常的に意識する苗族内部の差異を表現できないという限定性がある。上述のように、黔東南州の苗族内部では、どの苗族グループはどのような苗族櫛を使用しているかに対して、共通認識を持っている。つまり、苗族内には苗族櫛による分類が存在する可能性がある。

そのため、以下は施洞鎮一帯の苗族の分類を整理し、苗族櫛と苗族の分類との関連性を検討する。

3.1 エスニック・グループによる分類——「*Dail Peb*」と「*Dail Diel*」

施洞鎮苗族は「*Dail Peb*（日本語発音：ダァプ）」と自称している。「*Dail*（日本語発音：ダァ）」は「～の者」の意味で、「*Peb*（日本語発音：プ）」は施洞鎮苗族の自称である。したがって、「*Dail Peb*」は施洞鎮一帯の苗族人である。それに対して、施

洞鎮苗族は漢族人を「*Dail Diel* (日本語発音：ダァディオ)」と称している。以下は「*Dail Peb*」と「*Dail Diel*」について説明する。

まず、「*Dail Peb*」についてである。「*Peb* (日本語発音：プ)」は施洞鎮一帯の苗族人が自称する時に使われる名称である。たとえば、漢族である筆者が施洞鎮一帯の苗族人に「あなたは何人ですか」と聞く時、相手は「私は『*Dail Peb*』です」と答える。しかし、両方とも苗族人の場合、「*Dail Peb*」を使うことはほとんどない。たとえば、雷山県の「*Ghab Nes* (日本語発音：ガナォ)」と自称する苗族人と施洞鎮の「*Dail Peb*」と自称する苗族人が初対面の時、「私は雷山県の(苗族)人です」、「私は施洞鎮の(苗族)人です」という言い方で紹介することが多い。つまり、「*Dail Peb*」は施洞鎮一帯の苗族人が苗族ではない民族(例えば、侗族、瑤(ヤオ)族、漢族など)の人に対する時、使用する自称であると考えられる。

筆者の調査に限っていえば、台江県施洞鎮、老屯郷、台江県城周辺、施秉県双井鎮の苗族グループは「*Dail Peb*」と自称している。その中で、老屯郷の一部と台江県城周辺の一部の苗族グループの服飾と言語は施洞鎮苗族グループと異なっているが、「*Dail Peb*」という単語の発音はほぼ同じであった⁴⁸。つまり、同じ「*Dail Peb*」と自称する苗族の間でも、言語や服飾の違いがある。そして、「*Dail Peb*」のような自称が同じで言語や服飾が異なる現象は孤例ではない。第4章で紹介する雷山県丹江鎮Y村の苗族と雷山県大塘郷の「短裙苗」は両方とも「*Ghab Nes*」と自称しているが、服飾と言語には明らかな差異が存在する。

以上をまとめると、「*Dail Peb*」と「*Ghab Nes*」といったような自称で苗族自身が有する生活上の差異を分類する方法は限界があり、自称が同じの苗族においても、服飾、言語、婚姻圏には明らかな差異が存在する。

次は、「*Dail Diel*」についてである。「*Diel*」は苗族人が漢族人を指す時に使用する言葉である。「*Diel*」の意味は「逃げる、走る」である。筆者は台江県と雷山県の多くの苗族地域に「*Dail Diel*」の意味について聞き取り調査をしている際、「*Dail Diel*」についての古い話が頻繁に言及された。以下はその古い話の概要である。

⁴⁸ 地域によって、「*Dail*」のアクセントは少し異なるが、確認したところ、同じ意味である。

大昔（苗族地域で漢族人をあまり見かけない時代）、ある日苗族が漢族人を見た。彼らは我々の財産を奪い、苗族村に不幸をもたらした。その後、漢族人を見かけたら、苗族人は「逃げろ、逃げろ（『*Die*』）」と叫びながら、逃げる。それ以来、漢族人を「*Dail Diel*」と呼ぶようになった。

そのため、この言葉には、漢族への警戒心あるいは軽蔑の意味が含まれていると思われる。

以下の事例1-1は筆者が聞き取った「*Dail Diel*」に関する語りである。

事例1-1

採録日：2018年10月27日

筆者は施洞鎮巴拉河村の苗族の男の子であるカンm/10（カンは男の子の苗族名の日本語発音である）と一緒に、苗族男の子の石YXm/10を探しに行った。以下は当時の会話である。

カン：「*Deit Diel*（日本語発音：ディディオ）」（石YXm/12の苗族の名前）、「*Deit Diel*」、「*Dail Diel*（日本語発音：ダディオ）」（筆者）があなたを探しているよ。

石YX：はい、わかった。すぐ（川の）向こうに行く。

筆者：「*Deit Diel*」はあなたの苗族の名前ですか。漢語の意味は何ですか。

石YX・カン：（カンと互いに見て、笑いながら）いや、いや、なんでもない。

「*Deit Diel*」の「*Deit*」の意味は蹴るで、「*Deit Diel*」の意味は「漢族人を蹴る」である。2人の苗族の男の子は漢族人である筆者がその意味を聞いたため、何も言えずに笑った。正直に答えたら、気を悪くすると思ったためであろう。

事例1-1から見れば、漢族人への警戒心を示すために、「漢族人を蹴る」というような苗名を付ける現象は近年になっても存在している。

以上、「*Dail Peb*」と「*Dail Diel*」についての説明を通して、少なくともこの地域の

苗族について2点のことが分かった。1点目は、「*Dail Peb*」は「*Dail Peb*」と自称する苗族人が苗族ではないの人に対面した時に使用する自称である。そして、同じ「*Dail Peb*」と自称する苗族内部に服飾、言語と婚姻圏の違いがあるため、苗族自身が有する生活上の差異を適切に表し切れない。2点目は、「*Dail Die*」は苗族が漢族人を指す時に使用する名称で、その名称に一定程度の漢族への警戒心あるいは軽蔑を含んでいることである。

3.2 地理空間⁴⁹による分類

施洞鎮苗族の地理空間において、清水江は最も重要な意義を持っている。彼らは日常的に、清水江の水で米を育て、物を洗い、布を染めている。龍舟節⁵⁰の際、清水江の中で舟を漕いで村を回る。そして、清水江で採れた川魚は高級食材として扱われる。施洞鎮苗族にとって、清水江は「母なる川」と言っても過言ではない。

施洞鎮苗族には「*fangb nangl*（日本語発音：ファンナン）」、「*fangb eb*（日本語発音：ファンエオ）」と「*fangb bil*（日本語発音：ファンベエ）」という地理的分類がある。図1-6は施洞鎮地域の「*fangb nangl*」、「*fangb eb*」、「*fangb bil*」の地理空間を示している。以下で「*fangb nangl*」、「*fangb eb*」と「*fangb bil*」を説明する。

⁴⁹ 地理空間とは、空間上の特定の地点又は区域の位置である。

⁵⁰ 序章表4の7番の内容を参照。

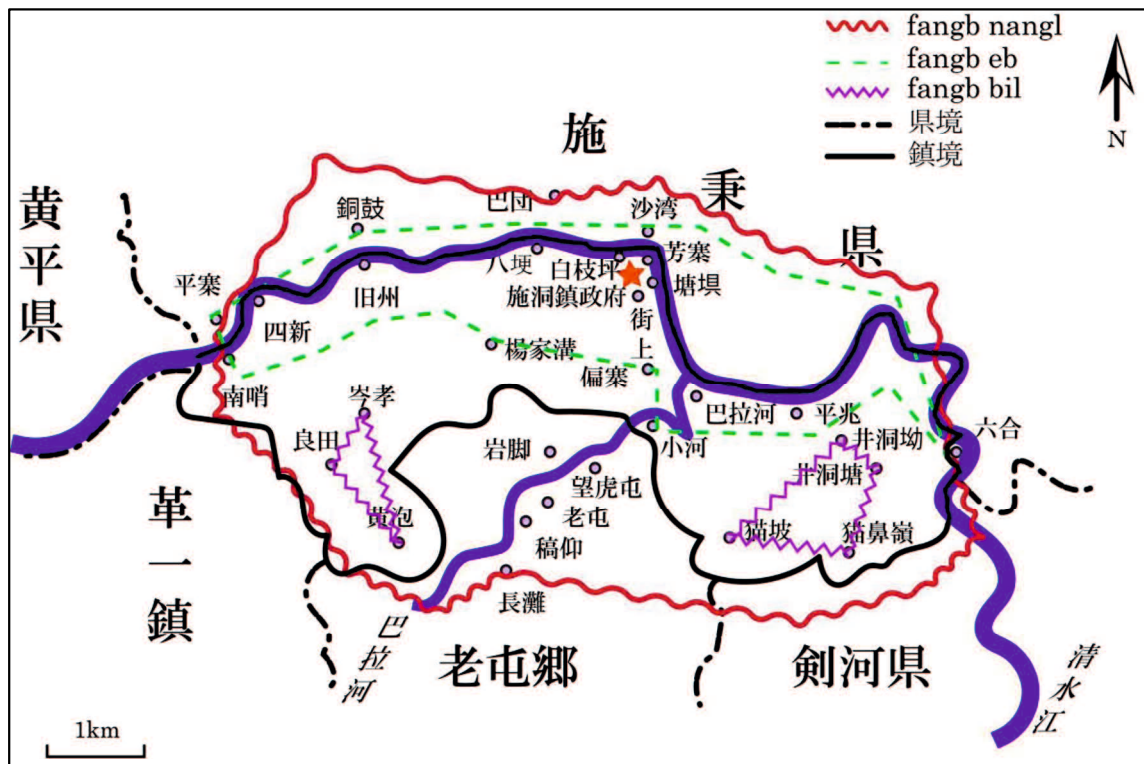


図1-6 施洞鎮苗族の空間 (筆者作成)

3.2.1 「fangb nangl」

施洞鎮苗族は黔东南州一帯の苗族社会において、自分たちのことを「fangb nangl」と呼ぶ。筆者の調査に基づけば、施洞鎮の苗語で「fangb」は地域、地区の意味で、「nangl」は「川の下流」を意味する。そのため、「fangb nangl」は「川の下流地域」を表している。しかし、「nangl」は「東部」という意味も持つ。そのため、「fangb nangl」は「東部地域」という意味も有している。しかし、これはあくまでも原義的な意味に過ぎない。施洞鎮苗族にとっても、周辺地域の他の苗族グループにとっても、「fangb nangl」は一般的に「施洞鎮一帯の苗族」を指す。図1-6が示したように、施洞鎮地域を含む一帯、北は巴団、西は施秉県の平寨村、南は老屯郷の長灘村、東は六合村までの地域の苗族は「fangb nangl」の範囲である。

黄平県の谷隴鎮、施秉県の楊柳塘鎮、台江県の革一鎮、台江県県城の苗族、雷山県の丹江鎮、三棵樹鎮地域の苗族の服飾と言語は施洞鎮一帯の苗族と違って、異なる苗族グループとされている。上述地域の人に対する聞き取り調査では、「『fangb nangl』は

施洞鎮一帯の苗族だ」ということは彼らの共通認識である。そして、施洞鎮苗族も「『*fangb nangl*』は私たちのこと」と語っている。

以下の事例1-2は施洞鎮の苗族が自分たちのことを「*fangb nangl*」と認識していることを適格に示している。

事例1-2

採録日：2019年3月21日

筆者は施洞鎮の猫坡村で「姉妹節」を調査した際、カメラで服装を取りながら、ある苗族女性たちが着用する服装に対して「彼女たちの服装はうち（施洞鎮）と違っていませんか」と言った。すると隣にいた苗族女性張XMf/30は「それはね、彼女たちは『*fangb jes*』⁵¹ですから、服は違います」と返した。そして、「我々は『*fangb nangl*』です」と加えた。

事例1-2のように、施洞鎮苗族自身も自分たちのことを「*fangb nangl*」としている。施洞鎮以外の苗族に対する調査と合わせて見ると、施洞鎮一帯の苗族は自身を「*fangb nangl*」と認識していることは明確である。

3.2.2 「*fangb eb*」と「*fangb bil*」

続きに、「*fangb eb*」と「*fangb bil*」を説明する。施洞鎮苗族にとって、川沿い地域に住むか、川の無い山奥に住むかによって大きな違いがある。図1-6のように、点線の範囲は「*fangb eb*」で、ギザギザ線の範囲は「*fangb bil*」である。「*eb*（日本語発音：エオ）」は水、川のことを意味し、「*bil*（日本語発音：ベエ）」は山の意味である。したがって、「*fangb eb*」は川沿いの地域で、「*fangb bil*」は山の地域を指している。

施洞鎮の街上村、芳寨村、偏寨村などの川沿いの村の苗族は自分のことを「*fangb eb*」と言い、猫坡、猫鼻嶺、井洞坳などの山に住む苗族を「*fangb bil*」と言っている。施洞鎮苗族が「*fangb eb*」と自称する時、また「*fangb eb*」と呼ばれる時、川沿いの人であ

⁵¹ 「*fangb jes*」は苗族内部のサブグループの1つである。言語の意味は西部の人である。貴州省排羊郷一帯の地域の苗族を指す。

ることを意味している。それに対して、山に住む猫坡、猫鼻嶺、井洞坳などの村の苗族人は「*fangb bil*」とされ、高い地域に住む人と称される。彼らは漢族に説明する際、「*fangb eb*」を漢語で「水辺苗」と称し、「*fangb bil*」を漢語で「高坡苗」と称している。

しかし、「*fangb eb*」と「*fangb bil*」の分類は施洞鎮地域に限定しない。ほかの地域の苗族グループにも適用される。例えば、施洞鎮一帯の苗族の「*fangb eb*」は別地域である雷山県の山間部に住む苗族をも「*fangb bil*」と呼ぶ。

「*fangb eb*」は川沿いに住んでいるため、交通が便利で、生活資源が豊富である。一方、「*fangb bil*」は交通の便利さや生活資源の面で「*fangb eb*」に劣っている。また、川沿いの「*fangb eb*」は清代からすでに水運事業が行われていたため、外部との交流が盛んであった。水運事業による交易活動が活発で、一般的に「*fangb eb*」地域は「*fangb bil*」より裕福であり、その状況は現在に至っても続いている。そのため、「*fangb eb*」は「*fangb bil*」に対して優越感を有しているが、一方で「*fangb bil*」もまた「*fangb eb*」に対してネガティブなイメージを持っている。それを反映することわざは今でも施洞鎮地域で自嘲的に語られ続けている。それは以下のものである。

施洞人良心醜，
下雨繞着施洞走。

訳文：施洞鎮の人（ここでは「*fangb eb*」を指す）は心が悪いから、
（神様は）雨を降らせる時も施洞鎮（「*fangb eb*」地域）を迂回している。

次に、「*fangb eb*」の「*fangb bil*」に対する優越感を示す事例を上げよう。

事例1－3

採録日：2018年8月20日

筆者は施秉県沙湾村の街にある売店で劉Cm/40と二哥m/40と（2人は「*fangb eb*」）一緒にお茶を飲みながら、自動車の話をしていた。

二哥：この前、豊G（Gさん）はフォルクスワーゲン⁵²の車を買ったよ。しかし、調子に乗って、猫坡（「*fangb bil*」地域）でぶつけた。

劉C：それは仕方がないね。

二哥：そこ（猫坡）の人たちもきっと驚いたよ。あんないい（高価な）車はないからな。

劉C：そうですね。あそこに（「*fangb bil*」地域）には「五菱」⁵³しかないからな。

事例1-4

採録日：2019年3月6日

ドイツのファッションデザイナーであるジナは青染めについて、施洞鎮で調査をしていた。以下は苗族女性張GHf/30がジナを連れて「*fangb eb*」地域の実家の偏寨村に行き、彼女の母親である劉YLf/50の布染めの過程を見せた後の会話である。

ジナ：丹寨村の布染めも有名だと聞きましたが、布染めのことを教えてもらえますか。

劉YL：丹寨村（施洞鎮苗族に対しては「*fangb bil*」）のことはよくわからないけど、われわれの（布染め）は綺麗ですよ。「*fangb bil*（高坡苗）」の（布染め）は雑ですから。そこの刺繡もよくない、われわれの花（刺繡の文様）は彼らより綺麗ですよ。

事例1-3と1-4から見ると、施洞鎮の「*fangb eb*」は施洞鎮苗族の「*fangb bil*」だけではなく、「*fangb nangl*」地域以外の「*fangb bil*」に対しても、経済的、文化的（布染め、刺繡）優越感を持っていることがうかがえる。

以上の事例により、施洞鎮苗族の分類を苗族自身に基づく生活上の区分から整理した。1つ目はエスニック・グループによる「*Dail Peb*」と「*Dail Die*」という分類である。この分類は漢族と苗族を区分している。2つ目は、施洞鎮苗族の「*fangb nangl*」という分類である。「*fangb nangl*」の範囲は施洞鎮一帯の苗族と重なっており、「*ghab xak*

⁵² ドイツの自動車ブランド。

⁵³ 中国上海通用自動車株式会社が生産した「五菱広光」という7人乗りのワンボックス型の自動車。安価でコストパフォーマンス（費用対効果）が抜群で、中国農村地域で人気の安価な車種である。

khob』という施洞鎮一帯の苗族特有の頭飾りが使われる。そのため、「*ghab xak khob*」は「*fangb nangl*」のシンボルであると考えられる。3つ目は、「*fangb eb*」と「*fangb bil*」の分類である。施洞鎮苗族の川沿いに住む「*fangb eb*」は施洞鎮苗族の山地に住む人を「*fangb bil*」と称し、「*fangb eb*」は「*fangb bil*」に対して優越感を持っている。また、「*fangb bil*」は「*fangb eb*」に対して、心的距離を持っている。このように、苗族自身の視点に立てば、彼らは様々な分類をもつが、「*ghab xak khob*」は「*fangb nangl*」の分類を示すものであることが明らかとなった。

次節では施洞鎮苗族女性の婚姻を紹介し、その中に現れる「*ghab xak khob*」の事例を通して、「*ghab xak khob*」と苗族女性との関係を考察する。

4 施洞鎮苗族の婚姻から見る「*ghab xak khob*」

施洞鎮一帯の苗族はグループの内婚を行っており、かつては決められた範囲内での婚姻しか認められなかった。その婚姻の範囲は一般的に服飾により決められる。一般的に服飾が同じの苗族人は結婚できるが、例外もある。例えば、服飾が同じの2つの苗族村の間に未解決な紛争があるため、両村の男女は結婚できない事例もあった。施洞鎮苗族の若い男女は「姉妹節」、苗語では「*nongx gad liangl*（日本語発音：ノガリャン）」などの場面で知り合い、恋愛関係を結ぶ。「*nongx*」は食べるで、「*gad*」は飯で、「*liangl*」は色（白、黄、赤、紫、黒）を染めたご飯を意味する。交際の段階を経て、若い男女は婚姻関係を結ぶことを決めると、男性側は2人の歌と話が上手な婦人に「*senl niangb*（日本語発音：セイニャン）」（結婚相手を勧めること）を頼む。「*senl*」は婚姻関係を結ぶで、「*niangb*」は嫁を意味する。この2人の婦人は赤い紙で包んだ飴を持って、女性側の家に行って、男女2人の婚姻を提案する。男性側に頼まれた婦人は歌を歌い、話をし、女性の家族がこの婚姻関係に同意する。女性側が固く断る場合もあるが、ほとんどの場合が同意するという。

一方、施洞鎮苗族にとって、仲介人の紹介で結婚するのも重要な方式である。仲介人は女性また男性の家族に適切な結婚相手を勧める。両方の家族が合意した後、男性側は2人の歌と話が上手な婦人に頼んで「*senl niangb*」する。そして、男性側のみが女性の

情報を聞き取り、両方が拒否しない限り、その場その時にすぐ「*senl niangb*」して、当日また翌日の夜に女性が男性の家に来ることもある。その後、婚姻儀式を行う。

以下は施洞鎮苗族の婚姻儀式の流れを紹介する。

4.1 婚姻儀式の流れ

施洞鎮苗族の婚姻儀式は6泊7日続く。以下は2019年3月の事例を中心に全体的な流れを時系列的に紹介する。

第1日

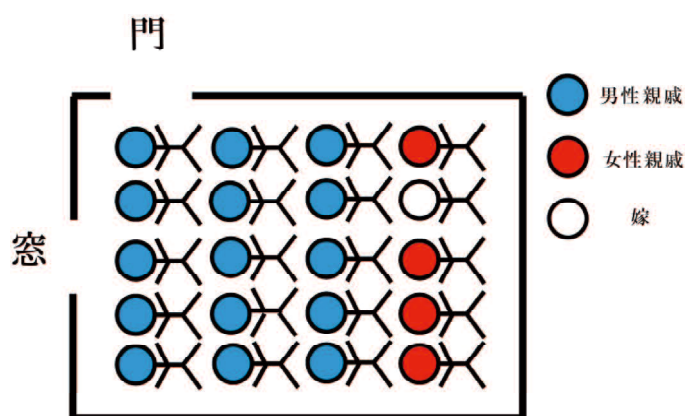


図1-7 新婦方の人たちが第1日に新郎の家での就寝図 (筆者作成)

当日の夕方6時以降、新郎側は4人または6人の若い男性を出向かせ、新婦の村に行つて女性を迎える。新婦の母方と父方のオジ、オバなどの親戚は新婦と一緒に新郎の家に行く。新郎父方の叔父たちは華麗な服を着て、村の入り口で新婦を迎える。新郎の家に着くと、新郎側の男性が用意した料理を食べる。その後、村の人たちが新郎の家に集まり、深夜まで新婦を褒め続ける。この夜、新婦と同伴の親戚は図1-7で示したように、原則的に同じ部屋で就寝する。そのため、1つの部屋に10人～20人が就寝することもある。

この時、新婦側の男性の親戚は部屋の門や窓に近いところで休み、新婦と女性の親戚は部屋の一番奥のところで休む。これには、新婦の家族は新婦のことを大事にし、皆で新婦を守るという意味があり、一方で新婦の家族の勢力を新郎側に示す意味も含まれて

いる。



図1-8 施洞鎮楊家寨村の女性の晴れ着と拵え物（一部）（2019年3月 筆者撮影）

第2日

新郎の家族から、歌うことが上手な2人の年輩者を選んで女性の家に行かせ、「服（女性の結婚用の服）を取りに行く」儀式を行う。その時、雄の鴨（頭にツンツンと緑色の羽毛が立っている鴨が一番よい）と2.5キロの砂糖を持って行く。2人は新婦の家に着くと、主旨が「嫁の晴れ着を渡してください」という歌を歌いながら、服を出すよう求める。上手に歌えない場合、酒を大量に飲まされる。

次に、新婦の家族がこの婚姻を認めた場合、図1-8のような精巧な刺繍と高価な銀飾りが付いた晴れ着を男性側の代表に渡す。施洞鎮苗族の認識では、晴れ着が男性の代表者に渡された時から、女性の身分は正式に男性の妻となる。各家の経済状況によって異なるが、少なくとも3着⁵⁴の刺繍服を渡さなければならない。施洞鎮苗族は偶数を不吉とするため、必ず縁起がよい奇数枚の刺繍服を用意する。もちろん、拵え物は刺繍服だけでなく、銀飾り、靴、櫛（「*ghab xak khob*」）なども含まれている。

拵え物は婚姻関係が成立したことを反映する一方、新婦の家族の財力を示すものでも

⁵⁴ 3着の刺繍服が内の場合、親戚や友人の刺繍服を借りて拵え物として使用することもある。

ある。拵え物が新郎の家まで運ばれると、村の女性達が新郎の家に来て、新婦の拵え物を見学する。この時、拵え物の経済的価値、芸術的（刺繍の品質など）価値などが注目される。別地域の事例だが、雷山県西江鎮の苗族結婚儀式にも、「新郎側の女性の親戚がこの部屋に入り、新婦が展示した衣装を見る。……新郎側の女性の親戚は新婦と初対面の人が多いため、展示された衣装を褒めて、衣装をめぐって会話がはずむ」という拵え物を見学することがある「楊 2020 : 108」。つまり、他の苗族グループも拵え物を見学するという風習がある。

第3日

当日、嫁は初めて新婦として、新郎の村を回る。各家を訪ねて、水を担いで配っていく。水を担ぐ時は、第2日に新郎側の代表が嫁の家から持ってきた銀飾りがついた刺繍服を着用する。それに対して、各家は新婦のために、料理を用意する。

村中の家々を回る時、村の子供たちは新婦の後ろについて、歌ったり、遊んだりして、新婦と一緒に各家が用意した料理を食べる。これは「*daib niangb nongx gad*（日本語発音：ドゥニアノガ）」と言い、「新婦の料理」の意味である。「*daib*」は～人、「*niangb*」は嫁、「*nongx*」は食べる、「*gad*」は料理を意味する。水を担うという儀式を通して、新婦は嫁ぎ先の村民との繋がりを作り、村民たちも料理を通して、新婦を歓迎するという意味も含まれている。

第4日

この日新郎の家族は「*nongx lil*（日本語発音：ノリ）」（「*lil*」は宴会を意味する）という宴会を行い、新郎側の親戚と村人を呼び寄せて、新婦に同伴した親戚と一緒に朝10時から深夜まで料理を食べたり、酒を飲んだりする。この宴会に参加する男性は新郎に祝い金を渡し、女性は布を贈る。祝い金には決まりがないと言われているが、筆者の2018年の調査によると、新郎・新婦のオジ、オバなどの親戚は少なくとも1人あたり1万円（日本円 約15万円）の祝い金を渡していた。筆者の2019年の調査データによれば、施洞鎮苗族は10万円（日本円 約150万円）の祝い金を渡したこともよくあった。そして、筆者が2020年5月に施洞鎮苗族女性張GHf/30と音声通話をしていた時、彼女は親戚

に20万元（日本円 約300万円）の祝い金を渡したという話があった。つまり、その祝い金の金額は年々上昇している傾向がうかがえる。

第5日

第5日は、「*gad dat yox*（日本語発音：ガダユ）」という儀式を行う。「*dat*」は殺すの意味で、「*yox*」はかもの意味である。つまり、「*gad dat yox*」はかものを殺して作った料理を食べるの意味である。これは、鴨をさばいて、新郎・新婦の親戚と村人（新郎・新婦は家にいる）にご馳走することである。そのため、施洞鎮苗族は「*gad dat yox*」を漢語で「鴨飯」とも呼んでいる。「*gad dat yox*」は3食を含む。朝と昼の「*gad dat yox*」は新郎の家族が準備する。この時の「*gad dat yox*」は「三鶏一鴨」⁵⁵を中心とする。一方、夜の「*gad dat yox*」は新郎の父と母側のオジたち（叔父さんたちが頼んだ人）が豚を殺して、料理を用意する。

第6日

第6日も「*gad dat yox*」を食べる。しかし、この日の「*gad dat yox*」は全村の人が用意したものである。新郎・新婦の親戚はいくつかのグループに分かれ、村を回る。その時、村人は次々と新郎新婦の親戚を自家に誘う。この時、1つの家庭が招待した人が多ければ多いほど、この家庭の素晴らしいさが反映されると現地の人は語る。

当日の夜6時頃、「掃堂」という儀式を行う。「掃堂」は、新郎の家族が盛大な宴会を開き、村人と新郎・新婦の親戚を招待することである。この日、「掃堂」に参加した人は皆もち米ご飯、酒、肉などがもらえる。そして、新郎新婦の家族との関係によって金額は異なるが、大体12元～1,200元（182円～18,260円）の金がもらえる。

第7日

新婦は拵え物を持って、親戚と一緒に実家に戻る（新郎側の女性親戚が新婦を送るが、新婦の村に入らない）（図1-9）。新婦は実家に帰ると、村の婦女たちが新婦の実家に

⁵⁵ 3種の鶏料理と1種の鴨料理の意味である。一般に、「白灼鶏」、「鶏粥」、「鴨鍋」などの料理を含む。

集まって、新婦の拵え物を鑑賞するという儀式がある（図1－10）。この儀式を通して、新婦の家族は村人に自家の財力と布染めや刺繍の腕前を示す。鑑賞後、新婦の家族は村人を誘い、図1－11のように宴会を開く。拵え物は実家に置いて、母親が娘の拵え物を保管する。



図1－9 新婦を実家まで送る女性たち （2019年3月 筆者撮影）



図1－10 施洞鎮苗族の婦人たちが新婦の拵え物を鑑賞している様子

(2019年3月 筆者撮影)



図1-11 宴会に参加した女性たち (2019年3月 筆者撮影)

この6泊7日の儀式の後、新婦は実家に戻り、新郎側はその後の3年間に4回、新婦の実家へ行って「家に戻ってください」という新婦を勧請する儀式を行う。この3年間は「坐家」⁵⁶の期間である。

1年目

重陽節（旧暦の9月9日）の時、鶏、豚、糯米粑粑⁵⁷をもって新婦の村へ向かう。新婦の村の各家にこれらの食べ物を配る。同年の12月にも鶏、豚、糯米粑粑をもって、もう一度新婦の村へ行って、村の各家にこれらの食べ物を配る。

2年目

端午節（旧暦の5月5日）の時、「粽子」⁵⁸（もち米で作った大きな粽、1個500g）を3

⁵⁶ 苗族の女性が結婚式を執り行った後、実家に戻り、実家で家族と一緒に暮らすこと。

⁵⁷ もち米を砕きつぶして作った餅のような食品。

⁵⁸ もち米で作られた粽の形をした食品である。

～5挑⁵⁹、10～15kgの豚肉と1匹の雄ガチョウを持って新婦の実家に行く。そして、持って行ったものを村人に配る。

3年目

端午節の時、正式に新婦を家に迎える。

この勧請の儀式は、時代や家族の状況によって異なっている。1年で新郎の村に戻る新婦もいるし、5年経っても戻らない新婦もいる。2019年の調査によると、現在の施洞鎮苗族は「坐家」をほとんどしなくなったが、この6泊7日間続く結婚儀式はまだ続いている。

以上は施洞鎮苗族の婚姻儀式の主な流れである。以下では婚姻場面における「*ghab xak khob*」の事例を紹介する。

4.2 婚姻に現れる「*ghab xak khob*」

4.2.1 「*ghab xak khob*」は婚姻可能な女性が挿す

上記では施洞鎮苗族の6泊7日の婚姻儀式を紹介した。ここでは婚姻場面における「*ghab xak khob*」の事例を通して、「*ghab xak khob*」と苗族女性の関係を考察する。

まず、2018年～2019年の間に施洞鎮地域で「*ghab xak khob*」の出所と櫛を挿す年齢についての調査データを表1-1にまとめた。

表1-1 「*ghab xak khob*」の出所、初回使用の年齢と状況

No.	対象	出 所	初回使用の年齢と状況
1	劉YLf/60	母親から(新たに)もらった	年齢：19歳 状況：19歳 結婚した時
2	張MMf/50	母親のものを受け継いだ	年齢：16歳 状況：16歳 結婚する少し前の時
3	呉GYf/70	母方の祖母から(新たに)もらった	年齢：14歳 状況：14歳 結婚した時

⁵⁹ 天秤棒。1挑に24個の粽がある。

4	楊GZf/40	母親が予め買って置いた	年齢：21歳 状況：21歳 結婚した時
5	李DZf/60	不明	年齢：15歳 状況：15歳 結婚した時
6	剛Pf/60	母親が予め買っておいた	年齢：14歳 状況：14歳 もうすぐ結婚する時
7	潘XZf/60	母親から（新たに）もらった	年齢：19歳 状況：19歳 そろそろ結婚する時
8	欧GYf/60	母方の祖母から（新たに）もらった	年齢：17歳 状況：17歳 結婚した時

※筆者の調査より作成

表1-1のように、施洞鎮の既婚苗族女性は母親の「*ghab xak khob*」を直接に受け継ぐこともあるが、母親や母方の祖母から新にもらうことと、予め母親が買っておくことが多い。調査では、「それは母親が用意すべきもの」、「母親が用意してくれる」などと語る人が多かった。

そして、初めて「*ghab xak khob*」を挿した年齢は14歳から21歳の間で、結婚する時また結婚する直前の時期であった。その中に、表1-1の2、6、7番の女性が最初に挿したのは、「結婚する少し前」、「もうすぐ結婚する時」、「そろそろ結婚する時」と語った。

通例として、慣習的に施洞鎮苗族の女性は「*ghab xak khob*」を挿して結婚するのではなく、挿し始めると婚姻可能な女性になり、紹介や自由恋愛などの手段でその挿し始めた年の内に結婚することが多い。女性の家族が適切な結婚相手を決めた後から、女性は「*ghab xak khob*」を挿し始め、上述した婚姻儀式を通して結婚することも多い。

以上から苗族の女性と「*ghab xak khob*」の関係を2点にまとめることができる。1点目は、少なくとも1980年代までは母方から「*ghab xak khob*」をもらうことが多かったことである。2点目は、苗族女性は結婚してから「*ghab xak khob*」を挿すだけではなく、未婚の苗族女性は「*ghab xak khob*」を挿し始めてから婚姻可能になる・結婚するのである。そのため、「*ghab xak khob*」は既婚女性のシンボルだけではなく、未婚の苗族女性に対して、それは婚姻可能になったシンボルであることもうかがえる。

4.2.2 結婚する時しか挿さない「*ghab xak khob*」

表1-1の調査対象は1980年代以前生まれの女性であった。「*ghab xak khob*」の現状を把握するために、1998年生まれの20代の施洞鎮苗族の女性の事例を記す。以下の表1-2は女性と結婚相手の状況を示す。

表1-2 楊XMと張DYの状況

No.	氏名	出身村	生年月日	性別	恋愛方式
1	楊XM	楊家寨村	1998年	女	2人は高校時代の友人で、交際している内に恋愛関係になった。
2	張DY	芳寨村	1998年	男	

※筆者の調査より作成

楊XMf/20に対する調査によると、彼女は日常生活のみならず、祝祭日の時でも「*ghab xak khob*」を挿したことがほとんどなかった。しかし、独身時代の「姉妹節」の時、大量の銀製の頭飾りを着用するため、髪型を固める道具として「*ghab xak khob*」を挿したことがあるという。そのような時以外は「*ghab xak khob*」を挿したことはないと言った。

次に、楊XMf/20の婚姻儀式と櫛の状況を紹介し、現在の若い苗族女性の婚姻儀式と「*ghab xak khob*」を考察する。

事例1-5

採録日：2019年3月17日～23日

筆者は施洞鎮楊家寨村出身の楊XMf/20と施洞鎮芳寨村出身の張DYm/20の婚姻儀式に参加し、「*ghab xak khob*」についての情報を記録した。

第1日（17日）

楊XMf/20は親戚と一緒に芳寨村にある新郎の家に行った。この日、楊XMf/20は「*ud nix*」（盛装）と大量の銀飾りを着用し、楊XMf/20の母親は「*ghab xak khob*」を楊XMf/20の頭髮に挿した後、新郎の家まで歩いた。新郎の村の婦女たちは楊XMf/20を深夜まで

褒め続けた。褒め言葉はいろいろあり、「新婦はきれいです」、「素晴らしい女性」、「新郎は運が良い。（新婦は）新郎を長久の富貴へ導いていく」などである。

第2日（18日）

楊XMf/20は頭に挿している「*ghab xak khob*」と一部の銀飾りを外して、「*ud nix*」を穿いたまま、水を担う儀式をした。外した「*ghab xak khob*」は拵え物と一緒に置かれたままであった。

第7日（23日）

楊XMf/20は実家である楊家寨村に戻った。この時、「*ghab xak khob*」は挿さず、拵え物と一緒に籠に入れて実家に持ち帰った。

楊XMf/20に「*ghab xak khob*」について聞いた時、「『*ghab xak khob*』は母親が用意してくれたが、普段はほとんど使用しない」と言った。そして、彼女は結婚後も頭飾りとして使用するつもりがないと言い、「銀製の櫛（実は簪）を使用します」と語った。そして、「なぜ結婚の第1日に『*ghab xak khob*』を挿したのか」と聞くと、「それは母親が挿してくれたから、仕方がない。（その時）皆挿しますよ」と語った。

事例1-6

採録日：2019年3月23日

筆者が施洞鎮楊家寨村で新婦の楊XMf/20に「*ghab xak khob*」について聞き取り調査をした時、隣にいった苗族女性四Mf/40が筆者に「それ（『*ghab xak khob*』）を挿している女性は絶対新婦の親戚ですよ」と語った。筆者は「親戚は誰ですか」と質問した。「新婦の母親とか、姑媽（父方のオバ）や姨媽（母方のオバ）などの人ですよ」と答えた。

筆者は楊XMf/20の父方と母方のオバを探すと、3人の40歳前後のオバは皆「*ghab xak khob*」を挿していた。それに対して、新婦の親戚以外の婦人たちの中に「*ghab xak khob*」

が挿さない人が多くいた。つまり、新婦が実家に戻る日の宴会では、新婦のオバたちは絶対に「*ghab xak khob*」を挿すことが分かった。

事例1-5と1-6によると、現在施洞鎮苗族の若い女性は普段の生活で「*ghab xak khob*」を挿さないが、結婚儀式の第1日目に母親は自分の娘である新婦の頭髮に「*ghab xak khob*」を挿すという慣習が保留されている。若い苗族新婦はその日以外に、「*ghab xak khob*」を挿さなくなる現象がみられる。

そして、新婦は実家に戻る時、母親、父方と母方のオバなどの女性親戚は必ず「*ghab xak khob*」を挿すことから、施洞鎮苗族はその日に「*ghab xak khob*」を挿す婦人は新婦の親戚（母親、父方と母方のオバなど）であるという認識がある。つまり、婚姻儀式の場面において、新婦の母親、新婦の父方と母方のオバなどの女性親戚は「*ghab xak khob*」を挿すことが多い。それは婚姻儀式に対する敬意を示していると考えられる。

さらに、「*ghab xak khob*」を挿さなくなる現象は婚姻の場面だけではなく、日常生活でもみられる。そのため、婚姻の場面ではないが、祭りと定期市での「*ghab xak khob*」の状況を紹介する。

4.2.3 小型な道具

筆者は2019年3月に施洞鎮猫坡村で行われた「姉妹節」を調査した際に、図1-12左のように「*ghab xak khob*」を挿している未婚の苗族女性を10名以上見かけた。楊XMf/20の事例と施洞鎮猫坡村の姉妹節に参加する苗族女性たちから見ると、現在の施洞鎮苗族の未婚女性は日常生活では「*ghab xak khob*」を挿さないが、姉妹節などの祭りで大量の銀飾りを頭に付ける時、髪型を固める道具として使っている。

それに対して、普段の生活では施洞鎮苗族の若い女性はほとんど「*ghab xak khob*」を挿さない。図1-12右のように、「*ghab xak khob*」を挿さないだけではなく、苗族伝統的な髪型もせずに、ストレートヘアーやポニーテールをしている若い苗族女性がほとんどであった。

筆者は2019年3月8日、施洞鎮定期市の1人の商人の「*ghab xak khob*」の販売状況を観察記録した。5人の若い苗族女性と3人の比較的に年配の苗族女性が「*ghab xak khob*」

を購入した。5人の女性に対して購入理由について聞いた結果を付録7にまとめた。その中の3人は「小型で持ち運びに便利」と答え、残りの2人は「小さくてかわいから」と答えた。3人の年配の女性の中の2人は「今使っているのが古過ぎるので、新しいのを買い替えた」と答え、1人は「（理由がなく）ただ買いたかったから」と答えた。

以上から、現在の若い苗族女性は「*ghab xak khob*」を頭飾りではなく、髪型を固定するまた髪を梳くに用いられる小型で便利な道具として使用するようになっている傾向が見えた。



図1-12 姉妹節（左）と定期市（右）の未婚苗族女性 （2019年8月 筆者撮影）

以上は施洞鎮苗族の女性の婚姻儀式における「*ghab xak khob*」を考察した。

まず、「*ghab xak khob*」の出所、初回使用の年齢についての調査を通して、少なくとも1980年代まで生まれの苗族女性は母方から「*ghab xak khob*」をもらうことが多かったことと、未婚の苗族女性は「*ghab xak khob*」を挿すことにより婚姻可能な女性になったことを確かめた。

そして、1998年生まれの苗族女性の結婚事例を通して、現在の施洞鎮苗族の若い女性は普段の生活では「*ghab xak khob*」を挿さないが、結婚儀式の第1日目に母親は自分の娘である新婦の頭髮に「*ghab xak khob*」を挿すという慣習が続いていることと、新婦は実家に戻る時、母親、父方と母方のオバなどの女性親戚が「*ghab xak khob*」を挿すことで新婦の婚姻儀式への敬意を示すことが確かめられた。

最後に、姉妹節と定期市の観察と聞き取り調査によって、現在の若い苗族女性は「*ghab xak khob*」を頭飾りではなく、小型で便利な道具として使用するようになっていく現象が示された。

5 苗族女性の葬儀から見る「*ghab xak khob*」

続いて、苗族女性の葬儀と葬儀の場面における「*ghab xak khob*」の事例を紹介しながら、さらに女性と「*ghab xak khob*」の関係を考察していく。施洞鎮苗族の葬儀は2種類ある。1つは、高齢になり、身体機能の低下などで亡くなった場合で、それはは苗語で「*dad ait*（日本語発音：ダァウァ）」といい、自然死の死者の年齢は少なくとも60歳以上である（「*dad*」は状態を維持するの意味で、「*ait*」は尊敬の意を意味する）。死者の遺体は家族の墓地⁶⁰に土葬するという。現地では、家族の墓地に土葬することを「*jit ait*（日本語発音：ジェウァ）」と称する（「*jit*」は下から上に登るの意味である）。

2つは、癌や交通事故などのような原因で死亡した人は死に方がよくないと思われ、苗語で「*dad yangf*（日本語発音：ダァヤン）」と称する（「*yangf*」は邪悪、あくどいの意味である）。「*dad yangf*」の死者は不吉をもたらすという。そのため、「*dad yangf*」の死者は火葬にし、遺骨を家族の墓地に埋めることは許されない。一般的に「*dad yangf*」の死者は決められた場所に埋めて、葬儀も簡略的である。筆者はその決められた場所を探しに行こうとしたが、村人に「そこに行ったら、不吉なことに与えられる」という理由で止められた。

以下は「自然死」の事例である。「死的不好」の葬儀は部外者が参列するのは非常に難しいのため、今後の課題とし、本論での考察は控えることとする。

5.1 死亡時間について

葬儀の流れを紹介する前に、まず施洞鎮苗族の死亡時間に関する認識を記しておく。施洞鎮苗族は死亡時間について拘りがある。女性は昼間の内に死んだ方がよいとされ、

⁶⁰ 一家族の遺体は同じ範囲内に埋められて、その範囲は家族の墓地の範囲である。

夕方以降に亡くなると、1人で夜道を歩けないため、祖先が住んでいる死者の世界⁶¹に行けない。夕方以降に亡くなった女性の霊魂は家に残り、生きている家族を傷つけるという⁶²。そのため、現地では女性は昼間に死ぬことが適切だと考えられている。

それに対して、男性は夜道を怖がらないため、その拘りがなく、昼間でも夜でも構わないという。以下の事例1－7は夜中に亡くなった高齢女性で、死亡時間についての遺族との会話である。

事例1－7

採録日：2019年3月13日

劉LFf/50は施秉県沙湾村の死者張LWf/80（施洞鎮苗族、86歳で死亡）の息子の妻である。以下は筆者と劉LFf/50が死亡時間について行った会話である。

劉LF：あの人（張LWf/80）は絶対にわざと（12日の夜に死亡したの）だ。昼間の時、「水ちょうだい」、「水の温度が高すぎる、注ぎ直しなさい」、「屋内は寒い、私を外に運びなさい」などと私に指図した。元気いっぱいだった（むかむかする様子）。

筆者：お婆さん（張LWf/80）が夜中に亡くなったことはよくないのですか。

劉LF：もちろんよ。よくない。生きている人を傷つけますよ。彼女たち（張LWf/80の娘たち）は昨日の夜、あの人（張LWf/80）のために泣こうとしたが、私は（泣くことを）許さなかった。今朝、彼女たちに泣いていいよと言った。彼女たちが泣かない限り（死亡とはいえない）、あの方は私たち（生きている家族）を傷つけることはない。

事例1－7を通して、施洞鎮苗族の女性は夕方以降に死亡すると、生きている家族を傷つけるため、女性はあくまでも「死者」を「生者」とみなし、泣くことをしない。それは昼間で死亡した方がよいという施洞鎮苗族の認識によるものである。

⁶¹ 現地の苗族人は人が死んだら、別の世界に行き、生前と変わらない生活が続けると信じている。ここでは死者の世界と称する。

⁶² 傷つけることとは、生きている人の精神状態を乱したり、体の健康を崩させたりすることである。

次に、施洞鎮苗族女性の葬儀の流れを紹介する。

5.2 葬儀の流れ

施洞鎮苗族の自然死の死者の葬儀は通常3日間続くと言われているが、2015年頃から人力と財力を節約するために、2日間に短縮するのが一般的となった。以下は2019年の2日間の葬儀の事例を紹介する。施秉県沙湾村張LWf/80の葬儀の流れを表1－3にまとめた。

表1－3 張LWf/80の葬儀の流れ

日付	葬儀の流れ
3 月 12 日	23 : 00 張LWf/80が死亡した。爆竹を鳴らさず、死者に別れを告げることもしない。張LWf/80の息子の妻と遺族は納棺作業をする。 24 : 00 村人を集め、分担し、図1－13のような仕事の分割表を作成する。現地ではこれを「執事単」と称する。内総⁶³、外総⁶⁴、厨房⁶⁵、勺酒⁶⁶、焼火⁶⁷、抬飯⁶⁸、端菜⁶⁹、打井⁷⁰、殺豚⁷¹、采買⁷²、擺卓子⁷³、洗碗・菜⁷⁴の12種の準備の仕事がある。 村人は徹夜して準備作業をする。手の空いた者は死者の側に居ながら、麻雀やトランプカードなどの賭け事をする⁷⁵。

⁶³ 死者遺体を整える、遺族の紛争解決など対内の仕事を担当する人。

⁶⁴ 接客など対外の仕事を担当する人。

⁶⁵ 料理を作るおよび料理に関する仕事。

⁶⁶ 酒を用意し、酒を注ぐ。

⁶⁷ 料理用の火を用意する。

⁶⁸ 蒸したご飯を運ぶ。

⁶⁹ 料理の品を運ぶ。

⁷⁰ 棺桶を入れるための墓穴を掘る。

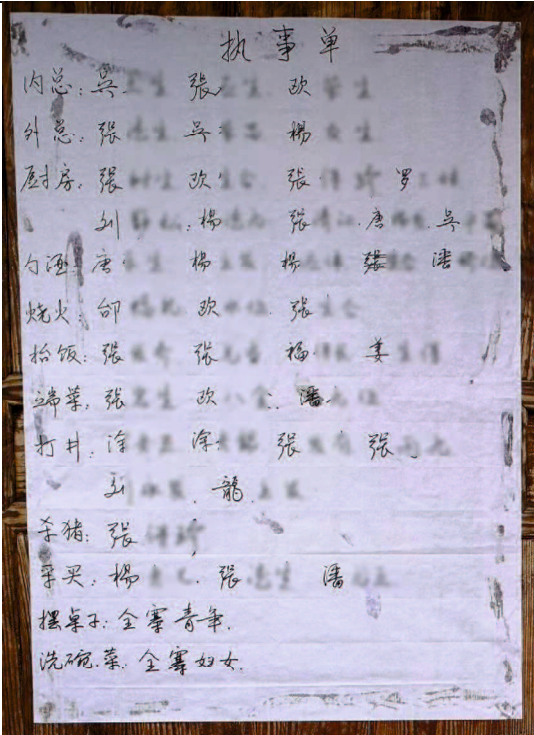
⁷¹ 豚をさばく。

⁷² 葬儀用品の購入。

⁷³ 葬儀用のテーブルを配置する。死者の村全員の青年が担当する。

⁷⁴ 食器、野菜を洗う。死者の村全員の女性が担当する。

⁷⁵ 賭け金の金額はそれぞれだが、張 LWf/80 の葬儀では1人の男性が1時間で約1万元（日本円 約15万円）を負けたことがあった。当時の人々は「これぐらいの賭け金は普通にあることだ」と語った。

	 執事单 内总: 吳 張 政 外总: 張 吳 楊 厨房: 張 政 張 羅 白洒: 唐 楊 張 唐 吳 燒火: 邵 張 抬飯: 張 楊 姜 端茶: 張 政 潘 打井: 徐 張 張 杀猪: 張 买肉: 楊 張 潘 摆桌子: 全 青年 洗碗: 全 婦女
	図1-13 張LWF/80葬儀の「執事单」 ※女性が昼間に死亡した場合、12日の作業は以下の13日の作業と合わせて、死亡当日に行う。
13日	7:00 当日の朝、遺体を図1-14のように、部屋に置く。 外総の人が爆竹を鳴らすと、葬儀が正式に開始される。

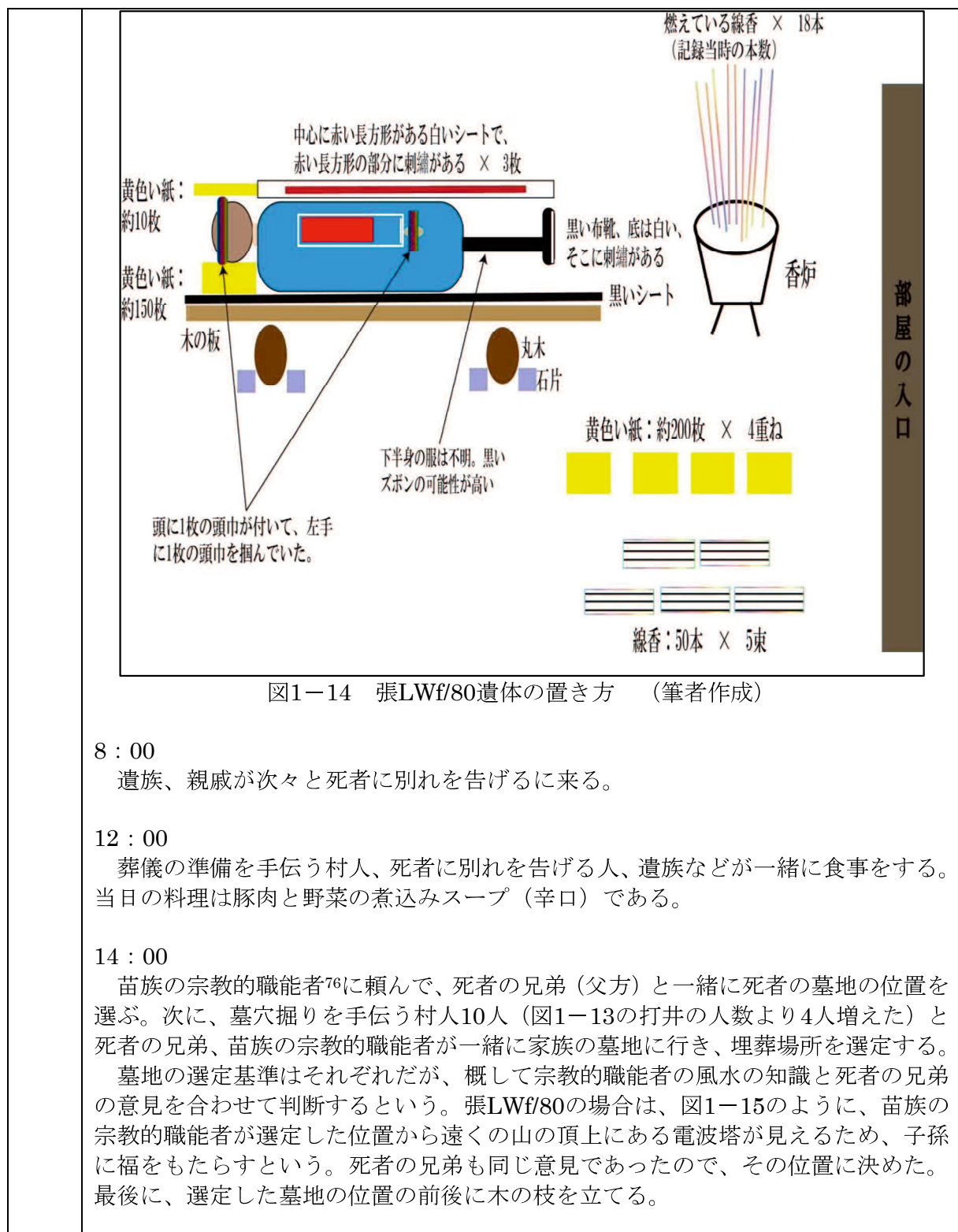


図1-14 張LWf/80遺体の置き方 (筆者作成)

8 : 00

遺族、親戚が次々と死者に別れを告げるに来る。

12 : 00

葬儀の準備を手伝う村人、死者に別れを告げる人、遺族などが一緒に食事をする。当日の料理は豚肉と野菜の煮込みスープ（辛口）である。

14 : 00

苗族の宗教的職能者⁷⁶に頼んで、死者の兄弟（父方）と一緒に死者の墓地の位置を選ぶ。次に、墓穴掘りを手伝う村人10人（図1-13の打井の人数より4人増えた）と死者の兄弟、苗族の宗教的職能者が一緒に家族の墓地に行き、埋葬場所を選定する。

墓地の選定基準はそれぞれだが、概して宗教的職能者の風水の知識と死者の兄弟の意見を合わせて判断するという。張LWf/80の場合は、図1-15のように、苗族の宗教的職能者が選定した位置から遠くの山の頂上にある電波塔が見えるため、子孫に福をもたらすという。死者の兄弟も同じ意見であったので、その位置に決めた。最後に、選定した墓地の位置の前後に木の枝を立てる。

⁷⁶ 苗族の宗教的職能者について、曹紅宇の「中国におけるシャーマニズム研究と苗族社会における宗教的職能者：中国貴州省黔东南州施洞鎮のゴウヒャンヒャンを事例に」に参照した〔曹 2018 : 41-56〕。



図1-15 墓穴の位置の選定

15 : 00

①遺族は線香1束、爆竹1セット、米酒2升、メスの鶏を墓地に持って来る。1人の男性が鶏を殺し、そばで料理し始める。

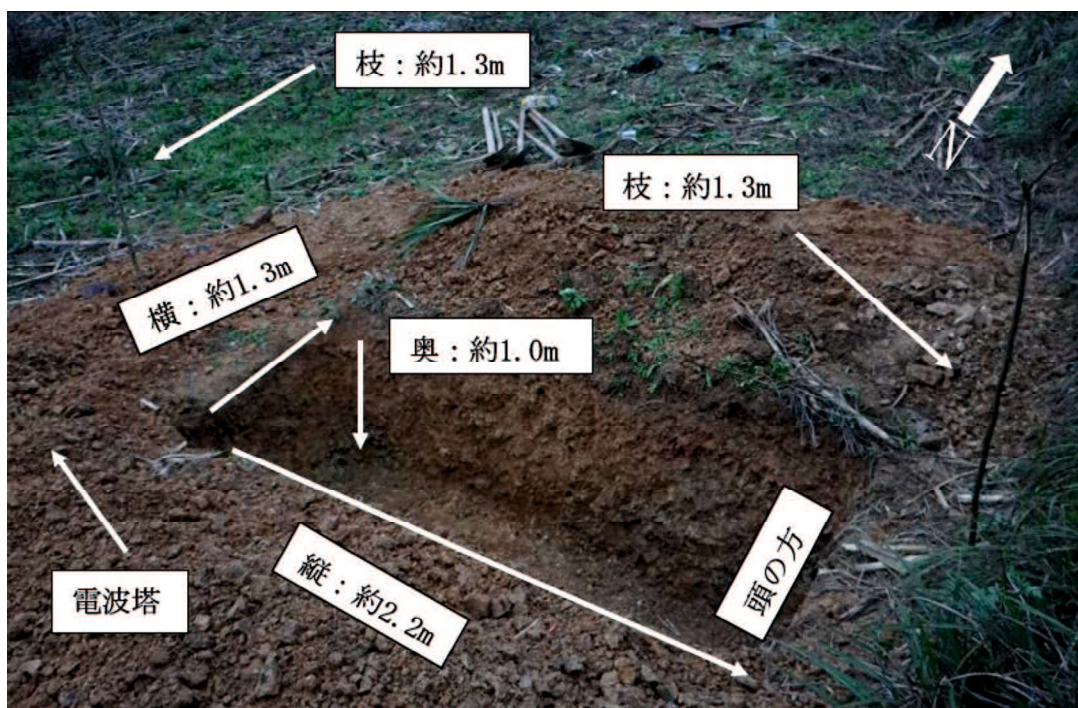


図1-16 墓穴

	②「打井」（棺桶を入れるための墓穴を掘ること）を始める。遺族の1人が「打井」の人にタバコ1箱ずつを配る。当日配ったのは「黄果樹」という貴州の煙草で、1箱6.5元（日本円 約100円）である。図1-16のような墓穴を掘った後、爆竹を鳴らす。 ② その場で鶏料理を食べながら、酒を飲む。その後、一緒に死者が生前住んでいた家に帰る。一部の人は賭け事を続け、一部の人は自宅に帰る。
14日	7：00 爆竹を鳴らす。その後、死者の友人、村の人たちが死者の家に来る。親戚は1,000～10,000元（約15,300～152,900円）、それ以外の人は50～200元（約760～3,000円）の「香典」を外総の人に渡す。 8：10 苗族の宗教的職能者が遺体の前で、約10分間のお別れの儀式を行う。この儀式は遺族しか参加することができない。葬儀後、宗教的職能者に尋ねたところ、「安心して、あの世にいきなさい」という苗族の歌を歌ったと語った。 8：20 棺桶を遺体が置かれている部屋の正門前に設置し、死者の男性遺族が図1-14の黒いシートを掴んで、死者を棺桶に納め始めると、死者の娘は図1-17が示したように、正門の前に立って、泣き始める。これは娘が母親である死者に別れを告げる儀式である。ここには母系の系譜関係を持つ女性が参加し、息子の妻などは参加しない。遺体を棺桶に納め終わると、図1-14の4重ねの黄色い紙を棺桶に入れる。これは死者の世界（あの世）で金銭として使えるという。  遺体を納める男性遺族 泣いている娘たち

図1-17 遺体を運ぶ様子

9 : 10

棺桶の蓋を締めて、隙間を白い紙で封じる。苗族の宗教的職能者は、1羽の雄の鶏を棺桶の上に立たせ、茶碗を1つ棺桶の上に置く。次に、その茶碗を叩き割って、1口水を含んで口から噴き出すと、棺が発発する。村の男性は交替しながら、山の畑にある墓地へ運ぶ（図1-18）。一番前にいる人は色紙で作った棺桶のカバーを被る。男たちは図1-19の供え物を持って、列の前にいる。供え物は黄色い紙、米酒、線香と色紙で作った馬、鳥、別荘、冷蔵庫、スピーカー、黄金タワー、執事、ソファ、テレビ、洗濯機、花輪、自動車、スマートフォン（携帯電話）、幔幕など様々なものがある。死者を見送る女性は家から墓穴までの道の半分位置で立ち止まる。



図1-18 棺桶を墓穴へ運ぶ様子



図1-19 供え物

9 : 20

死者の男性遺族1人は、張LWf/80生前の服、頭巾など日常に使っていたものを入れたバッグを持って、見送りの女性たちが止まった位置（墓の100mほど手前）の少し前に置く。次に、そのバッグに火を付ける。そのそばで、女性たちは泣きながら棺桶が見えなくなるまで見送った。

10 : 00

墓穴に着くと、すぐ棺桶を墓穴に入れる。図1-20のように、土で埋める前に、苗族の宗教的職能者が棺桶の上に立ち、鶏を殺して、血を棺桶の上に撒く。頭の位置に重点的に血を撒いていた。祭詞を唱えながら、クレワリ⁷⁷で棺桶の前後を叩く。最後に、息子、孫息子がひざまずいて、1人ずつ土の塊を棺桶の上に撒く。その後、全員で土を撒く。

⁷⁷ 土くれを打ち砕くことに使用する農具。



図1-20 鶏を殺し、クレワリで棺桶を叩く様子

11 : 50

土で埋めた後、現場にいる男性全員が石を運んで棺桶を埋めた上に石を重ねて、墓印を作った。図1-21のように、遺族の代表が墓印の前に、白い紙で包んだ竹の棒8本、線香約100本、黄色い紙4重ね、捌いた鶏の心臓と肝臓、米酒2杯、約12セットの爆竹を設置し、再度死者を祭る。次に、線香と黄色い紙を燃やして、爆竹に火を付ける。



図1-21 遺族の代表が死者を祭る

12 : 00

山から下りて、死者の家に戻る。山から村への入り口に、米酒を入れた鉢がおいである。村に入る前に、少なくとも墓穴まで行ったヒトは必ずこの米酒で手を洗わなければならない。



図1-22 豚を殺して料理を作る様子

12 : 30

図1-22のように、死者の家で料理役を務める人が豚を殺し、当日の葬儀に参加した人のために料理を作る。この時、豚の頭は残す。死者の家で料理を食べない人は500gのもち米、1羽の丸焼き鳥、10元（約160円）と茶碗がもらえる。死者の家で料理を食べた人は、茶碗1つと米がもらえる。その茶碗で食事をする、死者のように長生きできるという。

13 : 00

死者の息子と娘たちは豚の頭を持って、もう一度墓に行き、死者を祭る。この儀式は漢語で「複山」といい、苗語で「*bad bas*（日本語発音：ババ）」と称される（「*bad*」はわざわざで、「*bas*」は停留、泊まるを意味する）。死者の息子と娘などの下位世代以外は参加できない。「*bad bas*」は約30分続く。筆者の調査によると、娘と息子たちは死者が祖先のところに行く前に、死者に言いたいことをいうという。

13 : 30

「*bad bas*」が終っても、葬儀はまだ続く。当日に葬儀に参加した女性たちは料理を食べながら、話をしたり、歌ったりする。死者は高齢で自然死したため、「*dad ait*（日本語発音：ダァウァ）」である。皆で酒を飲み、歌を歌うことで「*dad ait*」を祝う。男性たちは歌わず、隣で賭け事をする。死者の家で夕飯まで居残る人がほとんどである。

18:00

片付けを手伝う人以外は全員自分の家に戻る。これで葬儀は終了する。

※筆者の調査より作成

以上、施洞鎮苗族の女性の葬儀を紹介した。葬儀でいろいろな仕事を手伝う人は約40人で、原則として村の中の男女は手伝わなければならない。葬儀は死者の家庭内にとど

まらず、ほぼ村の全員が参与していた。筆者はこれまで4件の葬儀⁷⁸に参与したが、いずれも1人の葬儀は村全体に影響を及ぼすと言える。

次に、葬儀に現れた「*ghab xak khob*」の事例を通して、死の場面における「*ghab xak khob*」と苗族女性との関係を捉えていく。

5.3 死者の「*ghab xak khob*」

5.3.1 継承される「*ghab xak khob*」

苗族の女性が死亡すると、持っていた銀飾り、刺繍服などの金銭的価値が高いものに対して、娘たちの交渉が始まる。そして、金銭的価値が決して高くない「*ghab xak khob*」も娘が継承することがある。筆者が調査した女性の葬儀3件のうち、2件は継承したが、1件は「*ghab xak khob*」を焼却した。図1－14のように、苗族女性が死亡した後、服や靴を履くが、苗族櫛は挿されていない。以下は事例を通して、「*ghab xak khob*」の継承を紹介する。

事例1－8

採録日：2019年3月13日

施秉県沙湾村の張LWf/80の遺品の行方について調査している時、同村の苗族女性張LMf/50に声をかけられた。以下は当時の会話である。

張LM：彼女（張LWf/80）の息子の妻はかわいそう。

筆者：どうしてですか？

張LM：媳婦（息子の妻）は主人に死なれた後、ずっと張LWf/80を介護していたよ。大変だった。

筆者：そうですね。苦労しましたね。

張LM：家も貧乏だし、何ももらえなかった。（張LWf/80は）銀飾りと衣服（刺繍服）は娘たちがもらった。媳婦は結局何ももらえなかった。かわいそう。

筆者：銀飾りと衣服は一般的に媳婦が継承しますか。

⁷⁸ 3つの女性の葬儀と1つの男性の葬儀。

張LM：通常は全部娘たちにあげるけど、この媳婦は娘たちより親孝行したよ。少なくとも服1枚くらいはあげるべきでしょう。さっき見たよ、娘たちは遺品を全部自分たちで分配した。1人ずつ1セットの服と銀飾りを1個ずつもらった。

筆者：（遺体に）「*ghab xak khob*」が挿されていないけど、それも娘たちがもらいましたか。

張LM：そうだよ。母親の思い出になるからね。小娘（一番下の娘）は（張LWf/80の）「*ghab xak khob*」をもらったよ。他の葬儀では、娘たちはそれ（「*ghab xak khob*」）をもらうために喧嘩したこともあるよ。

筆者：娘はもらった「*ghab xak khob*」を使いますか。

張LM：それは人によって違う。使う人もいるし、使わずに思い出の品として保存する人もいる。

事例1－8では、女性が死亡した後、娘は「*ghab xak khob*」が母親を代表するほどの重要な遺品として継承していた。葬儀の場面で「*ghab xak khob*」の継承を確認することができた。

5.3.2 焼却される「*ghab xak khob*」

2019年9月4日と5日、施秉県沙湾村の苗族の女性張YMf/70の葬儀に参加した時、張YMf/70の「*ghab xak khob*」は娘たちによって継承されなかった。葬儀の2日目に、村人たちが棺桶を墓穴へ運ぶ際、張YMf/70の「*ghab xak khob*」は普段身に付けていた服や頭巾などの遺品と一緒に、墓穴へ行く道の途中（墓穴の約100m手前）で燃やされた。

張YMf/70の葬儀の2日目（2019年9月5日）の朝8時48分、葬儀を手伝う沙湾村の男性たちは棺桶を担いで山にある墓穴へ出発した。女性たちは墓地の領域に入ってはいけないため、途中で立ち止まった。図1－23のように、女性たちは墓地と村の境に立ったまま、死者を見送った。



図1-23 張YMf/70を見送る苗族女性たち (2019年9月 筆者撮影)



図1-24 張YMf/70の遺品が燃やされた (2019年9月 筆者撮影)

8時50分、図1-24の1に示したように、張YMf/70の男性遺族が農作業用の袋を1つ持って、死者を見送る女性たちが立ち止まった位置の約10m手前のところに行った。そして、図1-24の2のように、農作業用の袋に火をつけて、1枚の白い布を薪として火に加えた。図1-24の3のように、農作業用の袋が半分ぐらい燃えた時、頭巾が見えた。

その後、その農作業用の袋に何が入っていたかを確認するために、後で男性遺族に聞いた。男性は「娘たちが整理したから、わからない」と答えた。そこで、葬儀が終わった後、死者の次女の欧Qf/50に尋ねた。以下はその時の会話である。

事例1-9

日付：2019年9月5日

調査対象：欧Qf/50（施洞鎮苗族）

筆者：先ほど、お母さんの服が燃やされましたね。

欧Q：はい。それらのものは墓に入れないです。生前使ったものですから。

筆者：銀飾りや刺繍も燃やしましたか。

欧Q：それは別です。私たちがもらいますから。

筆者：お母さんの「*ghab xak khob*」は誰がもらいましたか。

欧Q：それはね、3人（3人の娘）が「*ghab xak khob*」を燃やすと決めた。「*ghab xak khob*」を見ると、母を思い出します。悲しい思いをしたくないから、服と一緒に燃やしました。

事例1-9から見ると、死者張YMf/70の娘たちは「*ghab xak khob*」を継承しなかったことが示された。当事者の語りによると、「*ghab xak khob*」を見ると母親を思い出し、悲しくなるため、焼却したという。

5.3.3 葬儀に参加する女性の「*ghab xak khob*」



図1-25 高MSm/50の母親を見送る様子 (2018年8月 筆者撮影)

ここまで、死者の「*ghab xak khob*」について考察してきたが、葬儀に参加した苗族女性の「*ghab xak khob*」も当然無視することができない。第2章で詳述することになるが、2010年に入って、出稼ぎブームや観光開発などで、施洞鎮の40歳以下の苗族女性はほとんど「*ghab xak khob*」を挿さなくなっている状態である。「*ghab xak khob*」を挿さないことで「自分はまだ若い」と主張する傾向があり、50歳～60歳の苗族女性の中にも、「*ghab xak khob*」を挿さない人が増えている。

そうした社会背景の中にあっても、筆者が2018年と2019年に調査した3つの苗族女性と1つの苗族男性の葬儀では、ほとんどの苗族女性が「*ghab xak khob*」を挿していた。例えば、図1-25は施洞鎮四新村苗族男性高MSm/50の母親の遺体を山にある墓穴へ運ぶ前の様子である。ここでは頭巾一枚、そして「*ghab xak khob*」を着用している女性がほとんどであった。図1-25で確認できるだけでも、24人の女性の内に14人が「*ghab xak khob*」を挿し、10人が頭巾を巻いている。決して施洞鎮四新村の高MSm/50の葬儀の女性たちは例外ではない。図1-23が示したように、施秉県沙湾村張YMf/70の葬儀でも、死者の遺体を見送る多くの女性もまた、17人の女性の内に11人が「*ghab xak khob*」を挿し、13人が頭巾を巻いている。つまり、葬儀の場面では頭巾と「*ghab xak khob*」

は定例の頭飾りとなっている。

ただその中にもあっても、頭巾と「*ghab xak khob*」を挿さない女性もいる。図1-25左のスマートフォンを見ている女性は、頭巾も「*ghab xak khob*」も着用しなかった。調査で確かめたところ、その女性は死者の姪の張XLf/30（死者の妹の娘）で、葬儀の前夜に出発し、20時間以上かけて施洞鎮四新村に帰ってきたことが分かった。

死者の長男の高MSm/50の紹介で、筆者は張XLf/30と知り合った。以下は張XLf/30との会話を通して、頭巾また「*ghab xak khob*」を着用に関するかれらの説明を示したものである。

事例1-10

採録日：2018年9月4日

以下は施洞鎮四新村で死者（高MSm/50の母）の葬儀の2日目、村の広場で姪の張XLf/30との会話である。

筆者：ご愁傷様です。

張XL：いい人でした。先週電話で話をしたばかりです。でも、もう88歳だから、「喜寿」です。

筆者：そうですね。失礼ですが、今どちらに住んでいますか。

張XL：凱里（市）にも家を持っているのですが、杭州で仕事をしていますので、ほとんどそこに住んでいます。昨日オバ（死者）のことを聞いて、すぐチケットを買って帰りました。だからこんな身なりしていますよ。明日また杭州に帰りますから、髮結い（苗族の髪型「*ghab bod hfud*」）もしていません。

筆者：それは大変ですね。何時間もかかったでしょうね。

張XL：そうですよ、飛行機も延期されて、昨日は空港で15時間滞在しました。本来ならば服（苗族の服）を着て、髪を結って、オバを見送るべきですよ。

筆者：そうですね。皆さん、正式的ですね。

張XL：そうですよ。こんな時は正式的な身なりをしないといけないですよ。オバが祖先のところに行きますから、ちゃんと送りたいです。ほら、皆ちゃんと髮結いして、清潔な服を着ていますよ。私は髮結い（「*ghab bod hfud*」）をする時間がなか

ったから、「*ghab xak khob*」も挿せない。その人は（私の）母です、ちゃんと髪結いをして、「*ghab xak khob*」を挿しているでしょう。

筆者：そうですか。あなたは（正式な身なりを）しなくてもいいのですか。

張XL：私は明日の夜は杭州に帰りますから、オバは許してくれると思います。

張XLf/30の語りによると、葬儀では清潔な服を着て、髪結いをして、頭巾と「*ghab xak khob*」を着用するという正式な身なりをするべきであるという。特に、遺体を送ることは死者が祖先のところへ行くということであるため、正式な身なりで死者を送るのが必要とされる。それは、正式な身なりで死者への敬意を示している。つまり、葬儀という場面では、死者への敬意を示すために、「*ghab xak khob*」は欠かせないものといえる。

以上は施洞鎮苗族女性の葬儀についての考察である。まず、女性は昼間の内に死んだ方がよいという施洞鎮苗族の死亡時間についての認識を確かめた。次に、具体的に苗族女性の葬儀の流れを整理した。死者の親族に対する聞き取りから、「*ghab xak khob*」が死者を象徴するものとして、娘が母親の「*ghab xak khob*」を形見として継承するか、また故人を忘却するために遺品と一緒に焼却することを確認した。最後に、葬儀に参加する女性の事例を通して、参与の正式さと死者への敬意を示すために、「*ghab xak khob*」は欠かせないものであることを示した。

最後にこれまでの呼称、婚姻、葬儀の事例を踏まえて、「*ghab xak khob*」と苗族女性の関係をより深く考察する。

6 考察

6.1 黔東南州苗族櫛の分布

本章では、まず黔東南州苗族の櫛の形状を概観した。黔東南州地域の一部の苗族グループの櫛の様式はそれぞれである。黔東南州一帯の苗族は、それぞれの苗族櫛がどの苗族グループのものなのかについての共通認識を持っている。例えば、図表1-1の7番の櫛は施洞鎮一帯の苗族のものであり、8番の櫛は雷山県と丹寨県一帯の「短裙苗」のも

のであるとされている。そして、各苗族グループは特定の櫛を持つが、1つの苗族グループは1種類以上の櫛を持つ場合もある。例えば、図表1-1の1番と2番、3番、9番の櫛はどれも、同じ苗族グループの櫛である。その苗族グループの女性は、冬の時、頭巾を安定させるために、1番の櫛を使用し、夏の時、2番の櫛を使用するということも示された。

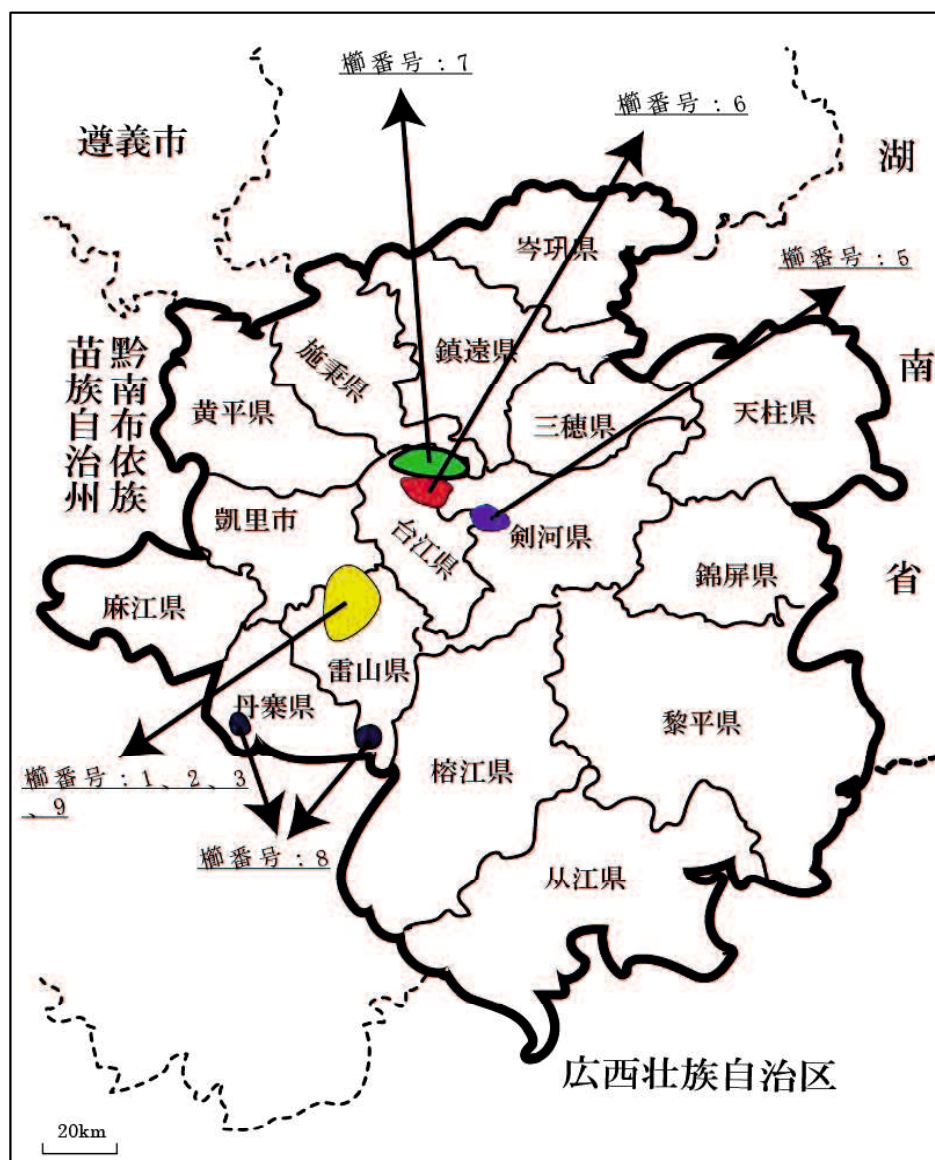


図1-25 黔东南州苗族櫛の分布図 （筆者作成）

以上の考察により、黔东南州地域の苗族櫛には3つの特徴が指摘できる。1つ目は異なる

る苗族グループの苗族櫛の型式は違うということである。表1-1に基づいて、不完全ながら、施洞鎮苗族櫛の分布を図1-25にまとめた（斜体の櫛番号は図表1-1の櫛に対応する）。2つ目は同じ苗族グループの苗族櫛の型式は1つだけではなく、季節や年齢によって、使用する苗族櫛の細部が若干異なるということである。3つ目は黔东南州の各苗族グループの人は、どの櫛はどの苗族グループのものかということについて、一定程度共通認識を持っているということである。このことから、苗族櫛は苗族を分類する指標となる可能性を有していることが示された。

6.2 苗族櫛による分類

序章で述べたように、これまでの苗族の分類についての研究は、言語や服飾の違いによりなされてきた。言語に基づけば、施洞鎮苗族は黔東方言（中部方言）を話す苗族である。しかし、その黔東方言地域の苗族の服飾と言語にはかなりの差異が存在している。筆者の調査に依拠すれば、同じ黔東方言を話す苗族とされる台江县施洞鎮一帯の苗族と施秉県楊柳塘鎮一帯の苗族の言語の単語、アクセントには明らか差異が存在する。現地の人の語りによれば、両方の苗族人は互いの言語のおよそ7割は聞き取れるが、残りの3割は全く分からないという。そして、黔东南州施秉県楊柳塘鎮の苗族女性は日常生活において櫛を挿さず、帽子をかぶっている。彼らの生活レベルにおける分類では、2つの苗族グループの言語や服飾には明らかな差異が存在している。

また先行研究においては、服飾の基調色による分類がある〔鳥居 1976、伍・龍 1992: 179-186〕。筆者の調査においても、服飾の基調色に従えば、台江县の施洞鎮苗族と雷山県の丹江鎮苗族はともに黒苗といえる。しかし、この2つの苗族グループの服飾の特徴、言語には大きな違いがある。例えば、施洞鎮一帯の苗族は別の民族に対して「*Dail Peb*」と自称し、雷山県一帯の苗族は「*Ghab Nes*（日本語発音：ガナオ）」と自称する（「*Ghab*」は～人の意味で、「*Nes*」は鳥を意味する）。また、上述の図表1-1ですでに示されたように、両方の櫛は明らかな相違がある。

このように、服飾の基調色で苗族を分類すると、苗族内部の民族的差異が見落とされる可能性があり、彼ら自身がどのように苗族（自他）を分類しているかという視点が失われる。そのため、以上の議論を踏まえて、苗族櫛による苗族の分類を考察する必要がある。

あると考える。しかし、現段階では、黔东南州全域の苗族櫛を横断的に考察することは極めて困難であるため、以下では主に施洞鎮の「*fangb nangl*」の苗族櫛を中心に考察する。

まず、施洞鎮苗族の呼称を整理する。1つ目はエスニック・グループによる「*Dail Peb*」と「*Dail Die*」という分類についてである。施洞鎮苗族は「*Dail Peb*」と自称し、漢族を「*Dail Die*」と称している。2つ目は、施洞鎮一帯の苗族が自分たちのことを「*fangb nangl*」としていることである。これは政治的な行政区分と異なり、施洞鎮の行政区分の範囲を含み、北は施秉県の巴団村、西は施秉県の平寨村、南は老屯郷の長灘村、東は施秉県の六合村までの範囲を指している。3つ目は、施洞鎮苗族内部には、「*fangb eb*」と「*fangb bil*」の区分である。施洞鎮苗族の川沿いに住む「*fangb eb*」は施洞鎮苗族の山地に住む人を「*fangb bil*」と称する。

次に、これら3つの分類と「*ghab xak khob*」の関係を論じていく。

1つ目は、「*Dail Peb*」と「*Dail Die*」の分類である。上述のように台江県施洞鎮だけではなく、老屯郷、台江県城周辺、施秉県双井鎮の苗族は「*Dail Peb*」と自称している。その中に、老屯郷の長灘村から台江県城地域の宝貢村の苗族グループの服飾と言語は施洞鎮苗族グループと異なっている。この地域の苗族女性が使用する苗族櫛は図表1-1の6番の櫛で、施洞鎮一帯の苗族が使用する櫛は7番の櫛である。そして、調査を通して、6番の櫛を所有する苗族の自称は「*fangb nix*（日本語発音：ファンニ）」であることを確認した。つまり、施洞鎮一帯の苗族と長灘村から宝貢の間の苗族とも、漢族あるいは侗族などほかのエスニック・グループに対して「*Dail Peb*」と自称しているが、その「*Dail Peb*」の内部では櫛や言語に差異が存在している。そのため、「*ghab xak khob*」は「*Dail Peb*」と自称する苗族グループのシンボルではないことが明らかになった。

「*Dail Peb*」の内部に差異があることは決して例外ではない。さらに調査では、雷山県丹江鎮Y村の苗族は図表1-1の1、2と3番の櫛を使用する一方、雷山県大塘郷の「短裙苗」は8番の櫛を使用していることが分かった。両方とも「*Ghab Nes*」と自称しているが、両方の櫛の違いは明確である。すなわち、彼らが所有する苗族櫛は「*Ghab Nes*」のシンボルでもない。

2つ目は、「*fangb nangl*」という分類である。上述のように、黄平県の谷隴鎮、施秉県

の楊柳塘鎮、台江県の革一鎮、台江県県城の苗族、雷山県の丹江鎮、三棵樹鎮などの地域の苗族の服飾と言語は施洞鎮苗族と異なっている。しかし、彼らに対する聞き取り調査では、「『*fangb nangl*』は施洞鎮の苗族」ということは彼らの共通認識であるということは明らかである。加えて、事例1-2で示したように、施洞鎮一帯の苗族も「『*fangb nangl*』は私たちのこと」と語っている。これらの調査を合わせて、施洞鎮一帯の苗族は「*fangb nangl*」を自称する範囲と同じであることを確かめた。

そして、施洞鎮地域を含む、北は巴団、西は施秉県の平寨村、南は老屯郷の長灘村、東は六合村までの範囲の苗族は「*fangb nangl*」であり、この地域の苗族は「*ghab xak khob*」を使用していることが明らかとなった。まとめると、「*ghab xak khob*」が使用される範囲と「*fangb nangl*」の範囲は同じで、施洞鎮一帯の苗族つまり「*fangb nangl*」は、「*ghab xak khob*」の苗族と言えるのである。

3つ目は、「*fangb eb*」と「*fangb bil*」の分類である。施洞鎮苗族また「*fangb nangl*」の内部に、「*fangb eb*」と「*fangb bil*」という分類がある。それは川沿いに住む人と山に住む人の区分で、両方とも「*ghab xak khob*」を着用するが、「*ghab xak khob*」では「*fangb eb*」と「*fangb bil*」の分類が示されていないことが分かった。それ以外に、ほかの苗族にも「*fangb eb*」と「*fangb bil*」の分類がある。つまり、それは地理空間による分類であり、施洞鎮苗族に限定しない分類と言える。

以上の分析から、「*ghab xak khob*」と苗族分類の関係を図1-26にまとめた。分類図1-26によると、施洞鎮一帯の苗族は政治的な行政区分、民族分類と関係なく、主に「*Dail Peb*」と「*Dail Diel*」、「*fangb nangl*」、「*fangb eb*」と「*fangb bil*」という3つの民俗的分類を持ち、その内の「*ghab xak khob*」の分布範囲は「*fangb nangl*」の範囲と完全に一致することが明らかになった。

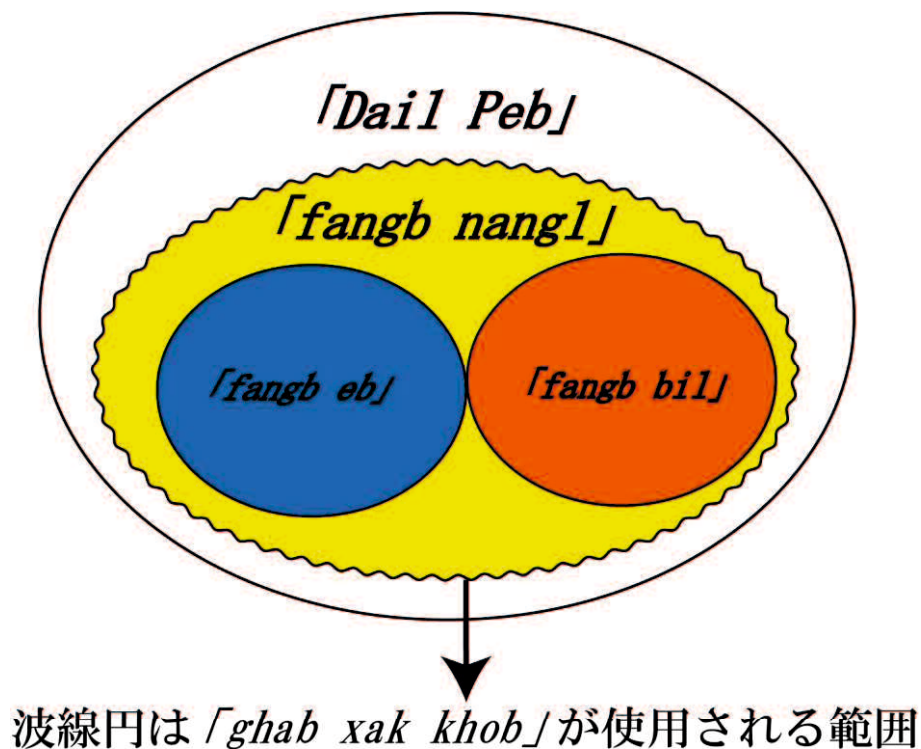


図1-26 「*ghab xak khob*」と「*fangb nangl*」の関係図（筆者作成）

6.3 「*ghab xak khob*」による苗族女性のライフステージの「可視化」

「*ghab xak khob*」は「*fangb nangl*」のシンボルであるため、それを使用する苗族女性との関係性を無視することはできない。婚姻と葬儀は女性の人生段階を示す代表的な儀礼であるため、本章は主に施洞鎮苗族の女性の婚姻と葬儀に現れた「*ghab xak khob*」に注目した。

まず、婚姻における苗族女性と「*ghab xak khob*」についてである。

表1-1が示したように、施洞鎮の苗族女性は母親や母方の祖母から「*ghab xak khob*」を継承また新たにもらうことがほとんどである。「それは母親が用意すべきもの」、「母親が用意してくれる」などの語りがあり、1980年代以前生まれの苗族女性にとって、「*ghab xak khob*」とは母（母方のおば）から譲り受けるものであった。

1980年代以前に生まれた施洞鎮一帯の苗族の未婚女性は「*ghab xak khob*」を挿し始めると婚姻可能な女性となり、紹介人を介して、また自由恋愛などを経て櫛を挿し始め

た年の内に結婚することが多かったという。言い換えれば、「*ghab xak khob*」は既婚女性のシンボルである一方、1人の女子児童が婚姻可能になったシンボルでもあった。そして、1990年代以降生まれの楊XMf/20（1998年生まれ）の事例からは、若い女性はほとんど「*ghab xak khob*」を挿さないが、結婚儀式の第1日目に母親が自分の娘である新婦の頭に「*ghab xak khob*」を挿すという慣習がまだ続いていることが示された。つまり、婚姻という人生儀礼において「*ghab xak khob*」は、女子児童が女性として生まれ変わることを示唆し、女性のライフステージが変化したことを示している。さらに、新婦が実家に戻る時、父方と母方のオバたちはほとんど「*ghab xak khob*」を挿し、新婦また新婦の家族への敬意を表していることも示された。つまり、新婦への敬意が「*ghab xak khob*」というモノを介して、可視化されたと言える。

次に、葬儀における苗族女性と「*ghab xak khob*」について振り返りたい。

事例1－8から、1人の苗族女性が死亡した後、金銭的価値が高い銀飾りや刺繍服は重要な財産として娘が継承する一方で、安価な「*ghab xak khob*」も重要な遺品として娘も継承されることを確認した。「*ghab xak khob*」は母親の思い出として継承されることもあるし、事例1－9の死者のように「*ghab xak khob*」は娘たちに継承されず、葬儀の時に他の遺品と一緒に焼却されるケースもあった。継承するにせよ、焼却するにせよ、「*ghab xak khob*」は死者を代表することには変わりはない。

加えて事例1－10では、葬儀では髪結いをして、頭巾と「*ghab xak khob*」を着用する女性が多くみられた。特に、遺体を見送る際、正式な恰好で死者を送るのが大事であるとされる。死者への敬意と正式な身なりを示すために、「*ghab xak khob*」は欠かせないものといえよう。それは婚姻儀式の場合における新婦側のオバたちが「*ghab xak khob*」を挿すことで新婦への敬意を示すこととつながっている。

以上の婚姻と葬儀からの考察により、施洞鎮苗族女性と「*ghab xak khob*」について繋がりを以下のようにまとめることができる。1つ目は、婚姻と葬儀の場面において、「*ghab xak khob*」は当事者（女性）ライフステージを示すシンボルとして使われるということ。2つ目は、葬儀の場面においても、婚姻の場面においても、女性は「*ghab xak khob*」を挿すことで、当事者（新婦と死者）また家族への敬意また自分の正式な身なり

を示している⁷⁹。

1990年代から、「*ghab xak khob*」は徐々に施洞鎮苗族のシンボルから、バッグに入れる小さな道具となったが、女子児童が女性として生まれ変わるシンボルであることに変わらない。そして、「*ghab xak khob*」に関する装飾行為を通して、1人の社会成員としての身分（苗族女性、既婚女性）、身分の変化（女子児童から女性へ）、成員間の敬意（新婦とオバたち）が見られるようになっていく。これは当然苗族社会にのみ見られる現象ではない。例えば、雲南省モウ海県のブラン族の男女は成人の際、草木灰で歯を染める習慣（「*bogi*（日本語発音：ボギ）」）がある。そして、筆者の調査では、施秉県楊柳塘鎮の苗族女性は日常生活に帽子をかぶる習慣があり、既婚女性と未婚女性の帽子は異なっている⁸⁰。さらに、櫛に関してはインドネシアに属する群島モルッカ諸島のアンボーンズ先住民女性の櫛文化に関する報告もある。アンボーンズ社会では女性が頭飾りによって、下流階級、中流階級、上流階級に分けられている。その中に、中流階級の既婚女性は「*sisir*」という櫛と「*korkupings*」という簪を頭の後部結髪に挿す慣習がある。櫛と簪の組み合わせ方を通して、ヨーロッパ身分を持つ既婚女性と未亡人が示されているという事例がある[Marianne 2009: 175-178]。つまり、頭飾りを通して、女性のライフステージを示している現象は文化を超えて存在している。

以上の考察をまとめてみれば、1990年代から「*ghab xak khob*」の使い方（飾り物からバッグに入れる道具へ）に変化が生じたが、「*ghab xak khob*」を挿す、継承、焼却などで当事者の女性の生と死を象徴するシンボルである一方、当事者の女性、また当事者の家族への敬意を示すために使われたものであることが明らかとなった。それは苗族女性の当該社会における身分、身分の変化、他の成員への態度などライフステージに関する状況が「*ghab xak khob*」により、見られるようになり、「可視化」されると言える。

⁷⁹ 松村圭一郎はエチオピア西南部の複数の民族で広くみられる「コーヒー飲み」の関係について説明した上で、実際にどのようにコーヒーを介して人々の関係が構築されているのかというモノから社会関係を見るという研究がある。コーヒーというモノを通して、集落における人々の関係が可視化され、周囲の者も含めて理解可能なものにする重要装置になっていると指摘した[松村 2009: 510-534]。この研究に基づけば、苗族櫛から苗族社会を見るという研究は十分に考えられる。

⁸⁰ 既婚女性の帽子の上に穴があり、未婚女性の帽子に穴がない。

7 小結

本章では、中国貴州省黔东南州の苗族櫛を概観し、苗族内の呼称、苗族女性の婚姻と葬儀から「*ghab xak khob*」と苗族女性の関係を考察した。本章において議論の中心を構成しているのは以下の4点である。

第1は、これまでの現地調査に基づいて、黔东南州の一部の苗族櫛を紹介し、各々の苗族櫛とそれを所有する苗族グループの分布地域を整理した。図1-25のように、苗族櫛を通して黔东南州苗族グループの差異と分布地域が示され、苗族の分類研究に新たな方向性を示した。

第2は、「*ghab xak khob*」は「*fangb nangl*」のシンボルであること明らかにしたことである。これまでの研究では主に言語と服飾で苗族を分類してきた。しかし、服飾の基調色で苗族を分類すると、苗族内部の民族的な差異が見落とされる可能性があり、彼ら自身がどのように苗族(自他)を分類しているかという視点が失われる。本章は「*ghab xak khob*」の調査を通して、施洞鎮苗族自身の「*Dail Peb*」と「*Dail Die*」、「*fangb nangl*」、「*fangb eb*」と「*fangb bil*」という分類を明らかにした。「*ghab xak khob*」は「*fangb nangl*」グループのシンボルであることを解明し、従来の先行研究で見落としてきた苗族自身による差異を明らかにし、苗族櫛による苗族分類を明示した。

第3は、「*ghab xak khob*」とその使い方は変化していること。若い苗族女性にとって、「*ghab xak khob*」は頭飾りではなく、「小道具」になっている。購入者に対する調査によれば、確かに現在の若い苗族女性は「*ghab xak khob*」を頭飾りとして使わなくなった。だが、若い女性は「*ghab xak khob*」の利便性や小さな形状や可愛さなどの理由から、購入した人数は少なくない。櫛が若い苗族女性の生活から消えたのではなく、表象的な頭飾りから化粧バッグに入れる「小道具」になったと言え、可視化されない状況に置かれることとなった。

第4は、「*ghab xak khob*」を介して、苗族女性のライフステージが示されること。婚姻儀式の第1日に母親は「*ghab xak khob*」を娘の髪結いに挿す事例と「*ghab xak khob*」を使用する時期の事例から、「*ghab xak khob*」は既婚女性のシンボルだけでなく、1人の女子児童が婚姻可能になったことをも示している。そして、死者の娘は死者の「*ghab xak khob*」を継承また燃やす事例を通して、それは1人の女性の社会成員としての存在

を反映するほどのものである。

さらに、婚姻と葬儀の場面において、苗族女性は「*ghab xak khob*」を挿すことで、新婦、死者とそれぞれの家族への敬意を示すしていることを確認した。婚姻と葬儀の場面では、女性たちの当事者と家族への敬意が「*ghab xak khob*」を挿すことによって、周りの人に気づかれて、見えるようになった。それは女性たちが「*ghab xak khob*」を使って敬意を示すというより、当事者への敬意が「*ghab xak khob*」を介して見えるようになり、周りの人々に理解できるものとなったといえよう。

「*ghab xak khob*」により施洞鎮苗族女性の社会成員としての資格、身分の変化、他人への敬意などを含む日常と非日常の状態が周りに示され、理解可能、「可視化」可能なものとなっている。逆に、「*ghab xak khob*」というモノを介して、当該社会の人々の関係が「可視化」され、現地社会を理解するための重要なモノとなっている。

本章の研究意義を示すと以下になる。苗族の分類についての先行研究では、施洞鎮苗族は黔東方言を話す、黒苗とされてきた。そのような言語と服装の差異に基づく苗族の分類方法は苗族内の民族的な差異が示されていないという限定性があることを指摘し、施洞鎮苗族自身の視点からの民族分類を明らかにした。そして、図1-25のような苗族櫛の分布図を踏まえて、社会集団の分類研究に櫛というような個別なものによる新たな方法を提示し、施洞鎮苗族櫛の考察を通してその方法の実行可能性を確認した。

「*fangb nangl*」というグループと「*ghab xak khob*」というモノの分布が完全に一致すると同時に、苗族の「*fangb nangl*」内では「*fangb eb*」と「*fangb bil*」のような社会集団内部のサブグループがあることも示した。

さらに、本章はある社会の1つの飾り物（「*ghab xak khob*」）と現地の人との語りと行動を詳細に記録・分析したうえで、1人の社会成員の身分と変化、ライフステージ、記号（シンボル）の変化の可能性⁸¹を明らかにした。頭飾りはある社会における社会成員の日常・非日常の状態、ライフステージなどのを「可視化」し、理解可能にする重要な装置になり得るという研究視点を充実した。

最後に、現地の苗族社会は静態的なものではなく、常に変動している。それに伴い、

⁸¹ 「*ghab xak khob*」は頭飾りとして、女子児童が婚姻可能な女性・既婚女性の記号とされてきたが、近年は化粧バッグに入れる小道具になり、可視化されない状況に置かれることとなった。

櫛とその象徴的意義をも変化している。インドネシア社会のアンボーンズ社会においても、西洋近代（16世紀から20世紀前半までのオランダ植民地時代）が訪れるによって、「*sisir*」という櫛と「*korkupings*」という簪はヨーロッパ身分を持つ既婚女性また未亡人⁸²という社会身分の象徴に変わったという事例が指摘された〔Marianne 2009 : 175-178〕。筆者の調査においても、施洞鎮苗族女性は出稼ぎにいたり、都市文化に影響されたりすることにより、日常生活で櫛（「*ghab xak khob*」）を挿さなくなり、年老いた女性を象徴するものとなったという現象も見られた。そのため、「*ghab xak khob*」の象徴的意義の変化を考察する必要があるだろう。

次章では、櫛をより動態的視点でとらえるために、本章の考察を踏まえて、社会劇という観点から「*ghab xak khob*」が使用・言及される場面を分析し、常に変動している社会の中の苗族櫛とその象徴的意義の変化を考察する。

⁸² 「*sisir*」と「*korkupings*」の組み合わせ方で、既婚女性と未亡人を分ける。

第2章 苗族櫛の象徴的意義とその変容

1 はじめに

本章は施洞鎮の苗族の日常生活や祭りにおける女性の装飾行為に関する調査を通して、従来の研究〔李 2004〕と現地の認識では、「変化なし」とされてきた苗族櫛の象徴的意義に変化が生じていることを指摘し、櫛の象徴性を再検討するものである。

筆者の調査に基づけば、「*fangb nangl*」苗族の女性は1990年代半ばまで、婚姻可能になる（大体14～18歳）まで、頭のとっぺんあたりの半径5cmの円形部分しか髪を残すことが許されず、「*ghab xak khob*」はもちろん挿さないという慣習があった⁸³。2000年代に入って、社会環境の変化に伴い苗族の女子児童は髪を剃るという慣習が徐々になくなっていった。

一方、成人女性の髪型も多様になり、「*ghab xak khob*」を必ずしも挿す状況ではなくなった。彼女らは髪を短く切ったり、パーマをかけたり、髪を染めたり、苗族櫛のかわりに頭飾り用のプラスチック製の造花を挿したりするなどの装飾行為をするようになった。それに伴い「*ghab xak khob*」のこれまでの象徴的意義が薄れ、社会的規範に変化が生じた。後述することになるが、現在、苗族櫛は「年老いた」女性しか使わないものとなった。

序論でも触れたことだが、1960年代以降、象徴人類学は機能主義と構造機能主義に代って盛んとなり、E・デュルケーム (E・Durkheim) の集合表象⁸⁴〔デュルケーム 1893〕、V・ターナー (V・Turner) の通過儀礼の三段階構造理論の深化〔ターナー 1974(1989)〕などの研究が代表的である。文化人類学において儀礼研究は主要なテーマだが、それは機能主義的アプローチと象徴論的アプローチに分類され研究されてきた。V・ターナーは象徴論的アプローチから、儀礼の機能的な側面だけではなく、象徴的な意義を解明することを試みた。ターナーは規範的な社会段階、規範が破られた社会段階、規範を矯正

⁸³ 図2-31左を参照。

⁸⁴ デュルケームとその学派の用語。『社会分業論』では「同じ社会の諸成員の平均に共通な諸信念と諸感情の総体」と定義されている（デュルケーム 1893 pp.46-80）。

する社会段階、再統合する社会段階という4つの社会段階における人々の行為と関係を考察し、それらを社会劇として記録・分析することで、社会過程を動態的に捉えることの必要性を主張した〔ターナー 1974(1989) : 15-66〕。

本章では上述のターナー分析方法を援用し、当該社会における苗族櫛に関する人々の行為と会話を詳細に記録し、その社会で生成される規範的秩序を描き出し、櫛の象徴的意義がどのように変化するかを考察する。

本章はまず、苗族の頭飾りについての先行研究を踏まえ、苗族の頭飾り、特に苗族櫛の象徴的意義を強調し、苗族の頭飾りの中でも苗族櫛の特殊性を示す。次に、施洞鎮苗族社会内における、苗族櫛に関する人々の会話と行動を詳細に分析し、民族誌学的方法で当該社会における規範的秩序を浮かび上がらせる。最後に、「規範－規範違反－矯正－再統合」という社会劇の分析モデルを用いて、苗族櫛に賦与された象徴的意義の変化を明示する。

2 苗族の頭飾りに関する先行研究

2.1 苗族の頭飾りは変化できない

序章でも述べたが、これまで苗族の頭飾りに関する研究においては、次のことが明らかにされている。①苗族グループの地域性を示す。②様々な文様が苗族文化を象徴している。③芸術性を備えている〔管 1993:80-93〕。苗族櫛は頭飾りの一部としてとして、その3つの特性が典型的に示されているとされる。

たとえば、中国の歴史民族学者である李黔濱が「苗族の服装（服飾）の変化は、ほとんど靴からはじまり、下（ズボンやスカート）から上着まで少しずつ変わっていく。しかし、どの『支系』⁸⁵でも服装（服飾）の変化は未だ頭に至っておらず、頭飾りの変化はほとんど見られず、それを保留することで婚姻集団の標識（シンボル）としている」と指摘する〔李 2004 : 35〕。

筆者の調査においても、施洞鎮の苗族女性の中には「（頭飾りは）きれいだから、変

⁸⁵ 中国の苗族研究では、「支系」という概念がよく使われている。各苗族グループには文化や習慣の違いがあり、その意味では「支系」的なまとまりは確かに存在している。

えたくない」（付録1のインフォマート：6、11、14、16番など）、「これ（頭飾りは）は苗族の『標識』だから、変更してはいけない」と言う者が多くいたのみならず、「頭飾りを変えると、祖先が認めてくれない、死んだら魂が何処へも行けない」と語る年配者（付録1のインフォマート：15、16、75、98番など）も多かった。

先行研究と現地の人の語りによれば、苗族の頭飾りは苗族グループの地域性を示す、様々な苗族文化と祖先との繋がりを象徴するものとして、絶対に変化してはいけないものであることがうかがえる。しかし、2000年代に入って、筆者の調査地である施洞鎮は出稼ぎ、観光開発と都市文化の影響を受けで苗族の女性の髪型や頭飾りに変化が生じるようになった。例えば、若い苗族女性は伝統的な髪型をせずに、ショートヘア、ポニーテールやパーマをかけるようになった。そして、苗族櫛の代わりに、プラスチック製の造花を頭髮に挿しているのをよく見かけるようになった。つまり、従来の研究と「現地の語り」では変化できないとされてきた頭飾りは明らかに見える範囲で変化している。したがって、従来の研究は再考の余地があるといえよう。以下では「*ghab xak khob*」に関する事例を中心に苗族の頭飾りの変化を考察する。

2.2 ライフステージと信仰の表象としての頭飾り

前章でも言及したように、「ライフステージ」という言葉には2つの意味が含まれている。1つは外見から自分が人生のどの段階に属するかで、2つは自己認識で自分が人生のどの段階に属するかという意味である。



図2-1 老屯郷長灘村の若い女性（左）と年老いた女性（右）

（2018年8月 筆者撮影）

苗族の女性は「自分のライフステージと相応する頭飾りにする」とされる[李 2004 : 35]。そして、多くの苗族グループは頭飾りを女性の婚姻状態（未婚・既婚）を示すことに用いている[楊 1997 : 101-102、席 2005 : 243]。たとえば、図2-6の台江县老屯郷長灘村の祭りでは（「*fangb nangl*」地域の）未婚女性（左）と既婚女性（右）の頭飾りが違うことがうかがえる。そして、同じ年齢の既婚女性でも、頭飾りが異なる場合もある。たとえば、施洞鎮苗族の40代の女性はプラスチック製の造花を頭髮に挿す者もいるが、依然として苗族櫛を挿している者もいる。

次に、筆者の調査地ではないが、苗族の櫛研究として決して無視することができないものとして、歴史研究者の李黔濱は信仰が貴州省威寧県石門坎苗族の頭飾りの様式に影響した事例を挙げている。「1915年、キリスト教内地会は威寧県石門坎で9個の教会堂を設立した。キリスト教文化は様々な方面で現地苗族生活に染み込んでいた。そのため、現地苗族女性の頭飾りの型式は未婚のキリスト教を信仰する人……（略）、未婚のキリスト教を信仰しない人……（略）、既婚のキリスト教を信仰する人……（略）、既婚のキリスト教を信仰しない人……（略）という4つの種類がある」と述べた[李 2004 : 55]。この事例から、苗族の頭飾りは外来文化の影響を受けつつ、頭飾りが何等かの状態を示す記号としての意味を有しているということがうかがえる。しかし、これは特殊な時代や環境における独特な事例であるため、これを本論に直接導入することはできない。ただ、ライフステージであれ、信仰であれ、頭飾りが状態を可視化する役割を担っていることは確かであろう。

以上の考察から、苗族の頭飾りについて次のことが分かった。1つ目は、苗族文化と祖先との繋がりを象徴するものとして、「変化なし」と報告され、語られてきたものは筆者の調査地において微細な変化が存在することである。2点目は、苗族の頭飾りは1人の女性のライフステージや信仰などの状態を示すものとして使われていることである。

2.3 多様な苗族櫛

苗族の歴史は序章で紹介したように、これまでの研究では主に「北來說」、「東來說」、「西來說」、「南來說」という4つの観点から議論されてきた[曹 2014 : 1]。現在の

ところどの説においても、立証に至るまでの十分なデータは提示されていないが、各苗族グループは異なる歴史を有していることは明らかである。そして、苗族は言語によって、湘西方言区（東部方言）、黔東方言区（中部方言）と川黔滇方言区（西部方言）という3つの方言地区に分けられ、3つの方言グループ内部でも、大きな差異が存在している。

苗族の分布は広く、かつての遷移経路も異なる。もともと苗族内部では多様な文化があり、定住した各地域における生態環境の違いや歴史的な背景に加えて、生活習慣や文化に大きな違いが現れている。これらの違いは頭飾りにも反映され、多様な苗族櫛は各苗族グループの典型的な頭飾りとなっている。苗族は「文字」⁸⁶を持たない民族であるため、苗族文化の多様性は視覚的な表現で表れることが多いと指摘されている〔李2002：23〕。頭飾りの一部である苗族櫛もこの文脈で論じられることがある。

第1章で筆者の調査地に関係する黔東南州の複数の苗族櫛を紹介したが、ここで黔東南州以外の独特の苗族櫛を見ておこう。貴州省の六盤水市の六枝特区の大元堡村（図2-2）の苗族女性は色絵の櫛を頭の右側に挿している。同区の梭戛村の苗族女性は大量のかつらで長い木櫛を巻き上げ頭の上に装着する（図2-3）。



図2-2 貴州省六盤水市六枝特区大元堡村苗族櫛⁸⁷

⁸⁶ これまでの研究によれば、苗族は独自の文字を持たない民族とされてきた。しかし、実際に調査している際、苗族村の宣伝欄に中国語のポスターや通知書が張られている。つまり、実際の生活では文字を使用している。そのため、ここでは「文字」と記述することにした。

⁸⁷ 王紅光 『中国苗族頭飾図誌』2013：37



図2-3 貴州省六盤水市六枝特区梭戛村の苗族櫛⁸⁸

そして、安順市の黒石頭寨の苗族女性は髪結いの後ろに三日月状の赤い櫛を挿す習慣があり（図2-4）、同市の岩蜡郷の苗族女性も髪で長い木櫛を巻き上げで、右側に突っ張りながら頭に装着する装飾行為がある（図2-5）。

⁸⁸ 王紅光の『中国苗族頭飾図誌』（2013：39）から借用したものである。

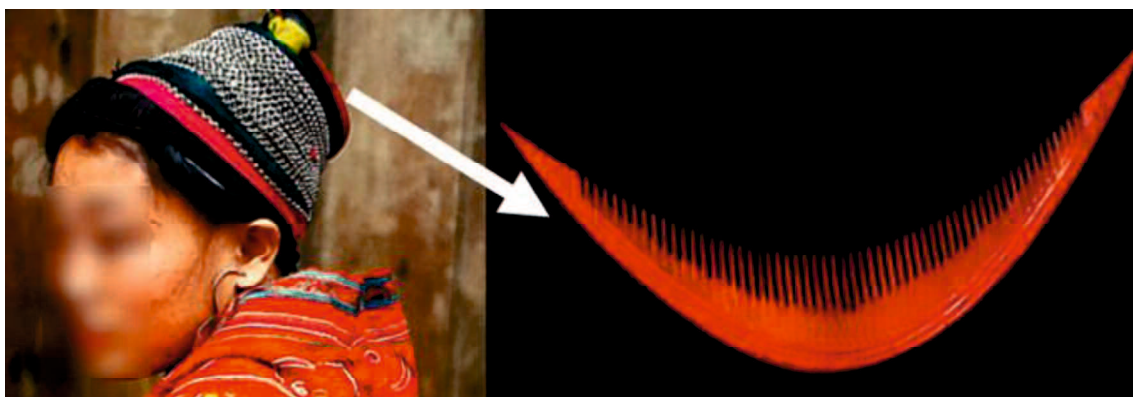


図2-4 貴州省安順市黒石頭寨の苗族櫛⁸⁹



図2-5 貴州省安順市岩蜡郷の苗族櫛⁹⁰

さらに、笙節市那雍県百興郷（図2-6）などの苗族女性もV字のような赤い木櫛を頭飾りとして使用する習慣がある。これらの苗族グループは行政区分において同じ苗族とされているが、言語と服飾に明らかな差異が存在する。たとえば、図2-2の苗族グループは「長角苗」とされている。その苗族グループの女性たちは婚姻儀式や祝祭日の時、大量の髪またかつらを一本の長い木櫛と括り、それを頭につけて牛角のような髪型をする。世間はその独特な髪型で彼らを「長角苗」と呼んでいる。同じように、図2-5の苗

⁸⁹ 王紅光の『中国苗族頭飾図誌』（2013：43）から借用したものである。

⁹⁰ 王紅光の『中国苗族頭飾図誌』（2013：48-49）から借用したものである。

族グループの女性は木櫛を右向きに頭髮に挿して、木櫛の上に大量の髪を巻いて括った髪型をすることにより、「歪梳苗」と呼ばれている。



図2-6 貴州省毕节市那雍県百興郷の苗族櫛⁹¹

以上のケースをまとめれば、苗族櫛は1つの典型的な頭飾りとして種類が豊富で、行政区分で同じ苗族とされてきた社会集団の内の差異を反映し、世間は苗族櫛の特徴で苗族内のエスニック・グループ（「長角苗」、「歪梳苗」）を名付けている。つまり、苗族櫛は苗族内の特定の社会集団のシンボルであると考えられる。

2.4 なぜ苗族櫛なのか

施洞鎮苗族グループはかつて内婚制度をとっており、グループ内での結婚相手の選択が基本的な婚姻方式である。苗族の歴史研究者である李黔濱〔李 2004：54〕が指摘す

⁹¹ 上の図は筆者が2015年3月に撮影したもので、下の図は王紅光の『中国苗族頭飾図誌』（2013：84-85）から借用したものである。

る「認服開親」⁹²は苗族の内婚姻制度の証左であるという。民族学者である席克定によれば、各苗族グループは数百人から何十万人から形成され、それぞれ独特の服飾を持っているという。同氏によれば、「苗族の服装の最も重要な機能は婚姻集団を示すことであり、様々な服装はそれぞれの婚姻集団を代表し、異なる婚姻集団のメンバー（成員）は絶対に結婚できない」と指摘した〔席 2005：238-239〕。筆者の調査においても、2000年から徐々に婚姻集団以外の人との婚姻が許されるようになったが、少なくとも1980年代以前は婚姻集団以外の人との婚姻は村全体が強く反対し、集団の中で孤立される可能性が高かった。実際に筆者の調査でも、施洞鎮巴拉河村の1980年代生まれの女性が婚姻可能な範囲以外の男性と結婚した事例があったが、彼らはそれぞれの村人から無視され、男性が死亡した時でさえも、男女が所属した村の人々は誰も葬儀を手伝ってくれなかったという。そのため、苗族にとって、婚姻可能な範囲あるいは婚姻集団を正しく識別することは極めて重要なことである。

これまでの研究では苗族の服装を主な婚姻集団の基準としてきた。清代の『百苗図』⁹³から、苗族の服装の基調色（基本的な色）によって、苗族は「花苗」、「紅苗」、「白苗」、「青苗」、「黒苗」などに分類された。それは苗族服装の分類の原点といえる。次に、1985年北京民族文化宮が撰修した『中国苗族服飾』では言語に基づいて、湘西型、黔東型、黔中南型、川黔滇型、海南型という5つの型に分類し、各型を台江式、雷公山式、丹寨式などの21式に分類した〔北京民族文化宮 1986〕。1998年になると、民族学者楊正文は各苗族グループの分布地域と特徴に基づいて、苗族服装を湘西型、月亮山型、黔中南A型、黔中南B型など77式⁹⁴に分類した〔楊 1998〕。民族学者楊文金は貴州省鎮寧布依族苗族自治县内の苗族の頭飾りを3類型に分類し、その3類型の頭飾りを10種類に再分類した。そして、同様に上着を3類型と10種類、スカートを3類型と16種類に分類した〔楊 1991〕。

しかし、1980年代から苗族人は沿岸都市に出稼ぎに行きはじめたため、都市文化による服飾習慣が現地苗族社会に持ち込まれた。それに伴い、苗族人は洋服を着用するよう

⁹² 服飾の様式により婚姻範囲が定められること。

⁹³ 清代の貴州省八寨理苗同知である陳浩が著した『八十二種苗図弁説』を指す。後世は俗的に『百苗図』と称する。

⁹⁴ 著者によると、式は型のマイナー分類である。

になり始め、2000年代に入るとほとんどの苗族人は徐々に日常生活で洋服を着るようになった。例えば、図2-7は2018年8月29日に台江県老屯郷長灘村で行われた「濃唄（日本語発音：ノオバイ）」⁹⁵に参加していた苗族女性たちである。図2-7上の写真の女性たちは色の異なるチャイナドレスを着、バッグを持ち、ハイヒールを穿いていた。このように、今では服装で婚姻可能な範囲と苗族グループを区別することが段々難しくなっている。それに対して、苗族櫛は「変化なし」という観念からもうかがえるように比較的变化が少なく、現在に至っても女性の頭髮に挿されている櫛を見れば、どの苗族グループ、婚姻集団に所属しているかがわかる。例えば、図2-7上の女性の内、左側の女性は櫛を挿しており、図2-7下の女性はともに櫛を挿している。図2-7上と下の左の女性は「*fangb nangl*」（施洞鎮一帯の苗族）で、図2-7下の右の女性は台江県県城一帯の苗族であることが苗族櫛から見てとれる。



⁹⁵ 序章の表4の10番の説明を参照。



図2-7 老屯郷長灘村の「濃唄」に参加した女性たち （2018年8月 筆者撮影）

かつて民族学者楊世章は黔西南地域の苗族の服装と飾り物を黔東方言服飾、湘西方言服飾、川黔滇方言服飾に分類した〔楊 1992〕。しかし、これは民族学者楊昌文と何晏文が「同じ方言また次方言（苗族言語）を話す苗族の服装は2、3種類の異なる服装に分化する場合があります、逆に服装が同じである苗族グループ内で異なる方言を話すことはほとんどない」と指摘したように〔楊・何 1987〕、楊世章は言語集団内の差異に細かく触れることはなかった。つまり、言語による苗族の分類は、同じ言語を話す苗族内に複数の婚姻集団が存在することを見落とす可能性が高いと言える。一方で2020年現在苗族の服装は洋装化、非伝統化しており、服装から婚姻集団を見分けることも困難である。加えて、苗族櫛を挿さなくなる若い苗族女性が増える傾向はあるが、それを挿す女性はまだ多くいる。そのため、苗族櫛は2000年代以降、婚姻集団を確認する上で最も重要な視覚的道具であると言える。

観光開発、出稼ぎと都市文化により服装は変化しているが、苗族櫛は苗族女性の典型的な頭飾りとして、現在も各苗族グループの女性に広く使われている。服装だけで苗族グループを区別することがだんだん難しくなっているという状況において、頭飾りで苗族グループを区別することがより重要になっている。服装や言語に比べれば、苗族櫛は比較的变化が緩慢であり、苗族櫛を有する苗族グループにとってそれは「確実」⁹⁶に存

⁹⁶ 苗族櫛を持たない若い苗族女性も出ており、完全に全員が有するではないため、確実に括弧をつくこと

在するエスニック・グループのシンボルであると考えられる。

しかし、すでに述べたように、頭飾りは絶対に変化してはいけないものとされてきたが、その意義と形は緩やかに変化している。そのため、苗族グループのシンボルであるほど重要な苗族櫛の象徴的意義と形状の変容を確かめる必要性があろう。以下ではまず意義について事例をもとに考察していく。

3 施洞鎮苗族女性の装飾行為

施洞鎮苗族櫛の象徴的意義とその変容を考察する前に、現地女性の装飾行為を確認しておきたい。施洞鎮苗族女性は日常生活で苗族櫛を使用して髪を整える一方で、頭髮に挿す頭飾りとしても使用している。

3.1 苗族櫛とその使用

第1章ですでに紹介したが、図2-8に示したように、施洞鎮の苗族櫛の横の長さは7.2cm、縦の長さは5.1cmと苗族の中では小型である。現地の苗族はそれを「*ghab xak khob*（日本語発音：ガシャンハオ）」と称する。上部中心部の櫛歯の間に（図2-8のAの位置）およそ30本、長さ約120cmの白い糸が結ばれている。髪を結う時、この糸で髪の本を括り、結い髪の後ろに櫛を挿す。現在は白い糸で髪と括って、頭の後ろに挿すという形で使用するのが一般的な使い方である。

にした。

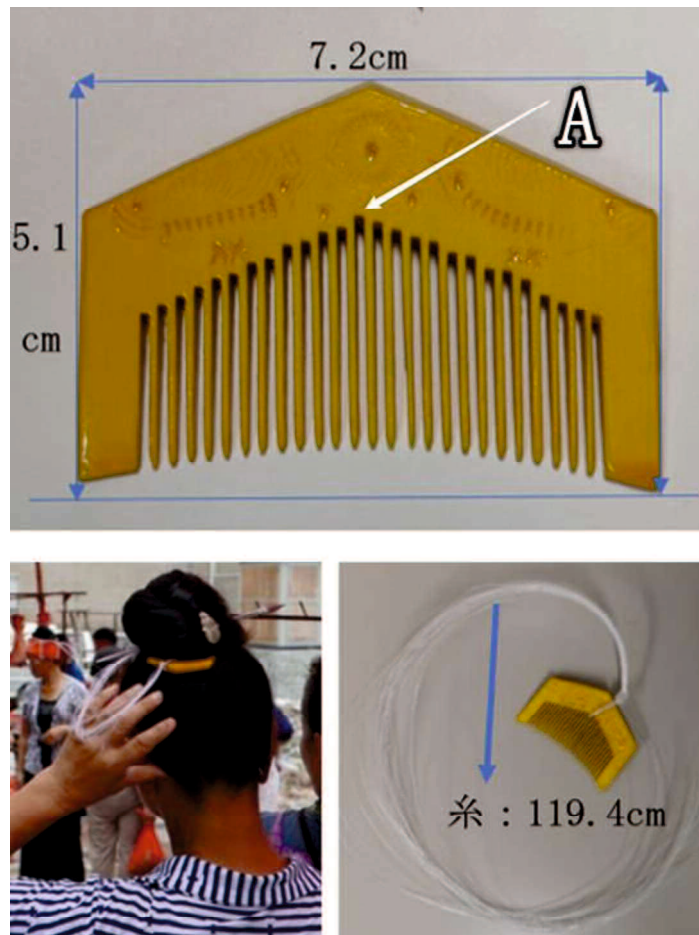


図2-8 「ghab xak khob」の着け方（左）と寸法（中と右）（筆者作成）

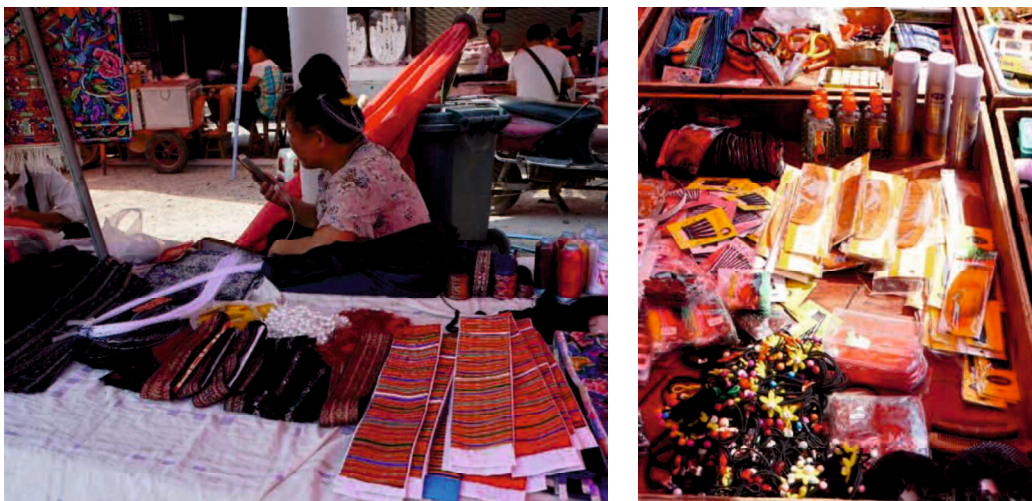


図2-9 施洞鎮街上村の出店1（左）と出店2（右）（2018年8月 筆者撮影）

施洞鎮苗族の女性は毎日櫛を使って「*ghab bod hfud*（日本語発音：ガボッフオ）」という独特な髪型を作る。「*ghab bod hfud*」を作るために、何度も髪に白油（後述）を塗りつけて、髪に光沢を与え、2種類以上の櫛を使って完成させるのである。「*ghab xak khob*」の他に、「*ghab xit khob*（日本語発音：ガシーホオ）」という櫛も使われている（「*ghab*」は定冠詞で、「*xit*」は上から下へ梳くで、「*khob*」は髪を意味する）。普段は洗面台や髪を整理する所に置き、毎日髪や髻（かもじ）⁹⁷を梳かす際に使用する。「*ghab xit khob*」の様式と材料は様々で、木製もあり、プラスチック製もある。図2-9に示したように、2018年の施洞鎮の定期市の商人は髻、各種の櫛、頭巾⁹⁸などの頭飾りや髪を梳くための用具まで揃えて販売している。



図2-10 「*ghab xit khob*」で髪の固定する女性（2018年8月 筆者撮影）

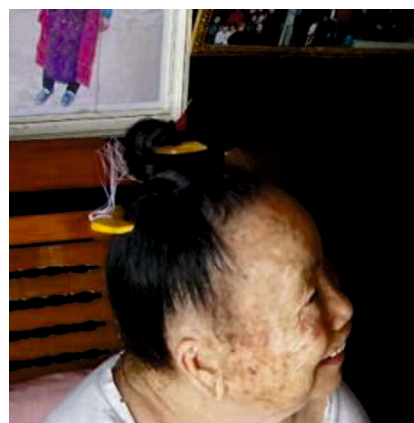


図2-11 「*ghab xit khob*」で髪の固定しながら、「*ghab xak khob*」を挿す女性（2018年8月 筆者撮影）

筆者が施洞鎮一帯の地域で調査した際、「*ghab xit khob*」を用いて髪を結う女性を見かけた。図2-10と2-11は施洞鎮女性が「*ghab xit khob*」を用いて髪を結う写真である。図2-10は「*ghab xit khob*」で髪を結う女性で、図2-11は「*ghab xit khob*」で髪

⁹⁷ 髻（かもじ）とは、婦人の髪に添え加える髪（広辞苑第六版 DVD-ROM 版）。

⁹⁸ 頭を包む刺繍が付いた布。縦は約 15 cm で、横は約 100 cm である。

を結って、結び髪の上に「*ghab xak khob*」を挿している女性である。

しかし、公式的な場面では「*ghab xit khob*」を用いて髪を結うことはほとんどなく、それはただの髪を結う道具に過ぎず、特定の文化や象徴的意義がないと思われる⁹⁹。

3.2 施洞鎮苗族女性の髪型とその作り方

「*ghab bod hfud*」（日本語発音：ガボッフオ）は現地の苗族女性が苗語で自分たちの髪型を言う時に使う言葉であり、漢語では「苗糾糾（日本語発音：ミャオジュジュ）」という。「*ghab bod hfud*」を作るためには、髪を梳く「*ghab xit khob*」と飾り用の「*ghab xak khob*」が必要である。しかし、ここで事前に説明しておきたいのは、筆者が現地調査していた際、大都市で出稼ぎ経験のある若い苗族女性の中には、都市文化の影響で、「*ghab xak khob*」を持たず、苗族の伝統的な髪型「*ghab bod hfud*」もしない女性が増えている傾向が見られたということである。本章では、そのような苗族女性も検討の範囲に入れるが、以下では主に「*ghab bod hfud*」をし、「*ghab xak khob*」が挿す女性に注目する。



図2-12 朝8時の芳寨村の住宅街で「*xak bod hfud*」している苗族女性たち

（2018年8月 筆者撮影）

⁹⁹ 実際に図2-11の女性と会った際、女性は最初に「*ghab xak khob*」が挿しなかった。公式な身なりを示すために、筆者と会話をした直前に「*ghab xak khob*」を挿した。

筆者の調査に基づけば、施洞鎮苗族女性は髪を梳かして、「*ghab bod hfud*」を作ることを苗語は「*xak bod hfud*（日本語発音：シャンボウフオ）」といい、漢語で「梳頭（日本語発音：スートゥ）」という。施洞鎮芳寨村の住宅街では、朝苗族女性たちが図2-12のように「*xak bod hfud*」している姿がよく見られる。個人によって違いがあるが、朝5時半から9時すぎまでの時間帯に女性達は道具を持って、家の入り口前に立って、「*ghab bod hfud*」を作るために、「*xak bod hfud*」を始める。

以下では表2-1と図2-13～36を用いて、女性バン氏f/70の「*ghab bod hfud*」を作る過程を紹介する。

3.2.1 「*xak bod hfud*」の道具

図2-13は施洞鎮芳寨村の苗族女性バン氏f/70が「*xak bod hfud*」をする前の様子である。



図2-13 「*xak bod hfud*」をする前の女性バン氏f/70と用具

（2018年8月 筆者撮影）

表2－1 バン氏f/70「*xak bod hfud*」の詳細情報

時間	2018年8月31日9時14分	
場所	施洞鎮芳寨村バン氏f/70の家の正門前	
対称	バン氏f/70（施洞鎮苗族）	
道具	1 糸付きの「 <i>ghab xak khob</i> 」1個 2 「 <i>ghab xit khob</i> 」1個 3 白油1瓶 4 綿製糸1本	5 髭4束（①、②、③、④） 6 簪2個（①、②） 7 髪網（バン氏f/70は使っていない） 8 頭巾（バン氏f/70は使っていない）

※調査により筆者作成

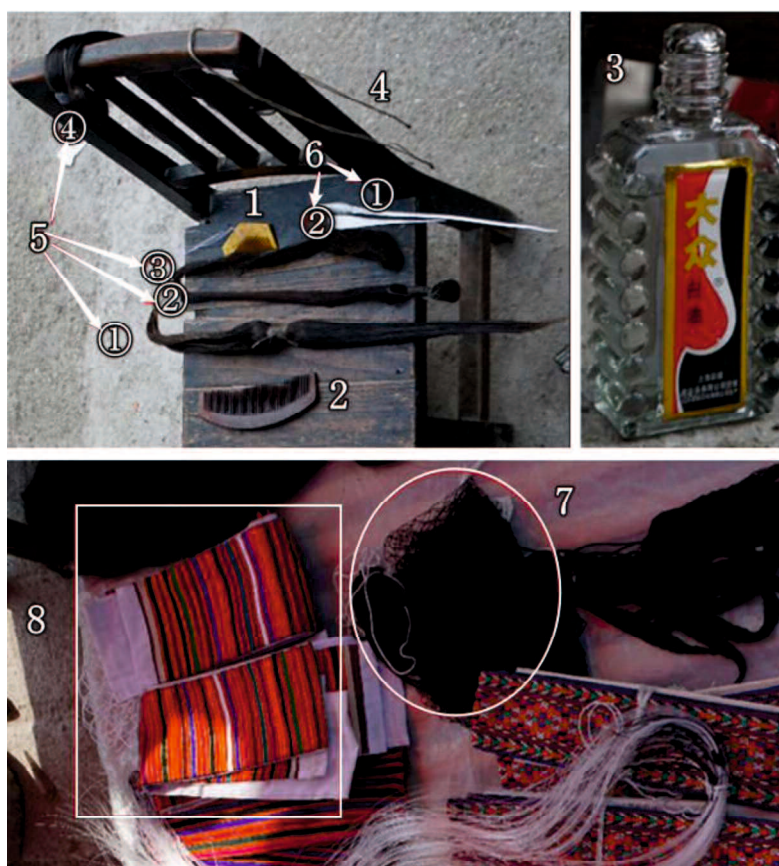


図2－14 「*xak bod hfud*」に用いるもの（2018年8月 筆者撮影）

「*xak bod hfud*」の道具は表2－1と図2－14で示したように、「*ghab xak khob*」、
 「*ghab xit khob*」、白油、綿製糸、髭、簪、髪網という7つの道具と頭巾が必要となる。
 「*ghab xak khob*」と「*ghab xit khob*」を使って髪を梳き、髪に光沢に与えると髪を梳

きやすいにするために白油が使用されている。そして、髪量が足りないため、髪に髭を添え加えて、綿製糸で括る。さらに、2本の簪を結びあげた髪に挿して、形を固める。最後に、結びあげた髪を髪網で包み、頭巾で頭を包む。

続いて、主にバン氏f/70¹⁰⁰の「*xak bod hfud*」の過程を紹介する。

3.2.2 「*xak bod hfud*」の過程

以下では、写真を参照しながら、「*ghab bod hfud*」の作り方を説明していく。



図2-15



図2-16

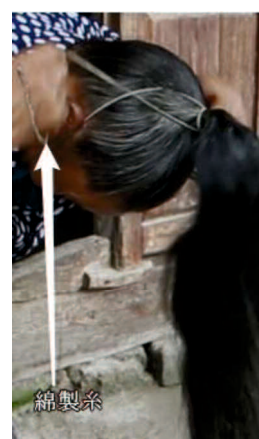


図2-17

- ①（図 2-15）髪をおろして、手の平（掌）に適量の白油（図 2-14 の 3 番）をつけて、髪全体に塗り付ける。
- ②（図 2-16）「*ghab xit khob*」（図 2-14 の 2 番）を使って、髪を全体的に梳く。
- ③（図 2-17）綿製糸（図 2-14 の 4 番）を取って、糸の一端を奥歯で噛んで固定し、手で糸の別の一端を掴んで、頭頂の髪を 2 周巻いて括り、髪結いの底の部分を固める。

¹⁰⁰ バンはその苗族女性の苗族名の日本語発音である。図 2-26、33～36 はバン氏 f/70 ではないが、一連の流れの説明として使用する。



図2-18



図2-19

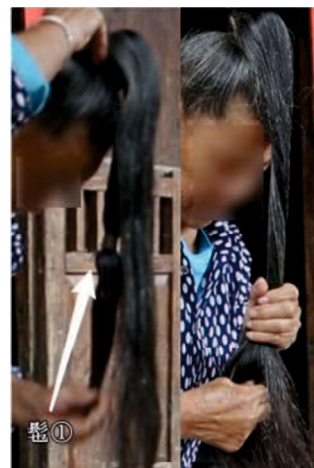


図2-20

- ④ (図 2-18) ③で髪を括った糸の一端を噛み、髷④ (図 2-14 の 5 番の④) を取り、髪結いの底に当てて、髪でそれを包み、噛んでいた糸を放して、髪と髷④をしっかり括る。
- ⑤ (図 2-19) もう一度「*ghab xit khob*」を取り、髪を全体的に梳く。
- ⑥ (図 2-20) 髷① (図 2-14 の 5 番の①) を取り、髪でそれを包み、逆時計回り順で髪を 2 周捻じって、太い髪束を作る。
- ※ ①から⑥までは約4分がかかった。

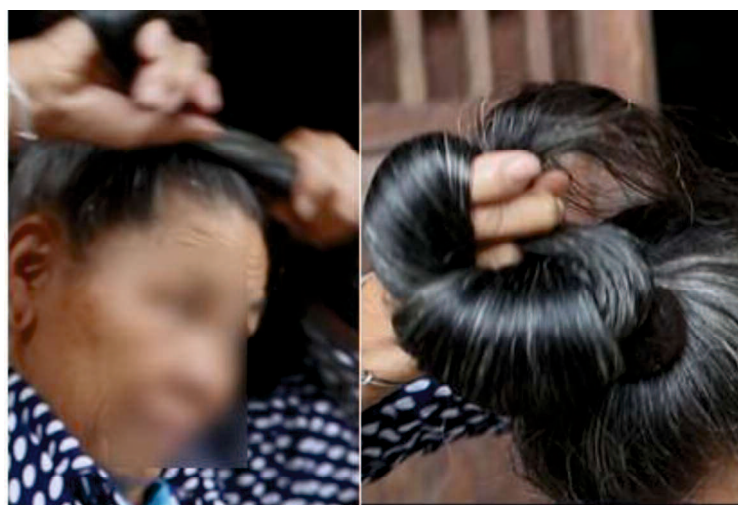


図2-21



図2-22

- ⑦ (図 2-21) 左手は髪束の末端を持ち、右手は髪の上から 3 分の 1 の位置を掴んで外へ押して、髪束を時計回り順で 1 周半曲げて輪を作り、右手を輪に通して髪先の編んでない部分を掴む。
- ⑧ (図 2-22) 髷② (図 2-14 の 5 番の②) を取り、髪先の編んでない部分と一緒に括る。



図2-23



図2-24



図2-25

- ⑨（図 2-23）髪を先を掴んでしっかりと引っ張り、髪結いを固める。これで「*ghab bod hfud*」の基本的な形が完成した。
- ⑩（図 2-24）「*ghab xit khob*」を取り、「*ghab bod hfud*」と編んでない髪を梳く。
- ⑪（図 2-25）髻③（図 2-14 の 5 番の③）を取り、「*ghab bod hfud*」の結い目と括る。左手で結い目を掴みながら、右手は髪の末端を持って、「*ghab bod hfud*」の底に巻く。そして、両手で「*ghab bod hfud*」を整える。
- ※ ⑦から⑪までは約 3 分がかかった。
- ★（図 2-26）髪網（図 2-14 の 7 番）を使用する場合は両手で網を広げて「*ghab bod hfud*」を包む。髪網の余りの部分は「*ghab bod hfud*」の底に巻く。この手順は約 1 分がかかった。



図2-26 施洞鎮巴拉河村の苗族女性張氏1f/70



図2-27

- ⑫ (図 2-27) 右手で簪①と簪②を同時に持ち上げる。髪と髻とも刺し通すため、右手で簪①の進む方向を調整しながら、横に右から左へ「*ghab bod hfud*」の中下部に差し込む。



図2-28



図2-29



図2-30

- ⑬ (図 2-28) 簪②を縦に後ろから前へ、やや上向きの方で「*ghab bod hfud*」の中

部に差し込む。そして、（図 2-29）両手で「*ghab bod hfud*」を押し固める。

- ⑭（図 2-30）「*ghab xak khob*」（図 2-14 の 1 番）で頭周りの出た髪を下から上の「*ghab bod hfud*」の底に梳き上げて、綺麗に整える。



図2-31



図2-32

- ⑮（図 2-31）両手で「*ghab xak khob*」についた白い糸をピンと引っ張る。そして、右手で糸を引っ張りながら、結び髪以下の頭周りの髪を 2、3 周かすり、「*ghab bod hfud*」の底に括る。

- ⑯（図 2-32）「*ghab xak khob*」を頭の後ろの髪に挿して、もう一度両手で「*ghab bod hfud*」を押し固める。

※ ⑫～⑯までは約4分がかかった。バン氏f/70の「*ghab bod hfud*」を作る過程は合わせて11分がかかった。



図2-33 頭巾を巻いているの苗族女性



図2-34 頭巾着用の様子

- ★ (図2-33) 頭巾 (図2-14の8番) を使う場合、両手で頭巾を引っ張りながら、頭の真後ろに頭巾の中部に当て、前向きに巻く。(図2-34) 頭巾の右先を下斜めに引っ張り、折り込んで頭巾の左の下に挿し込んで固定する。この手順は約1分がかかった。



図2-35 施洞鎮の苗族女性 (氏名不明)



図2-36 施洞鎮の苗族女性 (氏名不明)

- ⑪ これで「*ghab bod hfud*」が完成する。図2-35は髪網と頭巾を使わない時のイメー

ジで、図 2-36 は髪網と頭巾を使う時のイメージである。

- ※ 髪網と頭巾を使わない時、「*ghab bod hfud*」を作るには約 11 分がかかる。髪網と頭巾を使用する時、「*ghab bod hfud*」を作るには約 13 分がかかる。

4 櫛の象徴的意義に関する事例

すでに述べたように、「*ghab xak khob*」には主に2つの機能がある。1つは、髪を梳くことや髪を固定することである。施洞鎮苗族女性は毎日2種の櫛を使って「*ghab bod hfud*」を作る。その過程で、「*ghab xak khob*」は髪を梳く、固定するなどの働きをしている。もう1つは、「*ghab bod hfud*」の後ろに挿して、頭飾りとして使用することである。

本節では、現地社会の人々とのやり取りや聞き取り調査の事例を通して、頭飾りにする「*ghab xak khob*」の象徴的意義とその変容を考察する。

4.1 髪と「*ghab xak khob*」の関係

第1章で述べたように、施洞鎮苗族の女性は結婚する前に「*ghab xak khob*」を挿して婚姻可能な女性になったことを世間に示していた。本節は女性が婚姻可能になる前の事例と併せて、髪と「*ghab xak khob*」の関係を述べていく。



図2-37 1970年代（左）¹⁰¹と2019年の施洞鎮苗族女子児童（右）の写真
（2019年8月 筆者撮影）

図2-37左の写真は、施洞鎮における1970年代の苗族の女子児童であり、頭のとっぺんあたり、半径5cmの円形部分にしか髪を残すことが許されなかった。つまり、とっぺん部分以外の髪を剃る慣習があった。現地の苗語はその慣習を「*tit khob*（日本語発音：ティハオ）」と言う（「*tit*」は剃るの意味で、「*khob*」は髪を意味する）。年長者の間には今でも「女子児童は小さいころに髪を剃った方がいいよ」という観念が残っている。婚姻関係を結ぶ前まではずっと半分坊主頭の状態、嫁入り前に髪を伸ばし、母や母方の祖母から櫛をもらって一人前の女性としての人生を始めるという。施洞鎮の苗族の男子児童は小さい頃髪を剃るが、とっぺん部分ではなく、おでこの半径5cmの半円部分の髪を残す。

彼女たちは櫛を挿し始めた時から、婚姻可能な女性になるため、施洞鎮では「櫛をもらうのは女性の成人式」とも言われる。しかし、1990年代頃から施洞鎮の苗族の女子児童は図2-37右の写真のように、髪を剃らなくなり、銀飾りを挿すようになった。以下で

¹⁰¹ 図2-37 左の写真は中国河湾苗学研究院の安紅氏が提供した写真である。

は事例を通して、髪を剃る慣習について詳述していく。

事例2-3

採録日：2018年8月27日

劉YLf/50は3人の娘と1人の息子を育てた。長女は張YMf/40、1978年生まれである。次女は張XYf/30、1981年生まれである。三女は張GHf/30で、1985年生まれである。息子張Jcm/30は1988年生まれである。

以下は2018年8月27日に施洞鎮偏寨村の劉YLf/50の一家と一緒に食事していた際、髪を剃る慣習についての会話である。

劉YL：張XYf/30は12歳頃まで、髪を剃ったね。

張XY：そうね、醜かった。

劉YL：そうそう、男の子見たい。でも、張GHf/30は剃らなかったね。

張GH：違うよ、7、8歳頃まで剃っていたよ。

劉YL：あ、そうだったね。小さい頃剃ったね。

筆者：どうして張GHf/30は7、8歳までは剃っていたが、姉（張XYf/30）と違って12歳まで剃らなかったのですか。

劉YL：まあ、本人は剃りたくないと言ったからね。

張GH：そうよ、その時はもう剃らなかったよ。

張XY：どうして私だけが12歳まで剃ったかね。

劉YL：それはね、張XYf/30の時代はね、皆まだ髪を剃らないと女子児童が年寄りに見えると思ったから、剃ったよ。

筆者：12歳を過ぎるとどうなりますか。髪を伸ばして、「*ghab xak khob*」を挿しますか？

劉YL：もともとはそうだったけど、張XYf/30の12歳の時は挿す人もいたし、挿さない人もいた。張XYf/30は挿していなかったね。

張XY：そうね。でも、（母方の）祖母から「*ghab xak khob*」をもらったことがあった。

事例2-3から見ると、およそ1993年（張GHf/30の8歳の時）から髪を剃らない女子児

童が現れ始めた。そのため、40歳以上の人はその慣習に馴染んでいる可能性が高いと言える。それを確認するために、2018年と2019年に施洞鎮地域で髪を剃ることと「*ghab xak khob*」を挿すことについて調査した。調査対象は40歳から80歳までの施洞鎮の苗族女性である。

以下の表2-2は調査データをまとめたものである。

表2-2 髪を剃ると「*ghab xak khob*」を挿すことについての調査データ

No.	調査日	調査対象	「 <i>tit khob</i> 」について	「 <i>tit khob</i> 」と結婚の年齢	「 <i>ghab xak khob</i> 」について
1	2018-8	劉 YLf/50	剃りますよ。剃らないと老けた感じに見えますから。剃る人は女子児童です。	18歳まで 19歳結婚	挿しました。お母さんから「 <i>ghab xak khob</i> 」を（新に）もらいました。それを挿して結婚した。
2	2018-8	張 MMf/50	剃らないと老けて見えますよ。女性（結婚可能な女性）になってしまいます。髪を剃っている限り、女子児童です。	15歳まで 16歳結婚	結婚する少し前から挿しましたよ。お母さんの「 <i>ghab xak khob</i> 」を継承しました。
3	2018-8	呉 GYf/70	皆剃っていました。剃らないと老けて見えますよ。	14歳まで 14歳結婚	挿して結婚しましたよ。お婆さん（母方）から「 <i>ghab xak khob</i> 」を（新に）もらいました。
4	2018-9	楊 GZf/40	15歳まで剃りました。お母さんが剃ってくれました。	15歳まで 21歳結婚	お母さんは私が小さい頃を買っておきました。結婚の時「 <i>ghab xak khob</i> 」を挿しました。「成熟女性」 ¹⁰² になると、挿します。
5	2018-9	李 DZf/60	15歳まで皆剃りますよ。女子児童ですから、剃ります。剃らないと老けて見えますよ。	15歳まで 15歳結婚	15歳（結婚適齢な女性）になったから挿しました。その後、結婚しました。
6	2018-9	剛 Pf/60	剃らないことと老けることは同じです。髪	14歳まで	もうすぐ結婚する時挿しました。お母さ

¹⁰² 成熟女性とは、現地の言い方で、婚姻可能な女性を指す。婚姻可能な年齢は変化しつつあるが、14歳～19歳の女性は婚姻可能になりうると考えられている。

			を剃っているうちは女子児童です。	14歳結婚	んは予め「 <i>ghab xak khob</i> 」を買って置きました。
7	2018-9	潘 XZf/6 0	もちろん剃ります。女子児童は皆剃りますよ。まだ髪を剃っている限り、女子児童です。剃らないと老けて見えます。	18歳まで 19歳結婚	そろそろ結婚する時、挿し始めました。お母さんから「 <i>ghab xak khob</i> 」を（新に）もらいました。
8	2019-3	欧 GYf/6 0	昔、女性（結婚可能）になる前は髪を剃るべきです。まだ髪を剃っている限り、女子児童です。だから、皆は剃らないと老けて見えるといいます。	16歳まで 17歳結婚	母方の祖母から「 <i>ghab xak khob</i> 」をもらいました。結婚する時必ず挿しますよ。

※調査により筆者作成

表2-2をから、3点が分かる。1点目は髪を剃ること（「*tit khob*」）は女子児童（女子児童）を象徴することである。表2-2の調査対象者はほとんど（呉GYf/70と楊GZf/40以外）が「若さ」を強調し、髪を剃ることは女子児童を象徴していることが分かった。加えて、楊GZf/40以外の調査対象者は「剃らないと老けて見える」と言っており、これも証左になりうる。2点目は、「*tit khob*」をしないことは1人の女性が婚姻可能になったことを示すことである。個人差はあるが、施洞鎮の女性は14～18歳まで髪を剃り、ほとんど髪を剃らなくなる時期と結婚する時期は同じかまた近い年齢である。3点目は施洞鎮の女性は母親また母方の祖母から「*ghab xak khob*」を継承また新たにもらうことが多く、結婚する時「*ghab xak khob*」を挿していたことである。

併せて見れば、かつては1人の女性が婚姻可能になったことを示すのは「*ghab xak khob*」を挿すことだけではない、「*tit khob*」をしないこともそれを示していた。しかし、事例2-3によると、1985年生まれの女性は8歳から「*tit khob*」をしなくなり、「*tit khob*」をしないことは女性が婚姻可能になったことの象徴でなくなった。「*ghab xak khob*」は結婚当日にしか挿さないものになる傾向が見られたが、婚姻可能という象徴的意義には変化がないと言える。

4.2 婚姻可能な範囲の変化

上述したように、2000年代から施洞鎮地域では出稼ぎ、観光開発と都市文化の影響により服飾が変化しているが、苗族櫛は苗族女性の典型的な頭飾りとして、現在も各苗族グループの女性に広く使われている。服装の変化により苗族の婚姻可能な範囲を確かめることがだんだん難しくなる社会状況において、頭飾りで婚姻可能な範囲を区別することがより重要になっている。しかし、現在の施洞鎮一帯の苗族の若い女性にとって、婚姻可能な範囲内で結婚する観念が徐々に薄れてきている。以下は事例を通して、その現象を考察する。



図2-38 姉妹節に参加した未婚女性（左）と彼女の母（右）

（2019年3月 筆者撮影）



図2-39 M氏F/20の母親（左）と髪を梳いているM氏F/20（右）
（2019年3月 筆者撮影）

事例2-4

採録日：2019年3月21日

施洞鎮猫坡村には、「姉妹節」¹⁰³という祭りがある。苗族の若い男女はこの祭りを通して、恋愛関係を作る。俗的に言い換えれば苗族の伝統的な「合コン」といえよう。姉妹節当日、苗族の女性は「*ud nix*（日本語発音：ウニィ）」という銀飾り付きの晴れ着を着て、上半身に大量の銀飾りをつけて、決められた場所に集まり、歌ったり踊ったりする。筆者の調査に基づけば、この日に未婚の女性の母親はほとんど祭りに参加せず、自宅また祭りの現場（図2-38右）で娘の「*ud nix*」や銀飾りを準備し、娘の化粧などを手伝う。

2019年3月21日の猫坡村の姉妹節を調査した際、M氏f/20の父親に「自宅へきて、『姉妹飯』（黄色と白色のもち米ご飯）を食べにきてください」と誘われたため、M氏f/20の家でお茶を飲みながら、「姉妹飯」を食べた。その時、図2-39で示したように、まもなく姉妹節に参加しに行くM氏f/20女性（図2-39右）は母親（図2-39左）の頭から、

¹⁰³ 序章の表4の6番の説明を参照。

「*ghab xak khob*」を拝借し、髪を整理した。以下は、M氏f/20が「*ghab xak khob*」を母親に返した後の会話である。

筆者：「*ghab xak khob*」は挿さないのですか。

M氏：挿さないよ、可愛くないです。（その後、本人は「*ghab xak khob*」が挿さずに、姉妹節に参加しに行った）

M氏の母親：現在「*ghab xak khob*」を挿す女の子（未婚女性）は1人もいないよ。

筆者：そうですか、姉妹節で彼氏ができると聞きましたが、「*ghab xak khob*」を挿さないと、男性は施洞鎮の女子児童であるかどうかが分からなくなるのでしょうか。

M氏の母親：現在はね、誰もそんなこと（婚姻可能な範囲）を気にしないよ。好きな人なら、誰でもいいですよ。

事例2-5

採録日：2019年3月21日

以下は筆者と施洞鎮街上村の苗族女性の張GHf/30との婚姻についての会話である。

張GH：この前、施秉県沙湾村のある女性は台湾人と結婚して、我々のところ（施洞鎮地域）で大きな話題になりました。

筆者：そうしてもよいのでしょうか。苗族以外の男性と結婚することは。

張GH：今は違いますよ。現在は女性の結婚相手がふるさとから遠ければ遠いほど、その女性の実力が反映されると思われていますよ。

以上2つの事例から見ると、施洞鎮一帯の苗族はかつて同じ服飾の苗族人と結婚していたが、現在は同じ服飾ではなくてもよく、違う民族や国の人でも許され、むしろ「結婚相手はふるさとから遠ければ遠いほど、その女性の実力が反映される」こととなった。それに伴い、従来の婚姻可能な範囲を示す苗族櫛は徐々に未婚の苗族女性の頭から消えはじめた。

4.3 苗族グループの所属

前述の事例2-4と2-5では、施洞鎮苗族の婚姻可能な範囲が変化したことを示した。続いて婚姻可能な範囲を超えた苗族女性の事例を通して、婚姻可能な範囲の変化に伴い苗族櫛の象徴的意義がどう変わるのかについて考察する。



図2-40 張XYf/30の台江県苗族の櫛 (2018年8月 筆者撮影)

事例 2-6

採録日：2019年3月

施洞鎮偏寨村出身の張XYf/30は1981年生まれで、30代の苗族女性である。彼女は台江県南宮郷交密村出身の男性と結婚した。両方の服飾は異なり、原則的に婚姻可能ではなかった。そのため、最初は両方の家族に強く反対され、2人は仕方がなく、2年以上に苗族居住地域の外に家出していた。

その後、両方の家族は不本意ながら2人の婚姻を認めた。しかし、最初の頃張XYf/30は夫側の台江県苗族の服飾と櫛を着用するのを拒否していた。張XYf/30は「台江県（苗族）の服飾はなんとなく違和感があり、着たくなかった。結婚して3年経っても、台江県で施洞鎮の服飾を着るのは恥ずかしい」と言った。

筆者は「今はどちらの服¹⁰⁴を穿きますか」と聞いた。張XYf/30は「今は別々にして、着ている」と言った。台江县苗族人の妻であることを示すために、張XYf/30は実家の妹の家に台江县苗族の櫛を1個置いており（図2-40）、台江县苗族人の妻であることと示す必要がある時に挿すという。現在張XYf/30は台江县苗族人の妻として、祭りなどの集会活動に参加する時には、台江县の服を着、台江县の苗族櫛を挿す。しかし、台江县で施洞鎮偏寨村出身の女性として、祭りなどの集会活動に参加する際、施洞鎮苗族の服を着、施洞鎮の苗族櫛を挿す。

2つの婚姻圏を越境した張XYf/30は、自分の身分を使い分けるために、2つの苗族櫛を持っている。自分が示したい身分によって、2つの櫛を便宜的に使用している。かつての婚姻圏を超えた苗族女性にとって、苗族櫛は自己のアイデンティティを示すものとして使われている。つまり、かつての婚姻可能な範囲が変化している社会背景の下で、苗族櫛は現存の婚姻可能な範囲を適切に示すことはできなくなったが、どの苗族グループに所属するかという意志を示すという点において象徴的意義は依然として続いている。

4.4 若いと主張する「年老いた」女性

前述の考察では、施洞鎮一帯の若い苗族女性は「*ghab xak khob*」を挿さなくなっていることを確かめたが、以下は「*ghab xak khob*」を挿す傾向が強い40歳またそれ以上の女性の装飾行為について考察する。

¹⁰⁴ 服は刺繍衣裳だけではなく、櫛や簪などの飾り物も含む。



図 2-41 苗族女性 A/40（左）と女性 B/40（右）
（2018 年 8 月 筆者撮影）

事例 2-7

採録日：2018年8月23日

張 GHf/30 は施洞鎮の街上村で流行服を扱う衣料品店を経営している。18 歳から広州や杭州などの沿岸都市へ出稼ぎに行っていたため、漢語会話は流暢である。筆者は食事の後街を歩き回っている際に、よく張 GHf/30 の店を訪ねていた。2018 年 8 月 23 日もいつものように、朝食を済ませて店へ向かった。着いた時、店には客が 3 人いた。3 人は全員 40 代の女性で、服装のデザインを論じたり、張 GHf/30 と値段交渉をしていた。1 人は気に入った服がないようで、10 分後に店を出た。残りの 2 人（図 2-41 女性 A/40 と女性 B/40）は好きな服があり、試着室に何回も出入りしていた。2 人は年齢が大体同じに見えたが、女性 A/40 は「*ghab xak khob*」を挿しておらず、女性 B/40 は挿していた。以下は筆者と女性 A/40 の会話である。

筆者：なぜ「*ghab xak khob*」を挿していないのですか。

女性 A：慣れないから、挿さないのです。

女性 A/40 が照れたように、服を持って試着室に入った。10 分後、女性 A/40 は試着室から出て、女性 B/40 が代わりに試着室に入った。女性 A/40 は女性 B/40 が試着室に入った後、筆者に苗語ではなく、漢語で聞いた。

女性 A：誰（どっち）が若く見えますか。

筆者：うん。（筆者はいきなり聞かれてちゃんと答えられなかった。）

女性 A：私と彼女（女性 B/40）と比べて、誰がもっと若く見えますか。

筆者：あなたの方が若いと思いますよ。

女性 A/40 は筆者の答えを聞いた後、微笑みながら店の奥へ行った。筆者は女性 A の質問の意味がわからなかった。その後、その 2 人はスリムカットの黒いズボンと白いシャツのセットを 1 セットずつ買って、店を出た。

張 GH：さっきの 2 人は同じ歳で、しかも親戚ですよ。

筆者：そうですか。先に私に質問した女性 A/40 は明らかに若いですね。

張 GH：そうですよ。先に質問した女性（女性 A/40）は農業をやっていないから、自分はまだまだ若く見えると思うって、私に言いましたよ。

筆者：なるほど、2 人はどんな関係ですか。

張 GH：先に、質問した女性（女性 A/40）の息子は女性 B/40 の娘と結婚しましたよ。

今はね、「*ghab xak khob*」を髪に挿すと、自分が年老いたのを認めることを意味していますよ。ですからね、現在は皆年齢に関係なく、若く見せたいなら、「*ghab xak khob*」は絶対に挿さないですよ。

筆者：そうですか。

張 GH：そうですよ。（女性 A/40）先に聞いたでしょう、どっちが若くに見えますかって。自分はまだ若いと思っているから、あなたになぜ「*ghab xak khob*」を着用しないのときかれて、自分は年老いたと見えると思い、あなたに質問したよ。あなたは賢い（答えをした）ね、若いといいました。ははは（笑）。

筆者：ははは（笑）、そうですか。

張 GH : 現在は「*ghab xak khob*」を挿す女性は少なくとも 40 歳以上ですよ。もしある女性が自分はまだ若く見えていると思う限り、50 歳になっても「*ghab xak khob*」を挿さないですよ。

筆 者 : 昔もそんな感じですか。「*ghab xak khob*」を挿すのは年老いた感じですか。

張 GH : いいえ、この十数年（後確認：2005 年）のことだよ、昔「*ghab xak khob*」は「オシャレ」¹⁰⁵でしたよ。

筆 者 : なるほど、そういえば確かにそうです。（今まで）「*ghab xak khob*」を挿している若い女性をほとんど見かけていませんでした。

張 GH : そうでしょう、皆若く見せたいですからね。

筆 者 : そうですね、私もね。

事例2-8

採録日：2018年9月5日

潘XZf/60は1958年生まれの60代苗族女性である。今は施洞鎮巴拉河村の専業主婦で、毎日刺繍や料理などの家事をしている。彼女の家遊びに行った際、筆者は最初が気づかなかつたが、1時間後、今日、潘XZf/60は「*ghab xak khob*」が着用していないと気が付いた。部屋に入って探したところ、「*ghab xak khob*」は簪と上着と一緒に洗濯機の上に置いてあった（図2-42）。

¹⁰⁵ 「ファッション」は現代的の意味ではなく、美に拘りがあるという意味である。



図2-42 洗濯機の上に置かれた潘XZf/60の「*ghab xak khob*」

(2018年9月 筆者撮影)

筆者：おばあちゃん、今日は「*ghab xak khob*」を挿していませんね。

潘XZ：うん、そうですよ、今日英雄（潘XZf/60の孫）は学校（寄宿学校）へ行ったよ、寂しいですよ。誰もいないし、挿したくないです。

筆者：そうですね、寂しいですね。英雄（マゴ）がいなくなると、部屋が静かになってしまいましたね。

潘XZ：全部政府のせいですよ、村の学校を施洞鎮の学校と合併してしまいました。

筆者：そうですよ、庶民のことを全然理解していませんね。（2人は無言のまま、20分間雑務¹⁰⁶をやっていた）

潘XZ：今日、「*ghab xak khob*」を挿していないから、私は普段より若くに見えるでしょう。

筆者：いえいえ、おばあちゃんはいつでもきれいですよ、全然60歳にみえないよ。

潘XZ：ははは、君は絶対にウソついたよ、私を喜ばせるためにね。

事例2-9

採録日：2018年8月21日

¹⁰⁶ 服の洗濯、豚、鶏などに餌をあげることなどの家事と農作業を指す。

以下は施洞鎮白枝坪村の呉GYf/70と長男の妻/40（以下の会話では嫁1とする）と次男の妻/30（以下の会話では嫁2とする）が「*ghab xak khob*」の話をしているところである。

呉GYf/70は施洞鎮白枝坪村で歌が一番上手な女性と言われていた。2016年に脳出血を起こし、家でリハビリと病後の回復生活をしている。2人の息子の嫁と一緒に歌を歌った後、以下の会話があった。

呉GY：現在の若者たちはね、「*ghab xak khob*」をやめました。ほら、2人の嫁も挿していないでしょう。

嫁 1：もちろんですよ。不便だし、面倒くさいです。お婆さん（年老いた女性）こそが使うものですから。

嫁 2：その通りです。そして、現在は髪ワックスもあるし、いつも髪を整える必要はほとんどありません。

嫁 1：そうですよ。しかも、今は一部のお婆さんも「*ghab xak khob*」を挿さなくなりましたよ。若くみせたいからね。

以上の事例2-7～2-9をまとめると、まず事例2-7の女性A/40に筆者が「なぜ櫛を挿さないのか」と聞いた時、彼女は逆に自分の若さについて筆者に質問した。それは櫛を挿すのはすでに「年老いた」ことになったためであることが分かった。そして、事例2-8の潘XZf/60の話から、「*ghab xak khob*」を挿さない方が若く見えるという考え方がうかがえた。さらに、事例2-9の呉GYf/70の長男の妻/40の話から見れば、若い女性だけでなく、若いと主張するために、「一部の『お婆さん』も『*ghab xak khob*』を挿さなく」なっている。若い苗族女性にとっても、比較的年配の女性にとっても、「*ghab xak khob*」を挿さない方が若く見えると認識している。つまり、「*ghab xak khob*」はいつのまにか日本のガラケーのような古いものとなり、「*ghab xak khob*」に「年老いた」というイメージが与えられた。

こうして、現在の苗族の女性は「*ghab xak khob*」を挿すあるいは挿さないことを通して、「自分はまだ若い」と「年老いた」という心理状態を世間に示している、あるいは自分の若さを引き留めている。この意味において「*ghab xak khob*」はおよそ2000年

から2020年現在に至って「年老いた」苗族女性の象徴となっている。

5 櫛の象徴的意義とその変容

以下ではターナーが社会変容を動態的に捉えるために提起した社会劇のモデルを援用して、櫛の象徴的意義とその変容を捉えていく。

ターナーはアフリカザンビア北西部のンデンプ族社会の事例を取り上げ、ンデンプ族社会は母系出自と夫方居住の婚姻規則との衝突により不安定性さが内在するという。この不安定性は人口の移動現象を増加させ、リネージ内（母系）の分裂を促した。それに伴い、村の分裂と離婚率の上昇などの現象を起こした。その結果、ンデンプ族の社会関係の幅が狭くなり、浅くなったという。ターナーによれば、その後、社会関係を強化するために、ンデンプ族は2種類の方法を実施した。1種目は交叉イトコ婚（*crosscousin marriage*）や村間結婚（*intervillage marriage*）などの方法で団体の絆を固めたことである。2種目は団体的な儀式に参加することで集団の凝集力を増加させたことである。この2種類の方法を通して、ンデンプ族は社会集団の凝集力が低下した局面を一時的に調合したとする〔Turner 1957(1996)〕。つまり、ある社会においてそれを律する規範（母系出自と夫方居住婚姻規則）があり、その社会規範に違反（人口の移動現象の増加、リネージ内の分裂）が現れ、社会的危機（村の分裂と離婚率の上昇）が生じた際、社会的危機を矯正するための努力や改革（ンデンプ族は2種類の方法）を行い、再統合に至る局面となると説明する。この一連の過程は社会劇の過程である。

ターナーの研究を参考に、本章では「*ghab xak khob*」の象徴的意義の変容の過程を一種の社会劇としてまとめていく。しかし、その過程は徐々に進行しているため、ターナーの研究と合致する図式できれいに捉えることは極めて難しい。本節はあくまでも社会劇のモデルを応用し、時代とともに徐々に変化する「*ghab xak khob*」の象徴的意義の分析を試みるものである。

5.1 既成規範の違反から危機へ

管彦波は苗族の頭飾りは、①苗族グループの地域性を示す、②様々な文様は苗族文化

を象徴する、③芸術性を備えていると指摘した〔管1993：80-93〕。苗族の櫛は典型的な頭飾りとして、それらの象徴的意義も持っている。

前節までの考察を通して、「*ghab xak khob*」は髪を梳く、髪を固定することと頭飾りとして使用するという2つの実用的な機能を確認した。次に、「*tit khob*」（髪を剃ること）と櫛を挿すことについての調査では、「*tit khob*」は施洞鎮苗族の女子児童の象徴であり、14～18歳まで髪を剃っていたことを確認した。さらに、施洞鎮の女子児童が母親または母方の祖母から「*ghab xak khob*」を新にもらうまた継承することが多く、苗族女性が結婚する際「*ghab xak khob*」を挿す人がほとんどであることが明らかになった。それらは第1章の考察と一致している。「*tit khob*」は女子児童の象徴であり、「*ghab xak khob*」は婚姻可能を示すシンボルであることを再確認した。



図2-43 頭飾り用の造花 （2018年8月 筆者撮影）

次に、筆者の調査に基づけば、2000年代から頭飾り用の造花（図2-43）、パーマ、髪の色染などの装飾品が現地社会に浸透し、若い女性は「*ghab xak khob*」を着用しなくなった。代わりに、銀飾りやプラスチック製の造花を挿したり、パーマや色染のストレートヘアにしたりする女性が増えている。加えて、事例2-5張GHf/30の「女性の結婚相手はふるさとから遠ければ遠いほど、その女性の実力が反映される」という語り

によって、施洞鎮苗族の結婚可能な範囲が徐々に変わっていることが示された。

しかし、事例2-6の2種類の苗族櫛を持っている張XYf/30の事例から見れば、婚姻圏を越境した、あるいは異なる苗族グループの男性と婚姻関係を結んだ女性として、彼女は両方の苗族櫛で2つの苗族グループの選択的所属を示している。そして、老屯郷長灘村の「濃唄」において、異なる苗族グループが同じ時間に同じ場所に集まる祝日で、苗族櫛を挿すことはどの苗族グループに所属するかを示すための重要な手段として行われ続けている。つまり、その意味において「*ghab xak khob*」などの苗族櫛は特定の時間と場合において、彼女らがどの苗族グループに所属するかを示すという象徴的意義を担い続けている。

だが、事例2-6の若い苗族女性M氏f/20は苗族の「合コン」といえるほどの「姉妹節」に参加する時さえも「*ghab xak khob*」を挿さなかった。日常生活や祭りの際も、「*ghab xak khob*」を挿す未婚女性はすくなくったている。つまり、結婚可能な範囲の変更に伴い、「*ghab xak khob*」が従来有していた婚姻可能な範囲を示す象徴的意義が薄れたといえる。これらのことを社会的危機として3点にまとめることができよう。

1点目は、2000年頃から施洞鎮苗族の婚姻可能な範囲についての認識が徐々に変わっていることである。「同じ服飾を着用する苗族としか結婚できない」という「規制」が緩み、施洞鎮苗族の婚姻可能な範囲が広がった。それに伴い、若い苗族女性は婚姻可能になっても、「*ghab xak khob*」を挿さなくても世間的に許容されるようになった。つまり、「*ghab xak khob*」の結婚可能な範囲を示すという象徴的意義が薄れていることが明らかになった。

2点目は、「*ghab xak khob*」の結婚可能になったことを示すという象徴的意義が徐々に減退していることである。1990年代まで、施洞鎮苗族の女子児童は結婚可能になるまで「*tit khob*」（髪を剃ること）を続けてきた。当時は、婚姻可能になり、髪を伸ばすことが許されると、櫛をもらえた。これは、「*tit khob*」と「*ghab xak khob*」を挿すことがともに女性のライフステージを示している。しかし、1990年代以降は施洞鎮苗族の女子児童は髪を剃らなくなり、「*ghab xak khob*」は婚姻儀式の第1日目にしか挿さないものとなった。それは「*ghab xak khob*」が結婚可能になったことを示すという象徴的意義が完全に消えたと言えないものの、徐々にその意義を失いつつあることが示された。

3点目は、「*ghab xak khob*」などの苗族櫛は苗族内のエスニック・グループを示すという象徴的意義が薄れているが、特定の時間と場合において、その象徴的意義は依然として続いていることである。出稼ぎ、観光開発、都市文化の流入により、施洞鎮苗族の若い女性の頭飾りも変化しており、彼女たちは「*ghab xak khob*」ではなく、頭飾り用の造花、パーマをかけたり、髪を染めたりするようになっている。そのため、日常生活、祭りや祝日などの日に、苗族櫛で女性がどの苗族グループに所属するのかを判断することが困難になった。しかし、事例2-6の2つの苗族グループを越境した女性張XYf/30は「*ghab xak khob*」で施洞鎮苗族グループの出身であることを示すことがある一方、別場では苗族櫛で夫が所属する台江県県城一帯の苗族グループの嫁であることを示している。つまり、苗族櫛が苗族内のエスニック・グループの所属を示すという象徴的意義が薄れているが、完全にその意義が失われたわけではない。特定の場において、その象徴的意義はまだ有用である。

5.2 矯正行為による再統合

前述したように、出稼ぎ、観光開発と都市文化の影響などのために社会環境が変化し、結婚可能な年齢になっても、女子児童は髪を剃らなくてもよくなり、「*ghab xak khob*」を挿さなくても世間に言われることがなくなった。苗族櫛と髪に関する装飾行為（髪を剃る）が変化し、苗族櫛の一部の象徴的意義は徐々に薄れている。

2000年代に入ってから、40歳以下の苗族女性はほとんど「*ghab xak khob*」を挿さなくなりましたが、彼女たちの頭に「これ（頭飾り）は変更してはいけない」、「頭飾りを変えると、祖先が認めてくれない、死んだら魂が何処へもいけない」などの観念が根強く存在している。つまり、「苗族櫛自体は変化できない」という観念は変わっていない。

こうした社会背景の中で、事例2-7の女性A/40は「*ghab xak khob*」を挿さないことを通して、自分はまだ若いと主張するようになった。筆者の「なぜ『*ghab xak khob*』を挿さないのか」という質問は、彼女の「自分はまだ若い」という主張を疑うこととイコールである。女性A/40は自分の若さを確かめるために、筆者に「彼女（女性B/40）と比べて、誰（どっち）が若く見えるか」と訊いた。つまり、「*ghab xak khob*」は今や女性A/40の若さを否定するモノとなったのであった。また事例2-8の潘XZf/60は「*ghab*

xak khob」を挿さないことにより、「今日は普段より若く見えるでしょう」と筆者に同意を求めた。それは年老いた女性も「*ghab xak khob*」が年老いたシンボルであることを認識していることの表れといえよう。さらに、事例2-9の呉GYf/70の2人の息子の嫁とも「*ghab xak khob*」は年老いた女性が使うものと語っていた。それは「*ghab xak khob*」は年老いたこととイコールであるという苗族女性の観念をストレートに述べているものである。

しかし、それは単なる生理的な年齢の象徴ではなく、女性の心理状態とも深く関わっているのである。例えば、事例2-7の女性A/40は40歳以上になっているため、「*ghab xak khob*」を挿しても不思議ではない年齢であるが、農業をしていないから、まだ若く見えると思い、「*ghab xak khob*」を挿していない。そして、常に「*ghab xak khob*」を挿している潘XZf/60は、それを外すと「普段より若く見えるでしょう」と筆者に訊いた。それは必ずしも「*ghab xak khob*」が原因とは言えないが、少なくとも女性の心理状態に働きをかけていることは否定できない。加えて、呉GYf/70の長男の妻のように、一部の年老いた女性は若く見せたいため、「*ghab xak khob*」を挿さなくなったと語る。このことは逆にその女性の「年老いた」という心理状態と関わっていることを反映していると言えよう。まとめると、「*ghab xak khob*」は女性が外見から自分がどの人生段階に属しているかということと、自己認識で自分をどの年代に見せたいかということを示している。

以上の整理を通し、現在「*ghab xak khob*」は徐々に年老いた女性のシンボルになっていることが明らかとなった。しかしながら、それは必ずしも年齢の象徴ではなく、女性本人の心理状態が「年老いた」と認めた場合、「*ghab xak khob*」を挿すことが年老いた女性のシンボルとなっているといえる。表面的に見ると、出稼ぎ、観光開発と都市文化による社会環境の変動で、苗族櫛という頭飾りの意義が変更したと思われがちだが、事実はそのだけにとどまらない。社会環境の変動が固有の婚姻習慣に影響を与え、「*ghab xak khob*」が「変化なし」という制約があるため、流行に敏感な若者は「*ghab xak khob*」から離れていったという側面もある。その結果「*ghab xak khob*」は年老いた女性のシンボルとなった。あるいは、「*ghab xak khob*」というモノを介して、現在の施洞鎮苗族女性の心理状態が可視化され、周りの人々に働きをかけているともいえる。

以上をまとめると、施洞鎮苗族の従来の婚姻可能な範囲が徐々に変わり、「*ghab xak khob*」は婚姻可能な範囲のシンボルと苗族グループの所属を示すという象徴的意義が薄れて、社会的な「危機」を迎えたと考えられる。しかし、頭飾りは変更できないという観念が根強く存在しており、「*ghab xak khob*」に「年老いた」という新たな社会的意義が賦与されたという再統合の場面に至った。こうして、「*ghab xak khob*」を手がかりに苗族社会では社会劇が上演されていると読み取ることが可能である。

6 小結

従来の研究では、苗族の頭飾りは苗族グループの地域性を示し、様々な文様は苗族文化を象徴するものとして「変更なし」とされてきた[李 2004 : 35]。苗族櫛もその例外ではない。本章では、出稼ぎ、観光開発と都市文化の影響により、苗族の従来の婚姻可能な範囲が変わり、施洞鎮苗族女性は「*ghab xak khob*」を挿さなくなり、その象徴的意義が薄れたことを描き出した。

施洞鎮苗族女性が髪を剃ることと女性のライフステージとの関係から、髪を剃らなくなる時期と結婚する時期は同じかまた近い年齢であることが確認された(表2-2)。また第1章で述べたように、1990年代以降は施洞鎮苗族の女子児童は髪を剃らなくなり、「*ghab xak khob*」は婚姻儀式的第1日目にしか挿さないものとなった。それは「*ghab xak khob*」が結婚可能になったことを示すという象徴的意義を完全に失ったとは言えないものの、徐々にその意義を消しつつあることの表れである。

次に、2種類の苗族櫛を持っている張XYf/30の事例2-4を通して、「*ghab xak khob*」は苗族グループの所属を示すという社会的意義を持っていることが示された。他方でM氏f/20の事例2-5から、現在の若い苗族女性は現地の「合コン」である「姉妹節」に参加する時でさえ、「*ghab xak khob*」を挿さなくなるという現象もみられた。加えて、張GHf/30の語りにより、結婚相手に関する指向性の変化がうかがえた。それにより、「*ghab xak khob*」は従来の婚姻可能な範囲を示すという象徴的意義が徐々に薄れつつある。

更に、現地では「これは苗族の標識だから、変化してはいけない」、「頭飾りを変え

ると、祖先が認めてくれない、死んだら魂が何処へもいけない」などの観念が根強く存在しているため、「*ghab xak khob*」の基本的な形状は変わっていないことも確かめられた。しかし、施洞鎮苗族女性は事例2-7~9の女性A/40や潘XZf/60などのように、「*ghab xak khob*」を挿さないことで自分は「まだ若い」という自己認識を世間に示している。つまり、現在の施洞鎮苗族女性の間では「*ghab xak khob*」は「年老いた」女性のシンボルとなったのであった。「*ghab xak khob*」の元々の象徴的意義が薄れている一方、「年老いた」女性が挿すものという新たな象徴的意義が賦与されたといえる。

櫛というモノの象徴的意義（婚姻可能なシンボルなど）は社会環境の変動により変化する一方、物質としての苗族櫛は変化できないという観念が根強く存在し、色や形状を流行にあわせて変更することが許されないため、「*ghab xak khob*」は新たなシンボル（年老いた女性）としての意義が賦与されるようになったのである。

本章では、人々の社会的相互行為を丹念に描き出し、現地社会の人々の会話と行為を詳細に記述し、人々の日常的な実践の中から、苗族櫛をめぐるかつての象徴的意義の減衰、新たな意義の生成という重層的な状況を指摘した。苗族櫛である「*ghab xak khob*」は施洞鎮一帯（「*fangb nangl*」）において、これらを可視化する働きをしているのである。

苗族の祭りや日常生活における女性の装飾行為を調査することで、基本的な形状や観念はほぼ変わっていないが、従来櫛の意味内容、象徴的意義に変化が生じたことを指摘し、先行研究を批判的に検討し、整理した。

しかし、苗族櫛というモノを通し、当該社会の事例から様々な象徴的意義を抽出するという研究視点は、苗族櫛に与えられた文化的意義と象徴的意義について再考することに過ぎず、先行研究を同じ枠組みで再生産することではない。そして、序章で触れた櫛の呪術性や櫛で社会成員としての身分を表すようなことを単純に地域や文化圏を超えて存在する一般的な現象として論じることは極めて難しい。だが、頭飾りは個別のエスニック・グループと文化圏を超える、身体の延長としての可視化されたモノという共通点があるため、単なる一定の象徴的意義を持つモノに止まらず、常にヒトに何らかの働きかけをしていると考えられる。

そのため、続く第3章、第4章では苗族櫛を単なるいくつかの象徴的意義を持つモノと

して研究するのではなく、櫛というモノをヒトと対称的位置にあるモノとしてとらえ、より大きな研究視野から、そのモノが現地社会にどのような働きをかけているのか、人々にどのような働きかけをしているのかについて考察する。

第3章 苗族櫛を媒介とした社会関係

1 はじめに

本章は、中国貴州省黔东南州苗族地域における苗族櫛の流通体制に注目し、その製作、流通、消費に関する諸現象を考察する。具体的に、施洞鎮一帯の苗族の「*ghab xak khob*」（苗族櫛）というモノの流通過程を描き出し、モノとしての苗族櫛が村落内で欠乏することにより、施洞鎮一帯の苗族グループ（「*fangb nangl*」）を超える社会関係が生成される様を明らかにするものである。

苗族櫛は複数の苗族グループにおいて日常・非日常的な場面で頻繁に使われ、エスニック・グループのシンボルとなっている。しかし現在、黔东南州の一部の苗族櫛は各自のグループ内で作られなくなり、他の苗族グループ（雷山県丹江鎮Y村）の櫛職人が一括管理・製作するようになっている。製作面と流通面から言えば、苗族櫛はすでにそれが代表する地域を超えることで初めて存続し得るモノになっているのである。

本章では、まず研究の背景である清水江流域と雷山県地域の歴史的経緯を整理し、苗族地域の市場と社会に関連する先行研究を概観する。次に、苗族櫛の流通と関わる施洞鎮、凱里市、雷山県Y村の概要を紹介する。また、苗族櫛の流通の展開を考察する中で、1960年代以前は苗族櫛が各苗族グループ内で製作されていたが、文化大革命や人民公社を経て苗族櫛はその苗族グループ内で製作されなくなったことを確認する。だが一方で、現在の「*ghab xak khob*」はほとんど現地の定期市また他の地域の市場で購入可能であることを併せて記述する。さらに、「*ghab xak khob*」の流通拠点となる施洞鎮の定期市と凱里市の「老街」の調査を通して、これらの流通拠点とG・スキナーが提出した中国農村地域における市場の原理から苗族社会の市場を整理する。すなわち苗族櫛を取り扱う市場と仲買商人、製作者について考察し、異なる苗族グループの苗族人がそれぞれの苗族櫛の流通を主導していることを明らかにする。最後に、苗族櫛の流通過程を明らかにした上で、苗族櫛を介して苗族グループ（「*fangb nangl*」）を超えて生み出される社会関係の形成過程を示す。本章は櫛の製作、流通、消費に注目することで、苗族櫛を介した社会関係の生成を描き出し、苗族櫛というモノが社会関係と密接であり、

新たなネットワークを生産・維持する契機を創出していることを示す。

2 清水江流域の苗族地域をめぐる先行研究

清水江は中国の洞庭湖水系に属する沅江の源流であり、本章の調査地である台江県施洞鎮は清水江の流域内にある。清水江は貴州省苗嶺山脈を発しており、貴州省東南部地域の重要な川である。黔东南州の麻江县、凱里市、黄平县、台江县、施秉县、劍河县、錦平县、天柱县の9つ地域を貫き、黔东南地域と外界との交流の重要通路である〔李 2016 : 1〕。雷山县は凱里市と台江县に隣接し、県内の巴拉河という川は清水江と繋がっている。清水江流域地域外とされるが、地理的に隣接するため、台江县、凱里市、雷山县との交流活動は古くからなされてきた。以下では櫛の流通地域の社会背景と苗族地域の市場と社会に関する先行研究を概観する。

1980年代以降、中国の戸籍制度改革により、個人的な交易活動が許され、清水江流域地域の経済交流が復旧した。さらに、2000年代から出稼ぎや観光開発のため、地域間の経済交流活動が徐々に回復し、現地社会も変わりつつある。

清水江流域（調査地である施洞鎮と凱里市を含む）は明代から徐々に開拓され、駐屯軍と漢族移民による開拓行為は、清水江流域の少数民族社会に影響を与えた。続く清代から清水江流域において覇権的な権威措置（「改土帰流」¹⁰⁷）が構築され、地域経済を発展させるために清水江の浚渫作業（水運工事）が行われた。それをきっかけに「皇木採辦」¹⁰⁸が始まり、清水江流域の経済交易活動は新たな時期に迎えた〔張 2006〕。清代の貴州省政府は貴州省で「改土帰流」を実施する一方で、武力行使という手段で、今日の劍河、台江、凱里、雷山、丹寨などの苗族地域を開拓した。

清の時代から中華民国時代にかけて、清水江流域は地域経済の発展により、民族関係が複雑になり、民事紛争と経済紛争が多くなった。紛争を解決するため、清水江流域において「契約書（清水江文書¹⁰⁹）」に基づく「自治社会」体制が構築された〔邱 2012〕。

¹⁰⁷ 注釈 9 を参照。

¹⁰⁸ 皇木採辦とは明清時代に宮廷、陵寢などを建設するために、中国の南方地域で大量に木材を購入する政府行為である。

¹⁰⁹ 清水江文書は貴州省清水江流域の少数民族地域の民間契約書である。明末から 1950 年代にいたるまでの貴州省清水江中下流地域に住む苗族・侗族などが、林業および材木交易で交わした大量の契約およ

徐曉光はこの状況を、「清の時代から中華民国時代にかけて、黔东南州清水江流域の林業経済の発展に伴い、苗族と侗族の権力（財産）意識が徐々に強まってきた。伝統的な村落組織は複雑な社会紛争を解決する一方で、村落社会における人間関係の調和を保持するという要求もある。そのため、彼らはすべての紛争を政府機関で解決しないという傾向があり、伝統的な内部紛争調整体制による解決範囲は相当広い」と指摘した〔徐 2011 : 52〕。このように、清代から清水江流域は経済活動に伴い、苗族地域は開発され中央政権に納められた。続いて社会紛争を解決するために、村落を超える「紛争解決」体制が形成された。

次に、清水江流域の歴史を振り返っておきたい。中華民国時代から1970年代まで、清水江流域社会に関する研究は多くないが、台江県誌と雷山県誌から1950年代～1970年代の社会状況を概観することができる。両県は位置的に近くて社会状況は相似していたため、ここでは台江県を例として当時の社会状況を説明する。台江県誌によれば、1950年～1957年にかけて農業、製造業、商業などの社会主義改造が行われ、計画経済政策が実施された。続く1958年～1965年の間は、大躍進、人民公社運動と自然災害などの原因により、現地社会に大きな損失が生じた。つまり、大躍進や人民公社が徐々に苗族社会に浸透し始めた。さらに、1966年～1975年になると、平均主義や社会集中主義によって、農業、製造業、商業は困難な状況に陥った。続いて文化大革命が終わり、改革開放へ向かい、社会の諸事業が徐々に正常に戻った〔台江県地方誌編集委員会 1994〕。

このように、台江県誌によれば、1950年代～1970年代までの改革開放の時期は、人民公社運動や計画経済などのため、地域間の経済交流活動は抑制され、ほぼ停滞状態であったと考えられる。

序章で触れたことだが、1980年代からは中国の戸籍制度の改革に伴い、出稼ぎ現象が始まった。そして、1991年から貴州省は「旅遊扶貧（観光貧困補助）」¹¹⁰政策を提出した。2000年以降は、黔东南州政府が提出した「旅遊活州（観光立州）」¹¹¹という政策で、凱里市を中心とする苗族文化観光コース（雷山県、台江県を含む）が設定された〔梁

び交易記録である。

¹¹⁰ 注釈 25 参照。

¹¹¹ 注釈 26 参照。

2006 : 39]。その後、清水江流域の観光開発が徐々に行われ、台江县と雷山县はともに観光開発を機に新たな発展期を迎えた。とりわけ、雷山县の西江鎮一部の苗族村は試験的に実施する地点として、観光開発が実施された。2002年には「苗年文化週」¹¹²活動が西江鎮で行われた[董 2016 : 140]。これを契機に観光客が大量に訪れ、現地における経済活動は急速な発展期を迎えた。

上述したように、雷山县は清水江流域地域外であるが、地理的に隣接するため、清水江流域地域との交流活動が行われてきた。1991年から「観光貧困補助」をきっかけに、清水江流域および雷山县地域は経済発展期を迎えた。

こうした歴史ゆえに、清水江流域において苗族地域の市場と社会との関係に関する研究は決して多いとは言えない。その中に、歴史学者の張応強の清時代における貴州省清水江流域の木材交易と地方社会の変遷を考察したものがある。張応強は木材の移動をめぐって現地社会の経済発展の経緯を描き出し、国家権力は中央政権と地方社会の複雑な相互作用によって構築されたと指摘した[張 2006]。中国民族学者の曹端波は貴州省清水江流域苗族の婚姻と市場との関係を考察した。曹氏は清水江流域の苗族グループの現地における定期市場の事例を挙げて、婚姻の範囲と市場の範囲の一部が重なっていると論じた[曹端波ほか 2013 : 1-76]。他に、清水江流域ではないが、文化人類学者の宮脇千絵は、中国雲南省文山県のモンと自称する苗族グループの民族衣裳に関して民族誌的な研究を行った。宮脇は1990年代以降の民族衣裳の商品化に伴い、服飾工場が建てられ、既製服と化学繊維の布が普及し、現地における市場で既製服が本格的に商品として販売されるようになったと論じた[宮脇 2016 : 171-216]。

以上のように、これまでの苗族地域における市場の研究は歴史的変遷と国家権力の構築、現地における市場と婚姻の関係、市場の商品である民族衣裳の変化などに注目した。本章ではあえて、国家権力の構築や市場と婚姻関係などの広域的な視野を避けて、施洞鎮苗族女性が使う櫛という1つの具体的なモノを追跡し、清水江流域の苗族の社会がどのようにつながっているのかを考察する。

¹¹² 2000 年から、貴州省雷山县人民政府が苗族文化を宣伝するために主催した文化イベントである。

3 中国の農村社会研究——苗族地域の市場から社会の実態へ

清水江流域の苗族に限定すると、狭義気味の研究になってしまうため、本章はあえて視野を広げて、苗族地域を中国の農村社会また村落社会に置いて検討していきたい。

中国の農村社会と村落社会については、多くの研究者により様々な議論がなされてきた。農村社会の研究において、市場の影響は無視できない。比較的大きな市場から商品を仕入れて、それぞれの地域社会の定期市で販売することは基本的な流れである。G・スキナー（中国名は「施堅雅」である）は『中国農村的市場和社会結構』[施 1998]の中で、中国の農村地域の市場を基層市場（Standard Market）とし、その経済活動範囲の社会単位を市場社会と呼び、その市場社会の範囲と現地社会の婚姻範囲は基本的に一致するという仮説を提出した[施 1964-65(1998) : 5-8]。スキナーは『中国農村的市場和社会結構』の中で次のように述べている。

まず、中国の農村地域における市場（定期市）を基層市場（Standard Market）とする。この市場では、農村家庭のほぼすべての交易要求が満たされる。自家で生産して自用しないもの、自家にない必要なものはここで売買する。基層市場は当該地域の商品に交易の場を提供し、農産物と手工芸品が市場体系に納入される原点でありながら、農民向けの商品の流通終点であると指摘した。次に、流通体系で重要な位置を占め、重要な卸売機能を果たしている中心市場（Central Market）は様々な地域から輸入された商品を受け、下部に属する地域に分散する一方で、地方の商品を収取し、他の中心市場また上層の都市に輸出する。最後に、中間市場（Intermediate Market）の商品と労働力はこのような市場体制の中で中間的な位置を占めている。そして、これらの3種類の市場の所在地（市場町）を基層集鎮、中間集鎮、中心集鎮と定義した[施 1964-65(1998) : 5-8]。この3種類の市場というモデルが提出されて以来、定期市は中国農村研究の最も重要なテーマであり続けている[安富 2002 : 2]。

改革開放や観光開発の影響で中国の農村社会は常に変化し、動態的であるため、これまでの研究においてもスキナーの議論と整合しない事例が報告されている。しかし、中国のほとんどの地域において定期市は重要な社会的機能を担っていること[龔 1998 : 323]は否定できない。そのため、スキナーが提出した定期市の原理は現在の農村市場においても参考価値があると考えられる[李 1998 : 43]。中国社会において、「自己

を中心に形成された関係は波紋のように、人と人が絡み合い、人々の社会関係が決定される。その社会関係から共同体が見られる」[費 2013: 28]と指摘されたことがある。確かに、村落社会内での共同関係また集団的行為は存在するが、それは村落に限定せず、それを越える関係も存在している。スキナーの研究は単一村落地での研究に終始し、村落社会(1つの現地社会)を超える社会関係を考察することがなされていない[小島 1991: 2]と指摘されたこともあるが、スキナーの市場原理を応用して個々の苗族社会の市場を整理し、その市場と市場の間に存在する社会関係を捉えることはできる。同じ社会空間にいらなくても、費孝通が提出した波紋のような関係の伸縮性により、同じ利益や目的を持つ社会組織を捉えることができる。

筆者の調査に基づけば、1960年代以降、中国貴州省黔东南州の一部の苗族櫛の製作と流通は大躍進や人民公社、観光開発などの変換期を経て、各苗族グループ内で作らなくなり、他の地域で製作されるようになっていく。続いて、2019年まで黔东南州の一部の苗族社会の中に、複数の市場を連結する社会組織が形成された。この社会組織は櫛の製作、流通と消費を主導し、それぞれの市場が支える社会集団を繋ぎ、新たなまとまりとなった。

本章の目的は従来の市場という比較的静的な概念を超えて、苗族の市場社会をスキナーの市場の原理で整理し、1つの具体的なモノ(「*ghab xak khob*」)の製作、流通と消費に注目することで、苗族櫛が媒介する社会集団を超える社会関係の生成を考察することである。

4 流通体制の展開——「*ghab xak khob*」は定期市で買った

本章で取り上げる施洞鎮、凱里市「老街」、雷山県という3つの調査地は同じ貴州省黔东南州にある。しかも苗族が人口の大部分を占めているが、社会状況や民族構成は異なっている。つまり同じ苗族と行政区分では認定されているものの、実際の苗族はそれぞれ言語(苗語)、服飾、風俗習慣で大きな違いがある。そして、苗族社会においてはかつて婚姻可能な(婚姻が推奨される)範囲は服飾、言語などの違いによって、様々な制限があるとされてきた[劉・呉 2009: 431]。櫛は上述の地域内において各苗族グル

ープの女性に日常的に使われ、グループのシンボルとされてきた。第1章の考察においても、黔东南州の苗族が苗族櫛で苗族グループの所属を判断していることを確認した。そのため、黔东南州地域の一部地域の苗族櫛には、地域性を示す社会機能があり、苗族グループのシンボルとなっている。

苗族櫛について、苗族の言語文化学者である李炳沢は、「現在は黔东南州苗族の櫛の製作と文様技法を把握する職人は雷山县に集中している」[李 1989 : 98]と言及したが、詳しい考察はしていない。筆者は2015年に施洞鎮地域で調査した際、「*ghab xak khob*」について、聞き取り調査を行った。

以下の事例3-1から、2015年7月11日施洞鎮の龍舟節¹¹³で調査した時の女性C/60との会話を手掛かりに、櫛の出所を考察していく。

事例3-1

採録日：2015年7月11日

2015年7月11日、筆者は施秉県双井鎮銅鼓村で調査した際、女性C/60に櫛を頭髮に挿す理由を聞いた。彼女は最初に「イー（何？）、あなたが何を言っているのかわかりませんよ」と言った。筆者は櫛の現地語の「*ghab xak khob*」と言いながら、彼女の「*ghab xak khob*」を指した。彼女は筆者が櫛をどこで買ったかと尋ねたと勘違いし、「オウ（現地語：そうよ）、「赶場（市場に行く）」（の時）、買ってきましたよ」と言った。さらに、筆者は「*diut xangx*（日本語発音：ディユ シャン）（市場に行く）ですか」という現地語で確認した。女性C/60は「オウ（現地語：そうよ）、『*diut xangx*』（市場に行く）ですよ、（市場で）買いったのよ」と答えた。（「*diut*」は行く、集まるの意味で、「*xangx*」は市場を意味する。）

事例3-1の女性C/60は漢語がよくわからないようだったが、「*ghab xak khob*」は市場で買ったということが明らかとなった。それ以来、少なくとも30人以上に櫛の出所について聞き取り調査をした。以下の表3-1は2015年7月から2019年3月まで「*fangb*

¹¹³ 貴州省黔东南州の清水江流域の龍舟競漕活動で、苗族の1つの年中行事である。

nangl 地域内で「*ghab xak khob*」の出所に関する現地調査の結果である。

表3-1 「*ghab xak khob*」の出所について

No.	調査日付	調査場所	調査対象	購 入 先
1	2015年7月	双井鎮銅鼓村	女性C/60	市場で買った。
2	2015年11月	施洞鎮白枝坪村	張氏2f/50	台江（県城）に行った時買った。
3	2015年11月	施洞鎮白枝坪村	女性2/70	市場で買った。
4	2018年8月	施洞鎮市場	女性3/40	市場で買った。
5	2018年8月	施洞鎮市場	呉氏1f/60	凱里市で買った。
6	2018年8月	施洞鎮市場	女性4/40	台江（県城）で買った。
7	2018年8月	施洞鎮市場	女性5/50	台江（県城）で買った。
8	2018年8月	施洞鎮街上村	張氏3f/40	市場で買った。
9	2018年8月	施洞鎮巴拉河村	潘XXf/60	施洞鎮（市場）で買った。
10	2018年8月	施洞鎮塘龍村	エバンf/50	台江（県城）で買った。
11	2018年8月	施洞鎮巴拉河村	欧GYf/60	市場で買った。
12	2018年8月	施洞鎮巴拉河村	女性6/60	市場で買った。
13	2018年8月	施洞鎮巴拉河村	女性7/60	凱里市で買った。
14	2018年8月	施洞鎮巴拉河村	女性8/60	市場で買った。
15	2018年8月	施洞鎮四新村	高MSm/50	「井洞塘」には「 <i>ghab xak khob</i> 」が作れる人がある。
16	2018年8月	施洞鎮市場	女性9/60	台江（県城）で買った。
17	2018年8月	施洞鎮市場	張氏4f/60	台江（県城）で買った。
18	2018年8月	施洞鎮偏寨村	女性10/70	市場で買った。
19	2018年8月	双井鎮双井村	龍氏2m/90	「井洞塘」には「 <i>ghab xak khob</i> 」が作れる人があるそう。
20	2018年8月	双井鎮双井村	張氏5f/80	「井洞塘」には「 <i>ghab xak khob</i> 」が作れる人があるそうだが、市場（双井鎮）で買った。
21	2018年9月	施秉県沙湾村	張XYf/30	市場で買った。
22	2018年9月	施秉県芳寨村	女性11/80	台江（県城）で買った。
23	2019年3月	施洞鎮芳寨村	女性12/40	市場で買った。
24	2019年3月	施秉県沙湾村	女性13/60	台江（県城）で買った。
25	2019年3月	施洞鎮楊家寨村	女性14/40	母が作った。
26	2019年3月	施洞鎮井洞塘	女性15/70	台江（県城）で買った。
27	2019年3月	施洞鎮井洞塘	女性16/30	（櫛を挿す女性達は）皆市場で買った。

※現地調査より筆者作成

表3-1で示したように、27人の内に購入先が施洞鎮の市場で購入した人数は12人、台江（県城）で購入した人数は9人、凱里市で購入した人数は2人、母が製作したと答えた者が1人いた。そして、「井洞塘」という村に「*ghab xak khob*」が作れる人がいるといった者が3人いた。結果として、施洞鎮の現地における市場や台江県城で購入した人がほとんどである。

そして、説明しておきたいのは表3-1の25番の女性14f/40の証言である。女性14f/40は「母が作った」と言った。当時、「*ghab xak khob*」の通常価格は1個で約6元（日本円 160円）であったが、実際に聞き取り調査の際、彼女は何回も500元（日本円 約7,900円）という通常価格の約80倍の価格で筆者に売ろうとしていた。筆者は女性14f/40の語りを否定しないが、その信憑性が疑われるため、ここでは議論を一旦置く。

表中の15、19、20番の調査対象は井洞塘¹¹⁴という村に櫛が作れる人がいると言ったため、2018年8月と2019年3月に井洞塘村で「*ghab xak khob*」について現地調査した。以下の表3-2は井洞塘村の人に櫛職人についての質問した結果をまとめたものである。

表3-2 井洞塘の櫛職人について

No.	調査日付	調査対象	櫛職人についての回答
1	2018年8月	女性17/50	知らない。
2	2018年8月	女性18/60	私はこの村に嫁に来たから、知らない。
3	2018年8月	男性1m/50	誰でしょう。たぶん死んだ。よくわからない。
4	2018年8月	男性2m/60	大昔確かに作れる人がいたと聞いたが、具体的なことはわからない。
5	2018年8月	男性3m/40	知らない。
6	2018年8月	女性19/60	そんな人はいないと思う。
7	2018年8月	女性20/30	わからない、年配者に聞いてみて。
8	2019年3月	張氏2m/60	その人は死んだ。そこの3組のあたりに住んでいた。
9	2019年3月	張氏2m/60の妻f/60	知らない。

¹¹⁴ 現地調査では、「景洞塘」と「井洞塘」（発音は同じ）という2つの地名が出た。現地調査では、現地人はみんな同じ村を意味すると言い、施洞鎮政府でも「景洞塘」と「井洞塘」は同じ村であることを確認した。そのため、本章以後は施洞鎮政府の内部資料『施洞鎮政府村組合并工作総結』の「井洞塘」という表記を用いる。

10	2019年3月	女性21/30	わからない。私の父に聞いてあげる。
11	2019年3月	女性21/30の父m/70	私の小さい頃（10歳頃）にはいたが、大昔死んだ。具体的なことは覚えていない。
12	2019年3月	楊氏f/40	聞いたことがない。いないと思う。
13	2019年3月	女性22/60	（そんな人は）いない。皆（市場で）買う。
14	2019年3月	呉氏2m/60	そこ3組のあたりに住んでいた。息子は受け継いでいない。

※現地調査より筆者作成

表3-2の14人の内、9人は櫛を製作する人について「わからない」と答えたが、5人（3、4、8、11と14番）はその人はいたと語った。女性21/30の父m/70の語りから、その人は1960年代ごろ亡くなったとわかった。第1章ですでに述べたように、施洞鎮一帯の苗族女性はおよそ14～21歳（表1-1）から櫛をつけ始めるとされてきたため、60代の女性が14歳から櫛を挿したとしても、1970年代のことになる。そのため、1960年代頃なくなった井洞塘村の櫛職人から櫛を購入することは不可能と考えられる。加えて、女性22/60の証言から見ると、少なくとも、1970年代以降の施洞鎮の女性が使用している「*ghab xak khob*」の製作地は井洞塘ではないと言える。つまり、1970年代から施洞鎮一帯の苗族女性が所有している「*ghab xak khob*」の出所は現地における市場また台江（県城）の市場である可能性が高いと考えられる。

以上から、1960年代頃までは井洞塘村に櫛が作る職人がいたようである。大躍進（1958年～1960年）や人民公社（1958～1983年）が、苗族人の生活に浸透する以前に施洞鎮苗族地域に櫛職人が存在していた。大躍進や人民公社運動などの社会変動は「*ghab xak khob*」の生産に大きな影響を与えて、櫛を作らなくなった。

5 「*ghab xak khob*」の流通拠点

調査から、「*ghab xak khob*」の流通過程の中に、2種の流通拠点があることが判明した。1つ目は各苗族グループの住居地域で定期的に行われる、現地における市場（定期市）である。2つ目は凱里市の「東門街」（現地では「老街」と称される）一帯の市場

で、黔东南州商品の集散地（卸売など）である。凱里市周辺地域の現地における市場の商人のほとんどは凱里市の「東門街」で商品を仕入れることがほとんどである。

本節では、この2種の流通拠点を整理しながら、苗族櫛の流通を媒介する社会関係を考察する。

5.1 現地における市場——施洞鎮定期市の事例

現地における市場とは、各苗族グループの住居地域周辺で行われる定期市である。調査によると、定期市は規模の大小によって分けられている。まず、規模の小さい定期市は限られた地域内の自発的な活動である。不定期で恣意的に行われるという特徴があるため、すべて調査することは極めて困難である。次に伝統的に決められた日にちと場所で行われる規模の大きい定期市は、利用する人数も多い。施洞鎮で開催される定期市は地域内で最も大きい定期市であると現地の人々が言っている。そのため、大きい定期市の代表と考えてよいであろう。

現地の苗族は定期的に定期市で生活用品、農作業用具、刺繍用品、布染めの用品、野菜、家畜、布、銀飾り¹¹⁵など幅広い商品を販売している。筆者は黔东南州の雷山県の西江鎮、丹江鎮、施洞鎮、施秉県、黄平鎮、双井鎮の定期市を調査した。地域によって、定期市の商品の種類などに差異があるが、大きな違いはないと考えられる。ここでは主要調査地である施洞鎮の定期市を中心に、黔东南州苗族地域の定期市を考察する。

施洞鎮一帯の苗族は施洞鎮で開催される定期市だけではなく、台江県城、施秉県、双井鎮などの定期市も利用している。施洞鎮地域の苗族が主に利用している市場は7つある。表3-3は施洞鎮および周辺地域の主要な定期市の情報である。

表3-3 施洞鎮および周辺地域の主要な定期市

No.	開催地	頻度
1	台江県施洞鎮	7日に1回
2	台江県革一鎮	7日に1回
3	台江県台盤郷	7日に1回
4	台江県城	7日に1回
5	施秉県六合村	7日に1回

¹¹⁵ 銀と銅などの合金で作られた飾り物で、各苗族グループは各自独特の銀飾りを使用している。

6	施秉県双井鎮	7日に1回
7	黄平県新州鎮	7日に1回

※現地調査より筆者作成

施洞鎮地域の市場は7日に1回の頻度で、施洞鎮政府前的大通りと施洞鎮街上村の街で行われる。現地語では市場に行くことを「*diut xangx*（日本語発音：ディユ シャン）」と言う。主に施洞鎮、革一鎮、老屯郷、施洞鎮と隣接する施秉県（「*fangb nangl*」）の村人が集まり、黄平鎮、台江県城の苗族もよく見かけている。近年は観光客の数も増えている。穀物、肉類、野菜、漬物、ハムなどの食料品、刺繍、染料、布、既製服などの衣類およびその関連商品、農具、電球、コンセント、陶製の器などの生活雑貨、豚、牛、鴨、鶏、魚といった家畜と家禽なども販売され、ビーフン（米で作った麺）や焼き豆腐などの焼物の出店も並んでいる。現地の人々のほとんどの交易要求はここで満たされる。

定期市は決められた場所で行い、出店できる場所が限られているため、出店費が要求される。定期市でのやり取りはほとんど苗語であったが、2010年以降、観光客がだんだん増えてきたため、現時点では少なくとも半分以上の商人は簡単な漢語で交渉できるようになった。

以上から、施洞鎮の定期市は、「農村家庭のほぼすべての交易要求が満たされる。自家で生産し、余ったものはここで売る。自家では生産しないものはここ買う。基層市場は周辺地域で生産された物に交易の場所を提供し、農産物や手工芸品が市場体系に納入される原点」である〔施 1964-65（1998）：5-8〕という特徴を備えている。

次の表3-4は定期市および「*ghab xak khob*」に関する情報をまとめたものである。

表3-4 施洞鎮の定期市および「*ghab xak khob*」に関する情報

No.	項目	詳細情報
1	開催規則	7日に1回（場合によって異なる場合がある）
2	開催地	主に施洞鎮政府前的大通りと施洞鎮街上村
3	苗語	「 <i>diut xangx</i> 」（日本語発音：ディユ シャン）
4	漢語	赶場（日本語発音：ガエン チャン）

5	出店費用	一般の出店：1ヶ月50元（日本円 785円） 服飾の出店：1ヶ月100元（日本円 1,570円） 出店の隙間を利用する商人：一回1元（日本円 16円）の衛生管理費 注：出店費用の情報は2015年の調査データによる
6	使用言語	苗語、漢語
7	「 <i>ghab xak khob</i> 」および関連商品の価格	①「 <i>ghab xak khob</i> 」：8～10元（日本円 126～156円） ②「 <i>ghab xit khob</i> 」：15～20（日本円 236～315円）元 ③台江県苗族グループの櫛：30～40元（日本円 473～631円） ④ナイロン製の糸：2～5元（日本円 32～79円） ⑤頭巾：20～40元（日本円 315～631円） ⑥髪網：3～5元（日本円 47～79円） ⑦髻：1束が15元（日本円 236円）から100元（日本円 1,576円）（品質と種類によって価格が違う） ⑧白油：8元（日本円 126円） 注：①～③は2019年の調査データによる ④～⑧は2018年の調査データによる
8	「 <i>ghab xak khob</i> 」を販売する出店の数	10点（2018年の調査データ） 注：「 <i>ghab xak khob</i> 」を販売する出店の情報は2018年の調査データによる
9	「 <i>ghab xak khob</i> 」の仕入れ場所	8つの出店は「 <i>ghab xak khob</i> 」を「ある人」（仲買商人）から仕入れた。 2つの出店は直接凱里市「老街」から「 <i>ghab xak khob</i> 」を仕入れた。 注：2018年の調査データの仕入れ場所についての情報は2018年の調査データによる

※現地調査より筆者作成

表3-4に示したように、8つの出店は「*ghab xak khob*」を「ある人」（仲買商人）から仕入れて、2つの出店は凱里市「老街」から仕入れた。その10店中の9つの店主は施洞鎮の苗族で、あとの1店主は台江県の苗族であることを確認した。

以下は苗族店主との苗族櫛の仕入れ場所についての会話である。

事例3-2

採録日：2018年8月25日

筆者は黔东南州台江県施洞鎮の定期市の店主龍氏1m/70（施洞鎮一帯の苗族）の店で「*ghab xak khob*」を1個購入して、それを皮切りに龍氏1m/70と話を始めた。彼は元施

洞鎮農業銀行の銀行員で、息子2人がいる。退職後、施洞鎮の定期市で商売を始めた。

以下は櫛を購入した後からの会話である。

(学生証を見せて、信頼関係ができるまでの会話を省略する)

龍氏：うん、はい、分かりました。この「*ghab xak khob*」はね、わたしが凱里市「老街」から仕入れましたよ。

筆者：そうですか。凱里市「老街」は遠いですね。

龍氏：そうですよ、2008年頃は道路の状況はまだ悪かった。わたしはその時、500個仕入れましたよ。あなたが買ったのはその時の最後のです。

筆者：すごい、これは2008年の「*ghab xak khob*」ですか。

龍氏：うん、2008年からこの「*ghab xak khob*」を売りはじめましたよ。

筆者：なるほど。そうですか。

(中略)

龍氏：この「*ghab xak khob*」はね、もともとはこんな模様ではありませんでした。

筆者：へえ、もともとはどんな感じですか。

龍氏：まあ、ちっちゃくて、形はあまり変わらないけど、材質が黒っぽくて、白い糸もなくて、馬の尻尾の糸で括りましたよ。

筆者：それはいつ頃までのことですか。

龍氏：うん、2000、いや、2001年頃のことだ。この糸（白い糸）はね、数年前広州から来たものですよ。

筆者：そうですか。その時、櫛に文様がありましたか。

龍氏：いや、それはわかりません。（私は）使わないですから、はははは（笑）。

龍氏1m/70の語りによれば、「*ghab xak khob*」は凱里市「老街」から仕入れた。そして、「*ghab xak khob*」は元々黒っぽい材料で作られてきた。それと括る糸も2000年頃に馬の尻尾の糸からナイロン製の白い糸に変わったことが分かる。

事例3－3

採録日：2019年3月5日

筆者は友人Cf/20と一緒に黔东南州台江県施洞鎮定期市で張DGm/40（台江県城一帯の苗族）の店から「*ghab xak khob*」を購入して、その仕入れた場所を訪ねた。以下は当時の値段交渉と仕入れ場所についての会話である。

筆者：張さん、僕のことまだ覚えていますか？

張DG：もちろん、よく僕のところで買い物していた学生さんじゃないですか。

筆者：そう、そう。今回、友達を連れてきました。

張DG：はい、ありがとうございます。

友C：櫛はおいくらですか。

張DG：大きい方は35元（日本円 582円）、小さい方（*ghab xak khob*）は10元（日本円 167円）です。

筆者：張さん、僕の友達にちょっと安くしてくださいよ。

張DG：うん……じゃ、大きい方は30元、小さい方は8元でいいです。

（中略）

筆者：張さん、櫛はどこから仕入れましたか。

張DG：それを聞いて、一体、何のためですか。

筆者：僕はただそれが知りたいから、学生だから、何もしないよ、教えてくださいよ。

張DG：ああ、仕方がないな。僕も詳しくは知らないけど、凱里市の「老街」に行ってみてみたらわかりますよ、僕はいつもそこから仕入れています。

筆者：ありがとうございます。明日行ってみます。

張DG：行くなら、日曜日に行った方がいいです。人が多いですから。

筆者：分かった。ありがとうございます。

張DGm/40の話から、「*ghab xak khob*」は凱里市の「老街」から仕入れたことが確認できた。そして、凱里市の「老街」の日曜日はにぎやかであることがわかった。

以上から、次の4つのことが明らかになった。1つ目は、施洞鎮を始めとして現地における市場（表3-3の定期市）は現地の人の交易要求を満たし、スキナーが定義した「基層市場」のような特徴がうかがえることである。2つ目は、「*ghab xak khob*」および関連商品はほとんど凱里市「老街」またある人（仲買商人）から仕入れていることである。

3つ目は、「*ghab xak khob*」を販売する商人はほとんど施洞鎮一帯の苗族であるが、台江县城一帯の苗族人が販売しているケースもある。4つ目は、2000年頃から「*ghab xak khob*」の材料とそれと括る糸が変化したことである。

以上の調査で「*ghab xak khob*」の仕入れ場所は凱里市「老街」であることが分かった。その情報を確認するために、以下では凱里市「老街」を考察する。

5.2 中心市場——凱里市「老街」とAの仲買商人の事例

凱里市の「東門街」（図3-1）は黔东南州地域で有数の大規模な市場である。黔东南州地域では「老街（日本語発音：ロゲ）」と呼ばれ、各苗族グループの仲買商人はここで商品を仕入れる。規模が一番大きい卸売店は「隆豊商貿城」で、日用雑貨から民族工芸品、家電製品まで豊富な商品を揃えている店である。そして、「隆豊商貿城」の周辺（「東門街」地域以内）に数多くの個人経営の店や出店が集まっている。基本的に毎日営業するが、日曜日は出店が一番多いと現地の人は言う。「老街」の店では主に漢語が話され、黔东南州の各苗族グループの苗語も用いられている。



図3-1 凱里市「老街」（東門街）（2019年3月 筆者撮影）

「*ghab xak khob*」などの苗族櫛は「老街」の奥にあるいくつかの個人経営の店で販売されている。筆者の調査に基づけば、調査当日（2019年3月10日）、「東門街」で「*ghab*

xak khob」などの苗族櫛を販売している店舗は4店であった。各地域の定期市の店主はここで苗族櫛を仕入れていると考えられる。以下の事例3-4は「老街」の店主に苗族櫛の出所について聞いたものである。

事例3-4

採録日：2019年3月10日

筆者は黔东南州凱里市「老街」で潘氏1m/30（西江鎮一帯の苗族）の店で20個の「*ghab xak khob*」を購入し、それをきっかけに苗族櫛をどこから仕入れたかについて話をした。以下はその会話である。

（信頼を得るまでの会話は省略する）

筆者：これは、お兄さんの叔父さんの紹介で製作者から仕入れましたね。

潘氏1：ええ。（タバコをやり取りして、個人情報を知る）君はね、まずバスに乗って雷山県（城）に行きます。そして、**Y村**へ行って、その村の人に、櫛が作れる**潘**という**職人**と言ったら、皆知っていますよ。

筆者：潘という職人ですね。

潘氏1：ええ。私、いや、私の叔父さんはよく彼（職人）から仕入れていましたよ。

筆者：なるほど。この櫛（「*ghab xak khob*」）の販売状況はどうですか。

潘氏1：うん、まあまあです。（「*ghab xak khob*」は）**ほとんどは施洞鎮の人（施洞鎮一帯の苗族）が買います。**このような櫛（銀飾り付きの櫛）はね、観光客によく売れていますよ。

（接客から帰ってきて、会話が続く）

筆者：お兄さんは忙しいですね。

潘氏1：ええ。毎日そんな感じですよ。

筆者：お兄さんはいつからこの店を始めましたか。

潘氏1：うん、この店舗はね、**5年前（から始めました）**かな。でもね、大昔からこの商売をやってきました。

筆者：なるほど。櫛も**5年前**から売りはじめましたか。

潘氏1：いいえ、僕の父が出店をはじめ、櫛や銀飾りとかを売りはじめましたよ。

筆者：すごいですね。今はお父さんより偉くなりましたね。店舗を経営していますね。

潘氏1：そんなことない、父の商売を引き継いだけですよ。

筆者：お父さんはいつからこの商売を始めましたか。

潘氏1：うん、それはね、僕が中学生の時、**大体20年前かな**。僕は西江鎮出身で、その頃から西江（西江千戸苗寨¹¹⁶）が有名になりました。でもね、僕の村（出身の村）は観光地域ではありません。

筆者：あ、残念ですね。お金持ちになるチャンスを失いましたね。

潘氏1：まあまあ、そういつてもいいですね。

事例3-4から、潘氏1m/30は叔父さんの関係（潘氏1m/30の父の兄弟の友人の紹介）でY村の櫛を販売している。潘氏1m/30の父親は20年前から櫛と銀飾りを売り始め、父親の関係でY村の苗族櫛を販売するようになった。そして、「ghab xak khob」の販売状況はまあまあで、ほとんどの客は施洞鎮一帯の苗族である。されに対して、銀飾り付きの苗族櫛（第1章図表1-1の9番）は苗族だけではなく、観光客もよく購入している。さらに、潘氏1m/30の話から、2000年頃から凱里市「老街」で苗族櫛が販売されるようになったことも分かった。

苗族櫛の販売開始の時期を確かめるために、他の3店舗で「ghab xak khob」の仕入れ先について調査した。その結果、販売開始の時期は異なるが、2000年前後から「ghab xak khob」は「老街」で販売されるようになったことがわかった。以下の表3-5は4店舗の商人の回答をまとめたものである。

表3-5 凱里市「老街」の苗族櫛の仕入れ状況

No.	調査対象	店舗	仕入先	櫛の仕入れ数量	販売時期
1	店主 Am/50 （西江鎮苗族）	A （図3-2左）	苗族櫛を持って店に来た人から仕入れた。	1回に50～100個の苗族櫛を仕入れる。売り切れ次第再入荷する。「ghab xak khob」は5～10個。	2005年頃

¹¹⁶ 中国で一番規模が大きい苗族村で、1200戸以上の住民が在住しているため、「西江千戸苗寨」と呼ばれている。

2	潘氏 1m/30 (西江鎮 苗族)	B (図3-2右)	製作者と叔父が親しいため、叔父が製作者から櫛を仕入れ、私の店に持って来た。	繁忙期は1回で100～200個、通常期は1回で50～100個を仕入れる。売り切れ次第仕入れる。「 <i>ghab xak khob</i> 」は約20個。	1999年頃
3	店主 Cm/50 (西江鎮 苗族)	C	苗族櫛を持って店に来た人から仕入れた。	1回30～50個の苗族櫛を仕入れる。その中に「 <i>ghab xak khob</i> 」は約5個。	2009年頃
4	張氏 6f/40 (施洞鎮 苗族)	D	不定期的に苗族櫛を持って店に来る人がいて、彼から仕入れた。	1回に約30個の苗族櫛を仕入れる。各種の櫛を約5個ずつ位仕入れる。	2000年頃

※現地調査より筆者作成



図3-2 苗族櫛が販売されている様子 (2019年3月 筆者撮影)

以上から、以下の5つのことが明らかになった。

1つ目は、「*ghab xak khob*」の製作者は雷山県のY村にいる。2つ目は「老街」で苗族櫛を販売する商人は西江鎮や施洞鎮一帯の苗族であり、1999年から2009年の間に苗族櫛を売り始めた。3つ目は表3-5の商人は皆「苗族櫛を持って店に来る人」から苗族櫛を仕入れている。潘氏1m/30は彼の叔父よく製作者から苗族櫛を仕入れ潘氏1m/30の

店に持ってくるという語りによれば、「苗族櫛を持って店に来る人」は潘氏1m/30の叔父の可能性が高い。こうして、潘氏1m/30の叔父は製作者と凱里市「老街」の間に櫛を仲買する仲買商人と考えられる。ここでは表3-5の「苗族櫛を持って店に来る人」をAの仲買商人と称する。4つ目は「*ghab xak khob*」など苗族櫛はほとんどそれを使う苗族人が買っている。一方、銀飾り付きの櫛は観光客がよく購入する。5つ目は各店の店主は1回に複数の種類の苗族櫛を仕入れて販売する。

「老街」の商人は「*ghab xak khob*」などの苗族櫛だけを販売するのではなく、苗族の服装や飾り物なども仕入れて販売する。つまり、「老街」は「各地域の商品を受け、下部に属する地域に分散すると、地方の産物を収集し、他の中心市場また一層上のレベルの都市に届けるという、卸売機能を果たしている」[施 1964-65 (1998) :5-8]。その面に関しては、凱里市「老街」はスキナーの中心市場の概念と一致する部分が見える。

以上は施洞鎮の定期市と凱里市「老街」の2つの流通拠点进行考察した上で、2種類の市場における「*ghab xak khob*」の販売状況を一定の程度把握し、製作元と凱里市「老街」の店の間で仲介するAの仲買商人の存在を確かめた。次に、「*ghab xak khob*」の製作元について考察する。

5.3 Bの仲買商人

上記のように、施洞鎮の「*ghab xak khob*」をはじめ、苗族櫛の流通を主導しているのは各々の苗族グループの人たちである。そして、櫛の製作元と流通拠点の間に苗族櫛を仲買する仲買商人は重要な存在となった。前節の考察ですでに製作元と凱里市「老街」の店の間で仲介するAの仲買商人を確認したが、以下では「老街」の店、定期市の店と個人の消費者の間に仲介するBの仲買商人を考察する。



図3-3 Z氏f/60の出店 (2018年8月 筆者撮影)

事例3-5

採録日：2018年8月25日

施洞鎮の定期市で櫛および関連商品を販売している出店はおおよそ10店ある。図3-3は施洞鎮の定期市のZ氏f/60の出店である。彼女は「ghab xik khob」、「ghab xak khob」

の2種類の櫛と「*ghab xak khob*」に括るナイロン製の白い糸を販売している。現地の苗族女性は独特の髪型を作るために大量の髪を必要とするため、髪が足りない人がいる。そのため、Z氏f/60はその髪型を作るために、不可欠な髷、髪包む髪網、頭を包む頭巾¹¹⁷なども販売している。

筆者はZ氏f/60と信頼関係を作り、「*ghab xak khob*」の仕入れ場所を聞いた。彼女は「それはね、『ある人』が『*ghab xak khob*』を持って、私の家に来て買い勧めた。『*ghab xak khob*』は『ある人』から仕入れました」と語った。

調査に基づけば、事例3-5で言及した「ある人」はZ氏f/60が話した「ある人」と同じである。施洞鎮定期市の店主は「ある人」から仕入れることが多い。そのような「ある人」たちは自由営業で、様々な商品を仕入れて販売している。彼らには固定した営業場所がなく、村と村の間を回って販売している。そのため、彼らを探すのは極めて困難である。

以下は事例3-6を通して、「ある人」を考察する。

事例3-6

採録日：2018年8月26日

筆者は友人安氏f/50の車で黔东南州台江县施洞鎮の白枝坪村から旧州村へ向かう途中で、男性A/50人が1人で歩いている様子を見て、そばに車を止めて乗せてあげた。以下は車内の会話である。

安氏：どこへいきますか。乗せてあげますよ。

男性A：四新ですけど.....

安氏：方向が同じだから、乗せてあげますよ。

男性A：オウ（はい）

安氏：私はエバンです。私のこと知っていますか。

男性A：あああ、エバンか、知っていますよ。初めまして。

（エバンは施洞鎮地域で有名な富豪）

¹¹⁷ 施洞鎮苗族グループの女性が使用する、頭を包む刺繍が付いた布。

安氏：四新へ何をしに行きますか？

男性A：販売ですよ。

安氏：そう、何を販売しますか？

男性A：何でも売りますよ。金が儲かればね。はは。

安氏：そうか、今日は何を売っていますか？

男性A：今日は刺繍用品です。この前は染料、去年は布を売りました。

筆者：すごいですね。いつもどこで商品を仕入れますか。

男性A：それは何とも言えません。商品によって仕入れ場所が違いますよ。

筆者：これを知っていますか（「*ghab xak khob*」を持ち出した）。

安氏：この人（筆者）はね、大学生ですよ、今これを研究していますよ。

男性A：ははは、大学生か、頭いいですね。

筆者：いえいえ。おじさん、これを知っていますか。教えてください。

男性A：これはね、「*ghab xak khob*」でしょう。女性が使うものです。

筆者：そうですか。

男性A：昔販売したことがあります。ここ数年、あんまり売れないから、やめました。

筆者：どこで仕入れましたか？

男性A：凱里（市）ですよ。このようなものは大体凱里（市）から仕入れるよ。まあ、昔雷山県で作れる人がいると聞いたことがありますけど。

筆者：へえ、その人は雷山県のどの村にいますか？

男性A：そこまではわからないよ、聞いたことがあるだけです。

（目的地について）

事例3-5と3-6から、「ある人」の存在とその人が苗族であることを確認した。そして、雷山県で櫛が作れる人がいることもわかった。男性A/50によると、「*ghab xak khob*」の仕入れ場所は凱里市「老街」であることが明らかになった。男性A/50のような「ある人」たちは販売状況によって、取り扱う商品を常に変えている。「ある人」たちは中心市場である「老街」で商品を仕入れ、個人や定期市の店主に販売することが分かった。

「ある人」たちは中心市場（凱里市「老街」）、基層市場（施洞鎮の定期市）と個人

の消費者の間で櫛などの商品を仲買する仲買商人である。ここでは事例3-5と3-6で提示した「ある人」を便宜的にBの仲買商人と称する。Bの仲買商人は中心市場から仕入れた商品を直接村人に販売することで、基層市場を通さず個人の消費者と中心市場を連結させていることを明らかにした。

以上の考察からBの仲買商人の存在を明らかにした。次に苗族櫛の製作元を考察する一方、各地域の定期市と苗族櫛の製作元の間で仲介するCの仲買商人を確かめていく。

5.4 苗族櫛の製作元

事例3-4から櫛職人が雷山県の丹江鎮Y村にいるという証言が出た。その指示に従って、筆者はY村に入り、潘という職人を探したが、「潘という人はない」という人がほとんどであった。そのため、また凱里市「老街」に戻って、他の商人に尋ねた。彼らの話から三棵樹鎮格細村、大龍村などの村に行って調査したが、職人は見つからなかった。また、Y村に戻り村中を回りながら、聞いて回った。最終的に、雑貨店を営んでいる人から「その人は楊という人で、Y村の上部にいる」と聞いたので、その人を尋ねていくと、櫛職人であった。以下製作元と製作者の状況を説明する。

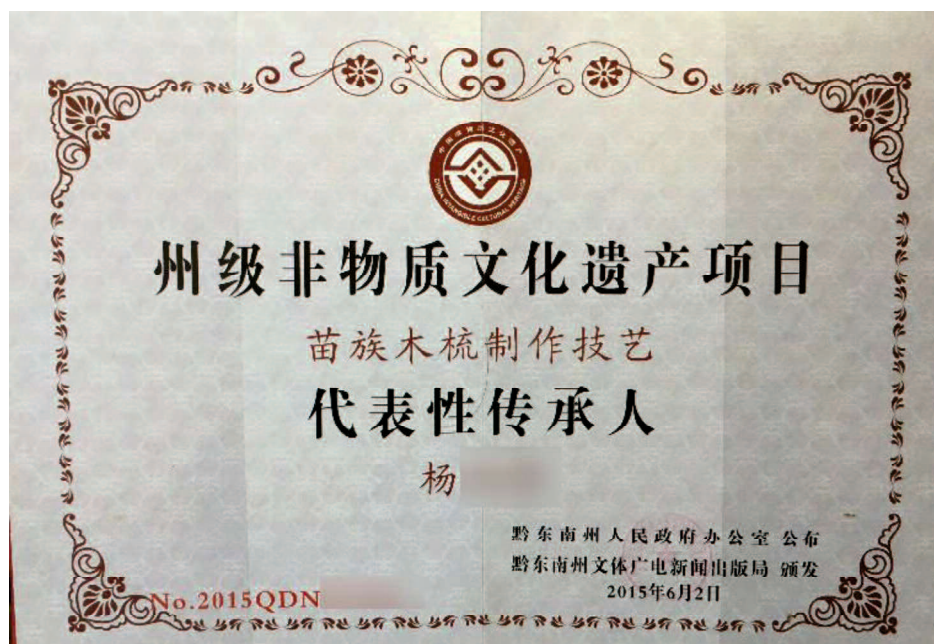


図3-4 楊GXm/70の櫛製作技術の認定証

楊GXm/70は櫛製作の4代目の継承者であり、現在は黔东南州非物質文化遺産118の苗族木櫛製作技術の代表传承人119で、図3-4は传承人の任命書である。楊GXm/70の曾祖父、すなわち初代が櫛作りの技術を身に付けたということである。参考のため、黔东南州の非物質文化遺産代表性传承人の審査方法と審査申込用の評価表を付録6にまとめた。

楊GXm/70は中国貴州省雷山県丹江鎮Y村6組120に属し、現在妻と次男の楊CWm/30と一緒に暮らしている。楊GXm/70は1947年10月22日に生まれて以来、Y村に住んでいる。楊GXm/70は4人兄弟の長男で、弟2人と妹1人がいる。次男の弟は楊GCm/60、三男の弟は楊Sm/50、妹は楊GYf/60である。妻は1949年生まれで、2人の間に4人の子供がいる。長男は楊CSm/40、長女は楊XHf/40、次女は楊CYf/30、次男は楊CWm/30である。

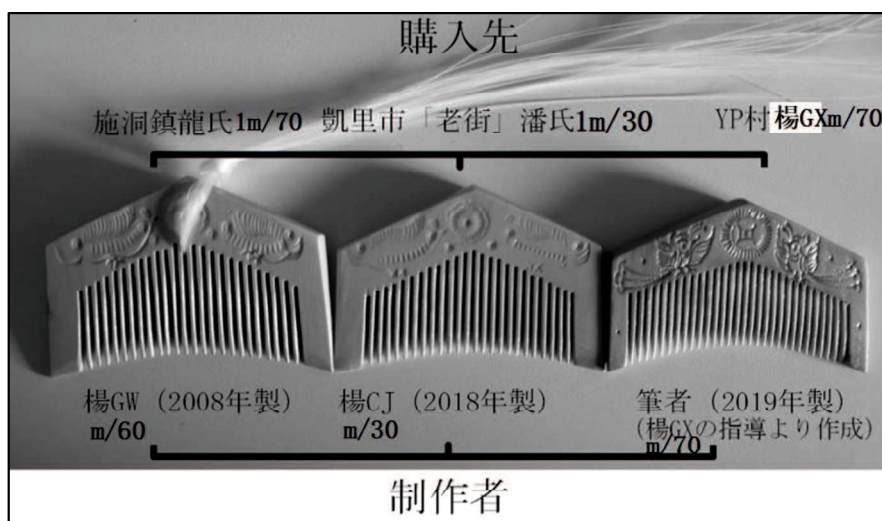


図3-5 職人たちが製作した櫛 (2019年3月 筆者撮影)

118 「非物質文化遺産」は無形文化遺産の意味で、各民族の人々が代々伝承し、またその文化遺産の構成部分と認められた各種伝統文化の表現形式及び伝統文化の表現形式に関連する実物、場所のことをいい、以下のものを含む。1、伝統的な口頭文学及びその媒体としての言語。2、伝統的な美術、書道、音楽、舞踏、劇曲、演劇と雑技。3、伝統的な技芸、医薬と暦法。4、伝統的な儀礼、祭り等の民俗行事。5、伝統的なスポーツと娯楽・演芸。6、その他の無形文化遺産（中華人民共和国無形文化遺産法 2011 公布）。

119 中国国务院の文化主管部門と省、自治区、直轄市人民政府の文化主管部門は、本級人民政府が許可、公布した無形文化遺産の代表的項目に対して、認定した代表的な継承者（中華人民共和国無形文化遺産法 2011）。

120 中国政府は村を管理するため、6～10 戸を 1 組とし、それに 1 組、2 組と番号を付けて呼んでいる

まず、筆者は施洞鎮と凱里市「老街」で購入した「*ghab xak khob*」を示して、これらはY村の職人が製作した櫛であることを確認した。たとえば、図3-5左の「*ghab xak khob*」は施洞鎮の定期市の店主龍氏1m/70から購入した。この「*ghab xak khob*」の製作者は楊GXm/70の従弟の楊GWm/60であり、製作時間は2008年である。中央の「*ghab xak khob*」は凱里市「老街」の商人潘氏1m/30から購入したもので、製作者は楊GWm/60の息子楊CJm/30であり、製作時間は2018年である。右の「*ghab xak khob*」は筆者が2019年に楊GXm/70の指導に基づいて製作したものである。

以下は異なる地域で購入した「*ghab xak khob*」の差異を確認するために、それぞれの櫛の情報をまとめた。

表3-6 各地で購入した「*ghab xak khob*」の情報

No.	購入先	制作者	制作時期	寸法	櫛歯数
1	楊GXm/70 ¹²¹	楊GXm/70の指導により筆者作成	2019年	横：6.9cm 縦：4.6cm	30本
2	凱里市「老街」 店舗A	楊CJm/30	2018年	横：7.3cm 縦：5.1cm	25本
3	凱里市「老街」 店舗B（潘氏1m/30）	楊CJm/30	2018年	横：7.1cm 縦：5.6cm	25本
4	施洞鎮の定期市 張DGm/40	楊CJm/30	2018年	横：7.2cm 縦：5.1cm	25本
5	施洞鎮の定期市 龍氏1m/70	楊GWm/60	2008年	横：7.1cm 縦：4.9cm	24本

※現地調査により筆者作成

筆者の調査によれば、現在黔东南州地域の苗族の女性が使っている手作りの櫛のほとんどはY村の櫛職人が作ったものである。そして、Y村で櫛を大量生産している職人は全員楊GXm/70系の楊氏の人である。楊GXm/70の2番目の兄弟楊GCm/60は櫛が作れるが、現在は作っていない。しかし、父方の従弟楊GWm/60と楊GHm/60が櫛を作っていると楊GXm/70が言った。楊GWm/60の櫛製作所は5階建で、多い時は10人の職人が働いている。楊GHm/60は1人で櫛を製作しているため、生産量は楊GWm/60の約5分の1

¹²¹ 楊GXm/70の材料、道具を使って製作したため、楊GXm/70が販売している櫛と同じである。

である¹²²。

現在櫛の製作過程の細部には違いがあるものの、概してY村の楊GXm/70の製作方法を踏襲している。楊GXm/70によると、もともとはすべて手作業であったが、1998年前後に自作の機械の設計・製造をし、櫛製作に機械を導入し始めたという。以降、形作り、表面磨き、櫛歯をひくことなどの作業は全て機械で行うようになった。もともと手作業で1日8個（1人当たり）ぐらしか作れなかったが、機械の導入により、櫛の製造効率が上がり、1日20個（1人当たり）作れるようになったという。現在、楊GXm/70は年を取ったため、櫛を大量に製作しないという。櫛歯を作るための機械以外は雷山県郎徳博物館に寄付したという。櫛製作については第4章で詳しく考察するため、櫛職人楊GXm/70の「*ghab xak khob*」の製作過程の記述を控えておく。

5.5 苗族櫛を一括管理する職人とCの仲買商人

筆者の調査によると、Y村の職人たちは、様々な型紙を持っている。櫛作りの職人は一般的に型紙を用い、櫛の基本的な形を作る。型紙はすべて職人自ら作り、保存している。型紙は櫛製作の核心で秘密ともいえる。

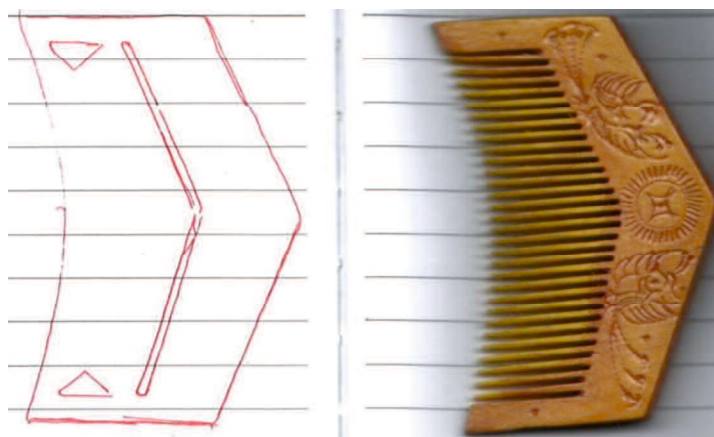


図3-6 「*ghab xak khob*」とその型紙（2019年3月 筆者模写と撮影）

図3-6左は筆者が模写した楊GXm/70の「*ghab xak khob*」の型紙である。現在、楊

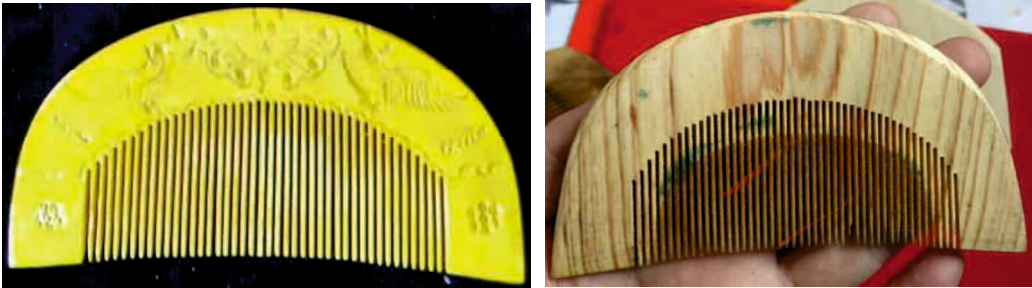
¹²² 生産状況は第4章で詳しく紹介する。

GXm/70は70種類の櫛を作ることができる。伝統的な苗族櫛の型紙は10種類前後で、それ以外の櫛の型紙はすべてオリジナルである。櫛は大まかに、3種類に分けられる。1つ目は苗族グループの人が本来持っていた櫛である（図表1－1の1～3と5～10番、付録2の35番）。2つ目は職人自らデザインして製作した櫛である（付録2の1～20番、23～34番、36～44番、47番、54～56番）。3つ目は購入者や観光客の注文や要望により、製作した櫛である（図表1－1の4番、付録2の20～22番、45、46番、48～52番）。

第4章で苗族櫛にある文様を詳細に考察したため、ここでは結論だけを述べる。もともと苗族人は（施洞鎮苗族も含む）文様のない櫛（無地の木櫛）を使っていた。楊GXm/70が櫛に文様を施すようになり、施洞鎮から来た仲買商人は1999年からその櫛を仕入始めた。図3－5のように、職人によって文様が異なり、その文様自体も変わりつつあるという。

図3－6左の「*ghab xak khob*」の型紙は楊GXm/70がおよそ20年前に作ったものである。表3－6と図3－6と合わせてみると、製作者により「*ghab xak khob*」のサイズと櫛歯数が異なることがあり、文様も異なる。しかし、基本的な形とサイズに変更はないため、現在施洞鎮苗族が用いている「*ghab xak khob*」の原型であると考えられる。そして、Y村の櫛職人の語りでは、櫛職人が管理している伝統的な苗族櫛には、もともとは文様がなかった。文様はY村の楊GXm/70職人が導入したという。

図表3－1 雷山県の木櫛

		
項目	左の櫛	右の櫛
製作時期	2018	1960年代以前
製作者	楊CJm/30	依頼者の村の人
櫛歯数	42本	45本

材質	水絲木	杉木
----	-----	----

※現地調査により筆者作成

楊GXm/70は無地の「*ghab xak khob*」を持っていないが、雷山県苗族の無地の木櫛が持っている。図表3-1右の無地の木櫛は1960年代以前の雷山県のある村の苗族女性のものである。1990年代に彼女は無地の木櫛を楊GXm/70のところに持って行き、同様の櫛を作ってほしいと頼んだという。楊GXm/70によると、その櫛は依頼者の村の人また彼女自らが作った櫛であると語った。そして、雷山県の苗族女性だけではなく、施洞鎮一帯の苗族女性も1980年代から楊GXm/70のところに苗族櫛を持って行ったことがあったという。1960年代、雷山県の苗族女性は主にそのような無地の木櫛を使っていた。現在は図表3-1の左のように、表面に文様がつけられ、色染めと漆加工が施されている。

筆者の櫛製作についての調査によると、1978年より前の櫛には文様がなく、材質も異なっていた。1978年から、楊GXm/70が櫛に文様細工をし、漆を塗り始めた。そして、Y村以外の注文も受け始めた。その頃から、楊GXm/70は子供の成長に伴い家計の負担が大きくなっていった。同じ頃から、櫛の注文が多くなり、櫛製作の収入はトラクター教官の給料より多くなったと楊GXm/70は言った。家計のために、彼は村長とトラクター教官の職をやめて、櫛製作に専念し始めた。

その後、楊GXm/70が作った漆塗りの文様細工のある櫛は雷山県を中心に黔東南州の他の地域へと広まっていった。1999年頃から施洞鎮から来た仲買商人が漆塗りの文様細工のある「*ghab xak khob*」を仕入れ、施洞鎮苗族グループの人に販売し始めた。現在は施洞鎮一帯の苗族の一般的に使用される櫛となっている。つまり、Y村の櫛職人は仲買商人と定期市を通して、黔東南州の一部の苗族社会の装飾行為に影響を与えている。

以下は、事例を通して櫛職人と仲買商人との関係を考察する。

事例3-7

採録日：2019年3月17日

筆者は黔东南州雷山县Y村の楊GXm/70の紹介で、楊GWm/60の櫛製作工場を見学し、その場で櫛を製作している楊CJm/30に聞き取り調査をした。以下は筆者が凱里市「老街」で購入した「*ghab xak khob*」を出して見せた後、楊CJm/30との会話である。

筆者：これ（凱里市「老街」で購入した「*ghab xak khob*」）は10元で買いました。

楊CJ：あ、これ、これはね、私が作ったものです。

（中略）

筆者：これ（「*ghab xak khob*」）は、ここで仕入れる時はいくらですか。

楊CJ：仲買商人に売る時は4元です。

（楊CJと彼の母親との相談は省略する）

楊CJ：これは、あの、凱里市のあの、何というところでしたっけ。

筆者：「老街」、バス旅客ステーションの裏側ですね。

楊CJ：あ、そう、「老街」です。これ（「*ghab xak khob*」）は、私があの店に送った
ものです。

筆者：あなたがその店に櫛を直接に送りましたか。

楊CJ：そうですよ。

筆者：いつから凱里市「老街」の商人に櫛を送るようになりましたか。

楊CJ：それはね、うん、30年、いや20年前から始まりましたね。

筆者：そうですか。じゃ、20年前は櫛をどのように販売していましたか。

楊CJ：それはね、いろいろ地域の人（仲買商人）が家にきて、直接注文しますよ。その
時、櫛はあんまり高く売れないんですよ。

筆者：なるほど。その時仲買商人の仕入れ価格はおいくらだったのでしょうか。

楊CJ：うん、3～4元（日本円 50～60円）でした。現在、凱里市「老街」の商人の仕
入れ価格は8～12元（日本円 120～180円）ですよ。

筆者：そうですか。やはり凱里市「老街」の商人に売った方が儲かりますね。

楊CJ：そうですよ。

事例3-8

採録日：2019年3月18日

以下は筆者と黔东南州雷山县Y村の楊CJm/30との苗族櫛の販売状況についての会話である。

筆者：現在、定期的にここで櫛を仕入れる人は何人いますか。

楊CJ：仕入れる人？

筆者：そう、仕入れる人。

楊CJ：それは数え切れません。注文が多すぎて、作れませんよ。

筆者：じゃ、大体は（何人いますか）。

楊CJ：そうですね、それぞれ（黔东南州）の地域では何人かの仕入れる人がいる。全員

我々少数民族（ここでは苗族を意味する）ですよ。

筆者：というのはどんな感じですか。

楊CJ：たとえば、仲買商人は櫛を仕入れて、また個人や店主たちに販売することです。

（苗族の）人たちは赶集（定期市に行く）の時、新しい櫛を買います。

（中略）

筆者：これ（凱里市「老街」で購入した「*ghab xak khob*」）は10円で買いました。

楊CJ：あ、これ、これはね、私が作った櫛です。

事例の3-7と3-8を通して、1999年頃からそれぞれの苗族地域から来た仲買商人はY村の櫛職人から櫛を仕入れ、各地域の定期市の店に販売することが分かった。ここでは事例3-8の仲買商人を便宜的にCの仲買商人と称する。そして、櫛職人は製作した櫛を直接凱里市「老街」の店に送ることも1つ重要な販売方式である。

以上の調査の結果から、5つのことを明らかにした。

1つ目は黔东南州の苗族櫛の形と文様は櫛職人によって一括管理され、主に雷山县苗族（Y村の楊GXm/70系の職人）が製作していることである。楊GXm/70によると、現在Y村の櫛職人が持っている櫛の型紙は彼が持っている型紙の模写であるという。そのため、サイズの変化は櫛製作技術の伝承過程で、型紙の模写による軽度の差であり、櫛の形状が変化したとは言にくい。

2つ目は苗族櫛の材質は変化したということである。以前は杉の木であり、現在は「水絲木（マユミ）」という木に変えたという。櫛には文様がなかったことである。楊GXm/70

の「*ghab xak khob*」についての証言と1960年代の雷山県苗族人の古い櫛の事例から、現在Y村の櫛職人が管理している苗族の伝統的な櫛はもともと文様がなかったが、1977～78年¹²³から櫛職人の手によって新たに文様が施された。

3つ目は施洞鎮の定期市と凱里市「老街」で販売されている「*ghab xak khob*」はY村の楊GXm/70系の職人が製作したものであることである。そして、1999年から施洞鎮から来た仲買商人は楊GXm/70に「*ghab xak khob*」を注文し始めた。「*ghab xak khob*」は製作された時期とそれを製作した職人によって櫛歯数と文様が異なることがある。

4つ目は、櫛職人は苗族グループの違いに関わらず、櫛の流通に参加している人たちのことを「我々少数民族」と言っていることである。自称や服飾が異なる苗族グループが苗族櫛を介して連結させており、それに参与するそれぞれの苗族グループの人々の関係がはっきりと区別されていた状態から、「我々少数民族」という新たなまとまりとして語られるようになった。

5つ目は、黔东南州苗族櫛の流通過程に3種類の仲買商人がいることである。ここでは文中で現れた仲買商人を便宜的にA、B、C（文中で現れた順）という3種類に仲買商人をまとめた。Aの仲買商人は製作元から櫛を仕入れ、中心市場である凱里市「老街」で店を営んでいる商人に売り、「老街」の商人はAの仲買商人から仕入れた苗族櫛を「老街」の店で販売する。Bの仲買商人は凱里市「老街」から櫛を仕入れ、基層市場である黔东南州各地域の定期市の店に直接配送する、また直接に個人消費者に販売する。Cの仲買商人は製作元から櫛を仕入れ、黔东南州各地域の定期市で店を営んでいる商人に売り、定期市の商人はCの仲買商人また「老街」の店から仕入れた苗族櫛を個人の消費者に販売する。

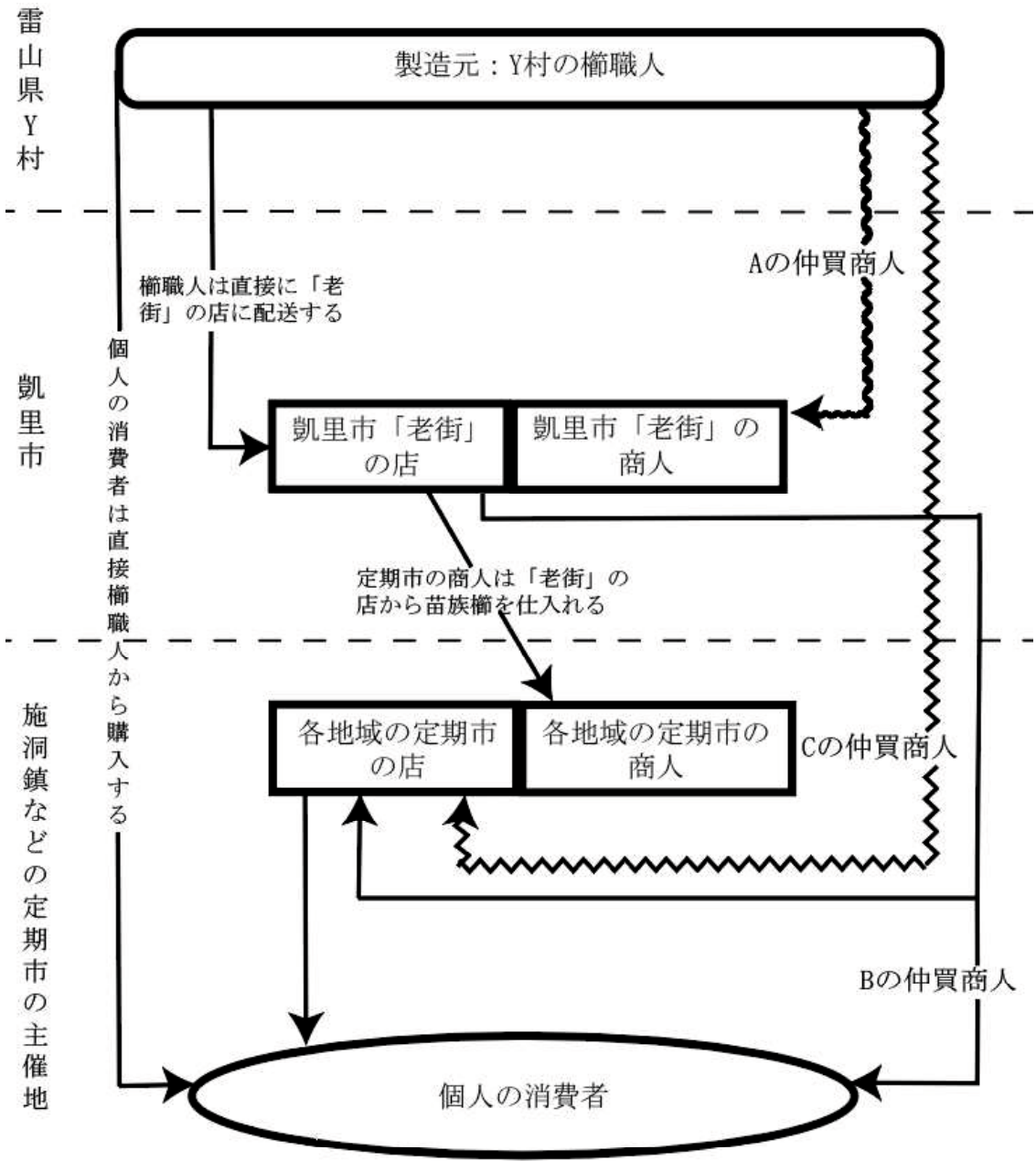
6 苗族櫛の流通体制

以上、市場、仲買商人、製作元に対する調査データから、「*ghab xak khob*」の流通体制を図表3-2にまとめた。以下では図表3-2と合わせて、「*ghab xak khob*」というモノの欠乏により形成された苗族グループ（苗族内の個別のエスニック・グループ）を

¹²³ 第4章で詳しく説明するため、第4章を参照。

超える流通体制を分析する。

図表3-2 櫛の流通体制



※現地調査により筆者作成

「ghab xak khob」などの苗族櫛を有する地域では、苗族櫛が製作されなくなったた

め、2020年現在、黔东南州地域の約10種類¹²⁴の苗族櫛は雷山県Y村で製作されている。製作された苗族櫛は3種類の仲買商人を通して、凱里市「老街」、施洞鎮などの定期市へ移動し、ほとんどは市場の商人に販売された。その内、C類の仲買商人は市場の商人にではなく、直接個人の消費者に販売することがあり、櫛職人は苗族櫛を直接、凱里市「老街」に配送することもある。加えて、現在はほとんどなくなったが、個人の消費者が直接に櫛職人から苗族櫛を買うこともあったとされる。

以上の整理から、「*ghab xak khob*」などの苗族櫛は、雷山県Y村で作られ、凱里市に一時的に集積し、3種類の仲買商人により消費者に届けられることが明らかになった。苗族櫛が苗族社会において欠乏する状況に陥ったことにより、それぞれの苗族櫛が属する苗族グループの枠組みを越えて、1つ地域（Y村）で製作されるようになり、地域を超えて流通するようになったことが確認された。

施洞鎮地域の櫛職人についての調査によると、1960年代頃までは井洞塘村に櫛を作る人がいたようである。確かに大躍進や人民公社が、苗族人の生活に浸透する以前は施洞鎮苗族地域内に「櫛職人」は存在したとされる。だが大躍進や人民公社運動などは櫛の生産に大きな影響を与え、「*ghab xak khob*」は施洞鎮では作らなくなってしまった。しかし、「*ghab xak khob*」は施洞鎮一帯の苗族（「*fangb nangl*」）のシンボルであることに変わりはない。そのため、「*ghab xak khob*」を求める苗族人は地域を越えてそれを手に入れるようになったのである。

続いて、雷山県Y村の職人が他の苗族グループの櫛を製作し始める時期を確認した。1987年頃からY村の櫛職人は大量に注文を受け始め、文様と漆塗りの櫛は有名になり、1999年頃から施洞鎮の仲買商人は櫛職人である楊GXm/70から「*ghab xak khob*」を仕入れ始めた。その過程の中に、苗族櫛に文様や漆が施され、それと括る糸も変化した、基本的な形状に目立った変化は確認されなかった。同じ頃、西江鎮や施洞鎮苗族もまた雷山県Y村の櫛職人から櫛を仕入れ、凱里市「老街」で櫛を売り始めた。2020年現在において「*ghab xak khob*」などの苗族櫛はそれを売買する人々が各自の所属地域を超えて結ばれていること¹²⁵が明確となった。

¹²⁴ 第4章の考察に基づけば、現在Y村の櫛職人が管理・製作している苗族櫛は約10種類である。

¹²⁵ 結ばれていることは、櫛の製作と売買を通して、異なる苗族グループの人々が共に、各苗族グループ

2020年現在、黔东南州の一部の苗族櫛（「*ghab xak khob*」を含む）の様式と文様はY村の櫛職人によって一括管理され、主にY村の楊GXm/70系の職人によって製作されるようになっている。かつて苗族グループのシンボルであった苗族櫛は、他の苗族グループの櫛職人が一括管理するようになったのであり、これは苗族櫛の時代変化を考察するうえで大きな転機を迎えたと言えよう。

6.1 櫛の欠乏による社会関係の形成

施洞鎮の「*ghab xak khob*」を追跡し、櫛の流通過程に基層市場、中心市場と3種類の仲買商人の存在を明らかにした。以下では、それらのファクターにより形成された社会関係を論じる。

施洞鎮の定期市は、農村家庭の一部の交易要求を満たし、周辺地域の農産物に交易の場を提供し、市場体系に納入されたという基層市場の特徴がある。そして、施洞鎮の「*ghab xak khob*」の事例を見ると、施洞鎮の定期市だけでなく台江県城や凱里市で購入されることもあることがうかがえる。1980年代から「*ghab xak khob*」を買い求めるために、施洞鎮の苗族女性は製作元のY村、台江県城や凱里市などの地域の中心市場へ行き始めた。加えて、苗族櫛だけではなく、農具など手工芸品や工業製品は自家で生産できないため、中心市場である凱里市「老街」から仕入れて販売しなければならない。凱里市「老街」は卸売の機能を果たしている一方で、様々な地域から輸入された商品を受け、下部に属する地域に分散するという中心市場の特徴が見られる。

2020年現在においても、スキナーが提出した市場概念は黔东南州苗族地域の市場とのある程度の整合性を示された。その中、凱里市「老街」で販売されている苗族櫛は、ほとんどそれぞれの苗族櫛が使用される地域の人が買っている。つまり、苗族櫛という苗族の伝統的装飾品の需要は、あくまでも「その櫛を挿す苗族」の範囲に留まり、市場経済を基盤とした流通原理に回収できないという特徴もあるといえよう。

「*fangb nangl*」のシンボルである「*ghab xak khob*」も現在雷山県の苗族職人が製作し、仲買商人を通して地元の定期市にて売られている。加えて、台江県の苗族グループ

の苗族櫛を提供し、苗族社会を支えていることである。

が主に使用する苗族櫛も雷山県で製作され、凱里市「老街」などで一度集積され仲買商人を通して、台江県革一鎮の定期市（表3-3）で販売されることもある。このような苗族櫛の流通体制は「*ghab xak khob*」の流通だけに限ったことではないことがうかがえる。

このように「*ghab xak khob*」などの苗族櫛の製作と流通はすでにそれが所属している地域を既に脱出しているといえる。一方、「*ghab xak khob*」の需要は脱地域的な市場原理に回収されることなく、苗族櫛を挿す苗族グループの範囲内に留まっている。

「*ghab xak khob*」がグループ内で製作されなくなったことにより、その製作は脱地域化し、当該地域における苗族櫛の欠乏を補填することとなった。つまり、櫛というモノを通して、施洞鎮地域といったような村落コミュニティを超えるアソシエーションが形成されたと考えられる。こうした「*fangb nangl*」地域を超える社会関係は、明らかに「*ghab xak khob*」を介して創り出されたものだといえよう。

7 小結

本章では、中国貴州省台江県施洞鎮一帯の「*ghab xak khob*」という苗族櫛を取り上げ、その製作、流通、消費に関する諸現象を考察した。筆者は「*ghab xak khob*」がそれを代表する苗族グループ内で製作されなくなったことを示し、「*ghab xak khob*」の欠乏により、施洞鎮、凱里市、雷山県という3つの苗族地域を超える社会関係が、苗族櫛を介して創り出されたことを明らかにした。

本章は聞き取り調査（表3-2）から、施洞鎮一帯は1960年代まで苗族櫛を作る人がいたことを確認した。また雷山県Y村の櫛職人が持つ無地の木櫛（図表3-1）の事例から、1960年代以前、雷山県苗族グループの村でも櫛を作る「職人」がいたことも確かめた。つまり、1960年代以前の苗族櫛は図表3-2のように流通していたのではなく、各苗族グループの範囲内で製作されていたと考えられる。次に、苗族櫛の製作は人民公社や大躍進運動の影響を受け、製作の変換時期に入った。その後（1978年から）、雷山県Y村の櫛職人は他の苗族グループの苗族櫛を製作し始め、現在は複数の苗族櫛の基本造形が櫛職人によって一括管理され、その生産も雷山県Y村の櫛職人が主導的に行っている状

況となったのであった。櫛の流通に関わる櫛職人、仲買商人、各市場の商人を整理し、彼らはそれぞれの苗族グループに所属しているが、苗族櫛の需要と供給を通して関係が生じ、「苗族櫛を取り扱う苗族人」という新たなまとまりが生まれたのを明らかにした。

「*ghab xak khob*」は単純な市場原理に回収できず、その製作・流通・消費はローカルな苗族社会内でなされている側面が見られた。苗族櫛により生成した社会関係は「その櫛を挿す苗族」という範囲に留まり、更なる広い地域への進展をせず、グローバルな生産・流通・消費システムが徐々に中国社会に浸透している背景の中で、苗族櫛に関してはローカルな生産・流通・消費システムを維持しているという苗族の地域社会間の交流状況が詳らかにされた。

本章で取り上げた苗族櫛の流通は黔东南州苗族の交易活動の1つの事例にすぎないが、現地調査とインタビューを通して今までの先行研究で見落とされてきた1980年代以降の苗族地域の社会関係、相互交流とその変遷の一端が示された。人民公社を経て従来の村落共同関係が解体され、2000年代からの観光開発で社会が急激に変動している状況の中において、本章は村落社会を超える社会関係と局所的なネットワークを描き出した。

「*ghab xak khob*」というモノは社会関係と密接であり、新たなネットワークを生産・維持する契機を創出していることが示された。この新たなネットワークは櫛の原材料から、製造、配送、販売、消費に参加する人々により、雷山県のY村や施洞鎮一帯の苗族の村落コミュニティを超えて、苗族社会を支えるアソシエーションが構築されたことが明らかになった。

本章では苗族櫛の製作、流通、消費という一連の過程とその中に現れた、モノを媒介とした社会関係を描き出した。次章では社会関係からさらに視点をモノそのもの集中し、苗族櫛が製作される場面に注目する。苗族櫛が物理的にどのような過程を経て現れるのか、その過程で櫛職人（ヒト）と（苗族櫛）モノがどのように影響し合っているという相互的關係を考察する。

第4章 苗族櫛の製作をめぐるヒトとモノの相互的關係

1 はじめに

本章は従来の人間中心主義的な「ヒト／モノ」の構図を超えて、櫛というモノの製作過程に焦点を当てるものである。すなわちモノを使用するあるいは製作する時に物理的に出現する状況に注目し、ヒトとモノとの相互的な関係を考察する。つまり、先行研究で見落とされてきた、苗族櫛およびその文様が、その時、その場の状況に応じて偶発的に出現する過程に注目する。具体的には、苗族の櫛職人の一連の櫛製作過程の中に現れる「身体知」を考察し、ブリコラージュ的实践によって作り出される、櫛と道具と文様の関係を考察する。本章は櫛製作の過程を詳述し、そこで現れた「身体知」とブリコラージュ的实践による製作から、ヒトとモノの相互的關係を明らかにする。

本章は従来の人間中心主義的な「ヒト／モノ」の構図を批判的に継承しつつも、従来のモノの研究視角を超えて、個別の实践にモノの現れ方を捉えることを目指す。そのために、本章は中国貴州省黔东南州雷山县丹江鎮Y村の職人による櫛製作の過程に焦点を当て、木材の選定、道具の扱い方、木材の加工、文様作り、漆塗り¹²⁶など一連の櫛作り過程の中に現れたヒトとモノとの相互的關係について考察する。苗族職人の櫛製作過程を通して、櫛と道具との間で相互作用が起きる事例をもとに、櫛製作の实践に現れた「身体知」を考察し、ブリコラージュ¹²⁷的实践による櫛製作に用いられる道具と櫛の文様の現れ方を検討する。

序章で述べたように、「モノづくり」に際して、ヒトが既定のプロセスで、適切な素材を組み合わせて特定の目的を達成するというエンジニア的なモノづくりの思考がある。その一方、有り合わせの素材で、特定の目的に逃れ向きではない素材を組み合わせ

¹²⁶ 漆塗りに用いるのは、「聚氨基酯甲組」と「聚氨基酯清漆」というポリウレタン系の化学製品を 1:1 の比率で混ぜて作ったニスのようなものである。職人たちはこれを漆と呼んでいるため、本章でも漆とする。

¹²⁷ ブリコラージュという概念はレヴィ＝ストロースが『野性の思考』(レヴィ＝ストロース 1962)の中で、「未開」社会の思考様式の特徴を示すために提出したものである。これは「器用仕事」であるとか「寄せ集め細工」と訳されることもあるが、手元にある道具や材料でものを作り、それを駆使して現状を乗り越えるというような意味である。参考のため、広辞苑の説明を掲げる。「有り合わせの道具と材料とを用いて何かを作ること。明確な概念を用いる近代的思考とは異なる、人類に普遍的な思考を表す」。『広辞苑 第六版 DVD-ROM 版』を参照した。

て、その目的を果たすというブリコラージュ的なモノづくりの思考もある。

ブリコラージュという概念はレヴィ＝ストロースが『野性の思考』[レヴィ＝ストロース 1962]の中で、「未開」社会の思考様式の特徴を示すために提唱した概念である。出口頭は「かつて野蛮人とか未開民族と呼ばれた非西洋の先住民や少数民族が動植物や自然に対して示す思考様式をレヴィ＝ストロースは具体の科学と名づけた。その特徴がいわゆる近代科学を支える思考と異なることを示すため、彼はブリコラージュを喩えとした」と指摘した[出口 2017: 4363-4367]。ブリコラージュは「器用仕事」であるとか「寄せ集め細工」と訳されることもあるが、手元にある道具や材料でものを作り、それを駆使して現状を乗り越えるというようなことを意味する。しかし、その概念には多様な使い方が潜在している。もちろん、有り合わせの道具と素材で自分の手で物を作るという使い方がある。また、伝統医学（漢方薬など）が近代医学と異なり、「有り合わせ」の植物や動物などを薬として使用することをブリコラージュ的实践と論じた研究[藤山 2011]、オーケストラを極点とするような整合的・調和的である伝統的な「音楽」から、極端に少ない音要素の反復や音階の不調和すら問題としないハウスミュージックへの推移を一種のブリコラージュ的实践として考察した研究[岡田 2009]がある。

本章における筆者の調査においては中国貴州省黔东南州雷山県の苗族の櫛職人が手元にある銃弾の殻や釘などで櫛の文様を作るなどの事例には、有り合わせの道具と素材で自分の手で物を作るというブリコラージュ的实践の側面が色濃く見える。そのため、本章は概念上のブリコラージュではなく、「有り合わせの素材、特定の目的に挑み向きではない素材を組み合わせ、特定の目的を果たす」という物質的なブリコラージュ的实践の視点から、中国貴州省黔东南州雷山県の苗族の櫛製作を考察することを目的の1つとする。

加えて、苗族の頭飾りである櫛に関する研究は、櫛が反映する文化的意味や価値を還元論的に考察することに終始し、櫛の文化的意義、芸術的価値などに議論が集中してきた。つまり、それらの研究は、あくまでも人間が使うものとしての道具、人間を装飾するものとしての櫛に留まっており、ヒトと対称的な位置にあるモノとしての櫛からの議論はされていない。

そのため、本章のもう1つの目的は従来の物質文化研究の意味や価値を解釈するとい

う研究視座を超えて、先行研究で見落とされてきた、モノの（苗族の櫛およびその文様の）製作過程に着目し、モノの現れ方、モノが現れる過程を考察することである。本章は従来の櫛についての物質文化研究を否定するわけではないが、櫛が代表する文化の探求からあえて距離を置くことにしたい。つまり、櫛をヒトと対称的な位置にあるモノとしてとらえ、作る過程に必要な、反復的な製作実践を調査し、櫛が道具を介して物理的に出現するという過程の中に、職人との関わり合いを考察する。

最後に、本章はテーマを明らかにするために、以下の2点の作業工程を経て議論を精緻化していく。1つ目は筆者自ら製作実践に参加するという形で、今までの先行研究で見落とされてきた苗族櫛の製作を考察し、その中に現れた「身体知」から、ヒトとモノとの関係を探る。2つ目は櫛製作で用いられる道具がブリコラージュ的实践により出現すること、また櫛とその文様が道具を介して、ブリコラージュ的实践によって現れることを考察する。

2 苗族櫛職人・楊 GX のライフコース

本章の調査対象はY村の櫛職人である。調査によると、この村の櫛職人は全員楊 GXm/70の弟子である。彼らはさまざまな様式の櫛を製作している。筆者の調査によると、彼らが製作した櫛は雷山県内だけではなく、劍河县、台江县など黔东南州の多くの地域で販売されている。櫛の形や大きさなどは異なるが、Y村の櫛職人は櫛のことを「*vas*（日本語発音：イエ）」と称している。

2015年、貴州省台江县施洞鎮で調査している時、筆者は現地の苗族女性が頭の後ろに挿している、銀色の糸に繫いだ小木櫛に注目した。現地の苗族女性はその小木櫛を「*ghab xak khob*」（図4-1右）と呼んでいる。その小木櫛の製作過程を調査するために、筆者は施洞鎮から車で約6時間かけてY村の櫛職人の家を訪ねた。そのY村一帯の苗族と施洞鎮一帯の苗族は同じく「黒苗」とされてきたが〔伍・竜 1992：185-186〕、服飾が異なり、自称も異なっている。Y村一帯の苗族の自称は「*Ghab Nes*（日本語発音：ガナォ）」で、施洞鎮一帯の苗族の自称は「*Dail Peb*（日本語発音：ダァプ）」である。Y村の苗族も自分の苗族櫛を持ち、現地語では「*vas xit flux*（日本語発音：イエシフオ）」

(図4-1左)と呼ばれている。現在、「*vas xit fux*」と「*ghab xak khob*」などの苗族櫛を製作しているのはY村の櫛職人である。

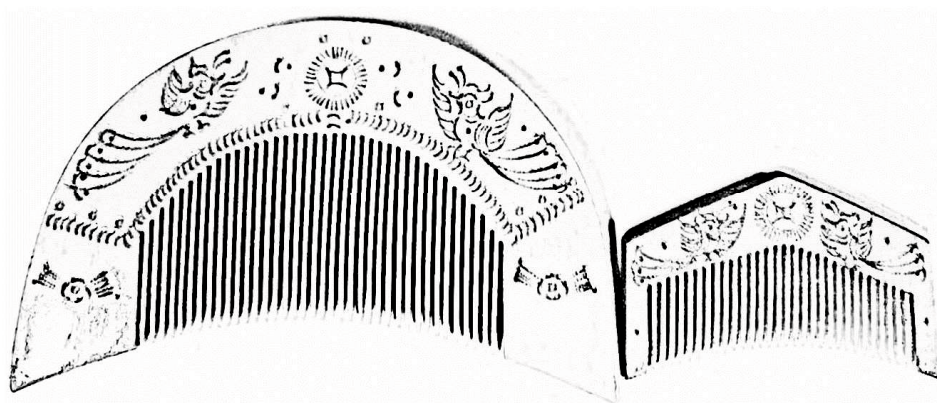


図4-1 「*vas xit fux*」(左:雷山県Y村)と「*ghab xak khob*」(右:施洞鎮)

現地調査は2019年3月と8月に苗語と中国語を用いた参与観察と聞き取り調査で行った。また一部は文献調査によってデータを補完した。櫛製作に関しては、木材の準備から、色染め、研磨、漆塗りまでほぼすべての工程について参与観察と聞き取り調査を行った。しかし、色染めの植物は8月と9月の間に採集するため、染料作りについての観察はできず、データは聞き取り調査だけに基づいている。

筆者は櫛職人のもとに儀礼を介して「正式」に弟子入りし、櫛製作の実践を通して、製作の現場で職人と道具・素材との相互的関係のある程度把握することができた。

前述したように、本章は櫛を製作する過程に焦点を当て、苗族の職人の櫛作り過程に現れたヒトとモノとの相互的関係から、櫛製作の「身体知」とブリコラージュ的实践について考察するものである。考察に入る前に櫛製作と職人のライフコースは密接に関係しているため、ここでは楊GXm/70というY村の中心的な櫛職人のライフコースを通して、櫛製作の歴史的な経緯および櫛製作の状況を概説しておく。

苗族の櫛職人である楊GXm/70の事例を示す前に、まず筆者と櫛職人との関係、および関係構築の過程を示しておかなければならない。筆者は2019年3月10日に初めて楊GXm/70を尋ねたが、彼は自分が作った櫛を見せただけであった。そして、彼がもらった表彰状などを紹介し続けたため、櫛作りについての聞き取り調査はできなかった。そ

の後、一日おきに楊GXm/70を尋ね続け、彼の信頼（櫛製作の技術を盗み転売する者ではないという信頼）を得た。2019年3月14日に弟子入りを許され、その場で「三拝」¹²⁸という弟子入り儀礼を行った。2日後土産を持って楊GXm/70の所に行くと「今日は酒を飲んでよい（その日の昼食時に酒を飲んだ）」といい、その日から櫛製作の修業が始まった。以下は楊GXm/70の下で櫛製作を教えてもらいながら得たことである。

楊GXm/70は中国貴州省雷山県丹江鎮Y村6組¹²⁹に属し、現在妻と次男の楊CWm/30と一緒に暮らしている。楊GXm/70は1947年10月22日に生まれて以来、Y村に住んでいる。楊GXm/70は4人兄弟の長男で、弟2人と妹1人がいる。次男の弟は楊GCm/60、三男の弟は楊Sm/50、妹は楊GYf/60である。楊GXm/70と妻f/60は「*iut fangb*（日本語発音：ユファン）」¹³⁰を通して恋愛関係になり、結婚した。楊GXの妻f/60は1949年生まれで、2人の間に4人の子供がいる。長男は楊CSm/50、長女は楊XHf/40、次女は楊CYf/40、次男は楊CWm/30である。

楊GXm/70は櫛製作の4代目の継承者であり、現在は黔东南州非物質文化遺産¹³¹の苗族木櫛製作技術の代表传承人¹³²となっている。楊GXm/70の曾祖父は初代で、他の職人が作っているのを秘かに見て、櫛製作の技術を身に付けたということである。その後、櫛製作の技術は曾祖父（父系）から祖父（父系）に引き継がれ、楊GXm/70の父は楊GXm/70にその技術を教えた。初代の曾祖父が櫛作りの技術を習得した経緯について、楊GXm/70は以下のような話を筆者に話した。

曾祖父は雷山県の櫛職人と親しかった。ある日、曾祖父はその職人に「櫛を1個もらえないか」と聞いた。職人は「いいよ、次回の定期市の時に渡そう」と言った。曾祖父はその職人のことばを信じ、次回の定期市の時櫛をもらいに行った。職人は「ただで櫛

¹²⁸ 頭を下げて礼をする。筆者は苗族人の正式な弟子入り儀礼を求めたが、楊GXはこれでよいと言い、半分正式な弟子入り儀式を行った。

¹²⁹ 中国政府は村を管理するため、6-10戸を1組とし、それに1組、2組...と番号を付けて呼んでいる。

¹³⁰ 苗族の青年たちが決められた場所で、決められた時期（地域によって異なる）に、互いに歌い合い、一緒に踊る行為である。

¹³¹ 「非物質文化遺産」は無形文化遺産の意味で、各民族の人民が代々伝承し、またその文化遺産の構成部分と認められた各種伝統文化の表現形式及び伝統文化の表現形式に関連する実物、場所のことをいい、以下のものを含む。1、伝統的な口頭文学及びその媒体としての言語。2、伝統的な美術、書道、音楽、舞踏、劇曲、演劇と雑技。3、伝統的な技芸、医薬と暦法。4、伝統的な儀礼、祭り等の民俗行事。5、伝統的なスポーツと娯楽・演芸。6、その他の無形文化遺産（中華人民共和国無形文化遺産法 2011）。

¹³² 中国国务院の文化主管部門と省、自治区、直轄市人民政府の文化主管部門は、本級人民政府が許可、公布した無形文化遺産の代表的項目に対して、認定した代表的な継承者（中華人民共和国無形文化遺産法 2011）。

をあげることはできない、何か物を持ってきて、私の櫛と交換して」と言った。曾祖父は騙されたと思い、「結構です、あなたの櫛はもういらない」と言った。それ以来、櫛を手に入れることができなかった曾祖父は自分で作ろうと決心し、雷山県の櫛職人の製作現場を覗きながら、櫛製作の技術を身に付けたという。櫛製作の伝承は別稿で詳しく考察するが、楊GXm/70の方の櫛製作の伝承を明らかに示すために、楊GXm/70の方の櫛製作伝承図を付録5にまとめた。

楊GXm/70は6歳頃から櫛製作を学び始めたが、そのまま職人にはならなかった。6歳から小学校に行きはじめ、成績が優秀であったため、先生から師範大学に行けると言われたため、師範大学を目指して勉強に専念していたという。ところが小学校6年生の時、父から「うちは貧乏だから、師範大学に行くための金がない、うちに戻って家事を手伝いなさい」と言われ、学校をやめた。それから、彼は蕨菜を採集して、米と交換することや農業などに従事した。しかし、楊GXm/70の家は1946年の土改運動で富農¹³³と定められたため、生活は苦しくなる一方であった。1960年代に入ると、彼は農業の間に櫛を作り始めたが、経済的な利益は少なく、貧困生活が続く一方であった。そのような生活は30歳まで続いた。

1976年、遵義で貴州省トラクター博覧会が開催された。楊GXm/70は貧しい生活を変えるためにその博覧会に参加し、そこでトラクターの運転技術を学び、Y村に戻ってトラクターの教官になった。彼によると、当時県知事の給料は月120元（1976年当時、人民幣1元は日本円約160円に相当する）¹³⁴であったが、彼はトラクターの教習料だけで月300元の収入があったという。以後、生活が大幅に改善したと彼は語る。

¹³³ 中国農村部の資本家階級（たとえば、広大な土地を持つ地主）と労働者階級（たとえば、土地がない、または少しの土地を持つ農民）の中間に位置する階層の人々である。中国共産党の設立者の1人である陳独秀が1922年11月に初めて「富農」という概念を提出したが、当時その概念は明確ではなかった（陳軍鋒 2015：49）。1926年、中国共産党創設の主要メンバーの1人李大釗は、「100畝以上の畑を有する農民は『富農』と定義した（中国李大釗研究会 2006：80）。1927年、中国共産党中央政治局拡大会議は正式に「富農」を「利益を重視し、雇用労働関係に依存する一方、農業、商業また農村副業にも従業し、地方の名士や官僚と繋がりがある農民」と定義した（中国人民解放軍政治学院党史教研室 1986：275）。1929年6月から、「富農」と定められた人々は革命運動における批判の対象となり、農村人民公社社員以下の待遇が与えられたり、土地が没収されたりした。1979年1月29日、中国共産党の『関于地主、富農分子摘帽問題地、富子女成分問題的決定』（王振川 1979：90）により、批判の対象から外されて、農村人民公社社員の待遇が与えられることとなった。

¹³⁴ 日本銀行公式サイトで公表された為替基準とWind経済データベースによって、算出した数値（2019年12月19日閲覧）。

[http://www.stat-search.boj.or.jp/ssi/cgi-bin/famecgi2?cgi=\\$graphwnd](http://www.stat-search.boj.or.jp/ssi/cgi-bin/famecgi2?cgi=$graphwnd)
<https://www.wind.com.cn/en/edb.htm/>

「1977年から黔东南州の職人技術大会で櫛作りの技術が奨励されたが、1978年まで櫛製作を本職にしていなかった」と楊GXm/70は言った。しかし、その間に彼は櫛の耐久性とデザイン性を高めるため、手元にある漆と金属のくずなどを利用して、独自に漆塗りと文様細工を櫛に加え始めた。同年、父が亡くなり、Y村と周辺地域で櫛が作れる人がなくなったため、以前父から櫛を購入していた客は楊GXm/70を頼るようになった。彼が作った櫛は漆塗りと文様細工があるため、瞬く間に有名になったと考えられる¹³⁵。その頃から、櫛製作は楊GXm/70の重要な収入源となった。櫛の成功もあってか、彼は1982年に村長に選ばれ、在職期間中はボランティア集金活動を行い、Y村のために小学校を建て、黔东南州と雷山县政府から表彰状をもらった。このように、1987年までの10年間、楊GXm/70はトラクター教官と村長を兼務しながら、農業と櫛製作も続けてきたという。

1987年、子供の成長に伴い家計の負担が大きくなっていった。その頃から、櫛の注文が多くなり、櫛製作の収入はトラクター教官の給料より多くなったと楊GXm/70は語る。家計のために、彼は村長とトラクター教官をやめ、櫛製作に専念し始めた。その後、楊GXm/70が作った漆塗りの文様細工のある櫛は雷山県を中心に黔东南州の他の地域へと広まっていった。

一方で、黔东南州地域の他の櫛職人は収入が少なく、櫛の評判もよくない。また後継者がいないなどの理由で櫛職人が減っていった。そのため、Y村から遠く離れた地域の苗族グループや仲買商人もみな楊GXm/70に櫛を注文するようになった。楊GXm/70によると、1980年代から凱里市地域、台江県地域、雷山県地域、劍河地域などの苗族グループが各自の伝統的な苗族櫛（ここで重要なのは櫛の型である）を持ってきて、彼に櫛作りを依頼し始めたという。

1990年代に入ると、楊GXm/70に櫛を注文する者はさらに多くなり、生産量が追いつかなくなった。そのため、彼はトラクター教官を務めた時の機械修理の経験を活かして、トラクターの中古部品を使って、模索しながら櫛製作用の機械を作り始めたという。楊GXm/70によると、2000年代頃には、形作り、表面磨き、櫛歯作りなどの製作工程に機

¹³⁵ 当時は櫛製作で得られる金銭的利益が少ないため、楊GXm/70を真似する人はいなかった。

械を導入した。しかし、櫛製作には色染め、漆塗りと文様細工などの手作業でしかできない工程もある。

楊GXm/70のライフコースからわかるのは、4代続いた櫛製作の技術は彼の代に飛躍的に変化したということである。はじめに漆塗りと文様細工が加えられ、次に製作過程に機械が導入されることとなった。櫛は美しくなり、生産量は大幅に増加した。2019年現在、楊GXm/70は製作現場から身をひき、櫛製作は趣味として続けてくる。平素はおもに孫娘の世話と農業に専念している。櫛製作そのものは現在、楊GXm/70の父方の従弟である楊GWm/60と楊GHm/60が続けている。

3 櫛製作の概況とその製作過程

本節では、実際の製作現場に戻り、道具を使って木材を加工し、櫛の形にし、次に櫛に文様を施して、仕上げるまでの一連の工程を通して、櫛がどのように物理的に出現していくかを概観する。なお、本章が取り上げる櫛は広義の意味における櫛ではなく、黔东南州の苗族の職人が製作する櫛である。したがって、ここでの櫛製作は苗族の職人が苗族独特の技術と素材を使って櫛を作ることである。

筆者の調査に基づけば、現在黔东南州地域の苗族の女性が使っている手作りの櫛はほとんどがY村の職人が作ったものである。そして、Y村で櫛を大量生産している職人は全員楊GXm/70系の楊氏の人である。楊GXm/70の2番目の兄弟である楊GCm/60は櫛が作れるが、現在は作っていない。しかし、父方の従弟楊GWm/60と楊GHm/60が櫛を作っていると楊GXm/70が言った。楊GWm/60の櫛製作所は5階建てで、多い時は10人の職人が働いている。楊GHm/60は1人で櫛を製作しているため、生産量は楊GWm/60の約5分の1である。筆者の調査に基づく限り、凱里市、台江县、雷山县、剑河县、天柱県などを含む黔东南州のほぼ全域で販売されている手作り櫛はほとんどがY村の楊GXm/70系の職人が生産している。そして、近年は貴陽市、湖南省、深圳市など黔东南州以外の地域でも販売されるようになっている。表4-1はY村の櫛職人の製作状況一覧である。

表4-1 Y村の楊GXm/70系の櫛職人と櫛製作状況

氏名	性別	製作所の規模（人数）	月生産量（本数）
楊GXm/70	男性	1	450～600
楊GWm/60	男性	3～10	5,000～8,000
楊GHm/60	男性	1～3	800～2,500

※現地調査により筆者作成

3.1 櫛製作の過程

櫛作りの具体的な製作過程は楊GXm/70と父方の従弟楊GWm/60の製作所での実践、観察と聞き取り調査に基づくものである。以下で使用した写真や櫛作りに関する情報はすべて本人たちの承認を得ている。

現在の櫛作りは工程の細部に違いがあるものの、基本的には楊GXm/70の方法と同じである。以前はすべて手作業であったが、前述のように、楊GXm/70は自分で機械を設計し、櫛作りに機械を導入した。たとえば、櫛歯を開く¹³⁶作業を機械で行うようになったのも彼の代からである。表4-2に、楊GXm/70の手作業と楊GWm/60の機械作業の製作工程を示した。

表4-2 櫛製作の工程

工程	手作業（楊GXm/70）	機械作業（楊GWm/60）
1	鋸で木材を厚さ3cm、幅20cm、長さ80～120cmの木の板にする（現在は直接木材商人から木の板を購入する）。	木材商人から木の板を購入する
2	直射日光をさけ、涼しい場所で板を半年以上乾燥させる。	直射日光をさけ、涼しい場所で板を半年以上乾燥させる。
3	木の板に型紙 ¹³⁷ を当て、櫛の輪郭を描く。	木の板に型紙を当て、櫛の輪郭を描く。
4	描いた櫛を含んだ部分を鋸で小さい長	描いた櫛を含んだ部分を電動鋸1型（図

¹³⁶ 櫛の歯を挽くこと。楊GXm/70は「開歯」といった。この言葉は日本語にないが、作業の状況をぴったり言い現わしていると思い、本章では直訳の日本語を使用する。

¹³⁷ 質の硬い紙また木の板で作った櫛のモデル品。櫛の形、櫛歯の範囲が表示されている。

	方形に挽く。	4-4右) で小さい長方形に挽く。
5	斧で小さい長方形を薄く切る。上部は下部より約0.4cm厚い。	電動鋸2型 (図4-6右) で小さい長方形を薄く切る。上部は下部より約0.4cm厚い。長方形の表面は既に平らになっている。
6	バイト ¹³⁸ で全体的にさらに薄く、表面を平らに削る。	
7	小さい長方形の表面に、型紙に沿って櫛の輪郭と櫛歯の範囲を描く。	小さい長方形の表面に、型紙に沿って櫛の輪郭と櫛歯の範囲を描く。
8	描いた櫛の下側の線に沿って、鋸で挽く。	描いた櫛の下側の線に沿って、電動鋸3型 (図4-7右) で挽く。
9	ナイフで下側の切面を平らに削る。	電動研磨機 (240 # また 320 #) (図4-9右) で平らに磨く。
10	鋸で櫛歯を開く。	電動櫛歯開き機 (図4-15) で櫛歯を開く。
11	描いた櫛の周辺の線に沿って、鋸で櫛の形に切る。	描いた櫛の周辺の線に沿って、電動鋸1で櫛の形に切る。
12	バイトで櫛の上側と両側の切面を平らに削る。	電動研磨機 (240 # また 320 #) で櫛の上側と両側の切面を平らに磨く。
13	サンドペーパー (100 #) で櫛の表面を滑らかに磨く。	電動研磨機 (240 # また 320 #) で櫛の表面を滑らかに磨く。
14	ナイフで櫛歯を薄く削る。	電動研磨機 (240 # また 320 #) で櫛歯を薄く磨く。
15	サンドペーパー (100 #) で櫛歯を滑らかに磨く。	電動研磨機 (240 # また 320 #) で櫛歯を滑らかに磨く。
16	サンドペーパー (240 # また 320 #) で櫛の表面を滑らかに磨く。	電動研磨機 (240 # また 320 #) で櫛の表面を滑らかに磨く。

¹³⁸ 旋盤や平削ひらけずり盤で金属切削に用いる刃物。荒削りバイト・仕上げバイトに大別。形により剣・片刃・丸先・突切り・ばね・穴掘り・ねじ切りなどがある (『広辞苑 第六版 DVD-ROM 版』)。

17	三角やすりで櫛歯の根の木くずを取り除く。	電動ブラシ機（図4-11中と右）で櫛歯の根の木くずを取り除く。
18	サンドペーパー（240＃また320＃）で櫛の表面を滑らかに磨く。	電動研磨機（240＃また320＃）で櫛の表面を滑らかに磨く。
19	染料で櫛を黄色く染めて、干し棚（図4-13）にかけて、2時間放置する。	染料で櫛を黄色く染めて、干し棚（図4-13）にかけて、2時間放置する。
20	表面に文様を型押しする。	表面に文様を型押しする。
21	指で櫛歯以外の部分に漆を塗る。干し棚にかけて、1時間以上放置する。	指で櫛歯以外の部分に漆を塗る。干し棚にかけて、1時間以上放置する。
22	工程21の漆塗り作業を3～4回繰り返す。	工程21の漆塗り作業を3～4回繰り返す。
23	干し棚にかけて、一晩放置する。	干し棚にかけて、一晩放置する。
24	サンドペーパー（240＃また320＃）で櫛をピカピカになるまで磨く。	電動研磨機（240＃また320＃）で櫛をピカピカになるまで磨く。
25	完成	完成

※現地調査に基づき筆者作成

次に、櫛製作の過程の重要な工程を説明する。

① 木材の処理

櫛作りに用いる木材は中国語で「絲絲木」といい、苗語では「*dat hveb mux*（日本語発音：ドゥシウム）」と称する。木地が白っぽく、靱性のある硬めの木材である。木の板は豆の発酵物に近い匂いがしている。図4-2は「水絲木」枝である。その葉と枝の特徴を検証し、ニシキギ科（*Celastraceae*）の樹木だと判断し、その木材の断面の木地を比較して〔貴島・岡本・林 1962：92〕、「マユミ」だと判明した。日本では「マユミ」と称され、英語名称は「*Euonymus sieboldianus* Blume=*E. planipes* Koehne」である〔上原 1961：909-913〕。この樹木の曲げ弾性係数は $9.1 \times 10^4 \text{kg/cm}^2$ 、曲げ強さは 680kg/cm^2 。内外で強さ中位、やや堅硬な材で、彫刻、器具（小箱、櫛、ステッキ、弓など）に

用いられる。ただし、割裂は容易である〔貴島・岡本・林 1962：92〕。それらの特性は櫛歯の弾性が強い、乾燥させないと変形し、割れやすいなどの性質と一致している。



図4-2 水絲木 (2019年9月 楊GX m/70撮影)

2005年頃までは職人が自ら山に入って「水絲木」を伐採していたが、中国政府の森林保護政策によって個人は樹木伐採ができなくなり、櫛製作に用いる木材は木材商売人から1キログラム3元（日本円 約50円）で仕入れている。木材商人から仕入れた木材を厚さ3cm、幅20cm、長さ80～120cmの木の板にし、半年以上を乾燥させる。櫛製作に適している木材は少なくとも半年以上、太陽が当たらず、湿気の少ないところで乾燥しなければならない。現在、楊GXm/70は仕入れた木材を自宅の3階の倉庫に立てかけて乾燥している。そうしないと、作った櫛が変形したり、折れたりすることであるからである。これは長年に渡って、積み重ねた経験である。

② 型紙で形を描く

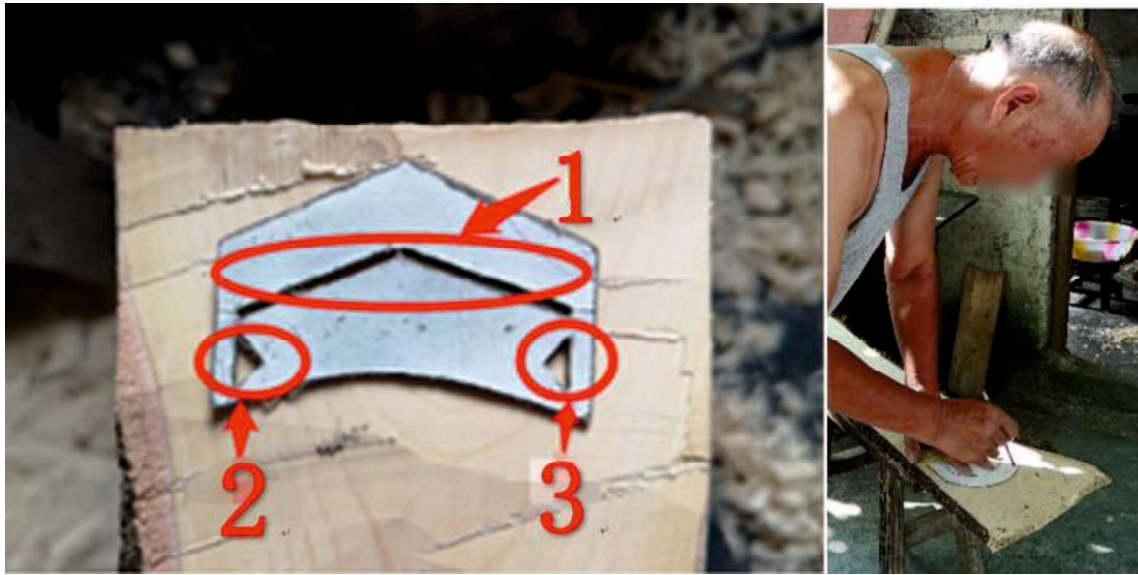


図4－3 型紙（左）と型紙で櫛の形を描く様子（右） （2019年3月 筆者撮影）

型紙は櫛の基本的な形を作るためのもので、Y村の職人たちは、いろいろな型紙を持っている。型紙は硬質な紙で作られたものが多いが、木製の型紙もある。苗族の櫛職人は普通紙製の型紙を用いる。型紙はすべて職人自らが作って、保存しており、櫛作りの核心技術となるものなので、他人には見せない。楊GXm/70が持っている型紙は70種類あり、その中で、伝統的な苗族櫛の型紙は10種類前後で、ほかはすべてオリジナルである。

筆者の観察によれば、楊GXm/70と楊GWm/60は、型紙（図4－3左）を2回使った。はじめは木の板を小分けする際、必ず櫛全体の輪郭を描く。次に、図4－4のように、描いた櫛の輪郭を含んで鋸で長方形に挽く時に、型紙に当て櫛の輪郭をもう一度描く。ここで注意しておきたいのは、図4－3左の2と3の部分は、三角形の穴に沿って、三角形を描くのではなく、その三角形のそれぞれの一番長い辺をだけを描くことである。なぜ型紙に三角形の穴を掘ったのかと聞いたら、楊GXm/70が三角形の方が見やすいし、描くのも楽だからだと答えた。



図4-4 長方形に切る 手作業（左）と電動鋸1型（右） （2019年3月 筆者撮影）

③ 櫛の表面の加工

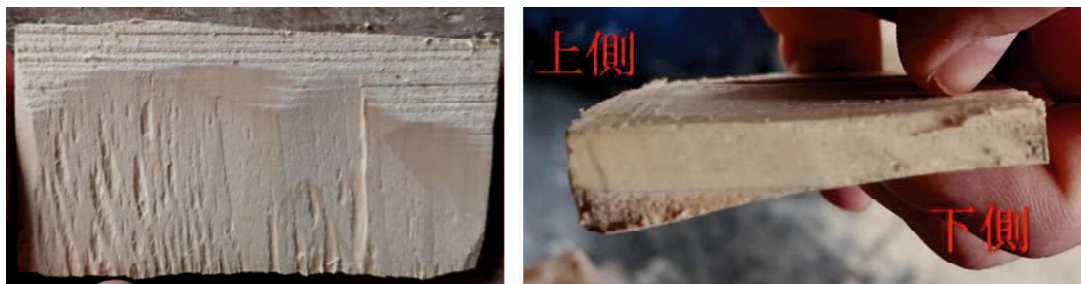


図4-5 斧で加工した木の板 （2019年3月 筆者撮影）



図4-6 バイトと斧の手作業（左と中央）と電動鋸2型（右）の作業
(2019年3月 筆者撮影)

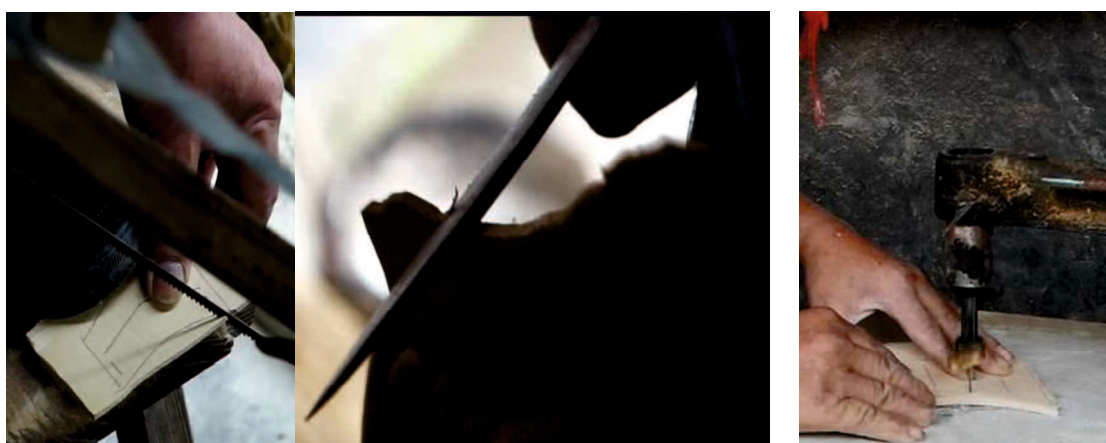


図4-7 鋸とナイフによる手作業（左と中央）と電動鋸3型（右）の作業
(2019年3月 筆者撮影)

櫛の表面を滑らかにするためには、斧、ナイフ、バイト、サンドペーパーなどの様々な道具と技術が必要である。原材料の表面はザラザラしているので、最初からナイフやサンドペーパーで処理するのは難しい。そのため、斧による加工が必要である。図4-5の右のように、上側は下側より厚く切る。次に、図4-6の中央の写真のようにバイトで表面をさらに平らに削り、木の板を薄くする。現在、これらの2つの工程は電動鋸2型（図4-6右）で行う。

櫛歯を開くために、図4-7左側のように、描いた櫛の下側周辺の線に沿って、鋸で切る。その切面は荒っぽく、直接サンドペーパーで磨くと、切面を直線や弧線に磨くことはできない。そのため、図4-7の中央のような特殊なナイフで周辺を平らな直線や弧線に削ることは欠かせない作業である。機械作業の場合、この2つは図4-7右側の電動鋸3型が行う。下側の切面を平らにしたら、櫛歯を開く。

④櫛歯を開く



図4-8 櫛歯を開く （左の二枚は職人のビデオより借用）

手作業（左）と電動櫛歯開き機（右）

（2019年3月 筆者撮影）

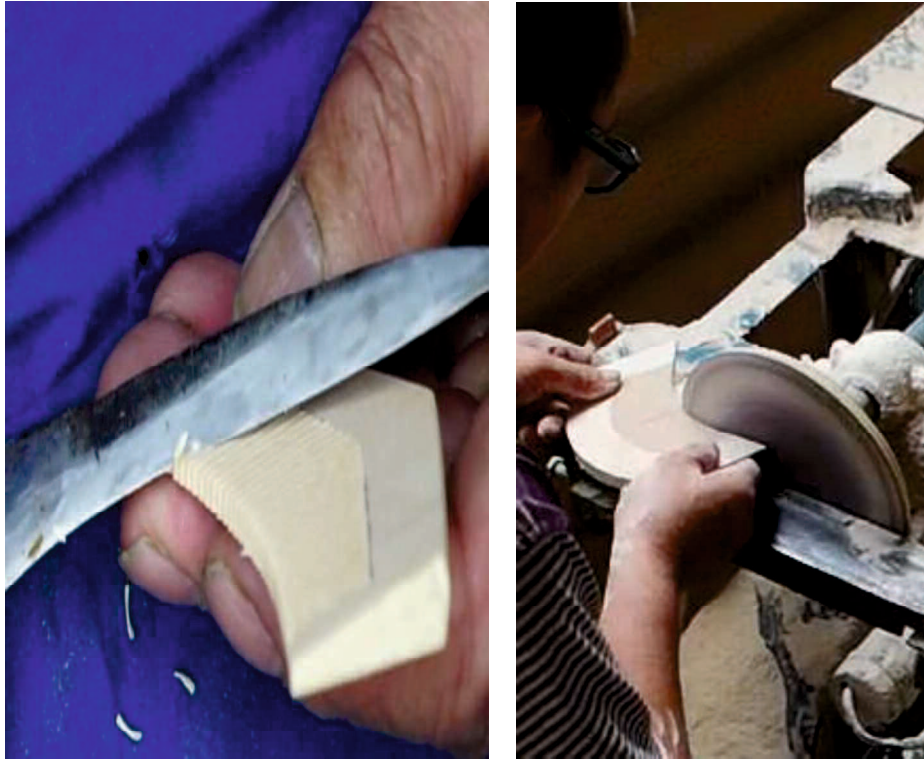


図4-9 櫛歯の処理
手作業（左）と電動研磨機（右）
（2019年3月 筆者撮影）

苗族の櫛職人たちは、櫛歯を作ることを「開歯（櫛を開く）」と呼んでいる。楊GXm/70の父の時代までは、櫛歯を開くことは一番手間がかかる難しい作業であった。昔は鋸で1本1本の櫛歯を挽いた（図4-8左）ためである。図4-8右は、楊GXm/70が生産量を増やすために、自ら櫛歯を開く機械を設計し、作ったものである。その機械を使うことで、櫛歯を開く時間は半分以下に短縮したという。次は、櫛歯の先端部分を尖らせるために、さらにナイフで削る必要がある。この作業は図4-9左側のように、ナイフで行い、高い技術を要する。現在この作業は図4-9右側のように、電動研磨機で行う。

④ 表面研磨

櫛の形ができると、サンドペーパーで4回研磨を行い（図4-10左）、1回三角やすりでの研磨が施される。使われるのは100＃、240＃と320＃のサンドペーパーである。手

作業の場合、時間と労力を節約するために、表4-2の工程15までは粒の荒い100#のサンドペーパーを使う。機械作業（図4-10右）の場合、すべての工程はいずれも240# また320#のサンドペーパーを使う。そして、櫛歯の根部分の木くずを取り除くため、三角やすりで1本1本磨かなければならない（図4-11左）。この工程は、手作業の場合、1本の櫛に約10分かかる。機械作業の場合、図4-11右の電動ブラシ機を使って、15秒で終わる。最後に、漆を塗って一夜放置した櫛をもう一度240# また320#のサンドペーパーで光沢が出るまで磨く。



図4-10 表面研磨の手作業（左）と電動研磨機（右）（2019年3月 筆者撮影）



図4-11 木くずを磨き除く手作業（左）と電動ブラシ機（中と右）

(2019年3月 筆者撮影)

⑥色染め

職人は毎年8月と9月に、「黄梔子（きくちなし）」という植物の実を採集する。採集した実を砕いて、水と混ぜ、布で濾過して色染め液を作り、容器に入れて保存する。色染めの時、色染め液を盆に入れて、櫛を色染め液に浸したり、取り出したりすることを2～3回繰り返し、干し棚にかけて2時間乾かす。職人は毎回使い残った色染め液をもとの容器に戻して、大切にしている。染められた櫛は浅い梔子の色をしている。

⑦文様作り

櫛にある文様はナイフで彫刻するのではなく、木製ハンマー（図4－12左）で叩くことにより型押ししたものである。11種の道具（図4－12右）を櫛の表面に立てて、木製ハンマー（図4－12左）で叩くことにより文様が形成される。ハンマーはハンドルのついた厚い木の板である。図4－12右側の文様入れ用道具は廃棄されたドリルビットや薬莢などの鉄くずで作ったものである。この作業は今でも機械で行わず、すべて手作業でなされる。



図4-12 ハンマー（左）と文様入れ用道具（右） （2019年3月 筆者撮影）

⑧漆塗り

漆塗りに用いるのは、市販の「聚氨酯¹³⁹甲組」と「聚氨酯清漆」という2つのポリウレタン系の化学製品を1：1の比率で混ぜて作ったニス様のものである。指で櫛に漆を塗って、干し棚にかけて少なくとも1時間は乾かすという工程を3～4回繰り返した後、図4-13のような干し棚にかけて一晩放置する。



図4-13 干し棚 （2019年3月 筆者撮影）

4 櫛製作の事例とその「身体知」

前節では櫛製作の工程を説明した。本節では櫛と文様と道具に関する事例から、職人と櫛との相互的関係を議論する材料を予め提示しておく。

¹³⁹ 酯は日本語では使われていない漢字である。エステルというアルコールと酸の化合物と指す。

4.1 身体で覚えた技術

事例4-1

採録日：2019年3月16日

筆者は櫛製作の修業が始まった初日、何をすればよいかと楊GXm/70に尋ねた。すると彼は「うん、ちょっと待って、木材を探しに行ってくる」と言った。筆者は楊GXm/70の後について、家の3階に上った。そこは30平方メートルの部屋で、木材商人から仕入れた厚さ3cm、幅20cm、長さ80～120cmの木の板が立てかけてある木材の倉庫である。楊GXm/70は部屋中を歩き回って、あちこち木の板を触った。最後に、1枚の板を取り出し、手で表面を拭いて、両手で持って上下に動かし、手の平で木材を叩いた。そして、楊GXm/70は「これがいい」と言った。その場では以下のような会話をした。

筆 者：この木材は全部「水絲木」ですか。

楊GX：そうですよ。1キログラム3元で買いましたよ、いい木材だから、高いですね。

筆 者：高いですね。なぜ木材をここに置くのですか。

楊GX：木材を乾かすためです。

筆 者：そうですか。どれぐらい乾かせばいいのですか。

楊GX：少なくとも半年ですね。乾かさないと使えないのですよ。

筆 者：そうですか。わかりました。

（筆者は先刻、楊GXm/70が木材を選んだ所に行って、隣の1枚の板を取り上げた）。

筆 者：これはどうですか、使えますか。

（楊GXm/70は筆者から板を取り、さっき板を選んだ時の一連の行動を繰り返した）。

楊GX：これはまあ、まだですね。もうちょっと乾かせばいい。

（筆者はまた別のところから1枚の板を取って持って行った）。

筆 者：じゃあ、これはどうですか。

（楊GXm/70は筆者から板を取り、また同じ一連の行動を繰り返した）。

楊GX：これはだめですね、まだまだです。

筆 者：それを使って櫛を作ったら、どうなりますか。

楊GX：よくない。木地がきれいじゃない。色染めもよくできないし、作った櫛も変形

しやすいね。

筆者：そうですか、木材の選び方も難しいですね。

楊GX：ははは、わたしが選んだこの木材で作ればきっと大丈夫ですよ。

職人には良い櫛を作るために、「木材を探す」という手順が欠かせない。事例4-1で示したように、楊GXm/70は手で板の表面をこすり、板を持ち上げて、その重さを感じて、櫛製作に適する板を見つけた。筆者も同じことを試みた。新しく仕入れた板と乾いた板はなんとなく区別できたが、ちょうど良い程度に乾かした板を探すことはできなかった。目で大体の範囲を選定し、手で感じることで木材を確定する。「木材を探す」という技術は言葉や文字で教えることは極めて難しい。

事例4-2

採録日：2019年3月25日

櫛の表面に漆を塗ること（表4-2の工程21）は、必ず素手でやらなければならない。上述したように、漆塗りに用いるのは「聚氨酯甲組」と「聚氨酯清漆」を1：1の比率で混ぜて作ったニス様のものである。「聚氨酯甲組」は漆を早く乾燥させる作用があり、「聚氨酯清漆」は櫛に光沢を与える。漆を塗る時は、この2つの漆を1：1の比率で混ぜて、指で塗る。漆は櫛歯の間を埋めるため、櫛歯に塗ってはいけない。櫛歯以外の表面に塗って、干し棚にかけて乾かす。その工程を3～4回繰り返した後、干し棚にかけて一夜放置する。

しかし、次に櫛の色染め（表4-2の工程19）の時、楊GXm/70は必ず厚いゴム製手袋をはめた。漆塗りの時は素手であったが、色染めの際はゴム手袋をはめていた。

楊GXm/70の父方の甥（楊GWm/60の息子）楊CJm/30が櫛製作所で櫛を製作している際、筆者は彼に「漆を塗る時、手袋をつけますか」と質問した。すると楊CJm/30は「つけませんよ。手袋をしたら、何も感じないです。漆の厚さが足りているかどうか、漆が均一に塗られているかどうか、塗り残しがあるかどうかなどがわからなくなります」と答えた。筆者は「どれぐらい塗ればいいのか、基準はありますか」と尋ねた。楊CJm/30と楊GXm/70は同じく「それは言葉にできないですね。感覚です。ある程度の量

を塗ったら、最高の光沢が出てきます」と言った。

本節の事例4-1と事例4-2で示したように、櫛に漆を塗るという工程は「木材を探す」と同様、その基準は数字で表せないため、計量器や測定器で測ることはできないようである。長年の製作実践を通して、身体で覚えるしかない。つまり、身体と木材や漆との遭遇により、材料はその基準を身体に引き受けさせていると考えられる。

4.2 文様作り用の道具と文様作り

前述したように、櫛にある文様はナイフで彫刻するのではなく、道具を当てて木製ハンマーで叩いて型押しして作るのである。以下に文様細工に用いる道具と文様そのものの現れ方に関する事例を記述する。

事例4-3

採録日：2019年3月20日

筆者はなぜ櫛に文様を施すのかと楊GXm/70に尋ねた。それに対して、彼は「ある人が櫛に銀飾りのような文様を加えたら、もっときれいになると言った。私も（櫛に）文様を付けたらよく売れるだろうと思いました」。そして、楊GXm/70は次のように加えた。「ある日、銀飾り職人の作業所の前を通った時、銀飾りに文様を入れるための道具を見ました。それで、手元にある鉄屑などで、その道具をまねして作り、これで文様を入れてみようと思いました」。「銀飾りの文様もまねしましたか」と聞いたら、「それはないですね。まねはできないです。とにかくまねて作った道具を使い、考えながら、文様を作りました」と答えた。

事例4-4

採録日：2019年3月25日

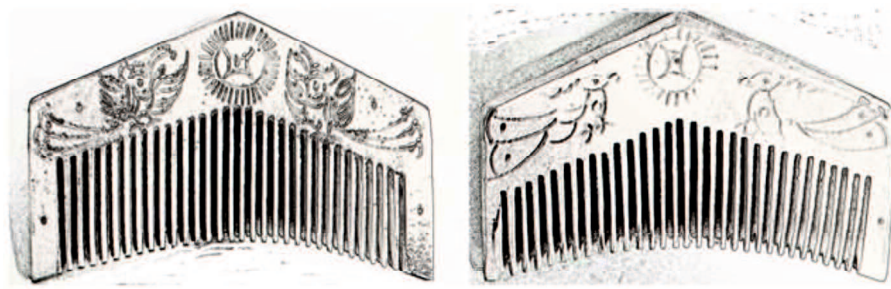


図4-14 施洞鎮苗族櫛の文様（左：楊GXm/70作 右：筆者作）

以下は筆者と楊GXm/70との、筆者が作った櫛の文様についての会話である。

筆者：僕は全然だめですね、みっともない文様を叩きました。

楊GX：ううん、そんなことはない、気にしないで、これ（文様作り）は算数でもなく、
機械でもないんです。算数や機械は1つの数字や部品を間違えたら大変だが、こ
れは違います。自由に（ハンマーで）叩けばいい、どのように叩いても絵になり
ますよ。

筆者：そうですか、文様が下手ですけど。

楊GX：大丈夫、練習すれば上手になります。そして、自分の文様が叩けるようになり
ますよ。これらの線や点を使って、どのように叩いても、絵になる。これらの点
と線（基本文様）はどう組み合わせても、美しいですよ。（中略）

筆者：70種類の文様はどこからきたのですか。

楊GX：うん、文様を叩きたい時は叩きます。そうしている内になんとなく今のような
文様になりました。ほら、これは鳥でしょう、これは金（銅貨）...

筆者：自分が生活のなかで見たものも参考にしたわけですね。

楊GX：うん、きれいと思ったら叩きますよ。この丸の形（図4-14櫛の上真中の文様）
は、私が軍人だった時使った銃弾の殻（薬莢、図4-12右）ですよ、この丸はき
れいでしょう。

事例4-3から、苗族の櫛職人は、銀飾りに文様を入れるための道具からヒントを得て、
櫛の文様作り用の道具を作ったことが分かる。しかし、それは銀飾り道具の模倣品と考
えがちだが、事例4-4に記述した薬莢という道具から、明らかに単なる模倣ではないこ

とがうかがえる。つまり、職人は自作した道具、日常生活で得た経験、手元の道具（「葉莢」）などをもとに文様を作っている。さらに、「これは算数でもなく、機械でもない」、「基本文様）はどう組み合わせても美しい」などの会話から、櫛の文様は設計図に従って作ったものではないこともうかがえる。

4.3 櫛製作の過程にある「身体知」

以上、櫛製作の流れを紹介し、櫛製作に関する事例を示した。本節では職人の製作実践の事例を分析し、観察、聞き取りおよび筆者の製作実践に基づき、櫛製作の中での職人と櫛との繋がりをまとめる。

事例4-1で示したように、櫛製作の中で、目で木材の長さや形を確認することは重要だが、目で確認するだけでは、櫛は作れない。なぜかという、手で木材や漆などに触ることにより櫛を「感じる」ことも欠かせないからである。前述したように、櫛に用いる木材は「水絲木」である。採伐直後の木材はそのまま櫛作りに使ってはいけない。木材を乾かさないと、作り上げた櫛が変形したり、折れたりするため、苗族の櫛職人は櫛を作る前に、乾燥させた木材の中から、櫛作りに適している木材を探すという手順が欠かせない。

櫛を製作するのに適している木材は少なくとも半年以上乾燥させたものである。大工仕事においては常識的なことかもしれないが、その木材を乾燥するという作業には櫛職人の経験と知恵が含まれている。櫛作りに用いる木材の乾燥の程度は言葉では言い表せない。事例4-1のように、乾燥したよい木材を探すのは、目で見ただけでなく、手で触って「感じる」ことが肝要である。そして、事例4-2のように、漆を塗るという工程も必ず素手で塗らなければならない。職人は漆と櫛との直接的な接触によって、手で櫛を感じて、それらの言葉にできない知識（「身体知」）が櫛製作に用いられるのである。

事例4-1と事例4-2からは、手で木材を選定することと手で漆を塗るということが分かった。2つの事例で共通していることが2つある。1つ目は必ず手で行うことである。手で木材を感じて、その乾燥状態を判断することにせよ、手で漆塗りの状態を確認することにせよ、両方とも言葉では説明できない。水泳のように、先生の言葉を聞いただけで、すぐ泳げるわけではなく、実践は絶対欠かせないのである。2つ目は共通の基準が

なく、感覚で判断することである。また水泳を例にすると、1回の実践で泳げる人はほとんどいない。反復的に実践をし続けて、その感覚を体で覚えなければならない。それは実感と経験の積み重ねで、身に付けた「身体知」と言えよう。

「木材を探す」と漆塗りのように、櫛製作の過程に必要とされる技術は、言語で説明するより長い時間の反復的な実践を通じて身体で習得したものである。つまり、櫛製作には「身体知」が用いられているという側面が見える。

次の節は、事例4-3と事例4-4の考察に加えて、櫛製作の場面にあるブリコラージュ的实践を分析する。

5 ブリコラージュ的实践による櫛製作

ここでは、これまでとは視点を変えて、櫛製作で用いられる機械と文様作りの事例を通して、櫛製作にあるブリコラージュ的实践を明らかにしていく。

5.1 櫛製作機械の開発

上述したように、1990年から櫛の注文が多くなり、楊GXm/70は生産量を増やすために機械を導入し始めた。楊GXm/70は10年以上トラクター教官を務めたため、豊富な運転と修理の経験があった。家には、トラクターの中古部品や様々な修理道具がある。彼によると、それらは捨てたらもったいないと思い、いつか何かに使おうと思って、保存してきたのだという。

櫛製作過程の中で、一番時間を要する工程は櫛歯を開くことである。楊GXm/70によると、1990年代以降に木材交易が徐々に盛んになり、Y村の周辺地域で木材を販売する商人と出会うことが多くなった。そんな時、彼らが丸型の機械鋸を使っているのを見かけた。その後、楊GXm/70は丸鋸盤を手に入れ、家にある中古トラクターのエンジンとベルトを使って、トラクター修理の経験を活かして、櫛歯を開くための機械を作り始めた。トラクターのエンジンは振動が激しいため、それを電機に変えるなどの試行錯誤を経た末、2000年頃に、図4-15の左のような電動櫛歯開き機を完成させた。



図4-15 電動櫛歯開き機とそのチップ (2019年3月 筆者撮影)

ここで注意したいのは、電動櫛歯開き機にあるチップである。手作業で櫛歯を開く時（図4-8左）、櫛歯の密度と角度を把握するには感覚と経験で判断するしかなかった。少しでもずれると、角度が斜めになったり、密度が不均一になったりする。その櫛歯を開く技術を会得するには、反復的な実践を通して、身体で覚えなければならない。つまり、櫛歯を開くことも一種の「身体知」と言える。楊GXm/70は図4-15右のように、鋸盤の隣にチップを設置した。櫛歯を開く際、そのチップを当てて前に進めば、櫛の角度がずれることなく、櫛歯の密度も均一になる。そして、そのチップの位置も調整でき、櫛歯の疎密を自由に変えられるようになった。

電動櫛歯開き機は、楊GXm/70のトラクター教官という仕事で得た知識と、日常生活の中で出会った素材をもとに、櫛歯を開くという目的を達成するために作られたものである。手元の中古部品、トラクター修理で得た機械の知識、丸型の機械鋸との出会い、櫛製作で積み重ねた技術、それらのモノと技術、知識なども、機械開発の重要な要素である。ブリコラージュと実践と素材との出会いによって機械は完成した。そして、そのブリコラージュ的実践を通して、新たに櫛歯を開くという「身体知」を実装した。

楊GXm/70の生活と仕事で得た経験は機械の開発を促したと言えるが、丸型の機械鋸やトラクターの中古部品の働きも無視できない。楊GXm/70個人の経験によるブリコラージュ的実践とトラクターの中古部品が元々持っている物質性との相互的關係で、櫛とその製作技術を変化させ、電動櫛歯開き機が開発されたということは明らかである。

5.2 道具の生成

楊GXm/70によると、初めて櫛に文様細工を施したのは彼である。その証言の信憑性についてはここではさして重要ではないので、議論は別稿に譲りたい。結論だけをおくと、施洞鎮の苗族櫛「*ghab xak khob*」に文様が現れ始めたのはおよそ40年前で、1977年楊GXm/70が作った、漆と文様細工のついた櫛が黔东南州の職人技術大会で賞をもらった時と一致している。そのため、楊GXm/70の証言は一定程度の信憑性があると考えられる。そして、事例4-3に記したように、文様作りのための道具は雷山県の銀飾り職人が使っていたものからヒントを得て作ったものである。しかし、筆者の調査によると、それらの道具は銀飾りに文様を入れるための完全な模倣品ではない。以下では、銀飾りの工芸技術の先行研究を踏まえ、現地調査のデータと合わせて検討する。

銀飾りの工芸技術についての研究は多数ある。黔东南州の銀飾りには2つの代表的地域がある。1つは台江县施洞鎮地域で、もう1つは雷山县控拝村地域である。この2つの地域の銀飾りの材料や様式などに違いはあるが、その文様と製作技術はほぼ同じである〔楊曉輝 2005:14〕。筆者の調査によると、銀飾りでは、図4-16の「鑿子」という道具を用いるが、銀飾りの文様は「鑿子」だけでは作れない。まず、図4-17左のような「模子」という銅製また鋼製のモデルで銀片に大枠の文様を作る。そして、「鑿子」で細部の文様を再加工して、文様を完成させる。銀飾りには、既定の設計図があるため、文様の位置もほとんど決められている。さらに、銀飾りの文様はほとんどある程度の立体性があるが、櫛の文様は平面的な構図である。そのため、櫛職人が「鑿子」だけで銀飾りの文様を模倣しようとしても、上手にはできないであろう。さらに、事例4-4で示したように、櫛の文様作りには「葉莢」のような銀飾りにはない道具があることも無視できない。

これらの理由で、櫛の文様は銀飾りの模倣ではないと言える。「鑿子」を模倣したことは確かであるが、その使い方と文様の構図を模倣したとは言い難い。



図4-16 呉BQm/30の「鑿子」 (2019年3月 筆者撮影)



図4-17 「模子」と銀飾りの文様 (2019年3月 筆者撮影)

5.3 文様の現れ方

このように、楊GXm/70は銀飾りの「鑿子」からヒントを得て文様を作っている。図4-12の右ように、文様を入れる道具は11種あり（尺を除く）、11種の基本文様（図4-18）がある。楊GXm/70はその11種の基本文様を用いて、櫛に様々な文様を入れる。筆者が文様の入れ方を学ぶ時、楊GXm/70はおよそ5分で一面の文様を完成した。そして、すぐ筆者に「君、試してみなさい」と言った。筆者は「どうすればいいのですか」と楊

GXm/70に尋ねた。すると彼は「これ（図4-12の右の道具の一種）を当てて、ハンマーで叩いて」としか言わなかった。それで、筆者は文様を入れる道具の使い方も分からないまま、やり始めた。作った文様は図4-14左（楊GXm/70）と右（筆者）のように、相当な違いがある。それは、初心者と熟練者の違いとも言えるが、図4-19は楊CJm/30と楊GXm/70が作った文様の比較である。2人とも熟練者で、同じ施洞鎮の櫛の同じ文様であっても、そこには個人によって明らかな差異が生じている。そのため、個人の生活経験や知識も文様作りに大きな影響を与えているといえる。

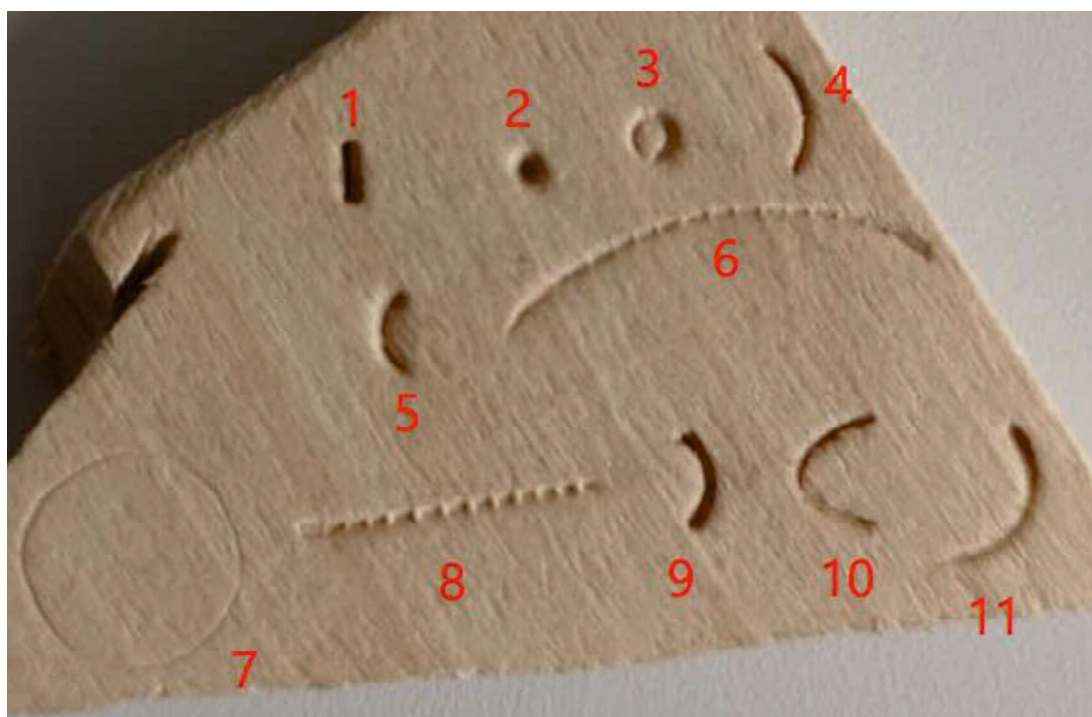


図4-18 11種の基本文様 （2019年3月 筆者撮影）



図4-19 施洞鎮苗族櫛の文様（左：楊CJm/30作 右：楊GXm/70作）

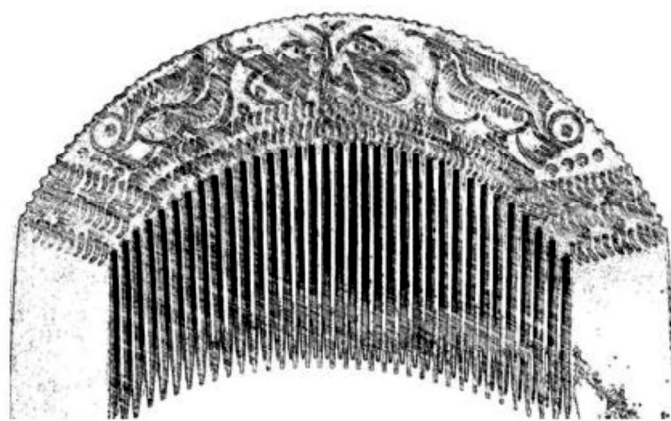
櫛の文様作りは銀飾りとは大きく異なる。銀飾りの文様はほとんど「模子」や設計図通りに作られているが、櫛の文様は「模子」や設計図などを利用せず、事例4-4で示したように、日常生活で得た経験や手元の道具（模倣の「鑿子」と「葉莢」）で文様を作るという意味で、櫛文様の現れ方はブリコラージュ的な側面を色濃く備えているといえる。

ここで注意しておきたいのは、櫛の文様は、モノと技術、経験また知識の組み合わせによって完成されるということである。櫛の文様作りには、様々な道具や素材を製作過程に取り入れている。しかし、その文様は設計図を元に、道具や材料を用いて既定の手順通りに作り出されたものではなく、とりあえず銀飾り職人からまねた「鑿子」と手元にあった「葉莢」などのものの活用によって生まれたものである。つまり、文様が櫛に現れるまでの過程は、事例4-4の「これは算数でもなく、機械でもない」ように、あらかじめ定められているのではない。櫛の文様は、職人が主体として設計したイメージを具体化する行為と思われがちだが、実に櫛にある文様は製作者と葉莢などのモノが影響し合って、現れてきたのである。

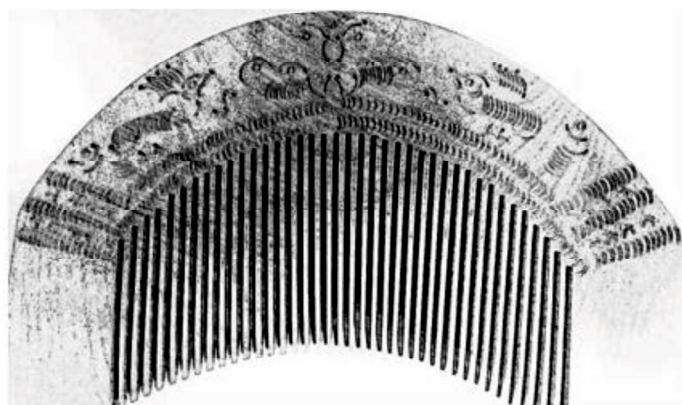
図4-20のように、同じ台江县苗族グループの櫛であっても、文様は異なっている。その原因は、櫛の文様はただの完成品のコピーではなく、感覚のイメージとモノの物質性との相互的な関係によって形成されるからである。事例4-4で言及した「（基本文様を）どう組み合わせても美しい」という物質性によって、文様は常に更新され続けている。櫛職人の経験と道具は静的なものではなく、常に変動し、影響し合っている。つま

り、葉莢などのモノの新たな使い方が櫛職人に新たな体験を与え、櫛の文様がまた変わる可能性を有するのである。このように、ヒト（櫛職人）とモノ（葉莢、廃棄したドリルビット）との偶発的、動態的な関係により、新しい文様は次々に生み出されていくのである。それはまさに「イメージから物体へ、物体からイメージへ、終わりのない往復実践過程」〔インゴルド 2013, 金子・水野・小林訳 2017 : 52〕と言えよう。

櫛の文様が現れる過程は、職人が手元の素材、道具と自分の経験を合わせたブリコラージュ的实践だといえる。そして、文様の更新を通して、ヒトとモノが相互に影響し合う関係がそこから見いだされるのである。



2015年作成



2019年作成

図4-20 楊GXm/70が製作した台江县苗族グループの櫛

6 小結

本章では、中国貴州省黔東南州雷山県丹江鎮Y村の櫛職人の一連の製作工程を分析し、その中に現れた「身体知」を明らかにし、ブリコラージュ的实践による櫛、文様と道具の現れ方を考察した。本章において議論の中心を構成しているのは以下の3点である。

1つ目は、黔東南州における苗族櫛製作の過程を考察した点である。これまでの苗族の頭飾りに関する先行研究では櫛製作の過程に注目した研究は、ほとんどない状態であったが、本章は苗族の頭飾りに関する補完的な資料を提示した。

2つ目は、中国貴州省黔東南州雷山県にある櫛作りの職人たちによる木材の選定、木材の加工、文様作り、漆塗りなどの一連の過程の分析を通して、櫛を作る苗族職人と櫛との関係について考察した点である。職人が手で木材を選定することと指で漆を塗る2つの事例を通して、櫛製作の過程において必要とされる技術や知恵は反復的な実践を通じて身体的に習得することを明らかにした。また、櫛製作には「身体知」が欠かせないということを提示した。

3つ目はモノを把握する際、意味や価値の解釈を主眼とする従来の研究から距離を置き、使用や製作局面という観点から考察を行った点である。これは個別の実践においてモノの現れ方を捉えるべきである〔丹羽 2011 : 40〕という指摘に沿って、櫛製作の場面における、モノの現れ方を捉えることを試みた。櫛とその製作にて用いられる機械の出現は、職人が手元の素材、道具と自身の経験を合わせた、ブリコラージュ的实践であることを明らかにした。そして、文様の更新を通して、ヒトとモノが相互的に影響し合うという側面を示した。

最後に、本章の研究意義をより具体的かつ端的に示すと以下のようなになる。苗族の櫛にある文様は、これまでの先行研究の中で必ず何かを意味していると考えられてきた。もちろん従来の櫛についての物質文化研究を否定するわけではないが、ヒトとモノを対称的にとらえる視座に立てば、必ずしもそうとは言い切れないことを複数の事例を通して提示した。つまり、丹江鎮Y村の櫛職人が製作した苗族の木櫛は、櫛職人のブリコラージュ的实践によって製作されたものであり、櫛の文様は櫛職人とモノ（薬莢など）の偶発的、動態的な関係により現れ方、更新され続けているのである。その文様は櫛職人のブリコラージュ的实践による創作品であり、必ずしも苗族の文化〔管 1993〕や祖先

の記憶 [彭 2008] などが、人間によって予め含意されていることを意味するわけではないということである。

本章の意義は、櫛の製作「弟子入り」して自らモノを製作した体験とモノのこれまでの先行研究で見落とされてきた櫛の製作過程を描き出し、ヒトとモノの相互的な関係がモノの生成と更新の源であることを論じた。さまざまな状況において、ヒトとモノ、あるいは人間と非人間ははっきりわけていることではなく、相互に絡み合い、互いに生成し合っているというヒトとモノのあり方を提示した。

以上の考察を踏まえて、苗族櫛の象徴的意義とその変容、それを介した社会関係、苗族櫛というモノと櫛職人であるヒトとの相互的な関係を明らかにした。次章では視野を広げて櫛を一般的に使用されるモノと見なし、ヒトとモノの物理的接触や相互行為により生じるエージェンシーを考察していく。

第5章 櫛が媒介する生理的嫌悪感

1 はじめに

2018年8月のある日、施洞鎮一帯で調査をしている際、筆者は「*ghab xak khob*」の写真を撮るために、苗族女性の剛Pf/60に「あなたの『*ghab xak khob*』を借りてもいいですか」と訊いた。彼女は「どうしてこれを借りますか、恥ずかしいよ」と言った。その後、施洞鎮一帯の苗族女性が使う「*ghab xak khob*」の写真を撮るために、他の女性たちにも同じ質問をした。しかし、80代の女性1人しか筆者に貸してくれなかった。調査を進めるために、筆者の代わりに女性の安氏f/50に頼んで上述した剛Pf/60と他の女性にも同じ質問をしてもらった。その結果、ほとんどの女性は「*ghab xak khob*」を安氏f/50に貸した。苗族女性は「*ghab xak khob*」を男性である筆者に貸す傾向は女性の安氏f/50より弱いと言える。つまり、苗族女性は男性である筆者に「*ghab xak khob*」を貸すことに抵抗を示した。

そして、2019年10月と2020年7月に筆者はWechat (LINEのようなスマートフォンアプリケーション) の音声通話を通して、5人の女性に「男性あるいは家族の男性に『*ghab xak khob*』を貸してあげられますか」と追加聞き取り調査を行った。張GHf/30、張XYf/30、劉YLf/50、潘XZf/60、欧GYf/60の5人の内、張GHf/30は「父親に貸すのはいいですが、知らない男性には貸さないです」と言った。劉YLf/50と潘XZf/60、欧GYfは「誰がそんなものを（男に）貸すのよ」と言った。張XYf/30は「貸したくないです」と言った。

ここから、苗族女性は「*ghab xak khob*」を家族の男性にも家族以外の男性にも貸したくないという傾向があることがうかがえる。この原因は施洞鎮一帯の苗族では女性が「*ghab xak khob*」を男性に貸すのはよくないという慣習があるという可能性がある。一方、それは「*ghab xak khob*」そのものと女性との物理的接触により、構築される生理的感覚あるいは心理的認識があるという可能性も否定できない。苗族以外の社会集団でもその傾向が存在する可能性もあろう。

したがって、本章は日常的に使用される櫛というモノの物質的主体性に関する研究の可能性を探索するために、ある特定の2つの文化圏を対象とし、両者における櫛というモノの共有意識に関して、インセストの観点から考察を行った。本章で対象としたのは中国（漢族）と日本であり、両社会とも基本的に髪質や櫛の使用方法に関して大きな相

違はない。

本章における物質的主体性とは、モノが人間との物理的接触や相互行為の過程で、モノと人間の結合により生じた行動する可能性である。それはエージェンシー（行為主体性）であると考えがちだが、本章で取り上げるエージェンシーはそれだけではない。

エージェンシーという概念は、パーソンズが開拓した構造機能主義の社会学の概念であり、「社会的な場面で他人とその環境に影響を与える何らかのaction（行為）の可能性を意味している。…人間はactor（行為者）として社会システムが制限しつつも提供する目標を達成する」[ギギ 2011: 2]。このパーソンズの社会的場面における行為はヴェーバーの『社会学の根本概念』に由来し、個人の理解のできる行為をすることを意味する。つまり、その分析単位は意図を持つ個人になる。それに対して、「デュルケームは個人が社会学の方法で、アクセスできない存在であると言い、アクセスできるのは「社会的事実」である」と主張した[ギギ 2011: 3]。それに伴い、「行為」と「構造」という二項対立が生まれ、構造とエージェンシーを巡る議論もあった[Bourdieu 1977, Giddens 1984]。他に、バトラーはアイデンティティについての論考で、言語がそれを通じて語るプロセスそのものをエージェンシーとした[バトラー 1990]。しかし、これらの議論はエージェンシーの主体は人間あるいは人間と認められる対象である。パーソンズの定義によれば、主体は人間であり、エージェンシーも人間に発するものとして理解されている。つまり、主体である人間は客体に対して自己の意志で影響を与えることはエージェンシーである。

社会人類学のラトゥールは「主体・客体」という近代的二分法を脱却し、人間と非人間(nonhuman)を対称的に扱う立場に立ち、エージェンシーは人間だけの権利ではないと主張した。他に、M・カロンは農夫と農具の例を挙げて、主体は他の道具や制度と繋がることで、始めて主体として行動することが可能になると指摘した[カロン 2004]。彼らの理論によると、エージェンシーは人間と非人間が参加している行為により構成された諸ネットワークを通して現れる。つまり、エージェンシーの主体は人間ではなく、モノでもない。両方とも(actor)行為者であり、両方とも主体でもない。本章ではあえて、人間と非人間を対称的に扱う視点から、エージェンシーは人間と非人間との物理的接触や相互行為で構成される諸ネットワークの中に存在するという立場に立つ。

本章はモノのエージェンシーが人間に賦与されるものではなく、ヒトとモノとの物理的接触や相互行為により、構築された生理的感覚および心理的認識であると仮定し、それをアンケート調査の結果から検証する。すなわち櫛の材質、使われた期間、使用する

人の髪の長さ、使用する人の髪型と共用の関係を問うアンケート調査を、中国山東省の済寧技師学院と日本の山口大学で行った。アンケート調査の目的は、いくつかの調査結果の分析を通して、櫛はモノとしてのどの性質が使用者に影響を与えているのかを考察することである。結論を先取りすると、櫛を共用することへの生理的嫌悪感において、分析の結果、女子学生は「父への嫌悪感は母より高い」こと、「異性キョウダイへの嫌悪感は同性キョウダイより高い」こと、そして「両方の女子学生とも同性友達との共用可能率が高い」という3つ興味深い結果が出た。

本章は上述した3つの興味深い結果から、櫛の共用可能率の差異を議論の中心に据え、櫛が媒介する生理的嫌悪感をインセスト回避と親密さという2つの視点から考察するものである。具体的には櫛の共用に相関するデータを分析し、データ分析から現れた生理的な嫌悪感を考察する。以下、2節では、生理的・社会的インセストの概念と論争を整理し、生理的なインセスト研究の方法論の可能性を提示する。3節では、ゴリラやチンパンジーの毛繕い事例をはじめ、R・ダンバー（R・Dunbar）や山極寿一の研究に基づき、親密さが影響する要素を提示する。4節では、アンケート調査の概要を紹介し、櫛の共用に関するデータ分析の結果を示し、櫛が媒介する生理的嫌悪感のデータ上の特徴を示す。5節では、櫛が媒介する生理的嫌悪感をインセスト回避と親密さという2視点から考察する。最後に、今回のアンケート調査におけるデータ分析によって、インセスト回避と親密さの視点から見れば、櫛が媒介する生理的嫌悪感はこれまでの研究結果を補完しうる事例のひとつであることを指摘する。つまりモノとしての櫛はこれらの先行研究と照らし合わせて、生理的嫌悪感を運ぶエージェント（行為主体）であることが本データに限っては明らかとなる。

本章が特に力点を置くのは、中国（漢族）と日本にある2つの母集団では櫛が媒介する生理的嫌悪感のいくつかの特徴は、インセスト回避と親密さが部分的に合致するということである。本章は、アンケート調査から得たデータに限って、櫛が媒介する生理的嫌悪感に関するデータを分析するものであり、本調査データ以外における生理的・社会的インセスト研究と親密さ研究に関して、広く一般性を肯定することを予め断っておく。

2 「インセスト」をめぐる研究の概観

本章はインセスト回避の視点から、櫛が媒介する生理的嫌悪感を考察していくが、その前にインセストをめぐる研究史について簡単に概観しておきたい。これまで数多くの

研究者がインセストやインセスト・タブーについて議論を重ねてきており、彼らはさまざまな角度から多くの概念を用い、異なるかたちでインセスト現象を定義してきた。本節ではインセストの研究史の一端を、主にJ・シェファード (J・Shepherd) による整理をもとに説明しておくことにする [Shepherd 1983]。

2.1 起源と論争

「インセスト」という言葉は、ラテン語の「*incestum*」から派生したもので、家族内近親者の間で発生する性交渉を意味している [Turner 2012 : 26]。インセスト研究の系譜は大きく生理的なインセストと社会的なインセストに分けられるが、両者は重なる部分も多いため、ここでは敢えて両者を分けずに大まかな研究の系譜として論じる。

生理的なインセスト研究における基本的な論争は一般に、E・ウェスターマーク (E・Westermarck) とS・フロイト (S・Freud) に端を発する。E・ウェスターマークによると、人間は元来インセストを欲求するものではなく、インセストは忌避すべきものであるために禁止された、と主張されたが [Westermarck 1891 (1921)]、S・フロイトはインセストが人間の原初的な欲求であると指摘した [Freud 1913]。たとえば、S・フロイトは『トーテムとタブー』 [Freud 1913] の中で、トーテミズム以前の原始社会では、父が部族すべての女性を独占していた、と論じる。しかし、息子たちは部族内の女性に愛着をもったため、父を殺し、父の肉を食べた。父の肉を食べると、息子たちは父の力が得られると思ったが、「罪悪感」しか得られなかった。その結果、息子たちは父の独占から解放された女性たちとの結合を諦め、原父殺害のことを銘記するため、父というトーテムを象徴する動物の殺害を禁止したという「原父殺害物語」に起因するインセスト論を提示した。

一方E・ウェスターマークの主張はフレイザーによって次のように強く批判された。すなわち「法律は、ただ人の本能の使役で、したいと思っていることを禁止する。そのため、インセストを禁止するという法律から、人はインセストについて自然な嫌悪感があると仮定するより、むしろ人はインセストについて自然な傾きがあると仮定するほうがよい」とJ・フレイザー (J・G・Frazer) は指摘した [Frazer 1910 : 97]。

またS・フロイト理論の研究者C・バドコック (C・R・Badcock) は「人はインセストに惹きつけられると同時に、インセストに排斥させられている。両方とも生物の天性である」 [Badcock 2002 : 273-275] と両義的な視点を議論に加えている。J・シェフ

アーは『インセスト——生物社会的展望』[Shepherd 2013]の中で、従来の研究を踏まえた上でインセスト回避の起源について、「インセスト回避は外部からの強制や知的理解のいずれにも先行している」[Shepherd 2013 : 11]と主張しており、言い換えれば生理的なインセスト回避自体は人間にとってア・プリオリ¹⁴⁰に存在するものであるという。

生理的なインセストから波及して社会的なインセストについても簡単に触れておきたい。社会的なインセスト研究において、B・マリノフスキー (B・Malinowski) は、インセスト・タブーの起源について社会学的議論を提示した嚆矢の1人といえる。彼は親族関係規則の出現に関するより一般的な分析によって、インセスト・タブーの説明を試みてきた。彼の議論の中心は、インセストが核家族のメンバー間に新たな役割混乱と対立を生み出すということにあった [Malinowski 1927]。つまり核家族を持続するために、インセスト・タブーが生じたと彼は整理したわけである。同じようにT・パーソンズ [Parsons 1954] の理論によると、「インセスト回避」は家族内の性的緊張を緩和し、その性的エネルギーを家族外へ推し進めるという役割を果たしているという。

そして、人文社会学全般に大きな影響を与えたC・レヴィ＝ストロース (C・Lévi-Strauss) は、「『近親婚』¹⁴¹の禁止は両性間の関係に関する限り、『人は何をしてもかまわないわけではない』ということを集団的に確認するだけである。この禁止の積極的な側面は組織を始動させることである」[レヴィ＝ストロース (1949) 1977 : 118]と論じた。さらに、「ゴリド族にあっては、女は母の兄弟の息子と結婚することはできない。というのは、そのことは『彼女の母の血を母のクラン¹⁴²に運び返す』ことになるであろうから。しかし、男が自分の母の兄弟の娘と結婚することはまったく可能なのである。かくのごとく、彼にすでにその血を与えた母方のクランは『新鮮な血』を、それも『同じ起源の血』を彼の子供たちに提供しつづける。一般交換の原理をこれ以上に強く、またこれ以上に明瞭に表すことはできないであろう」[レヴィ＝ストロース (1949) 1978 : 546]と指摘し、社会的なインセスト・タブーは交換に起因すると主張した。

本章ではインセスト回避に関するすべての研究を紹介することはできないが、現在ま

¹⁴⁰ ア・プリオリ；中世スコラ哲学では、因果系列の原因あるいは原理から始める認識方法をいい、カント以後の近代認識論では、経験に依存せず、それに先立っていることをさす。[出所：CD-ROM版『大辞泉』第1版 東京：小学館]

¹⁴¹ 「近親婚」は「インセスト」の旧訳である。

¹⁴² クラン：『人類』クラン、(1) 母系支族、(2) 同祖観念を持ち、単系出自で結ばれた血縁集団。[出所：『小学館ランダムハウス英和大辞典』第一巻 1973 : 472]

での研究は基本的にインセスト・タブーの社会的機能や原因に議論が集中することが多く、大量の実証的なデータ、長期間にわたる観察が行われてきた。本章ではアンケート調査のデータを用いて楯が媒介する生理的嫌悪感を考察するが、ここではそれが生理的インセストであるか、或いは社会的に構築されたイメージとしての「生理的インセスト」であるかの区分は明確には行わず、両者の可能性を残したまま議論を進める。

2.2 インセスト・タブーのダイアド¹⁴³

前節で概観したように、今日までさまざまな角度からインセストについて多くの議論がなされてきた。インセストを研究対象とした彼らは、多様な角度からインセストについて解釈を行ったが、ここでは最も広く使われている2つのインセスト・タブーの定義をまとめ、より一般的なインセスト理解について整理しておく。

1つ目は、「核家族メンバーの間で性行為と結婚を禁止することで、すべての社会習慣または法律における、そのタブーの普遍性を説明するのが難しいと広く知られている」[Colman 2001 : 4725] というものである。

2つ目は、「インセストは、夫と妻の関係を除き、核家族内の2人のメンバー、すなわち両親と子供または兄弟姉妹の間での性的な関係に関するタブー、違反行為である。タブーは、他の具体的な親族、または近親的なカテゴリー関係の中で、2人の近親的なメンバーが生物学的、婚姻的、類別的な、または架空の性的な関係がある親族を含む範囲まで、インセスト範囲内に含むべきである」[Mead 1968 : 115]、というものである。

筆者は以上の2つの定義を参照しながら、核家族における各種のインセスト的ダイアドを以下の表5-1のようにまとめた。

表5-1 インセスト的ダイアド

関係者	性別	家族内での関係	年齢
父と娘	男と女	男性＝親 女性＝子供	男性＞女性
母と息子	男と女	男性＝子供 女性＝親	男性＜女性
父と息子	男と男	男性＝親 男性＝子供	男性＞男性

¹⁴³ ダイアド：2個1組、2個群 [a group of two]、1対、カップル [pair, couple] のことである。[出典：『小学館ランダムハウス英和大辞典』 第一巻 1973 : 784]

母と娘	女と女	女性＝親	女性＝子供	女性＞女性
兄弟と姉妹	男と女	男性＝子供	女性＝子供	男性＜or＞or＝女性
	男と男	男性＝子供	男性＝子供	男性＜or＞or＝男性
	女と女			女性＜or＞or＝女性

※上述の定義を参照して筆者作成した。

以上の2つの定義を比較すると、インセスト関係者の範囲とインセスト行為の範囲には異なる部分がある。どの定義を選択するかは、本章の討論範囲とも関連することになるが、M・ミード（M・Mead）の定義を採用する場合、家族のメンバーと楯を共用することはインセスト内でモノを共有することとなる。A・コールマン（A・M・Colman）の定義はタブーの普遍性を明確にしておらず、その普遍性を説明することの難しさを提示するものでもある。そのため、本章は単純に以上2つの定義の1つを採用することはしない。本章はインセスト関係者の範囲とインセスト行為の範囲には異なる部分があるということを念頭に置いて、調査データが示した特徴に限って楯が媒介する生理的嫌悪感を考察していく。

2.3 インセスト研究方法の難関

インセストを研究すると、1つの典型的な問題に直面する。それはインセストに関する性的経験を考察しなければならないことである。その一番理想的な方法は性的行動や性行為の経験を調査し、その性行為のデータからインセスト行動に焦点を当てることである。しかし、人間の性的経験に近ければ近いほど、調査を実施することは難しくなる。

そのため、インセスト研究者はインセスト自体ではなく、インセストに関連のある行為やモノについて考察することが少なくない。たとえば、J・ルンドストレーム（J・N・Lundström）などが行った実験〔Lundström 2009〕では、女性自身の主観的判断とは別に、脳が父親の臭いを識別し、嫌悪していることを実証した。この実験の方法については、以下のようにまとめることができる。

- a 出産経験がなく、鼻に異常がなく、喫煙しない右利きの12人の健康な女性を選び、彼女らを被験者とした。
- b 各被験者の姉妹、友達、そして面識がない人に7日間、独りで寝、その時、体に同じぴったり合うTシャツを着てもらった。寝る時間以外はTシャツを密封袋に入れて

保存させた。匂いを収集するために、Tシャツの脇の部分にパットをつけた。

- c 各被験者の姉妹、友達、面識がない人の匂いが付いたものを一緒に提示し、それぞれ匂いを嗅がせて、匂いを識別させた。その際、脳の活動も記録した。

この実験の結果において、J・ルンドストレームは「私達は、親族認識が意識的な親族認識から独立しているということを初めて証明した。従って、この反応は一種の進行中の非意識的なプロセスである。神経原の反応は個人出所の意識的な識別と関係がなく、人類は他の哺乳動物のように、匂いで血縁を測定するシステムがあることを突き止めた。数多くの種類の動物に遍在する進化現象である親族認識は、交配の縁故と回避を促進することによって、個々の遺伝子を促進すると考えられている [Lundström 2009 : 2571-2579] 」と主張した。つまり、多くの他の哺乳類と同じように人間も、親族に対する認識は主観的で意識に発生したプロセスではなく、一種の無意識のうちに行われているプロセスだという結論を提示したのである。

この実験では、社会的機能や原因からの視点ではなく、単純にTシャツを媒介物として、匂いで親族を認識するということを捉えた。もちろん櫛はTシャツとはまったく異なるものである。しかしTシャツと同じように、日常生活において皮膚と密接に関係するモノとして、特異な媒介物であると考えることができる。本章ではこのような視点から、インセスト回避を媒介するモノとしての櫛の可能性を考察する。

3 親密さの視点

技師学院と山口大学の女子学生には、両方とも同性友達との共用可能率が高いという特徴が現れた。本稿ではアンケート調査の分析結果を提示した後、櫛が媒介する生理的嫌悪感の差異が「（直接的・間接的な）身体接触を伴う親密さ」（以下、「親密さ」と表記）に起因するという可能性を考察する。そのため、「親密さ」の影響要素についてここで予め概観しておく必要があるだろう。本節ではR・ダンバーや山極寿一の研究に基づき、「親密さ」に影響する要素を提示する。

人間は自己意識が高い生物で、触られることを好まない。その原因は複雑で、はっきり説明することができないが、猫との接触は議論を進める上でひとつの手がかりとなる。たとえば、筆者の経験からすると、ほとんどの猫は初対面の人に対して、強い警戒心を持っているような態度を示す。そのため、初対面の猫をすぐ撫でることはなかなか難し

い。やさしく猫の目を見ながら、柔らかく「ミャ～」と声をかけると、時々猫が近くに来ることもある。その際、場合によっては猫を撫でることができるかもしれない。このように猫とのコミュニケーション、あるいは何かしらの応答で関係性を構築することによって、猫の人に対する警戒心を緩め、撫でることができる場合もある。

人間も同じように、初対面の人に触られることを好む人が多いとは言えない。人により違いもあるだろうが、一定程度のコミュニケーションあるいは関係性を構築しないと、（一般論ではあるが）相手に触ることはできない。オックスフォード大学の進化人類学研究者のダンバーは人間の接触について、「わたしたちがいやなのは、誰かれ構わず触れることだ。……親密な接触は2人のコミュニケーションを新しい次元へといざなってくれる」〔Dunbar 2011 : 56〕と指摘する。

次にゴリラやチンパンジーによくする行為である毛繕いを見てみよう。霊長類研究の大家である山極寿一によると、ゴリラやチンパンジーの群れ社会では、毛繕いは一種の互酬的な行動であるという。血縁関係にあるメスたちは互いに毛繕いをし合っており、トラブルが起きた時などは、毛繕いしあう同士が協力して敵に立ち向かう。山極はこのような日常的な身体接触を通して、互酬的な関係を築くという社会的な視点を提示した〔山極 2012 : 229-230〕。加えてダンバーもまた、毛繕いについて「仲良し同士のマッサージというのが真相で、指先で皮膚を刺激すると、脳内にエンドルフィンが放出される」〔Dunbar 2011 : 57〕と説明する。エンドルフィンとは脳が作った鎮痛剤であり、幸せな気分にする作用がある。

人間も同じく、触れ合いは人に対してとても重要なことである。したがって、「親しく感じる相手には、手で触れたい、なでたいという強い欲求が湧きあがって止めることはできない。親しくなれた相手に最初にしたくなることが触れあいである」とダンバーは主張する〔Dunbar 2011 : 57〕。

ダンバーによれば、エンドルフィンの放出は触れ合いに対する1つの現象だという。ダンバーは「音楽はエンドルフィン放出の引き金にもなっている」ことを指摘し、エンドルフィンとは幸福感、満足感と深く関わっている物質であり、こうした感覚は社会的な結び付き、社会的なプロセスにおいても重要な役割を果たしていると述べる。さらに彼は、人間の場合、言葉も一種の遠隔的な毛繕いであり、いろいろな意味で毛繕いと同じ役割を果たしていると主張した〔Dunbar 2011 : 66〕。以下では櫛が媒介する生理的嫌悪感についてのデータを提示し、そのデータに基づき、それが「インセスト回避」あるいは「親密さ」に起因する可能性があるという観点から考察を進めていく。

4 アンケート調査から見る櫛が媒介する生理的嫌悪感

本節では、櫛が媒介する共用への生理的嫌悪感に関するデータを分析し、データ上に現れた特徴を考察していく。

4.1 アンケート調査の概要

今回のアンケート調査は、櫛のモノとしての性質、櫛の材質、使われた期間、使用する人の髪の長さ、使用する人の髪型と共用の範囲を考察するのが元来の目的であった。そのため、本アンケートの準備段階では生理的・社会的インセスト研究を目的として行ったのではない。そのため社会学的なインセスト調査としては、母集団の設定や各設問の設定に不的確なところがあり、データの抽出方法に関して必ずしも適切なものではないことを予め断っておきたい。ただし、今回のデータの分析結果から櫛というモノが有する、特定の人との間でみられるインセスト傾向は非常に強く、本データがインセスト回避（あるいは「親密さ」）を考える上で示唆的であることは無視できない。以下、本章は上述のことを考慮しながら、論を進めていく。

アンケート調査は2018年4月9日に日本の国立大学法人山口大学（以下、山口大学）で実施し、2018年6月11日に中国の山東省済寧技師学院（以下、技師学院）で実施した。テーマは「『櫛』に関する社会学的研究」で、質問項目は全部18問で、選択式と記述式の2種類である。表5-2に配布数と有効回答数を示した。

表5-2 実施概要

	済寧技師学院	山口大学
アンケート実施人数	209人	210人
有効回答者数	209人	209 ¹⁴⁴ 人

¹⁴⁴ このアンケート調査の結果では、正しく答えていない結果や答えられなかった回答を欠損値として処理した。そのため、項目ごとに一部不完全な回答もあり、各設問の有効回答は必ずしも一致していないが、調査の目的に一致する限り、回答データをそれぞれの項目集計に入れている。その内、2018年4月9日のアンケートのうち1人が、2枚目および3枚目の回答用紙が紛失した状態であったため、該当者のアンケートを無効にした。

4.2 男女の櫛共用状況の特徴

本節では、櫛の共用についてのデータを整理分析し、技師学院と山口大学の調査対象における櫛の共用範囲に関する特徴を考察する。

アンケート調査の設問6で、「あなたは自分の櫛を他人と共用できますか」と調査対象者の櫛の共用意志を尋ねた。

櫛の共用について、技師学院は、男性は「はい」が60.7%、「いいえ」40.3%となっている。女性は「はい」84.9%、「いいえ」15.1%となっている。一方、山口大学は、男性は「はい」54.4%、「いいえ」45.6%となっている。女性は「はい」78.1%、「いいえ」21.9%となっている。

両方とも女性は男性より櫛の共用可能率が高い。つまり、データから見ると、女性は櫛を共用しやすいと考えられる。しかし、この共用可能率は共用の対象者を区別していない状況で算出した結果である。

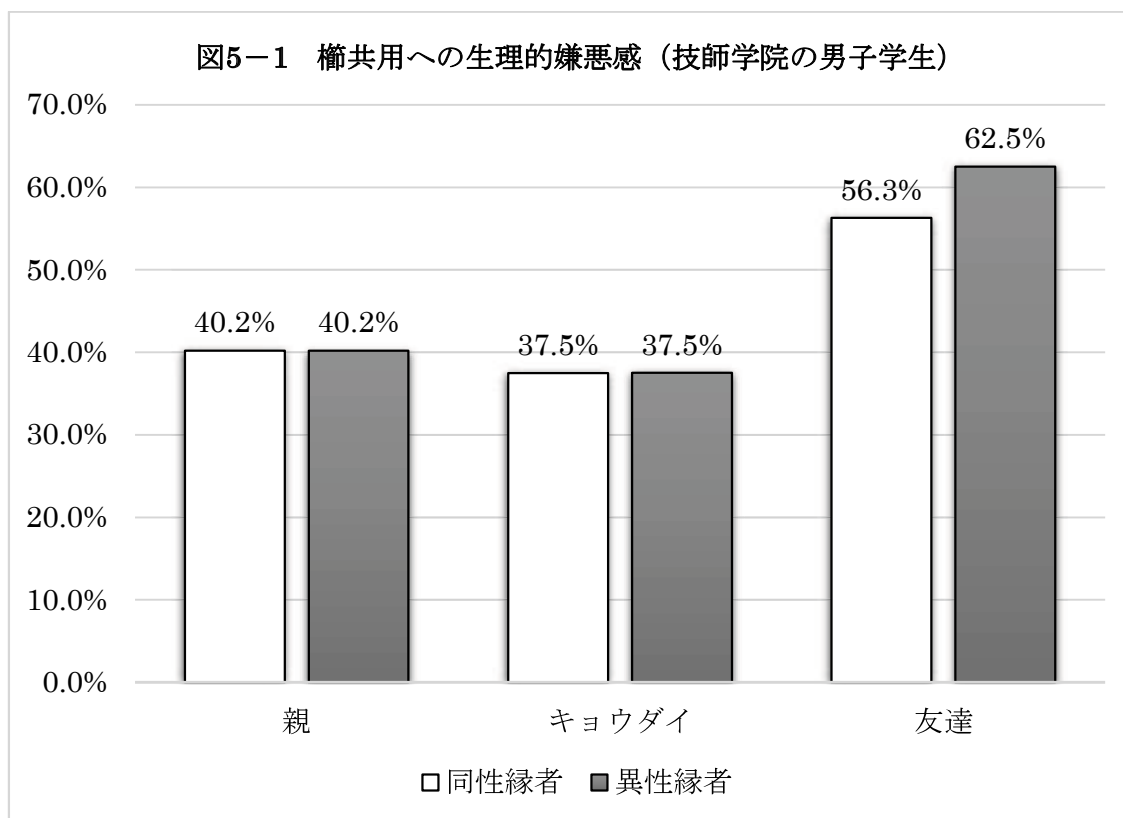
次に、共用対象者によって共用可能率がどう変わるかを見てみよう。

4.3 済寧技師学院

初めに、櫛共用への生理的嫌悪感を見ることにする。以下の図5-1は技師学院の男子学生で、図5-2は技師学院の女子学生である。この共用不可能率は櫛共用への生理的嫌悪感を示していると考えられる。

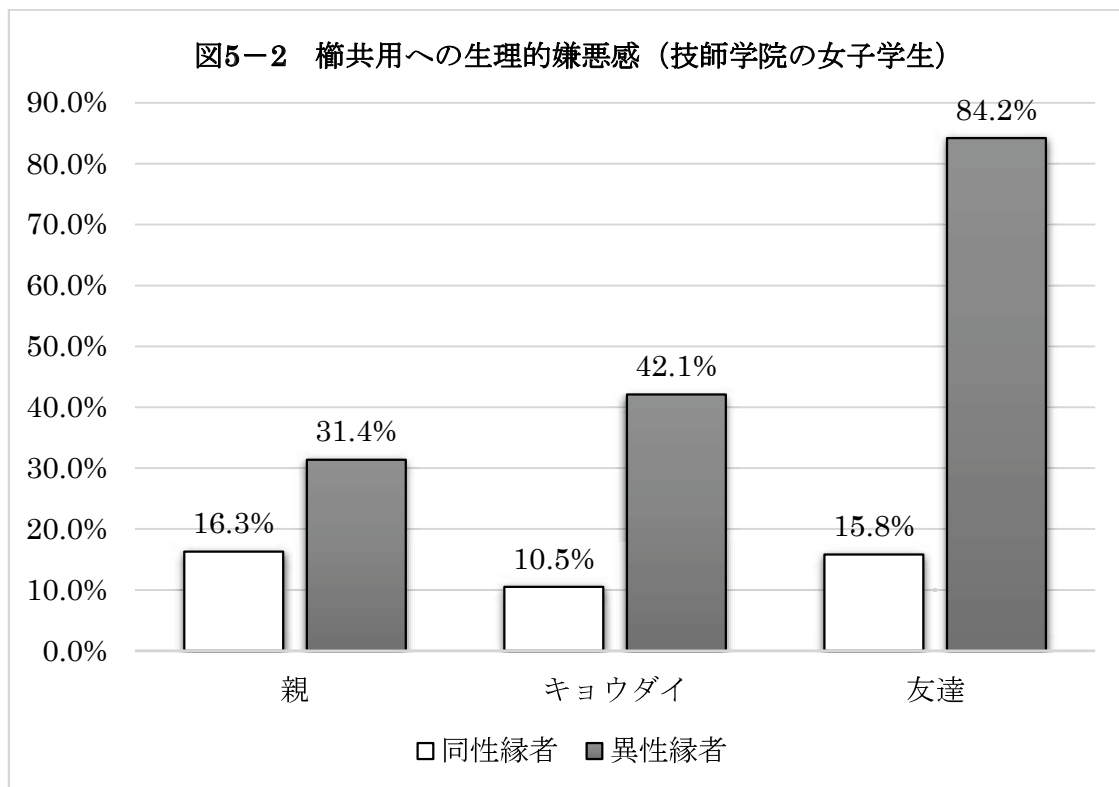
「あなたは自分の櫛を他人と共用できますか」に対して、男女を2つのグループに分け、各対象においての共用出来ない確率を算出した。記入していない人数を含めて算出したデータである。データは四捨五入で小数点以下1の位の数字を保留する形で表示した。

以下では、図5-1と図5-2を通して、技師学院のデータから分析していく。



- a 父と母への嫌悪感は同じ。
- b 同性キョウダイと異性キョウダイへの嫌悪感は同じ。
- c 異性友達への嫌悪感 は同性友達より6.2%と高い。
- d 異性縁者において、嫌悪感程度を高い順で並ぶと、異性友達＞母＞異性キョウダイとなる。
- e 同性縁者において、嫌悪感程度を高い順で並ぶと、同性友達＞父＞同性キョウダイとなる。

技師学院の男子学生において、分析結果aとbから、父と母、同性キョウダイと異性キョウダイへの嫌悪感程度に差異がないことが示された。cから、同性友達と異性友達への嫌悪感程度に差異が大きいとは言えない。つまり、その生理的嫌悪感が性別による差異であることが指摘出来ないといえよう。dとeから、家族内（親とキョウダイ）への嫌悪感 は家族外（友達）より弱いという傾向が見られることが指摘できる。



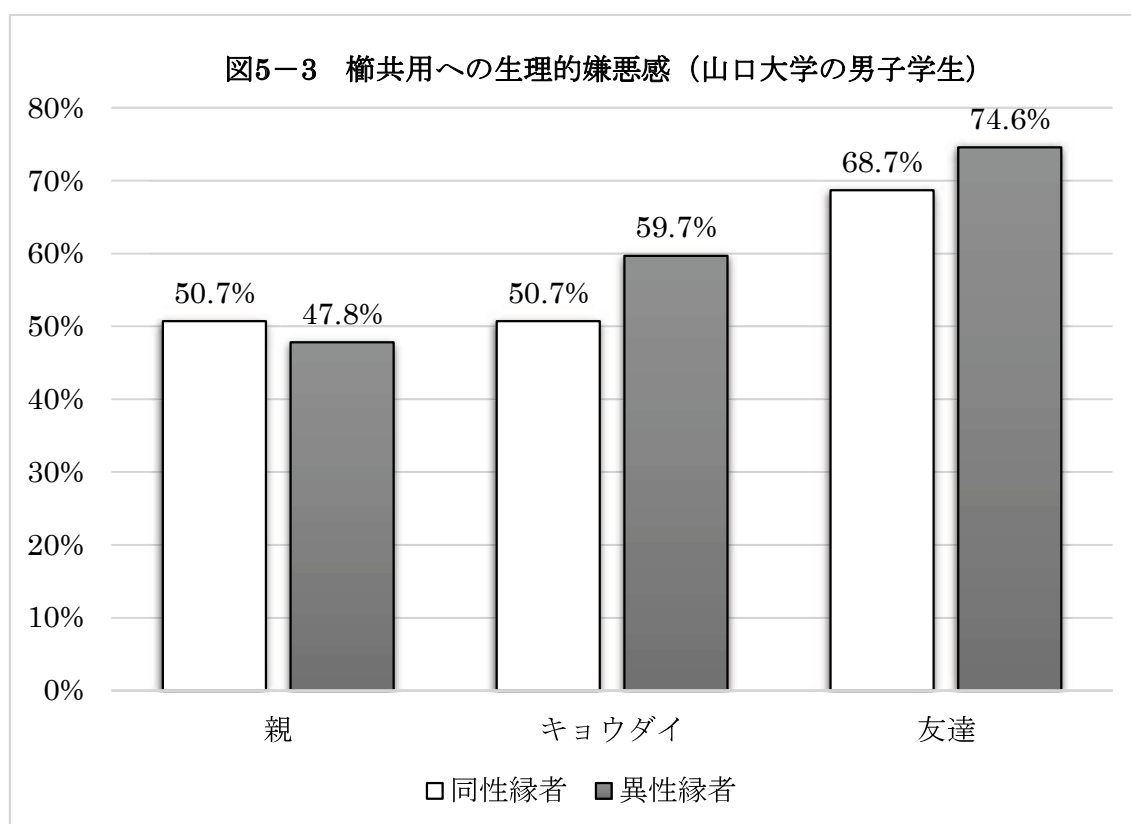
- a 父への嫌悪感は母より15.1%と強い。
- b 異性キョウダイへの嫌悪感は同性キョウダイより31.6%と強い。
- c 異性友達への嫌悪感は同性友達より68.4%と強い。
- d 異性縁者において、嫌悪感程度を高い順で並ぶと、異性友達＞異性キョウダイ＞父となる。
- e 同性縁者において、嫌悪感程度を高い順で並ぶと、母＞同性友達＞同性キョウダイとなる。

技師学院の女子学生において、分析結果aとbから、櫛共用について父と異性キョウダイを嫌悪している傾向が見られる。cから、櫛共用について異性友達を嫌悪している傾向が見られる。dから、異性縁者に対して、家族内（父と異性キョウダイ）への嫌悪感は家族外（異性友達）より弱いという傾向が見られる。eから、同性縁者に対して、家族内（母と同性キョウダイ）と家族外（同性友達）への嫌悪感に大きな差異がないと指摘できよう。

4.4 国立大学法人山口大学

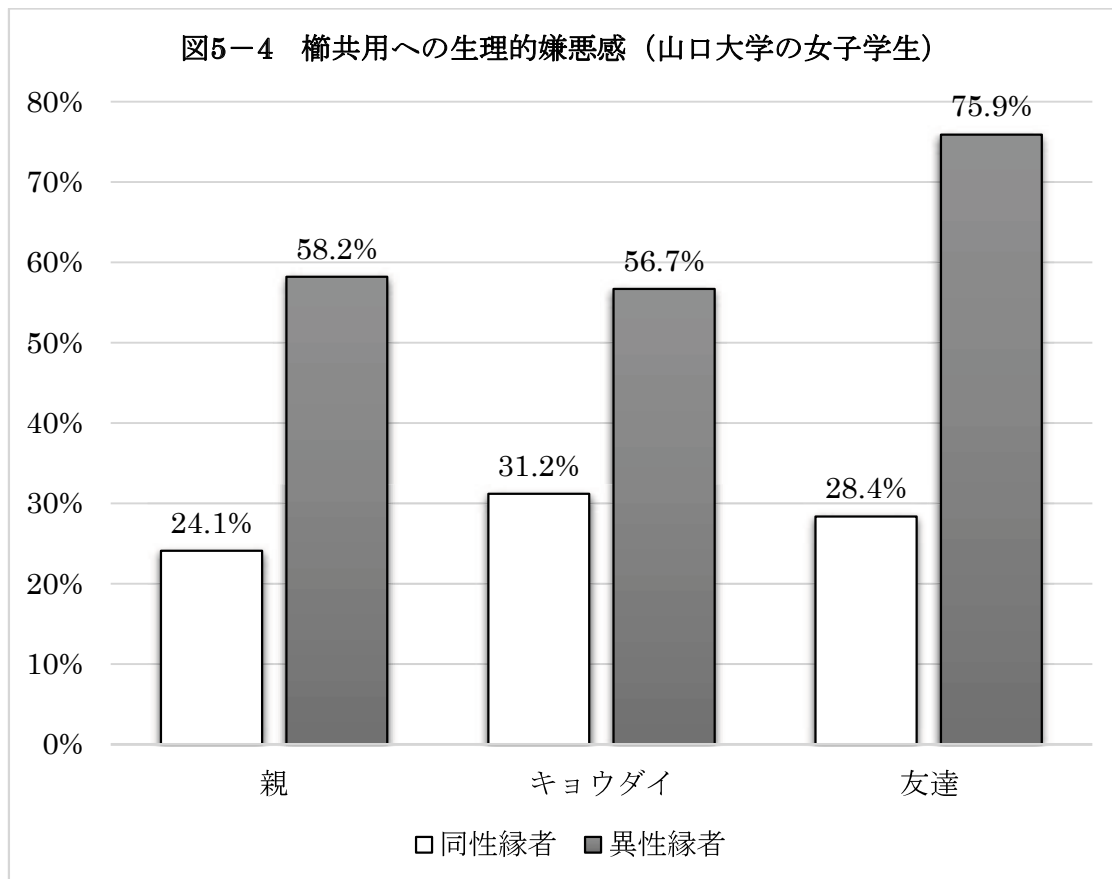
続けて、山口大学の結果を提示する。図表5-3と図5-4を通して、山口大学のデータ

から分析していく。



- a 父への嫌悪感は母よりわずか2.9%と強い。
- b 異性キョウダイへの嫌悪感は同性キョウダイより9%と強い。
- c 異性友達への嫌悪感は同性友達より5.9%と強い。
- d 異性縁者において、嫌悪感程度を高い順で並ぶと、異性友達＞異性キョウダイ＞母となる。
- e 同性縁者において、嫌悪感程度を高い順で並ぶと、同性友達＞父＝同性キョウダイとなる。

山口大学の男子学生において、分析結果aから、父と母への嫌悪感の程度は差異が少ない。bとcから、異性キョウダイと同性キョウダイ、異性友達と同性友達への嫌悪感程度にも大きな差異があるとは言えない。つまり、その生理的嫌悪感は性別によって差異がほとんどないといえよう。dとeから、家族内（親とキョウダイ）への嫌悪感は家族外（友達）より弱いという傾向が見られると指摘できよう。



- a 父への嫌悪感は母より34.1%と強い。
- b 異性キョウダイへの嫌悪感は同性キョウダイより25.5%と強い。
- c 異性友達への嫌悪感は同性友達より47.5%と強い。
- d 異性縁者において、嫌悪感程度を高い順で並ぶと、異性友達＞父＞異性キョウダイとなる。
- e 同性縁者において、嫌悪感程度を高い順で並ぶと、同性キョウダイ＞同性友達＞母となる。

山口大学の女子学生において、分析結果aとbから、櫛共用について父と異性キョウダイを嫌悪している傾向が見られる。cから、櫛共用について異性友達を嫌悪している傾向が見られる。dから、家族内（父と異性キョウダイ）への嫌悪感は家族外（異性友達）より弱いという傾向が見られる。eから、同性縁者に対しては、dのような傾向が見えず、家族内（母と同性キョウダイ）と家族外（同性友達）への嫌悪感に大きな差異がないと

指摘できよう。

5 櫛が媒介する生理的嫌悪感の考察

以下では、櫛が媒介する生理的嫌悪感をインセスト回避と「親密さ」という2つの視点から考察していく。

5.1 インセスト回避視点からの考察

アンケート調査から調査対象が特定の異性に対して櫛を共有することに拒否反応を示す傾向があることが示された。このため、櫛は生理的嫌悪感を媒介するモノと考えることができよう。ここでさらに複数の多角的な事例を取り上げ、データを補足的に説明することにしたい。

櫛が媒介する生理的嫌悪感はいくつに由来するであろうか。日常生活の中で、女性は父や異性キョウダイと共用したくないものは数多くある。一見すると、父親の匂いが付いていることが嫌悪感の原因と考えられるが、女性が父の車を運転することや、寒い時に父のコートを着るなど、状況や場合によって生理的嫌悪感が生じにくいことも起こりうる。たとえば、阿部井洋子は東京都内A大学の101名女子学生にアンケート調査を行い、集めたデータを分析し、「父親に対する娘の嫌悪感は『両親の不仲』が背景にあるようである」〔阿部 2017 : 9〕という分析結論を提示した。

人間を対象として議論する場合に動物のデータを用いることの妥当性は、進化生物学者にとっては自明のことであるが、社会学者にとってはそうではないと認識されてきた〔Shepher 2013 : 50〕。だが、J・シェファードが述べるように、「1匹のオスザルが支配的なオスに『贈り物をする』としても、この行動を人間の同性愛の根源とみなすことは間違っている。しかしその類推を発見的な目的のために用いることは受け入れられる」〔Shepher 2013 : 50〕のである。

したがって、櫛が媒介する生理的嫌悪感を解明するには、類推を発見的な目的でチンパンジーとゴリラの群れで起きた事例も有用であろう。先述した霊長類学者の山極はチンパンジーの家族、すなわちインセスト内における非対称な性関係について次のように述べる。

「タンザニアのゴンベ¹⁴⁵でもマハレ¹⁴⁶でも、チンパンジーの息子と母親、母親を同じくする兄弟姉妹でまれではあるが交尾は起こっている。そのほとんどはオスの方が交尾を誘い、メスは拒否しようとしている。兄が妹を追いかけて交尾を強要した例も知られている」と指摘する〔山極 2012:152〕。つまり、オスのチンパンジーは近親的なメスとの交尾に嫌悪感を示さず、むしろ（場合によっては）積極的に求めていることが分かる。議論を整理するため、改めて①～②というアンケートデータの特徴を2つ挙げておく。

- ① 技師学院の男子学生は、父と母、同性キョウダイへと異性キョウダイへの嫌悪感程度に差異がない。家族内では、その生理的嫌悪感は性別による差異がほとんどないといえる。
- ② 山口大学の男子学生は、父と母への嫌悪感程度に差異が少ない。異性キョウダイと同性キョウダイへの嫌悪感程度に大きな差異があるとは言えない。家族内では、その生理的嫌悪感は性別による差異がほとんどないといえる。

山極が提示したチンパンジーの交尾の事例、そして技師学院と山口大学のアンケートデータを敢えて並置的に並べると、技師学院と山口大学の男子学生は今回の調査データに限って言えば、①と②から、家族内では、母と異性キョウダイとの共用を生理的に嫌悪していないことから、オスのチンパンジーと類似するとまではいえないが、同じく異性を回避していないという点は非常に興味深いことである。

さらに、山極は「ゴリラのオスは離乳期にある幼児を母親からあずかって子育てをするので、父親と娘のような関係が作られる。そのあいだに、母親と息子のような交尾回避が起こる。父親も娘も双方が交尾を避けようとするが、娘のほうがより強く避ける傾向があるという報告があった」と指摘している〔山極 2012:153-154〕。考察のために、ここでは③～⑥という4つのデータ分析の特徴を挙げる。

- ③ 技師学院の女子学生において、櫛共用について父と異性キョウダイを嫌悪している傾向が見られる。
- ④ 山口大学の女子学生において、櫛共用について父と異性キョウダイを嫌悪している

¹⁴⁵ タンザニアにある、ゴンベ溪流国立公園。

¹⁴⁶ タンザニアにある、マハレ山塊国立公園。

傾向が見られる。

- ⑤ 技師学院の女子学生において、異性縁者に対して、家族内（父と異性キョウダイ）への嫌悪感は家族外（異性友達）より弱いという傾向が見られる。同性縁者に対して、家族内（母と同性キョウダイ）と家族外（同性友達）に大きな差異があるとは言えない。
- ⑥ 山口大学の女子学生において、異性縁者に対して、家族内（父と異性キョウダイ）への嫌悪感は家族外（異性友達）より弱いという傾向が見られる。同性縁者に対しては、そういう傾向が見られず、家族内（母と同性キョウダイ）と家族外（同性友達）に大きな差異があるとは言えないと指摘できる。

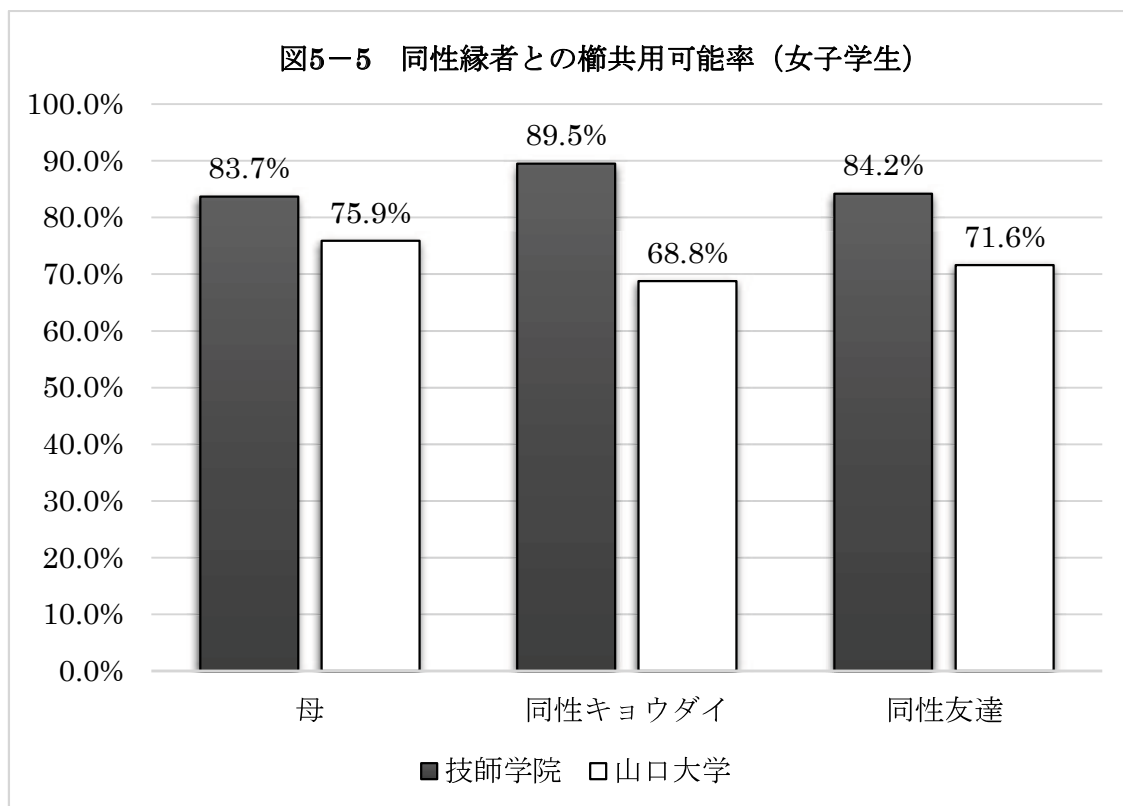
ゴリラの交尾事例から、技師学院と山口大学のアンケートデータ分析が示した特徴③と④を考察すると、技師学院と山口大学の女子学生とも生理的に父と異性キョウダイとの共用を嫌悪する傾向は、ゴリラ娘の交尾回避現象と類似しているといえる。もちろんこれらの調査データが提示された社会的コンテクストも無視はできないが、異なった文化的背景をもつ2集団から同じような結果が出たことは非常に示唆的である。

しかし、データの分析が示した特徴⑤と⑥を考察すると、インセスト回避特徴に合わない特徴も示された。つまり櫛をインセスト回避の媒介物であるとした場合、異性友達が生理的に回避することはなく、家族内（父と異性キョウダイ）への嫌悪感は家族外（異性友達）より強い傾向をみせるはずだが、データ分析の結果は逆で、家族内（父と異性キョウダイ）への嫌悪感は家族外（異性友達）より弱いという傾向が示された。

以上の分析から、櫛共用に関して生理的に回避する現象が現れたことが明らかとなった。今回の調査データに限って言えば、櫛が媒介する生理的嫌悪感のいくつかの特徴はゴリラの群れのインセスト回避特徴と類似するところがあるが、技師学院と山口大学の女子学生とも、家族内（父と異性キョウダイ）への嫌悪感は家族外（異性友達）より弱いというインセスト回避原理と相違する特徴もある。

そのため、櫛が媒介する生理的嫌悪感はインセスト回避だけではなく、他の要因も大いに考えられ得る。これはモノとしての櫛が、必ずしも常に完全に性的関係を孕むものではないということ、また家族内での「親密さ」という指標が櫛の共有を促すという可能性が考えられる。以下では、「親密さ」という観点からさらに考察を加えていく。

5.2 「親密さ」の観点からの考察



技師学院と山口大学学院の女子学生データを分析する際、両方の女子学生とも同性友達との共用可能率が高いという特徴がある。つまり、同性友達との共用意志が高いまた同性友達への嫌悪感が低い可能性があると考えられる。そのため、本節では櫛が媒介する生理的嫌悪感の差異が「親密さ」の現れ、あるいは櫛が「親密さ」を媒介するモノでもあるという可能性を考察する。

まず、両方の女子学生は同性縁者に対する櫛共用の可能率に関するデータを提示する。

- a 技師学院において、同性友達との共用可能率は母より高い。
- b 山口大学において、同性友達との共用可能率は同性キョウダイより高い。

分析結果a、bを合わせてみると、両方の女子学生は、両方の男子学生とは異なり同性縁者に対して、同性友達が最も共有可能率が低い対象になっていないことがうかがえる。

第3節で述べたことの繰り返しになるが、山極はチンパンジーやゴリラの毛繕いは一

種の互酬的な行動であるという。そしてその互酬的な行動を通して、親密な関係を築くという社会的な視点を提示した〔山極 2012：229-230〕。またダンバーは人間に対して、触れ合いは人にとってとても重要であること、触れ合いによって、エンドルフィンが放出されることを指摘した。さらに、彼は人間の場合、言葉も一種の遠隔的な毛繕いであり、いろんな意味で毛繕いと同じ役割を果たすという生理的な視点を主張した〔Dunbar 2011：66〕。

両方の女子学生とも同性友達との共用可能率が高いという特徴から、櫛が一種の毛繕いの媒介物だという可能性があると考えられる。

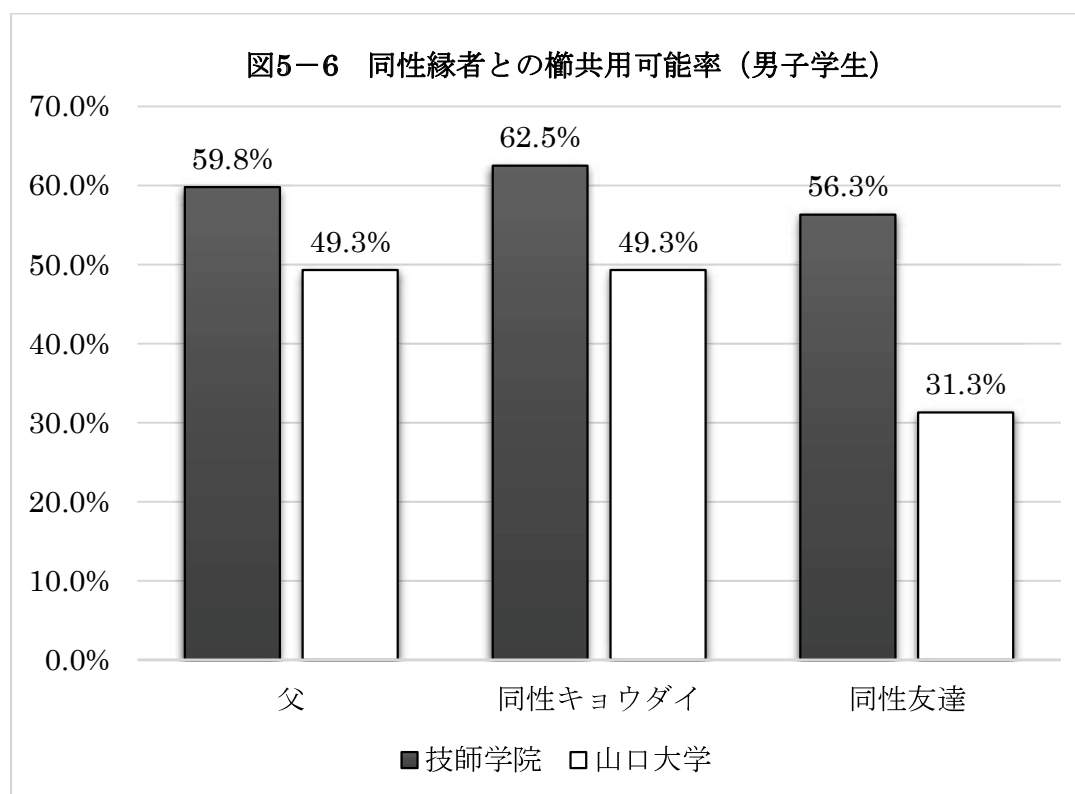


図5-6は技師学院と山口大学の男子学生の同性縁者に対する櫛共用の可能率に関するデータである。図5-6から、山口大学の男子学生は同性友達との共用可能率は父と同性キョウダイより18%と低いという特徴がある。つまり、同性友達への嫌悪感が父と同性キョウダイよりも高い。それに対して、技師学院の男子学生は同性友達との共用可能率は父と同性キョウダイより低いが、三者の共用可能率には大きな差異があるとはいえない。つまり、同性友達への嫌悪感は父と同性キョウダイと大きな差異がなく、女子学生と似ている特徴が示された。このことから技師学院と山口大学の男子学生に現れた同

性友達への嫌悪感の特徴には差異があることが分かる。

技師学院の男子学生は同性縁者との共用可能率には差異が少ない一方、山口大学の男子学生は同性縁者に対して、家族内（父と同性キョウダイ）との共用可能率は家族外（同性友達）より高いことが示された。技師学院にみられたこの特徴は、女子学生においても同様であったため、社会的コンテキストや文化的な背景が、調査結果に作用した可能性が考えられるが、本データからのみではそれを「親密さ」とまでは断定できないため、あくまで「親密さ」に起因する可能性が示されたと述べるにとどめておく。

6 小結

本章ではインセスト回避と「親密さ」に関する先行研究を概観した後、櫛の共有に関するアンケート調査の結果を提示し、中国（漢族）と日本において、櫛が媒介する生理的嫌悪感に対して考察を行った。結論として、以下の2点を指摘することができる。

1つ目は、櫛が媒介する生理的嫌悪感のいくつかの特徴は哺乳類のインセスト回避特徴と類似することがあるという点である。しかし、技師学院と山口大学の女子学生は、家族内（父と異性キョウダイ）の嫌悪感は家族外（異性友達）より弱いというインセスト回避原理と相違する特徴が見られた。そのため、櫛が媒介する生理的嫌悪感は一単純なインセスト回避ではなく、社会的・文化的背景、そして「親密さ」という観点を孕んだインセスト回避傾向と見做すことが可能である。

2つ目は、技師学院と山口大学の女子学生のデータ分析の結果から見ると、櫛は「親密さ」を媒介するモノとしての特徴が見られ、その可能性が示された。しかし山口大学の男子学生のデータは、櫛が媒介する生理的嫌悪感の差異を、単純に「親密さ」の問題とすることはできないことも同時に示した。

総じていうと、今回のアンケート調査分析結果だけで櫛が媒介する生理的嫌悪感を、インセスト回避現象また「親密さ」の問題と断定するのはあまりにも性急である。

しかし、本アンケート調査データに限って言えば、櫛が媒介する生理的嫌悪感が文化や社会的背景を越えて現れた現象であること、そして櫛がある程度インセスト回避と「親密さ」を示す指標として作用したことは否定できない。つまり本稿において、櫛は生理的嫌悪感、あるいは「親密さ」を媒介するモノである可能性が大いに示された。このことはこれまでの研究結果を補完しうる1つの重要な事例になりうると考えられる。すなわち櫛は生理的嫌悪感を媒介している可能性が大いにあるということである。

本章が特に力点を置いたのは、今回調査した中国（漢族）と日本にある2つの母集団

では櫛が媒介する生理的嫌悪感のいくつかの特徴は、インセスト回避と部分的に合致するということである。本章を通して、モノがヒトとの物理的接触や相互行為において特定のエージェンシーを有していることを明らかにし、ヒトとモノとの相互的關係へと研究の可能性を示した。

終 章

本論は1950年代以降、急激な社会変化と経済的インパクトを経験している中国南西地域の施洞鎮苗族の櫛と、それをめぐる社会関係を文化人類学のフィールドワークによるアプローチを基に論じてきた。

繰り返しになるが、18世紀の博物学に基づき、珍奇な物を寄せ集めることから発祥した文化人類学における物質性文化研究〔吉田 1999〕が登場した後、「言語論的展開」という思想を背景に、英米圏の社会・文化人類学における構造主義、象徴・記号論の研究が強調され、モノが意味や価値の運び手と見なされてきた。すなわち物質文化研究は人間中心主義的な視点から行われてきたわけである。

1980年代に入ると、J・クリフォードの「ライティングカルチャー・ショック」〔Clifford 1986〕の影響もあり、「民族誌」の記述や方法論への批判と反省への関心が高まり、人類学的フィールドワークの政治性などへと人類学の議論は移行した〔太田 1998、桑山 2001、床呂 2011〕。その後、従来の人間中心的なモノの見方を批判的に検討し、モノ自体に注目する方法論が唱えられた〔Appadurai 1986、Miller 1998〕。また、文化人類学における人工物や芸術作品などのモノの生成過程を考察する際、「モノづくり」における人間中心的な思考を超えて、人間とモノの関係性に着目することを目指すアクターネットワーク理論（ANT）が登場した〔Latour 2007〕。そして、A・ジェルのアート・オブジェクトの社会的エージェンシーを捉える観点が注目された。さらに、インゴルドはヒトとモノの相互的調整・応答プロセスの中にヒトとモノの関係性を検討する〔インゴルド 2013〕というアプローチによりモノ研究は現在進行形の状況にある。

このような物質文化研究の中で、これまでの苗族櫛および苗族社会の物質文化研究が言語論的転回の影響を受け、意義や価値に注目されてきた状況を示した上で、本論はまず苗族櫛の象徴的意義を動態的な観点から示した。続いて、近年の脱人間中心主義的潮流の中に再度苗族櫛を位置付けることを試みた。施洞鎮一帯の苗族櫛を事例として、これをめぐる現地社会の「*fangb nangl*」グループの内と外における人々の会話と行為を詳細に記録・分析し、櫛の象徴的意義とその変容を明らかにした。またこれとは別の観点から、櫛の「物質性」の考察と分析に基づき、ラトゥール、インゴルドの研究を踏まえて、従来の研究で見落とされてきた櫛の製作、流通、消費などから、苗族櫛を介して変動しつつある黔東南州の苗族社会に「苗族櫛を取り扱う苗族人」という新たな社会関

係が形成されたことを示した。さらに、苗族櫛の製作過程に焦点を当て、モノを使用するあるいは製作する時に物理的に顕現する両者の状況に注目し、ヒトとモノとの相互的な関係性を明らかにした。最後に、苗族社会における櫛と「生理的嫌悪感」との関係性を示す調査データから、一般的に使用される櫛というモノの物質的主体性に関する研究の可能性を探索した。櫛についてのアンケート調査を通して、ヒトとモノとの物理的接触や相互行為により特定のエージェンシー（「生理的嫌悪感」）が生じることを示した。

本章では、各章の分析と考察を振り返りながら、櫛は苗族にとっていかなるモノなのか、櫛を介して捉えた社会関係を明らかにする。

1 各章の要約

本論では中国南西部の貴州省黔东南苗族侗族自治州台江县施洞鎮一帯に居住し、「*Daib Peb*」と自称する苗族女性たちが所有する櫛はいかなるものかを文化人類学的に考察した。施洞鎮一帯の苗族女性が所有する「*ghab xak khob*」という苗族櫛を取り上げ、モノから社会見るという観点から、苗族櫛を介して展開される個人と社会、ヒトとモノとの相互行為を記述することで、1950年代以降の中国苗族社会における苗族櫛の象徴的意義とその変容を考察し、櫛というモノをめぐる社会関係を明らかにした。以下に本論の各章の内容をまとめる。

序章では、本論全体の論点を示した。序章ではこれまでの物質文化研究の経緯を整理した上で、苗族の頭飾りである櫛に関する研究では、それが反映する文化の意味や価値を機能論や象徴論といったモノを還元的に考察することが多く、櫛の所有者である苗族女性および現地社会に関する民族誌的な記述が欠けていたことを指摘した。また櫛および現地社会に対する民族誌的調査を詳述するに際して、櫛をヒトと対称的な位置にあるモノとして位置付け、櫛とそれをめぐる社会関係に焦点をあてる議論を展開した。

第1章では、中国貴州省黔东南州地域の苗族櫛の概要を整理し、施洞鎮苗族の櫛を詳細に記録した。現地の人々の生活と人生儀礼の事例から、苗族櫛は女性のライフステージを反映するモノであることと、現地の若い苗族女性にとって、櫛が象徴的な頭飾りから化粧バッグに入る可視化されない「小道具」になったことを指摘した。最後に、「*fangb nangl*」というグループと「*ghab xak khob*」というモノの分布が完全に一致すると同時に、「*fangb nangl*」内では「*fangb eb*」と「*fangb bil*」のようなサブグループがあることも示した。

第2章では、櫛の民族誌的な記録と分析に基づき、施洞鎮苗族の櫛をめぐる人々の対話を詳細に分析し、「*fangb nangl*」の「*ghab xak khob*」という苗族櫛の象徴的意義とその変容を明らかにした。従来の研究で「変化なし」とされてきた、櫛というモノの象徴的意義（婚姻可能なシンボルなど）は社会環境の変動により変化する一方、物質としての苗族櫛は変化できないという観念が根強く存在し、色や形状を流行にあわせて変更することが許されないため、「*ghab xak khob*」は新たなシンボル（年老いた女性）としての意義が賦与されるようになったことを明らかにした。

以上の2章を通して、従来の研究では明らかにされていない櫛の象徴的意義およびその変容を明らかにした。しかし、それは観察者である筆者と使用者である苗族女性が共犯的に櫛に与えた文化的意義と象徴的意義についての再考に過ぎず、先行研究を同じ枠組みで再生産することではない。そのため、本論は第3章～第5章を通して、櫛をヒトと対称的位置にあるモノとしてとらえ、櫛の物質的主体性および櫛と人間の関係を考察した。

第3章では、「*ghab xak khob*」という苗族櫛の製作、流通、消費に関する諸現象を追究し、黔东南州の苗族地域における市場と社会の実態を詳述した。改革開放後、市場経済の発展に伴い、グローバルな生産・流通・消費システムが徐々に中国社会に浸透するようになり、「*ghab xak khob*」などの苗族櫛の製作と流通は既にそれが所属している地域を脱出したことを明らかにした。一方、「*ghab xak khob*」の需要は脱地域的な市場原理に回収されることなく、苗族櫛を挿す苗族グループの範囲内に留まっていることも明示した。「*ghab xak khob*」が「*fangb nangl*」内で製作されなくなったことにより、その欠乏を補填することとなり、「*fangb nangl*」地域を超える社会関係が「*ghab xak khob*」を介して創り出された過程を明らかにした。本章は現地調査とインタビューを通して今までの先行研究でなされていない1980年代以降の苗族の地域社会間の交流状況とその変遷を示し、人民公社を経て従来の村落共同関係が解体され、2000年代の観光開発で社会が急速に変動しているという背景の中で、村落社会を超える社会関係を捉えた。「*ghab xak khob*」というモノは社会関係と密接であり、新たなネットワークを生産・維持する契機を創出していることを示した。この新たなネットワークに参加する人々により、雷山県から施洞鎮一帯まで広い範囲の苗族社会を敷衍するアソシエーションが構築されたことを明らかにした。

第4章では、苗族櫛というモノとヒトとの相互的關係を考察するために、筆者自らがその製作実践に参加することで、これまでの先行研究で見落とされてきた苗族櫛の製作

工程を明らかにした。製作現場において、櫛職人たちによる一連の製作過程を記録・分析し、櫛製作においては、必要とされる技能は反復的な実践を通じて身体的に習得されることを指摘した。また、櫛職人のブリコラージュ的实践により櫛製作の道具と文様が出現したこと、また櫛とその文様が道具を介して、職人と素材との相互的交渉で構築されたことを明らかにした。このように、第1章～第4章は苗族櫛の象徴的意義とその変容、それを介した社会関係、苗族櫛というモノとヒトとの相互的關係を明らかにした。

第5章では、筆者の現地調査の事例と追加調査のデータを通して、苗族社会における櫛と「生理的嫌悪感」との關係性を示した。それを踏まえて、一般的に使用される櫛の物質的主体性に関する研究の可能性を探索した。筆者はモノのエージェンシーが人間に賦与されるものではなく、ヒトとモノとの物理的接触や相互行為により、構築された感覚と認識であると仮定し、それをアンケート調査の結果から検証した。アンケート調査のデータを分析し、櫛が媒介する生理的嫌悪感のいくつかの特徴は、哺乳類のインセスト回避と部分的に合致することを明示した。それを踏まえて、モノがヒトとの物理的接触や相互行為により特定のエージェンシー（インセスト回避の傾向）が生じることを明らかにし、ヒトとモノとの物理的接触、相互行為の中にモノの物質的主体性を捉えるという研究の可能性を示した。苗族櫛も決して例外とは言えないであろう。

2 社会変動とともに変化する苗族櫛——苗族社会を理解する「小道具」

苗族櫛は苗族自身の歴史のように、不明なところが多く、様々な苗族文化と服飾の中に埋め込まれてきた。現地調査において、使用者である苗族女性も、苗族男性も櫛の象徴的意義などについて「わからない」、「きれいだから、挿す」と語る人がほとんどである。また、苗族櫛についての民族誌的な記述はほとんどない。

しかし、ギアツが指摘したように、モノは儀礼（象徴）や文化の運び手として不可欠な存在である [Geertz 1973 : 91]。いわゆる静的な文献調査では櫛そのモノについての考察は限界が示されるが、櫛をめぐる人間の行為、社会の変動などについての動態的な事例は豊富に存在する。そのため、苗族グループのシンボルである苗族櫛についての研究の可能性は十分にある。

施洞鎮一帯の苗族、あるいは「*fangb nangl*」の苗族櫛（「*ghab xak khob*」）と女性との關係は言うまでもなく緊密である。苗族櫛は苗族の服飾の中のほんの小さな1つの飾り物であったが、2005年頃から苗族櫛で頭を飾るのをやめる女性が増えている状況

にある。それは苗族櫛が若い苗族女性の生活から消えたのではなく、表象的な頭飾りから化粧バッグに入れる可視化されない「小道具」になったことが明らかになった。これは苗族櫛が消えていくのではなく、苗族櫛の現れ方の変化が苗族社会の変動を映していると考えられる。つまり、将来的に「*ghab xak khob*」は頭飾りや「小道具」としてではなく、首にかけるネックレスのようなものになり、苗族社会の変動を反映し続ける可能性がある。

第1章で詳述したように、「*ghab xak khob*」の調査を通して、施洞鎮一帯の苗族内には「*Dail Peb*」と「*Dail Diel*」、「*fangb nangl*」、「*fangb eb*」と「*fangb bil*」という分類が存在することを明らかにした。これまでの研究は苗族の分類をさまざまな方向で検討してきたが、言語にせよ、服装にせよ、どの苗族グループであるかを容易に理解することは難しいことである。筆者は「*ghab xak khob*」についての調査で、これは「*fangb nangl*」グループのシンボルであることを解明し、従来の先行研究で見落としてきた苗族自身による分類を明らかにした。各々の苗族は苗族櫛だけではなく、数多くの飾り物を所有している。この中に苗族櫛のような苗族内における差異を反映するものはもちろん存在するが、苗族櫛のような地域を超えて共通しながら、多様性もある飾り物は絶対に多いとは言えない。むしろその面において苗族櫛は極めて特別な飾り物であるといえる。

また、直接に苗族櫛と関係しないが、苗族櫛の象徴的意義を調査している中で「*fangb eb*」（水辺の苗族）と「*fangb bil*」（山地部の苗族）という苗族内のサブグループを明らかにした。施洞鎮は1730年頃清政府による清水江の浚渫工事により、水運事業が始まった。それに伴い、地理的生活の格差が顕在化した。第3章で述べたように、水運事業により「*fangb eb*」は外部との交易活動が増えた。それに伴い、「*fangb bil*」は「*fangb eb*」の経済的な豊かさと生活用品の豊富さに及ばなくなった。そこで、「*fangb eb*」の「*fangb bil*」に対する優越感が生まれ始め、それは現在に至っても続いている。しかし、施洞鎮一帯の苗族と異なる雷山県一帯の苗族は、「『*fangb nangl*』は施洞鎮地域の人だ」と語り、施洞鎮一帯の苗族自身も、「『*fangb nangl*』は私たちのことを指している」と語っている。このことにより、現在の施洞鎮一帯の苗族社会の「*fangb eb*」は「*fangb bil*」に対する優越感を持っているという苗族社会の内部関係が存在するが、「*fangb eb*」と「*fangb bil*」から構成された「*fangb nangl*」というまとまりに変わりはなく、それを示す「*ghab xak khob*」も変わりがなく、「*fangb nangl*」という施洞鎮一帯の苗族を象徴し続けている。念の為に付言すると、これは行政的な単位とは異なる。

さらに、第2章で述べたように、これまでの研究と現地の認識では、櫛を苗族の頭飾として「変化なし」のモノとして捉える傾向があった。しかし、施洞鎮一帯の結婚相手に関する指向性の変化（事例2-5）に伴い、この地域の成人女性の髪型も多様になり、「*ghab xak khob*」を必ず挿すという状況ではなくなった。彼女らは髪を短く切ったり、パーマをかけたり、髪を染めたり、苗族櫛のかわりに頭飾り用のプラスチック製の造花（図2-43）を挿したりするなどの装飾行為をするようになった。これは出稼ぎ、観光開発と都市文化による社会環境の変動で、櫛という頭飾りの意義が変わったと言えるが、事実はそのだけにとどまらない。社会環境の変動が固有の婚姻習慣（婚姻可能な範囲、結婚相手に関する指向性）に影響を与え、「*ghab xak khob*」に「変化なし」という制約があるため、流行に敏感な若者は「*ghab xak khob*」から離れていったという側面もある。その結果「*ghab xak khob*」は「年老いた」女性のシンボルとなったのである。結果として、「*ghab xak khob*」というモノを介して、現在の施洞鎮苗族女性のライフステージに関する心理状態が可視化され、それがまた周囲の人々に働きをかけているともいえる。

こうして、「*ghab xak khob*」のこれまでの象徴的意義は薄れ、社会的規範に変化が生じ、2020年現在苗族櫛は「年老いた」女性しか使わないものとなった。苗族櫛というモノの象徴的意義（婚姻可能なシンボルなど）は社会環境の変動により変化する一方、物質としての苗族櫛は変化できないという観念が根強く存在し、色や形状を流行にあわせて変更することが許されないため、「*ghab xak khob*」は新たなシンボル（年老いた女性）としての意義が賦与されるようになったという、緩慢に進む社会劇を描き出した。

上述の苗族櫛をめぐる事情は新中国成立以降の苗族社会の状況と変化を反映している。苗族櫛というモノの社会的文脈や歴史性から見れば、苗族櫛というモノは施洞鎮苗族および黔东南州地域社会の変動が刻まれ、この地域一帯の苗族社会を理解する重要な「小道具」となっていることがわかる。

3 苗族櫛を介した社会関係の生成

本論では、施洞鎮一帯の苗族櫛だけでなく、さまざまな苗族櫛の重要な流通拠点である黔东南州地域の市場にも注目した。第3章で記述したように、施洞鎮一帯の苗族櫛だけではなく、黔东南州地域の数多くの苗族グループの櫛の製作は雷山县Y村に集中している。そのため、製作された櫛はそれが使用される各々の苗族地域に運ばれ、消費され

る必要がある。

施洞鎮一帯と雷山県一帯の苗族グループの村には1960年代までは苗族櫛を作る人がいたことを確認し、1960年代以前の苗族櫛は各苗族グループの範囲内で製作されていたという状況を示した。苗族櫛の製作は人民公社や大躍進運動の影響を受け、1960年代から製作の変換時期に入ったことを明らかにした。第4章で述べたように、雷山県Y村の櫛職人楊GXm/70の家は、1946年の土改運動で富農¹⁴⁷と定められたため、生活は苦しくなる一方であった。1960年代に入ると、彼は農業の合間に櫛を作り始めたが、経済的な利益は少なく、トラクター教官などをしていた¹⁴⁸。しかし、1987年から苗族櫛が大量に売れ出し、生活が改善されはじめた。

序章で紹介したように、貴州省の農村社会は政府の開発政策や観光開発により現在でも変動し続けている。多くの農民コミュニティは出稼ぎ、都市への移住などにより解体されつつあるが、地域社会を超える交流と商品の流通は活発に行われるようになった。このような中で、雷山県Y村の櫛職人は複数の苗族グループの苗族櫛を一括管理・製作するようになった。現在、櫛の流通に参加する櫛職人、仲買商人、各市場の商人はそれぞれの苗族グループに所属しているが、苗族櫛の需要と供給を通して関係が生じ、「櫛を取り扱う苗族人」という新たなまとまりが生まれたことを明らかにした。

本論で取り上げた苗族櫛の流通は黔东南州苗族の交易活動の1つの事例にすぎないが、現地調査とインタビューを通して、今までの先行研究で見落とされてきた1980年代以降の苗族地域の社会関係、相互交流とその変遷の一端を示した。人民公社を経て従来の村落共同関係が解体され、2000年代からの観光開発で社会が急激に変動している状況の中において、本論は村落社会を超える社会関係と局所的なネットワークを描き出した。

「*ghab xak khob*」というモノは社会関係と密接であり、新たなネットワークを生産・

¹⁴⁷ 中国農村部の資本家階級（たとえば、広大な土地を持つ地主）と労働者階級（たとえば、土地がない、または少しの土地を持つ農民）の中間に位置する階層の人々である。中国共産党の設立者の1人である陳独秀が1922年11月に初めて「富農」という概念を提出したが、当時その概念は明確ではなかった（陳軍鋒 2015: 49）。1926年、中国共産党創設の主要メンバーの1人李大釗は、「100畝以上の畑を有する農民は『富農』と定義した（中国李大釗研究会 2006: 80）。1927年、中国共産党中央政治局拡大会議は正式に「富農」を「利益を重視し、雇用労働関係に依存する一方、農業、商業また農村副業にも従業し、地方の名士や官僚と繋がりがある農民」と定義した（中国人民解放軍政治学院党史教研室 1986: 275）。1929年6月から、「富農」と定められた人々は革命運動における批判の対象となり、農村人民公社社員以下の待遇が与えられたり、土地が没収されたりした。1979年1月29日、中国共産党の『関于地主、富農分子摘帽問題、富子女成分問題の決定』（王振川 1979: 90）により、批判の対象から外されて、農村人民公社社員の待遇が与えられることとなった。

¹⁴⁸ 1978年まで櫛製作を本職にしていなかった。

維持していることをモノの流通事例を手がかりに明らかにした。この新たなネットワークは苗族の村落コミュニティを超えて、製造、配送、販売、消費までの一連の流れを参与する人々により、雷山県から施洞鎮一帯まで広い範囲の苗族社会を敷衍するアソシエーションが構築されたことを明らかにした。

4 成長するヒトとモノ

本論の第4章では、木の板から、形作り、表面磨き、色染め、文様作りなどの工程を経て櫛が現れる過程を詳細に考察した。モノづくりを考察する際、これを「物質的に作られた観念を直ちに表象し、文化的に表現された自然の素材のことである」〔Thomas 2007: 15〕と、あるいは人間が予め心の中で描いた形状を素材に押し付けることと見なすことは一般的である。

それらの思考に対してインゴルドの「モノづくりは『成長』の過程」という研究アプローチを用い、ヒトを有機体的物質とし、素材との終点のない往復的な交渉の過程の中に、有機体の成長に伴い、素材も成長し、それぞれの成長段階において、素材が違う人工物（人工的な作品）に成りゆくことを指摘した。その思想に基づき、黒田は鍛冶屋での製作現場において、モノづくりにおけるヒトとモノとの関係は、ヒトと道具と素材が対等的で相互補完的交渉にあると論じた〔黒田 2019: 41〕。

この示唆を受けて、本論は櫛の製作現場において、櫛職人たちによる、木材の選定、木材の加工、文様作り、漆塗りなど一連の過程を分析した。職人が手で木材を選定し（事例4-1）、手で漆を塗る（事例4-2）2つの事例から、櫛製作では、必要とされる技術や知恵は反復的な実践を通じて身体的に習得されることを明らかにした。つまり、櫛製作は職人と素材との相互的交渉で構築された関係で形成されるということである。

また確かに、本論において苗族の櫛職人は、櫛に文様を入れることを苗族の銀飾りに文様を入れる道具からヒントを得たと語った。しかし、事例5-4に記述した薬莢を文様入れの道具にしたことから、明らかに単なる模倣ではないことも指摘した。つまり、薬莢などのモノの新たな使い方が櫛職人に新たな体験を与え、ヒト（櫛職人）とモノ（薬莢、廃棄したドリルビット）との偶発的、動態的な関係により、新しい文様は次々に生み出されていくのである。櫛職人（ヒト）と道具と櫛（人工物）は静的なものではなく、常に変動し、影響し合い、そして共に「成長」していることが明らかになった。

5 櫛が人間に与える情動——物質性から象徴性、そしてモノと感性へ

第5章では、施洞鎮一帯における現地調査の事例と追加調査のデータを通して、苗族社会における「*ghab xak khob*」と「生理的嫌悪感」との関係性があるという可能性を示した。それを踏まえて、一般的に使用される櫛というモノのどの性質また特徴が人間を動かす可能性があるかということを調査した。櫛の材質、使われた期間、使用する人の髪の長さ、使用する人の髪型と共用の関係を考察するために、中国山東省の済寧技師学院と日本の山口大学でアンケート調査を行った。結果として、櫛が媒介する生理的嫌悪感文化や社会背景を越えて現れうる現象であり、調査からは一定程度のインセスト回避が示唆された。

その考察を通して、モノのエージェンシーは人間が意図的に賦与させるものではなく、ヒトとモノとの物理的接触や相互行為により、構築された生理的感覚および心理的認識であることが示された。これらの「感性」は櫛などのモノを介して、我々の人間世界に影響を与えている。それは相互行為へのモノの介入モデルに当てはめることができよう〔床呂 2011〕。櫛というモノの物質的主体性についての研究は、本論によって更なる展開の可能性が開かれたことが明らかになった。そのため、第5章のアンケート調査研究は本論の重要な基軸であり、言語モデルや人間中心主義の物質文化研究から、モノを人間と対称的に位置づける、ヒトとモノとの物理的接触や相互行為でモノの物質的主体性を捉える研究の射程を広げることができた。

以上の考察から、櫛と人間の関係性が浮かび上がってくる。櫛は社会のあらゆる場面において、物理的接触や相互行為への介入により、人々の「感性」を喚起していることが明らかになった。生理的嫌悪感、恋愛感などをもたらすことは、モノまたヒトのどちらかに還元可能な性質ではなく、櫛と人間の相互的交渉の過程で構築されるものといえよう。ヒトとモノが互いに影響を及ぼし合い、それに伴う情動、社会関係などの交点から、モノの物質性およびヒトとの関係性を探索することの意義が示された。

おわりに

本論では施洞鎮苗族の櫛を事例に、櫛の使用、製作、流通、櫛が介する相互行為およ

び櫛をめぐる社会関係を考察した上で、櫛は決してある文化の端的な象徴的シンボルのような一義的なモノではなく、ヒトとモノの相互的交渉と、双方の相互補完的關係により、共に「成長」していることを明らかにした。

本論の研究意義、成果を端的に示すと、次のようになる。まず、これまでの研究で見落とされてきた苗族櫛を民族誌的に記録し、「*ghab xak khob*」は「*fangb nangl*」グループのシンボルであることを明らかにし、苗族櫛による苗族の分類を確定した。次に、先行研究〔李 2004〕によると苗族の服飾変化において最後に残ったのは頭飾り（苗族櫛を含む）とされてきたが、筆者は「*ghab xak khob*」を事例に、2000年代以降の婚姻に関する規制（婚姻可能な範囲、結婚相手の指向性）の変化において、苗族櫛の象徴的意義は変化し得ることを明らかにした。しかし、上述の状況を明らかにしたとは言え、これはこれまでの人間中心的な視点からの研究の「焼き直し」に過ぎない。そのため、モノ論という視点から櫛はどのように人間に影響を与え得るかを、流通、製作と櫛そのモノの物質的主体性という観点から明らかにした。最後に、今後の課題とともに、物質文化研究に向けた研究アプローチを提示した。

本論で挙げた事例は2015年から2019までの調査データを主としている。しかし、それは施洞鎮苗族社会の一部分に過ぎない。本論で記述したように、観光開発や出稼ぎなどにより、現地社会は急激に変化し、生活習慣、物事に対する認識なども変わりつつある。若い苗族男女は旧来の婚姻範囲を乗り越え、エスニック・グループの境界とその意識が薄くなっていることは確実である。それに呼応する形で、若い苗族女性は苗族の髪型をやめ、櫛や民族衣装の着用が徐々に非日常的になっている。その激変を経験している苗族社会の中で、櫛および民族服飾は消えていく存在なのか、また本論が研究対象とした苗族櫛のように何かの新しい意味を賦与させて（あるいは賦与されて）存在し続けるのかについて、さらに考察を続けていくことが今後の課題として求められよう。

第4章で述べたように、櫛職人は黔东南州の行政レベルでの非物質文化遺産伝承人と認定された。彼が創作した櫛作品、製作に用いる道具などは博物館に移されて、保存されている。しかし、こうした地方政府による非物質文化遺産登録申請が盛んに進む一歩、保護されたものは博物館の展示品になり、言語により解釈されるモノとして社会的文脈における意義を失っていく可能性がある。あるいは、雷山県の櫛職人集団のように、櫛に文様や漆塗りを施し、新たなモノになっていく可能性ももちろんある。そのため、櫛が博物館に入って、非物質文化遺産になることにより、苗族櫛が新たな段階に入り、1つのモノが非物質文化遺産登録された後に、現地社会および見学者へどのような影響を

与えるのかということ、モノ自体の変化、およびモノと非物質文化遺産登録の関係に留意して検討していきたい。

さらに、櫛は数多くの少数民族に広く使われるモノとして、その種類は数え切れないほどある。その使用の方法も様々で、それぞれの櫛から異なる社会が見えてくる。本論は、施洞鎮一帯の苗族櫛という1つの櫛だけを取り扱った。しかし、施洞鎮一帯の苗族櫛より有名な「長角苗」、「歪櫛苗」、榕江県地域の侗族などの少数民族の櫛など、数多くの「手つかず」の櫛が存在している。また榕江県地域の侗族村を調査する際、侗族女性は隣接の苗族女性とまったく同じような赤い櫛を頭飾として使用している現象に気づいた。その赤い櫛はどのようなモノか、施洞鎮苗族の櫛との相違はどこにあるか、苗族および西南地域の少数民族の櫛文化の関連性と独自性について、今後も文化人類学的な視点から考察していきたいと考えている。

最後となるが、本論は苗族櫛を機能主義的なアプローチで櫛の記号性や、象徴論的アプローチでその象徴的意義に還元して論じるだけのものではない。苗族櫛というモノについての詳細な考察により、社会的コンテクストに基づきその象徴的意義とその変容を明示した上で、櫛というモノをヒトと対称的な位置におき、その物質的主体性（エージェンシー）、ヒトとモノの相互補完的関係を明らかにしたものである。

このような研究は、1つの社会集団の「あるモノ」を取り扱うという意味において、非常に限定された領域の細かな議論に映ってしまう可能性もあるであろう。だが、本論は20世紀前半のモダニズム、後半のポストモダニズムの人間中心的な研究を検討し、その一部を継承した上で、ヒトとモノ、あるいは人間と非人間の関係を見直し、多様なモノとヒトとの関係を文化人類学的、そして関連分野（本論では進化心理学）の視点から再考したものである。その意味において地域研究という枠に留まるのではなく、現代社会における（伝統的な）モノという、もっとも人間にとって馴染み深い存在を介して、新たなヒトとモノとの関係の可能性を提示するものである。

参考文献

英語文献（著者名アルファベット順）

Appadurai, Arjun(ed.).

1986 *The Social life of Things: commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press

Buchli, V.

2002 *The Material Culture Reader*, Berg: Berg Publishers

Badcock, C.R.

2002 *Incest. In Erwin, E. (Ed.) The Freud Encyclopedia: Theory, Therapy and Culture*, New York: Routledge

Bourdieu, P.

1977 *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press

Colman, A. M.

2001 *A Dictionary of the Social Sciences*, Oxford University Press

Durkheim, E., Marcel M.

1903 *De quelques formes primitives de classification: Contribution à l'étude des représentations collectives*, L'Année sociologique, Tome 6: 1-72

Frazer, J.G.

1910 *Totemism and Exogamy. Vol. 4*. New York: Macmillan

Freud, S.

1950 *Totem and Taboo*, New York: Norton (First ed. 1913)

Geertz, C.

1973 *The interpretation of cultures*, New York: Basic Books, Inc., Publishers

Giddens, A.

1984 *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press

Gell, A.

1998 *Art and Agency*, Oxford: Oxford University Press

Hulsbosch, M.

2009 *Fluttering like flowers in a summer's breeze: hair jewellery of Christian*

- Moluccan women of the Dutch east Indies. In *Asian Material Culture*. Marianne Hulsbosch, Elizabeth Bedford and Martha Chaiklin, pp.165-189. Amsterdam University Press
- Reimer P. J., Bard, E., Bayliss, A., Beck, J. W., Blackwell, P.G., Bronk Ramsey, C., Buck, C. E., Cheng, H., Edwards, R. L., Friedrich, M., Grootes, P. M., Guilderson, T. P., Hafidason, H., Hajdas, I., Hatt, C., Heaton, T. J., Hogg, A.G., Hughen, K. A., Kaiser, K. F., Kromer, B., Manning, S. W., Niu, M., Reimer, R. W., Richards, D. A., Scott, E.M., Southon, J. R., Turney, C. S. M. & van der Plicht, J.
- 2013 *IntCal13 and MARINE13 radiocarbon age calibration curves 0–50000 years cal BP.*, Radiocarbon 55: 1869-1887.
- Lakoff, G. and Johnson, M.
- 1999 *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, Basic Books . (計見一雄 (訳) 肉中の哲学：肉体を具 有 したマ イ ン ドが 西洋 の 思 考 に 挑 戦する』 哲学書房)
- Latour, B.
- 2007 *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory* Oxford: Oxford University Press
- Lundström, J. N. and Boyle J. A., Zatorre, R. J., Jones-Gotman, M.
- 2009 *The neuronal substrates of human olfactory based kin recognition*, Hum Brain Mapp. Aug;30(8): 2571-2580
- Malinowski, B. K.
- 1927 *Sex and Repression in Savage Society*, London: Routledge & Kegan Paul
- Mead, M.
- 1968 *International Encyclopedia of the Social Sciences. Vol. 7.*
- Miller, D.
- 1987 *Material Culture and Mass Consumption*. Blackwell, Oxford
- Parsons, T.
- 1954 *The Incest Taboo in Relation to Social Structure and the Socialization of the Child*, British Journal of Sociology 5: 101-117
- Thomas, J.
- 2007 *The trouble with material culture. In Overcoming the Modern Invention Of Material Culture*, eds. V. O. Jorge and J. Thomas (specila issue of Juranl of Iberian Archaeology 9/10). Porto: ADECAP, pp.11-23

Reimer, P. J. et al

2013 *IntCal13 and Marine13 Radiocarbon Age Calibration Curves 0–50,000 Years cal BP, RADIOCARBON, Vol 55, Nr 4, pp.1869-1887*

Turner, V. W.

1996 *Schism and Continuity in an African Society-A Study of Ndembu Village Life*, Oxford: Berg (First ed. 1957)

Westermarck, E.

1891 *The History of Human Marriage*. London: Macmillan

日本語文献（著者名アルファベット順）

青木保

1984 『儀礼の象徴性』 東京：岩波書店

青木啓将

2019 『現代日本刀の生成—物質性をめぐる人類学的研究』 東京：言叢社

阿部洋子

2017 「父親に対する娘の嫌悪感」『コミュニケーション文化』 10 pp.1-10

ブラウン, R.

1952 『未開社会における構造と機能』(*Structure and function in primitive society*)
青柳まちこ（訳）（1975） 東京：新泉社

バトラー, J.

1990 『ジェンダー・トラブル: フェミニズムとアイデンティティの攪乱』(*Gender trouble : feminism and the subversion of identity*) 竹村和子（訳）（1999）
東京：青土社

Dunbar, R.

2011 『友達の数は何人?』藤井留美（訳） 株式会社インターシフト

デュルケーム, E.

1893 『社会分業論』(*Éducation et Sociologie*) 田原音和（訳）（1971） 東京：
青木書店

出口顕

2017 「ブリコラージュ、進化、メーティス 文化と自然の統合」 中沢新一・

山極寿一（編） 『現代思想』 2017年3月臨時増刊号第45巻第4号
（Kindle版） 東京：青木社 pp.4331-4823

エリアーデ, E.

1952 『イメージとシンボル』 (*Images et symboles*) 前田耕作（訳）（1974）東
京：せりか書房

ファン＝ヘネップ, A.

1909 『通過儀礼』 綾部恒雄・綾部裕子（訳）（2012） 岩波文庫

深井晃子（監修）、周防珠実・Kieseyer, U.・Nebois, T.（編）

2002 『ファッション：18世紀から現代まで：京都服飾文化研究財団コレクション』
ドイツ：タッシェン社

藤山正二郎

2011 「ブリコラージュとしての伝統医学」『福岡県立大学人間社会学部紀要』
20 pp.1-13

ギブソン, J.

1979 『生態学的視覚論-ヒトの知覚世界を探る』 (*The Ecological Approach to
Visual Perception*) 古崎敬（訳）（1986） 東京：サイエンス社

ギギ・ファビオ

2011 「行為者としての『モノ』——エージェンシーの概念の拡張に関する一考
察」『同志社社会学研究』 15 pp.1-12

ゴフマン, E.

1967 『儀礼としての相互行為』 (*Enieraction Ritual: Essays on Face-to-Face
Behaviour*) 広瀬英彦・安江孝司（訳）（1986） 東京：法政大学出版局

長谷川博子

1997 「家具／道具と身体——「お産椅子」の歴史から考える——」青木保他
（編）『「もの」の人間世界』 東京：岩波書店 pp.73-136

インゴルド, T.

2013 『メイキング』 (*Making: Anthropology, archaeology, art and
architecture*) 金子遊・水野友美子・小林耕二（訳）（2017） 東京：左
右社

クリフォード, J. & マーカス, G.

1986 『文化を書く』 (*Writing Culture: The Poetics and Politics of*

Ethnography) 春日直樹・足羽與志子・橋本和也・多和田祐司・西川麦子・和辻悦子(訳) (1996) 東京: 紀伊国屋書店

カロン, M.

2004 「参加型デザインにおけるハイブリッドな共同体と社会・技術的アレンジメントの役割」川床靖子(訳) (2006) 上野直樹・土橋臣吾(編) 『科学技術実践のフィールドワーク ハイブリッドのデザイン』 東京: せりか書房 pp.38-54

工藤雄一郎・四柳嘉章

2015 「石川県三引遺跡および福井県鳥浜貝塚出土の縄文時代漆塗櫛の年代」『植生史研究』 第23巻第2号 pp.55-58

マリノフスキー, B. K.

1922 「西太平洋の遠洋航海者」『マリノフスキー; レヴィ=ストロース』(世界の名著59) 泉靖一責任編集(1967) 東京: 中央公論社

モース, M.

1923-1924 『社会学と人類学 I』有地亨・伊藤昌司・山口俊夫(訳) (1973) 東京: 弘文堂

丸山圭三郎

1987 『文化=記号のブラックホール』 大修館書店

村上健司(編著)

2000 『妖怪事典』 毎日新聞社

金子守恵

2011 「土器作りを知っている」床呂郁哉・河合香吏(編)『ものの人類学』 京都: 京都大学学術出版会 pp.133-156

貴島恒夫・岡本省吾・林昭三

1962 『原色木材大図鑑』 大阪: 保育社

北山晴一

1999 『衣服は肉体になにを与えたか—現代モードの社会学』 東京: 朝日新聞社

小島泰雄

1991 「現代中国農村の生活空間: 江蘇省六合県のばあい」『史林』 74(3) pp. 307-336

黒田末寿

- 2019 「ものが生まれ出ずる制作の現場」床呂郁哉・河合香吏（編）『ものの人類学 2』 京都：京都大学学術出版会 pp.29-40

桑山敬己

- 2001 「ネイティヴの人類学の最前線」『社会人類学年報』 27 pp.141-156 東京：弘文堂

宮脇千絵

- 2017 『装いの民族誌』 東京：風響社

中川正人

- 1998 「櫛の造形——縄文時代の堅櫛」 『滋賀県文化財保護協会紀要』 11 pp.30-37

中川正人

- 1999 「櫛の造形——弥生時代の飾り櫛」 『滋賀県文化財保護協会紀要』 12 pp.27-33

丹羽朋子

- 2011 「かたち・言葉・物質性の間」床呂郁哉・河合香吏（編）『ものの人類学』 京都：京都大学学術出版会 pp.25-46

大形徹

- 1995 「被髪考」『東方宗教』 86 pp.1-23

太田好信

- 1998 『トランスポジションの思想——文化人類学の再想像』 京都：世界思想社

岡田桂

- 2009 「音のブリコラージュ・ダンス・ミュージックと部族楽器としての TB-303」『舞踊学』 32 pp.12-23

ラトゥール, B.

- 2007 『科学論の实在——パンドラの希望』 (*Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*) 川崎勝・平川秀幸（訳） 東京：産業図書

レヴィ＝ストロース, C.

- 1949 『親族の基本構造（上）』 (*Les structures elementaires de la parente*) 馬渕東一, 田島節夫（監訳） 花崎皋平他（訳）（1977） 東京：番町書房

レヴィ＝ストロース, C.

- 1949 『親族の基本構造（下）』 (*Les structures elementaires de la parente*) 馬

渕東一, 田島節夫 (監訳) 花崎皋平他 (訳) (1978) 東京: 番町書房
ライル, G.

1949 『心の概念』 (*The Concept of Mind*) 坂本百大他 (訳) (1987) みす
ず書房

レヴィ=ストロース, C.

1962 『野生の思考』 (*La Pensee sauvage*) 大橋保夫 (訳) (1976) みすず
書房

祖父江孝男・大給近達・中村俊亀智・大塚和義

1978 「物質文化研究の方法をめぐって」『国立民族学博物館研究報告』 3 (2)
pp.280-336

レイコフ, G. ・ジョンソン, M.

1999 『肉中の哲学—肉体を具有したマインドが西洋の思考に挑戦する』
(*Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to*
Western Thought) 計見一雄 (訳) (2004) 東京: 哲学書房

Shepher, J.

1983 『インセスト——生物社会的展望』 (*Incest: a biosocial view*) 東京: 学文
社

鈴木正崇・金丸良子

1985 『西南中国の少数民族——貴州省苗族民俗誌』 東京: 古今書院

新村出 (編)

2008 『広辞苑 第六版DVD-ROM版』 東京: 岩波書店

角南聡一郎

2013 「モノから見たアジア文化」 片岡樹・シンジルト・山田仁史 (共編) 『ア
ジアの人類学』 横浜: 春風社 pp.212-244

ターナー, V.

1974 『象徴と社会』 (*Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human*
Society) 梶原晃昭 (訳) (1989) 東京: 紀伊國屋書店

鳥居龍蔵

1976 『鳥居龍蔵全集(第十一巻) 苗族調査報告』 朝日新聞社

田口理恵

2002 『ものづくりの人類学 インドネシア・スンバ島の布織る村の生活誌』 東

京：風響社

椿田貴史

- 2005 『人間形成における象徴の意義：フロイトに始まる象徴論の展開』 博士論文
文：京都大学

太刀掛祐輔

- 2007 『櫛の文化史（改訂版）』 東京：郁朋社（オンデマンド版，1996）

床呂郁哉・河合香吏

- 2011 「なぜ『もの』の人類学なのか」 床呂郁哉・河合香吏（編） 『ものの人類学』 京都：京都大学学術出版会 pp.1-21

ターナー，J. &マリヤンスキー，A.

- 2012 『インセスト 近親交配の回避とタブー』（*Incest: Origins of the Taboo*）
東京：明石書店

床呂郁哉（編）

- 2016 「『もの』の人類学をめぐって：脱人間中心主義的人类学の可能性と課題：基幹研究」「アジア・アフリカにおけるハザードに対処する『在来知』の可能性の探求——人類学におけるミクロ——マクロ系の連関2」二〇一六年度公開シンポジウム 東京：東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所基幹研究「アジア・アフリカにおけるハザードに対処する『在来知』の可能性の探求——人類学におけるミクロ—マクロ系の連関2」

上原敬二

- 1961 『樹木大図説』第2巻 東京：有明書房

鷺田清一

- 1989 『ファッションという装置』 東京：河合出版
1998 『ひとはなぜ服を着るのか』 東京：日本放送出版協会

ワイナー，アネット・B.&シュナイダー，J.（編）

- 1995 『布と人間』（*Cloth and human experience*） 佐野敏行（訳） ドメス出版

八木康幸

- 1984 「村境の象徴論的意義」『人文研究』 34巻3号 pp.1-22

安富あゆみ

- 2002 「定期市と県城経済——1930年前後における満洲農村市場の特徴」『アジア経済』 43巻10号 pp.2-25

山極寿一

2012 『家族進化論』 東京：東京大学出版会

吉田憲司

1995 『文化の「発見」：驚異の部屋からヴァーチャル・ミュージアムまで』 東京：岩波書店

中国語文献（著者名日本語発音、アルファベット順）

安麗哲

2010 『符号・性別・遺産—苗族服飾的芸術人類学研究』 知識産権出版社

文興淵

2017 「雷山県羊排村推進精準扶貧的实践与思考」 『当代農村財經』 2 pp.26-28

中国人民解放军政治学院党史教研室（編）

1986 『中共党史参考資料』（第5冊） 内部発行

張永祥（編）

1990 『苗漢詞典（黔東方言）』 貴陽：貴州民族出版社

中国李大釗研究会（編）

2006 『李大釗全集』（第5卷） 北京：人民出版社

張応強

2006 『木材之流動：清代清水江下游地区的市場、権力と社会』 北京：生活・読書・新知三聯書店

張雪梅（編）

2008 『黔東南州情教程』 成都：電子科技大学出版社

陳軍鋒

2015 『馬克思主義中国化視域下中共対富農的認識及政策研究』 博士論文：西南交通大学

段知力・龍湘平

2014 「試析苗族服飾的歷史演变及現代轉型」 『貴州民族大学学報』（哲学社会科学版） 3 pp.141-146.

田魯

2003 「苗族刺繡中的象徵符号」 『南京芸術学院学報』 2 pp.72-73

田茂軍

- 2004 「文化變遷與苗族服飾的轉型」 張永發（編）『中國苗族服飾研究』 北京：民族出版社 pp.1-12
- 伍新福・竜伯亜
- 1992 『苗族史』 成都：四川民族出版社
- 費孝通
- 2013 (1984) 『鄉土中國』 北京：生活・讀書・新知三聯書店
- 姬安龍
- 2009 「台江苗族支系及其文化特征」 『貴州民族研究』 pp.89-97
- 彭咏
- 2008 「浅析苗族木梳的图腾意蕴」 『大眾文芸』 pp.85
- 徐曉光
- 2011 「錦屏林區民間糾紛內部解決機制及與國家司法的呼應」 『原生態民族文化學刊』 3 (1) pp.52-58
- 貴州省地方誌編纂委員會
- 1985 『貴州省誌・地理誌』 (上) 貴陽：貴州人民出版社
- 國務院第六次全國人口普查辦公室・國家統計局人口和就業統計司
- 2011 『第六次全國人口普查主要數據』 中國統計出版社
- 貴州省第六次人口普查辦公室
- 2014 『貴州省 2010 年第六次人口普查資料開發課題集』 貴陽：貴州科技出版社
- 何聖倫
- 2016 『苗族審美意識研究』 北京：人民出版社 2016:27
- 管彥波
- 1993 「苗族頭面裝飾及其文化意義」 『廣西民族研究』 2 pp.80-93
- 管彥波
- 2005 『文化與藝術——中國少數民族頭飾文化研究』 北京：中國經濟出版社
- 貴州省台江縣誌編纂委員會（編）
- 1994 『台江縣誌』 貴州：貴州人民出版社
- 高文德（編）
- 1995 『中國少數民族史大辭典』 長春：吉林教育出版社
- 龔閑
- 1998 「市場交換與農村社會變遷」 喬志強（編）『近代華北農村社會變遷』 北京：

人民出版社

祁春英

- 2004 「論中国少数民族服飾与原始文化遺存的关系」 『中国民族学学会2004年年会年報』

何婧

- 2011 『梳篦裝飾芸術轉型初探』 修士論文 西安美術学院

金蘭

- 2011 「中国古代插梳習俗与日本浮世繪」 『美術大觀』 pp.63

邱凱

- 2012 『清至民国清水江流域的多元糾紛解决机制——以錦屏苗族契約文書為研究中心』 修士論文：中央民族大学

貴州省人民政府辦公厅『黔東南年鑑』編纂委員会（編）

- 2013 『貴州年鑑』 貴州：貴州省人民政府

黄雅薇

- 2015 「黔東南苗族銀飾文化的变遷与伝承」 『民族論壇』 4 pp.86-90

蒙甘露

- 1995 「苗族刺繡芸術の意蘊」 『中央民族大学学报』 6 pp.36-41

孟金砂

- 2009 「試論苗族刺繡图案中的文化象徵蘊意」 『柳州師專学报』 3 pp.19-22

王振川（編）

- 1979 「中共中共作出『關於地主、富農分子摘帽問題和地、富子女成分問題的決定』」 『中国改革開放新時期年鑑』 北京：中国民主法制出版社

北京民族文化宮（編）

- 1985 『中国苗族服飾』 民族出版社

翁家烈

- 1987 「論「九股苗」（一）」 『貴州民族研究』 02 pp.75-81

王慧琴

- 1988 「关于苗族支系的研究」 『貴州民族研究』（季刊） 34 pp.119-125

王紅光（編）

- 2013 『中国苗族頭飾図誌』 貴陽：貴州人民出版社

李炳沢

- 1989 「貴州苗族婦女的梳飾習俗」『民俗研究』 2 pp.98-99
- 李正華
- 1998 『鄉村集市和近代社會——20 世紀前半期華北鄉村集市研究』 北京：當代中國出版社
- 李錦平
- 2002 『苗族語言與文化』 貴陽：貴州民族出版社
- 李黔濱
- 2004 「苗族頭飾概說」張永發（編）『中國苗族服飾研究』 北京：民族出版社 pp.22-39
- 黎焰・楊源
- 2006 「近現代貴州苗族服飾文化的變遷」『湛江師範學院學報』 1 pp.134-137
- 梁焰
- 2006 「淺議少數民族地區旅遊發展中的政府主導——以黔東苗族侗族自治州為例」『貴州民族研究』 4 pp.38-41
- 劉鋒・吳小花
- 2009 「黔東南苗族婚姻制度的變遷——以貴州省施秉縣楊柳塘鎮之夯巴寨為例」『人文世界』 pp.417-457
- 龍寒芳
- 2009 「從歷史中透射出的苗族木梳繪畫工藝」『大眾文芸』 pp.171-172
- 李孝梅
- 2013 「黔東南苗族銀飾文化傳承研究——以凱里市凱棠苗族鄉為例」『思想戰線』 1 pp.155-156.
- 李斌
- 2016 『清代清水江流域社會變遷研究』 貴陽：貴州民族出版社
- 施堅雅
- 1964-65 『中國農村的市場和社會結構』（Marketing and Social Structure in Rural China）史建雲・徐秀麗（訳）（1998） 北京：中國社會科學出版社
- 席克定
- 2005 『苗族婦女服裝研究』 貴陽：貴州民族出版社
- 鍾茂三・范朴
- 2006 『中國少數民族服飾』 北京：人民美術出版社

周夢

- 2011 「對黔東南苗族、侗族女性頭飾藝術的文化解讀」『民俗民芸』 06 pp.89-91

曹端波・傅慧平・馬靜

- 2013 『貴州東部苗族的婚姻、市場與文化』 北京：知識產權出版社

曹端波

- 2014 「苗族古歌中的苗族祖居地與民族遷徙」『貴州師範學院學報』 2 pp.1-9

施洞鎮政府

- 2017 『施洞鎮政府村組合并工作總結（內部資料）』 2019年施洞鎮政府で閲覧
星球地圖出版社（編）

- 2017 『貴州省地圖集（第2版）』 北京：星球地圖出版社

鄧啓耀

- 1991 『民族服飾：一種的文化符號』 昆明：雲南人民出版社

董法堯・陳紅玲・李如躍・吳建國

- 2016 「西南民族地區民族村寨旅遊扶貧路徑轉向研究——以貴州西江苗寨為例」
『生態經濟』 4 pp.139-157

楊昌文・何晏文

- 1987 「苗族服飾分類淺談」『貴州民族研究』 1 pp.162-164.

楊文金

- 1991 「鎮寧苗族裝束與歷史文化初探」『貴州民族研究』 2 pp.77-83

楊世章

- 1992 黔西南苗族服飾文化概論 貴州民族研究 1 pp.37-43

楊正文

- 1998 『苗族服飾文化』 貴陽：貴州民族出版社

楊庭碩

- 1998 『人群代碼的歷時過程——以苗族族名為例』 貴陽：貴州人民出版社

揚之水

- 1999 「古器叢考兩則」『華夏考古』 2 pp.67-76

楊晶

- 2002 「古櫛拾零」『考古與文物』 5 pp.68-76

楊晶

2007 「史前時期的梳子」『故宮博物院院刊』 6 pp.31-39

楊曉輝

2005 「貴州台江、雷山苗族銀飾調查」『貴州大學學報・藝術版』 2 pp.10-16

楊雄

2006 『青春期与性—中国大城市青少年性意識性行為跟踪研究』 上海大學：博士論文

楊梅竹

2018 「苗族刺繡の母娘傳承を再考する：中国貴州省黔東南苗族侗族自治州西江鎮を事例として」『東アジア研究』 16 pp.23-40

全國人民代表大會民族委員會

1958 『貴州省台江苗族的宗教迷信』 全國人民代表大會民族委員會辦公室

付録1 インフォーマント一覧表

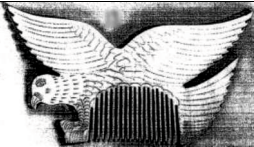
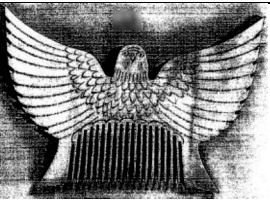
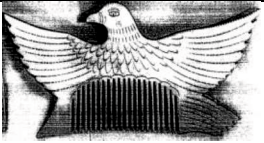
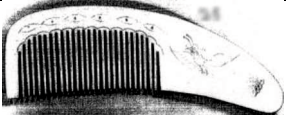
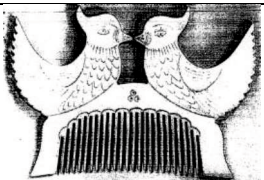
No.	氏名	年齢	性別	民族	出身、嫁ぎ先
1	呉MJf/40	40代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施洞鎮街上村
2	客Af/60	60代	女性	苗族	出身：施洞鎮B村
3	張BQf/30	30代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施洞鎮塘龍村
4	張GHf/30	30代	女性	苗族	出身：施洞鎮偏寨村 嫁ぎ先：施秉県沙湾村
5	張YMf/40	40代	女性	苗族	出身：施洞鎮偏寨村 嫁ぎ先：湖北省
6	劉YLf/50	50代	女性	苗族	出身：施洞鎮芳寨村 嫁ぎ先：施洞鎮偏寨村
7	友人Cf/20	20代	女性	漢族	出身：山東省
8	ジナf/50	50代	女性	不明	出身：ドイツ
9	張XMf/30	30代	女性	苗族	出身：施洞鎮偏寨村 嫁ぎ先：施洞鎮塘龍村
10	張MMf/50	50代	女性	苗族	出身：施洞鎮
11	呉GYf/70	70代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施洞鎮白枝坪村
12	楊GZf/40	40代	女性	苗族	出身：施洞鎮
13	李DZf/60	60代	女性	苗族	出身：施洞鎮
14	剛Pf/60	60代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施洞鎮白枝坪村
15	潘XZf/60	60代	女性	苗族	出身：施秉県勝秉村 嫁ぎ先：施洞鎮巴拉河村
16	欧GYf/60	60代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施洞鎮巴拉河村
17	楊XMf/20	20代	女性	苗族	出身：施洞鎮楊家寨村 嫁ぎ先：施洞鎮芳寨村
18	四Mf/40	40代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施洞鎮楊家寨村
19	劉LFf/50	50代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施秉県沙湾村
20	張LWf/80	80代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施秉県沙湾村
21	張LMf/50	50代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施秉県沙湾村
22	欧Qf/50	50代	女性	苗族	出身：施秉県沙湾村
23	張YMf/70	70代	女性	苗族	嫁ぎ先：施秉県沙湾村
24	バン氏f/70	70代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施洞鎮芳寨村
25	張氏1f/70	70代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施洞鎮巴拉河村
26	張XYf/30	30代	女性	苗族	出身：施洞鎮偏寨村 嫁ぎ先：台江県交密村
27	M氏f/20	20代	女性	苗族	出身：施洞鎮猫坡村 未婚
28	M氏の母 f/50	50代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施洞鎮猫坡村
29	女性A/40	40代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施洞鎮
30	女性B/40	40代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施洞鎮
31	長男の妻 /40	40代	女性	苗族	出身：施洞鎮白枝坪村 嫁ぎ先：不明

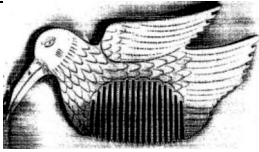
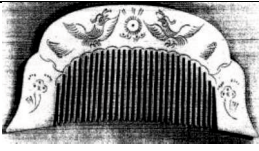
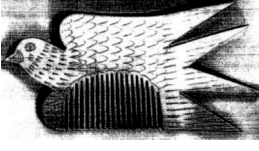
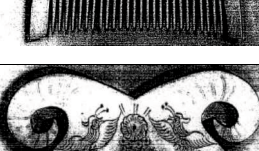
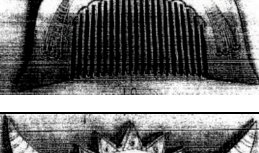
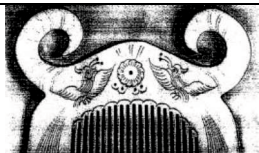
32	次男の妻 /30	30代	女性	苗族	出身：施洞鎮白枝坪村 嫁ぎ先：不明
33	女性C/60	60代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施秉県双井鎮銅鼓村
34	張氏2f/50	50代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施洞鎮白枝坪村
35	女性2/70	70代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施洞鎮白枝坪村
36	女性3/40	40代	女性	苗族	出身と嫁ぎ先：不明（施洞鎮市場で取材）
37	呉氏1f/60	60代	女性	苗族	出身と嫁ぎ先：不明（施洞鎮市場で取材）
38	女性4/40	40代	女性	苗族	出身と嫁ぎ先：不明（施洞鎮市場で取材）
39	女性5/50	50代	女性	苗族	出身と嫁ぎ先：不明（施洞鎮市場で取材）
40	張氏3f/40	40代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施洞鎮街上村
41	エバンf/50	50代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施洞鎮塘龍村
42	女性6/60	60代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施洞鎮巴拉河村
43	女性7/60	60代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施洞鎮巴拉河村
44	女性8/60	60代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施洞鎮巴拉河村
45	女性9/60	60代	女性	苗族	出身と嫁ぎ先：不明（施洞鎮市場で取材）
46	張氏4f/60	60代	女性	苗族	出身と嫁ぎ先：不明（施洞鎮市場で取材）
47	女性10/70	70代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施洞鎮偏寨村
48	張氏5f/80	80代	女性	苗族	嫁ぎ先：双井鎮双井村（龍氏2の妻）
49	女性11/80	80代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施洞鎮芳寨村
50	女性12/40	40代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施洞鎮芳寨村
51	女性13/60	60代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施秉県沙湾村
52	女性14/40	40代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施洞鎮楊家寨村
53	女性15/70	70代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施洞鎮井洞塘村
54	女性16/30	30代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施洞鎮井洞塘村
55	女性17/50	50代	女性	苗族	出身と嫁ぎ先：不明（井洞塘村で取材）
56	女性18/60	60代	女性	苗族	出身と嫁ぎ先：不明（井洞塘村で取材）
57	女性19/60	60代	女性	苗族	出身と嫁ぎ先：不明（井洞塘村で取材）
58	女性20/30	30代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施洞鎮井洞塘村
59	張氏 2m/60の 妻/60	60代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施洞鎮井洞塘村
60	女性21/30	30代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施洞鎮井洞塘村
61	楊氏f/40	40代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施洞鎮井洞塘村
62	女性22/60	60代	女性	苗族	出身：不明 嫁ぎ先：施洞鎮井洞塘村
63	張氏6f/40	40代	女性	苗族	出身：施洞鎮 嫁ぎ先：施洞鎮
64	Z氏f/60	60代	女性	苗族	出身：施洞鎮偏寨村 嫁ぎ先：施洞鎮街上村

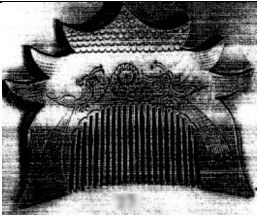
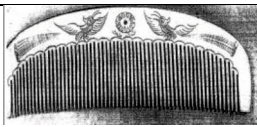
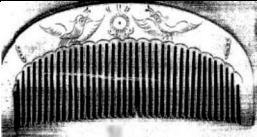
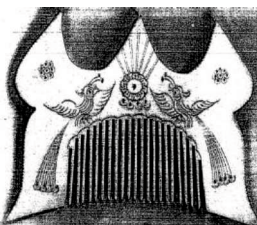
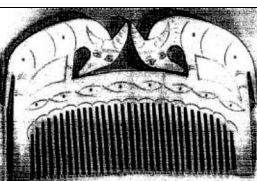
65	安氏f/50	50代	女性	苗族	出身：貴陽市清鎮市 未婚
66	購入者 1f/30	30代	女性	苗族	出身と嫁ぎ先：不明（施洞鎮市場で取材）
67	購入者 2f/20	20代	女性	苗族	出身と嫁ぎ先：不明（施洞鎮市場で取材）
68	購入者 3f/20	20代	女性	苗族	出身と嫁ぎ先：不明（施洞鎮市場で取材）
69	購入者 4f/20	20代	女性	苗族	出身と嫁ぎ先：不明（施洞鎮市場で取材）
70	購入者 5f/20	20代	女性	苗族	出身と嫁ぎ先：不明（施洞鎮市場で取材）
71	購入者 6f/60	60代	女性	苗族	出身と嫁ぎ先：不明（施洞鎮市場で取材）
72	購入者 7f/60	60代	女性	苗族	出身と嫁ぎ先：不明（施洞鎮市場で取材）
73	購入者 8f/60	60代	女性	苗族	出身と嫁ぎ先：不明（施洞鎮市場で取材）
74	劉Cm/40	40代	男性	苗族	出身：施秉県沙湾村
75	劉Lm/60	60代	男性	苗族	出身：施秉県沙湾村
76	劉Sm/40	40代	男性	苗族	出身：施洞鎮芳寨村
77	楊GXm/70	70代	男性	苗族	出身：雷山県丹江鎮Y村
78	潘氏 1m/30	30代	男性	苗族	出身：雷山県西江鎮
79	楊CJm/30	30代	男性	苗族	出身：雷山県丹江鎮Y村
80	楊 GWm/60	60代	男性	苗族	出身：雷山県丹江鎮Y村
81	龍 GHm/80	80代	男性	苗族	出身：施秉県双井鎮双井村
82	龍氏 1m/70	79歳	男性	苗族	出身：台江県施洞鎮
83	二哥m/40	40代	男性	苗族	出身：施秉県沙湾村
84	張DYm/20	20代	男性	苗族	出身：施洞鎮芳寨村
85	高 MSm/50	50代	男性	苗族	出身：施洞鎮四新村
86	龍氏 1m/70	70代	男性	苗族	出身：施洞鎮街上村
87	張 DGm/40	40代	男性	苗族	出身：台江県
88	店主 Am/50	50代	男性	苗族	出身：雷山県西江鎮苗族
89	店主 Cm/50	50代	男性	苗族	出身：雷山県西江鎮苗族
90	張氏 6m/40	40代	男性	苗族	出身：施洞鎮芳寨村

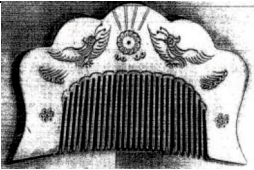
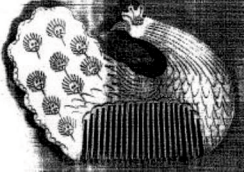
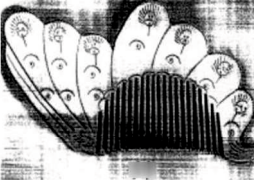
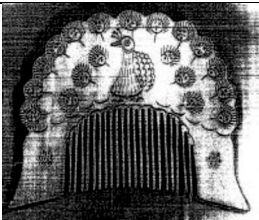
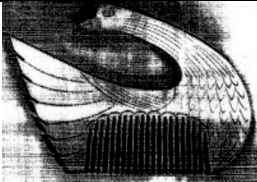
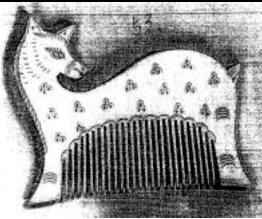
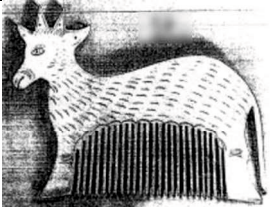
91	男性 Am/50	50代	男性	苗族	出身：施洞鎮
92	龍氏 2m/90	90代	男性	苗族	出身：施秉県双井鎮双井村
93	男性 1m/50	50代	男性	苗族	出身：施洞鎮井洞塘村
94	男性 2m/60	60代	男性	苗族	出身：施洞鎮井洞塘村
95	男性 3m/40	40代	男性	苗族	出身：施洞鎮井洞塘村
96	張氏 2m/60	60代	男性	苗族	出身：施洞鎮井洞塘村
97	吳氏 2m/60	60代	男性	苗族	出身：施洞鎮井洞塘村
98	女性21/30 の父m/70	70代	男性	苗族	出身：施洞鎮井洞塘村
99	高Ym/80	80代	男性	苗族	出身：施秉県双井鎮銅鼓村

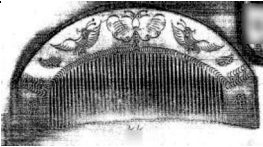
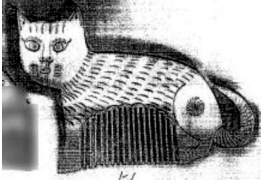
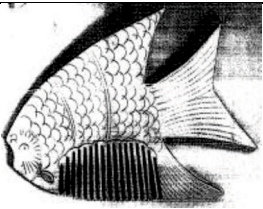
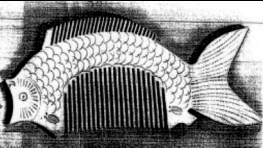
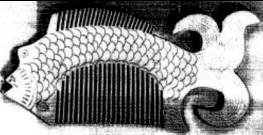
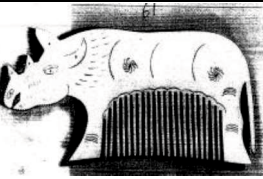
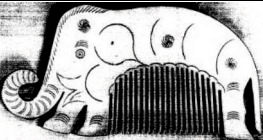
付録2 楊GXの櫛作品の一覧

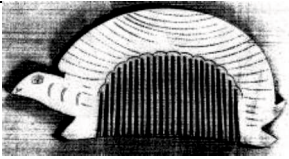
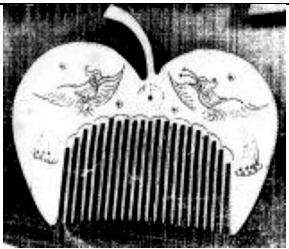
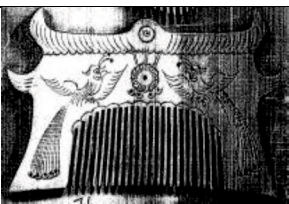
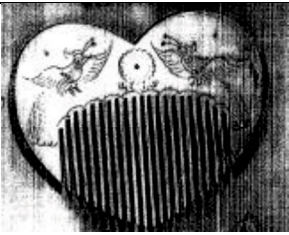
No.	写真	寸法 (cm)	櫛歯数
1		横 : 11.8 縦 : 6.7	18
2		横 : 10.2 縦 : 7.4	18
3		横 : 10.5 縦 : 7.4	18
4		横 : 11.8 縦 : 6.4	20
5		横 : 12.9 縦 : 5.1	26
6		横 : 15.3 縦 : 4.4	26
7		横 : 15.4 縦 : 4.2	23
8		横 : 15.4 縦 : 4.0	25
9		横 : 10.4 縦 : 7.1	24

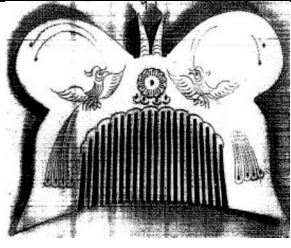
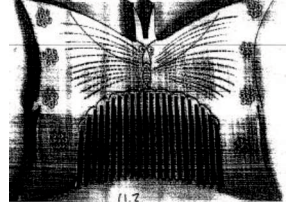
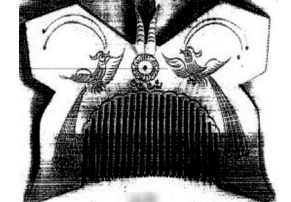
10		横 : 11.2 縦 : 6.1	16
11		横 : 12.1 縦 : 6.4	29
12		横 : 12.1 縦 : 6.2	18
13		横 : 9.5 縦 : 7.1	26
14		横 : 10.4 縦 : 7.2	21
15		横 : 10.6 縦 : .8.8	21
16		横 : 10.0 縦 : 7.5	20
17		横 : 10.7 縦 : 8.1	24

18		横 : 10.4 縦 : 8.5	21
19		横 : 10.9 縦 : 8.2	26
20		横 : 10.4 縦 : 8.3	22
21		横 : 13.1 縦 : 5.9	59
22		横 : 11.0 縦 : 5.6	38
23		横 : 11.1 縦 : 6.4	37
24		横 : 13.1 縦 : 6.9	48
25		横 : 9.9 縦 : 8.3	21
26		横 : 9.9 縦 : 6.3	32

27		横 : 10.6 縦 : 7.2	26
28		横 : 13.3 縦 : 6.1	26
29		横 : 10.1 縦 : 7.2	21
30		横 : 10.8 縦 : 6.4	20
31		横 : 9.9 縦 : 8.3	21
32		横 : 10.0 縦 : 7.0	20
33		横 : 9.2 縦 : 7.6	25
34		横 : 10.1 縦 : 7.9	24

35		横 : 12.9 縦 : 6.6	46
36		横 : 10.6 縦 : 7.5	17
37		横 : 10.1 縦 : 7.6	16
38		横 : 11.8 縦 : 7.6	21
39		横 : 13.2 縦 : 6.3	21
40		横 : 12.9 縦 : 6.2	22
41		横 : 11.4 縦 : 6.1	21
42		横 : 12.5 縦 : 6.1	21
43		横 : 11.8 縦 : 6.5	21

44		横 : 11.5 縦 : 5.8	23
45		横 : 7.2 縦 : 5.6	19
46		横 : 7.7 縦 : 6.6	20
47		横 : 11.8 縦 : 6.8	23
48		横 : 7.4 縦 : 6.6	19
49		横 : 7.3 縦 : 6.3	20
50		横 : 7.3 縦 : 5.7	23

51		横 : 5.0 縦 : 4.0	13
52		横 : 5.5 縦 : 4.1	14
53		横 : 10.2 縦 : 8.0	21
54		横 : 11.3 縦 : 7.1	28
55		横 : 9.9 縦 : 7.8	21
56		横 : 10.0 縦 : 8.3	21

※職人が持っている実物を1:1の比率の印しで測定した。一部の資料の写真には不完全なところがある。

付録3 潘XZの一日

日付	2018年8月22日
観察対象者	潘XZf/60（施秉県勝秉村出身、巴拉河男性石SFm/60と結婚）
時 間	行 動
6:00～6:30	梳頭をした。
6:40～6:52	豚の餌にする野菜を採集し、豚に餌を与えた。
6:52～7:10	食事を準備し始めた。（施洞鎮苗族一日の第1食は朝10時頃）
7:10～7:13	木桶を洗い、屋外の蛇口へ水をくみ取りに行った。
7:13	料理の準備をした。野菜を切り、漬物を出した。
8:10	息子が大量の魚をもって戻り、また家を出た。魚を捌いた。
8:20	酸っぱいスープ（米洗いで残った水を発酵させてできたスープ料理）を沸騰させながら、豆角（長いインゲン豆のようなもの）を洗った。
8:45	隣の友人は潘XZf/60から400mlの酸っぱいスープをもらった。
8:47	料理用の火を付けた。
8:53	苦瓜（ニガウリ）を細切りにし、炒めた。
9:16	魚を大きな容器に入れて、漁網を洗った。鉄の網を取り、火の上に置いて、燻製魚（煙で魚を熟成させる調理）を作りはじめた。
9:20	捌いた魚を鉄の網の上に置く。
9:31	プラスチックのビニールを上を覆った。
9:34	キッチンに戻り、世間話をした。
9:38	息子がまたもどって、手持ちのバスケットを置いた。
9:43	布袋を持って、2階に上がった。
9:50	リビングルームに戻り、世間話を続けた。
10:05	漁網を整理した。
10:07	魚を油で揚げた。
10:20	正室に戻り、世間話を続けた。
10:28	冷蔵庫から唐辛子で作った調味料を取って、またキッチンに戻った。
10:31	正室に戻り、世間話を続けた。
10:35	キッチンに戻り、料理をダイニングテーブルに置いた。
10:40	食事を始めた。
10:56	食事中、孫息子がスマホゲームをやりすぎたと叱った。
11:07	ダイニングエリアを片付けた。フロアも掃除した。
11:20	一緒に座って、また世間話を始めた。
11:58	髪を洗うために、櫛などの頭飾りを取り外した。その後、部屋を出て庭で髪を洗った。
12:30	髪洗が終わった。
12:40	刺繍をし始める。
14:00	漁網を広げて、乾燥させた。
14:20	刺繍に戻る。
14:58	先日染めた布を巻いて、糸で括った。
15:17	村の上部にある家に行った。服の剪裁を頼んだ。
15:35	2人の女性がいたため、潘XZf/60は筆者のことを2人の女性に紹介し

	た。
16:04	冗談話で、皆が笑った。
16:18	家に帰った。
16:23	刺繍用具を片付けた。
17:06	布を剪裁し始めた。
17:40	息子が家に戻った。
18:10	夕食始まった。（昼食の残りど、出前料理）
19:40	夕食が終わって、片付けた。
20:10	村の広場に行って、婦女がグループになって、世間話をした。
20:53	自宅に戻った。
21:10	息子と明日のやることを相談した。
21:17	部屋に戻って、寝た。

付録4 アンケート調査表（日本語版と中国語版）

「櫛」に関する社会学的研究

ーアンケート調査へのご協力をお願いー

山口大学大学院東アジア研究科 博士コース1年 郭睿麒

この調査は、社会学的研究として、主として櫛に関する質問にお答えいただくものです。所要時間は5～10分程度です。質問の内容はあなたの意見や感想をうかがうものです。考え過ぎることなく、お気軽にお答えいただければと思います。ご協力のほど、よろしくお願いいたします。

（回答に関してまして）

- （1） アンケートはこの表紙を含め全部で5ページあります。
- （2） ご記入は鉛筆または黒や青のボールペンなどをお願いします。
- （3） このアンケートのほとんどの質問は、選択肢に○を付けていただく形式のものです。ご自分で最も当てはまると思うものに○を付けてください。
- （4） 「その他」や「自由記述」の欄には、自由かつ具体的にご記入いただければ幸いです。
- （5） なるべく全ての質問にご回答ください。どうしても答えたくない質問がある場合は、飛ばして次の質問にお進みいただいてもかまいません。

（データの取り扱いについて）

この調査は、個人情報の取り扱いに細心の注意を払って行なっております。アンケートにお答え頂く際に氏名、住所等の情報をうかがうことはありません。提供して頂いた情報は統計処理を行い、個人を特定する形で用いることはありません。また、研究上の解析を行なう以外には利用いたしません。

質問は次のページから始まります。

以下では「^{くし}櫛を利用する状況」についての質問に答えていただきます。

- ・次の質問にお答えください。
- ・選択式の質問については、あてはまる番号に直接○をつけてください。
- また、記述式の質問については、()内に具体的にお書きください。

Q1. あなたの性別と年齢をお答えください。

1・男()才 2・女()才

Q2. あなたが一番好きな^{くし}櫛について教えてください。

^{くし}櫛歯：(多い／少ない)・長さ：(長い／短い)・材質：()製

Q3. あなたは何個の^{くし}櫛を持っていますか。それぞれの材料は何ですか。^{くし}櫛を持っていない方は5を選んで、理由を書いてください。

1・木製()個 2・プラスチック製()個 3・金属製()個

4・その他()製()個

5・^{くし}櫛なし()

Q4. あなたは1日のうち、何回^{くし}櫛を使いますか。

大体()回

Q5. どんな時間帯に^{くし}櫛をつかいますか。どれぐらいの時間がかかりますか。

1・朝()分 2・午後()分 3・夜()分

Q6. あなたは自分の^{くし}櫛を他人と共用できますか？

1・はい 2・いいえ

⇒1を選択した場合、^{くし}櫛を他人と共用できる範囲はどこまでですか？(複数に選んでもかまいません)

①・父 ②・母 ③・両親 ④・同性のキョウダイ(例えば姉・妹) ⑤・異性のキョウダイ(例えば兄・妹) ⑥・同性の友達 ⑦・異性の友達 ⑧・顔見知り／知人 ⑨・知らない人

⇒2を選択した場合、共有できないという気持ちはどれくらいですか？

数字に○をつけてください。

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
---	---	---	---	---	---	---	---	---	----

ぜんぜん大丈夫 → 使ってもいいが、やや気分が悪い → 絶対いやだ

Q7. あなたが今使っている（使っていた）櫛くしの中で、**使用時間**が一番長い櫛くしについて教えてください。

材質：（ ） 製 櫛くしの形：（ ）

使用時間（ ）年（ ）月

⇒その櫛くしを他人と共有できますか？ 1・はい 2・いいえ

⇒1を選択した場合、**共用できる範囲**はどこまでですか？（複数に選んでもかまいません）

①・父 ②・母 ③・両親 ④・同性のキョウダイ（例えば姉・妹） ⑤・異性のキョウダイ（例えば兄・妹） ⑥・同性の友達 ⑦・異性の友達 ⑧・顔見知り／知人 ⑨・知らない人

⇒2を選択した場合、**共有できない**という気持ちはどれくらいか？

数字に○をつけてください。

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
---	---	---	---	---	---	---	---	---	----

ぜんぜん大丈夫 使ってもいいが、やや気分が悪い 絶対いやだ

Q8. あなたは櫛くしが折れても使いますか？理由を書いてください。

1・はい （櫛くしの本体が折れたか・櫛くし歯が折れたか？）

（理由： ）

2・いいえ（理由： ）

Q9. あなたが所有する櫛くしの中で、一番気になる櫛くしはどのような櫛くしですか？その理由を教えてください（例えば、大切な人からもらった櫛くしだからなど）。

Q10. あなたが使っている（使っていた）櫛くしの中で、値段が一番高いのはどれぐらいですか？

- 1・() 製・500 円以下 2・() 製・500—1000 円以下
 3・() 製・1000—2000 円 4・() 製・2000—4000 円
 5・() 製・4000—1 万円 5・その他 () 製・() 円

⇒その櫛くしを他人と共有できますか？ 1・はい 2・いいえ

⇒1 を選んだ場合、櫛くしを他人と共有する意欲はどれぐらいですか？ 数字に○をつけてください。

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
---	---	---	---	---	---	---	---	---	----

使ってもいいが、やや気分が悪い 絶対いやだ

Q11. あなたは他人からもらった櫛くしがありますか？

- 1・はい ①・() からの贈り物
 ②・ホテルなどのところで持ち帰ったもの
 2・いいえ (全部自分で買った物)

⇒その櫛くしを共有できますか？ 1・はい 2・いいえ

⇒1 を選択した場合、共用できる範囲はどこまでですか？（複数に選んでもかまいません）

- ①・父 ②・母 ③・両親 ④・同性のキョウダイ（例えば姉・妹） ⑤・異性のキョウダイ（例えば兄・妹） ⑥・同性の友達 ⑦・異性の友達
 ⑧・顔見知り／知人 ⑨・知らない人

⇒2 を選択した場合、共用できない理由を書いてください。

Q12. あなたは他人の使った櫛くしが使えますか？誰の使ったのが使えますか？（複数に選んでも構いません）

- 1・はい（親、同性のキョウダイ、異性のキョウダイ・同性の友達、異性の友達、誰でも構わない）
 2・いいえ

Q13. あなたの許す範囲以外の人があなただの櫛くしを使ったら、どうしますか？

- 1・安いものなら、捨てる 2・高いものなら、洗って使う
 3・高いものでも、捨てる 4・安いものでも、洗って使う
 5・何もしないまま使う 6・その他 ()

Q14. あなたの髪の長さはどれぐらいですか？

- 1・長い髪（肩から腰まで） 2・少し長い髪（耳から肩まで）
3・ショートヘア 4・その他（_____）

Q15. あなたの普段の髪型はどんな感じですか？

- 1・髪の毛を染めている 2・パーマをかけている
3・髪をヘアゴムなどで結う 4・その他（_____）

Q16. 朝、家を出る前に、櫛^{くし}を使って髪を梳きますか？

- 1・はい 2・いいえ

Q17. 自分が普段と違う髪型をしているとき、どんな違いを感じますか？

（例えば、いつもストレートヘアで生活している人は、ポニーテールをしている時、いつもの自分より大人っぽくみえるなど）

Q18. 本アンケートを通じて櫛^{くし}と自分の関係について感じる、思い出すことがありましたら自由にご書いてください。

ご協力ありがとうございました。

有关“梳子”的社会学研究

-请您配合填写调查问卷-

山口大学大学院东亚研究科 博士课程1年级 郭睿麒

此次问卷调查是以社会学研究为目的，主要是想请求您回答“梳子”的相关问题。所需时间为5-10分钟。主要目的是听取您的意见和感想。请您不要过分考虑，轻松回答即可。感谢您的协助。

(关于回答)

- (1) 调查问卷共5页。
- (2) 请用铅笔，黑色或蓝色油性笔填写。
- (3) 这个调查问卷的大部分问题，在回答时请在选项上画○。请选择您认为最适合自己的情况的选项。
- (4) “其他”和“自由填写”栏里，您如果能填写一些具体的回答，对我的研究将是一种莫大的帮助。
- (5) 请您尽量全部作答，如果有无法回答的项目，跳过相关题目继续作答即可。

(关于数据的处理)

此次调查中所得到的个人信息，将进行严谨的保密处理。问卷调查时，也没有关于个人姓名，地址等信息的题目。本次收集到的信息进行统计处理，不会进行个人比对。本次调查所得数据仅限于学术研究。

问卷调查从下一页开始

接下来请针对“梳子”的使用状况作答

- 请回答以下问题。
- 选择题请直接在选项数字上画○，回答记述式问题时请在（ ）内作答。

Q1. 请回答您的性别和年龄。

1-男（ ）岁 2-女（ ）岁

Q2. 请告诉我您最喜欢的“梳子”的情况

梳齿：（多 / 少）· 长度：（长 / 短）· 材质：（ ）制

Q3. 您有几把梳子？分别是什么什么材料制成的？如果没有梳子请直接选择5，并写出理由。

1-木制（ ）个 2-塑料制（ ）个
3-金属制（ ）个 4-其他材料（ ）个
5-没有梳子（ ）

Q4. 您一天使用几次梳子？

大约（ ）次

Q5. 在什么时候使用梳子？使用时间多长？

1-早晨（ ）分 2-下午（ ）分 3-晚上（ ）分

Q6. 您可以与别人共用您的梳子吗？

1-可以 2-不可以

⇒在选择1的情况下，梳子的共用范围是（您可以和谁共用你的梳子）？（复选）

1-父亲 2-母亲 3-父母都可以
4-同性兄弟姐妹（例如：姐姐与妹妹）
5-异性兄弟姐妹（例如哥哥和妹妹）
6-同性朋友 7-异性朋友
8-脸熟但不太熟悉的人 9-陌生人

⇒选择2的情况下，您不想和别人共用梳子这种心情的程度是多少？请在与程度相符合的数字上画○。

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
完全可以共用			虽然可以共用，但是不太愿意					不能和别人共用	

材质：() 制 梳子的形状：()
使用时间：() 年 () 月

⇒选择1（可以共用）的情况下，这把梳子的共用范围是（您可以和谁共用你的梳子）？（复选）

- 1-父亲 2-母亲 3-父母都可以
4-同性兄弟姐妹（例如：姐姐与妹妹）
5-异性兄弟姐妹（例如哥哥和妹妹）
6-同性朋友 7-异性朋友
8-脸熟但不太熟悉的人 9-陌生人

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
完全可以共用			虽然可以共用，但是不太愿意					不能和别人共用	

1-会继续使用 (梳子本身折断了/梳齿折断了)
(理由:)

2-不会继续使用
(理由:)

1- () 制 · 30元以下 2- () 制 · 30-60元
3- () 制 · 60-120元 4- () 制 · 120-240元
5- () 制 · 240-600元 6-其他 () 制 · () 元

3

⇒选择1（可以共用）的情况下，和别人共用这把梳子的意愿有多少？
请在与程度相符合的数字上画○。

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
完全可以共用			虽然可以共用，但是不太愿意					不能和别人共用	

Q11. 您有从别人那里得到的梳子吗？

- 1-有 ①（ ）送我的礼物
②从宾馆酒店等地方拿回来的梳子
2-没有（梳子都是自己买的）

⇒这把梳子您可以与别人共用吗？ 1-可以 2-不可以

⇒选择1（可以共用）的情况下，这把梳子的共用范围是（您可以和谁共用你的梳子）？（复选）

- 1-父亲 2-母亲 3-父母都可以
4-同性兄弟姐妹（例如：姐姐与妹妹）
5-异性兄弟姐妹（例如哥哥和妹妹）
6-同性朋友 7-异性朋友
8-脸熟但不太熟悉的人 9-陌生人

⇒选择2（不可以共用）的情况下，请写出您不能共用梳子的原因。
原因：

Q12. 别人使用过的梳子您还会继续使用吗？如果可以，谁使用过的梳子您还可以继续使用？

- 1-可以继续使用
父母・同性兄弟姐妹・异性兄弟姐妹
同性朋友・异性朋友・谁用的都可以

2-不可以

Q13. 如果是您可共用范围外的人使用了您的梳子，您会怎么处理这把梳子？

- 1・如果是便宜梳子就扔了不要了 2・如果梳子很贵，就洗洗接着用
3・梳子很贵也回扔了不要了 4・即使梳子很便宜，也会洗洗继
5・什么也不做继续用 6・其他处理方（ ）

Q14. 您的头发大概有多长?

- 1-长发（肩膀一下到腰以上） 2-中长发（耳朵一下肩膀以上）
3-短发 4-其他（ ）

Q15. 您平常生活中留着什么样的发型?

- 1-染发 2-烫发
3-用皮筋扎马尾辫等 4-其他（ ）

Q16. 您早晨出门前会用梳子梳头吗?

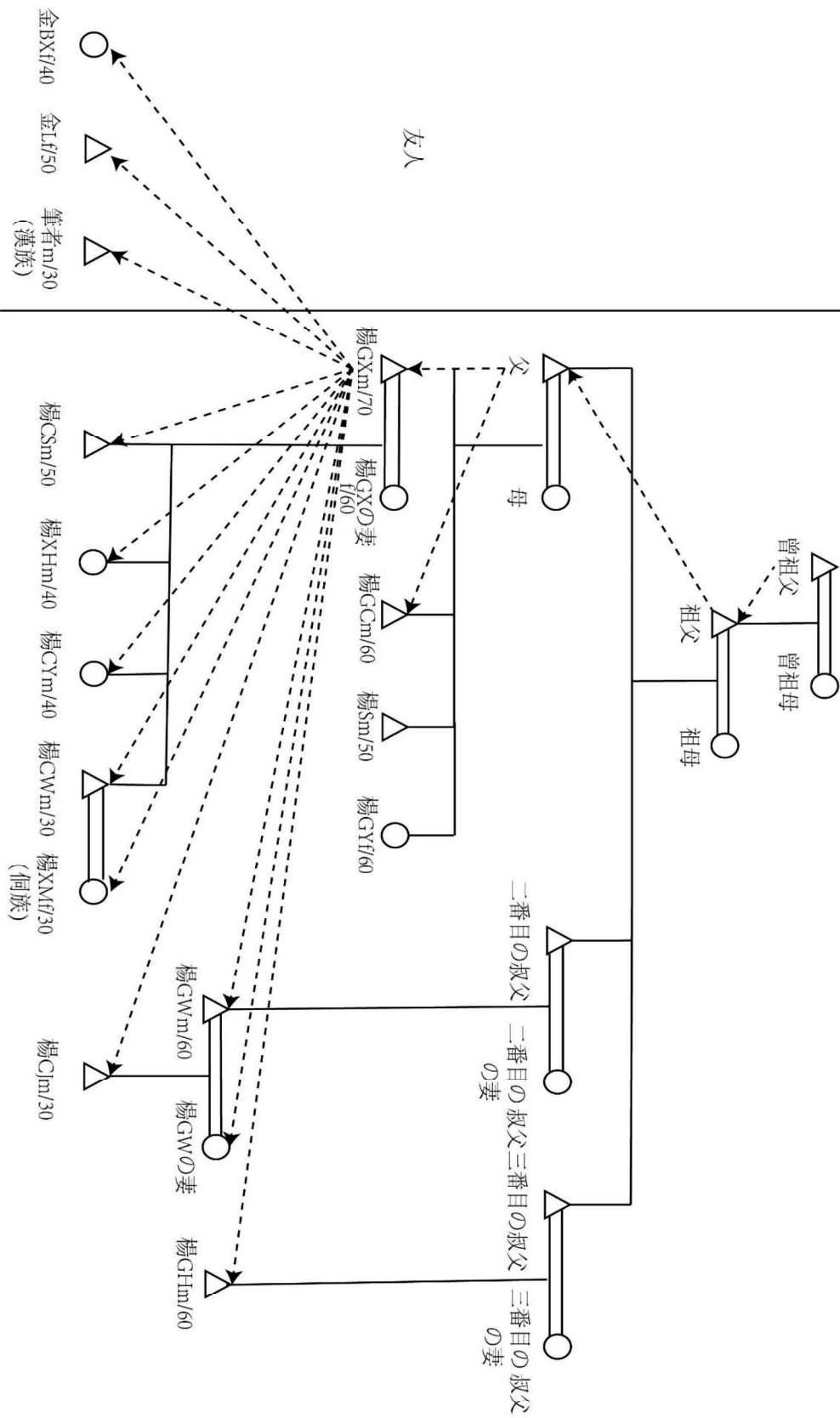
- 1-会用梳子梳头 2-不用梳子梳头

Q17. 如果您改变了发型，跟平常生活中的发型不一样时候，您会有什么不同的感觉吗？（例如，平常生活中一直是留着直发并且散发，当用皮筋扎起马尾辫时，会感觉自己更干练成熟等感觉。）

Q18. 通过本次问卷调查，您对您和梳子的关系或者对梳子有没有什么新的认识或者想法？无论想到什么，都请您写下来。

感谢您的配合！

付録5 雷山県Y村の楊GX系の櫛製作伝承図



付録6 黔東南州非物質文化遺産項目の年度審査資料

第1頁：

黔東南州非物質文化遺産項目代表性传承人年度審査方法（試行）の通知の発行に関して

各県、市の文体広電¹⁴⁹新聞出版・観光局、州所属の非物質文化遺産項目保護に関わる機関へ：

『黔東南州非物質文化遺産項目代表性传承人年度審査方法（試行）』が黔東南州文体広電新聞出版局の共産党組の検討で同意されたので、諸君に配り、真剣に実施してください。

黔東南州文体広電新聞出版局

2016年4月20日

第2頁：

黔東南州非物質文化遺産項目代表性传承人年度審査方法（試行）

第一条 『中華人民共和國非物質文化遺産法』と『国家級非物質文化遺産項目代表性传承人認定与管理暫行弁法』、『貴州省非物質文化遺産保護条例』、『貴州省省級非物質文化遺産代表性传承人認定管理弁法（試行）』、『黔東南州州級非物質文化遺産項目代表性传承人認定管理弁法』などの法律法規により、我が州の非物質文化遺産項目代表性传承人の管理を固め、規範性と有効性を有する有機的な非物質文化遺産伝承を実現するために、以下の方法が制定された。

第二条 本方法は黔東南州の州および州以上レベルの非物質文化遺産項目传承人に適用する。

第三条 審査は公平、公正、公開で行い、事実と実際の貢献を尊重し、継承人育成の質と数を重点的に考察する。

第四条 項目（非物質文化遺産）の保護部門は年度審査事業リーダー組を設立し、各機関に所属する州および州以上レベルの非物質文化遺産項目代表性传承人の審査事業を担当し、年一回の考察と評価を実施する。

項目の保護部門は毎年12月初をもって、州および州以上レベルの非物質文化遺産項目代表性传承人の審査事業を完了させる一方で、年末に非物質文化遺産項目代表性传承人

¹⁴⁹ 文化、体育、放送、テレビに関する政府機関。

フォーラムを開催する。本年度12月末までに、「付属文書1」と「付属文書2」に基づいた審査結果を黔东南州非物質文化遺産保護センターに登録する。「付属文書2」および関係書類を各機関に保留しておき、審査に供する。

第五条 項目の保護部門は州および州以上レベルの非物質文化遺産項目代表性传承人に対する管理と追跡を強化すべきで、年初に責任を締結し、平日に監督し、年度内に交流し合い、年末に審査するという管理システムを確実に実施し、州および州以上レベルの非物質文化遺産項目代表性传承人が伝承活動の中で直面した困難と問題をそれぞれの実際の状況に基づいて解決する。

第3頁：

第六条 年度審査結果は優秀、合格、不合格の3つの等級（審査の指標は付属文書2を参照）であり、各項目の審査は本年度内に実行すべきである。

州レベルの非物質文化遺産項目代表性传承人：59点以下は不合格で、60点以上は合格である。

省レベルの非物質文化遺産項目代表性传承人：69点以下は不合格で、70点以上は合格である。

国家レベルの非物質文化遺産項目代表性传承人：79点以下は不合格で、80点以上は合格である。

優秀传承人の人数は各部門が審査した総人数の20%以内に押さえ、年度審査で合格とし、しかも審査項目が3つおよびそれ以上あり、州および州以上レベルの非物質文化遺産項目代表性传承人の中で、審査得点の高い順に確定する。

第七条 項目の保護部門は優秀と評定された非物質文化遺産項目代表性传承人各县の文化行政管理部門に報告しなければならない。年度優秀传承人に名誉証書を授与し、適切な物質的な奨励を与える。

第八条 年度審査の結果と個人伝承補助金の支給は統一制度を確実に実行する。個人伝承補助金の残高繰り越しが生じた場合、次年度の非物質文化遺産項目の保護経費とする。

（一） 合格と評定された場合、財政経費が定めた各传承人の補助金の全額を支給する。

（二） 不合格と評定された場合、以下の計算公式により算出した額を支給する。

個人伝承補助金の支給額＝各レベルの伝承人に支給すべき補助金の金額÷合格の評
定点数（州レベル60、省レベル70、国家レベル80）×審査得点

第九条 州レベルの文化行政管理部門は、連続2年の年度審査で不合格と評定された
州レベルの非物質文化遺産項目代表性伝承人を州人民政府に報告し、当該伝承人の資格
を取り消し、伝承補助金の支給も停止する。

第4頁：

州レベルの文化行政管理部門は、連続2年の年度審査で不合格と評定された国家と省
レベルの非物質文化遺産項目代表性伝承人を中国文化部また省文化庁に報告し、当該伝
承人の資格の取り消しを提案する。

第十条 当方法は書類を印刷・配布した日から施行する。

付属文書：1、黔东南州非物質文化遺産項目代表的伝承人の評価統計表（公開されな
い資料であるため、本論では呈示できない）

2、黔东南州非物質文化遺産項目代表的伝承人の評価表

付属文書2

黔东南州非物質文化遺産項目代表的伝承人の評価表

氏名		楊GX		民族	苗族	性別	男	生年月日	1947年X月		
伝承項目			苗族木櫛製作					項目類別		伝統芸能	
住所			貴州省雷山県D鎮Y村6組								
伝承人レベル				州レベル伝承人			認定された日付		2015. 06		
番号	類型	事項	内容と点数					得点	証明資料	備考	
1	伝承	の募集 技術の伝承と弟子	民間文学、伝統芝居、曲芸と民族（服飾を除く）：弟子1人募集で20点								
2			伝統技術、伝統医学、伝統美術と服飾：弟子1人募集で10点								
3			伝統音楽、伝統踊り、伝統体育、演芸、競技：弟子1人募集で5点								
4		講義	学校、コミュニティにおける講義：45分で3点。								

5		指導	指導した弟子が表彰された場合。村レベル：2点。郷レベル：3点。県レベル：4点。州および州以上レベル：8点。			
6	保護	取材	文化機関などの調査に協力：1日で5点。			
7		調査	資料の収集整理。内容の質と量によって、1－20点。			
8		保存	実物と資料の寄付、価値によって、1－30点。			
9	伝播	宣伝	独立で伝承項目とそれに関わるイベントを主催した場合。村レベル：3点。郷レベル：5点。県レベル：6点。州および州以上レベル：8点。			
10		交流	展示イベントに参加した場合。村レベル：1点。郷レベル：2点。県レベル：3点。州および州以上レベル：4点。			
11		試合の参加	個人で競技試合や表彰活動を主催また参加した場合。村レベル：2点。郷レベル：3点。県レベル：4点。州および州以上レベル：5点。			
12	他					特別加 点
13	減 点 事 項	文化機関の調査や非物質文化遺産保護、伝承活動に協力しないと判断された場合：1回で5点を減点。			具 体 的 に 記 載	減 点
総合得点						

※原本により、筆者翻訳、作成。

付録7 2019年3月8日の施洞鎮定期市の聞き取り調査

No.	購入者	購入動機
1	購入者1f/30	小さくて、かわいい
2	購入者2f/20	小さい バッグに入れて、持ち運びやすい
3	購入者3f/20	小さくて、かわいい 自分の「 <i>ghab xak khob</i> 」を持ちたい
4	購入者4f/20	これが小さい 化粧バッグに入れられる
5	購入者5f/20	大型の櫛はめんどくさい これ（「 <i>ghab xak khob</i> 」）は小さくて便利
6	購入者6f/60	ただ買いたい
7	購入者7f/60	今使っているのはそろそろだめになるから、1個買っておく
8	購入者8f/60	それ（今使っている「 <i>ghab xak khob</i> 」）は古くなった （これから）新しいのを使う

※調査より筆者作成

付録8 用語集

No.	アルファベット表記	意 味
B		
1	<i>bad bas</i>	死者の息子と娘などの下位世代が豚の頭をもって、死者を祭ること
2	<i>bogi</i>	雲南省モウ海県のブラン族の男女は成人の際、草木灰で歯を染めるという習慣。
C		
3	<i>Celastraceae</i>	ニシキギ科の樹木の英語表記
D		
4	<i>Dail Peb</i>	施洞鎮一帯を含む老屯郷、台江県城周辺
5	<i>Dail Diel</i>	苗族が漢族を言う時に使う
6	<i>dat hveb mux</i>	水絲木という樹木。苗族櫛の材料である
7	<i>daib niangb nongx gad</i>	新婦のための料理
8	<i>dad ait</i>	人が高齢になり、身体機能の低下などで亡くなったこと
9	<i>dad yangf</i>	癌や交通事故などのような原因で死亡したこと
10	<i>Deit Diel</i>	苗族男の子の苗族の名前
11	<i>diut xangx</i>	市場に行くこと
E		
12	<i>Euonymus sieboldianus Blume = E. planipes Koehne</i>	ニシキギ科のマユミという樹木の英語表記
F		
13	<i>fangb jes</i>	台江県排羊郷一帯の苗族を指す
14	<i>fangb nangl</i>	施洞鎮一帯の苗族を指す
15	<i>fangb nix</i>	台江県の台拱鎮一帯の苗族を指す
16	<i>fangb eb</i>	水辺に住む苗族を指す
17	<i>fangb bil</i>	山地部に住む苗族を指す
G		
18	<i>gad dat yox</i>	施洞鎮苗族の結婚儀式の第5日の鴨料理を中心とした宴会
19	<i>ghab xit khob</i>	施洞鎮一帯の苗族の櫛
20	<i>ghab xak khob</i>	施洞鎮一帯の苗族の櫛
21	<i>ghab bod hfud</i>	施洞鎮一帯の苗族女性の髪型
22	<i>Ghab Nes</i>	雷山県一帯の苗族の自称
I		
23	<i>iut fangb</i>	苗族の青年たちが決められた場所で、決められた時期

		(地域によって違う)に、互いに歌い合い、一緒に踊る行為である。
J		
24	<i>jit ait</i>	家族の墓地に土葬すること
K		
25	<i>korkupings</i>	インドネシアに属するモルッカ諸島のアンボーンズ先住民の中流階級の既婚女性が使用する一種の簪
N		
26	<i>nongx gad liangl</i>	苗族の姉妹節の苗語表記
27	<i>nongx lil</i>	施洞鎮苗族の結婚儀式の第4日の新郎の家族が主催する宴会
S		
28	<i>senl niangb</i>	結婚相手を紹介すること
29	<i>sisir</i>	インドネシアに属するモルッカ諸島のアンボーンズ先住民の中流階級の既婚女性が使用する一種の櫛
T		
30	<i>tit khob</i>	施洞鎮一帯の苗族の女子児童が髪を剃るという慣習。
U		
31	<i>ud nix</i>	施洞鎮一帯の苗族の銀飾
V		
32	<i>vas xit fux</i>	雷山県一帯の苗族グループの櫛
33	<i>vas diel</i>	漢族式の櫛
34	<i>vas nix</i>	銀製カバーつきの苗族櫛
Z		
35	<i>zangx xangx</i>	中国貴州省黔东南州台江县施洞鎮の名称

謝 辞

施洞鎮苗族の櫛について研究を始めたのは2015年のことでした。当初はただ櫛そのものに魅了され、櫛を追究しようとしていました。最初は文化人類学的研究とは何か、フィールドワークとは何か分からないまま、一生懸命に櫛に関する情報を集めました。その後、山口大学に進学し、本格的に文化人類学研究を始め、フィールド調査の方法、データのまとめ方、論文の書き方などを学びながら、充実した研究生活を過ごしてきました。

東アジア研究科に入学する前に、山口大学人文学部4階の教室で、先生方と一緒にこれからの研究について面談したことはまるで昨日のことのようです。それから、先生方のご助言、ご鞭撻、調査地の方々のご協力をいただきながら、コツコツとデータを整理し、論文を1本1本仕上げて、あっという間に3年間が経ちました。この3年間の研究生活の証となるのが本論文です。調査地では、苗族の女性は毎朝髪を梳く時に落ちた髪を集めて、髷を作る習慣があります。振り返ってみますと、本論文の作成も同様に、日々の調査データの整理、先行研究の精読と整理、終わりのない論文の記述と軌道修正の積み重ねにより「形成」されたものと思っています。

この博士論文を作成するにあたり、多くの方々からご協力とご支援を賜りました。謹んで御礼を申し上げます。

まず、博士課程の主旨導教員である人文学部の小林宏至先生に心から感謝の意を申し上げます。博士課程に入る前に学術的にも、人間的にも不完全な私を引き受けて、研究、生活、心身などの面で細やかにご指導をいただきました。研究面のご指導だけではなく、研究者としての姿勢まですべてにわたって細かく教えていただきました。櫛の流通についての研究が進まず心が折れた時、人文学部3階の民族文化研究室の餃子パーティーに誘い、餃子を食べながら五橋というお酒を飲んで、励ましの言葉をいただいたおかげで、立ち直ることができました。そして、学会発表や査読論文の投稿などの計画まで、終始懇切かつ丁寧にご指導をいただいたからこそ、この成果を達成できたと思っています。

また、私の副指導教員である人文学部の谷部真吾先生、横田尚俊先生からたくさんのご教示と激励をいただきました。心より御礼を申し上げます。そして、基盤演習において、柏木寧子先生、更科慎一先生、富平美波先生、根ヶ山徹先生、馬彪先生、森野正弘先生、プロジェクト演習においては、尾崎千佳先生、高木智見先生、高橋征仁先生、田中晋作先生、和田学先生からご助言とご鞭撻を賜りました。さらに、本論文

の修正において神奈川大学国際日本学部の角南聡一郎先生から貴重な意見を頂きました。ここに心から感謝申し上げます。

続いて、留学のはじめからお世話になり、フィールド調査の方法や生活面の面倒をみてくださった坪郷英彦先生に心から感謝の意を申し上げます。進学するに当たり、石龍潭先生から励ましの言葉とご指導をいただきました。改めて、心より感謝を申し上げます。

そして、これまでの研究活動では、多くの方々からご指摘やご指導を受けました。まず東アジア人類学研究会の皆様から貴重なご意見やご助言を頂きました。また、首都大学東京社会人類学研究会の皆様からも私の研究について議論とご意見から啓発を受けました。心から御礼を申し上げます。

さらに、フィールド調査にあたり、河湾苗学研究院の院長の楊培徳先生、副院長の安紅先生、施洞鎮巴拉河村の潘XZさん、偏寨村の劉YLさん、施秉県沙湾村の張GHさんをはじめ多くの方々からご協力をいただきました。真摯に感謝の意を申し上げます。査読論文を投稿する時に、本論文を提出する時に、ネイティブ・チェックを下さった大谷泰子さんに心より感謝の気持ちを申し上げます。

最後に、長い学生生活の間、精神的な面と経済的な面でも支えてくれた家族に厚く感謝の意を申し上げます。