

Title	中国ミャオ族の儀礼における供犠：貴州省雷山県「短裙苗」の事例から
Sub Title	The sacrifice in rituals of Miao in China : a case study of "Duanqun Miao" in Guizhou province
Author	陶, 冶(Tao, Ye)
Publisher	慶應義塾大学大学院社会学研究科
Publication year	2009
Jtitle	慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要：社会学心理学教育学：人間と社会の探究 (Studies in sociology, psychology and education : inquiries into humans and societies). No.68 (2009. ) ,p.19- 34
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN0006957X-00000068-0019">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN0006957X-00000068-0019</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# 中国ミャオ族の儀礼における供犠

—貴州省雷山県「短裙苗」の事例から—

## The Sacrifice in Rituals of Miao in China

—A Case Study of “Duanqun Miao” in Guizhou Province—

陶

冶\*

*Tao Ye*

This paper discusses upon the sacrifice, such as animal, poultry, plants and so on used in the ritual of Miao in Guizhou province, China. It is emphasized the continuity of ritual practice and relations with daily life and mythology, presenting the procedure and its meaning of using sacrifice in ritual. And in each case, the two kinds of meaning of sacrifice in Miao's ritual are showed minutely, which is offering as present to ancestor or as an replace of the disaster or illness caused by evil spirits, meanwhile it is simultaneously mediating behavior with an emphasis on the relationship between kinship groups and the distribution of oblations.

The two specific cases of rituals in this paper have been also reflected Miao's time consciousness. One is the most magnificent ritual of ancestor worship ritual conducted every 13 years in Miao's community in southeast Guizhou called 'Nonnyo' (吃鼓臈, 鼓臈節, 社節), in which a lot of water buffalos are sacrificed as the offerings for the ancestor of ethnic-group and each lineage. Another ritual called 'Bagenamang' (破生辰) which means tearing the heaven and the earth are conducted at certain age of men and women accordingly to Miao's folk knowledge. In this case dog sacrifices are conducted to get rid of some disaster or ailment connected with the human body and its mental condition.

The narrative and discourse in these rituals is also helpful to make analysis, and we are eager to search out the suitable explanation which is built on the basis of cross-referencing between the researcher's knowledge and native's point of view. Thus, it becomes possible in the criticism and supplement to the one-way 'biased' tendency caused by structuralism.

### 1. 供犠論に関する先行研究と本論の目的

#### 1-1. リュック・ド・ウーシュの供犠理論

供犠は世界中の民族の伝統的な儀礼における一般的な形態として、人類学の儀礼研究の中でも古くか

\* 法政大学国際文化学部外国人客員研究員（文化人類学）

ら注目されてきた。供犠に関しては、起源に関する研究と、意味と機能に関する研究があり、「贈与説」「交流説」「意味・機能説」に大別できる<sup>1)</sup>。

供犠研究の焦点の一つは供犠獣の殺害の問題である。1970年代以後、犠牲の殺害について、供犠を社会暴力の問題から考察する普遍的かつ心理的な供犠理論が注目された。フランスのルネ・ジラールはその代表の一人であった。彼は人間の基本的な攻撃性に着目して、供犠に暴力が隠れていることを主張し、供犠が社会の固有成員を脅かす暴力を部外者である犠牲者に向けることで、蔓延する紛争の萌芽を犠牲に収斂させ、部分的な満足を提供して、紛争を雲散霧消させて社会共同体が成立するととらえた [ジラール 1982 (1972)]。彼にとっては、供犠は暴力を予防するメカニズムであり、供犠を「穢れなき暴力」とするイデオロギー的なとらえ方である<sup>2)</sup>。この説はさまざまな形態の供犠や、人類学的な差異をすべて放棄して単純すぎる形而上学的な説明へと展開して、スケープゴートの理論に還元してしまった。また、この議論には本質的にはイデオロギーの上に、西欧のキリスト教神学的な自民族中心主義な見方が含まれているという理由で、リュック・ド・ウーシュは供犠に関する人類学的な研究ではジラルルの見解は退けるべきだとした [ウーシュ 1998 (1985)]。

リュック・ド・ウーシュは、人類学の供犠研究は供犠の概念自体がユダヤ・キリスト教の宗教的経験から出発する試みであり、「供犠」に関連するいかなる一般的な議論についても、さまざまな社会の織物の中から拾い集められた要素を人為的なモデルに押し込める以外には考察できないかもしれないと自問しながらも、「料理の供犠」と「供犠の負債」という供犠分析の両端を提唱した。前者は供犠における供犠獣の身体各部分に関する弁別的な使用やさまざまに異なる加工（料理）方法に注目して、宇宙論的・社会的秩序を構成する諸カテゴリー（神々と人間、祖先と生者、親族と姻族など）の間の境界がそれらの操作を通してどのように確認したり変形したりするかについての技法とみなす（ド・ウーシュはそれを「儀礼的調理」とも呼ぶ）。ここで彼は生活の側面に視点を据えた、宇宙論的・社会的秩序に対する分析方法を提起したと考えている。また、供犠における動物殺害による生命そのものの破壊については、それを宇宙論的秩序そのものに存在するある種の欠如とみなし、その欠如を「供犠の負債」と呼ぶ。そして彼は、供犠獣と供犠祭主の間における「所有」の関係に着目し、儀礼において供犠獣が供犠祭主自身の存在、あるいは彼の身代わりの生命そのものの隠喩的等価物となると議論を展開した。さらに、ド・ウーシュは、「供犠的負債はもっぱら宇宙生成の秩序—社会秩序が最終的にはそれに依存している—に基づいている」と述べている [ウーシュ 1998 (1985): 302]。

また、リュック・ド・ウーシュは、レヴィ=ストロースによる供犠の代替原理 [レヴィ=ストロース 1976 (1962)] とその基礎であるエヴァンズ=プリチャードの研究 [エヴァンズ=プリチャード 1982 (1956)] の限界性を指摘した。そして、供犠の人類学的な研究にあたっては、分類体系における家畜の位置を明らかにすることと、どのような種を供犠に適切なものとして指定しているか、それにどのような象徴的意味づけを与えるかなどに関して、注目することを要点として提唱した [ウーシュ 1998 (1985): 31-33]。

## 1-2. 供犠に関連するミャオ族の研究

中国ミャオ族の研究では、ルイザ・シェン [Schein 2000] が着実なフィールドワークに基づいて貴州省雷山県の村落社会である西江について<sup>3)</sup>、生活を基盤とした年中行事に関する民族誌的記述を行っており、取り上げたいいくつかの儀礼の事例は、比較的詳細にミャオ族の文化と社会の様相を伝え

ている。儀礼の供犠については、清明節の墓参時の供物を「シャーマニズム的供物、爆竹、動物供犠」[Schein 2000: 214]として考察を加えた。また、13年に一度行われる祖先祭祀である「吃鼓臙」(鼓社節)の供犠について、単に祖先に捧げるだけでなく、供犠獣を水牛から豚に代替したことを経済的原因によると説明したり、村の安全と火災の防御を願う「掃寨」に関して、共食と肉の分配の過程を記述して現地人にとっての意味を分析した[Schein 2000: 213-216]。その研究で、注目されるのは社会主義体制下で、文化的システムとしての「国家」が、異なる系統に由来する人間集団を「苗」という抽象な社会的カテゴリーに政治的に融合させてきた過程の考察である。儀礼を近代性(modernity)の対立面としての「伝統」(tradition)の復興と、文化のゆがみの生産<sup>4)</sup>をもたらすととらえ、文化をめぐる理論や国家・社会生活の関係について議論を行っている。具体的にいえば、儀礼の一要素としての供犠用の家畜が、中国の政治経済の変動、特に市場経済化の過程で意味を変え、儀礼の諸相と関連し合っどどのような相互作用を生じてきたかについて考察することは、中国ミャオ族の儀礼研究の残された課題の一つだと考えられる。シェンの研究では、中国における民族研究者、特にミャオ族の中から現れた研究者達や彼らの研究内容も研究対象の一つである。中国のミャオ族の研究者による自民族の研究は、彼女にとっては「苗」(Miao)というカテゴリーがどのように中国の社会生活に「埋め込まれる」(embed)かという過程に注目する研究になる[Schein 2000: 64]。

一方、鈴木正崇による中国ミャオ族の儀礼研究において、13年に一度行なわれる祖先祭祀の「吃鼓臙」に対する分析では、水牛をはじめ、儀礼の各段階における供物と関連するものに関して、現地人にとっての意味を重視した。そして、供犠用家畜の飼育や、儀礼の際に行われる家畜の各部分の調理と利用や、人々の感情での位置づけなどの面も詳細に記録し、特定の供犠の発生がどのように民族の遷移と生業様式の変遷の歴史に関連するか、供犠獣が神話・世界観の中でどう位置づけられるかについて検討し、供犠の深層を探った。さらに、供犠における家畜の屠殺による「暴力」の論題に関して、具体的な動物利用の倫理性の基準と現地の世界観の論理に従って、その行為の合理的側面を示しながら、人々の感情の面にある微妙さに触れた。最後に、「水牛と龍などの動物は、樹木や森や山と交流し合う生活実践から神話世界に至る連続性の中で、相互に重なり合う感情の媒体なのである」[鈴木正崇 2002: 77]と議論を収めた。このように、現地観念と世界観の論理に基づく供犠の「贈与説」として、具体的な社会生活のサイクルを分析の対象として展開することで、儀礼の供犠に対する一種の「生活実践」の分析方法が提示された。

### 1-3. 本論の目的と構成および位置づけ

起源の分析から儀礼の重視へ、そして、儀礼の文脈の重視による現地の概念と観念体系に基づく解釈、「暴力論」のようなイデオロギーのとらえ方とそれに対する批判に至るまで、複雑に進展してきた供犠に関する人類学的研究は、多次元的な解釈と普遍形式への抽象化との間を揺れ動いてきた。供犠の多様性と共通性に着目し、おのおのの目的と具体的な事情に応じて、供犠の細部を徹底して検討する立場は、今日の多くの人類学の研究者が共有している。全体性と多義性の同時解明を目指して、現地の概念体系に基づく神話を含んだ世界観や分類体系を明らかにし、供物としての動植物にかかわる対処の手順との対応や、目的や意味を分析する、いわば現地の文脈に基づく正当性の解釈が必要であると考えられる。

以上のような理論的な立場に従って、本論文では中国貴州省雷山県に居住するミャオ族の一支系であ

るガノオウ人（短裙苗<sup>5)</sup>）の儀礼の「供犠」の実情を踏まえたうえで、儀礼に使う家畜（等級、雌雄）と植物と儀礼との関係、および儀礼にかかわる諸精霊との対応の民俗分類の体系を提示する。そして、供物とガノオウ人の創世神話および始祖神話との関連と、儀礼の過程における供物の意味を分析し、「ノンニョ」（吃鼓臈）とバゲナマンの儀礼における水牛と犬を具体的な事例にして、供犠を贈り物と身代わりという二つに類型化して説明する。また、植物の供物における贈物と呪術的なものという二種類について触れる。このようにガノオウ人の儀礼の重要な要素である「供犠」における供物の細部を記述・分析し、現地の概念体系に基づく世界観の説明を対照させて考察することで、レヴィ＝ストロースやリュック・ド・ウーシュのような構造主義者の一方的な解釈によって生じた民俗概念や解釈への「偏向」<sup>6)</sup>に対して、批判的かつ補完的な作業を行なうことが可能になる。それは人類学の「供犠」や「トーテム」などの概念自体の再検討にもつながるであろう。

## 2. 儀礼と供物及び民俗分類

### 2-1. 儀礼の目的と供物

雷山県の調査地でのガノオウ人の日常生活での「生」「死」「生命」などの観念、「家屋と家族」「村寨」などの場、「生産」のあり方「呪詛」「禁忌」との関連などを明示し、各儀礼<sup>7)</sup>に使う家畜や家禽や植物と各儀礼にかかわる精霊、あるいは祀られるものとの対応関係を表示すると以下ようになる（表1）。

表1に簡略化して示したように、ガノオウ人の主要な儀礼と供物は、対応する精霊によって異なっており、一定の分類の秩序によって構成されている。以下では儀礼の全容をもとにして、日常生活との連続性を考慮して考察する。

### 2-2. 儀礼の過程と供犠物の意味

ガノオウ人の日常生活では、病気や生活問題などの解決のために、職能者アシャンにコメや鶏卵などをを使った占いの各種の儀礼を依頼して<sup>8)</sup>、「原因」を明らかにするが、やや曖昧な形で対応する儀礼が指示されて、儀礼に必要な家畜や家禽や植物などを同定する。儀礼で供犠されるものの選別の規準は、家畜・家禽の雌雄、植物の組み合わせ、各種の特性の考慮など多様である。また、儀礼に使用する供犠物への対応とその意味も儀礼によって異なる。儀礼の過程においては、供物による意味と機能のあり方を動的にみることができる。

儀礼に使う供犠獣に対する過程は、殺害—解体—粗末な調理—精霊に捧げる儀礼—日常的な方法による調理—共食—肉の「分配」の形式が主なものである。儀礼では、供犠獣の殺害に先立って、アシャンは憑依状態になるグフォ（モガヌオ）を通して「他界」の精霊と交流して依頼者の意思を伝達するか、グフォに入らずに単に呪文を唱えるかの二通りの手順の違いがある。当初は粗末に調理して、塩や香辛料の使用を禁じる。最後の肉の「分配」では、肉を儀礼の主宰者のアシャンや儀礼のほかの参加者に分配する以外に、儀礼によっては供犠獣の特定の部分を一定の手順によって埋めたり捨てるといった処理を施す。ガノオウ人の供犠獣の使用は、人間から精霊への贈り物とする供物と、「災因」ないしは災いを被る主体の身代わりにする供物という二種類の目的にかかわっている。儀礼における供犠獣の処理の過程では、「殺害」の段階から「日常的な方法による調理」に至る前には、供犠獣がいくら変形されても人間による精霊への贈り物とする意味は変化しない。「日常的な方法による調理」から人間による肉の消費の段階に入る。「肉の分配」では供犠獣にはいろいろな意味が現れる。もちろん儀礼を主宰する



表1 ガノォウ人の主要な儀礼における供物と対応の精霊

儀礼名称	目的	主要な供物	対応する精霊
アバ (名づけ)	名前をつける	雄鶏1匹, 小魚	祖先, 山の精霊, 岩, 橋
ノンシャ (花樹を装う)	男子の健康祈願, 新婚分家の祝い	雄の豚1頭, 雄の鴨1匹, 小魚	祖先, 山の精霊
シダン (途中で酒を飲む)	新婦回門, 子供の病気直し	雄鶏, 雄鴨1匹ずつ	祖先, 山の精霊
ツンナイ (死者を見送る)	葬送	水牛, 雄の豚, 雄鶏	祖先, 死霊, 山の精霊
バゲネイヌイ (ご飯を送る)	葬送	豚肉, 糯米ご飯	死霊
バゲナマン (期日を破る)	年による災いを除去	犬 (依頼主によって雄或いは雌)	曖昧
ガハゼ	家族の安寧祈願	雄の鴨或いは鶏	ガヒー (土に関わる精霊)
ディデュウ (門を防ぐ)	家族の安寧祈願	豚肉, 雄鶏1匹	ガォシン (饒舌の精霊), ほかの悪霊
チュゼ (掃屋)	家屋, 家族の安寧祈願	雄の水牛, 豚, 犬, 雄鶏	多様な悪質の精霊
チュガン (掃寨)	火災を防ぐ, 村の安全祈願	黄牛, 雄の豚, 雄鶏	デオデュウ (火の精霊)
ドゥゴン (龍を引く)	家族, 村の幸福, 財運の祈願	雄の豚, 鴨, 鶏	龍
大型工事	祝祭	黄牛, 水牛, 雄の豚	祖先, 土地の精霊, 山の精霊
チョヤン (田植えを始める)	収穫の豊作祈願	雄の鴨と鶏	祖先, 田んぼの精霊
祭田	収穫の豊作祈願	雄鶏1匹	田んぼの精霊
家畜の小屋	家畜の繁殖	豚肉, 雄鶏	縄の精霊, 各家畜の精霊
ガニユナォ (打口嘴)	噂による病気や不運などの除去	雄鶏1匹	ガォシン (饒舌の精霊)
デェカォウ (デェカォナン)	呪いをかける	雄鶏1匹, 野生猫, 植物若干	敵の精霊
禁忌に関連する儀礼	各儀礼で異なる	各種	各種

家に残った分は消費用の肉とするが、肉の一部は儀礼に携わるアシャンへの謝礼や来客への贈答という「贈与と交換」の機能を果たす。儀礼に大型家畜（主に豚）を使った場合、アシャンの家では供犠獣の顎骨を守護霊ダムイを祀る祭壇に吊り上げられ、アシャンの霊的な力の積み上げの証明を表す。儀礼の主宰家でも供犠獣の一部の顎骨（水牛の場合はその角）は、家の繁栄吉祥や家の男児の健康平安などを守護するドウシャ（花樹）のところに置かれる。ドウシャに関連する儀礼では、鶏卵をよく使用し、後で分けて食する。また、儀礼によっては、供犠獣の一部は一定の手順によって儀礼の依頼主の身代わりとして捨てられる。供犠獣の意味は依頼主が被る災い（病いなど）を祓うか、災いの原因となる人間（語りを含む）を抑えるか、儀礼で災いを明白にするか、曖昧にするかなどさまざまである。また、儀礼によっては、供犠獣の習性や特徴が呪術的な意味や効果を持つ場合もある。一方で、リネージや村単位の厄除け<sup>9)</sup>のチュガン（掃寨）や祖先祭祀のノンニョ（吃鼓臟）では、個人や家族単位の儀礼と同様にアシャンに頼まなければならない。各儀礼に使う供犠獣と処理手順は慣行的に決まっており、これに関しては知識の不均等性や成層性<sup>10)</sup>があり、現地社会の民俗分類の認識を反映している。

ガノォウ人の儀礼で供物となる植物は、表1で示したように、主にコメと何種類かの農作物や、幾種類かの灌木の根である。コメは農耕稲作民であるガノォウ人の主食として、儀礼に欠かせない存在で、供物は糯米で調理した飯で、精霊への贈り物の意味がある。アシャンへの謝礼は糯米で調理したご飯の形で行い、儀礼に招いた客への贈答は普通に調理したコメのご飯を使う。儀礼にはコメの酒が必ず使われ

るが、精霊への供物の意味を持ち、アシャンへの謝礼や来客の贈答には使わない。農産物の種を使う場合は、精霊への供物として儀礼の終わった際に、儀礼に使った家禽の羽毛と一緒に埋める。これは贈り物として人間の現実の世界を模倣する意味である。儀礼に用いられた数種の灌木の根は、儀礼を通して霊力を付与される。儀礼では各種の植物の自然特性と神話の意味づけによる霊力に基づいて、災いや「災因」を防ぐ呪術的な意味が付与されている。

### 2-3. 供物と神話との関連

以上のように、ガノオウ人の儀礼での供物の使用と現地人の考えに基づくおのおのの意味を提示した。儀礼に用いられた水牛、豚、犬、コメなどの供物とそれに対する処置は、生産様式に密接に関連する。儀礼にかかわる「他界」は日常的な現世での生活の模倣と観念され、ガノオウ人の神話や思考様式にさまざまにかかわっていることがわかる。供物は神話とも深い関連を持っている。ミャオ族にはさまざまな神話が伝わっているが、民族学者の過竹は各地の資料を整理して系統付けて「神話圏」として提示した〔過竹 1988〕。それによれば黔东南の創世神話と始祖神話の中で人間始祖の誕生は表2のような図式で示される。これは楓樹から蝶々の「妹榜妹留」（メイパンメイリュウ）が生成し、12の卵を生んでそこから虎、龍、雷公、人間の姜央が現れ、姜央は自分の妹と結婚して、最初に肉丸が誕生し、それを切り刻んで12の人間の集団となるという神話で、ガノオウ人の間でも同様に語られている。

表2 ガノオウ人の人間始祖の誕生における分類

植物, 神霊	昆虫, 鳥, 神霊, 鼓	動物, 人間, 自然天候, 神霊	中間物	人間集団
楓樹→	燕 銅鼓 →「妹榜妹留」→ 魚 ……	虎 龍 → 姜央 → 雷公 ……	肉丸	→12の集団

この図式で人間の誕生と人間集団の生成の過程をみれば、人間の世界と動植物や神霊の世界の両方の端は連続しているが、人間は動植物を始祖として融合している状態から、動植物や自然現象と同類になり、自然との闘争を通して漸次に単純な人間と人間相互の分類に至る。人間の世界は動植物や神霊の世界と連続性を持ちながら独立してきたともいえる。

以上のようにガノオウ人の儀礼における供儀の意味を概観的に説明してきた。儀礼に使う動植物の供物が祀られる諸相を検討した結果、世界観（分類様式を含む）を反映する神話にかかわることが明らかになった。以下では、具体的に儀礼に基づいて考察する。

## 3. 供物としての供儀

### 3-1. 「ノンニョ」（吃鼓臟）の儀礼における水牛

#### (1) ノンニョの復活

ガノオウ人の最も盛大な祖先祭祀の儀礼は、13年に一度の「ノンニョ」（吃鼓臟）だったが、1949年の中華人民共和国成立以後は、迷信活動とみなされて行政機関に禁止され、供儀も水牛を大量に屠殺すると農耕の生産の障害になるという理由で停止された。隣接するミャオ族のムウ（長裙苗）も水牛や豚の供儀による大規模な祖先祭祀をいったんは中止させられたが、1978年の改革開放以後、「ノンニョ」

は次々と回復し、二度行った村も数多くある（1985年の丑年、12年後の丑年の1997年前後に多く行われた）。しかし、ガノウ人の社会では復活していない。その理由は行事に際して嫁に行った娘（父方の叔母も含まれる）が来客として実家で祭りに参加して、再び戻るときに、水牛の脚の肉一片を贈答する義務があるが、これにかかる経済的な負担が原因で、近年に2回あった機会を逃した。ノンニョについては、現地の「短裙苗」出身の楊正光が、自身の少年時代の経験について報告しており〔楊正光、2003: 170-174〕、その内容は以下のいくつかの要点にまとめられる。

## (2) ノンニョの由来

由来については、先祖が東方から遷移してきたので、各集団は干支の十二支に基づいて13年に一度祖先を祀る。この儀礼を行えば、もともとの出発地に戻らなくてもかまわないと祖先と約束した。現在では先祖の蚩尤を祀る<sup>11)</sup>のが主要な目的であると語る地域も現れた。ノンニョに使用して先祖の霊を呼び出すのに使用する木鼓は最初は一丈二尺の楓樹でつくり「黒鼓」と呼んでいたという。後に楠の木でつくようになり「白鼓」と呼ばれた<sup>12)</sup>。

## (3) 木鼓の製作と水牛の選別

木鼓の製作は子年の2月に山の中で木を「請う」（木を伐採する意味）ことで始まる。9月に鼓を作り始め、翌年の丑年の9月に「啓鼓」する（製作が完成する意味）。続いて寅年の10月にノンニョの行事を行う。五つの旋毛（渦巻き状の毛）を持つ水牯牛は好ましいとされ、水牛の頭の上にある一つの旋毛は太陽を表す。前の股の上の背部にある二つの旋毛は、「雄の旋毛」といい、幸福をもたらすとされる。後の股の上部にある二つの旋毛は財の運勢をもたらすという意味である。

## (4) ノンニョ（吃鼓臟）の日程と内容

第1日（卯日）は客人迎えである。父方と母方の双方のオジとオバおよびイトコを来客として家に迎える。来客が一家族にもたらす贈物は、一般に5～6斤の糯米飯（1斤は500グラム）、家鴨1羽、鶏1羽、魚数匹、および若干の爆竹、鉄砲である。来客は主家に入る前に爆竹と鉄砲を鳴らす。夜に来客が持ってきた家禽を料理して一緒に食べる。

第2日（辰日）は「拉牯踏堂」（水牯牛を牽引して闘牛場などの場所を回す意味）と「説牯」（水牯牛に話す意味）を行う。最初に儀礼の主宰者の「鼓臟頭」は水牛を引いて村の闘牛場などいくつかの場所を3回回る。次に各家の行事に移る。裕福な家は子どもや女性用の銀の首飾りを水牛の角にかけ、絹織物や錦衣を水牛に身につけさせる。行事の途中での水牛の大便は自分の家に持ち帰る。「説牯」はアシャンか、来客の一人が、供犠する水牛にノンニョの来歴を説き聞かせ、水牛の身体にある五つの旋毛の意味などを、呪文を唱えて説明する。来歴の内容は祖先には羊を犠牲にしたが、羊は角が短く力も弱いので悪霊に対抗できないので、水牛の精霊が自身を他界に送ることをすすめたなどという話である。

第3日（巳日）は「敲牛祭祖」を行う。朝5時ごろ、最初に「鼓臟頭」の家で水牛を殺し、その後に各家で水牛を殺すことが許可される。来客の親戚が水牛を殺す役割で、立ち会う二人は葬儀のときに着用する衣服を着る。水牛を殺して、腹から解体し、肉・心臓・肝臓をとって煮て祖先に捧げる。また牛角を切ってとる。食事後、来客は主家に「水牛を引き去る」（水牛を祖先の所に引いていくという意味）といって、水牛の脚の肉などを贈答品として持って帰る。主家は見送りをせずに、来客をこっそり帰らせる。

客が帰ってから牛角を安置する行事が行われる。村のすべての牛角を集めて、一本の杉の幹に階段状に積み上げる。最初に「鼓臟頭」の家の牛角を一番上に縛り、ほかの家の牛角を大きさに従って順番に



杉の幹に縛っていく。そして、能力を持つアシャンによってノンニョの専門の呪文を唱える。その後、各家は自家の牛角を取って帰る。

第4日（午日）は「拉牯喝水」を行う。各家が一本の長い竹の竿を用意して、その先端の木の股に白い鶏の羽をつける。それは水牛の尾の意味を表示する。その竿を持って「オウ、オウ、オウ」と口から音を発しながら村の井戸に行き、ドウソウ（紙銭）を少々燃やし、水牛に水を飲ませて、祖先のところに送るという意味を表示する。

第5日（未日）は、「祭鼓」と「引鼓」を行う。最初に、村から東の方面へ1キロ離れた山のある場所に木鼓を担いで持っていき、木でつくった台に安置して、アシャンが「ノンニョ」の専門の呪文を唱える。その後、蘆笙を先導に4人の青年が木鼓を担いで、祭祀用の蘆笙曲のリズムに合わせて舞踊しながら村の真ん中の蘆笙場に戻る。その行列の進みは一步前進ないし二歩退行するというゆっくりした歩みで、一般には朝10時ごろに始まり午後3~4時ごろに蘆笙場に到着する。祭場に到着したら木鼓を木造の台に吊り掛ける。

第6日（申日）は「敲鼓祭祖」「起屋造田」「招财進宝」を行う。「敲鼓祭祖」は、蘆笙場に安置した木造の台の上に牛角の形の木造の「鼓角」を石灰で白く染めて設置する。そして木鼓を地面から70センチに吊り掛ける。アシャンが手で鼓を叩きながら呪文を唱える。創世神話の「妹榜妹留」（メイバンメイリュウ）や「12個の卵」の話を唱え、究極の祖先や、村の各家の祖先の名前を呼んでみなと一緒に舞踊するように招く。また「ジェゼンオビダセ」（ミャオ族の発祥地、漢訳は「皆振欧比達射」）に戻ってすべての先祖と会うように導く。そのとき、みなは悲しみながら酒や肉などを供物として祖先に捧げる。

夜には、細い竹の枝を使って家屋に似た形のものをつくって家の真ん中の部屋（漢語で「堂屋」）に供物を置いて、定まった吉祥の言葉を歌う。そのとき、アシャンに頼む場合もある。これを「起屋造田」という。「招财進宝」では、糯米のご飯や小魚や肉を弁当箱に入れ、家の子どもに持って行かせて家屋の後ろの門から出て、再び前門に入る。そのとき、子どもが事前に用意した薪や草を担いで門外に立って左手で門を叩き、門内の人と問答の中、「東のほうからきて財と喜を持ってきた」などと話しながら家に入る。

第7日（酉日）はジェハリョウ（「盛大な日」の意味）といい「藏鼓」を行う。一人が木鼓を叩き、村の男女が夫婦に限らずお互いに抱擁しながら舞踊する。このような狂騒的な舞踊をするのは子孫の繁栄を意味し、非常に厳粛な場とされ、1時間ぐらいで終了する。

当日は夜が明けるまで、アシャンが木鼓をたたきながら呪文を唱え、古い時代の戦争や大規模な狩猟、或いは工事の事故などで亡くなった祖先を呼び寄せて、死霊たちとみな一緒に舞踊する。このときは凄惨かつ恐ろしい雰囲気である。ノンニョを行うと、毎回、最後の行事のときには虎が村に入ってくると伝えられている。最後に、木造の「鼓角」を「ジェゼニョ」（「鼓角」を安置する専用の洞窟）に置いて、木鼓は穀物倉庫の脇の乾燥したところに保存する。これでノンニョの行事は終了する。

#### (5) ノンニョ（吃鼓臟）における禁忌

行事の7日間は村は悲痛な雰囲気に入れ、娯楽活動は禁じられる。儀礼期間中は、日常生活での言葉が隠語になって使われる（たとえば、水牛の解体の用刀を「鞭」、腹を開くことを「倉庫の門を開く」、解体の際の多い出血を「田んぼの水がいい」、牛肉を食べることを「倉庫の肉を食べる」と呼ぶ）。また、「藏鼓」では一般に老人と婦人の参加は認められず排除される。祖先祭祀の行事が終了した

終に、村では普段の蘆笙の曲による舞踊や銅鼓舞が始まる。その娯楽活動は5日間を超えることはないという。

### 3-2. 「贈物」としての水牛と「媒介」としての水牛

#### (1) ノンニョにおける水牛の意味

ノンニョの第2日目の「説牯」と第4日目の「拉牯喝水」では、水牛を死後の世界での生活のために祖先への「贈物」にするという意味が明白である。しかし、行事のいくつかの細部と流れ、特に木鼓の関与に注目するといろいろな意味が分かってくる。第一に犠牲の水牯牛は、普段使用されている水田稲作の役牛とは区別をつけられている。水牛の旋毛の特別な好みとその意味づけや、水牛を殺すことと牛肉を食べることなどは隠語を使って表現する。第二に神話の世界では始祖が水牛と人間は兄弟のように同類であることが、儀礼の呪文の中で繰り返して唱えられて強調される。第三に第4日目の「拉牯喝水」の後に続く一連の行事は、水牛を祖先へ捧げて祖先を呼び戻すという生者と死者との交流を表すことにほかならない。第四に第6日目の「敲鼓祭祖」で、木鼓に牛角の形に「鼓角」をつけることは、祖先の霊が宿った木鼓と、源流をたどると始祖と同等となる水牛との類似性の模倣である。水牛を祖先とするというトーテム的な意味が付与され、供犠儀礼と神話世界との続性を想起させる。第五には引き続き第7日目の「藏鼓」では、「木鼓」につけた「鼓角」と木鼓を別々にして、「鼓角」を祖先がいる場所を意味する洞窟の「ジェゼニョ」に保存して<sup>13)</sup>、水牛あるいは祖先を元の世界に戻すとされ、境界的な「場所」を強調する。ここで祖先を含む霊的な世界と生者の世界を弁別するという空間の「分断」の認識の諸相がわかる。

ガノウ人のノンニョでは、かつてユベールとモースが論じたような「聖」と「俗」を対極とする供犠論とは異なり、「俗」の世界は、供犠される水牛と木鼓とのつながりを通して、始祖の源流の「母の木」の楓樹で代表される霊的な世界とは対立しない。現世は他界とは弁別されるが、「水牛」と「木鼓」をめぐる儀礼では連続性もたらされることになる。ここでは、水牛は「贈物」よりは、「媒介」の意味があることが儀礼の手順で浮き彫りになる。

#### (2) 日常生活の中での水牛と儀礼に利用する現状と意味

現在では、ガノウ人の社会でノンニョの儀礼が復活するかどうか、その行方はまだ明らかではない。隣接するほかの支系のミャオ族であるムーの場合、ノンニョでは豚を使う習慣もあるが、ガノウ人の間では、供犠の水牛を豚に変更する動きはみられない。現在は棚田で主に稲やトウモロコシを作る生活を営むガノウ人にとっては、水牛は欠かせない耕作の道具であり、豚や鶏などとともに現金収入の主要な来源となっている。もともとガノウ人の家族では、水牛は主要な財産とみなされており、現在の黔东南では農村と都市の間の交換財の商品として、家畜・家禽の中で最も価値が高い。にもかかわらず、水牛を儀礼の供犠獣として使う場合があり、それは家族の葬礼の場合と家族の単位を超えた大きい行事のときで、水田の作業用の役牛を使ったり、定期市で購入した水牛を用いる。以前はノンニョの供犠用とする水牯牛を飼育する場合は、役牛としては使わないという慣習があったが、現在では改変されて、供犠牛と役牛とのけじめが曖昧になってきている。ノンニョの儀礼では供犠獣の水牛の意味は各地で少しずつ異なっている。

### 3-3. 水牛の供犠での唱え言

以下では、SH 寨の一つの葬礼で水牛を殺害する前にアシャンが唱える呪文を紹介する。これは現地での聞き取りによるものである。

「(コメを入れた枡を持って線香とドウソ(紙銭)を燃やして水牛に向く)牛よ、今日このおじいさんが亡くなりまして、あなたを殺すしかないですよ。(死んだ)おじいさんが「ガオウワンニ」(他界の神霊で、死んだ人の霊の王)の門前にあなたを引いて行って送れたら、今度子孫として誕生できるわけですよ……

古い年は終わり新しい年が始まる(時間の流れることを指す意味)。ここのおじいさんが亡くなり、牛を殺したら主人の家の人口を回復できるように。

2~3月に畑に種まき、3~4月に田植えし、5~6月になったら穂が出る、7~8月には稲が成熟し、今の9月、おじいさんはなくなり、兄弟に頼んで牛を殺してもらっておじいさんとともに(他界に行く意味)……

牛が遠方からくる。人が「ギワ」(天上)からくる。今日は水牛を殺し、水牛がどこに行くか、殺すときにコメが(水牛に)教えてあげるのでよろしくお願いします(少しコメを牛に撒く)。水牛よ、今日はこのおじいさんが亡くなり、あなたを引いて去り、縄をいくらか持っておじいさんは去っていく(どうしても水牛を引いて去っていく)。あなたは角が広くて大きいです。(牛の)お母さんがどこにいるか、そちらに行ってください(転生の意味)。今、主人の家では牛を殺して「ガオウワンニ」に捧げ、今度「ガオウワンニ」が豚や羊を送って子孫を送って、降りてくる。これから主人の家は鶏・家鴨・豚・犬を飼うのはうまくいくでしょう。子孫には財運をもたらす。おじいさんの一生はこの水牛一頭を。……チダ(復山)のとき「ゴン」と「ゴンロ」(地下の龍と龍の王)に会って(選んだ墓の場所がいいところという意味)、一緒に「ハイシオン」(市場)に行き、金や銀は追いかけてくる(金をたくさんもらう意味)……。

殺した水牛は立派なもの、……(後に主人の家の家族に)生まれた子どもはデヨ(漢族)とガノォウとみなすの皇帝……」

以上の水牛の呪文を検討すると、葬礼に使う水牛は他界の神霊の王に捧げる供物として死者とともに他界に行くことを意味していることがわかる。供犠に際しては、家族の子どもの誕生、子孫繁栄、家畜の繁殖、財を儲けることなどを祈願している。水牛の供犠は、仕方がない気持ち(後ろめたさ)を示し、水牛自体の転生も祈る。ガノォウ人の儀礼では葬礼とノンニョでは同様の唱えごとをするが、それ以外の儀礼の供犠獣の殺害とは違う微妙な感情の表現が示される。ガノォウ人の神話によれば、水牛は人間始祖の姜央の兄弟として生まれ、神性を持つ動物である。ガノォウ人にとっては、水牛は葬礼に使われる精霊への贈物であるだけでなく、祖先である死者が他界に行くときの伴侶の意味でもある。葬礼では死者と供犠獣の水牛は、一緒に人間と水牛の生まれた始原の世界に帰され、「転生」によって現世に戻る。これはガノォウ人による「死」に対する認識の一つの側面を表し、生命の循環に関する認識を反映している。このように考えてみると、供犠獣の殺害に対して普遍的な意味での「暴力」には収斂し得ない側面があるといえる。

また、葬礼で供犠した水牛の角を家屋の中柱に掛け、その傍らのドウシャ(花樹)の下に置いて、家の財として誇ることになる。葬礼の最後に行う肉の分配では、母方のオジ、あるいは婿をはじめとして近い親族は水牛の脚の肉の一片をもらって帰る。儀礼に携わったアシャンと来客にはおのおの水牛の肉

の一部を贈答する。親族への贈答としての牛肉は、親族集団内部の「交換財」の一形式であるだけでなく、昔の主要な通婚形式の一つであった交差イトコ婚による姻族との集団関係を強調する「媒介」としても作用するといえる。

ガノォウ人の葬礼とその後の牛肉の食用は、神性を持つ動物の肉を食べると考えれば、ある程度は「神人交流説」の意味を持つ。しかし、水牛はガノォウ人の普段の生活の中では儀礼以外に食用の機会がないが、食の禁忌の対象とはしない。水牛はある程度の神性を持つ動物と考えられているが、ガノォウ人のトーテムのような役割は果たしていない。

#### 4. 身代わりとしての供犠—バゲナマンの儀礼

##### 4-1. バゲナマンとは

水牛の供犠を伴う儀礼とは別の儀礼を以下では検討する。それはバゲナマンという儀礼で、「天と地を破る」を意味し、漢語では「破生辰」と訳される。ガノォウ人の観念の中で、男女とも一定の年齢になると不運や災いが起こるとされ、儀礼を通してその年の不運や災いなどを除去できると考えられている。儀礼の全体からみれば、その目的は厄年祓いである。バゲナマンが必要な年齢は、特に40代から60代の間で、2, 4, 6, 7, 8, 9の数字が付いた年である。アシャンの話では、一連の数字は、たとえば4の「ソ」という発音が漢族のように「死」の発音と近似するから回避するのではなく、葬礼のときに使う棺の組合せや担ぎの人数などに合致するためである。また7の「シヨン」という発音が、「銃身」の発音と似ているので恐ろしいと認識される。バゲナマンの儀礼は「バゲゲ」とも呼ばれ、難に会う時間を除去するという意味である。一定年齢になるとバゲナマン儀礼の必要性があると認識されるが、儀礼が成り立つきっかけは、一般的にはアシャンによるゲケツァ（「コメを見る」「看米」）の儀礼によって、占って原因を特定して執行が決定されることが多い。バゲナマンの供犠は鶏あるいは犬が必要で、依頼主の性別に合わせ、男性の場合は雄、女性の場合は雌を使う。祖先祭祀などの儀礼と違って、儀礼の最後には供犠獣の犬と儀礼に使った道具の一部を棺の模型に入れて、村の出入りの坂道の下に投げ捨てる。

##### 4-2. 儀礼の事例

以下は、バゲナマン儀礼の一例である。

時間：夕方6時ごろから夜9時半ごろまで

場所：TL村、依頼人の家

人物：主家の家族、アシャンY（男性）、依頼主の男性（助手のランを務める）<sup>14)</sup>

事由：主家の家主（57歳）と奥さん（64歳）は、健康などの問題で別のアシャンに頼んで古い儀礼をした結果、夫婦両方ともにバゲナマンの儀礼が必要と言われた。そこうでアシャンYに頼んで吉日を選んで儀礼を行うことになった。

供犠獣：雄鶏一匹、雌の犬一匹

依り代：土製の碗に盛るコメ、線香、祭壇。

贈答：アシャンに米1.5キロぐらい、現金1.2元、犬の脚一片

儀礼の手順：

①グフォ（モガヌォ）による精霊との交渉

アシャンは、東の方向に向いて腰掛に座り、線香を三本燈して土製の碗にいっぱい盛ったコメの真ん中に立て、その碗を篩子に載せる。篩子にはアシャンの刀も置いてある。そして、燃やした線香の煙を自分のほうに煽って靴と靴下を脱ぎ、タオルを使って顔を覆う。水を一口飲んで両手を膝に置いておくと、両足が震えはじめて息がだんだんと急になり、グフォ、つまり「憑依」の状態になる。そのときに、呪文を唱えだすが、アシャンは自分の所有する守護霊ダムイの何人かを招集して霊の路ゴンヒユウに沿って家屋→雷山→凱里→……とたどり、霊界フォヒユウの精霊がいる具体的な場所へ赴き、依頼者の今回の事情にかかわる精霊を呼び出して……→凱里→雷山→主家の家に導き、主家の依頼主の男性が務める助手と対話して、精霊に対して事情の説明や祟りの消滅などを聞き交渉する。

#### ②供犠獣を殺す

燃えている線香を持ちながら、アシャンと助手ランは刀を使って儀礼に使う雄鶏と雌の犬を殺す。そして、供犠獣の毛の一部と供犠獣の血を塗った紙銭を燃やし、供犠獣を精霊に捧げることを精霊に伝えるという。それから、供犠獣を解体し、雄鶏の右の爪と犬の耳、鼻、爪先を少し切って、杉の皮や竹枝でつくった棺の模型に入れ、雄鶏と犬を一緒にして、香辛料も何も加えず水だけで半熟に煮る<sup>15)</sup>。普段は主家の依頼主は供犠獣の殺害に手を下さないが、この場合は主家の依頼主の男性がアシャンの助手のランとして手伝う。

#### ③精霊を祀る

半熟に煮あげた供犠獣の頭と、肝や足などを煮込んだスープとを、それぞれ一つの土製の碗に盛って祭壇に供えて、アシャンが精霊に対して呪文を唱える。呪文の中では、天地開始と人間誕生の神話を唱え、精霊や主人の家の祖先に供物を捧げることと、家の具体的な事情を話し、依頼主の寿命を増やすことを願う。手順の最後には、諸精霊を元の住みかへ送る呪文を唱える。唱える際には、アシャンと依頼主は、順次に酒と肉汁を飲み、供犠物を少し分けて食べ、精霊や祖先が供物を受け取った意味にする。

祭壇の構成は、以下のとおりである。

- A. 正面の壁の下の地面には、ナンシエ（茅の若い芯を挿した泥の円球体）を7個ほど一線に並んで置く。
- B. スープを盛った二つの土製の碗を置く。
- C. アシャンの前にスープを盛った土製の碗と、芭蕉の葉の上に糯米飯と粗末に煮た雄鶏、犬を組合せておき、おのおの二つの山を据える。右側に鋤と箕を合わせて置き、左側に杉の皮や竹枝でつくった棺を置く。
- D. 棺捨てを行う。アシャンは精霊を祀るときに使った犬の肉を剥いた下の顎骨の一部と、糯米飯を少しと、泥の円球体のナンシエ5個を刀で切って壊した塊（残った2個は花樹ドウシャの下に置く）を、杉の皮や竹枝でつくった棺の模型に入れて、紐で縛って村の出入口の坂道下に投げ捨てる。
- E. 会食する。精霊を祀る際に使った供犠獣の肉をもう一回普通の方法で料理して、儀礼の参加者は一緒に酒を飲みながら会食する。

### 4-3. 考察

#### (1) 儀礼の過程における供犠獣の意味

バゲナマン儀礼の流れからみれば、供犠獣を供犠する段階では、前に提示した、殺害—解体—粗末的な調理—精霊に捧げる儀礼—日常的な方法による調理—共食—肉の「分配」のパターンに一致してい



る。精霊を祀る前の供犠獣に対する処理は、依頼人の男性自身がアシヤンの助手のランとなり、精霊に捧げる供犠獣の殺害に手を下すこと、供物に主食であるコメを用いることで稲作民族のガノウ人は、普遍的な「暴力」より日常を超越した強大な「力」を身体で感じさせることになるのではないか。日常的な調理法とは異なって粗末な調理で供犠獣を精霊に捧げる意味がこれによって明白になる。また最後の段階の会食で、供犠獣を食用とすることは、ガノウ人にとっては動物性のタンパク質を補充する機会ともなる。一方、儀礼に使う供犠獣の選定では、雄を選ぶ一般的な傾向と違って、依頼人の性別に合わせることで、供犠獣の解体の際にその一部を杉の皮や竹枝でつくった棺の模型に入れることと、また精霊に捧げる一部を棺の模型に加えて捨てることなどから判断すると、供犠獣を精霊のための供物としてだけでなく、人間の肉食の来源とする実際の効果があり、同時に供犠獣は災いを被る依頼人の身代わりとなっている。つまり、バゲナマン儀礼の過程の中で、供犠獣の犬の意味は多重的であり、また儀礼の過程に伴って動的に作用する。

### (2) 祭壇からみる供犠獣の殺害と「死」

バゲナマンの儀礼で設置した祭壇には、ナンシエと呼ばれる茅の若い芯が挿したつ泥の円球体7個が一線に並んで置かれる。これは呪文の中の天地開始と人間誕生の神話と照合しており、神話の世界を模倣すると思われる。ガノウ人の神話の中で、人間世界の始原は、天、地、楓樹であり、人間始祖がいろいろ動物と精霊と一緒に楓樹から誕生した。茅は、ガノウ語で「ナンシエ」と呼ばれ、呪いの意味と機能を持つ植物で、儀礼によく使われ、泥の円球体とセットになって、人間世界の始原とされる天、地、楓樹と類似したものがつくられる。バゲナマンの儀礼においては、年（時間）についた災いを「還元」した人間世界の始原の世界において操作し、茅の若い芯がついた泥の円球体の破壊と保存によって、世界の本来の秩序を調整して、再構築し継続することを願う。そこで、まさに供犠獣の殺害において、超越的な「力」が求められる。供犠獣の一部が入った杉の皮や竹枝でつくった棺の模型と、鋤と箕のセットは、供犠獣の死と埋葬を意味する。供犠獣は依頼人の身代わりとなり、供犠獣を殺害し、人間の「死」を模倣した形をとって、依頼人自身が被る災いそのものを引き受ける機能を曖昧な形で「代替」する。それはリーチの「死の隠喩」[リーチ 1981 (1976)]とレヴィ=ストロースの「代替」原則[レヴィ=ストロース 1976 (1962)]とは少し違う意味で、「代替的死の隠喩」といってもよい。

### (3) 犬食について

バゲナマンの儀礼では、鶏を犬の代替の供犠獣とするのはかまわないというが、本節で示した事例で二人の依頼人のために執行された儀礼のように、一般的には、犬が主役の供犠獣となることが多い。しかも、ガノウ人の村落で身代わりを象徴する供犠獣としては、筆者が実施した調査の範囲では、鶏と犬以外にはないようである。確かに、雷山県地域で、犬は稲の起源神話とかかわっているが、ガノウ人の日常生活の中では、儀礼の供犠獣としては水牛と異なり、犬は一般的な家畜として扱い、しかも少しマイナスの意味を持つ。黔東南では、ミャオ族のある親族集団が犬を食の禁忌としているという報告があるという[鈴木・金丸 1985]。しかし、儀礼に使う供犠獣に関する状況には、まだ不明の点が多い。ミャオ族社会には、犬をただの食の禁忌の対象とする場合もあり、犬祖伝説を伝えて尊崇する地域もある。ミャオ族の社会では、犬を食肉とするか否かは地域的な差異が大きい[鈴木・金丸, 1985: 120-121]。人が神性の性格を帯びる動物を食用することで霊力を持つようになるというロバートソン・スミス(W. R. Smith)の「神人交流説」に基づく解釈[スミス 1941 (1889)]では、ガノウ人のバゲナマンの儀礼に使う供犠獣としての犬については何も説明できない。肉食の禁忌について、あるいは供犠

獣とする動物がトーテムの様相を帯びるかどうかという点に関して分析を進めるには、少なくとも異なる肉食習慣を持つ社会での儀礼における供犠状況について、比較研究の作業が必要であろう。

## 5. まとめ

ガノオウ人の儀礼では、供犠獣は人から精霊への贈り物の供物とされる場合と、儀礼の依頼主、あるいは災因を受けている人間や精霊の身代わりとする場合の二つの類型がある。儀礼の実践では供犠獣の意味は単一でなく多重性を持ち、儀礼の過程に伴って動態的な変化がみられる。その中で、祖先祭祀を含む精霊を祀るという意味は、儀礼の過程で常に存在している。また、植物類の供物には、贈物とする場合と、呪術的なものとする場合の二種類の目的がある。供犠獣の利用は、稲作民族であるガノオウ人にとっては、供犠後に共食の機会を設けることで、動物性タンパク質の主要来源となり、肉の消費という実用性もある。植物の供物には、精霊への供物や呪術的なモノとしての意味だけでなく、他界と現世の相互に連続性を持たせる、神話世界を演じるなど、多様な意味がある。ガノオウ人の儀礼に用いられた供物は複合的な意味を持ち、供犠の分析には、具体的な事例観察の作業が必要である。供犠の概念は、従来議論されてきた人身供犠や狩猟に関する供犠に限らない。本論文で提示したように、儀礼に用いられる動植物に多重的な意味があることを示すことで、供犠の概念の有効性と限定性を問うことになる。

また、ガノオウ人の儀礼は供物・供犠および精霊との相互の対応関係があり、一定の分類体系が認識されている。供犠には「代替」の意味がみられるが、この観念を供犠の一般的な原則とすることには、検討する余地があると考えられる。

供犠獣の殺害の「暴力」については、ガノオウ人のように独特な世界観と生命の循環の観念を持つ人間集団は、狩猟や牧畜を基盤とする社会とは異なる、農耕稲作社会での動物殺害には独自の認識倫理があり、儀礼では日常性を超越した強大な「力」が求められる。

「トーテミズム」に関しては、分析概念として動植物などとミャオ族の下位集団社会の信仰との関係について分析する場合に一定の有効性を持つが、各下位集団の間に進化主義の発展の段階を想定して歴史を再構成する説は根拠がない。ガノオウ人の自称は「鳥」を意味するが、鳥がその集団のトーテムとは言い難い。トーテミズムを進化主義の観点から人類の初期の段階に設定し、それを供犠を結びつける学説は、現代の人類学の研究から多大な批判を浴びた。しかし、これまでの研究成果を参照すると、「トーテム」概念自体の普遍性と有効性に関する検討を徹底して試みてきたとはいえない。ガノオウ人の儀礼における供犠に関する考察は、この点にも有益な視点を提供する。今後もさらにミャオ族の民族誌を通して、人類学の理論や学説を再検討する試みを続けていくことにしたい。

## 注

- 1) 儀礼での供犠に関する意味の問題や、供犠の過程や行為に関する研究について、佐々木宏幹は起源派として「贈与説」(E.タイラーやスペンサー)、「交流説」(ロバートソン=スミス)、これとは異なる立場として「多面的・文脈重視」の意味・機能派(ユベールとモース、エヴァンズ=プリチャード)に分けた[佐々木 1987, 石川栄吉他(編) 1994 (1987): 221]。初期の代表的研究は、人が神性の性格を帯びる動物を食して霊力を持つようになるというロバートソン・スミス(W. R. Smith)の「神人交流説」と、ユベールとモースによる儀礼によって供犠に宗教性が付与され聖と俗のコミュニケーションを説く説である。リーチは、「聖餐(コミュニオン)説」(ロバートソン=スミス以来の議論)、「贈与説」(E.タイラーやスペンサーによる)、「聖・俗交流説」(ユベールと

モース) に三分類している [Leach 1972: 266-267]。

- 2) ジラールとは違った側面から儀礼における「暴力」に注目したモーリス・ブロック (Bloch, Maurice) は、供犠のもつ暴力のあり方は社会的調和の機能を果たすことではなく、共同体の「力」を拡大させる力であるとする [ブロック 1994 (1986)]。暴力は力であり、供犠の暴力はさらなる力を与えることになる。ジラールとブロックの暴力論の差異については、[Kapferer 1997] が検討している。また、モーリス・ブロックの儀礼の供犠論は、「暴力」の解釈と取り上げた現実の事例の相応性や、分析における生物的普遍性の普遍的適用などに関しては、いろいろと批判を浴びた [Ohnuki 1992; Gellner, 1999]。
- 3) Louisa Scheinの主要調査村は、中国貴州省雷山県のミャオ族の「ムウ」と自称する支系の集落、西江であり、「千戸苗寨」として有名である。ムウは女性の服飾のスカートが長めであることから、「長裙苗」とも呼ばれる。本論で扱うガノウ人はスカートが短めで、短裙苗と呼ばれ、隣接して集住している。
- 4) 「少数民族」としての「苗族」のような周辺の人間集団自体も、「国家」の社会秩序の論理に従う方式で文化を生産することを意味する。
- 5) 「短裙苗」については、[陶冶 2004, 2006, 2008a, 2008b] を参照されたい。
- 6) 『アフリカの供犠』[ウーシュ 1998 (1985): 309] の「訳者あとがき」の浜本満の解説を参考にした。
- 7) 儀礼の詳細については、[陶冶 2008b] を参照のこと。
- 8) [陶冶 2008a] を参照のこと。
- 9) たとえば、リネージ内の成員の連続死が発生したら、アシャンによる「災因」などの判明を待たずに、リネージ成員の自発的な合意だけで、それに対応する「ツァンバン」、「ツァンナイ」(睦を守護する意味) と呼ばれる儀礼をする場合もある。
- 10) 民俗知識の成層性というのは、特定個人の地位や特権の差に基づいて生じた個人間に知識の質量の差があることを指す [渡邊 1990: 17-24]。
- 11) 近年になって新しく唱えられはじめた始祖伝説で、漢族の始祖とされる黄帝に対抗させた。
- 12) ミャオ語でドファニョといい、「楠の木の鼓」という意味である。
- 13) 木鼓も「ジェガニョ」に保存する場合も多い、「ジェガニョ」というのは「鼓の洞窟」の意味である。
- 14) ガノウ人の儀礼では、依頼人の家族の男性成員あるいは男性依頼人が、関連する知識を持っていれば、アシャンの助手であるランの役割を務めることは珍しくない。
- 15) 供犠獣を粗末に煮る方法としては、コメを少し使ってお粥をつくる場合もある。この場合は、精霊を祀る手順ではスープでなくお粥を使う。

#### 参考文献

[日文・翻訳書]

- 石川栄吉他 (編) 1994 (1987). 『文化人類学事典』(縮刷版) 弘文堂.
- ウーシュ, リュック・ド 1998 (1985). 『アフリカの供犠』(浜本満, 浜本まり子訳) みすず書房. Heusch, Luc de, 1985. *Sacrifice in Africa: A Structural Approach*. Manchester University Press. *Le Sacrifice dans les Religions Africaines*. Gallimard, 1986.
- エヴァンズ=ブリチャード E. E. 1982 (1956). 『ヌア族の宗教』(向井元子訳) 岩波書店 (再刊・平凡社, 1995). Nuer Religion. New York: Oxford University Press, 1956.
- スミス, ロバートソン 1941 (1889). 『セム族の宗教』(全2巻) 岩波書店. Smith, William, Robertson, 1989. *Lectures on the Religion of Semites*. London: A & C. Black.
- 鈴木正崇 1985. 『中国南部少数民族誌—海南島・雲南・貴州—』三和書房.
- 鈴木正崇 1999. 「祖先祭祀の変容—中国貴州省苗族の鼓社節の場合—」宮家準 (編) 『民俗宗教の地平』春秋社.
- 鈴木正崇 2002. 「死者と生者—中国貴州省苗族の祖先祭祀—」『日吉紀要 言語・文化・コミュニケーション』29号, 慶應義塾大学 (日吉).
- 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—』古今書院.
- 陶冶 2005. 「ミャオ族村落社会における二種類の宗教的職能者—中国貴州省東南部等雷山県の事例—」『人間と社会の探求 慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要』第59号.
- 陶冶 2006. 「歴史の中の親族と儀礼—中国貴州省東南部ミャオ族の支系「ガノウ」人の祖先祭祀をめぐる—」

- 『人間と社会の探求 慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要』第62号.
- 陶 治 2008a. 「社会変化の中の中国ミャオ族の占い儀礼—「災因論」的考察を主として—」『人間と社会の探求 慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要』第66号.
- 陶 治 2008b. 『中国ミャオ族の儀礼と社会の変容—貴州省東南部雷山県の「短裙苗」の事例を中心として—』慶應義塾大学大学院社会学研究科博士論文.
- ブロック, モーリス 1994 (1986). 『祝福から暴力へ—儀礼における歴史とイデオロギー』(田辺繁治・秋津元輝訳). 法政大学出版局. Bloch, Maurice, 1986. *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge: Cambridge University Press.
- リーチ, エドモンド. R 1981 (1976). 『文化とコミュニケーション』(青木保・宮坂敬造訳) 紀伊國屋書店. Leach, Edmund Ronald, 1976. *Culture & Communication: the logic by which symbols are connected: An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*, Cambridge [Eng.]: New York: Cambridge University Press.
- レヴィ=ストロース 1976 (1962). 『野生の思考』(大橋保夫訳) みすず書房. Levi-Strauss, C., 1962. *La Pensée Sauvage*, Paris: Plon.
- 渡邊欣雄 1990. 『民俗知識論の課題—沖縄の知識人類学—』凱風社.  
[英文・中文]
- Ohnuki, T. Emiko 1992. *Anthropology Today*, Vol. 8, No. 5, Oct. 1992.
- Gellner, David N. 1992. "Religion, Politics, and Ritual. Remarks on Geertz and Block". *Social Anthropology*, Vol. 7-2.
- Kapferer, Bruce 1997. *The Feast of the Sorcerer*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Schein, Louisa 2000. *Minority Rules: the Miao and the Feminine in China's Cultural Politics*, Duck University Press.
- 過 竹 1988. 『苗族神話研究』廣西人民出版社.
- 楊 正光 2003. 「橋兌苗族祭祖文化」『雷山県苗学研究会』(編)『雷山苗学研究文集』第1集.
- 雷山県苗学研究会 (編) 2003. 『雷山苗学研究文集』第2集.