

# 土地への依存と来世現世間の秩序

——白褲ヤオ「牛祭」儀式の文化的意義——

張 琪

(訳||松岡正子)

## 一 問題提起

言語系統区分によれば、ヤオ族（瑶族）は主にミエン語を用いるミエン・ヤオ（盤ヤオ）、ラカ語を用いるラカ・ヤオ、プヌ語を用いるプヌ・ヤオの三大支系に分けられる。ミエン・ヤオとラカ・ヤオは分布が広いだけではなく、その文化が道教の影響を深く受けており、研究者も多い。これに対して、広西チワン族自治区西北部と黔南布依族苗族自治州の交接地帯に住むプヌ・ヤオについては、注目する研究者が相対的に少なく、研究は、概して「初期的ででおかれている」「成果が少ない」「研究グループは形成されていない」「学術的価値がまだ認知されていない」「覃



2015: 19-23]。本稿の研究対象はプヌ・ヤオ支系中の瑯格方言を話し、男性が膝まである白布の衣装を着ている「白褲ヤオ<sup>①</sup>」である。白褲ヤオは、自称が「多努」で、「人の子」を意味し、「青少年」を指す言葉としても広く用いられる。主に広西チワン族自治区河池市南丹県里湖瑶族郷（以下、里湖郷）や八圩瑶族郷、貴州省黔南布依族苗族自治州荔波県瑶山瑶族郷に分布する。現地の統計では人口四万人余りで、約六〇%が里湖郷に居住する。

白褲ヤオは、葬儀で祖先祭祀の「牛祭」儀式を行う。資金と時間の膨大な消費が必要であるにもかかわらず、彼らは資金をつぎこみ、全身全霊を注いで盛大に行う。筆者の主な調査地である里湖郷王尚村<sup>②</sup>の一人の若者は、牛祭は「家産を尽くして牛を殺す」ことだという。しかし外部者

は白禰ヤオの牛祭の意味を理解できないため、一九六〇年代には白禰ヤオ地区での牛祭習俗を改める動きも現れた。当時、政府は、牛祭は白禰ヤオの貧困を深刻にし、社会経済の発展を阻害するものとみなして、牛祭を全力で「整理」しようとし、葬儀では牛ではなく必ず他の動物で代替すること、これを犯す者は誰でも拘留されると規定した。しかし白禰ヤオは規定を恐れず、従来どおりの牛祭を行ったため、結局、政府は現地に干渉することができず、一部の人々を拘留しただけで終わった。彼らは違法とされたことに強く抗議し、「法を犯しても」「労働改造場送りになっても」牛を殺すと主張した。そのため政府は法の執行ができなくなった〔广西壮族自治区編輯組 1985: 108-117〕。

牛祭は、なぜ白禰ヤオ文化において不可欠かつ何者にも代えがたいのか。従来、白禰ヤオ葬喪研究でも牛祭は特に注目されてきた。研究者は儀式の背後にある歴史的起源や宗教的意識からその目的と意味を理解しようとした。考古学的視点から解釈する者もいれば、葬儀における食人習俗が牛に替えられた歴史的展開に由来するという説、白禰ヤオの精神性と社会進化の転換の指標であるとする説がある〔玉 1989、磨 2011〕。しかしこれらの見方は、儀式を含む文化体系から起源を探るものとはいえず、進化論の社会発展区分を原因とすることは、因果理論に反するだけではなく、文化解釈の主要な視点にも反する。これに対して因果

律や主要な視点に合わせることは、献祭理論の解釈の枠内にあるといえる。第一の解釈は聖餐理論である<sup>3)</sup>。牛は白禰ヤオのトーテムである。牛祭の意義は、死者と生者がともに享受することでトーテムの牛となり、現世の親族関係が継承されることにあるとする〔雷 2010〕。しかしこのような解釈は後に以下のように論じられた。牛祭は、実は贈与論の解釈と一致する。牛は生者から死者への贈り物であり、目的は人と祖先の間に互惠関係を打ち立てることにあると〔姜・楊 1986、朱ほか 1992: 159-162〕。

贈与論は、動物献祭に関する一般的な解釈で、供物は神霊や祖先、あるいはその他の超自然的存在への贈り物とされる。しかし、白禰ヤオは、日常生活で牛肉を食する習慣はなく、また牛の飼育は彼らの経済的來源でもなく、多くの者は牛を飼育しても売ることはない。そのためなぜ牛を神に献上しなければならぬのかを解釈する時に、「食物一説では難しく、むしろ牛を「贈り物」にする深層意識について考えなくてはならない。かつてある学者が、白禰ヤオ自身の解釈に従って、牛は死者がああ世で畑を耕すのに使う用具として贈るのだといったが、これまで誰もこの説について深い文化的解釈やその正誤を確認していない。以下では、この説をふまえて牛祭およびその後続く儀式における象徴について分析し、牛祭の真の目的と白禰ヤオ文化における意味について考察する。

## 二 牛祭儀式の解析

白禰ヤオの葬送儀礼には、「入殮」「開鼓」「牛祭」「下葬」の過程がある。牛祭と下葬は続けて行われ、前日に牛を殺して、当日死者を送る。その他の過程は数日おくこともある、何日おくかはシャーマンの占いと葬儀の準備状況によって決める。牛祭の具体的な過程は以下のものである。

### (一) 「誦牛」

当日、まず一頭の雄牛を屠殺場の柱に繋ぐ。吉時になったらシャーマンが屠殺隊六名を率いて入場。シャーマンは弔辞を唱え、二名が刀をもち、二名が牛を屠殺する。屠殺者は死者の一族の青壮年あるいは母方叔父一族から遺族が選ぶ。さらに一人が黒傘をもつ。黒傘は攪乱しようとする悪鬼に屠殺をみせないよう遮ることを表す。弔文を唱える者は、牛に米粒を撒きながら死者一族の祖先の名を叫んで告げる。「本日、牛を殺します。死者が牛を引いて来世に連れて行きますので、祖先の皆様はそれを待っていてください。これから来世に一族の者が参ります」。弔文によれば、牛は来世では一頭の完全な活牛であり、死者は牛を引いて祖先たちを訪れる。

### (二) 「哭牛」

死者の親族男性二人が白布を頭部に巻いて靈堂を出、泣きながら献祭場に至り、牛の周囲を一回りして靈堂にもどる。これは来世への道を探すことを表す。次に、その他の親族や友人、隣人が二人の親族と同様に行動し、死者と牛を来世に送ることを表す。その後、一人の青年男子が手に竹枝をもつて牛の所へ行つて臀部を軽く叩き、牛を追い立てて柱を一回りさせる。死者が牛と来世に行く様子を模倣したもので、哀貝布山の麓に至り、柔らかな石を踏んで山を登る時に、牛の四本足が滑って上れなくなり、竹の枝で追ったことを表す。最後に、死者の二人の息子⑤のうち、一人が前方で牛を引き、もう一人が後方から竹枝を使って牛を追い、柱の周囲を時計回りと逆回りに三回ずつ回り、牛への最後の送別を表す。哭牛の過程では、献祭の牛は来世では活きた状態で死者に同行する。目的地は岨地の険しい斜面にある天門⑥で、天門の奥が来世である。

### (三) 「砍牛」

哭牛が終わると、猟銃を打つて爆竹を鳴らし、砍牛が始まる。二人の太刀持ちが牛刀を抜いて刀の刃に酒をひと吹きする。牛に切りつける者はそれぞれ一杯の酒を飲み、丁寧に牛刀を受けて両手でもち、牛の周囲を回る。一回りす

るたびに牛に向かつて両膝を少し屈して拝礼のしぐさをする。三周した後、刀を振りかざして牛の背に切りつける。

砍牛の要点は、全部で三回打つこと、二人の砍牛者が交替で行うこと、三刀目後も牛はまだ生きてまま立っている状態でなければならぬことである。一刀目あるいは二刀目が強すぎたときは、最後の三刀目は演技だけすればよい。一刀打つたびに周りの者は雄叫びをあげ、手を叩いて歓声をあげる。砍牛者は熱狂の中でさらに勇猛になる。砍牛後、群衆は力を合わせて牛を殺す。「砍」とは、刀の刃を牛の標識として牛を来世に送った後、死者が牛を簡単に見つけられるようにという意味をもつ。「殺」とは、牛（の靈魂）を来世に送る第一歩である。最後に、牛角を切り取って木柱に釘でうちつけ、白禰やオの伝統の墓碑―牛角柱とする。牛角柱の上方は塔状に彫り込まれ、天門に至る階段を表す。一般に七、九、一段で、死者が高齢であるほど段数が多くなる。牛角は墓前に並べられ、死者に対して牛祭の義務を果たしたことを示す。牛肉や牛皮、牛血は参会者に分け、霊堂や墓前には置かない。牛宴は死者への食用ではないからである。砍牛の過程は、牛は来世で生きる動物であり、死者への食物として贈られるものではないことを示す。

#### 四 牛祭後の儀式

棺桶を土中に埋葬した後、葬儀の責任者は村の入口で「恩渡恩多」儀式を行う。これは隔離を意味する。まず、松明で薪に点火し、肩に鉄鋤を担ぎ、手には竹枝を握って死者に語りかける。「あなたはもう天に上りましたので、二度と村には入れません。水や火、木、綿花を準備しますので、三日後に取りに来てください」。次に、死者の服の布を順に焚いて、死者のために綿花の種を準備しおえたことを表す。竹枝と松明を焚き、樹木の種や火種も準備したことを表す。最後に鉄鍬で瓢箪を突き破って水が流れ出ると、水源の準備も完了したことを表す。

三日後、「放水」儀式を行う、遺族はシャーマンに率いられて五つの竹杯を墓に挿す。死者が男性の場合は三杯に酒、二杯に水を満たし、木の葉で口を塞ぐ。女性の場合は逆にする。次に、草履一組と麦藁帽子一個、櫛一本、干した鼠一匹、糯米の団子を墓に掛ける。酒や水は飲んでよく、草履や麦藁帽は身に付けてよい、櫛は朝起きて髪を洗う時に使う（白禰やオの成年男女はともに長髪である）。鼠は先祖が来世に戻る時に道案内をし、糯米団子は来世への道中で餓えたら食すことを表す。

## (五) 牛祭の目的

牛祭の三つの過程を解釈すれば、「牛」は来世では死者の食物ではなく生き物であり、死者が来世で先祖を訪ねる時に付き従う。砍牛時の「三刀不死」の原則は、まさにこれを保障するためである。もし牛が打ち殺されてしまったら、牛祭は失敗である。次に、牛祭後の儀式の水源や火種、樹種、綿花種、食糧種は明らかに農業生産に必要な自然資源で、草履や麦藁帽は農業生産の必需品であり、これらの品を献上する目的は、死者が来世で順調に土地を開墾して耕作できるように保障することである。彼らの観念では、来世の地理は現世と同じで、山が七〇%で地はわずかに三〇%にすぎず、しかも鍾乳洞や山石が一面に広がるいわゆる典型的なカルスト地形で、常に岩石が散乱する。さらに、表土が薄くて土中には岩石が多く、保水能力が極めて低い。このような土地では、牛を使ってようやく開墾が可能となり、牛で耕した畑でのみ土中の岩石が掘り出されて保水が可能になり、耕作ができる。

水源や火種、食糧種、草履、麦藁帽等が揃っている中で、順調な土地の開墾と耕作に唯一欠けているのが牛である。もし牛がいなければ土地は耕作できない。牛はまさにこの核心的条件である。すなわち牛祭の目的は死者に食物を提供するためではなく、死者が来世で開墾と耕作ができ

るよう保障するためである。牛は単なる「食物贈与」ではなく、より長期的かつ安定した祖先の福祉のためにあり、その他の献上動物にはこの作用はない。恩渡恩多儀式や放水儀式は、実はみな牛祭儀式に連続して配置されており、死者が来世で開墾耕作するための条件を力合わせて作っているのである。

葬儀後の一年間、死者の家族は食事のたびに碗と箸を一組用意する。死者への臨時的な供養である。一年間、人々はトウモロコシや稲を植える時に、東側の畔に三本のカヤの先端を太陽に向けて植える。東側の土地は生者が耕作し、収穫は生者のものである。同時に、カヤを西側の畔にも植える。西側の土地はしばし死者のものとなり、生者が代わって耕作し、収穫は死者のものとなる。死者が女性であれば、遺族の女性は養蚕時にいくらかの蚕種を取り分けて単独で育てる。これらの蚕は死者のものであり、その蚕糸から死者の衣服を作ることを表す。一年後、来世の土地が順調に開墾されて耕作が始まると、生者は死者への供養をやめる。この時「革努渡」儀式を行う。これは「隔死人」（死者を遮断する）という意味である。死者の墓前に食物と酒を並べ、大量の紙銭を焚き、新しい土を墓上に盛る。この行為は死者に次のことを告げる。「あなたは来世ですでに自分の土地を持ったので、我々はもうあなたの食物や衣服を用意しません。祭祀の時にあなたを招いて一家

団欒する時や来世で災害にあつて我々の助けが必要になつた時以外、我々はそれぞれで暮らし、関係を持つことはありません」と。つまり白禰やオの觀念では、先祖は土地さえあれば、普段は子孫の供養を必要としない、土地に対する依存心は他のいかなるものに対するよりも勝っているからである。

### 三 牛祭の背後にある土地への觀念

牛祭儀式の直接の目的は、死者に来世での土地の開墾と耕作の工具を提供することである。これは実は、人が終生持ち続ける土地への渴望を反映している。彼らは生死にかかわらず土地という基盤を維持するために努力する。伝統的な農業を行う人々は、完全に土地に依存して生きるからである。このような依存心は、まず、土地の物質性への依存を表す。「土地は農民にとつて経済的価値だけでなく、生存保障と生活方式でもある」[米格代爾 1996: 15]。物質性については、伝統的な農業文明は常に土地により多くの内的意味を持たせ、土地への依存心の感情的側面を表す[孟徳拉斯 2010: 6]。白禰やオのようなカルスト地形で極めて少ない畑地しかもたない山地集団は、困難な開墾や念入りな維持作業をとまなう伝来の耕作過程を通して、土地を人の濃厚な感情と融合させ、土地への「崇敬と執着」

「周 1998: 66」を生じ、「人格全体の一部分」[費 2001: 161]とする。すなわち世界や族群（エスニック・グループ）、社会的認知や理想、追求、価値観などはすべて土地に付随するもので、土地は人のすべてを支配しているからである。白禰やオにとつて、土地の支配的機能は主に以下の点にみられる。

#### (一) 経済活動形式の決定

白禰やオの伝統的な経済生活は農耕による。そこには食物の栽培や衣服の原材料の栽培および採集が含まれるが、完全に土地を抛りどころとしており、俗語では「食と衣はともに土地から生まれる」という。彼らは漢族の農曆を用い、トウモロコシを毎年三、四月に植えて八、九月に収穫し、ブタの餌やトウモロコシ酒造りに使う。稲は五、六月に植えて九、一〇月に収穫し、家用である。食糧栽培以外に、女性たちは一年間かけて民族衣装を作る。春節後、囲炉裏の傍らで蚕卵を孵化して育て、蚕糸で布を織る。布を染めるのは四、六月と年末で、季節ごとに異なる植物の樹液で染料を作る。秋の収穫後、すぐに刺繍やスカートなどの図案作成と製作にかかる。白禰やオの民族衣装は、蠟で図案を描く。樹脂を牛油と一緒に煮詰めて蠟を作り、布に蠟で図案を描き、最後に熱湯で布の藍色に白色の線が浮きあがるまで蠟を溶かしておとす。織布は年中無休の仕事であ

り、女性たちは時間があれば織機の前に座って織る。民族衣装の製作工程は、桑樹や綿花の種植えと収穫、各種染料の原料植物の収集と加工からなる。

農業以外に、彼らは二〇一〇年前後から出稼ぎにでるようになった。しかし土地を生計の糧とすることが恒常的かつ安全な方法として行われてきたため、まず耕作の保障を何よりも優先した。出稼ぎや商売ともにリスクがあつて生活の安心感を得ることはできないため、副業として土地収益の補充としたにすぎない。出稼ぎ収入が土地の収益にはるかに及ばない状況では、出稼ぎ者は依然として農繁期には必ず帰郷して農作業を続ける。土地を中心とした労働分配は、出稼ぎ時間を非常に少なくするとともに、出稼ぎの場所や仕事の種類、工場の形式などの選択も決定する。彼らには年に二回の長期の農閑期があり、それぞれに行事が一回ずつ行われる。第一は六月三〇日から七月一四日までの「吃天末」で、外部では小年とよばれる。第二は正月一日から一五日までの「吃天始」で、大年とよばれる。彼らの年中行事は小年と大年の二つのみで、非常に重要な文化的意義があり、誰もがすべての仕事をやめてうちこむ。二回の行事は彼らの年間サイクルの節目でもある。また二回の長期の農繁期は、四つの三〇〜四〇日間の短期の農閑期からなる。彼らはこれらの合間に出稼ぎにいくが、長期ではない。出稼ぎには三つの特徴がある。一は、出稼

ぎ者の多くが近くの地級市か省都に行くこと。例えば河池、百色、南寧で、省外に行く者は少なく、それは第一選択ではない。二は、流れ作業の労働は望まないこと。流れ作業の労働者を必要とする大型工場は労働期間が安定した者を雇う傾向があり、出入りを繰返す者は好まれない。そのため白褲ヤオの男性で出稼ぎする者は、一般に労働がきつい仕事を選ぶ。例えば電力工事や高山峡谷の铁塔架線や配線工事などである。三は、経営体制が不十分な小工場を選ぶ傾向があること。このような工場は出入りの手続きが簡単で随時に出稼ぎができ、耕作のために帰村しやすい。しかしリスクもあり、この数年、工場主に騙されて、働いたものの、工賃をもらえないという状況が頻出している。しかし王尚村の多くの者は「たとえ工賃を受け取れずに帰村したとしても、土地は逃げない」という。土地さえあれば、その他一切のリスクにも耐えられるという。

## (二) 社会の等級構造を形成する

フレドリック・バルト (Fredrik Barth) はパキスタンのスワート (Swatbadan) 人の研究において、人の土地への需求と占有がいかに社会構造に深い影響を及ぼすかを明らかにした「巴特 2005」。人および土地と社会構造との因果関係は、白褲ヤオ文化においても同様にみられる。

里湖郷一体の白褲ヤオは、長期にわたって、土地の多寡

を基準として族群を二つの等級に分けてきた。高い等級は「婁艾人」で、婁艾とは畑地をもち、石の多い山間の土地も所有することを意味する。農耕に適した自然条件があり、必ずしも最良とはいえないものの、深刻な自然災害にあわない限り収穫した食糧で生活は維持できる。里湖郷の懷里、蛮降、化図、化橋、灰東、里擺等の村である。下級とされる集団は「瓦東人」で、瓦東とは至るところ岩石だらけの場所を意味し、生活条件は劣悪で、食物栽培に適した土地はなく、居住地は岩石に囲まれた閉鎖的な辺疆にある。里湖郷の瑤里、岬地、王尚、董甲等や、貴州方面に向かう荔波県瑤山および里湖東南の八圩である。瑤里や岬地は高山にあつて、耕作と用水のどちらも不便である。王尚の自然条件は婁艾人のそれに劣つてはいないが、瑤里人が数百年前に移住して形成した歴史の浅い村であるため、瓦東人とされる。董甲は公路を通じる前は奥深い山中にあつて極めて辺鄙であつた。貴州方面に向かうヤオ族地区は険しい山脈が続ぎ、村々は打狗河沿いにあるとはいへ、畑地は決して多くない。八圩地区も奥深い山中にあり、筆者が再訪した二〇一六年時にも道路はまだ舗装されていなかった。

婁艾人は、瓦東人は語音が奇妙で、女性に藍染や刺繍の技が稚拙であり、衣服の様子は粗雑で醜い、最も問題なのは衣食が不足していることだという。また、婁艾人は優れ

た伝統をもち、正統的で先進的であるが、瓦東人は伝統がなく、正統でもなく野蛮であるとまでいう。筆者はフィールドワーク中に懷里や蛮降等の村人が自分たちこそ正統なヤオ族だということを聞いたことがあつたが、それはこの言説に由来する。このような等級区分が最も影響するのは恋愛対象の選択においてである。婁艾の女性は瓦東の男性に嫁ぐことを望まない。嫁いだ後に必ず日々の食糧不足という問題に直面するからである。瓦東の女性も婁艾の男性に嫁ぐには多くの困難がある。たとえ結婚しても、結婚後夫方の一族の蔑視を受けるからである。しかし両等級間で長期にわたつて婚姻を回避してきたことがさらに、瓦東人は低等級であるという見方を黙認し続けることになつたといえる<sup>(10)</sup>。

### (三) 儀式生活の周期を決める

白褲ヤオの冠婚葬祭や宗教信仰等の儀式生活は、収穫される食糧や衣服の原材料の生産リズムによつて決められる。農閑期は年に二度ある。第一は種植え後から収穫までの二〜三カ月で、第二は秋の収穫後から翌年春のトウモロコシの種播きまでの三〜四カ月である。婚礼や一族あるいは全村単位の大型の宗教儀式は、みなこの二度の農閑期に行われる。農閑期は時間があるだけでなく、参加者も多い。葬儀は後半の農閑期に多く行われる。秋の収穫

後なので大量の食物があり、参会客用の米飯が不足する心配がない。同時に耕牛も休閑期なので、牛を選んで牛祭を行うことができる。そのため収穫前に亡くなった者は、遺体を棺に入れて黄泥で密封し、しばらく屋外の壁下に埋め、収穫後に掘り出して正式な葬儀を行う。しばし埋める棺桶には上方に雨除け棚を設け、雨水の侵入を防ぐ。棺桶を家内の部屋の片隅に埋める場合もある。ただし、このような客観的条件による二次葬は生産や生活にとって負担であるため、みな葬事が収穫後であることを望む。収穫前に病人の病が重くなった家では、多くの禍除けの儀式を行って病人が秋の収穫までもつようと望む。そのため家庭単位の小型の宗教儀式は秋の収穫前に集中する。彼らの儀式生活は農耕のサイクルを基本として行われている。

#### 四 人の道徳の反映と約束

白褲ヤオは土地に全面的に依存しているため、土地が生産能力を失うことを最も恐れる。一部の土地は土質や地下水系統に問題があるため植物の生長には適さず、このような不毛の地は人心を恐れさせる。彼らの観念では、不毛の地はもとからそうであったのではなく、人の悪行がこのような自然への反発や錯乱を引き起こすとする。例えば、董甲村の数畝の土地は「草木がほとんど生えず、かつて開墾が試みられたが成功しなかった。そこで人々は次のよ

うに解釈した。

昔、天空に突然九個の太陽と八個の月が出現し、それらの照射のせいで河流はほとんど絶え、作物は次々に枯れ、土壌は亀裂し、岩石は熱量のせいで窪み、自給用の稲や綿花の種すらもとれなくなった。ニラという若者が弓矢で余分な日月を射落とそうと決心し、村の入口の山に登って弓を射たが、天上の日月は微動さえしなかった。そこで日月への長い道程を少しづつ進んで接近し、一年後、ようやく日月を一組だけ残して射落とす念願を果たした。帰路、弓矢を背負った子供にであった、子供が射比べを申し入れたのでニラは躊躇なくそれを受けて試合をしたが、すべてに負けたため、怒ってその子を射殺してしまった。帰宅後、妻はニラがいない間に生んだ息子が、数日前に弓を背負って遊びにでたまま帰宅していないと告げた。ニラは突然、射殺したのが息子だったことを知り、慌てて外に駆け出し、走りながら罵った。「なんと性悪な日月だ、お前たちは私に自分の子供を殺させたのか。残した日月も全部射落としてしまおうぞ」と。人々はこれを聞くや、彼の前に跪いて言った。「最後の一組の日月だけは残してください。もし頼みをきいてくれれば当地の最良の土地を献上します」と。ニラは最後には彼らの頼みをきき入れたが、その土地は二

度と作物を生産できなくなっていた。これは神が彼に下した罰である。

以下もこれと同様の話である。岬地の険しい山の麓にある洞洪村には、「猴母地」と呼ばれる一〇〇平方メートルほどの不毛の地がある。周囲には樹木が鬱蒼と生い茂っているため、その土地はひとときわ目を引いた。当地では次のように語られている。

遙か昔、一人のとても貧しい白褲ヤオの男がいた。娘はだれも嫁にいきながらなかったたので、男は山上の猿を妻にするしかなかった。猿の妻は、醜かったが賢く働き者で、生まれた子は男女とも非常に美しかった。長女が嫁ぐ年頃になった時、未婚の息子を持つ家が二人の使者を婚姻の申し込みに行かせた。娘は猿である母（以下、猿母）が使者を驚かせるに違いないと思つて、母を寢室の大きな木箱に隠した。使者は、母はどこに行つたのかと聞いた。伝統的婚姻では、母が出てこないのは普通ではなく、使者が持参したトウモロコシ酒を娘の両親と一緒に飲むことで承諾を表すからだ。娘は、母は私が嫁ぐことに同意しているので一緒に飲む必要はありません、私と父と一緒に飲みますのでと言つた。しかし使者は、習慣通りにしなかつたら婚姻後に何か問題がおきた

時に責任を問われると思ひ、かたくなに母の出席を求めた。娘はやむなく猿母を出した。使者は猿母をみて驚いたが、申込みをやめるほどではなかつた。しかし猿母が毛むくじやらの手を伸ばして食物を取り、口に入れて食べた時には、二人とも驚き慌てて逃げ去つた。

子供たちは、その夜急遽話しあつた。もうここには住めない、新しい場所に移つて猿母とは一緒に住まないようにしなければ、今後、男は嫁を取れないし女は嫁ぎ先を見つけられない、と。彼らは猿母を引き離す計略をたてた。次の日、子供たちは猿母を連れて急いで引越した。途中、洞洪河を渡る時、長女が猿母に言つた。豆腐を作る道具を河に落としてしまいました。母さんは走るのが速いので取りに行つてください。私たちは母さんを待たずに先に河を渡りますので、道具が取れたら後を追ってください。ただし河を渡る時には、まず木の棒を河に斜めに挿しこんで棒が河底に達したら棒が河面に隠れる所に印をつけ、次に棒を垂直にたてて自分の身長と比べ、印が身長より上にあるうちは渡つてはいけません。水嵩が減つて印が身長よりも低くなつてから渡つて下さい、と。猿母は子供たちの計略がわからず、言われた通りにしたので、いつまでも河を渡ることができなかった。何年も待つてもいつも水嵩の結果は同じだつた。その後、猿母は一人で暮らし続け、子供たちに置き

ざりにされたが、後に真相を知って自殺した。一帯の土地は猿母の恨みで永遠に作物が育たなくなったという。

猿母は死後に「凶死鬼」（不本意な死のため生者に祟りをなす死霊）となり、その悲しみと怒りがあまりに深かったために、その呪いは自分の土地を耕作不能にしたばかりでなく、洞洪村の他の土地も耕作不能あるいは作物の育ちが悪い土地にかえた。そのため洞洪一帯の人々は毎年三月のトウモロコシの種播き（一年の農事開始）の前にシャーマンを招いて猿母の土地で供物を捧げて祀り、その年の正常な収穫を願うようになった。

以上の二つの不毛な土地の原因の解釈には共通点がある。被害者の呪詛であれ、神の下した罰であれ、人の悪行が土地の不毛の根源であるとする点である。土地の不毛の背後には必ず道徳的故事があり、正常な耕作の可否は人間が道徳を遵守するかに関わっている。一人の人間が人倫や人間性に反し、良心や羞恥心に欠けた非道徳的行為を行うならば、その人の土地は生産が難しくなるか、完全に不毛になり、その人を害するだけではなく、災いは子々孫々に及ぶ。彼らの観念では、人は不道徳的言行によって死霊を身体に招き、あるいは神罰を受けて病気になる。しかし、病の軽重は土地の不毛の重大性にははるかに及ばない。土地を失い、土地への依存心を断ち切られることが最

も恐ろしいことである。土地は実質的に人の道徳を反映する機能をもっており、逆にいえば、土地に対する依存心が人の言行を決めるといえる。

以上のように、土地は白褲ヤオの経済、社会、儀式および精神領域の道徳的言行に至るまで関わっており、一定程度において、土地はモース (Marcel Mauss) のいう「全体的社会事実」[莫斯 2005] の一項目である、すなわち土地を中心に彼らの文化や社会が組織化され動かされ、彼らの生活すべてに及ぶ支配が形成されているといえる。

#### 四 結論

土地は、白褲ヤオの文化や社会において支配的地位をもっているため、人は土地さえ所有していれば安全で安定した信頼と期待を常にもつことができるが、土地がなければ、生存の必須条件を失うばかりでなく、生存のための行動の枠組みや価値の重みまでも失うと考える。故に彼らは終始一貫して現世でも来世でも土地の所有と経営を求め、死者のためにも来世での土地の開墾と生産の条件が必要であり、なかでも牛はその決定的な条件である。牛が欠ければ、土地に対する追求は実現せず、土地と牛は不可分の二元一体の関係にある。故に、牛祭儀式は彼らにとって最も不可欠、かつ壊すことのできない習慣なのである。

牛祭をしなければ、死者は必ず生者に災いをもたらし続

ける。一に、死者は生者の畑地の食糧をとりあげ、収穫を悪くすることさえ行う。二に、生者の身体に異常や病苦を与えらる。例えば、数年前、王尚村の男性が亡くなった時に、家では牛を飼っておらず、牛を買って牛祭を行う金もなかったため鶏を殺して代用した。しかし葬儀後まもなく、死者の妻は、死者が泣きながら自分の牛を探している夢を見た。死者の弟の妻は、恍惚状態になって、死者の声音で自分の牛が欲しいと訴えた。三は、「瓦王」神が天上から降臨して生命の「花」を孕んだ時、死者が花を墓の周りに留めたので、一家中の女性が妊娠できなくなった。このような状況になった時、唯一の解決方法は、死者のため牛祭儀式を行って死者の怒りをなだめることである。

総じていえば、白禰ヤオ文化における牛祭の意義は、あの世で存続するための決定的な条件である牛を死者に提供することであり、これによって生者と死者は協調関係をうちたてて現世と来世の協調的秩序を形成する。牛以外の動物はこの目的を達成することができない。これが、白禰ヤオの牛祭儀式が国家による強力な改造策に直面しても途絶えることがなかった文化的根源である。

〔付記〕 本稿は国家社会科学基金重大招標項目「二〇世紀二

〇一四〇年代人類学華西学派的學術体系研究」(批准番

号：17ZDA162)の成果である。

## 注

〈1〉ヤオ族の支系区分には三分法と四分法の二種類がある。四分法は三大山地支系の基礎として、さらに山地ではない地域に暮らす「平地ヤオ」を加える。ヤオ族の各方言区域状況に関しては黄鈺・黄方平『國際瑶族概述』(南寧：広西人民出版社、一九九三年、二一八頁)、玉時階『瑶族文化變遷』(北京：民族出版社、二〇〇五年、一五四—一五八頁)参照。

〈2〉筆者はすでに何度も白禰ヤオ地区でフィールドワークを実施しており、二〇一三年一〇月〜二〇一四年一〇月の一年間は里湖郷王尚村に滞在した。王尚村は白禰ヤオが集居する自然村で、戸数約九〇戸、人口約四〇〇人である。

〈3〉献祭研究における聖餐理論は、主にスミスの *Semites of the Semites: The Fundamental Institution*, New York: Schocken Books, 1972, pp. 213-243 参照。

〈4〉献祭研究における贈与論はエドワード・バーネット・タイラーの観点から始まる。「英」愛徳華・泰勒『原始文化』連樹声等訳、上海：上海文芸出版社、一九九二年、七九六—八六三頁 (Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture*, John Murray, 1929) 参照。聖餐論と贈与論以外で、献祭理論に関する別の解釈はエバンズ・プリチャードの代替論

(substitute) に 46 no. Edward Evan Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, New York: Oxford University Press, 1956 参照。

#### 参考文献

- 〔5〕死者が女性の時は、この段階は息子と夫が共同で行う。もし死者に一人しか息子がいない時は息子と一族の中で最も近い関係の男子とで行う。死者に息子がいない時は一族の中で最も関係に近い男子二人で行う。
- 〔6〕白褲ヤオの觀念の宇宙では、あの世の天門は里湖郷世地の險しい斜面と八圩郷にあり、村人は死後異なる場所の入口からあの世に入る。
- 〔7〕白褲ヤオの牛を殺す刀は多くが先祖伝来である。すでに数百年を経たものもあり、いずれの刀も刀鞘で保護されている。
- 〔8〕現在、白褲ヤオの習慣では墓前に牛角柱と漢字を刻んだ石碑を同時に立てる。
- 〔9〕葬儀の進行を調整して仕切るのは、シャーマンでもよいし、葬儀の手順に通じた人でもよい。
- 〔10〕近年、土地を基準とした階級区分はすでに薄くなっている。特に若者は原則として恋愛や婚姻にこのような伝統的な言説を考慮していない。二つの集団間での婚姻の回避や社会的地位の差異は、原則的にはすでに消滅している。しかし等級による束縛が緩まっているとはいえ、婚姻を決める時に女性側は依然として男性側の田畑の生産量の多寡や土地の質量の優劣を考慮する。しかし、当地のチワン族や漢族は配偶者を選ぶ時にこのようなかつての基準をすでに放棄している。
- 〔挪〕巴特 2005 『斯瓦特巴坦人的政治過程』黄建生訳、上海：上海人民出版社、九二頁 (Fredrik Barth, *Political Leadership Among Swat Pathans*, The Athlone Press, 1965)
- 費孝通 2001 『江村經濟』北京：商務印書館、一六一頁
- 広西壮族自治区編輯組 1985 『広西瑶族社会歴史調査(第九冊)』南寧：広西民族出版社、一〇八一—一七頁
- 姜永興、楊庭碩 1986 『赶山烧畲的真实写照——白褲瑶喪葬剖析一』《中央民族学院学报》一九八六年第四期、三五—三八頁
- 雷文彪 2010 『広西南丹白褲瑶葬礼儀式的審美人類学考察』『広西民族研究』二〇一〇年第三期、一一〇—一一四頁
- 〔法〕孟德拉斯 2010 『農民的終結』李培林訳、北京：社会科学出版社、六頁 (Henri Mendras, *La Fin Des Paysans*, Actes Sud, 1992)
- 〔美〕米格代爾 1996 『農民、政治與革命——第三世界政治與社会変革の圧力』李玉琪・袁寧訳、北京：中央編訳出版社、一五頁 (Joel Migdal, *Peasants, Politics and Revolution*, Princeton University Press, 1974)
- 〔法〕莫斯 2005 『礼物』汲喆訳、上海：上海人民出版社 (Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, London: Cohen & West, 1954)
- 磨現強 2011 『白褲瑶砍牛喪葬習俗刻録の上古史』『広西師

- 範学院学報』(哲学社会科学版)二〇一二年第三期、二二三—二六頁
- 覃琮 2015 「世界瑶学中的布努瑶研究——回顧與展望」『西南民族大学学报』(人文社科版)二〇一五年第一期、一九—二二頁
- 王金秀、覃文衡 1993 「白褲瑶祭祀舞蹈——“砍牛”」『民族芸術』一九九三年第四期、二〇九—二二二頁
- 玉時階 1985 「広西南丹県白褲瑶喪葬制度研究」『広西民族学院学報』(哲学社会科学版)一九八五年第二期、六六一—七二頁
- 玉時階 1989 『白褲瑶社会』桂林：広西師範大学出版社、六九頁
- 周曉虹 1998 『伝統與変遷——江浙農民の社会心理及其近代以来的嬗変』上海：三聯書店、一九九八年、六六頁
- 朱榮ほか 1992 『中国白褲瑶』南寧：広西民族出版社、一五九—一六五頁