

食と供犠

—中国雲南省ニスー族の龍神祭—

荻野昌弘

1. 伝統の復活

1996年は、いずれ竹園村の人々にとって特別な年になるはずである。それは、かつて行われていた龍神祭が文化大革命以後、初めて本格的に再開されたからである。

竹園村は、ヴェトナム、ラオス、ミャンマーと国境を接する中国雲南省のほぼ中央に位置する新平県にある。新平県政府の所在地である新平までは、雲南省の中心都市昆明から車で最低1日かかる。竹園村に行くには、新平で1泊した後、劣悪な道路を走って老廠まで向い、その後は道が雨でぬかるんでいることが多いため、ジープを利用するか、さもなければ歩かなければならない。このような条件の下では、よほどのことがない限り、新平県の外からわざわざ竹園村を訪れる者はいない。そもそも、新平県が外部に開放されたのは1992年のことで、それまでは、外部の者が訪れることは原則的にはなかった。竹園村を訪れる外国人もわれわれが初めてである。

外部の世界との接触が乏しいため、竹園村における龍神祭の復活が、村の周辺部を越えて大きく話題になることもない。それでも、竹園村の人々にとって、龍神祭の復活が大きな出来事であることに変わりはない。それは、龍神祭が、彼らの「民族文化」を代表するものだからである。

イ(彝)族タイ(傣)族自治県の新平県は、その人口(238590人)の内イ族が46.8%、タイ族が15.7%を占めている(1987年の統計)。これに対し

て、漢族は、31.5%を占めるにすぎない¹⁾。竹園村はイ族の村で、村の人口546人の90%がイ族である。ただ、村人たち自身は、自らをニスー族と呼んでおり、これは、中国では「民族」の下位区分「支系」に相当する²⁾。イ族という呼称は、中国人民政府が1950年代に行った「民族識別工作」に拠るものであり、政治的産物にすぎない。竹園村の人々にとって、本当に意味があるのはイ族という呼称ではなく、あくまでニスー族という自称であり、それが指し示している集団である。

龍神祭は、そのニスー族の文化の復活を意味する。文化大革命の間、祭に限らず、「民族文化」の痕跡を残すものは例外なく禁止された。ニスー族は、固有の文字を持ち、祭司で、知識人でもあるピモによって、経文など文書が伝えられてきた。しかし、文革時代に少なくとも90%以上の文書は焼き捨てられた。ピモは「批判」され、文革以後、「改革開放」の時代に入って地位が復権してからも、なかなかかつてのように活動を再開するには至らなかった。文革に終止符を打った1982年の新憲法制定以来14年が経ち、ようやく伝統を見直し、かつて行われていたような形で祭を行うことが可能になったのである。

2. 龍神祭

龍神祭は、新平県では毎年旧暦2月、最初の鼠の日に行われていた³⁾。1996年は、3月28日がこれに当たり、28日から3日間、祭が繰り広げられた。祭の復活は、竹園村の人々が自発的に決定したこ

1) 新平彝族傣族自治県志編纂委員会編『新平県志』生活・読書・新知三連書店、1993年、97頁。
2) イ族の支系は70以上あると言われている。民族と支系の関係に関しては、荻野昌弘「国境を知らざる人々—アジアにおける近代国家の形成と少数民族—」『アジアの近代化と国家形成』お茶の水書房、1996年参照のこと。
3) 新平彝族傣族自治県志編纂委員会編前掲書110頁。

とであり、祭の資金は村人たちから集められたものである。ロサと呼ばれる祭の初日、村の集会所に人々が、米、塩、砂糖、干し肉、卵などの食料に御布施と線香を、茶碗、あるいは籠に入れて持って来る。これらは、集会所に待機しているピモに渡される。村人から集めたこれらの食料と御布施を使って、祭が行われる。村政府や郷政府（新平県は、六つの郷＝県の下位組織がある）は祭の復活に賛成はしている。しかし、政府がより積極的な支援体制を取るかどうかは、復活後初めての祭が成功するかどうかにかかっている。

ロサの儀礼は、村の集落より低い所に位置する井戸の前で、ピモが祈禱することから始まる。ピモは鶏一羽を手に抱えて、井戸に設けられた一種の祭壇の前で比較的短い祈禱を行う。祈禱の後、手に抱えていた鶏を生贄にして、助手がその血を茶碗の中に抜き取る。その後すぐに、生贄にされた鶏を持って、道のある所まで駆け上がり、村境に設けられた祭壇に行く。ピモは線香を捧げた後、今度は経文を左手に、龍が刻まれた鐘を右手に持ちながら、30分ほどお経を読む。お経が済むと、別の鶏一羽を手に攜んで簡単な祈禱をした後、これを生贄にする。鶏から取った血は祭壇に振りかけ、鶏の毛をむしって祭壇に供える。十分に血を取った後、ピモは生贄を一度放り投げる。

ピモは、弱ってきてはいるもののまだピクピク動いている鶏の鶏冠、羽、足を短刀でてきぱきと捌いていく。切断された部分は、あらかじめ用意された縄の中心にある鶏を形どった飾り、ドーツィモに付けられる。縄には、他に魔除けのための言葉が書かれたシャクトゥーと呼ばれる御札がいくつも付けられており、門用に組み合わせられた3本の長い竿に、この縄が結び付けられる。これでジトゥー、すなわち龍門は完成したことになり、儀式が行われた村境に立てられる。同じような門は、同じ儀式を経てもうひとつの村境にも立てられる。また、2つの井戸の前と、祭の2日目に儀礼が行われる龍樹の前にも、より小規模ではあるが、同様の龍門が設けられる。

ミカファと呼ばれる祭2日目の朝は、生贄にされる黒豚の断末魔の叫び声から始まる。用意された6頭のうち5頭の豚が、朝早いうちに屠殺される。屠殺するのは村の成人男性で、彼らは嬉々と

して豚を殺していく。屠殺した豚は、一旦熱湯の中に入れ、体毛を削ぐ。その後、豚はミカファの舞台となる広場の一角に設けられた調理の場に運ばれ、きれいに捌かれる。豚を捌いて、腸、肝、肉、足等の部分ごとに芭蕉の葉の上に分け、大きな中華鍋で調理をするのも村の成年男性である。女性は豚の屠殺から調理に至るまで一切関わらない。

屠殺と並行して、広場の中心にある龍樹でミカファの準備が行われる。龍樹の両脇には、ロサの儀礼の祭壇と同じような竹片三本に青竹、松の枝数本ずつの組み合わせを、片側に36組、もうひとつの側に40組用意し、土の中に差し込む。36組が男性を、40組が女性を表している。また、ピモの一人は龍樹を飾るための鶏を形どった細工、チブレを作っている。

そのうちにミカファの儀式が始まり、まず、雄鶏が生贄として龍樹神に捧げられる。その際に、鶏の生き血を椀に取り、そこから短刀で血を掬って、龍樹の前の祭壇に注ぐ。この後、別のピモが祈禱を始める。これと時を同じくして、広場に放されて束の間の自由を味わっていた最後の豚1頭が取り押さえられ、足を縛られる。ピモが祈禱を続ける背後で、豚は血を抜き取られる。完全に血を取り終えた後、横たわっている豚の腹上に草を置いて、これを燃やす。草が燃え尽きる頃合いを見計らって、豚を他の5頭の豚同様に捌く。これが龍樹への生贄で、首、4本の足、尾の部分は、龍樹の下に供えられる。

生贄の儀式が終わると、ここ1年の内に生まれた子供たちのために、ピモが祈禱を捧げる。男の子の場合には、その家族が鶏肉を龍樹に供え、女の子の場合には米を供える。子供の母、または祖母が、女性を象徴している40組の竹片の組み合わせの前で焼香し、次に同じように男性の側でも焼香する。昼食時には、男の子が生まれた家は白酒、女の子が生まれた家は、豆腐と炊いたもち米を村人に振る舞う。

これらの儀式が済んで、いよいよ昼食になる。村人は龍樹の周囲に幾つかのグループに分かれて座り、朝から準備してきた豚を中心にした御馳走を食べる。村に8人いるピモと祭の客人（今回はわれわれ一行）は、龍樹への供物の前で食事を取

る。

食事が終わると、知らぬ間に女性たちは民族衣装に着替えている。頭にはターバンを巻き、刺繍が施された上着を着て、帯を結んでいる。下は普通のズボンである。そのうちに、2人の初老の男が月琴を弾き始め、子供たちがこれに合わせて踊り出す。この動きに誘われるようにして、民族衣装をまとった女性も踊り始める。大別して、踊りには2種類ある。ひとつは、北京語で胡蘆笙（フルジョン）と呼ばれる吹奏楽器に合わせて踊るもので、踊り手はみな手をつないで、比較的簡単なステップを踏む。これに対して、月琴に合わせた踊りは、ステップがかなり高度で、特に体を回転させるタイミングが難しい。長い間、祭が行われていなかったせいで、この難しい方の踊りをうまく踊れない者もいる。

広場で自然発生的に生まれた踊りの輪はしだいに龍樹の方に近づき、龍樹の回りを踊り始める。もちろん、女性だけでなく、男性も踊りの輪に入っている。踊りを先導する村の音楽家たちは、みな初老の男性である⁴⁾。

踊りが最高潮に達したところで、村人全員が参加する儀式が始まる。まず二人の若者が龍樹の脇に設けられていた（村境のものに比べれば）簡単な作りの龍門をばらし、材料に用いられていたスブジェーという種の木の枝や竹片などを手に持って、龍樹の周りを何度か回る。そして、村人の視界から見えなくなる場所まで走り去る。その後、胡蘆笙の合図と共に、龍樹の周りに差し込まれた竹片や松の枝を数人の若者たちがすべて引き抜く。若者たちは、引き抜いた竹片などを持ちながら、大きな石を担いだビモを先頭にして、龍樹の周りを練り歩く。その外で、女性たちが輪を作って、胡蘆笙に合わせながら踊り出す。その中に、ビモの一人が縄を持って入り、若者たちが抱えている竹片をその縄で龍樹に括り付ける。また、準備していた鶏の形の木工細工2つも、同じように龍樹に括り付ける。これで、龍樹の周囲で行われるミカファの儀式は終わりを告げる。

村人は、夕食も同じように広場で会食し、また踊り始める。また、村の老人たちが、かつて行われていた、男女の間での歌のやり取り（一種の歌垣）を披露する。歌と踊りは、夜中を過ぎてなお続いて行く。

ミカファは村人がみな参加する。その翌日、祭の最終日であるボジョショは、ミカファとは対照的に、ビモたちによる儀礼が中心になる。場所は、村の裏山にあるお堂で、お堂の中に奉られている山の神と外に奉られている天地の神にそれぞれ祈禱する。そして、その後、ビモの先祖を奉るプサという儀式が行われる。これは、最古のビモと考えられている孔夫子（コンフーツー、孔子を思い起こさせる）をはじめとする有名なビモの霊を呼ぶ儀礼で、儀式は一晩中続く。プサが終り、竹園村の龍神祭は幕を閉じる。

3. 境界と中心の設定

龍神祭の3日間は、村の成立を象徴する3つの場面を再現している。

第1日目に当たるロサは、本来雨乞いの儀礼であると言われている⁵⁾。事実、ロサはニスー語で水の神である龍を意味しており、2つの水源の発見から井戸が作られ、井戸のある場所が村の境界になり、村が誕生していく経緯が、儀礼を通じて象徴的に示される。龍門は境界の象徴であり、境界が単なる村の内と外を分けるだけではなく、それ自体、悪霊邪鬼を排除するための特別な場所であることを示している⁶⁾。1991年に水道が引かれたために、現在、一部洗濯で使われる場合を除けば、井戸は使われていない。しかし、ビモの一人は、水源の発見が村の形成につながっている以上、井戸は今も村人にとって重要な意味を持っていると指摘する。

2日目のミカファは龍樹を意味する言葉である。龍樹の由来については、次のような言い伝えがある。

「かつて村人の祖先が、飢えて息も絶え絶えに

4) 楽器と歌、踊りは、楽師から楽師へと受け継がれてきた。楽師の一人は、10代のころから、ある楽師付いて音楽を学び始め、22歳ではほ修得したという。

5) 王麗珠著『彝族祖先崇拜研究』雲南人民出版社、1995年、101頁。

6) 境界が重要であるのはニスー族に限らない。日本の村落における境界の重要性については、坪井洋文著『稲を選んだ日本人』未来社、1983年などがある。

なりながら山上にたどり着き、そこにあった木の側で横たわっているときに、一頭の野性の豚がやって来た。そこで、持っていた斧を振り下ろして豚を殺し、食べると元気が出たので、木の側に住み始めた。それ以後、この木は龍樹として祭られている⁷⁾。

この言い伝えの通り、ミカファは、飢饉に陥った先祖を救い、豊かさをもたらしたのとして信仰されている龍樹を祭る日であり、龍樹の周りで豚を生贄にする儀礼と、それに続く会食は、村の祖先が土地に住み始めた経緯を再現するものである。この意味で、供儀は、村の歴史の始まりを反復する行為である。

その他の儀礼も、村の繁栄と関連がある。雄鶏の供物は、雄鶏の鳴き声が朝の仕事開始の合図であることから、仕事を象徴する雄鶏を龍樹に捧げて、村人が滞りなく生活していることを感謝するためのものである。また、親が、生まれたばかりの子供を連れて祈るのは、村に新しい命がもたらされ、村の繁栄が保証されていくことに対する返礼である。ミカファの一連の儀礼は、村の生活が再生産されてきたことへの感謝と、今後も同じように再生産され続けることへの祈願を意味している。

3日目の儀式プサでは、物質的な豊かさだけでなく、村に「知」がもたらされたことを再確認する。儀礼が行われるお堂の壁に書かれていた文字は漢字だったが、ビモたちは祭に合わせてこれを消し、ニスー族文字の経文に書き直した。お堂はニスー族の知識が宿る場所でなければならない。お堂における儀式がビモだけで行われるのは、かつて村の知を独占していたのがビモだからである。

ビモになるためには、最低3年間ビモの下で修行を積まなければならない。ニスー族の文書を学び、儀式、典礼について勉強して、ビモとしての能力が認められ、ビモたちの合意があれば、誰でもビモになることができる。ただ、問題は、ニスー族の伝統を受け継ぐためにビモになろうという意志のある若者が、本当にこれから輩出するかどうかである。もし、ビモになろうとする者がな

くなれば、龍神祭は自然消滅する運命にある。この意味で、ビモの後継者の有無は、復活した龍神祭が、今後も続いていくかどうかを左右する重要な点の一つである。これは、より一般的には、3日間のうちで最も目立たないプサの儀礼が、本来、村における知の在り処を再確認して、知識が村の存立基盤であることを示す重要なものであることを意味している。ビモの知識がなければ祭そのものを行うことができず、村の存続自体が危ぶまれる。祭の最終日に行われるプサの儀礼は、祭を完結させることを通じて、ビモが独占する知が村の存続を左右するものである点を喚起していくのである。

4. 食と供犠

龍門を立てるロサの儀式でビモがお経を読んでいるとき、偶然トラクターに乗った人々が通りかかった（トラクターは村人の重要な交通手段である）。一瞬、トラクターの運転手は躊躇して停まったが、結局、儀式が行われている道を通り過ぎて行った。儀式を中断されたビモは気分を害したような表情を見せたが、トラクターが通りすぎた後、再び、何事もなかったようにお経を読み出した。ロサの儀式はビモが中心となって司り、村人はその一部が参加するだけである。ビモの持つ知識が重要であるとはいえ、龍神祭が長い間中断されていたことも手伝って、実際には多くの村人たちは普段と変わりなく仕事に出かけており、儀式に好奇心以上の強い関心は示さない。ボジョショの儀礼も、ビモだけが参加して行われるため、ビモによる知の独占を誇示するというよりも、村人の関心の外で行われる秘儀の色彩を帯びている。

これに対して、村人全員が参加し、祭が最も高揚した状態になるのは、2日目のミカファの時である。ミカファでは、ロサとボジョショのように鶏が生贄にされるだけでなく、豚を6頭捌いてその内1頭が生贄にされる。そして、重要なのは、ミカファではこれらの生贄を村人全員で食べるという点である。村人にとって一番の御馳走は、この鶏と豚を用いた料理である。豚を屠殺するとき

7) 王麗珠前掲書104頁。ビモの一人は、豚は村に豊かさをもたらしてくれる地母神への供物であるという。この地母神がニスー族の世界観の中でどのような位置を占めているのかは不明である。

の男たちの嬉々とした様子は、単に豚を屠殺する行為自体が面白いからではない。後でそれを食べる喜びが待っているからである。

料理には、豚のレバー、豚肉と野沢菜の炒めもの、豚の脂身の炒めもの、血で煮込んだ鶏のレバーに、供物として差し出されたもち米を炊いたものや豆腐の煮込みなどがある。その中でも特に生贄にした鶏は、骨つきの肉を二つ紐で結んだまま煮込み、ピモの一人がこれを食べる。紐を肉から外すことなく食べ終わることができれば、村の一年が平穩無事であると考えられているので、慎重に食べなければならない。食べ終えた後、ピモは骨にこびりついた肉をきれいに削ぎ落として、松の葉を骨に差し込み、龍樹の下に供える。

龍神祭で生贄になる動物は、鶏と豚に限られている。村では鶏と豚の他に家畜として、水牛、山羊、鷲鳥が飼われているが、これらの動物は、生贄の対象にはならない。その理由は、山羊と鷲鳥の場合は、肉が食用ではないからである。生贄の儀式は、その後に会食を伴わなければならない。山羊や鷲鳥では、それができない。山羊や鷲鳥と異なり、水牛の肉は食用にもなるが、水牛は村人にとって単なる食用の家畜ではない。水牛は、何よりもまず農作業をする上で欠かせない動物なのである。水牛に関するいくつかの禁忌は、この点を示している。例えば、村人は、巳の日と猪の日には、水牛を農耕のために馴らしていく調教は、決して行わない。水牛は農耕のために飼育されている以上、生贄の対象にはならない。

ニスー族は、豚や鶏のような家畜の他に、蛇やドジョウ、魚なども食べるが、蛇などが、神への生贄として捧げられることはない。それは、蛇やドジョウが家畜ではないからである。ただ、唯一の例外として、狩猟の神に捧げる野鳥がある。これは、猟に出る前に一羽の野鳥を打ち落とし、これを狩猟の神が宿と考えられている木の前に供えるという儀式である⁸⁾。ただ、この狩猟の神のた

めの儀礼は、あくまで猟師たちのためにあり、村人すべてが関わっているわけではない。

以上の点から理解できるのは、生贄として選ばれる動物は、村人の生活に欠くことのできない動物であることであり、それは、具体的には、主に食用に飼育されている鶏と豚である。食用でしかも村人にとって最も美味とされている鶏と豚が生贄にされるという事実は、供犠と食事が密接に関連していることを示している。デュルケーム以来⁹⁾、社会学者や民族学者が取り上げてきた民族誌は、供犠と「食」に密接な関係があることを示しており、ニスー族の供犠もその例外ではないことがわかる。デュルケーム流に解釈すれば、龍神祭は、供犠と会食を通じて、共同体の絆を再確認していくという意味を持っていることになる。ただ、供犠が共同体の絆を再確認する行為であるという点をここで「再確認」しても、龍神祭の現代中国における復活がいかなる意味を持っているのか十分に理解したことにはならない。これを理解するためには、まず、デュルケーム以後、食と供犠の関係が、社会学や人類学などの諸分野で、どのように捉えられてきたのかを見る必要がある。

歴史学者のマルセル・デテエンヌは、古代ギリシャにおける供犠と食の関係についての論文の中で、異端のオルフェウス教徒やピタゴラス学派から、当時ギリシャで慣習として行われていた供犠を批判する議論が、出てきたことに触れている¹⁰⁾。ピタゴラス学派の強硬派は、供犠によって祭壇が血で汚れることを忌避して、菜食主義を徹底し、俗世間に交わることを拒否して、禁欲的な生活を送った。オルフェウス教徒も、あらゆる動物の殺害行為を断罪し、これを許している都市国家から離れて生活を営んだ。

ピタゴラス学派の強硬派は、菜食主義を遵守するだけでなく、料理人や肉屋、猟師のように動物の肉を扱う職業に携わっている人々を徹底して避けた。特に古代ギリシャでは、生贄を屠殺し、そ

8) 狩猟神に捧げる儀式は次のようなものである。まず、ブティス（新年到来という意味）という種の木の周囲に祭壇を設ける。祭壇には米やビールを供える。ピモは、空気銃をブティスに立てかけ、草笛を吹き、その後祈りの言葉を捧げ、山での安全を祈願する。狩猟の後には、祭壇に獲物の一部と、山から取ってきたバアブという種の木の枝を5本差す。これは東西南北及び中央の方角を表しているという。

9) Durkheim, E., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, P.U.F, 1985, pp. 427-500. Cf., De Heusch, L., *Le Sacrifice dans les religions africaines*, Gallimard, 1986.

10) Detienne, M., et Vernant, J-P., *La Cuisine du sacrifice en pays grecs*, Gallimard, 1979, pp. 7-35.

の後これを捌いて調理する者が専門職になっており、ピタゴラス学派はこの専門職の存在を認めなかった。

古代ギリシャに限らず数多くの社会で、ある時期から供犠を野蛮な行為とみなす思想が出てくる。それは、血を嫌い、人間に限らず動物全般の殺害を暴力の行使と捉えて、極力これを避けようとする。そして、そのために、生活の場から血と暴力を排除しなければならない点が説かれる。古代ギリシャのオルフェウス教徒は、世俗から離れることで、血の匂いのしない生活の場を確保しようとした。

オルフェウス教徒は、あくまで少数派だった。しかし、当初は少数派の思想であっても、それが、しだいに支持者を増して支配的な思想になり、社会秩序編成の原理となることもありうる。インドのカースト制は、供犠と肉食を徹底して「穢れ」、「劣った」ものとみなすことで階層秩序を築き上げている点で、菜食主義を最上とする思想に基づいて作られた究極の制度である¹¹⁾。

インドの場合は菜食主義者であることが、上位のカーストに位置していることの証だが、西欧の近代化、ないしは文明化の思想は、動物の屠殺や調理を一般の目には触れない場所で行うことによって、血と暴力を社会から可能な限り排除しようとする。ただし、肉食そのものは否定されることはない。それどころか、その原型をまったく残すことなく、巧みに調理され、盛りつけされた肉料理そのものが、一種の作品として賞味される。豚肉料理を食べながら、豚そのものを想起して、気分を害するということはほとんどあり得ない。西欧におけるこうした食の文明化が急速に進むのは19世紀のことだが、すでに17世紀から屠殺業者、肉屋のような専門業者が食肉を扱うようになり、家庭は単なる消費の単位となり始めていた¹²⁾。

このような食の文明化は、食卓に乗る料理と調理の過程で生じた余剰物を分け、余剰物は汚物として隔離していく。かくして、余剰物、すなわち

汚物のない空間だけが清潔であるとみなされるようになる。食卓は、余剰物を隔離された場所に排除することで成立する、極度に人工的な空間となる。

食事の場が清潔であるためには、調理の段階で生じる様々な余剰物（例えば、食材の中で用いられなかった部分）を食事時に排除するだけでは十分ではない。食べようとした料理をうっかりして皿の外に落としてしまうことなど、食事の最中に、清潔であるべき空間を汚してしまう可能性が常にあるからである。落とした料理は、食卓にあってはならない余剰物である。余剰物が食事をしている人々の眼前にある事態は、極力避けられなければならない。そのために、食卓に相応しい態度がテーブルマナーとして詳細に定められ、それを忠実に守ることが要求される¹³⁾。テーブルマナーの修得とは、食事時に余剰物、すなわち汚物を出さないような身のこなし、振る舞いを身に付けることを意味する。

食の文明化に限らず、商品の大量生産と消費の拡大は、ゴミや廃棄物のような余剰物を生み出し、それは清潔な空間を汚す物として排除される。かつて農業で肥料として用いられていた人糞のような排泄物は、工業生産には役立たないため、単に悪臭を放つ汚物にすぎなくなり、工業生産が生み出す直接の余剰物の仲間入りをする。さらには、象徴的な意味を担っていた人、動物の死体も、ただの余剰物とみなされるようになる¹⁴⁾。これらの余剰物は、再利用できない無意味なモノとしてしか認識されないため、できる限り人の目に触れない隔離された場所で処理されなければならない。その結果、下水道のような余剰物処理のための設備が作られ、余剰物とそうでないものが厳密に区別されるようになる。また、清潔な空間を維持するための規律が要請され、この規律から逸脱した行為はすべて環境を汚すだけの余剰の行為となる。

龍神祭における供犠の復活は、食卓と調理を厳

11) カースト制に関しては、Dumont, L., *Homo hierarchicus*, Gallimard, 1966及び荻野昌弘「社会的区分の生成と他者像」『社会学評論』44巻3号、日本社会学会、1993年参照。

12) N. エリアス著『文明化の過程上・下』法政大学出版局、1977、1978年（中村元保ほか訳）。

13) エリアス同上。

14) 死に関しては、Ariès, P., *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Seuil, 1975.

密に分離する食の文明化の思想から見ればもちろんのこと、血と暴力を否定する肉食主義の思想から見ても、時代を逆行する動きである。食の文明化とは反対に、龍神祭では、屠殺や肉の調理を特別の日に公共の場所で行う。そこには、余剰物も、それを排除するための空間も存在しない。儀礼が行われる空間とそうでない空間の境界自体が曖昧で、そのために、儀礼の際に守るべき適切な態度がどのようなものであるかも明確ではない。ピモの一人が祈禱をしているときに、他のピモが傍らで水煙草をふかすなど厳格な規範を欠いたような光景に出会うことがあるが、それは、目的に合わせた場所とそれに相応しい行為が要求される近代的な規範が存在していないからである¹⁵⁾。

したがって、村人が、テーブルマナーのような細かい規則に縛られることもない。もちろん、それは、彼らが礼儀を知らず、野蛮であることを意味するわけではない。鶏の鶏冠の部分で長老に捧げる習慣（これはニスー族に固有の習慣ではないが）や、白酒を勧められたときにこれを必ず受けなければならないなど礼儀作法があり、これを守らないことは相手に対して失礼だけでなく、場合によっては相手に対する攻撃と受け取られる。ただ、マナーに基づいた食事時の一挙一投足が、清潔な空間を生み出していくような近代的な清潔観念は彼らにはない。食卓の下に捨てられた骨を捨てることは当然のごとく行われるが、食べ残しや食べ滓は、家畜の餌になるなど再利用されるため、余剰物＝汚物とはみなされない。

竹園村の暮らしは、あくまで余剰物が出ないように営まれている。年間で10万元にも上り、村の収入の50%を占めている（それ以外の主な収入源は焼き畑農業による）竹を資源とした箸や籠の生産は、まさにこの余剰回避の原則に適合している。竹園村はその名の通り竹林に覆われており、竹の成長が早いため、これを定期的に伐採する必

要がある。各家庭で竹の箸や籠などを作るのは、伐採した竹の資源としての有効利用である。各家庭が作る箸は、1パイ（箸100本分）で1.6円の収入になる。1日中働いて、15パイの箸を作ることができるが、実際には農作業の合間などに箸作りをするため、1日平均の仕事量は3から5パイ程度である。各家庭の作った箸は、老廠にある工場に送られて最終的に仕上げられる。

龍神祭も、余剰回避の原則を貫いていくうえで不可欠な装置の一つであった。その中で最も重要な位置を占めている供犠において生贄になる豚は、富の象徴として、村人が一時に消費できる富の限界を示している。この消費の限界点は神によって定められており、供犠を通じて、神と共に消費の限界点を確認していかなければならない。龍神祭の隠された社会学的意味は、供犠を通じて、過剰な生産や消費を制約し、村の暮らしを支える余剰回避の原則を再確認することである。供犠と食が密接な関係にあるのは、食生活から余剰回避の原則が貫徹されていかなければならないからである。

余剰回避の原則に基づけば、ゴミのような余剰を生み出す過剰な商品生産や消費自体が不道徳、不衛生な行為になる¹⁶⁾。したがって、余剰回避の原則は、常に商品経済の論理と対立する可能性を秘めている。村人の一人は¹⁷⁾、雲南省の中でも観光化され、消費文化が浸透している西双版纳に旅行したときの体験に基づき、西双版纳のような地域は、急速に消費文化が広がったために社会が混乱したと批評する。こうした消費社会批判が単なる個人的な意見でないことは、地方政府の幹部が新平県の将来を語る時の語り口にも現れる。

新平県や老廠郷の政府の幹部職の年齢層は20代から30代で、ニスー族をはじめとするイ族の出身である。彼らは、森林や鉱山の開発（すでに銅の鑄造工場がある）によって、地域が豊かになるは

15) もちろん、すでに見たように、ニスー族の供犠にも規則がある。生贄となる動物は鶏と豚に限られており、これはピタゴラス学派の穩健派（強硬派と異なり俗世間との交わりを拒まない）の考え方と、似ているところがある。穩健派は、農耕牛と羊を食べることは肉食になるが、豚と山羊は「肉」とはみなさなかつた。ニスー族の中にも、ピモを中心にして儀礼が制度化されるに従い、豚と鶏だけが特別な位置を与えられるようになったと考えることは可能である。また、「汚れ」と近代的な規範との関係については、Douglas, M., *Purity and Danger*, Routledge and Kegan Paul Ltd, 1967がある。

16) 消費文化に慣らされた（馴らされた）者が竹園村で困るのは、ごみ箱がないことである。外から持ち込んだ商品が、いかに包装をはじめとするさまざまな余剰物を生み出しているのか、改めて認識することができる。

17) 32歳の男性で、村で映画の上映を定期的に行っている村の知識人である。

ずだと考えている¹⁸⁾。この点で、彼らが近代化そのものを否定しているわけではない。しかし、イ族の伝統を捨ててまで、徹底した近代化を押し進めようと考えてはいない。むしろ、彼らは、いかにしてイ族の伝統を維持しながら、地域の開発を行うことが可能かという点が、今後の最も重要な課題であることを十分認識している。この意味で、竹園村の龍神祭の復活は好ましいことであり、事実、祭が成功裡に終わったことを受けて、村政府と郷政府は、今後龍神祭の開催に協力を惜しまないことを約束している。そして、もし、これが竹園村以外の村にも広がっていけば、それは単なる伝統の復活を意味するだけでなく、新平県の自治が、上海などの大都市で見られる盲目的な近代化とは異なり、地域の資源を可能な限り活用しながら発展していくための第一歩になるはずである。

5. 自己像と自己の歴史

余剰回避の原則に基づいた地域開発の方向を見出し、消費文化の浸透を制御しながら、地域開発を進めていくニース族の考え方は、学校教育における新たな試みに具体的に現れている。それは、竹園村の小学校におけるニース族文化教育の試みである。竹園村小学校では、1995年から、ニース族の文字と踊り、歌を教えている。資金不足のため、対象は現在のところ3年生と4年生の3クラスに限られているが、実際にビモの一人が教室で文字を教え、龍神祭で活躍した楽師が歌と踊りを教えている。郷政府の幹部や教育長らも、この実験的な民族文化の教育に強い関心を持ち、支持している。

もちろん、地域開発は、ニース族の文字や踊りを習得するだけでできるわけではない。地域開発に必要な技術者、教員等の人材確保が不可欠である。その前提となるのが教育の充実であり、政府の幹部層は一樣に、教育の重要性について語りな

がら、現実には、多くの問題点があることを指摘する¹⁹⁾。このようなときの幹部層（校長などの教育者も含む）は、学校教育を通じての民族文化の継承を説くときとは異なり、村人が日常会話で北京語を使わないため、北京語による学校教育への適応は決して容易ではないと村人の「後進性」を指摘する。また、伝統的に知識がビモによって独占されてきたニース族が、なかなか近代教育の制度に適応しないことを嘆く。しかし、一方で、ニース族の文字を教えながら、もう一方では北京語による学校教育の充実を説くことに、幹部層は矛盾を感じてはいない。それは、近代的な教育は、あくまで余剰回避の原則の下で地域を開発していくための一手段にすぎないと彼らが考えているからである。村や郷政府の幹部が望んでいるのは、龍神祭の復活や、ニース族の文字、踊りなどの教育の結果、学校教育を修了した段階で、再び村に戻り、村の発展のために尽くそうと考える者が、数多く出てくることなのである。

しかし、必ずしもこうした幹部の目論見通りに事が運ぶとは限らない。ニース族の地域開発を制約し、場合によっては失敗に終わらせる要因が、ニース族自身の中にあるからである。それは、彼らの「自分自身」へのこだわりである。

ニース族の人々は、村の外部の者（例えば村を調査したわれわれ自身）と親しくなると、好んで自分の生い立ちを話す。自分がどのような経歴で、今現在何をしているのかをできる限り詳しく語ろうとする。それは、自分自身の歴史、自分史をあらためて確認しているかのようにみえる。

自分自身を語ることに、村人が関心を持っているのが写真である。写真の被写体になりたいという村人の願望は強烈で、祭のあいだに、一人の村人の写真をポラロイドで撮ってプレゼントすると、次から次へと写真を撮ってもらいたいという者が現れる。数少ない家族の写真を額に入れて飾っている家庭もあり、自らの姿を写真に留めることで、自分自身の生の証を残そうとする指向性

18) 開発における問題点の1つは、交通、通信手段の整備が不十分なことである。

19) 問題点として挙げられるのは、次のような点である。まず、老廠の小中教員の半数が必要な資格を持たない代用教員にすぎず、過疎地域で働きたいと希望する者は少ないため、教員不足を解消することはなかなかできない。これに加えて、政府の資金援助がなく、農民の出資に頼らざるを得ないため、教育設備の改善は俚ならない。このような制約があるため、1993年度までに中学全入を果たすという目標（現在は30%の子供が、教員と設備不足のため中学に進むことができない）はかなり難しくなっている。

が一般に見られる。

写真は、写真を撮影した時々の自己をイメージとして固定する。しかも、写真を撮影するのは旅行した時など特別な時に限られるので、写真を見ることによって、自己の体験の歴史を反復することができる。また、それは、端的に自己の外見の変化を示しており、自己像の歴史が明確になる。写真がなければ意識することはなかった自己像の歴史は、積極的に自己を変容させようとする願望を高める。自分自身の別の姿を夢見ることが可能になる。この意味で、写真が明らかにする自己像の歴史は、自己が個人として変身する可能性を示すものである。

写真の普及によって高まる変身志向は、余剰回避の原則とは本質的に矛盾する。なぜなら、余剰回避の原則は、過剰な生産と消費を制約するためのものであるのに対して、変身志向は、消費文化に適合し、消費文化によって増幅されるからである。消費文化は農民を都市に誘い、農民は、都市で変身することを夢見る。反対に、祭を通じて高揚し、非日常的な瞬間を味わうことにはさほど関心を示さなくなる。この意味で、一見取るに足らぬ些細なことのように見える写真への関心は、長い目で見れば、余剰回避の原則を崩す方向に向かうはずである。

学校教育も、写真以上に変身志向を促す性格を兼ね備えている。学校教育が変身志向を促す可能性があるのは、中等教育や高等教育を受け続けるためには、村を離れなければならないからである。例えば、竹園村から数キロのところに10世帯49人から成る小さな村がある。この村では、13人が学校教育を受けるために村を離れている。その内訳は、竹園村の小学校に5名、老廠の初等中学に4名、新明の高等中学に2名、昆明の大学、専門校に1名ずつである。ほとんどの子供は、一旦、村を出て、中等教育から高等教育へと進むうちに、故郷の村に帰って農業に従事するのではなく、都市で別の職業に就くことを望むようになる。その中には、都市で職を見つけることができず、故郷に戻って来る者もいるが、それでも着実に村は過疎化していく。この村の場合、就学前の子供（4名）を除いて、村に子供の姿はない。

学校教育は、制度上、多くの子供に故郷から離

れていくことを強いる。その結果、故郷を離れた者の多くが、複数の選択肢の中から、その一つを自ら主体的に選択する可能性があることを自覚する。その選択の際に、村に帰って、再び余剰回避の原則に拘束されながら生活するのではなく、都市で消費文化に合わせた生活を送りたいと願う者は、着実に増加する。この意味で、学校教育は、教育の機能だけではなく、過疎化と社会移動を促し、村落を消滅させていく働きがある。

まだ、改革開放で揺れる都市部に見られる消費文化は、竹園村には浸透していない。確かに、竹園村ではテレビを持つ家庭も多く、村人は消費に関心がないわけではない。しかし、龍神祭の復活が象徴的に示しているように、文明化の論理が必然的に要請する消費としての食生活は、竹園村では想像だにできない。肉屋は存在しないし、屠殺は村人が共同で行うことは龍神祭が示している。村の中には、雑貨品や清涼飲料、お菓子等売る店が何軒かあるだけで、それは村人たちの生活の中では補完的な役割を果たしているにすぎない。村人は、米、麦をはじめとして、野菜を除くほとんどの食物を自給自足で満たしており、食料に関しては外部に依存する必要がない。相対的に物質的な充足感を享受する中で、竹園村の人々は消費文化との葛藤をまだ知らない。したがって、今のところ、竹園村が学校教育制度が引き起こす意図せざる結果などによって過疎化の道を進むのか、頑強に余剰回避の原則を守りつづけるのか、それとも、伝統と近代化を調和させた独創的な発展の方向に進むのか予測することは難しい。

しかし、予測が困難であるからこそ、竹園村の発展の方向に今後も注目していく価値がある。なぜなら、そこには21世紀の世界が解決していかなければならない2つの大きな問題を解く鍵があるからである。ひとつめの問題は、民族と国家の関係についてである。この問題を解く鍵は、ニス一族という民族（中国の制度では1民族の支系）が、中国という国家の近代化政策とどのように折り合いをつけて、民族の自立性を維持していくか見ていくことで手に入れることができるだろう。ふたつめの問題は、開発の質に関してである。この問題を解く鍵は、ニス一族の村落が、商品経済と消費文化の浸透に対してどのように対処し、新たな

地域開発の可能性を切り開いていくのかを見る中で得られるだろう。竹園村という小さな村を観察するだけで、中国の将来はもちろん、21世紀における世界のあり方が見えてくるのである。

(付記)

本研究は、1994年、1995年に関西学院大学共同研究一般研究 B（研究代表者山路勝彦）の助成を得ている。