

住民が自集団について語る現象について — 北タイ・ラフ族の「ラフ」の語りが示唆するもの —

西本 陽一[†]

[†] 金沢大学人間科学系 〒920-1192 金沢市角間町

E-mail: †yoichi@staff.kanazawa-u.ac.jp

要旨

本稿は、人類学者がフィールドで出会う、研究対象社会の住民自身が自集団について語るという現象の一例として、北タイ・ラフ住民による「ラフ」という語を用いた自民族集団についての語り（「ラフ」の語り）をとりあげ、考察する。「ラフ」の語りの特徴は、(1)「ラフ（人／民族）」という語の使用、(2) 自民族の性質についての陳述、(3) 否定的な語り、である。「ラフ」の語りは、「文化」や「民族」概念の地球規模での普及などのグローバル過程の進行によるものでなく、地域レベルの民族関係についての経験によって形成されたものだと考えられる。さらに、「ラフ」の語りの事例の検討から、歴史・社会的な経験を共有する集団成員は独特の語りのスタイルをもつ等の仮説を記す。

キーワード： 人類学, 民族, 語り, ラフ, ゾミア

1. はじめに

(1) 「ラフ」の語りとの出会い

筆者は1996年12月から1997年8月まで、北タイのキリスト教徒ラフ村に一人で暮らし、人類学的な¹フィールドワークをおこなっていた。マリノフスキ (2010 [1922]) と同様に、現地語も村でのふるまいも分からないフィールドワーク初期は、ほとんど調査成果も得られないまま時間が過ぎてゆくストレスや、村生活への不適応に悩む日々だった。

しかし村での生活が7ヶ月目となり、筆者のラフ語の理解力や現地生活への適応度もだいぶ向上してきた頃に気づいたのは、ラフの村人がしばしば「ラフ」(La Hu²) について語るという事実だった。

一番よく聞いたのは、「ラフは金がない」という言葉である。これに対して筆者は、曖昧に黙っているだけだった。手持ちのお金はない訳ではなかったが、一人にお金をあげてしまえば、他の人からまた頼まれたときに断れないことになるであろう。調査中に住民にお金を払うことには、気を遣わざるを得なかった。

「ラフは知恵がない」という言葉もよく聞いた。確かに、大部分の村人の学歴は、「学校

なんか行ったことがない」か小学校中退だった。

「ラフは国がない」も、よく耳にしたが、筆者には、村人がその言葉で何を言いたいのかわからなかった。ラフは、自分の国を持たず、中国、ミャンマー³、タイ、ラオス、ベトナムなどの国の周辺山地に暮らす少数民族である。しかし、ラフに国がないことは、今さら繰り返してもらわない必要のない事実だと、筆者には思えた。村人は、愚痴を言いのだろうか、と、筆者は訝っていた。

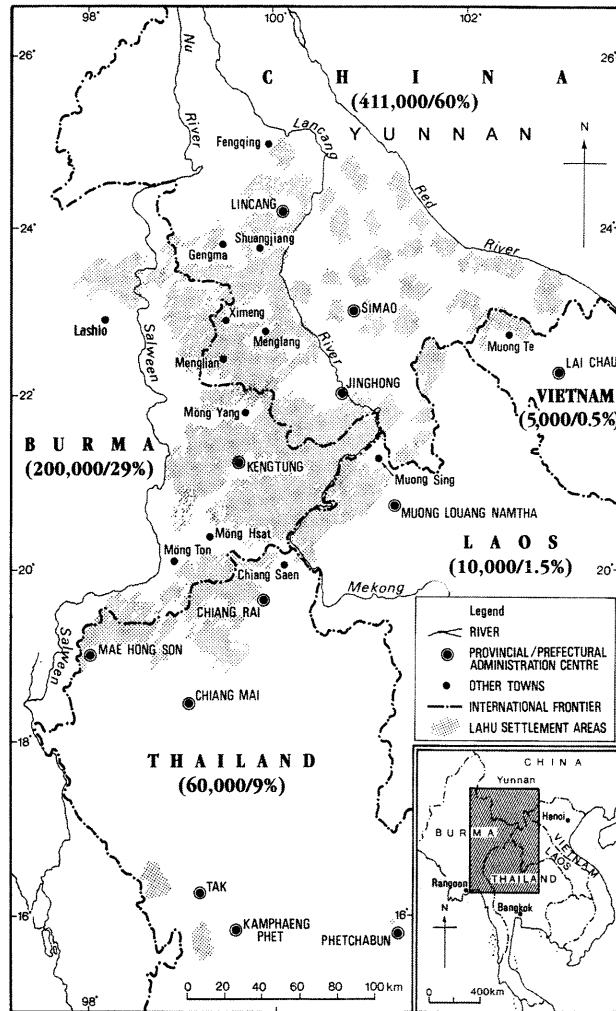
「ラフは王がない」とも、村人は言った。当時タイには、名君と呼ばれたプミポン国王がいて、国民の多くからの敬愛を受けていた。それに比して、ラフは王をもたない、と言っていたのだろうか。ラフが王を持たないことは事実として、改めてそれを言う必要があるのだろうか。

さらに、ラフ住民は、「ラフは父母がない」とも言ったが、これはほかの陳述よりもさらにおかしな言い方だった。通常、「父母がない」という述語は、「私は」などひとりの個人を主語とするのが普通である。しかしこの文では、集団を意味する「ラフ（人／民族）」という主語に、「父母がない」という述語が接続されている。

こうして考えてみると、最初に挙げた村人の言葉も奇妙である。なぜ「俺は金がない」と言わず、「ラフは金がない」と言うのだろうか。筆者に経済的な援助を求めるのであれば、「俺」は金がないと言えばよい。なぜそこに、一人称「俺」よりもずっと大きな単位である「ラフ（人／民族）」が用いられるのだろうか。

このようなラフ住民の「ラフ」についての語りを聞いたときに筆者は、はっきりと言葉にならないながら以上のようなことを考え、どうしてよいか分からないままに、曖昧な反応をしていた。しかし、「ラフ」の語りは、外部調査者である筆者には奇妙な語りであり、その奇妙さゆえに、人類学的な他者理解にとって重要な現象である。人類学では、調査者がフィールドで出会うカルチャーショックを手掛かりに、その後ろにある文化の違いを解きほぐしながら、なぜそれが彼らにとって当たり前なのかを考えながら、「住民の視点」にできるだけ近づいた他者理解を試みるからである。

本稿で取り上げるのは、筆者がフィールドで出会った、ラフ住民による「ラフ」という語を用いた自集団についての語りである（以下、「ラフ」の語り）。この「ラフ」の語りについてかつて筆者は、そこに反映されたラフの両義的な民族意識として論じた（西本 2000）。本稿では、「ラフ」の語りを、住民が自らについて語るという現象として捉えて考察し、「ラフ」の語りが人類学的な語りの研究に対して示すいくつかの示唆について記す。



地図 1 ラフ居住地域 (Walker [2003: Map 1]より)

2. 「ラフ」の語り

2.1 ラフとは

筆者が調査研究をおこなってきたラフは、ソミア地域（中国雲南地方から東南アジア大陸部北部にかけて広がる山地帯; スコット [2013]）に暮らす小規模民族集団である。彼ら⁴にとって、18世紀半ば以降進化した近代化は「周縁化」の歴史であった。もともとラフは、中国王朝の直接支配の及ばない雲南山地に居住し高い自立性を保持していたが、清朝は18世紀半ばより辺境への直接支配を目指して、軍事行動を開始した。ラフら山地民族は千年

王国的な反乱を繰り返したが、最後には鎮圧され、ラフの多くが清朝支配下に入る一方、一部は東南アジア大陸部北部へと逃れた。ビルマ（ミャンマー）でラフ人は、激しい内戦の中で、ビルマ軍による暴力的な収奪と虐待に遭った。内戦を逃れてタイへ移住した一部のラフは、山地民の国家への統合を目指すタイ政府による種々の政策により、その伝統的な生活様式は大きく制限されるようになった。ラフは、国籍をもたない「遅れた」「汚い」民として「他人の奴隷をする」(Shu ce te ve⁵) ことになったのである。

2.2 ラフ住民による「ラフ」の語り

冒頭で述べた通り、筆者は北タイのラフ村で人類学的なフィールドワークをしていたとき、ラフ住民がしばしば「ラフは〇〇だ」と語ることに気づいた。村人は筆者に向かって「ラフ」について語ったし、後に述べるような理由により、村人同士でも「ラフ」について語っていたと考えられる。

もちろん時に村牧師などのインフォーマントが、外部から来た調査者である筆者のために、「ラフ」はこうこうであるとやや公式的な説明を行うことがあった。例えばある時、調査村で筆者の面倒を一番よく見てくれ、キーインフォーマントであった村牧師は、「ラフは昔からよく神を崇拝していました。だから、私がビルマに住んでいた時には、週に3回も教会に行っていたんです」と筆者のために説明してくれた。このような説明は、上層の住民が、筆者のような外部者に対して、自民族集団の性質についてフォーマルな言明をおこなっていると解釈できる。

しかし、このような「公式説明」的なものとは異なり、もっと打ち解けた状況で、筆者の存在を殆ど意識していないときにも、彼らはやはり「ラフ」について語っていた。例えば、あるとき数人の村人が集まって雑談を楽しんでいた折に、村の青年がしでかした失敗（バイクを買ったものの、月賦が払えずにそのバイクを販売会社に取り上げられてしまった事件）が一座の話題にのぼって話が盛りあがった。筆者はずっとその場にいたが、先程まで時々誰かが筆者に向かってやさしい言葉で説明し直してくれたり、ゆっくり話してくれたりしたのは打って代わって、人々は筆者に気を遣って世話するよりも、競って話の場に自分の考えを差し挟もうとしたために、早口で大声の議論となった。月賦の支払いがあるのに働こうとしなかったとか、そもそも払える当てのない大きな買い物をするから悪いのだとか、その青年個人を責めるものだった。しかし、最後に牧師の妻が「ラフは知恵がないからねえ」(La Hu cu yi ma caw) とぼつり言うと、あたかももう何も付け加えることはないかのように話はそこで終わってしまったのである。

「ラフは知恵がない」などの言葉は、村人個人の失敗や行ないの悪さ、村の貧困や不和

からラフ民族の不遇まで、小さな問題から大きなものまで、実に様々な事象の理由として与えられる。上記の例のほか、村が貧しいうえに内部対立が激しいことも、ラフ民族が繁栄できず国をもたないことも全てラフが「知恵がない」ことに帰された。「ラフ」についての否定的な語りの特徴は、(1) 頻繁に使用されること、(2) 広範な事象に対して適用されること、(3) その使用によって、途中の考察を飛び越えて、一気に還元論的な理由づけを許す点にある。本来慎重にひとつひとつ段階的な考察を要するはずの多くの事象が、しばしば単に「ラフは〇〇だから」と言うだけで片付けられてしまうのである。

本稿が取り上げる「ラフ」についての語りが興味深いのは、一つには、ラフ住民自身が「ラフ」について語ることに由来する⁶。例えば、マリノフスキの時代には、「〇〇民族」について語るのは、もっぱら外部から来た人類学者であり、対象社会の人々は人類学者による一方的な表象の対象であった（関本 1994a: 8、太田 1998: 18、桑山 2008: 116）。しかし、以下で見てゆくように「ラフ」の語りは、近年に人類学者が会おうようになった、現地住民による自集団についての語りとは別種のものである。これら近年に見られる現地住民による自集団についての語りと「ラフ」の語りとの相同を細かく見てゆくことで、後者の特徴をよりはっきりとさせたい。

外部観察者でなく、対象社会の人々自身が自集団について語るという現象について思い出されるのは、現地の人々による「我々の文化」についての語りに関する関本（1994a, b）の考察である。

関本（1994a）は、人類学が調査対象としてきた比較的小さな地域社会において、現地の人々自身が「われわれの文化」について語る声が近年しきりに聞かれるようになったと指摘する。そして「それは個々の地域社会内部からおのずと生れる声ではなく、むしろ外部からの視線が受け入れられ内面化したもの、あるいは外部からの視線への反応として生み出されるものである」（関本 1994a: 6-7）。その背後にあるのは、「文化を語る自意識の普遍化と……自意識が形成される集合的場の重層化と拡大」（関本 1994a: 7）である。人類学者が独占的に対象集団の文化について語っていた時代には考えもしなかったが、西洋起源の「文化」という概念はいまや、様々な翻訳語を通して、世界の各地に行き渡っており、現在では国民や民族を初めとする様々な共同体が、「文化」という概念を用いて自らを語るという制度的な慣習を共有するようになってきている。この「文化」という言葉を用いた人々による自身についての語りは、近代以前の地域の人々が「われわれの流儀・しきたり・慣習」など必ずしも体系化されない観念によって語るやり方とは異なるものである。いまや人々は、地域－国民国家－世界などの関連し重層する単位を頭のどこかにおきながら「われわれの文化」について語る。さらに現在『われわれの文化』を語るそれぞれの集団は、たがいに他の集団の語り口を参照しあい、模倣や剽窃さらに意識的な対照化や差異の創出がお

こなわれる」(関本 1994a: 10)。このように、文化を語るという習慣の世界的拡大は、アンダーソン(2007)が示すナショナリズムが普遍的な制度となった過程と類似している。その意味で、近代とは「文化」概念の世界的普及を見た時代であり、「文化」によって自己を語ることは、近代に独自の普遍的な制度だと言える(関本 1994a: 19)。

関本(1994b)は、このような「文化」の語りの事例としてジャワの影絵芝居を取り上げる。この事例のなかで用いられるのは、「文化」と類似した概念である「伝統」という語である。影絵芝居は近代以前にはジャワという一地方の芸能に過ぎなかったが、いまではインドネシア国民社会という抽象的に想定された大きな共同体の伝統を具現するものとなっている。言い換えれば、影絵芝居は、意識化され対象化された伝統である。そして、影絵芝居という芸能のおかれた社会的な現実の一方で、それについて語る様々な言説が存在する。影絵芝居自体は古くから今に続く伝統的な事物であるかもしれないが、伝統という概念や「伝統」(tradisi)という語を用いてそれについて語る習慣は最近のものである。

関本はまず国民社会のエリートが行うインドネシア語による影絵芝居についての言説を検討する。そこでは影絵芝居は、それがおかれた社会・経済的な状況とは切り離され、近代化の否定的な影響から守られるべき、古き故に価値があるものとされる。エリートによる言説とそれが言及する影絵芝居の現実とは大きな乖離があり、「伝統」というものが、対象の社会的現実から組織的にずれた、ある決まったパターンの語り口であることが示される。

一方で影絵芝居は儀礼などに付随する芸能として、流動する社会的な現実の中で今なお生きている。ひとつの大きな変化は、カセットによる影絵芝居の音の拡散である。エリートの言説が、「伝統」が複製技術と結ばれることに対して否定的な態度を示すのに対して、村人達はその安価さや簡便性故にカセットを歓迎する。このように、村人の言説は、エリートのそれと内容において異なるが、前者もまたカセットによって触れることが可能になった高名な人形師の声について、対面的・人格的な関係を離れた大きな匿名の共同体に属する「評判」「名声」「すぐれた芸」などの規範観念に立って語る。つまり、影絵芝居を国民社会の視点から眺めている点においては、いずれも共通しており、それによってインドネシア国民社会の伝統形成の過程に参加していると言える。

人々が自らについて語る語りは多様な形態を取りうるが、関本が示す「文化」という語を用いた自身についての語りは、ひとつの独特な語りの流儀だと言える。そして「文化」による自己の語りという現象が近代化の中で普遍化してきたものであるなら、近代化、グローバル化、国民国家建設などの大きな歴史過程についての人々の経験を、彼ら自身による「文化」の語りの中に読み取ることが可能になる⁷。

しかし、本稿が問題にしている「ラフ」の語りは、いくつかの示唆的な類似点にもかか

ならず、「文化／伝統」概念を用いた自集団についての語りとは別種のものである。「ラフ（人／民族）」についての語りは「ラフ文化」に関するものでもなく、彼らの「伝統」を表象する具体的な事物と結びつけられている訳でもない⁸。

ラフによる自民族についての語りに見られる第一の特徴は、ラフ人／ラフ民族一般を指示する「ラフ」(La Hu) という名詞が使用されることである。この「ラフ」は、語りによっては「ラフ民族」(La Hu chaw ceu: 「ラフ」+「人」+「種類」)、「ラフ人」(La Hu ya: 「ラフ」+「子／子供」)、「このラフ（って奴は）」(La Hu chi: 「ラフ」+「これ／この」) と言い換えられる。以下で述べるように、いずれの場合も「ラフ（人／民族）」は「シャン（人／民族）」、「ビルマ（人／民族）」、「北タイ（人／民族）」、「漢（人／民族）」などとの対比として、「民族」に相当する水準のカテゴリーとして用いられる⁹。これは、「ラフ人／民族」という概念が、ラフの村人自身によって外在化され、客体化されていることを示している、そして、「ラフ」という言い方は、個々人の差異や多様性を超えて、一般的な「ラフ（人／民族）」というものについて何かを語ることを可能にしている。

名和（2002: 31-34）もまた、民族に相当する水準において現地住民が自民族集団について語る現象に注目し、それを「民族論的状况」と呼んでいる。民族論的状况においては、人類学者ばかりではなく、いまや現地の人々によっても、「民族」というものが具体的にそこにあるものとして自明視され、人類学者が研究の対象とする人々自身が、起源、言語、習慣、宗教、衣装等を引き合いに出しながら、他集団との比較の中で、自らの民族がどのようなものであるかについて、様々な発言や議論をおこなう。そこでは「民族」は実体視され、「〇〇民族」が何であるかは、客観的な基準をもとに定義され得るものとして捉えられている。このように、外部からの調査者に加えて、対象社会の人々が「民族」またはそれに相当する語をごく普通の言葉として使い、〇〇民族について調査し、規定しようとする現象が、いまや世界各地で見られるという。

しかし、本稿が取り上げる「ラフ」の語りは、多くの共通点を有するものの、現地社会における「民族論的状况」ともまた異なるものである。確かに、ラフ住民による「ラフ」の語りにおいても、問題となり、他の集団範疇よりも特権化されているものは、国籍や民族サブ・グループ等ではなく、「民族」という水準のカテゴリーである。さらに、ラフの人々によっても、「民族」が実体視されているということは、疑いの余地のない事実であるように見える。しかし、頻繁な言及にもかかわらず、ラフ住民による「ラフ」の語りは、「ラフ民族」が何であるかを定義したり確定しようとする方向へは向かわず、収束的ではない。彼らの「ラフ」についての語りもまた、「ラフ」と他民族との対比をもとにしたものであるとはいえ、それらは何か客観的とされた規準によって「ラフ」を定義しようとするよりも、単に「ラフはこうこうである」という短く叙事的な陳述に留まる。

さらに、現地社会における「民族論的状况」から予想されるような、民族論的な問題が人々全てまたはその大部分に共有されてはいるものの、エリートや社会的に地位のある人々が問題について優先的に、より多く発言するという状況とも異なる。ラフ住民による「ラフ」の語りの内容については、人々の発言の間には殆ど差異は見られず、自民族の定義をめぐる人々が様々な見解を述べて競いあう訳ではない。現地社会における「民族論的状况」は、がんらい民族誌家や植民地の役人の間での議論であったものが、現地社会にもフィードバックされることによって生じた状況であるように見える。そうだとするならば、ここで問題にしている「ラフ」の語りは、この点においても異なる。ラフ住民による「ラフ」の語りに見られる、気負わない、もっと自然で無意識的な語り方からは、それが人々の生活の場から、より自然発生的に生れてきた現象であるように見える¹⁰。

日常会話におけるラフ自身による「ラフ（人／民族）」についての短い陳述の中には頻繁に繰り返されるものがあり、それらは語られるテーマによっていくつかのグループに分類できる。以下に挙げるものは筆者が調査地で頻繁に聞いた発話の例である。

(1) 知恵・知識に関する語り

「ラフは馬鹿だ」(La Hu k'a ja)

「ラフは知恵がない」(La Hu cu yi ma caw)

「ラフは考えがない」(La Hu daw hk'a ma caw)

「ラフは教育がない」(La Hu li ma shi= 『ラフは文字¹¹を知らない』)

(2) 王・庇護者についての語り

「ラフは王がない」(La Hu jaw maw ma caw)

「ラフは父がない」(La Hu aw pa ma caw)

「ラフは父母がない」(La Hu aw pa aw e ma caw)

「ラフは孤児」(La Hu ya cu shi/fui ku nyi)

(3) 国についての語り

「ラフは国がない」(La Hu mvuh mi ma caw)

「他人の国に住んでいる」(shu mvuh mi cheh ve)

(4) 団結力・協調性についての語り

「ラフは仲良く暮らせない」(La Hu ma caw [ma haw] da pui¹²)

「ラフはすぐ喧嘩する」(La Hu ya da hk'eh ja)

(5) 非文明・野蛮さについての語り

「ラフは山ネズミ、ラフは猿」(La Hu fa, La Hu maw)

「ラフは森にばかり住んでいる」(La Hu heh pui hk'aw ti cheh ve)

「ラフの [使う] 道は、ネズミの道、猿の道」 (La Hu ya k'aw, fa k'aw maw k'aw)

「私達は低い」 (Nga hui neh ja)

(6) 貧困その他についての語り

「ラフは金がない」 (La Hu bai [ba] ma ca)

「ラフは苦しい・貧しい」 (La Hu ha [g'aw] ja)

「ラフのおかずはみすぼらしい」 (La Hu aw chi ma da)

「シャンは納豆¹³、漢人は豚肉、ラフは唐辛子」 (Pi Chaw naw hk'eh, Heh Pa va sha, La Hu a hpe)¹⁴

「ラフ [の結婚] は3晩、シャンは3ヶ月、漢人は3年 [しかもたない]」 (La Hu 3 ha, Pi Chaw 3 ha pa, Heh Pa 3 hk'aw)

「ラフの家はみすぼらしい」 (La Hu yeh ma da)

「ラフは嘘つきだ」 (La Hu he pui ja)

上に挙げた例の中には「ラフ人／ラフ民族」ではなく、彼らのおかずや家などについて語っているように見えるものもある。しかし、例えば上の「ラフの家はみすぼらしい」という陳述は、逐語訳すると「ラフ・家・(否定詞)・よい」であり、これは「ラフの家はよくない」と「ラフについて言えば、家がよくない」との二通りの解釈が可能である。前者の意味をはっきり表すために、ラフ語では La Hu ve yeh ma da (ラフ・の家・(否定詞)・よい) という所有格をはっきり示した表現も可能であるが、ここで問題としている「ラフ (人／民族)」についての語りにおいてはこの言い方は用いられない。「ラフ・の家・(否定詞)・よい」(La Hu ve yeh ma da) という言い方が、「ラフ (人／民族)」よりも彼らの「家」を問題にしているのに対して、「ラフについて言えば、家がよくない」(La Hu yeh ma da) という表現はむしろ「ラフ (人／民族)」について何かを語っている。後者の表現が本当に問題にしているのは、例えば「ラフ (人／民族)」の貧困であり、それが彼らの「よくない家」の原因となっている。真に問題となっているのは「家」や「おかず」などの具体的事物よりもむしろ、これらを「よくない」ものとしているもの、つまり貧困さや非文明性である。そして貧困などの属性は「ラフは今も、昔も、将来も貧しい」といった風に、ラフ人／民族の不変の性質であるかのように語られる。ラフの人々は世界には様々な民族が存在し、それぞれが固有の性質をもっているという考えを自明なこととして受け入れている。このように、「ラフ (人／民族)」についての語りの第二の特徴は、語り手がラフ民族の本質的で不変の性質と信じるものについて述べる陳述だという点である。

第三に、このような語りにおいて「ラフ (人／民族)」は否定的な性質をもつものとされ、常に否定的に描かれる。多くの陳述は否定文であり、「ラフ (人／民族)」が「知恵」、「国」、

「文明」、「団結」など一般に肯定的とされているものを所有することを否定する。文自体が否定文でなくとも、「低い」、「森に住む」といった一般に否定的に考えられる性質をもつものとしてラフ人／ラフ民族は語られる。

「ラフ」の語りにおいて語り手の念頭にあるものは、彼らより優れた他民族の存在である。語りの中でこのような他者は必ずしも明示される訳ではないが、少なくとも含意の中では常に存在している。比較の対象となる他者が具体的に誰であるかは状況によって異なるが、筆者の調査村で村人が自らの民族が否定的な性格をもつものとして語る時、その多くは北タイ人、ビルマ人¹⁵であり、シャン人、西洋人、日本人、韓国人¹⁶の場合もあった。いずれの場合も「ラフ（人／民族）」についての語りでは、肯定的な属性はすべてこれら他民族に属するものとされ、彼らより劣ったものとして、「ラフ（人／民族）」は否定的に語られる。

ラフ住民による「ラフ」を用いた否定的な語りという現象については、それが村人と調査者である筆者との相互作用の結果であり、筆者の介入が村人に自嘲的な語りを促したに過ぎないという見方があるかもしれない。つまり身分ある客人である筆者を前にして彼らが自らを卑下して振る舞ったという説明である。これは部分的には正しい。しかし、次に述べるような理由から、筆者の存在を殆ど意識していないような場面であっても、彼らはやはり「ラフ（人／民族）」について否定的に語っていたと考えられる。筆者の存在は、「ラフ」の語りを頻繁化させるだろうが、語りのモチーフやスタイル自体は変わらない。

例えばこのようなことがあった。ある晴れた日に筆者が家の中にいた時に、外から当時12歳の少女が洗濯しながら歌を歌っているのが聞こえてきた。「ラフの連中ってというのは両親の言うことを聞かないんだから」(La Ha ya te hpa aw pa aw e hkaw ma na)。あきらかに少女は筆者の存在に気づいていなかった。

また、ラフやアカなどの山地民スタッフで構成されるミッション系 NGO が作った教化的なカセットテープの中では、衛生的な生活を訴えるラフ語の歌と歌の間に、次のような語りが挿入されていた¹⁷。この語りは、ラフ人の語り手が、ラフ語で、同じラフ人へ向けて語るものである。

さあ、続いて「人並みになろう」という話を聞きましょう。

親愛なる兄弟ラフ人¹⁸の皆さん、

私達の民族を振り返ってみると、

多くの人が、あらゆる点について他人から遅れたところにいます。

どのような点についても、他人のように発展できずにいます。

どうしてこんな風になってしまったのだろうと考えると、

あらゆることの根源は、知恵なのです。
なぜなら私達ラフ民族は、
多くの者が知恵を求める機会がなくて学ばなかったので、
人並みになれずにいるのです。
知恵がないために、町に行って仕事を探してやっても、
程度が低くきつい仕事ばかりしなくてはならないのです。
それに加えて、月給をもらっても少ししかもらえません。
だから、得る労賃が少なくて食べてゆけないと、
いろいろな悪いことに走りがちになります。
健康の面でも、知恵を学ぶ機会がなかったために、
衛生的に暮らしたり食べたりすることを知らずに、
いろいろな病気になってしまいがちです。
親愛なる兄弟ラフ人の皆さん、
私達ラフ民族の者達も、
あらゆる面について他人のように発展し、健康でいられるように、
さあ目を大きく開いて、知恵を追求しましょう。

キリスト教徒ラフにおいて、この種類の「ラフ」の語りは、日常会話や作者不詳の歌、教化的テープのナレーションのほか、コピーされたカセットテープで流通するラフ語ポップスの歌詞、「言い伝え¹⁹⁾」、教会での説教、神話（書かれたものおよび口承によって語られるもの）など、多様な言語表現手段を通して聞かれる。このうち日常会話などをより断片的で、状況依存的であり、話す状況や相手によって異なるものになる程度が大きい表現形態と考えるならば、神話などは、誰を相手にしても伝承されたものをベースにある程度同じように演じられるという点で、外部観察者にとっては、より長く包括的なヴァージョンだと捉えることが出来る。話す状況や聞き手が誰であるかによって現われ方が異なるものになるとはいえ、このように形態の異なる様々な表現において共通のモチーフとスタイルをもった語りが聞かれることは、自民族の性質とされるものについての否定的な語りという形式自体は既に確立されたものであることを示している。つまり、外部者である筆者の存在や介入が、村人に自嘲的な語りを促し頻度を高める要因のひとつであるとしても、彼らの語りのもつ独特のモチーフとスタイルはすでに確立されたものである。

ラフ住民による「ラフ」語りは、筆者の調査村にのみ限定されるのではなく、タイとミャンマーの山地に住むラフ・コミュニティにおいて共有されたスタイルの語りである。このことは、筆者が実際に現地を訪れたことのない地域も多いとはいえ、各所からの神話の記録、

流通している印刷物やカセットテープ・VCDによるポップスの歌詞などから判断できる²⁰。

自民族の性質についての否定的な語りは一般にキリスト教徒ラフの間で非常に頻繁に聞かれるものの、伝統派ラフの間でも見られる現象である²¹。また、このスタイルの語りは、子供を除いて世代を超えて大部分のラフに共有されている。ラフの自民族の性質についての否定的な語りが多様な形態の表現において、世代差によらず観察されること、さらに村人が語る際の自然で無意識的な様子から、この語りのスタイルが全く最近に生まれたものではなく、長期間存在していた現象であると考えられる。

実際に、古くは1909年刊行のJamieson (1909: 5-6)の中で、ゴードマ²²がその上に文字を書いてくれた餅を空腹のあまりに食べてしまったため、ラフ²³は文字を書くことができなくなったという伝承が紹介されている²⁴。また宣教師 Antisdell は1911年に、キリスト教到来以前(つまり、19世紀末)にラフに文字の喪失の伝承があったと書いている (Antisdell 1911)。

以上から明らかになった、ラフ住民による「ラフ」の語りの特徴をもう一度まとめておく。「ラフ」の語りでは、(1)「ラフ(人/民族)」という言葉が用いられ、(2)彼らが自民族の不変の性質と考えるものについて、(3)否定的に語られる。「ラフ」の語りの特異性は、外部者ではなくラフ自身が自民族について語ることに由来し、「ラフ人/ラフ民族」という抽象概念が現地住民自身によって意識化され、対象化されていることが分かる。もちろん、こうした自嘲的な語りはラフに限ったものでないかも知れない。しかし、「ラフ」の語りの特異さは、彼らが自分のみならず周囲のラフにとっても否定的・侮辱的であるはずの言葉を、誰が聞いているかにも一向構わず、ごく普通に口にするというところにある。そしてその内容については、当たり前的事实として受け止められているようで、疑問を差し挟むような言葉は聞かれないばかりか、様々な事象に対して、還元論的な理由付けを与える。否定的な「ラフ」の語りは、社会的中間層でとくに目立つものの、世代を超えて一般に見られる現象である。そして村人が自民族について語る際の無意識的で自然な語り方、「ラフ」の語りが様々な表現形態において聞かれる語りのスタイルであること、さらに外部者による記録 (Jamieson 1909, Antisdell 1911 等) から、それが既にかかなりの長期間存在した現象であることが分かる。

2.3 神話における「ラフ」の語り

このように、日常生活における「ラフ」の語りは、独特の形式的特徴をもっており、そのモチーフとスタイルは、他の様々な表現媒体においても見ることができる。ここでは、日常会話における短く断片的な「ラフ」の語りとモチーフとスタイルにおいて類似し、そのより長く包括的な表現と捉えられるラフの神話を材料にして検討をおこなう。

多種多様なラフの神話のうちで、日常会話における「ラフ」の語りのより長く包括的なヴァージョンと捉えうるものは、彼らの少数民族としての歴史と現状に関わって、それらについて何かを語ったり、その原因について語るように見えるものである。この種の神話は、天地創世について語り、地上の事物の起源を語り、なぜラフが貧しいのか、なぜラフが焼畑耕作を行なうのか、なぜラフには王がないのか、なぜラフには国がないのか、なぜラフには文字がないのか等について語る。

ラフの神話のうち民族間の対比に関するものの多くは、ゾミア地域の他の山地少数民族のそれとモチーフや特徴において類似する。いずれも弱小な山地民族である自らと強大な低地民族との対比という構図の中で、かつて自集団は文字や王や国や政治的権力などを有していたが、自らの注意のなきおよび低地民族の奸計によって、それらを失ってしまい、現在のような貧しく権力に劣る状況におちいったと物語る(カレンについては Hayami 2004, Stern 1968: 312, Rajah 1990: 115, モンについては Tapp 1989, アカについては Kammerer 1990: 283, ヤオについては竹村 1978, カチンについては Lehman 1963 などを参照)。

文字の喪失

昔々神が言った、「すべての民族よ余の所へ集まれ。汝ら全てに文字を授けよう」と。神がそう言ったので、すべての民族が神のもとへ集まりにいった。しかし、漢人は行かなかった。諸民族に文字を与えた時、ラフには餅の上を書いて授けた。アカには干し皮の上を書いて授けた。シャンにはシュロの葉の上を書いて授けた。ラフは「餅の上を書いてくれたので、このままにしておけば無くなってしまおうだろう。食べてお腹の中に入れておけば消えることはない。心で覚えておこう」と言って焼いて食べてしまったため、ラフには文字が無くなった。アカにも干した皮の上を書いてくれたので、アカ族にも文字／本がない。炙って齧ってしまったからである。漢人は、他民族に文字を授けた時に行かなかったので、後日に神のもとへ赴き文字を請うたという。神は言った「明日の朝早く、汝のもとへカラスを 1 羽遣わそう」。翌朝になって、漢人の居所に一羽の白いカラス²⁵がやってきた。藁が焼かれた脱穀場でカラスが引っ掻いたあとを真似て書かせたそうだ。こうして今日に到るまで、漢人の文字はカラスが引っ掻いたようになったそうだ。ラフとアカには民族の文字がないために、白人の文字から作って使っているのである²⁶。(Kya-Leh 1994: 5)

印璽の喪失

昔々神が民族を呼び集めて、「来なさい。王となる印璽²⁷を授けよう」と言ったそう。民族すべてが集まってきたが、ラフ族はぐずぐずしていたので、戸口しか座れる

ところがなかったそうだ。(今日でもラフ族は行くときには遅く、帰るときには早いのである。)神は言った、「明日の朝早く、各自自分の椅子の下を覗いてみよ。王となるにふさわしい民族の椅子の下には王の印璽が置かれているだろう」と。翌朝になってそれぞれが椅子の下を覗いてみて、ラフの椅子の下にその印璽があるのを発見した。よってラフが全民族の王となった。その頃すべての民族はラフの王の奴隷をしなければならなかったということだ。シャン人は狡賢く、男は奴隷をせず、若い娘に肌の透けて見える粗目の服を着せてラフの王のもとで働かせたそうだ²⁸。シャンの娘がラフの王に食べ物と飲み物を給仕していたとき、シャン娘の乳房のふくらみを見て、ラフの王がひじでそっと突つくと、シャンの女はひどく泣いた。そして、ラフの王が何をもってきてあげても、シャンの女は欲しがらず聞く耳をもたない。それでラフの王が「おまえは何が望みなのだ」と言うと、シャンの女は「王の印璽をちょうだい」と答えた。ラフの王は印璽をあげてしまったために、ラフはもはや王ではなくなった。(Kya-Leh 1994: 6-7)

国の喪失

漢人の方は、どうやってラフを打ち破り、国を滅ぼし、王を滅ぼせるか、時間をかけて策を練りながら、ラフと戦争していた。しかし、ラフは戦力が大きかったのに加えて、当時でも戦闘用の石弓を用いるのに長けていたので、何度攻撃してもラフに勝つことは出来なかった。よって、ラフの石弓を奪うために、美しい音色の口琴を作り、ラフの男達がいなくて、女達をさかんにだまして交換して得ていた。長老達が言うように、ラフ人の〔石弓の〕留め金は籠9つ分、引き金は箕9つ分を得たそうだ。これはとても多かったという意味だ。こうし終えた後に、漢人はラフ人を簡単に負かすことが出来た。こうしてラフ人は、王を失ったのに加えて、国もなく、流浪しなければならなくなった。(Yo Han 1976: 2-3)

日常会話における「ラフ」の語りと同様に、これらのラフの神話は自らの劣等性、弱小さ、非文明性をテーマとし、支配的な低地多数民族との対比によって「ラフ(人/民族)」を語る。山地の少数民族ラフは、自分達より強大な低地民の存在を強く意識しており、神話はラフと「高い文明」を誇る低地の支配的民族との間の対抗的關係に関する物語である。

ラフの劣等性、弱小さ、非文明性への意識は、文字や国や政治的権力(支配権)など低地民の所有している「よき物」の欠如という点から構成されている。この意味において、Tappの研究するモン人と同様に、ラフは「彼ら自身の民族的アイデンティティを漢人のそれ〔ラフの場合はさらにシャン人や北タイ人のそれ〕との対比によって規定するが、それ

は、文字の欠如、指導者の欠如、土地あるいは国の欠如という一連の否定形を通してである」(Tapp 1989: 126、強調はTappによる)。このような否定的な意識によって色どられた民族的アイデンティティは、ラフがこれら低地多数民族の圧倒的な力と常に隣り合わせて生きてこなければならなかった民族関係の歴史から徐々に形成されたものだと考えてよい²⁹。

「ラフ」と対比される準抛集団は、神話や語りのヴァージョンによってシャン人であったり、北タイ人であったり、さらに、ビルマ人や漢人である場合など様々である。しかし、一般的に言えば、タイ国内に長く住んでいる伝統派ラフの神話が北タイ人を比較対象にするのに対して³⁰、タイへの新参者であるキリスト教徒ラフの神話はシャン人を対比の対象とする傾向がある。一方、対比の対象が異なっても、弱小山地民ラフと支配的低地民との一連のステレオタイプ化された属性の対比を軸にした物語という基本的な特徴自体には変化はない。弱小な山地民と強大な低地民という対比は不変だが、語り手が実際に生きてきた場所における隣接民族が、具体的な準抛集団となる。

支配的低地民のほかに、上記の「文字の喪失」の物語のように、ラフの神話には、ラフと同様に弱小な山地少数民族であるアカが登場することがある。山地民の中でもアカが登場する機会が多いのは、ラフと居住地が隣接することが多いからだと考えられる。物語の中でアカは、ラフと同様に否定的な性質をもつもの、つまり、さまざまな「よき物」を欠いた弱小民族として描かれる。しかし、様々な資料や筆者が調査地で聞いた話において、ラフと対比されるのは、漢人、シャン人、北タイ人などの強大な低地民が主であり、それ故、これら低地民が、ラフが自らを語るうえでより重要な比較対象となっていると言える。

一方で、強大な低地民の否定形として「ラフ」は語られるが、ラフの民族意識は一面的に否定的なものではない。ラフは賞賛と不信、誇りと劣等感との入り混じった感情で低地住民を眺めながら、彼ら自身が何であるかを規定する。現在の苦難にもかかわらず、かつて失ってしまったとされる「よき物」が再びもたらされさえすれば、低地民とは本来対等であるという思いがラフには存在している(西本 2000)。

創造主であり至高存在である神は神話の中でしばしば、低地民に対するよりも多くの好意をラフに対して示す。例えば「支配権の喪失」の神話の中で神は初めにラフに王の印璽を与えて他民族を支配させる。別の物語の中で神はラフとシャンとに土地を選ばせるが、優先選択権はラフに与えられる。しかし、ラフは優先的に選ぶ権利を与えられたにもかかわらず、山地を取り、肥沃な平野をシャン人の手に渡してしまう(Kya-Leh 1994: 7-8)。多くの物語の中で、ラフはかつて支配権を有し、王をもち、自分の国があり、現在とは違ったよき状態にあったとされる。ラフはかつて神の祝福を受け栄光の中にあっただが、神が授けてくれた「よき物」を、不注意や思慮のなさや「知恵」のなさのために失ってしまう。

神はラフに対して慈悲深いが、シャン人や漢人などの低地民族は狡賢く攻撃的で、ラフから「よき物」を全て奪ってしまう。ラフは思慮がなく、不注意で、少し愚かだとされるが、邪悪に描かれることはない。彼らは勇敢な狩人であるが、人がよくて単純であるために、簡単に騙されてその武器を奪われてしまう。神話の中でラフがこのように性格づけられることによって、姿は見えないものの神はいぜんとしてラフの側にいるとラフの人々に感じさせる。

ラフの神話の中では低地民と山地民とは対比的に反対の性質をもつものとして描かれ、ラフの苦難は低地民の所有する「よき物」の欠如という点から語られる。しかし根本的にはこれらの「欠如」は致命的で永遠なものとは捉えられておらず、識字や支配権はあたかも簡単に譲渡可能な物のように語られる。神話の中で描かれる識字技能と支配権は、原初の時に神がラフに授けた文字／本や王の印璽のような物象化された具体物である。彼らがかつてこれらの「よき物」を所有していたということは、ラフが再びそれらを得ることが出来るかもしれないという希望を支える。原初の考えのなさど不注意からラフはこれらの「よき物」を失ったとされ、彼らはその「喪失」を惜しんでいる。しかし、その考えのなさど不注意が取るに足らなく、罪のない、修正可能な欠点だと認識されている限り、「喪失」は「回復」可能なのである。

このようにラフが彼らの現在の苦難の原因を自らの考えのなさど不注意さに求め、同時に自らの倫理的正しさに誇りをもっていることは、もし「知恵を求め」(cu yi ca ve=学校で勉強し)、「知恵」を得ることが出来たなら、いつの日かラフは失われた「よき物」を取り戻し再び繁栄するだろうという主張に結びつく。そして、以下に挙げる、キリスト教徒ラフの間で長い間伝わる「ラフの国の歌³¹」に表れているように、実際このような言説は彼らの間ではよく聞かれるものである (cf. Kya-Leh 1994:20-21, Pathiphat 1991) ³²。

昔ラフの国は美しかった	A sho-e hta La Hu mvuh mi da ja ve
我らラフの王はポウルだった	Nga hui La Hu jaw maw lon Po U Lu yo
我らの国が懐かしいことよ	Nga hui ve mvuh mi daw naw ja
知恵がなかったので	Cu yi ma caw leh
漢人達が奪ってしまった	Heh Pa te hpa g'a k'ai peu-o
ああ、兄弟達よ	O, aw vi aw nyi te hpa o
息子や娘達に知恵を学ばせるなら	Ya pa ya mi hta cu yi hen tchuh k'o
我らが国ムメミメ	Nga hui ve mvuh mi Mvuh Meh Mi Meh hta
いつの日か我らは	A yeh te nyi nga hui
再び手にするだろう	Te paw k'aw g'a hk'aw tu yo

ラフの神話の中では低地民と山地民とは一連の対比によって性格づけられ、ラフは考えがなく不注意だが罪なく正直である一方で、漢人やシャン人は「知恵」があるが狡猾く攻撃的であるとされる。低地民は「知恵を捻じ曲げて」(cu yi k'aw-eh te ve=策略を用いて)、本来ラフの所有であった「よき物」をすべて奪ってしまう。神話は原初の時を舞台にした物語であるが、その「無歴史的な性格」(Lévi-Strauss 1969 [1972])によって、ラフの実直さと低地民の狡猾さは彼らの本質的な性質であるかのような像を提示する。そしてここに自らの罪の無さを正当化する一方で、低地民の狡猾さと迫害こそがラフの現在の篡奪の原因だとする第二の説明原理が生じるが、それは最終的には既存の政治構造に対する反抗へと繋がる論理をもっている。この場合には、ラフがかつて所有していたという「よき物」の回復は、ラフ自身の「知恵を求める」努力よりもむしろ邪悪な他者を排除することに懸かっている。

彼らの現在の窮状の原因が、自らの思慮の無さと他民族の邪悪さのどちらにより多く帰されるにせよ、神話のはかつて他民族に奪われたとされる「よき物」がいつの日かラフのところに回復されるという希望をもたせる余地を残しており、その意味で千年王国主義的な性格をもっている。上述の神話は、直接的にはラフ民族の没落を描いているものの、より深いレベルにおいては、将来における民族繁栄の可能性を問題にしているのである。

さらにラフの中には、彼らの現在の状態を改善するために、これらの神話から結論や教訓を引き出そうとする者がいるように見える。筆者は、調査地の大人の村人は自民族の劣等性を意識し、それ故に、民族の繁栄という問題に多かれ少なかれ関心をもっていたと考える。上述のラフの現在の苦難の究極の原因をどこに求めるかに関する二つの可能性は、実際の人々の人生にも二つの異なった方向性を与えていたように見える。第一の方向性は、子供に「知恵を求め」させること、つまり子供をタイの学校に行かせることであり、もうひとつは、邪悪な他民族を排除すること、つまり政治的な権力と自治を求めてミャンマー軍と戦うことである。もちろんこのふたつの方向性は理念型であり、すべての村人は実際にはこれらの両極の間のどこかに位置していたのであるが、各人がその両極的な選択肢のどちらかにより多くの志向性をもっていたかが重要である。筆者の調査地においてふたつの異なった方向性は、子供に高い教育を受けさせるために奮闘し、村人にタイの法律を守りホストである国の問題とならないようにせよと説く³³村牧師の従属への志向性と、「ビルマ人は悪い」と繰り返し、ビルマでの民族自治獲得を求めて戦うラフ軍のために働く別の村人の反抗への志向性とにそれぞれ典型を見ることが出来た。

3. 考察

以上までで、ラフ住民による「ラフ」の語りについて考察してきた。人類学者が研究する対象社会の住民自身が自集団について語る現象として捉えられる「ラフ」の語りは、「ラフ（人／民族）」という語を用いて、住民が自集団について否定的に語るというスタイルをもち、「民族」の水準でなされるものであった。ここでも民族という抽象概念が、住民自身によって客体化されて語られるが、文化についての語り（関本 1994a, b）や民族論的状况における語り（名和 2001）とは異なり、ラフ住民は、「ラフ（人／民族）」の不変の性質について、単にそれはこうであると陳述していた。「ラフ」の語りは、文化や伝統を表す具体物に結びつけられることもなく、「ラフ民族」の定義に向かうような方向も示していなかった。

「ラフ」の語りにおいては、民族に相当する抽象概念の受容と「ラフ（人／民族）」という語を用いて自集団について語るという習慣が、文化／伝統の語りや民族論的状况の事例とは異なる原因によって形成されていた。つまり、かつて外部観察者が用いていた「文化」や「民族」という概念の地球規模の普及の結果、対象集団の住民自身が「ラフ」について語るようになったのではない。「ラフ」の語りでは、圧倒的に権力に勝る低地多数民族という隣接集団を比較の対象として、それら低地民族の所有する「よき物」の非所有という点から、「ラフ」という民族集団の性格が規定される。18世紀半ば以降にゾミア地域に形成された、強大な低地民族と弱小な山地民族という民族間の権力関係の歴史をラフ住民が経験することから、「ラフ」の語りは形成されてきたと考えられる。

以上が、本稿の結論であるが、「ラフ」の語りの事例は、人類学的な語り研究に対して、いくつかの仮説を示唆しているかもしれない。

1) 歴史・社会的な経験を共有する人間集団は、独特の語りのスタイルをもつ

以上で見た通り、民族関係の長い歴史の中でラフ住民がこうむってきた苦境という経験が、現在ラフの間に見られる、「ラフ」という語をもちいた自民族についての否定的な語りというスタイルを作り上げてきたと考えられる。そうであれば、この結論から、歴史・社会的な経験を共有する集団は特有な語りのスタイルをもつという、仮説的な命題が導かれる。

例えば、現在日本人の間では、「欧米に比べて日本は……」などと言った語りが聞かれるが、このような語りの背後には、敗戦後、欧米に追い付けと経済発展のために邁進してきたが、まだじゅうぶんに認められていないという日本人の意識があるだろう。戦後から現代にまで至る日本人の歴史・社会的な経験が、現代日本人に特徴的な語りのスタイルを作りあげたと言える。

この点において、「ラフ」の語りは、興味深い事例である。「ラフ」の語りについては、その独特の語りのスタイルを、(1)「ラフ」という語の使用、(2)自民族の性質について単に事実を述べるという陳述の形式、(3)否定的な語り、というより顕著な形式的特徴として指摘できるからである。

2) 日常会話における短く断片的な語りへの注目

人類学者は、フィールドワークによって、「住民の視点」にできるだけ近づいた形での、対象集団の人々の理解を目指す。このような他者の主観的な世界の理解のために、神話やオーラル・ヒストリー、ライフ・ヒストリー、ライフ・ストーリーなどの、長く包括的な語りが主に用いられてきた。

一方で本稿が最初に取り上げたのは、「ラフは金がない」のように、日常会話の中でぼつりと述べられる短く断片的な陳述であった。そして、その短く断片的な「ラフ」の語りの中にも、ラフ住民が経験してきたゾミア地域における民族関係の歴史が反映されていることを示した。

確かに、本稿での短く断片的な「ラフ」の語りの検討は、長く包括的な「ラフ」の語り（神話）の分析に依るものである。このように、住民の経験世界の理解のためには、今のところ、長く包括的な語りの検討が有用であり、短く断片的な語りの研究法は未発達だと言える。

しかし、本稿での研究の出発点が短く断片的な語りであり、人類学的な研究の手掛かりとなるカルチャーショックがそこにあったことを考えるならば、日常会話における短く断片的な語りをも射程にいられた研究が今後望まれるのではないだろうか。

3) 語られること語り手の意識の乖離

本稿が取りあげた「ラフ」の語りは、形式面においては、否定的なものであり、それらが語ることは、字義的には、自民族集団の否定性であった。例えば、せっかく神から授けられた文字をよく考えずに食べてしまったことによって、ラフは文字がなくなった、という。しかし、この文字喪失の物語にはユーモアがあり（「心の中にしまっておけば、なくなることはないさ」）、また、その同じ物語をより肯定的に捉えることのできる余地があった（「こうしてラフは、心において賢くなった」）。つまり一見、一義的に否定的に見える「ラフ」の語りの下には、語り手のより肯定的な自己意識が存在し、こうした否定と肯定とが相半ばする自己規定が、ラフの両義的な民族意識を構成していたのである。言い換えると、「ラフ」の語りが語るものがラフ民族の否定性であっても、それを語るラフ住民には、「ラフ」をより肯定的にとらえる意識があった。語りを通じた他者理解を目指す人類学者は、語られる字義的な内容と語り手の意識との距離という点も忘れてはならないだろう。

4) 物語の解釈と語り手の行為の志向性

物語するという行為と語り手の行為の志向性とは、相互構成的な関係にあるという主張は、これまでもしばしばなされてきた (cf. Rosaldo 1986: 134)。本稿はこの点について十分な議論をおこなったわけではないが、前節で述べた通り、神話で描かれる物語をどう解釈するかによって、その人生における住民の行為における志向性は異なっていた。逆に見ると、各人の行為における志向性の違いが、同じ神話について、異なった解釈を生み出していたとも捉えられるかもしれない。示唆のみにとどまるが、本稿もまた、物語の解釈と現実における行為の相互構成的性のひとつの事例となっている。

謝辞

原稿を細かく読み、的確なコメントをくださった匿名の査読者に感謝いたします。

注

- ¹ 本稿では単に「人類学」と記述して、文化／社会人類学を指すこととする。
- ² ラフ語の表記については Lewis (1986) を用いるが、声調記号は省略する。
- ³ 本稿では基本的に、1989 年の国名変更以前については「ビルマ」を、それ以後については「ミャンマー」を用いる。
- ⁴ 煩雑を避けるために「彼ら」と表記するが、「彼(女)ら」と読み替えされたい。
- ⁵ *Shu ce te ve* は、他人の奴隷／召使をする、と訳されるラフ語である。他人に使われて働き、他人の言うなりで、他者よりも低い地位にあるという意味を持つ。
- ⁶ 人類学においては、住民自身による自らについての発言を、表象の政治性の点から論じる議論が 20 世紀後半から盛んになっている。人類学の世界システムの中で、ネイティヴの人類学者の声が不当に排除されていると主張する桑山 (2008) は、知識層であるネイティヴの研究者に焦点を当てている。太田 (1998) は、かつて人類学者の調査対象だったような「未開 (と呼ばれてきた) 社会」の人々が、20 世紀後半には、自分たちの文化を客体化し、操作し、政治的な自己主張をおこなうさまを報告している。
- ⁷ 本稿の考察の範囲外になるが、タイのキリスト教徒ラフの語りには、グローバル化、国民国家建設のプロセスのほか、世界宗教キリスト教の拡大という大きな過程からの影響がみられる (Nishimoto 2000)。
- ⁸ こう言ったからといって、ラフの村人が、近年世界的に見られる地域社会の人々自身による「文化」の客体化や「真正な」文化の再構築運動等の現象と無縁だということではない。タイ国家は国民国家形成の過程で、その「国民文化」を作り上げることに熱心であった。そして国民国家形成過程の進展において、中央による「国民文化」形成との関わりの中で、諸地方が自身の(地方的)「文化」を規定したり再構築しようとする動きを見せてきた。このような「地方文化」の再構築の動きは、1980 年代から見られるようになった「地方史」(prawattisat thongthin) への関心について歴史家が指摘しているように (Thongchai 1995:110-114, 飯島 1999:16-19)、地域社会の人々が自らの「文化」により意識的になってきたという側面とともに、国家による「上からの」文化政策によって支えられ、最終的に

国民統合に貢献している場合が多い。タイのラフにおける「ラフ文化」の意識化とそれへの関心の高まりは、このようなタイにおける「国民文化」と「地方文化」の創出の動きと、少なくとも一部は関連している。しかし、おそらくそこにおける民族抑圧的状况から、ミャンマーのラフにおいても「ラフ文化」への関心が見られ、ミャンマーとタイのラフの間の交通や交渉がいまだに困難でない状況を考慮すると、タイのラフにおける「ラフ文化」への関心の高まりは、タイにおける状況とミャンマーにおける状況とが重層して影響しているように見える。いずれにせよ、近年にはラフの、特にキリスト教徒グループの間で「ラフ文化の危機」や「ラフ文化の保護」等の言説がしばしば聞かれる。そこで語られる「ラフ文化」が具体的に何を意味し何を指すのかについては曖昧な点が多く、またこのような「語られる文化」が彼らによって実際に「生きられる文化」とは必ずしも同じでないのは、他の社会における「われわれの文化」についての語りと同様である。

- ⁹ 「ラフ」が時に「私達」(nga hui/neh)という言葉で代替される場合でも、それらは常に民族としてのラフを指示する。
- ¹⁰ ここで問題にしているラフの人々による「ラフ」についての語りとは別に、彼らの間にも「民族論的状况」はやはり存在する。そこでは、エリート、社会的に地位の高い者、キリスト教徒を中心に、近隣の識字民族による文献や資料からの情報や擬似科学的な推量などをもとに、「ラフ民族」の起源、文化、慣習、性格などについて議論し、それを規定しようとする。
- ¹¹ ラフ語の li は「文字」と「本」との両方を意味し、しばしばどちらを訳語にするべきか曖昧な場合が多い。本稿中では、煩雑を避けるため「文字」として訳すことにする。
- ¹² [] 内は省略可能である。Ma caw ma haw da のうち「～し合う」という相互行為を表わす助動詞 da を除いた ma caw ma haw の部分は、ラフ語でしばしば用いられる 4 語連詞による修辭的表現であり、意味は単に ma caw da あるいは ma haw da と言う場合と殆ど変わらない。
- ¹³ 日本語の呼び名がないためにここでは便宜的に「納豆」としたが、実際は日本の納豆とは少し異なる。Naw hk'eh (シャン語では taw nao) は発酵させた大豆を薄く延ばして小さい円形にし、天火で干したものである。シャン人がよく料理に使って食べる。
- ¹⁴ 「ラフは唐辛子、シャンは納豆、漢人は豆腐乳、ビルマ人は豚肉」(La Hu a hpe, Pi Chaw naw hk'eh, Heh Pa naw ba, Man K'a Lu a lu) など類似の別バージョンも多く聞いた。いずれの食物もそれぞれの民族が欠かさず食べると見なされているものを列挙している。「アペ」(a hpe)とは唐辛子のことであるが、唐辛子、塩、ニンニクを基本に、香野菜や火を通した魚、鶏、豚などの肉を適宜加えて石臼で搗いてペースト状にしたものも「アペ」と呼ばれる。この唐辛子ペーストは、炒め物であれ煮物であれ、ラフ料理の味付けの基本となるが、おかずがない時には、野で集めた野菜などにつけて食べる。日常的な挨拶で「何のおかずを作って食べている？」(a ma aw chi te ca ve le?)と聞かれて、「おかずなんてない。『アペ』を搗いて舐めて食べる」(a hpe te leh ca ve)という会話がしばしば交わされるように、「アペ」しかないことは、おかずのない貧しさを象徴することが多い。ラフの食文化における唐辛子の象徴性については、西本・服部 (2010) を参照のこと。
- ¹⁵ ここで言う「ビルマ人」は、ビルマ (ミャンマー) 国民でなく、民族的カテゴリーとしてのビルマ人のことである。
- ¹⁶ 韓国人については、キリスト教の様々な宗派の宣教師が山地で活動しているために、調査地のラフ人にも馴染みがあった。
- ¹⁷ 山地民自身によって運営される NGO 「Health Project of Tribal People」(タイ・チェンマイ市) による

“Naw Shi Peu La?” (あなたはもう知っていますか) と題された衛生的生活促進のためのカセットテープ (1997 年頃製作) 中の “Shu hk’e hpeh pi o?” (人並みになろう) という歌に先立つ紹介ナレーション。

¹⁸ ここで「ラフ人」と訳した言葉の原語は La Hu ya で、直訳すると「ラフの子供」という意味である一方、後出の「ラフ民族」の原語は La Hu chaw ceu である。chaw ceu とは「人」と「種」を意味する語の組み合わせで、「民族」に相当するラフ語である。

¹⁹ 「言い伝え」(chaw maw hkaw) は文字どおりには「先祖／長老の言葉／教え」であるが、広い意味では神話、伝説、慣習、慣例的言い回し、箴言などを含む。

²⁰ 一方、中国雲南地方のラフからは、このような自嘲的な語りは聞かれないが、それは当地のラフが「自治制度」によりある程度の自立性を持っているからだと推測される (2019 年、堀江未央氏より)。

²¹ キリスト教徒ラフと伝統派ラフにおける「ラフ」の語りの違いについては、Nishimoto (2000) で一部報告したものの、本格的な考察は今後の課題である。

²² ビルマ語またはシャン語で外国人に対して語られたためか、通常「神」とされるものが「Gaudama」となっている。

²³ 原文ではムス (Muhsö) と書かれているが、これは、ラフに対するビルマ人やシャン人による他称である。

²⁴ 1909 年に発行された本資料は入手困難なため、他の研究者のために、英語原文を示しておく。[] 中の言葉は、筆者が補った注である。A story told to me to account for the inability of Muhsös to write is as follows: When Gaudama lay dying he called all peoples and races to him for the purpose of giving them written characters so that they might know the law. Gaudama then wrote characters on metal (silver, iron, etc., as the case might be) and gave them to Burmans, Shans and all peoples. The Muhsös, however, were asleep when Gaudama called, and when they arrived the metal was all gone. Gaudama accordingly took sesamum and kaukhnyin [糯米] and made a cake on which he wrote characters for the Muhsös and then dismissed all the races. It was a long way home, and everybody became hungry. The Muhsös ate their cake with the writing, while other races could not do so. Now every village once a year in Pyatho [ビルマ旧暦 10 月] makes these cakes and asks Gaudama to give them back their writing. They dance round the cakes and have a big pwè [祭り]. (This is a Red Muhsö story.) (Jamieson 1909: 5-6)

²⁵ 本来ならばこの物語の最後に「白いカラスは脱穀場の灰にまみれてしまったために、この時から体が真っ黒になった」という意味の文章が入れられてよいはずであるが、このヴァージョンでは、それは暗示されるのみである。

²⁶ ラフ、アカ共に伝統的には無文字であったが、キリスト教宣教師がローマ字による表記法を案出した。ラフ語のローマ字表記が、ある状況においては、キリスト教徒ラフが「異教徒」のラフ・グループと違って文字をもち、それ故に「高い」／「発展している」ことのひとつの証左としてもち出される一方、別の状況では、ラフの固有の文字とは見なされず、白人の文字を便宜的に借用しているだけだという含意で語られることは興味深い。

²⁷ ここで「王の印璽」と訳しておいた「cu yi」(「知恵」cu yi とは声調の異なる別語) に関しては、インフォマントによって解釈が様々であり、多くの人は具体的にそれが何を指すかをはっきりとすることができない。例えば、筆者のラフ語の教師であった村牧師の妻は「王の印璽」と説明した一方、村内の 40 代の男 (ビルマの 5 学年=中学一年程度修了) は、「よく分からないが、考えてみるに、軍の将校が肩につけている星のようなものだろう」と説明した。村内の殆ど教育のない別の男 (30 代) が

語った昔話の中では「cu yi sheh meun」として言及されたが、この表現は cu yi が高価な宝石のようなものであることを示唆しているように見える (sheh shi とは「宝石」のことである。shi は丸い形状をしたものを意味する語につけられる接尾辞)。ラフ語の原語が特定できないが、高価な石でできた印璽を失ったために権力と栄光を失ったというラフの伝承については (Telford 1937: 143) を参照。ともかくも、注目すべきことは、彼らの説明に一貫しているものが、cu yi とは「それがあれば他人全ての支配者となることの出来るもの」であるという点である。しかし、同時に彼らが cu yi を「支配権」や「権利」のような抽象物としてではなく、神によって与えられる具体的な物として認識していることにも注意しておかなければならない。言語学者 Matisoff によれば、cu yi (Matisoff の表記では cun yin) は「印」という意味で、第一音節はシャン語に、第二音節は中国語 (マンダリン) の「印」に由来するとされる (Matisoff 1988: 471)。

²⁸ シャン女性の伝統衣装は、肌が透けて見えるタイプのものである。

²⁹ ムラブリについて研究した二文字屋 (2019) は、ムラブリが自己について語ることはほとんどない代わりに、非ムラブリを意味する「クウォール」について頻繁に語り、「クウォール」ものとされる性格の反対の性格をもつものとしてムラブリを規定していると報告している。本稿で取り上げる北タイのラフが「ラフ」についてしきりに語ることは反対の現象がムラブリでは見られるが、ムラブリもラフも、準拠集団との対比から、準拠集団の否定形として自集団を規定する点は共通している。

また、Leach による古典的な民族誌『高地ビルマの政治体系』以来、ゾミア地域における可変的な民族アイデンティティの問題は古くから指摘されているものであるが、本稿の主張はそれと矛盾するものではない。『高地ビルマ』が描くのは、権力を追及する個々人が、カチンあるいはシャンらしくふるまうことによって、民族アイデンティティを変更する様子である。しかし、そこでもカチンとシャンという山地民・低地民の対比の認識枠組みは一定であり、山地民が山地民にとどまる限り、低地民との対比の中で自らを規定するのである (リーチ 1995 [1970])。

³⁰ シャン人ではなく北タイ人を対比の対象とし、何故ラフが焼畑耕作をし、北タイ人が水田耕作をするのかを語った神話には、例えば Tribal Research Center (1976: 2) がある。「ラフ人と斧」として紹介された伝統派ラフの神話では、神がラフ人と北タイ人とに斧と鋤とを選ばせたときに、ラフ人は先に選ぶ権利を与えられて斧を選んだが、斧は山地での耕作にふさわしいものだった、と語られる。「よって斧を得たラフは山地で焼畑耕作をし貧しく、鋤を得た北タイ人は低地で水田耕作をし豊かになった」という結果は、暗示されるのみである。

³¹ 筆者のインフォーマントの何人かが「ラフの国の歌」(La Hu mvuh mi li hkaw) と言ってこの歌に言及したが、多くの歌が題や名をもたないラフにあって、これがこの歌の正式名だとはいえない。筆者の調査地の 40 歳代の村人は、この歌はラフの国歌 (「国家」pleng chat というタイ語を用いて表現した) のようなものだと言い、彼が子供の時には既に歌われていたと教えてくれた。

³² 歌う人によって歌詞が少し変わることもある。

³³ 新約聖書 (ローマの信徒への手紙) にその根拠を求めることもある。

文献

- Antisdell, C. B. 1911 "Lahoo Traditions (continued)" *Journal of the Burma Research Society*, 1(2): 32-35.
アンダーソン、ベネディクト 2007 『定本 想像の共同体 ナショナリズムの起源と流行』(白石隆・白石さや訳) 書房工房早山 (Benedict Anderson 1991 *Imagined Communities: Reflections on the Origin*

- and Spread of Nationalism*, revised and expanded edition. London and New York: Verso) .
- Hayami, Yoko 2004 *Between Hills and Plains: Power and Practice in Socio-Religious Dynamics among Karen*. Kyoto: Kyoto University Press.
- 飯島明子 1999 「『タムナーン』論議を超えて：『北タイ』貝葉文書の紹介として」『歴史評論』585: 11-28.
- Jamieson, E 1909 *Description of Habit and Customs of the Muhsös (Black and Red) also known as Lahus*. (Ethnographical Survey of India, Burma No. 3). Rangoon: Office of the Superintendent, Government Printing, Burma.
- Kammerer, Cornelia Ann 1990 “Customs and Christian Conversion among Akha Highlanders of Burma and Thailand” *American Ethnologist* 17(2): 277-91.
- 桑山敬己 2008 『ネイティブの人類学者と民俗学：知の世界システムと日本』弘文堂.
- Kya-Leh 1994 *La Hu A Pon Li K'o Na Ba 1 (Lahu Stories, Vol.1)*. Kengtung: L.N.T.C., 2nd printing. (ラフ語)
- リーチ、エドモンド R. 1995 『高地ビルマの政治体系』(関本照夫訳) 弘文堂 (Edmund Ronald Leach 1970 *Political Systems of Highland Burma*. London: The Athlone Press of the University of London).
- Lehman, F. K. 1963 *The Structure of Chin Society: A Tribal People of Burma Adapted to a Non-Western Civilization*. Urbana: University of Illinois Press.
- Lévi-Strauss, Claude 1963 “The Structural Study of Myth”. In *Structural Anthropology*, pp.206-231. New York: Basic Books (「神話の構造」『構造人類学』荒川幾男他訳, pp. 228-256. みすず書房、1972年).
- Lewis, Paul. 1986 *Lahu-English-Thai Dictionary*. Chiang Mai: Thailand Lahu Baptist Convention.
- マリノフスキ、ブロンスワフ 2010 『西太平洋の遠洋航海者：メラネシアのニュー・ギニア諸島における、住民たちの事業と冒険の報告』講談社 (Bronislaw Malinowski 1922 *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge & Kegan Paul の編訳).
- Matisoff, James A. 1988 *The Dictionary of Lahu*. Berkeley: University of California Press.
- 名和克郎 2002 『ネパール、ビヤンスおよび周辺地域における儀礼と社会範疇に関する民族誌的研究：もう一つの<近代>の布置』三元社.
- Nishimoto, Yoichi 2000 *Lahu Narratives of Inferiority: Christianity and Minority in Ethnic Power Relations*. Chiang Rai: The Center for Inter-Ethnic Studies, Rajabhat Institute Chiang Rai.
- 西本陽一 2000 「北タイ・クリスチャン・ラフ族における民族関係の経験と自嘲の語り」『民族学研究』64(4): 425-446.
- 西本陽一・服部一人 2010 「ラフは唐辛子 北タイ山地民ラフ族の食文化」映像民族誌 (20分).
- 二文字屋脩 2019 「ムラとクウォール：ポスト遊動狩猟採集民ムラブリのエスニック・アイデンティティ」『年報 タイ研究』19: 1-20.
- 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』世界思想社.
- Rajah, Ananda 1990 “Ethnicity, Nationalism, and the Nation-State: The Karen in Burma and Thailand” in Gehan Wijeyewardene ed. *Ethnic Groups across National Boundaries in Mainland Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, pp.102-133.
- 関本照夫 1994a 「序論」. 関本照夫・船曳建夫編『国民文化が生まれるとき：アジア・太平洋の現代とその伝統』リポート、pp.5-32.

- 関本照夫 1994b 「影絵芝居と国民社会の伝統」. 関本照夫・船曳建夫編『国民文化が生まれるとき：アジア・太平洋の現代とその伝統』リプロポート、pp. 67-93.
- スコット、ジェームズ・C 2013 『ゾミア：脱国家の世界史』池田一人他訳. みすず書房 (James C. Scott 2009 *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven and London: Yale University Press) .
- Stern, Theodore 1968 “Ariya and the Golden Book: A Millenarian Buddhist Sect among the Karen” *Journal of Asian Studies* 27(2): 297-328.
- 竹村卓二 1978 「盤皇崇拜」白鳥芳郎編『東南アジア山地民族誌：ヤオとその隣接諸種族』（上智大学西北タイ歴史・文化調査団報告）講談社、pp.261-262.
- Tapp, Nicholas 1989 *Sovereignty and Rebellion: The White Hmong of Northern Thailand*. Singapore: Oxford University Press.
- Telford, J. H. 1937 “Animism in Kengtung State” *Journal of the Burma Research Society* 27(2): 86-238.
- Thongchai Winichakul 1995 “The Changing Landscape of the Past: New Histories in Thailand since 1973” *Journal of Southeast Asian Studies* 26(1): 99-120.
- Tribal Research Center (Sun Wicai Chaokhao) 1976 *Khvamru Buangton lae Khokamnot Phruetikam thang Sangkohm khong Chaokhao Musue* (山地民ラフ族の初歩知識および社会行動決定因). Chiang Mai: Public Welfare Department, Ministry of Interior, Thailand. (タイ語)
- Walker, Anthony R. 2003 *Merit and the Millennium: Routine and Crisis in the Ritual Lives of the Lahu People*. New Delhi: Hindustan Publishing Corporation.
- Yo han 1976 *La Hu Hkri Ya Aw Mo Ra Sa Van Aw Lawn (Lahu Baptist Chronicle)* . Pangwai, Burma: Pangwai Church. (ラフ語)

On Villagers Talking about Their Own Ethnic Group Northern Thai Lahu Narratives on “the Lahu”

Yoichi NISHIMOTO[†]

[†] Department of Human Sciences, Kanazawa University, Kakuma, Kanazawa, 920-1192 Japan

E-mail: [†] yoichi@staff.kanazawa-u.ac.jp

Abstract

Recently, anthropologists have begun to encounter villagers in small-scale society often talking, with some objectification, about their ethnic group. This paper examines one of such cases, narratives about “the Lahu” by Lahu villagers in Northern Thailand and considers the theoretical implications that such narratives have for social-cultural anthropology. The paper argues that the “Lahu” narratives have not been formed in or due to the influences of recent global processes, yet by the Lahu’s historical experience of ethnic relations at the regional level, in which the Lahu have always faced overwhelmingly powerful ethnic neighbors. Furthermore, from the case study of the “Lahu” narratives, I suggest several hypotheses, including one that group members who share historical experience have a unique style of narratives.

Keywords: anthropology, ethnicity, narrative, Lahu, Zomia