

山口大学大学院東アジア研究科

博士論文

現代中国における社会変容と苗族の宗教的職能者

——貴州省黔东南州台江县施洞鎮の苗族の文化人類学的研究を事例として——

2020年9月18日

曹 紅宇

CAO HONGYU

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トン族自治州台江県施洞鎮	5
2.2 苗族と施洞鎮の苗族	10
2.3 施洞鎮の生業形態と自然環境	14
2.4 施洞鎮の社会背景	15
2.5 調査対象者	19
3 フィールド調査の概要と調査方法	27
3.1 フィールド調査の概要	27
3.2 聴き取り調査に協力した現地の人々	30
4 先行研究からみる本論の位置づけ	32
4.1 文化人類学における呪術・宗教研究の現状	32
4.2 苗族の宗教的職能者に関する先行研究の概観	37
4.3 本論の課題と研究意義	39
5 問題提起と各章の関連	41
第1章 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	44
1 はじめに	44
2 シャーマニズム研究の現状	44
2.1 20世紀におけるシャーマニズム研究の流れ	44
2.2 中国のシャーマニズム研究	46
3 苗族社会の宗教的職能者——ゴウハンハン	49
3.1 シャーマニズム研究におけるゴウハンハン	49
3.2 ゴウハンハン（宗教的職能者）とは	51
3.3 「祭祖霊」の儀礼	53
3.4 先行研究に見るゴウハンハンの位置づけ	55
4 ゴウハンハンの位置づけと中国の宗教研究	56
4.1 外来概念の影響	56

4.2	南方民族におけるシャーマニズム研究の射程	58
4.3	ゴウハンハン研究の新たな分野	59
5	小結.....	62
第2章	苗族社会における宗教的職能者の継承形態からみる父系理念	64
1	はじめに.....	64
2	ゴウハンハンの継承に関する先行研究.....	65
3	父系出自の理念.....	67
4	ゴウハンハンをめぐる継承の3類型	69
4.1	父系継承の事例.....	70
4.2	二重継承の事例.....	73
4.3	弟子入りの事例.....	75
5	ゴウハンハンの継承の考察	77
5.1	父系継承.....	77
5.2	二重継承.....	79
5.3	弟子入り.....	81
5.4	ゴウハンハン継承が置かれている現状.....	83
6	小結.....	85
第3章	現代苗族社会における呪術・宗教的実践の現代的適応	87
1	はじめに.....	87
2	先行研究と本研究の位置づけ.....	89
3	調査地と調査対象者の概要.....	92
3.1	調査地に纏わる状況.....	92
3.2	ゴウハンシツアとセナン儀礼	93
3.3	セナン儀礼の過程.....	95
4	ゴウハンシツアの呪術・宗教的実践.....	97
5	呪術・宗教的実践の考察	105
5.1	現地の語りから	105
5.2	呪術・宗教的実践.....	107
6	小結.....	109
第4章	現代の苗族社会における漢語テキストとリテラシー	111
1	はじめに.....	111
2	先行研究における「声」の文化と「文字」の文化	112
3	調査地に纏わる文字の状況.....	114
3.1	苗文字の創設と現在の使用文字	115

3.2 宗教的職能者と漢語テキストの使用	117
4 ローカルな声の文化と宗教的職能者による「文字」の使用	120
5 声の文化の中のテキストの使用	126
5.1 声の文化に根ざした現地社会	127
5.2 リテラシーによる文字の使用	128
6 小結	131
第5章 現代苗族社会における不確実性と儀礼行為	134
1 はじめに	134
2 先行研究と本章の目的	136
3 ゴウホ儀礼の概要	139
3.1 ゴウホは天の神	139
3.2 ゴウホ儀礼は1年に何回も行う	140
4 施洞鎮地域のゴウホ儀礼	141
4.1 一般的なゴウホ儀礼	141
4.2 観光開発の中の儀礼	147
5 不確実性と儀礼	151
5.1 日常的な不確実性	152
5.2 観光開発の中の不確実性	154
5.2.1 観光開発と現状	155
5.2.2 順調すぎる——「アゴウホ」	156
5.3 不確実性と対峙するゴウホ儀礼	158
6 小結	159
終章	161
1 各章の要約	161
2 先行研究における本論の位置づけ	163
3 現代の苗族社会における不確実性の中の宗教的職能者	165
おわりに	170
参考文献	172
日本語文献（著者名の五十音順）	172
中国語文献（著者名の中国語読みアルファベット順）	179
英語文献（著者名のアルファベット順）	185
付録1. ゴウヒャンヒャンとゴウヒャンシツアの対照	189
付録2. ゴウヒャンヒャンの潘 DZ（八梗村）のライフコース	190
付録3. ゴウヒャンヒャンの張 ZH（白枝坪村）のライフコース	193

付録 4. ゴウハンヒヤンの呉 HB (楊家溝村) のライフコース	194
付録 5. ゴウハンヒヤンの楊 GH (巴拉河村) のライフコース	196
付録 6. ゴウハンヒヤンの張 WM (銅鼓村) のライフコース	198
付録 7. ゴウハンヒヤン張 ZH の一日	199
付録 8. 葬礼の祭詞「帶路歌」 (苗語—中国語—日本語)	200
付録 9. 施洞鎮の葬礼 (故人が女性の場合)	209
付録 10. 施洞服飾圈の苗語	217
謝 辞	221

序 章

1 はじめに

本論は中国西南部に位置する貴州省黔东南州苗族トン族自治州台江县施洞鎮における現地調査に基づき、現代中国における社会変容と苗族の宗教的職能者について文化人類学的に考察するものである。本論で主たる研究対象とするのはゴウハンハン、ゴウハンシツアと呼ばれる宗教的職能者であり、この呼び名は現地の苗語で、呪術・宗教的役割を果たす人たちを意味する。

本論は苗族という「無文字社会」で重要な役割を果たすゴウハンハン、ゴウハンシツアの呪術・宗教的実践の意義を、変容する現代の社会状況から明らかにすることを目的とする。苗族社会が社会的・経済的に大きく変動しつつある現在、現地社会にてゴウハンハン、ゴウハンシツアという宗教的職能者が、いかなる役割を担っているのか、あるいはゴウハンハン、ゴウハンシツアが果たす役割が変容する社会状況の中でどのように求められているかを明らかにする。

ゴウハンハン、ゴウハンシツアを文化人類学的に論じる意義に関して、はじめに呪術・宗教研究が文化人類学の分野において提起される背景を確認しておきたい。

呪術・宗教研究は19世紀末から20世紀の初頭に活発になって以降、文化人類学の主要なテーマであり続け、呪術とは精神的な不安を解消するもの、社会の秩序を維持するものといった議論がなされてきた [Evans-Pritchard 1922、Malinowski 1922、1948]。

1950年代から1960年代は、構造機能主義の全盛を反映して、呪術と社会の関連性を追求する研究の総合化・体系化が図られた [Douglas (ed.) 1970]。1980年前後には、他者表象の政治性に関する議論やポストコロニアリズム論などの議論が盛んになされ、人類学という研究領域全体が「停滞期」に入ったが、呪術研究もその例外ではなかった。

1990年代後半以後、呪術研究が再び活発に行われるようになった。アフリカを対象とした研究が行われ、呪術などのオカルト的な事象がアフリカで増加しているという

認識に基づき、近代化やグローバル化によって社会的・経済的な変化との関係において捉えられるようになってきている。たとえば、呪術研究の再活性化の先導的役割を果たしたコマロフ夫妻は南アフリカを対象とした研究をしており [Comaroff and Comaroff (eds.) 1993]、オランダの人類学者であるゲシーレの一連の研究はカメルーンを対象としている [Geschiere 1988, 1995]。サハラ以南のアフリカを事例としたイギリスの人類学者のムーアとサンダーズの研究も挙げられる [Moor and Sanders (eds.) 2001]。

一方、アフリカを対象とした研究は、呪術や妖術などのオカルト的な事象がアフリカで増加しているという認識に基づき、そうした状況を資本主義の浸透をはじめとした近代化やグローバル化がアフリカ各地にもたらした社会的・経済的な変化との関係において捉えようとする試みがなされている。そのような試みを通じて、妖術などの事象は、ネガティブな変化が生じている状況をめぐる、地域の人々による批判や社会的診断と位置づけられている。

同じような捉え方はまた、オランダの人類学者であるメイヤーとペルスの研究の中でも認められる [Meyer and Pels (eds.) 2003]。ただし、メイヤーとペルスの研究の対象ではアフリカに特化せず、ハイチ、フィジーの地域も取りあげられている。

このような研究の位置づけに関して、オーストラリアの人類学者であるカッフエラーは、<研究者たちは>呪術に関係する諸実践とはどのようなものかという点に関する掘り下げた考察を避ける一方で、それらの実践は<研究者にとって>お馴染みの社会学的・合理的なカテゴリーに押し込められてしまっている、と批判的な指摘をした [Kapferer 2002: 20] (< >は筆者)。つまり、カッフエラーは、呪術や妖術、邪術などが近代的な合理性とはかけ離れたものであり、それらと距離を置いたところで呪術を捉えることが重要な課題であるとしたのである [Kapferer 2002]。

しかし、カッフエラーは呪術的实践の背景となる社会状況から距離を置いたところで呪術を捉えようとするのは極めて重要な問題となると指摘しつつも、その研究は『ソーシャル・アナリシス *Social Analysis*』(2002年)において課題提起の段階で終わってしまっている。

一方、白川は、カッフエラーはムーアとサンダーズの研究をはじめとした近年の呪術研究の難点を指摘した。白川は、ムーアとサンダーズの研究についていえば、難点

は他にも指摘することができ、とりわけ見過ごすことができないものの一つとして、呪術に関する事象と関わりを持つ人々（呪術師なども含め）にとって、それらの事象が具体的にどのようなものとして経験されたり実践されたりしているのか、或いはいかにしてリアリティをともなったものとして立ち現れているのかといった問いに関する考察が不足しているという点が挙げられる、と指摘した [白川 2012: 15]。そこで、白川や川田を代表とする呪術研究者は、こうした「近年の呪術研究の状況の一部に共通している難点を多少なりとも埋めてゆく試みとして位置付ける」研究をしている [白川 2012: 16]。

しかしながら、これらの研究、すなわち、呪術が具体的にどのように実践され、リアリティをともなっているかというミクロな状況に焦点を当てた考察の試みは、完全に近代化やグローバル化、あるいはそれにともなう社会的・経済的変化といったマクロな状況と適切な距離を置いているとは言い難い。たとえば、黒川は、西欧において近世から現代へと時代が移り変わる中で、魔女や呪術を次第にリアリティとして捉えるようになったことについて、その背景には視覚を重視する社会的動向がある、と指摘している [黒川 2012: 113-148]。また、浜本は、ムーアとサンダーズのような妖術（呪術）研究は、資本主義、グローバル化に伴う新たな不平等、貧富の差、経済的苦境等々に関連付けて論じられるとしていることを認めている [浜本 2007: 115-116]。

これらの議論ではリアリティという言葉が使用されるが、浜本は「リアリティを心のなかの状態などにまつわる概念としてではなく、行為や行動にかかわる概念として捉えること」、であると整理している [浜本 2006: 68]。しかし、本論は呪術に係る事象がどのようなものとして経験・実践されているのかを論じるにあたり、リアリティとアクチュアリティを分けて考察することとする。市場経済の浸透をはじめとした「近代化」（中国語は現代化）が苗族の社会にもたらした社会的・経済的な変化はリアリティである。しかしすべての苗族の人びとがそこに不安を感じたり、体感をもって行為や行動を起こすわけではない。本論は現地社会におけるフィールドワークについて、浜本が提示したリアリティという言葉をもっと細分化し、リアリティとアクチュアリティという言葉を用いることにする。両者の区別について、文化人類学者である小田と小林は、精神病理学者である木村のいうリアリティとアクチ

ユアリティの区別に依拠しており、本論もこれに則る。

木村によれば、「同じように『現実』と言っても、リアリティが現実を構成する事物の存在に関して、これを認識し確認する立場から言われているのに対して、アクチュアリティは現実に向かってはたらき掛ける行為の働きそのものに関して言われることである」とする〔木村 2001: 305-306、小田 2014: 5、小林 2016: 164-165〕。

こうした呪術・宗教的研究が展開される中、苗族に関する研究は、儀礼、信仰体系、世界観そのものに注目する研究がされてきた。その中で、本論の研究対象である苗族の宗教的職能者に関わる研究は決して多いとはいえない。また、その限られた研究〔潘 1990、楊 2005、周 2012 2015 2016〕は、シャーマニズム研究の視座からとらえられ、苗族の宗教的職能者を巫師（シャーマン）と位置づけている。そしてその存在を苗族の精神生活を支える重要な構成要素とし、シャーマニスティックな視点から、苗族の日常生活、社会秩序、社会管理等について考察している。しかし、苗族の宗教的職能者をシャーマニズの視座からのみで捉えてしまうことは、観察可能な現地の実態を見過ごしていると言わざるを得ない。

そこで、本論はまず苗族（南方地域に居住する民族）の宗教的職能者がシャーマニズム研究の領域でとらえられるようになった経緯を明らかにした上で、施洞鎮の宗教的職能者が執り行う呪術・宗教的实践に着目し、宗教的職能者の実態と関わりをもつ人々を、以下の4つのプロセスを経て明らかにする。

第一に、いまだに体系的な整理がされていないゴウヒャンヒャンの継承を類型化し、現在の継承状況を整理し検討する。第二に、ゴウヒャンヒャンの後継者は減少傾向にあるが、一方で、ゴウヒャンシツアの行う呪術・宗教的活動の範囲が拡大していることを指摘する。更にこのゴウヒャンシツアと現地の人々が創り上げた新しい関係性を現代社会への適応という視点から分析する。第三に、近年は、「無文字社会」である施洞鎮において、リテラシーのあるゴウヒャンヒャンが漢語テキストを儀礼の中に持ち込み、固有文字を持たない苗族社会で行われてきた伝統的な儀礼に文字を使用する事象がみられるようになってきている。一般的に文字の使用は権威と結び付けられてきたが、ゴウヒャンヒャンがテキストを使用するのは、自身の権威付けをしようとしているのではないことを明らかにする。第四に、「近代化」に加え、観光開発のためのインフラ整備が急速に進んでいる社会状況の中で、現地の人々は不確実な未来に直面しつつあ

り、彼らのやり方で不確実性と対峙しようとしている。この際に人々はゴウヒャンヒャンを介して世界を再解釈することを求め、ゴウヒャンヒャンに儀礼を依頼する。これは苗族社会における不確実性に対し、ゴウヒャンヒャンが重要な役割を担っているということであり、未来を予測不可能／「予測不可能」とは別の次元に見出す作業である。

これらのプロセスを通して本論は、苗族社会の宗教的職能者が現代社会という圧倒的な不確実性に満ちた状況の中で、どのような意義を有しているのかを明らかにするものである。また固有文字を持たない社会である苗族の人々が宗教的職能者を介して、現代社会を彼らの世界観の中に再配置しながら不確実な諸状況をいかに調整しているのかを明らかにする。

以下では、調査地の概要、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示する。

2 調査地の概要

2.1 中国貴州省黔东南苗族トン族自治州台江县施洞鎮

中国は多民族国家で、漢民族を含め 56 の民族で構成されている。そのうち漢民族が人口の約 91% と大多数を占め、残りの 55 の民族を少数民族と呼んでいる。現在、少数民族が集中して居住する地域では、各民族による自主管理が認められ、区域自治の原則に基づいて、5 つの自治区、30 の自治州、123 の自治県が設けられている。

貴州省は中国の西南部の内陸に位置し、略称は黔（けん、意味は黒）である。北は四川省と重慶市に接し、東は湖南省、南は広西チワン族自治区、西は雲南省と接している（図 0-1）。



図 0-1 中国地図（筆者作成）

貴州省は市と地区、自治州で構成され、省都は貴陽市である（図 0-2）。省域は起伏に富んだ雲貴高原であり、標高 400~3,500m である。省の 80% 以上が石灰岩に覆われ「地に三尺の平ら無し」と言われ、中国有数のカルスト地帯となっている¹。亜熱帯の湿潤な季節風気候に属しているため、気温は穏やかであり、極端な暑さや寒さは無い。一方で南の広西チワン族自治区方面から湿った空気が高原にぶつかるため、晴天の日は少なく、湿度が高く、雲と霧の発生日が多く、日射が少ないなどの特徴がある。この様子は「天に三日の晴れ無し」と言われている。

¹ カルスト地帯の農業に関しては、14 頁に記してある。

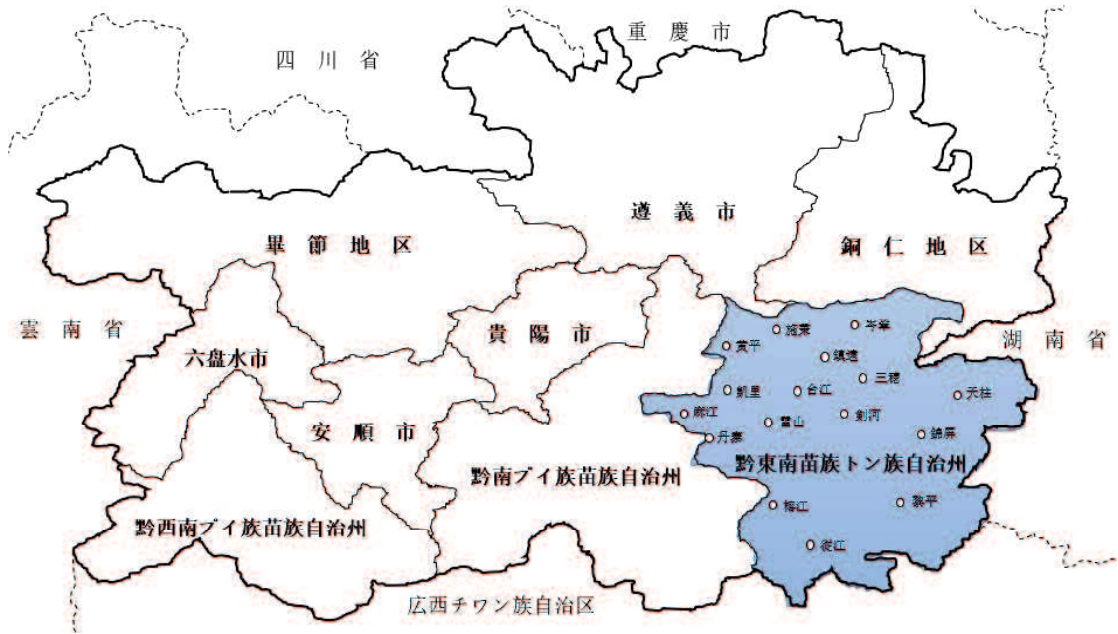


図 0-2 貴州省（筆者作成）

貴州省は戦国時代前期（紀元前 475 年～紀元前 221 年）に「夜郎自大」²の言葉で有名な夜郎国³が存在した。秦代（紀元前 221 年～紀元前 207 年）には黔中郡と呼ばれていた。貴州省は少数民族が多いため、中央政権がこの地域を支配下においても土着の封建領主を通じて間接支配することが多い。明代（1368 年～1644 年）の 1413 年には「貴州布政使司」が設置され、13 行省（中央政府の出先機関）の一つとなり、清代には貴州省に属する地域が確定された。

黔東南苗族トン族自治州は貴州省東南の山間部に位置し、東は湖南省懷化市、南は広西チワン族自治区柳州市及び河池市、西は貴州省黔南プイ族苗族自治州、北は同省遵義市及び銅仁地区に接する。州の広さは東西 220km、南北 240km である。

²『史記』西南夷伝による。昔、中国西南部の夜郎国が漢の大きさを知らず、自分の国だけが大国として漢の使者に自分の国と漢の国の大小を問うたという故事から。財団法人日本漢字能力検査協会編、日本漢字能力検定協会、2012 年『漢検四字熟語辞典』第二版

³夜郎国、または夜郎は、『史記』西南夷列伝に記述される前漢末期まで存在した小国（紀元前 523 年～紀元前 27 年）の名前。現代の貴州省もしくは雲南省あたりにあったと思われる。

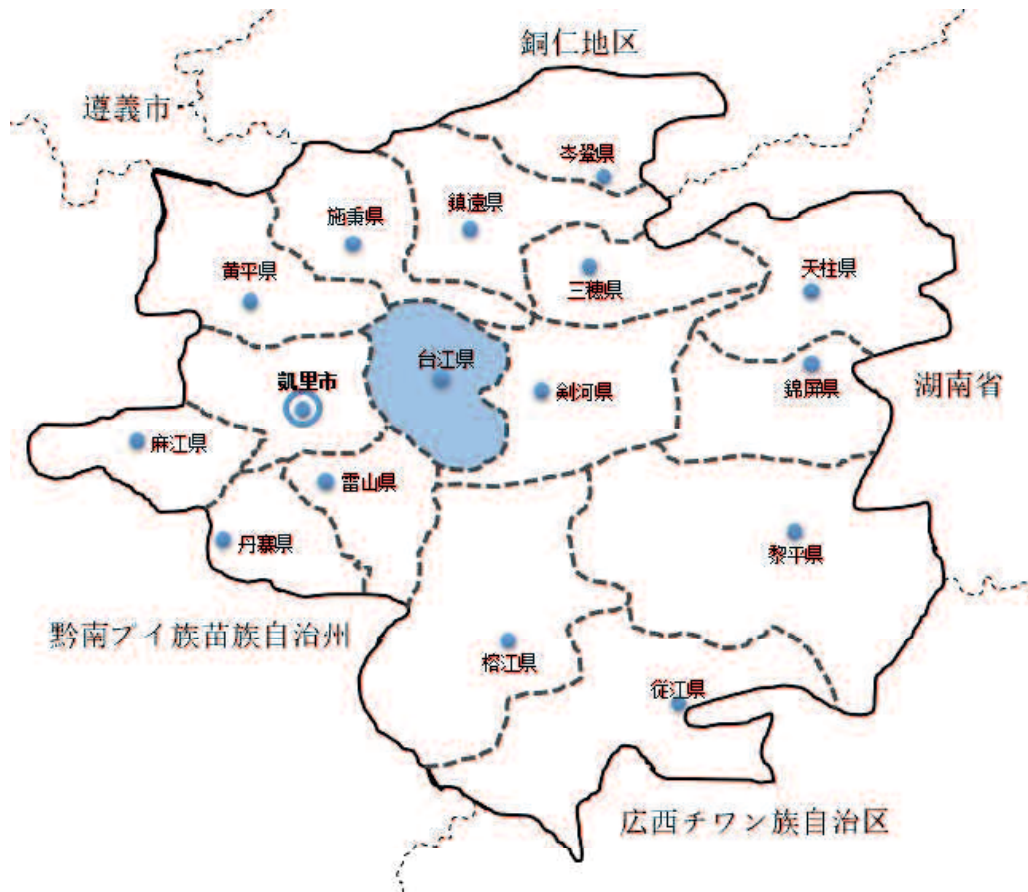


図 0-3 黔东南苗族トン族自治州 (筆者作成)

貴州省は明代までは中央の支配が及ばず、土着の封建領主（土司⁴）を通じて間接支配されていたが、清代の雍正 10 年（1732 年）に改土帰流⁵によって直接統治に切り替わった。以後、清朝の統治と天候不順が重なり、雍正 13 年（1735 年）に「苗王出世⁶」を願う苗族の抵抗運動が長く続いた。その中でも最大の紛争は咸豊 5 年（1855 年）から同治 11 年（1872 年）の間、台江県を根拠地とした張秀眉⁷を首領とする戦乱である。現代中国成立以降、1956 年に自治州人民政府が成立し、凱里県に州府が置かれ、1983 年に凱里県は凱里市に昇格した。

台江県の前身は清代の台拱庁の設置である。中華民国成立後の 1913 年（民国 2 年）

⁴ 土司は王朝が隣接する諸民族の支配者たちに授ける特定タイプの官職に対する総称。

⁵ 主に南西部の少数民族苗族に対して行われたもので、従来現地少数民族の有力者である土司を廃止（改土）して、中央から役人（地方官が転任するので「流官」という）を派遣して直接統治する（帰流）ことである。

⁶ 清朝の統治に反抗するため、苗族の中に指導者を擁立することを指す。

⁷ 張秀眉（1823～1872）は清末に貴州省で起こった苗民（苗族）蜂起（咸同起義）の指導者。

に台拱県⁸と改められ、1941年（民国30年）には丹江県⁹が廃止され丹江河¹⁰を境に東の地区が台拱県に編入された際に台江県と改称された。現代中国はこの名称を継承した。

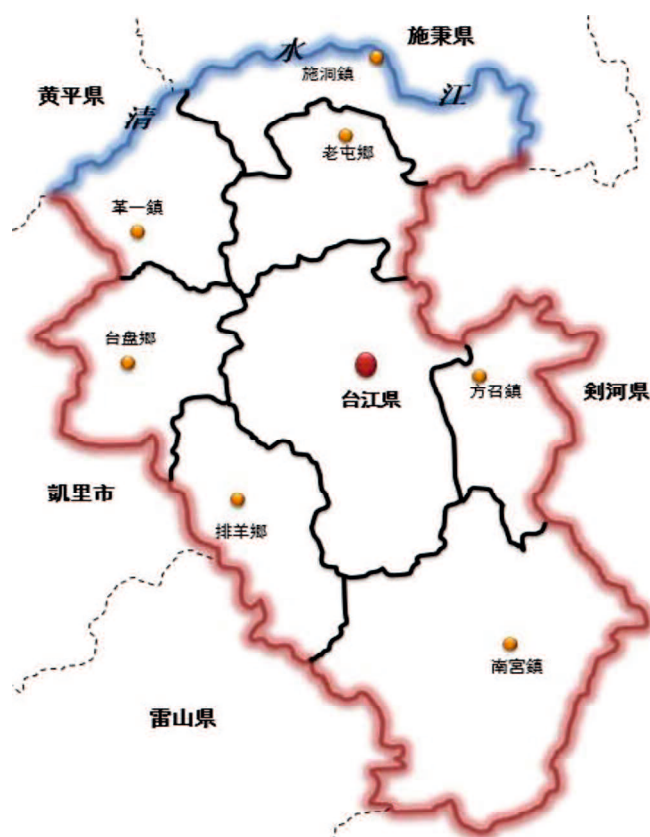


図 0-4 台江県（筆者作成）

台江県北部に位置する施洞鎮は、州府の凱里市まで 70km、台江県庁まで 38km、鎮遠古城¹¹まで 35km で、清水江中流の南沿岸にある。施洞鎮の町部の東南を流れる清水江は、都匀市¹²付近の山地を水源とし、雷公山を巡り、重安江、澧陽河と合流し、中流で沅江となり、最後は長江（揚子江）に注ぐ。

施洞鎮は台江と鎮遠¹³を結ぶ交通・軍事・経済の要衝とされ、清代から繁栄してい

⁸ 地名。清代には台拱庁が設置され、中華民国成立後の 1913 年（民国 2 年）台拱県に改められる。

⁹ 地名。台拱県と並立した行政単位であるが、1941 年に丹江県に属する一部の地域を台拱県に合併し、元の台拱県を台江県と改名した。

¹⁰ 丹江は河の名前。巴拉河に源を発し、貴州省雷山県の南苗嶺から出て、北は清水江に注ぐ。

¹¹ 鎮遠古城は古い町並みを残している観光地で、貴州省の国家レベルの歴史文化名城の一つ。施洞鎮の東北部に位置する。

¹² 都匀は地名である。黔南ブイ族ミャオ族自治州にある県級市。

¹³ 地名。施洞鎮の東北に位置する

る。清代には「石硯汎」と呼ばれ、中華民国時代に「友助鎮」と変更された。現代中国成立後、1953年には施洞郷と呼ばれ、人民公社時代には施洞公社が設立された。人民公社時は施洞公社、南哨公社、良田公社、平兆公社に再建された。改革開放後の1984年、当該地域は施洞鎮、良田郷と平兆郷に再編されたが、1991年に施洞鎮に統合された〔貴州省台江県志編纂委員会 1994：17-42〕。

施洞鎮は苗語で「zangx xangx」（苗語読み：ジャン シャン）で、市場のある盆地の意味である。その名の通り、周囲を山が取り囲んだ小盆地状の平地の河岸段丘上に町並みが開けている。全鎮の行政面積は108 km²で、21個の行政村があり、4,401戸、19,101人が在住し、その内98%は苗族である。農業人口は14,744人で、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%を占めている〔施洞鎮政府辦公室 2017〕。



図0-5 施洞鎮地域（筆者作成）

2.2 苗族と施洞鎮の苗族

清水江流域に広く伝わる『苗族古歌・溯河西遷』¹⁴には次のような記載がある。

¹⁴ 馬学良・金旦訳注 1983 『苗族史詩』中国民間文芸出版社 p. 127

先祖はどこに住んでいたの？ このようなところだよ。

大地と水がつながり、どちらも茫々としている。光はあふれて、青空をつなぐ。

至る所が平らで、蓆のように見えるし、穀物倉庫にも見える。

先祖はもともと東に住んでいた。どんな服を着ていたの？

何を食べていたの？ 清明菜を食べていた、竹の皮を着ていた、固い葛根がご飯だった、崖藤で服を作っていた。

……

苗族は古い民族で、現在では世界各地に分布している。しかし、その由来について定説はない。一般的に苗族の由来について東西南北の各方位¹⁵から来たという説がある。一方、中国の古典文献『礼記』緇衣、『書経』呂刑、『史記』五帝本紀では「三苗」と記載されている。また、「苗」についての明確な記載は宋代からであるとされている¹⁶。

中国国内に居住する苗族は2010年の国勢調査によると、9,426,007人で、中国の少数民族としては、チワン族(16,926,381人)・回族(10,586,087人)・満族(10,387,958人)、ウイグル族(10,069,346人)に次ぐ5番目の人口を持つ。苗族の居住地別人口は多い順番に、貴州省(3,968,400人)、湖南省(2,060,426人)、雲南省(1,202,705人)、重慶市(482,714人)、広西チワン族自治区(475,492人)、浙江省(309,064人)である。全人口の約半数を貴州省内の苗族が占める。また貴州省黔東南地域にはとりわけ多くの苗族が居住しているため、苗族の「奥地」とも呼ばれてきた。同地域に居住している苗族の人口は中国全土の苗族人口の6分の1を占めている¹⁷。

現代中国成立以前、苗族は百苗と言われ、女性の服飾に基づいて分けることが多かった。20世紀初頭、日本の人類学者である鳥居龍蔵も貴州省の苗族を「紅苗」、「白苗」、「黒苗」、「花苗」など82の支系に分類した[鳥居 1976:25]。しかし、これらは

¹⁵ 中国の民族・歴史研究者の曹端波は4つの説を挙げている。曹端波の論を整理した。一つ目は、「北來說」である。苗族はもともと黄河流域に住み、漢族との戦いに負けて、中国南西部に遷徙した。2つ目は、「東來說」で、苗族は中国太湖地域に分布し、中国南西部に移住した。3つ目の「西來說」は、苗族は舜に負けて、「三危」というところへ流刑となり、西部高原に沿い、南西部山地に入った。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。

¹⁶ 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[曹 2014(2): 1-2]。

¹⁷ 苗族人口：『中国2010年人口普查資料』(中国統計出版社2010年)により、全国の苗族人口数は9,426,007人である。『貴州省2010年人口普查資料』(中国統計出版社、2010年)により、黔東南地域の苗族人口数は1,447,257人である。

衣服の色や刺繍等に基づいて区別したもので苗族自身の認識によるものではない。今日でもこのような服飾の色で区別することがあるが、1956年から開始された「民族語言調査」と「少数民族社会歴史調査」に基づいて、苗語は3つの方言集団に大別された。それらは東部方言（湘西方言）、中部方言（黔東方言）、西部方言（川滇黔方言）である。この3集団の自称は異なる。表0-1に方言による苗族の分類を提示する。

表0-1 方言による苗族の分類

分類	自称	苗族全体の割合 ¹⁸	使用地域	服飾の色 (大抵の対応)
東部方言 (湘西方言)	コー・シヨン (Ghao Xong, Qo Xiong)	15%	湖南西部、貴州松桃、四川秀山、湖北来鳳・鶴峰	紅
中部方言 (黔東方言)	ムー (Hmub)	29%	黔東南、桂北各県、黔西貞豊・興義・興仁	黒
西部方言 (川滇黔方言)	モン (Hmong) ア・マウ (A Hmau)	34%	川南、黔西、黔中、桂西、雲南	小花・大花・白・青

一方、中国の苗族研究では、「支系」という概念を使用することもある。たとえば、苗族出身の研究者である伍新福は衣装の色により紅苗支系、黒苗支系、白苗支系、花苗支系、青苗支系などの「支系」に区別している[伍 1990: 87]。また、民族学研究者の楊廷碩は、苗族の分布により東部支系、西部支系、南部支系、北部支系、中部支系に分けている[楊 1998: 72-74]。各苗族集団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が、現在「支系」という概念は正式な定義や解釈がなされていない状態にある。

本論では、中部方言（黔東方言）に属する施洞鎮の苗族を対象とする。鈴木によると、施洞鎮の苗族は「黒苗」支系に属している[鈴木・金丸 1985: 23-25]。「黒苗」支系は一般的に施洞鎮の方寨、良田、平兆、四新など、剣河県の五河、老屯郷、坝場

¹⁸ 石茂明 2004 『跨国民族研究——民族与国家的边境』 民族出版社 p. 121

郷、施秉県の馬号、六合、双井鎮の平寨、黄平県の山凱等の範囲を指している。この「黒苗」支系の範囲内では、黒色の民族衣裳を着用するが、習俗、言語、服飾、装身具は異なっている部分がある。たとえば、民族衣裳の襟のたがえ方では、施洞鎮の方寨の人々は左襟を上に行っているが、垵場郷は右を上に行っている。つまり、同じ色の服飾を着用しているが、襟のたがえ方をはじめ、生活習慣や習俗、伝承文化などは異なっている。そのため、本論では「支系」という言葉は使用せず、居住地域、言語（自称）、服飾、習俗などの要素を総合的に考慮し、苗族研究者である楊培徳と在野の苗族研究者である安紅が提唱する「施洞服飾圏」¹⁹という言葉を使用する。「施洞服飾圏」は施洞鎮の行政範囲を超えている。その範囲は東は施秉県の六合村、南は老屯郷の長灘村、西は黄平県と双井鎮の隣接平寨村、北は施秉県の巴団村を含んでいる。

施洞の苗族は自称「*Daib Peb*」（苗語読み：ダプー）であり、龍船祭、姉妹節、刺繍の「破線繡」²⁰の技法等で名を知られている。伝統衣裳は「オウニィ」と呼ばれ「銀のダプーの衣裳」²¹という意味である。元来苗族にとって衣裳は特別な意味を持っており、同じ衣裳を着る者が通婚可能な範囲とされてきた。また、固有文字のない苗族は「父子連名」の規則によって名前を与えられ、名前を通して家の系譜を記憶している。この父子連名によって男系の祖先を辿ることができ、共同の祖先を祭祀する親族の範囲を区分することと、通婚範囲を確認することができる。

現地の人々は施洞服飾圏の内部で居住地によって更に細かく区別している。水辺（清水江）に居住する苗族は山地に住む苗族を「ファンナン」と呼び、山地に住む苗族は水辺に住む苗族を「ベンハン」と呼ぶ。水辺近くに住む苗族は水辺から離れて住む者のことを「ファンオ」と呼び、水辺の上流に住む者は下流に住む者を「ファンナン」と呼び、下流に住む者は上流に住む者を「ファンジュ」と呼んでいる。

施洞鎮の東南を流れる清水江流域は広い平地を作り、その清水江はかつて重要な交通路として利用されていた。現在でも清水江の沿岸の街上村²²では定期的に 6 日に 1

¹⁹ 2019 年 12 月 7、8 日に中国浙江工商大学東アジア研究院が主催した「東アジア文化交流——芸と術」の国際シンポジウムにおいて、楊は「苗族鳥信仰图腾信仰」、安は「苗族关于蛋的仪式」を主題として、「服飾圏」の概念を用いた。

²⁰ 破線繡は刺繍技法の一つである。その特徴は、通常の 1 本の糸を 6 本或いは 8 本に小分けして刺繍の糸とすることである。刺繍品はとりわけ精細な技術を見せている。施洞服飾圏の苗族のみ使用する刺繍技法として周囲に知られている。

²¹ 現地語「オウニィ」は特に晴れ着を指している。晴れ着は刺繍した衣裳に合わせて、銀の素材で作られたさまざまな頭飾り、大きなネックレス、イヤリング、腕輪などを装飾して着用するのが「オウニィ」である。

²² 施洞鎮に所属する村の一つである。

回の頻度で市場（定期市）が開かれ、周辺村落の人々に生活用品、刺繡関連の品、銀飾り等の手工芸品、食料を供給する場となっている。街上村は漢族居住区であり、苗族は漢族のことを「ダディオ」と呼んでいる。この定期市により外部地域との交流が頻繁に行われている。しかし、施洞鎮の苗族は独自の文化を保ち続け、地域性に彩られた生活をしている。

2.3 施洞鎮の生業形態と自然環境

施洞鎮の主要な生業形態は山間盆地では水稲耕作で、河谷平野では野菜栽培である。主要農作物は米、トウモロコシ、油の原料の菜種である。総人口の91.3%が農業人口であり、農業が主な産業である。清水江と巴拉河は主要な水源であるが、貴州省はモンスーンの影響を受けるため、雨が夏季に集中し、一定の降雨量を超えると清水江の水位が上がり、しばしば水害が起こる。

土壌は亜熱帯における赤土——黄土地帯に属する。植物は熱帯と亜熱帯のものが広く分布する他、温帯の植物も存在する。それらは山地雨林や谷雨林、常緑広葉樹林、落葉広葉林などである。施洞鎮は低緯度の高原山地に位置し、地形の起伏によって標高が大きく異なるため、農業気候資源のタイプにも多様性がある。一方、農業気候資源の分布の不連続性と複雑性に伴い、大規模な産業化の形成が困難で、農産物の実益が制限される等のデメリットがある。また、雲りの日や雨の日が多く湿度が高いため、農産物や森林にとって病虫害が発生しやすく、家畜にとっては疫病の伝染が起こりやすい。施洞鎮の産業は春と夏の旱魃、低温、雹、豪雨、秋の長雨、冬の低温、氷雨、夏季には洪水が起きなど、自然に左右される。

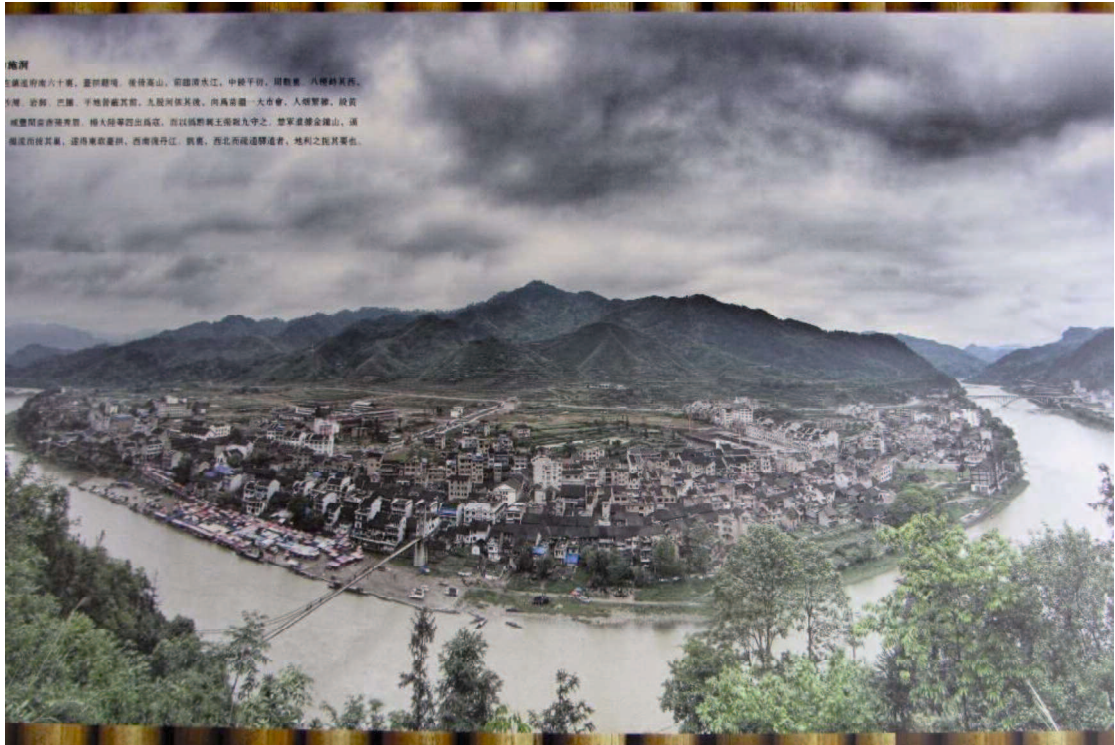


写真1 施洞鎮（施洞鎮河湾水寨苗学研究所・蘇公館にかけられている写真の写し
手前の川は清水江 筆者撮影 2018. 6. 7）

2.4 施洞鎮の社会背景

筆者が調査し始めた 2014 年は、施洞鎮では観光化が始まったばかりであったが、すでにインフラ整備が行われ、近代的な建物が林立していた。苗族の社会変容を検討するに当たって、筆者は『台江県志』、『貴州省宗教志』、『台江年鑑』等の文献を調査し、人民政府ホームページの公開資料、学術論文の記述、現地の人の語りを合わせ、施洞鎮の社会背景に関連する内容を時間線に沿って以下の表 0-2 に整理した。県のレベルによって県志が作られているため、『台江県志』に基づく部分が多いが、施洞に関わる主な出来事を抽出した。

なお、当時の施洞の行政範囲は現在とは異なるため、1991 年を境に、表の中では 1991 年以前に施洞地域で起きた出来事を「施洞」とした。1991 年以後は、正式に現在の行政範囲である「施洞鎮」としている。本論では上記 3 つの文献資料に依拠し、文字資料から歴史的に遡れる施洞の地に関わる大まかな歴史を以下の表（表 0-2）にまとめた。

表 0-2 施洞（鎮）における主な出来事

No.	年	内 容
1	1732 年	改土帰流
2	1738 年	施洞市場形成。清水江施洞舟つき場形成
3	1738 年 以降	交易市場の形成により、漢族との接触が頻繁となる。施洞の男性は漢語の識字能力を高め、漢族の服装を着用するようになる
4	1830 年	施洞にアヘン流入
5	1872 年	反清朝統治の苗族首領・張秀眉敗北
6	1875 年	苗族の反乱を防ぐため、清朝の官僚である蘇元春将官が施洞に駐屯
7	1906 年	アヘン禁止令 施洞小学堂設立
8	1911 年	12 月 清政府に所属する官吏廃止 施洞地域の封建時代終結
9	1912 年	貴州政府が、中華民国に所属する同知（日本の知事に相当する）を任命 中華民国時代に入る
10	1930 年	施洞の私塾を制限し、一部の私塾を保国民学校に変更
11	1933 年	疫病（コレラ）発生 イギリスのキリスト宣教師が宣教に来るが、信仰する者がいないため撤退
12	1941 年	アヘン撲滅作業により抗議暴動、計 300 人死亡 紅軍隊が施洞に滞在、毛沢東は施洞で 41 歳を迎える
13	1946 年	県政府が苗族女性の髪形、服装を変更することを決定。人々は決定に強く抗議し、決定は廃止された
14	1949 年	11 月 16 日 鎮遠県地域解放
15	1949 年	12 月 3 日 中華人民共和国人民解放軍が台江県の政権を把握 12 月 8 日 台江県人民政府成立

16	1952年	清水江氾濫 私立小学校を公立小学校へ変更
17	1953年	3月 施洞合作社設立 7月 台江県初回人口調査。総人口 67,409 人、内苗族は 62,562 人 11月 市場を閉止 糧食は国家の統一管理になる
18	1956年	『关于鞏固和發展農業生産合作社和对資本主義工商業進行社会主義改造的決議』決定 大躍進政策開始
19	1958年	農村部の幹部が迫害、毆投された 反右派闘争が行われた 10月 施洞人民公社設立
20	1959年	12月 大躍進の左傾思想により、農業生産に支障が出る
21	1960年	施洞、革東地域食糧不足により餓死者が増加 10月 施洞孤児院設立
22	1961年	下放生産労働で幹部、学生、工人等の労働力を農業生産に回す 6月 人民政府に与えた食糧を生産隊や個人に返す
23	1964年	台江県第2回目人口調査。総人口 71,702 人、内苗族は 66,067 人
24	1966年	5月 教育界から文化大革命運動開始 10月 中学生「紅衛兵」を結成。「破四旧立四新」のスローガンにより学業停止、革命運動中心となる
25	1967年	宗教関連者、宗教関連物に対する破壊が増加。「打倒牛鬼蛇神」のスローガンのもと破壊行為が拡大
26	1969年	文化大革命を反省 「闘批改」、「革命中心、生産促進」に変化する
27	1970年	大洪水が発生し、施洞の平兆村は重大災害地となる。食糧、耕地が流失した
28	1972年	施洞の初級中学校が完全中学校に体制変更された
29	1976年	現地の要請により毎月 15 日、30 日の定期市を毎週日曜日に実施

		<p>するようになる</p> <p>文化大革命終了</p>
30	1978年	苗族村落の寨老、理老等の知識人の座談会が行われ、主に名誉の回復や社会主義の促進が協議される
31	1979年	全県を挙げての政治運動から生産発展、経済建設に重点を置く 分田到戸
32	1983年	全県内国営の商業から経営承包責任制に変更
33	1984年	民族工芸を重要視し始め、民族工芸工場を設立
34	1985年	「国民経済と社会発展第七回五ヵ年計画綱要」 観光地や交通網も整備の準備
35	1990年	台江県第4回目の人口調査。総人口141,621人の内、内135,189が苗族。苗族は95.5%を占める
36	1991年	現在の施洞鎮設立
37	1992年	清水江氾濫により、巴拉河上寨村全村が流失 国家旅游国と国家民工局が共同主催の観光テーマを設立
38	1993年	清水江氾濫による水害が続く
39	1995年	「中国民族風情游」政策が出される
40	1998年	施洞鎮の姉妹節が先に台江県に乗っ取られる ³¹
41	2000年	施洞鎮政府による観光開発と建設が重要視されるようになる ³²
42	2003年	凱里市を貫く320国道が運行開始
43	2011年	貴州省の「国民経済と社会発展第十二回五ヵ年計画綱要」が決定され、少数民族文化の旅游開発を促進させた
44	2012年	施洞鎮の北西部の凱里黄平空港竣工 施洞鎮のインフラ整備の建設が始まる
45	2014年	貴州施洞苗文化観光有限会社が設立され、施洞地区の観光開発と経営を担当するようになる

³¹ 姉妹節の源流は施洞鎮の偏寨村から始まったと言われているが、1998年に台江県政府主導で姉妹節が行われ、以後姉妹節の起源地についての論争が続いている。現在は「台江姉妹節」と「施洞姉妹節」と呼び分けている。

³² 国家の西部大開発政策の提唱による。

46	2015 年	鎮遠県から施洞鎮までの省レベルの道路建設決定
47	2016 年	12 月 施洞鎮に一番近い凱里南高速鉄路（日本の新幹線に相当する）運行
48	2017 年	凱里市から雷山県までの「凱雷高速」が完成 台江県から施洞、台盤の省レベルの道路 S311 増設が開始。完成によって台江県から施洞まで 3 時間の路程を 1 時間半と短縮した
49	2019 年	凱里市から台江県の省レベルの道路 S311 運行開始
50	2020 年	台江県第 7 回目の人口調査実行予定

中国は、1911 年以前は封建主義社会であった。施洞鎮は 1732 年から清朝の中央から官吏が派遣されて清による統治がはじまった。1912 年から 1949 年までは中華民国時代であり、これらの時期を経て漢族との接触が多くなり、苗族に対して髪型や服装などを変更するよう決定が下された。1949 年から 1956 年までは、中華人民共和国の初期段階で、民族調査が行われ、公立学校が整備された。1956 年から 1978 年までは、大躍進、文化大革命時代で、人民公社、大躍進、革命運動が展開され、民俗文化に大きな影響を与えた。1978 年以降、経済発展が急速に進行し、大きな自然災害に遭いながらも、施洞地域の人口は増加した。2000 年以降は観光開発が促進され、観光施設が作られ、インフラ整備が急速に進んだ。市場経済が発展し、施洞鎮地域は「近代的」な社会に入ろうとしている。

2.5 調査対象者

本論の調査対象者は施洞鎮地域で活動する宗教的職能者のゴウハンハン及びゴウハンシツアである。

現地語のゴウハンハン(*Ghet xangs dlianb*)は、超自然的存在の各ハン(*xangs* は精霊)に詳しい年配の男性を意味する。ゴウハンハンたちにはハンゴオと呼称される共同の祖先がいる。現地の人々は祖先のことを敬称してゴウハンと呼ぶ。ゴウハンハンが初めて苗族社会でハンを祭祀した人とされ、以後ゴウハンハンが

行う全ての儀礼はゴウヒャンが行った儀礼に従っているとしている[全国人民代表大会民族委員会編 1958: 19-21]。つまり、ゴウヒャンという祖先は各ヒャンを祭祀した宗教的職能者の最初の人を指す。

苗族の日常生活の中で、各ヒャンを祀る儀式は頻繁に行われるため、ゴウヒャンヒャンは民衆との関わりが深く、苗族の歴史や、文化に関する知識も豊富である。このようにゴウヒャンヒャンは苗族社会においては「エリート」的存在であり、尊敬される重要な人物と認識されている。そのため村落においては一定の社会的地位を有し、高齢になると村の代表である「寨老」³³になることが多い。基本的に一つの村には1人のゴウヒャンヒャンがいるが、人口の多い村には3人いることもある。しかし、近年はゴウヒャンヒャンの減少からゴウヒャンヒャンが1人もいない村も出てきている。

ゴウヒャンヒャンは苗族社会では尊敬されていることから窺えるように、誰でも簡単にゴウヒャンヒャンになれるわけではない。またゴウヒャンヒャンが務める「仕事」は決して容易ではない。ゴウヒャンヒャンの「仕事」を経済的な労働観からとらえれば、「副業」にあたり、彼らは日常生活では村人同様、農業や家事に従事している。そしてクライアント（依頼人と同様。以下、クライアントに表記）からの頼みがあれば、ゴウヒャンヒャンとしての役割を果たすのである。

一方で、ゴウヒャンヒャンはクライアントの頼みを拒むことはできない。これは苗族社会においてはある種の「不文律」として認識されている。換言すれば、もしも自分の都合でクライアントの頼みを断ると、ゴウヒャンヒャンという職業の道徳に背くことになるかと彼らは語る。調査時、楊家溝村のゴウヒャンヒャン呉 HB は「仮に祭祀を行うことが1分でも遅れると、クライアント側の誰かがその1分間に死んでしまうかもしれない」と語る。そのため、自分の家にどのような事情があっても、彼らはいま取りかかっている仕事をとりあえず中断して、ゴウヒャンヒャンの務めを優先的に果たさなければならないのである。

このように、ゴウヒャンヒャンになったとしても、自身を犠牲にする上に、報酬金と言えるほどのものは極めて少ない。しかし、食糧事情が厳しい時期においても、祭

³³ 寨老は現地語では「バガン」と言い、直訳すると「村落の父」である。寨老は苗族の民間に存在する一種の社会組織形態で、氏族長老制度の名残である。1 寨村の単位で、一般的に全員が1人の知識豊富な長者を選び出す。なお、寨は集落である。

祀を行った後には、供犠である家畜の一部、白米 3 kg、酒 500ml 程度のものが報酬としてゴウハンハンに与えられていた。ゴウハンハンの活動は金銭による報酬を得る「仕事」ではなく、自らの活動が人助けに直結するものであり、現地の社会では重要な存在として認識されている。

筆者はフィールド調査において施洞鎮地域の村を一つ一つ尋ね、当該地域で役割を果たしている（果たしてきた）ゴウハンハンについて聴き取りをし、また儀礼に同行して、参与観察を行った。施洞鎮地域で活動している（していた）ゴウハンハンを表 0-3 にまとめた。これは施洞鎮一帯で現在、確認することができるすべてのゴウハンハンを網羅している。なお、表内で示した故人のゴウハンハンはその家族、或いは近隣の者に話を聴いた。また備考欄には情報の補足をした。

表 0-3 施洞鎮地域で活動するゴウハンハン (2019 年 9 月時点)

No.	村	自然村落	ゴウハンハン	生年／ 年令 (2019 年 時点)	継承 形態	学歴	備考
1	小河	平敏	楊 GY	70 代後半	父系	読み書き 可	
		平陽					
2	巴拉河	上寨					楊 GH に頼る
		中寨	楊 GH	1938 年生	父系	中学 2 年	
		下寨					
3	偏寨	楊家寨	なし				
		石家寨	石 GZ	80 代	父系	読み書き 可	
		偏寨	張 SZ	1941 年生	父系	小学 6 年	
4	塘龍	塘龍	なし				
5	塘埧	塘埧	なし				
6	街上	街上	なし				漢民族居住 区
7	方寨	方寨	張 HQ	1942 年生	父系	読み書き 可	

8	白枝坪	上寨	張 ZH	1945 年生	二重	小学 2 年	
		下寨	肖 BR	70 代	弟子 入り	読み書き 可	現在は正式 にゴウヒヤ ンヒヤンを していない
9	楊家溝	上寨					
		下寨	吳 HB	1932 年生	父系	なし	
10	八梗	上寨	潘 DZ	1942 年生	弟子 入り	小学校卒	
		中寨					
		下寨	張 MG	70 代	弟子 入り	不明	2000 年頃死 去
11	旧州	上寨					
		中寨	高 MS	1952 年生	二重	読み書き 可	依頼がない
		下寨					
12	南哨	南哨					隣の鎮の双 井鎮銅鼓村 の張 WM に頼 る
		屯古					
13	四新	上寨	なし				隣の鎮の双 井鎮銅鼓村 の張 WM に頼 る
		下寨	なし				
14	良田	良田					
		仰方	龍 W	70 代	弟子 入り	不明	2015 年死去
		棉花坪					
		九寨					
15	岑孝	養兄	楊 DS	70 代	父系	読み書き 可	
		岑屯	楊 SB	80 代	父系		高齢のため ゴウヒヤ ンヒヤンの務 めをしてい ない
		岑孝					
		岑斗					

		貴寨	なし				
16	黄泡	上寨	龍 BD	70 代	二重	読み書き可	
			劉 GD	80 代	父系		
		中寨					
		下寨	雷 ZQ	80 代	不明	不明	2009 年死去
17	平兆	平兆	楊 GX	80 代	不明	不明	葬礼のみ
18	猫坡	上寨					2010 年代はいたが、高齢のため死去、現在いない
		下寨					
19	猫鼻岭	上寨					現在いない
		下寨					
20	井洞塘	井洞塘	張 LJ	80 代	父系	なし	入院中。4 男が継ぐ可能性がある
21	井洞坳	井洞坳	不詳				
22	銅鼓村	上寨	張 WM	1930 年生	父系	2019 年時点、施洞鎮服飾圏では名を知られたゴウヒャンヒャンとして、規模の大きい儀礼も任せられている	
		下寨	張 Y	不明	弟子入り	なし	2000 年代死去

*2014 年 11 月から 2019 年 9 月の調査により筆者作成

表 0-3 は 2019 年 9 月現在、施洞服飾圏のゴウヒャンヒャンの状況である。施洞服飾圏には 47 の自然村落があるが、現在ゴウヒャンヒャンの役割を担っているのは 13 人で、ゴウヒャンヒャンがいない村落の方が多い。一つの大きな村の中に 2 つか 3 つの自然村落がある所も、ひとりのゴウヒャンヒャンしかいない状態である。高齢になって亡くなったゴウヒャンヒャンの後を継ぐ者がいない所は、儀礼が必要になった時、他村のゴウヒャンヒャンに依頼することが多い。たとえば、銅鼓村の張 WM は南哨村や四新村の儀礼を執り行っている。現在、ゴウヒャンヒャンは 1930 年から 1940 年生まれが多く高齢である、読み書きができるゴウヒャンヒャンはかなりおり、父系によ

る世襲ははっきりわかっているだけでも半数と多い。

また、本論は現地語でゴウハンシツアと呼称されている女性たちも調査対象者とする。ゴウハンシツアの苗語表記は *Ghet xangs saib xyab*³⁴であり、ゴウハンハン (*Ghet xangs dlianb*) と同様にゴウ (*Ghet*) は敬称として使われ、先生という意味と線香を見るという意味であり、ハン (*xangs*) も同じく精霊の意味である。シツア (*saib xyab*) は線香を見るという意味である。つまりゴウハンシツアとは、人の運命を見ることが出来る先生たちといった意味である。また、ゴウハンシツアは儀礼における状況から、精霊と直接交流する「シャーマン」に入ると考えられる。

ゴウハンシツアはゴウハンハンのように一族の系譜によって継承するのではなく、長年の学習や訓練を受けて役割を果たすのでもない。ゴウハンシツアは主に人生の転機となる出来事を契機に特定の精霊を獲得した者であるとされる。具体的には結婚、不調、家族関係の不和などの精神的不安から次第に病気になる、近代的な医療では治癒せず、絶望的な状況に陥るが、突然ある特定の精霊と出会い、精霊と交流しその精霊が守護霊（師匠）となった者であると認識されている。守護霊の獲得によって、その保護と指導のもとに、天上界と交流していく中で、次第に自らの霊性に覚醒し癒されていく。更に守護霊との交信が深まり、天上界への行き来の経験を積むことにより、他者への治療を開始し、それに成功することで、ゴウハンシツアとして活動するようになる。そして、更に守護霊と持続的関係を持つ能力を得たことにより、セナン（現地の漢語は「過陰」）という儀礼を行うことができるようになる。そのため、ゴウハンシツアが持つ能力は学習や訓練を通して身に付けたものではなく、後天的、偶発的に獲得されるものと考えられている。

クライアントは不幸が続いたり、深い悩みが生じたり、人生の節目に出会った時、或いはこれといった心配事がなくてもゴウハンシツアに儀礼を依頼する。ゴウハンシツアはセナン儀礼によりクライアントが抱える不順、不調の災因（後述）が超自然的な原因による「病気」であると判断した時は、状況に応じて治療行為を行う。

かつて、ゴウハンシツアは表に出ず、同じ村に住む者に儀礼を提供していた。しかし、近年では服飾圏を超え、定期市を利用し或いは定期市とともに移動するように

³⁴ 本論において用いた苗語表記は、1956年から60年代において、関連機関が各民族の言語識別作業を基に創設した苗語表記法に従っている。詳細は本論第4章を参照。

なり、より多くのクライアントに儀礼を提供するようになっている。

ゴウハンシツアの呪術・宗教的な活動は、基本的に金銭による報酬を得る生業活動の一部である。自らの活動を人助けであるとし、報酬はクライアントの意志によると語るゴウハンシツアもいるが、一方で、活動報酬を収入源として家計の足しにしている者もいる。報酬金は基本は12元（日本円180円）であり、クライアントの状況に応じてゴウハンシツアが呪術的治療を行う場合は追加として60元、120元、240元が必要になる。

以下の表0-4は調査において施洞鎮の定期市で活動している（していた）ゴウハンシツアである。なお、定期市に出ないゴウハンシツも多数存在するためゴウハンシツアの例とは異なり、こちらは網羅的なリストとはなっていないことを断っておく。

表0-4 施洞鎮の定期市で活動するゴウハンシツア（2019年9月時点）

No.	氏名	年齢 (2019年 時点)	性別	出身/ 服飾圏	活動場所	頻度	学歴	守護霊
1	楊CG	49歳	女	雷山県 大塘村 ／革一 服飾圏	革一定期 市、施洞 定期市	主に革一定 期市を利用。 農繁期、 雨天時は施 洞定期市に 行かない。	なし	師匠
2	侯L	50代	女	劍河県 方隴村 ／劍河 服飾圏	台江県城 定期市、 施洞定期 市	主に台江県 城定期市を 利用。農繁 期、雨天時 は施洞定期 市に行かな い。	なし	子供
3	張Y	40代	女	台江県 革一郷 ／革一 服飾圏	革一定期 市、施洞 定期市	定期市が開 かれる度に 行く。	小学 2年 まで	師匠
4	潘M	40代	女	黄平県	施洞定期	施洞鎮の白	なし	マルク

				楊柳塘 ／施洞 服飾圏	市	枝坪村に嫁 いだため、 農閑期に行 う。		ス、レ ーニン 等
5	劉 A	80代	女	台江県 老屯郷 ／施洞 服飾圏		高齢で体力 がなくなっ ているた め、定期市 へは行かな い。	なし	師匠
6	欧 GY	70代	女	台江県 革一郷 ／施洞 服飾圏	施洞定期 市	かつては施 洞定期市を 利用。近年 は孫の世話 をするため 休止してい る。	なし	師匠 (婆婆)

*2014年11月から2019年9月の調査により筆者作成

表0-4で示したように、ゴウハンシツアは全員女性で年齢は40代から80代までと幅広い。学歴はひとりが小学2年までで、後の者はない。それぞれがそれぞれの居住地を超えて、定期市で活動をしている。その頻度は一定ではなく、天気が悪い時は他の服飾圏の定期市には行かず、農繁期は農業を優先させるなど状況依存的である。守護霊は各々で異なり、自分の守護霊を「師匠」と呼ぶものが多い。

ゴウハンヒャンとゴウハンシツアの役割は明確に異なるが、いずれも苗族社会で重要な存在と認識されている³⁵。

現地社会ではこれらとは別に、宗教的職能者として風水先生（地理先生とも呼称されている）と呼ばれている人たちがいる。しかし、風水先生は漢族の墓地風水を見る職能者である。苗族の中ではこの務めは風水先生と同じような役割が果たせる一部のゴウハンヒャンに任せられている。施洞鎮は98%以上が苗族であるため、風水先生の数は少ない。そのため現地における宗教的職能者は、すなわち本論で取り上げる宗教的職能者はゴウハンヒャンとゴウハンシツアだけとなる。

³⁵ ゴウハンヒャンとゴウハンシツアの違いを一覧表にして、本論の後につけた（付録1を参照）。

なお、苗族の世界観に基づき、本論において先祖（家族または親族の祖先）の靈魂である靈を「祖靈」とし、「靈魂」は祖先の魂を指す。超自然的な存在として、たとえば胡蝶ママ³⁶が産んだ12個の卵の中の靈的な存在を（善の卵でも、悪の卵でも）「精靈」とする。一方、ゴウハンシツアの守護靈は「精靈」にあたるが、ゴウハンシツアと持続的に交信の関係を持った精靈を「守護靈」と呼ぶことにする。

また、ゴウハンシツアのセナンの儀礼によって災いが「鬼（悪鬼）」による仕業とされた場合の鬼は、正常な自然死でないために祭祀されず、祖靈が集まる場所にも行けず、人々を脅かすような靈（鬼）とする。

以上は調査対象者である宗教的職能者とそれに関する苗族の靈魂観を整理したものである。以下では、フィールド調査の概要と調査方法を記す。

3 フィールド調査の概要と調査方法

3.1 フィールド調査の概要

本論で社会変容が進む現代中国において苗族の宗教的職能者に焦点を当てることの意義は次の2点である。

第1は、アフリカやヨーロッパ、東南アジアを対象とした呪術・宗教研究が詳細に行われている一方で、中国西南の山地に広がる苗族の宗教的職能者は中国の学術内部ではシャーマンとひとくくりにされ、現地の実態が明確に伝わっていないようにとらえてしまう。近年の呪術研究の位置づけにおいて、呪術・宗教的实践をする苗族の宗教的職能者を呪術研究の領域で考察することに意義があると考ええる。

第2は、かつて一つの村には少なくとも1人のゴウハンヒャンがいるとされてきたが、近年その人数が極めて少なくなっている。いくつかの村は近隣あるいは遠くの村のゴウハンヒャンに依頼に行くという状況が発生している。また、得意ではない儀礼を依頼されるゴウハンヒャンも増えている。ゴウハンヒャンが減少しつつある中、現時点（2019年）でのゴウハンヒャンをめぐる状況、および呪術に関わる事象を記述しておくことは意義があると考ええる。

³⁶ 胡蝶ママは黔東南苗族の神話伝説『苗族古歌』による苗族の祖先である。

本論で調査をした宗教的職能者は社会変容する現代中国の中で、呪術・宗教的活動を行い続けている。彼ら／彼女らは苗族社会でいかなる役割を果たしているのか、現地社会がどのように彼ら／彼女ら必要としているかをフィールド調査において明らかにする。

本論は、2014年11月以降、主に施洞鎮及び同鎮に隣接する施秉県において、断続的に実施したフィールド調査によって得られた民族誌的資料に基づいている。

2014年11月以降のフィールド調査では、ゴウハンハンが司る儀礼の観察及びゴウハンハン本人と現地の住民について聴き取り調査を実施した。後で詳細に述べるが、先行研究ではゴウハンハンに関連する研究は「混乱」しており、大きな研究領域としてはシャーマニズム研究の領域でとらえられていた。しかし筆者の調査において、シャーマン（或いは巫師）とひとくくりにされていたゴウハンハンとゴウハンシツアは、実際は担う役割が異なっている。従来の研究では現地の実態が把握されていないため、これまでの研究枠組みから距離を置き、議論を整理する必要があると考える。

2017年以降は、集中的に現地で宗教的活動をするゴウハンハンとゴウハンシツアについて調査を重ねた。現地の人々と会話を重ねる度に、「今はいろいろと変わった」という言葉を頻繁に耳にしながら、とりわけゴウハンハンとゴウハンシツアについて調査を重ねた。現地の人々と会話を重ねる度に、「今はいろいろと変わった」という言葉を頻繁に耳にしながら、とりわけゴウハンハンとゴウハンシツアについて調査を重ねた。現地の人々と会話を重ねる度に、「今はいろいろと変わった」という言葉を頻繁に耳にしながら、とりわけゴウハンハンとゴウハンシツアについて調査を重ねた。

また、かつては公的な場では呪術・宗教的活動を控えていたゴウハンシツアが定期市で儀礼を行っている姿を散見するようになり、それを利用する現地の者も多くなっている状況を確認した。筆者は、ゴウハンシツアが近年定期市という不特定多数のクライアントと出会う公的な場を利用する状況について、可能な限り近くで彼女らが行う呪術・宗教的な儀礼を観察し、聴き取り調査をした。

また近年は、ゴウハンハンとゴウハンシツアは司る儀礼の中で漢語テキストを参照するようになっている。これは筆者がはじめて現地を訪れた時期（2014年）にはなかったことで、ゴウハンハン自身もテキストなどを見たことがないと語っていた。固有文字を持たない苗族社会で、最も文字と縁遠く見える口頭伝承の担い手であるゴウハンハンとゴウハンシツアが儀礼を行う時に漢語テキストを手にするようになったのである。リテラシーのないオーラルな世界に生きる現地の人々はこのような行為をどのように感じているの

か、現代社会へと変容する現地社会の状況を把握することにした。

施洞鎮地域で1年の中で多く行われるゴウホ儀礼でもクライアントの依頼の内容は変容をしている。かつてと変わらない手法で行うゴウホ儀礼は田畑の豊作、家内安全等に関わるものであったが、近年加速度的に進行する観光開発の中で現地の人々は伝統的な儀礼を現代的な事象の中で執り行うようになってきている。「無文字」の苗族社会の人々が、今まで遭遇したことのない現代的な社会を理解するために、現地の知識層であるゴウヒャンヒャンを通して不確実な未来を理解しようとしていることに注目した。

筆者はフィールド調査をはじめた当初、苗族研究の在野研究者である安紅氏が設立した研究所に滞在していたが、徐々に現地社会との関係が深くなるうちに、調査地に住む苗族女性と親しくなり、以後フィールド調査の時にはその女性の家に滞在し、彼女の家族と一緒に生活することができた。苗族の生活ペースを意識しながら、筆者にとっては圧倒的な他者である苗族の暮らしを経験するなか、自然に彼らの文化を体感することもできた。筆者は比較的スムーズに現地の人々に受け入れてもらえ、元来女性が参加できない儀礼等にも参加することができた。その結果、ある程度の参与観察と聞き取り調査を蓄積することができた。しかし、全ての調査が遂行したとは言えない。たとえば筆者は苗族の自然死の女性の葬礼に参加することができたが（フィールド調査の間に異常死の女性の葬礼にあったことはなかった）、男性の自然死と異常死の葬礼には参加することを拒否され、参与観察を行うことができなかった。また、祭壇の裏にある部屋（一家の父の部屋）に入ることは許されず、女性であることの限界を痛感した。また、ゴウヒャンシツアの守護霊の精霊について聞き取りを行おうとした時に、ゴウヒャンシツアに断られ、「それを聞いて何をするのだ」と警戒されたことも度々あった。

フィールド調査において、現地の歴史や状況を把握するため、テキスト化された口頭伝承の苗族古歌や、現地の苗語を事前に学習した。調査対象者に対しては漢語や苗語を使ったが、現地の訛りや早口の語りが聞き取れない時は、現地の人に通訳してもらったり、録音を再生し現地の言葉に精通した苗族の友人を頼りに調査を遂行したこともあった。筆者は現地の言葉の一部を覚え、可能な限り苗語で対話しようとしたが、その中でも確認できないこともある。たとえば、付録の8の中でゴウヒャンヒャンが

唱える祭詞の中には古苗語があり、その意味をゴウヒャンヒャン本人や現地の人に確認しても、その意味が確定できなかった。筆者が調査により確認できた（調査地の）苗語の発音の特徴を付録 10 にまとめ、基礎資料とした。

調査に行く前、事前に資料を調べ或いはデータ資料にまとめる段階で不足の部分を補足するなど、目的を持って調査地へ向かうことにしていた。しかし、実際の調査過程では、筆者は意図的、誘導的な質問をすることを極力回避するように心がけた。調査ではゴウヒャンヒャンが儀礼をする場を観察するだけでなく、現地の人々の日常生活や行事活動に参加し観察した。儀礼行為を深く理解するため、筆者自身も儀礼を依頼したり、前述した親しくなった苗族女性のホストの家族の「一員」として儀礼の手伝いをしたりした。現地の人たちと一緒に行動する中で調査対象者が積極的に話してくれたことが本論の主たるデータとなっている。

3.2 聴き取り調査に協力した現地の人々

本論の主たる調査対象者は施洞鎮の宗教的職能者のゴウヒャンヒャンとゴウヒャンシツアであるが、現地調査では特に中心的に聴き取り調査者を設定せず、儀礼を依頼したクライアント、近隣の人、出稼ぎから帰省した人、或いは道端で休んでいる人の話を記録する等した。彼らの中で、本論で取り上げた人たちを表 0-5 に整理した。

なお、日本文・社会科学分野における人を対象とする研究の規制と倫理に従い、個人情報の保護のため実名を避け、調査協力者の氏名の表記については、漢語の姓は漢字をそのまま用い、名前の読み方（中国語読み）は大文字のアルファベットの頭文字（たとえば、張 GH）で表記することとする。姓が分かり、名前が分からない者は、漢語の姓の漢字と小文字のアルファベット（たとえば、張 a）で表記し、姓も名も分からない協力者の表記は大文字のアルファベットのみ（たとえば、A）で表記する。また、協力者の基本情報を備考欄に簡記している。以下の表 0-5 は本論で取り上げた、調査に協力した現地の者のリストである。

表 0-5 現地調査の協力者リスト（筆者作成）

No.	氏名	性別	生年／年令	居住村	備考
-----	----	----	-------	-----	----

1	劉 C	男	1982 年生	沙湾村	出稼ぎ先は上海市
2	劉 A	男	60 代	白枝坪村	一般の村民
3	劉 Z	女	20 代	白枝坪村	既婚 実家は偏寨村
4	張 CW	男	20 代	白枝坪村	2019 年 3 月時点で新居を建てている
5	劉 DK	男	40 代	八梗村	NO.9 劉 DZ の息子
6	張 YY	女	30 代	偏寨村	NO.37 ゴウヒャンヒャン張 SZ の息子の妻
7	張 GH	女	1985 年生	沙湾村	NO.1 劉 C の妻
8	潘 M	女	1965 年生	白枝坪村	ゴウヒャンシツア
9	潘 DZ	男	1943 年生	八梗村	ゴウヒャンヒャン
10	張 ZH	男	1945 年生	白枝坪村	ゴウヒャンヒャン
11	呉 HB	男	1940 年生	楊家溝村	ゴウヒャンヒャン
12	楊 GH	男	1938 年生	巴拉河村	ゴウヒャンヒャン
13	張 BM	男	1930 年生	銅鼓村	ゴウヒャンヒャン
14	張 M	男	1935 年生	沙湾村	ゴウヒャンヒャン
15	張 HQ	男	1942 年生	方寨村	ゴウヒャンヒャン
16	張 LX	男	70 代	銅鼓村	銅鼓村故ゴウヒャンヒャン張 Y のことに詳しい
17	潘 WH	男	40 代	八梗村	NO.9 のゴウヒャンヒャン潘 DZ の息子。 一般の村民
18	呉 CW	男	30 代	楊家溝村	一般の村民
19	張 HL	女	10 代	白枝坪村	NO.10 張 ZH の孫娘
20	楊 XF	男	40 代	八梗村下寨	一般の村民
21	王 N	女	40 代	八梗村下寨	一般の村民
22	楊 S	男	40 代	小河村	元施洞鎮政府役員
23	欧 GY	女	70 代	巴拉河村	一般の村民
24	張 a	男	50 代	八梗村上寨	八梗村上寨故ゴウヒャンヒャン張 MG の長男
25	楊 CG	女	1970 年生	雷山県大塘村	ゴウヒャンシツア
26	侯 L	女	50 代	劍河県方隴村	ゴウヒャンシツア
27	張 Y	女	40 代	台江県革一郷	ゴウヒャンシツア
28	A	男	1952 年生	銅鼓村	一般の村民
29	B	女	60 代	銅鼓村	NO.28 A の妻
30	C	男	50 代	施洞鎮	NO.30 侯 DZ のオバ
31	侯 DZ	男	20 代	劍河県方隴村	大学院生

32	D	女	50代	街上村	NO. 33の馬JQの姑
33	馬JQ	女	1994年生	街上村	嫁ぎ先は鎮遠県
34	E	男	70代	巴拉河村	一般の村民
35	劉Z	女	20代	白枝坪村	嫁ぎ先は偏寨村
36	張CW	男	20代	白枝坪村	新居建築中
37	張SZ	男	1941年生	偏寨村	ゴウヒャンヒャン
38	李DZ	男	50代	白枝坪村	一般の村民
39	張LJ	男	80代	井洞塘村	ゴウヒャンヒャン
40	劉C	男	60代	楊家溝村	一般の村民
41	張BH	男	60代	白枝坪村	一般の村民
42	張b	女	40代	白枝坪村	NO. 41張BHの妹
43	邵氏	女	80代	白枝坪村	NO. 41張BHの母
44	吳W	男	60代	八梗村	一般の村民
45	張JT	男	1991年生	偏寨村	一般の村民
46	張D	男	60代	偏寨村	NO. 45張JTの父
47	石GZ	男	80代	偏寨村	ゴウヒャンヒャン

注：年齢は調査時 調査は2014年11月から2019年9月の間に行った

4 先行研究からみる本論の位置づけ

本論は現代中国における社会変容と苗族の宗教的職能者を考察することを目的としている。具体的には呪術・宗教と近代性（モダニティ、中国語は現代性）の視点から、「無文字社会」である苗族社会における「近代化」と宗教的職能者の役割を検討することである。つまり本論は、苗族の宗教的職能者に焦点を当てることによって呪術・宗教研究の現代的な意義とその可能性を明らかにするものである。そのため、以下ではまず文化人類学における呪術・宗教の文化人類学的研究の動向を概観する。

4.1 文化人類学における呪術・宗教研究の現状

ここでは先に、呪術・宗教の言葉の使用について断っておきたい。本論は文化人類学分野における宗教と呪術の一般的な解説を踏襲する[cf. 桑山、綾部(編) 2018]。つまり、呪術と宗教はかけ離れたものではなく、呪術を含む宗教的行為として取り扱

う。

呪術に関する文化人類学的研究が、19世紀末から20世紀の初頭、フレイザー(James George Frazer 1890-1936)によって開拓されて以降、1920年代から1930年代において、マリノフスキー(Bronisław Kasper Malinowski)やエヴァンズ=プリチャード(Edward Evan Evans-Pritchard)をはじめとする多くの文化人類学者にとって、呪術研究は文化人類学の主要な研究テーマの一つでありつづけた。

主に呪術とは社会の秩序を維持するもの、精神的な安心感をもたらすものといった議論がなされてきた [Evans-Pritchard 1922, Malinowski 1922, 1948]。それに続く1950年代から1960年代は、構造機能主義の全盛を反映して呪術と社会との関連性を追求する研究が総合的・体系的になされた [Douglas(ed.) 1970, Marwick(ed.) 1982]。

1970年代から1980年代、欧米を中心とした文化人類学における呪術研究は「停滞期」に入り、ポストコロニアリズム論や他者表象の政治性に関する議論が行われるようになった。こうした中で、文化人類学者にとって呪術という研究テーマは「古典的」なものとなってしまった。日本の文化人類学者である関は、「それからの20年間は、呪術を巡る人類学的な仕事にとってかならずしも平坦な道ではなかった。タウシグ³⁷らの例外を除けば、民族誌、植民地状況、国民国家、近代世界システム、相対主義、開発……といった80年代・90年代の中心的テーマ群からは、およそ古くさくアクチュアリティをもたない語彙として置き去りにされたのである」と指摘していた [関 1997: 340]。

しかし1990年代後半以降、グローバル化する時代背景の中で、呪術研究は再び活発に行われるようになった。この時期の研究の中で主要な位置を占めていたのは、アフリカを対象とした研究である³⁸。たとえば、呪術研究が再活性化する先導的な役割を果たしたと位置づけられるものにコマロフ夫妻の研究が挙げられる。アメリカの人類学者であるコマロフ夫妻(John Comaroff、Jean Comaroff)は、南アフリカを対象として、妖術信仰が単に「伝統的な」ものではなく、むしろ熱帯アフリカの人びとが経験してきた近代化と整合的なものであることを認めている [Comaroff, Comaroff

³⁷ Michael Taussig(1940-) はアメリカの文化人類学者、コロンビア大学教授。

³⁸ アフリカを対象とした研究の内、1990年代から2000年代初頭まで行われた研究については、溝口大助の「近代における妖術研究の展開——アフリカにおける市場経済化と妖術現象を中心に」『社会人類学年報』2004年 pp. 187-202がある。

1993] ⁴⁰。また、オランダの人類学者であるゲシーレ(Peter Geschiere)によるアフリカの人々は呪術のイディオムを通じて近代や国家、資本主義の関係を現わしているという議論がある [Geschiere 1995: 35-63]。イギリスの人類学者であるムーアとサンダーズは、サハラ以南のアフリカを対象に呪術的な事象の増加は近代化やグローバル化によって社会的・経済的な変化と関係していると述べている [Moor and Sanders(eds.) 2001: 2-3、20]。オランダの人類学者であるメイヤーとペルスは研究の対象をアフリカに特化せず、インド、ハイチ、フィジーの地域の呪術的な事象を取りあげている [Meyer and Pels(eds.) 2003]。メイヤーとペルスは地域的に多様性を富んだ研究がなされ、二人の研究はいずれも近代を構成するものとしての呪術、あるいは近代に帰属するものとしての呪術という認識が示され、呪術が近代化されることを主題の一つとして述べられている [Pels 2003: 3]。

このように、アフリカを対象とした呪術・宗教研究は2000年代に入ってからも次々と行われ、「現在アフリカの呪術・宗教研究はブームともいえる」と評されている [近藤 2007: 57]。また、呪術の社会的機能の分析が洗練され、不幸の原因の説明を巡る「災因論」[長島 1987]を代表とする物語論的な研究視座も出現した [浜本 1985]。

しかし、オーストラリアの人類学者であるカッフェラーは「<これらの研究は>呪術に関係する諸実践とはどのようなものかという点に関する掘り下げた考察が避けられる一方で、それらの実践は<研究者にとって>お馴染みの社会的・合理的カテゴリーに押し込められてしまっている」と呪術的实践の背景となる社会状況について多弁する研究を批判的に指摘した [Kapferer 2002: 20]。(< > は筆者)

カッフェラーは呪術や妖術、邪術を合理的・理性的カテゴリーから距離を置くことが極めて重要な課題であることを指摘したが、この課題に対する研究は、同年カッフェラーを編者とした『ソーシャル・アナリシス *Social Analysis*』誌の特集号(2002年)において課題が提起されたままの段階で止まってしまっている。

⁴⁰ この議論については、竹沢尚一郎 2007年『人類学的思考の歴史』世界思想社 pp.100-101の解釈を引用することにする。

「国際通貨基金が課す構造調整によって国内の雇用は不安定になり、バナナや綿花など、農民の多くが依存する一次産品の価格は国際的な需要と投機によってたえず変動している。国内に産業基盤をもたないアフリカのマーケットには、外国でつくられた商品が一方的に流入し、人びとの欲望をかきたてるばかりである。政治家たちは密室で協議や陰謀をめぐらせて外国からの援助を食い物にし、豊かな外国機関や援助団体とコネクションのある人間だけが羽振りを利かせる一方で、住民の大半は貧しさのなかで日々の暮らしを送っている。計算ではなく打算だけが羽振りを利かせ、いかなる意思も未来を予測不可能ななかで、欲望だけが過剰に膨れ上がる。アフリカの人びとが経験しているそれは、妖術師の暗躍する構図になんと類似した世界であること」。

白川は、カッフェラーはムーアとサンダーズの研究をはじめとした近年の呪術研究の難点を指摘したが、難点は他にも指摘することができると指摘した。白川らの研究では、とりわけ見過ごすことができないものの一つとして、呪術に関する事象と関わりを持つ人々（呪術師なども含め）にとって、それらの事象が具体的にどのようなものとして経験されたり実践されたりしているのか、或いはいかにしてリアリティをともなったものとして立ち現れているのかといった問いに関する考察が付属しているという点が挙げられる [白川 2012: 15]。そこで、白川と川田は「近年の呪術研究の状況の一部に共通している難点を多少なりとも埋めてゆく試みとして位置付ける」という目的で編集した『呪術の人類学』を編集した [白川・川田 2012: 16]。

そして『呪者の肖像』(2019年)では、「呪術と社会とのかかわりという主題において、人類学のこれまでの呪術研究においては、少数の例外を除いて呪術師個人の研究は手薄だった」との阿部の指摘に基づいて [阿部 2012: 298]、呪術そのものの議論を深める試みがなされた。これは社会的領域や経済的領域といった幅広い人間活動を照射する視点を回避した議論を試みているが、議論の前題がそれぞれの社会状況に関連して述べられているため、必ずしも成功しているとは言えない、と考える [川田、白川、関 2019]。つまり結局、浜本が指摘したように、呪術研究は社会の変容と関連付けて論じられてしまっている [浜本 2007]。

白川、川田等は、呪術はいかにしてリアリティをもつかに重点を置き、リアリティという用語を用いた。この語については、浜本は文化人類学におけるリアリティの使い方をめぐって議論をしている。浜本は、『リアリティ』という言葉が不用意に用いる研究者のかなりの者は『信じる』という言葉でなにか心的な状態、人々の心のあり方としてそれを捉えてしまうのと同じような形で、リアリティを人々が『感じる』なにかとして語ってしまいがちである」と指摘した上で [浜本 2006: 68]、そうした姿勢を見直す必要性があるとしている。彼は「○○を信じる」といった場合、○○で述べられていることを感じるということ以上、それを基に行動するものとして捉える必要があると指摘した [浜本 2006: 61]。つまり、「リアリティを心の中の状態に纏わる概念としてではなく、行為や行動にかかわる概念として捉えること」としたのである [川田 2012: 16]。

しかし、本論は呪術に関係する事象がどのようなものとして経験・実践されている

のかを論じるにあたり、浜本が提示したリアリティという言葉をもっと細分化し、リアリティとアクチュアリティという言葉をもっと別の概念として用いることにする。先述したように、市場経済の浸透をはじめとした「近代化」が苗族の社会にもたらした社会的・経済的な変化はリアリティである。しかし苗族の大多数がそこに不安を感じたり、体感をもって行為や行動を起こすわけではない。

リアリティとアクチュアリティの違いについて木村の議論を再確認すると、小田は木村が指摘する区別を挙げながら次のように説明している。「リアリティが現実を構成する事物の存在に関して、これを認識し確認する立場」であり [木村 2000: 13]、
「アクチュアリティは現在ただいまの時点で途絶えることなく進行している活動中の現実、対象的な認識によっては捉えることができず、それに関与している人が自分自身のアクティブな行動によって対処する以外ないような現実を指している」 [木村 1994: 29、小田 2014: 5]。

小林は福建省の墓地風水の事例を通して、華僑—僑郷という関係性を問い直すなかで、見落とされてしまう「現実性 (actuality)」について議論した [小林 2016: 164-165]。それらの「現実性」について、「リアリティとは公共的な認識によって客観的に対象化され、ある共同体の共有規範としてその構成員の行動や判断に一定の拘束を与えるものであるのに対し、アクチュアリティは生の『各自』的で直接的な営みである『生きる』ための実践的行為に全面的に依拠している」、と分けながら指摘している [木村 2001: 305-306]。

これらの研究の流れを踏まえ、本論は呪術に関係する事象がどのようなものとして経験・実践されているのかを、市場経済の浸透をはじめとした「近代化」(中国語は現代化)が苗族の社会にもたらした社会的・経済的な変化との関係において捉えることにしている。現地社会が呪術・宗教的事象において呈した「現実」は、ゴウハンヒャンと共に儀礼を慣行するという時点ではリアリティの領域に含まれるが、「各自」の実践的な行為に突き動かされて儀礼を依頼するという時点ではアクチュアリティの領域に含まれよう⁴¹。リアリティやアクチュアリティをめぐる議論に関しては、今

⁴¹ 本論ではゴウハンヒャンとゴウハンシツアは祖霊や精霊、鬼と交流・交信する宗教的職能者として苗族社会で役割を果たす存在と認識する(リアリティ)。また本論は、このような立場に対して、木村が「アクチュアリティは現実に向かってはたらきかける行為のはたらきそのものに関して言われる」と言っているように [木村 2000: 13]、ゴウハンヒャンとゴウハンシツアが祖霊や精霊、鬼にはたらきかけるその行為そのものをアクチュアリティと認識する。

リアリティとアクチュアリティの違いについて、筆者は、小田亮 2014「アクチュアル人類学宣言——

後さらなる探求が必要となるのは言うまでもないが、本論全体の議論の主軸ではないため、この点に関しては、別稿に譲ることとする。

このような研究の動向において、カフエラー、浜田、小田、小林などの研究は本論に示唆的な視座を提供してくれる。以上の先行研究でも示した、変容しつつある社会状況の中で、とりわけ「近代化」の過程にある苗族社会は、今までとは異なる社会状況に巻き込まれている。固有文字を持たない社会における学校教育というリテラシーの普及、市場経済化において宗教的職能者が果たす役割、グローバル化が進展するなかで人々が求める宗教的職能者のあり方、こうしたことが呪術・宗教的实践を行う人々の研究において看過することはできない。

以下では、苗族の宗教的職能者に関する研究を紐解き、先行研究を踏まえた本論の研究の位置づけを記す。

4.2 苗族の宗教的職能者に関する先行研究の概観

苗族の宗教的職能者に関する研究の現状を提示する前に、まず広く苗族の宗教に関する研究を概観しておきたい。これまでに苗族の宗教に関しては多くの研究が蓄積されてきた [Guy Morechand 1955、1968]、[Lyman Thomasa 1968]、[Jacques Lemoine 1972、1987]、[William Robert Geddes 1976]、[Bruce Bliatout 1990]、[Tim Pfaff 1995]、[Anne Fadiman 1997]、[呉 2004]、[Patricia Symonds 2004]、[呉、何 2005]、[Don Mccaskill 2008]、[李 2011]。

これらの研究の中には、苗族のコスモロジー、世界観、信仰システムに言及したものも少なくない [Jacques Lemoine 1972、1987]。アメリカの哲学者であるブライトオットは苗族の信仰の中で、精霊、祖霊は人々の安寧、健康、生死に大きく関わっていることを指摘した。万物有霊を信じる苗族にとって、これらの精霊、祖霊と人々を媒介するのは巫師<宗教的職能者>たちであり、彼らが行う儀礼は社会で重要な役割を果たしているため、巫師を通じて苗族の生死観やコスモロジーが窺えると指摘した [Bruce Bliatout 1990]。

対称性の快復のために『社会人類学年報』pp. 1-29、小林宏至 2016「僑郷からの災因論——二一世紀における『古典的な』な風水事例より」『僑郷——華僑のふるさとをめぐる表象と実像』行路社 pp. 143-171、を大いに参照した。

中国において、苗族の呪術・宗教研究は中国の宗教政策により大きく3段階に分けられる〔羅、徐 2013〕。まず20世紀初期から1980年代初期まで、次は1980年代中期から2000年初期まで、そして2000年代以降である。

1920年代、中国で初期の人類学者の凌と芮は『湘西苗族調査報告』を始めとして、中国の学术界から苗族についての研究を始めた。この2人は湖南省の西部に住む苗族の文化に言及すると同時に苗族の宗教を原始宗教ととらえ、とりわけ、苗族の宗教は時代とともに変化した、固有性も保たれていると主張した〔凌、芮 1947〕⁴²。また、民俗学、人類学の視点から苗族のコスモロジー、祖先祭祀などについて記録したものも多数ある〔呉、陳、楊 1941〕。

1920年代から1980年代初期の研究の特徴は、主にフィールド調査から得られた資料を整理したもので、学術的な分析が少なく、苗族の宗教に関わる研究は苗族の経済・文化を考察する際に付随したものが多。

1980年代中期から2000年初期の研究では、苗族の宗教について原始宗教の枠組みの中で独立した課題として研究が行われ、研究の深度も増した。代表として挙げられるのは、苗族の歴史研究者である伍の苗族の宗教信仰を原始社会時代から研究したものである。伍は苗族の起源や遷徙の原因を探り出す研究報告を出した〔伍 1988〕。また、李〔1989〕、潘〔1990〕、楊〔1992〕、羅〔1993〕、楊〔2000〕の研究もある。この中で、潘ははじめて宗教的職能者の社会的機能に視点を置き、宗教的職能者になるには特定の条件が必要であることを指摘した〔潘 1990〕。

2000年以降は、研究の視点が多角的になり、従って一定の成果が出された〔楊 2010、2011〕、〔李 2011〕、〔洪 2012〕、〔周 2012、2015〕、〔羅 2013〕、〔劉 2012、2015、2017〕、〔侯 2017〕。その中で、周は中国西南部の苗族の宗教的職能者の名称、伝承、社会的地位について研究したが、中部方言に属する貴州省黔东南州台江县施洞鎮の宗教的職能者には触れておらず、研究は苗族の全体を総括するものである。

日本において、苗族の宗教に関する研究は多いとはいえないが、1980年代以降、西南中国少数民族に関する研究が盛んになり、その中で苗族地域における民族誌的な記述が行われた。鈴木・金丸は、施洞地域で行われる宗教的職能者が司る龍舟祭の由来と内容は、当該社会と苗族の共有する文化と関係があるという研究報告を行った〔鈴

⁴² 凌純声・芮逸夫は1937年から調査を始めた。成果である『湘西苗族調査報告』は1947年に出版された。

木・金丸 1983: 204-205]。アジア、アフリカの民族文化を研究していた日本の人類学者である生明は、苗族の宗教は、原信仰ともいべきアニミズムとシャーマニズムの複合形態であるという顕著な特徴を保持しているとした [生明 1990: 73-90]。文化人類学者である曾は雷山県の苗族の宗教的職能者（巫師・シャーマニズム）の呪術儀礼である「招魂」の儀礼過程を詳細に記述し、苗族の世界観（靈魂観）は日常生活と親密な関係を持ち、呪術をあやつる宗教的職能者は苗族の人々の生活に深く関わっていると指摘した [曾 2000: 289-327]。また、鈴木は1980年代から2000年代にかけて行った現地調査と文献収集に基づき、苗族の社会や文化の実態を把握する一方、急速に進む社会・経済・政治の変化が苗族の文化や世界観、生活をいかに変容させてきたかを詳述している。鈴木が着目したのは、苗族の文化やエスニシティやアイデンティティというよりも、その基盤にある想像力である [鈴木 2012]。陶は儀礼の実践と社会の変容の視座から雷山県に居住するガノォウと自称する苗族社会における儀礼は「流動的行為」として人間生活の基本条件となっていると指摘した [陶冶 2009]。

このような研究状況において、これまでの苗族の呪術・宗教に関する研究では、苗族の宗教的職能者に全く言及していないわけではなく、儀礼や祭日の議論に付随して進められてきている。

以上のように、日中において、苗族の宗教的職能者についてはいずれも苗族の宗教を議論する際に言及され、「無文字」である苗族の文化を伝承する役割を果たす重要な存在であるとするにとどまっている。社会的・経済的な面で急激に変動している苗族社会において、重要不可欠な役割を果たす宗教的職能者を中心に考察することは充分になされていない状態にある。そのため、本論では呪術・宗教的活動を行う宗教的職能に焦点を置き、宗教的職能者はどのように社会の変容を受け容れ、それに対応しているのか、更に現地社会の中で、ゴウヒャンヒャンという宗教的職能者が、いかなる役割を担っているのか、あるいはゴウヒャンヒャンとゴウヒャンシツアが果たす役割が変容する社会状況の中でどのように求められているのかを明らかにする。

4.3 本論の課題と研究意義

本論は中国の少数民族である苗族に関する研究であり、主に苗族社会で呪術・宗教

的活動を行うゴウハンハンと呼ばれている宗教的職能者を中心として考察するものである。これまで多くの研究者たちが重要視してきた苗族の宗教観とコスモロジー、儀礼の意義という観点からは一定の距離を置き、儀礼を執り行う人たち、つまりゴウハンハンとゴウハンシツアと呼ばれている人たち、および彼ら／彼女らをとりにくく社会集団の相互行為からの研究を試みる。

具体的には、苗族の宗教的職能者に関する研究の位置づけを明らかにし、更に、近年急激な社会変動に伴う信仰体系の崩壊が危惧される中、ゴウハンハンがいかにこのような状況の中で継承されているのかに着目し、そこから苗族社会における宗教的職能の継承の意義を明らかにする。同じく当該社会で重要視されているゴウハンシツアにも着目し、現地社会の人々の語りを手がかりに、苗族社会における呪術・宗教的实践が「近代化」する社会状況の中でどのように変容し、適応しているのかを示すことにする。また、「無文字」である苗族社会は口頭伝承でありつづけてきたが、近年ではゴウハンハンが漢語テキストを儀礼の中に持ち込む現象が起きている。このような状況について、オーラルな世界で生きてきた人々とテキストを参照するゴウハンハンの「語り」は当該社会にどのような影響をもたらしているのかを明らかにする。

現地の人々は急激な社会変容の中で、かつて遭遇したことの無い不確実な状況に直面するようになっている。この「無文字」の苗族社会に訪れた圧倒的な近代の中で、現地の人々はどのように不確実性と対峙しているのか、未来をどのように理解し感じているのかを明らかにする。

そのために、本論はまず外部的な視座と内部的な視座から苗族の宗教的職能者の位置づけを明らかにする。はじめに中国における宗教に関連する研究史を紐解くこととする。次に、社会変容しつつある当該社会における宗教的職能者の継承に注目する。更に現地の人々の語りを重視し、現代社会に適応する呪術・宗教的实践を示し、固有文字を持たない社会の中で文字と無縁に見える儀礼の中で漢語テキストが参照される状況を提示し、現地社会で不確実性と対峙するローカルな儀礼行為が出現していることを検討する。これらを検討することで、急速に「近代化」し、高度に技術革新が進む中国社会において、非近代の極めてローカルな宗教的職能者が、特定の社会集団内で果たす社会的意義の一端を明らかにする。

本論で描き出すのは、苗族社会における特定の社会集団内での一事例に過ぎない。苗族の宗教をめぐる研究史は長く、日中に関わらず、多数の国の研究者の注目も集めてきた。また、地域を問わず膨大な研究がある。しかし、本論においては、宗教的職能者と関係する研究の位置づけ、継承、オーラルとテキストの関係、儀礼の変容、宗教的職能者とクライアントの双方向的な呪術・宗教的行為について、これまで言及されていなかった部分から議論を行う。

本論で示すのは、苗族のみならず多くの「無文字社会」が「近代」と接触することで起こりうる問題・状況でもある。本論では、一方で現地社会の実態を提示し、これまでの苗族研究を更新するものである。また他方では「無文字社会」の「近代化」に対し新たな事例研究を提示するものである。この意味において、本論は文化人類学的或いはその周辺領域における研究史を「補足」し、「更新」するものである。

5 問題提起と各章の関連

本論は序章と終章を除いて、5章から構成されている。第1章「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」、第2章「苗族社会における宗教的職能者の継承形態から見る父系理念」、第3章「現代苗族社会における呪術・宗教的実践の現代的適応」、第4章「現代の苗族社会における漢語テキストとリテラシー」、第5章「現代苗族社会における不確実性と儀礼行為」である。

それぞれの章で解明しようとする問題と各章の関連の内容は以下の通りである。

第1章 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

本章では今までの研究が、ゴウハンヒャンをシャーマニズムの視点でとらえているが、苗族に関しては限界性があることを明らかにする。ゴウハンシツアのような「シャーマン」に類型される宗教的職能者は確かに存在する。そのため、ゴウハンヒャンとゴウハンシツアを一括してシャーマニズムの領域で議論されるのがほとんどであり、ゴウハンヒャンもシャーマンであると定義される傾向が強かった。

本章は中国におけるシャーマニズム研究を基に苗族社会における宗教的職能者の位置づけを再考する。

第2章 苗族社会における宗教的職能者の継承形態から見る父系理念

実地調査から得たデータを基に、ゴウハンヒャンの継承の方式を彼らのライフコースと結びつけ、3 類型に整理し検討を行う。そして、3 つの継承に類型化することにより、苗族社会の系譜観念の深さを確認する。

これまでも父子連名による父系出自の理念を主として、苗族社会の社会組織を分析することは重要な研究課題とされてきたが、本論では父系理念に従い、ゴウハンヒャンと呼ばれる宗教的職能者の継承のあり方が、苗族社会において極めて重視されている系譜が大きく関与していることを明らかにする。また、ゴウハンヒャンの系譜を引くことが宗教的職能者の後継に大きく関わっていることを明らかにする。

ゴウハンヒャンの減少と後継者不足の状況に反して、ゴウハンシツアは減少せず、活動の範囲も拡大する傾向を呈している。それは市場経済化の進展とともにゴウハンシツアの呪術・宗教的実践が現代社会に適応しているという、第3章の課題に繋がる。

第3章 現代苗族社会における呪術・宗教的実践の現代的適応

本章はゴウハンシツアが行う儀礼に着目し、急速に「近代化」する社会状況の中で、治療側（宗教的職能者）と被治療側（クライアント）の関係性の変化を明らかにする。先行研究の多くは、治療側と被治療側の関係は対等ではないというのが一般的であったが、本章では両者の関係性の変化を対等的ではない関係から対等的関係というようにとらえ、苗族社会における呪術・宗教的実践を現代社会への適応という視点で明らかにする。

ゴウハンシツアはクライアントと共に新たな関係性を作り上げながら現代社会へ適応しているが、ゴウハンヒャンはただ衰退するだけで何の変化もしていないわけではないことを第4章で提示する。

第4章 現代の苗族社会における漢語テキストとリテラシー

苗族社会が現在でも声の文化に根ざしていることを示し、文字に関する多様な語りを拾い上げながら、その中でも文字の読み書きができる（リテラシーのある）ゴウハンヒャンたちに焦点を当てる。一見して、文字と縁遠く見える口頭伝承の担い手であるゴウハンヒャンが、漢語テキストを儀礼の中に持ち込み、固有文字を持たない苗族社会で文字を使用するようになった。「近代化」に伴いテキストを参照するゴウハンヒャンの「語り」を、苗族社会はどのように受け取っているのかを明らかにす

る。

口承であり続けてきた儀礼のなかに文字が加わるようになり、儀礼が一部で変化をするようになった。第5章では、現地社会で頻繁に執り行われているゴウホの儀礼からその社会的背景を確認しながら、現地がいかに現代社会と双方向的な関係をもっているのかを議論する。

第5章 現代苗族社会における不確実性と儀礼行為

急激に変容する社会状況の中で、現地の人々は不確実な未来に直面しており、受け入れがたいローカルな社会状況に対して、いかに対処するかを宗教的職能者であるゴウヒャンヒャンが司る一つの儀礼を通して考察する。つまりこの儀礼は、現地の人々がゴウヒャンヒャンを通して「近代化」を苗族の世界観に置き換えて理解し、未来を予測不可能／「予測不可能」とは別の次元に見出す作業であることを明らかにする。

まとめよう。「無文字社会」である苗族社会に圧倒的な不確実性に満ちた「近代」が訪れている。本論の5章を通して、苗族社会をゴウヒャンヒャン、ゴウヒャンシツアと呼ばれる宗教的職能者を中心として考察することによって、このような不確実の中で、苗族というある社会集団がこのような社会変容とどのように向き合っているのか、どのように調整し現地社会に適応しているのか、「近代化」は危機なのか、それとも希望なのか、本論は苗族という社会集団において宗教的職能者が果たす役割の重要性を明らかにする。

第1章 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

1 はじめに

中国の宗教学研究においては、今日でもシャーマニズムは一つの宗教として研究すべきであるとの声が高い。1970年代末の改革開放初期、宗教学研究の発展に伴い、中国の各地域で行われていた巫術的な宗教的現象は「原始宗教」として扱われたが、1990年代に入りシャーマニズム研究が学术界で一定の評価を得るようになると、中国でもこれらはシャーマニズムの領域で議論されるようになった。シャーマニズムはその由来である北方地域における一民族の「原始宗教」という枠組みを離れ、普遍的な研究課題として議論されるようになった。シャーマニズム研究は一時的に世界の潮流となり、中国のシャーマニズム研究もその影響で、南方民族の宗教的現象をシャーマニズム研究の領域でとらえるようになったのである。

本章は中国貴州省東南部の苗族社会に焦点を当て、従来の研究ではシャーマンとされてきた宗教的職能者を取り上げる。そして宗教的職能者の特徴を探ることにより、中国におけるシャーマニズムの研究が辿ってきた研究の系譜とその背景、とりわけ苗族社会における実態との差異について検討するものである。

中国では、シャーマニズムに関する研究は、改革開放以降は発展を遂げたが、それは北方の宗教信仰に偏り、学术界でも南方民族の宗教の研究は精緻化されず、今日でも苗族社会の宗教的職能者をシャーマニズムの巫師（=シャーマン）としている。しかし、中国貴州省黔东南州施洞鎮の苗族社会では、シャーマンではない現地語で「ゴウハンハン」と呼称する宗教的職能者が存在している。そのため、従来の研究の枠組みから距離を置き、現地の実態をみて議論する必要がある。

2 シャーマニズム研究の現状

2.1 20世紀におけるシャーマニズム研究の流れ

文化人類学において、シャーマニズム研究は原始巫術を各文化特有の宗教現象とし

てとらえるか、あるいは脱地域的で普遍的なモデルとしてとらえるかの議論が重ねられてきた。シャーマニズムという言葉はツングース語系のシャマン (*shaman*) に由来し、宗教学者のエリアーデ (Mircea Eliade) などを中心に、一つの宗教形態であるされてきた [Mircea Eliade 2004: 3]。その代表的なものとして、エリアーデによるエクスタシーがシャーマニズムの原型であるという論説や、マッカロック (J. A. MacCulloch) による憑依 (possession) を重視する議論 [JA MacCulloch 1911: 107-110]、またイギリスの社会人類学者ルイス (Ioan M. Lewis) による社会的側面からの研究、つまり社会的に周縁におかれた人たちがシャーマニズム現象を起こす傾向が強い [Ioan M. Lewis 1985: 64-70]、という研究がある。

日本においても、シャーマニズムをめぐる研究は多方面にわたる。堀は、シャーマニズムを人類のもっとも原初的な「宗教」の本質構造をもつものにとらえた [堀 1971: 21]。堀は、天理教や金光教のような日本の近代の新宗教から、密教や修験者、口寄せミコから踊念仏に至るまでをシャーマニズムの概念と結びつけて論じた [島村 2017: 2]。堀以降、日本ではこのような風潮が高まり、シャーマニズムは宗教現象を語る上である種の「マジックワード」、すなわち、あらゆる宗教現象に応用可能な用語へと変貌した。

日本と同様、シャーマニズムの概念が「インフレ化」していたアメリカでは、「シャーマニズム」の概念とその言葉の使用を含めて再検討がなされるようになる。アメリカにおけるシャーマニズムに関する人類学的研究史をまとめたアトキンソン [J. M. Atkinson 1992: 307-330] によると、アメリカでは1960年代から70年代にはアメリカの人類学ではすでに興味を失っていたという。しかし、1980年代に入ると、シャーマンの意識や状態、治療のメカニズムに対する学際的関心により、再び息を吹き返した。

しかし、このような一部の再燃化の反面、文化人類学の分野ではシャーマニズムというカテゴリーは再検討がなされ、研究者の間では一般論に対する広範な不信感が存在するようになった。たとえば、人類学者であるタウシグ (Michael Taussig) は「シャーマニズムは近代西洋による捏造されたカテゴリーで、巧妙に具体化した方法を使って、全てを網羅した民俗学、政治学などを混合したものである」 [Michael Taussig 1989: 45] と指摘した。

このような潮流を汲んで、日本においても宗教学者の池上やアフリカ研究を行っている阿部などはシャーマニズムの概念に関わる論争から距離を置き、シャーマニズム、シャーマンという言葉の使用を避けた。池上は東北地域のイタコや神様、沖縄のユタなどの宗教的職能者を、シャーマン、シャーマニズムという概念で包括することによって、「あたかもそれが完結した本質的実体であるかのような印象を与え、無用な概念論争に巻き込まれると同時に、研究全体を静態的に固着化させてしまう危険性がある」とし [池上 1999: 23-24]、「民間巫者」という用語を使用している。一方、阿部は、西ケニア・ルオの憑依しながら治療を行う宗教的職能者に対して、「呪医」という用語を使い、シャーマンという用語を使用していない [阿部 1986]。

また、日本で1981年1月に国立民族学博物館において開かれた「シャーマニズム」に関するシンポジウムの総括において宗教学者である柳川啓一は、シャーマン或いはシャーマニズムをあまりに広義に、または包括概念として使用する場合には危険性があると提起した [加藤 1984: 493-500]。この流れを具体的に示すように、シャーマニズム研究者である佐々木は、シンガポール、マレーシア、台湾の「タンキー（童乩）」と呼ばれる宗教的職能者をシャーマニズムの枠組みで理解していたが [佐々木 1973、1980、1984]、近年、東南アジアのシャーマンを扱う研究者は、シャーマニズムという言葉の使用に慎重になり、一般的に「霊媒」という言葉、あるいは現地語をそのまま使用するようになっている。その原因としては、シャーマニズムにおけるカテゴリーは既に脱構築されているためであり、シャーマニズムを無批判的に分析概念として使うことが困難であるからである。

2.2 中国のシャーマニズム研究

一方、中国では改革開放（1978年）の初期に宗教学研究が活発になり、中国の各地域の宗教的現象を「原始宗教」という枠組みに入れた研究が行われた。その代表的なものは1996年に出版された『中国各民族原始宗教資料集成』シリーズで、以降、「原始宗教」の概念のもとで、中国各民族の宗教をめぐる研究は大きく進展した。

シャーマニズム研究に関しては、中華民国期の1930年代から改革開放初期の80年代まで、北方地域に居住するホジェン族、オロチョン族、ダフル族などに関するシ

シャーマニズム調査が行われた。これらの研究はシャーマニズムの諸現象を原始宗教の範囲でとらえ、シャーマニズムのメカニズムとコスモロジーの探究には十分に注意が向けられず、現地の文脈に基づいた解釈もされなかったため、研究は一般化かつ標準化に徹していた状況であった。

その典型例として挙げられるのは、文化人類学者である伍が1981年に報告した「シャーマニズムの演変と没落」である。この中で、伍は解放時代以降、北方諸民族の間では時代の変化に応じてシャーマニズムが各民族村落で変化し、また消滅したと指摘している [伍 1981: 233-243]。中国社会科学院民族研究所副所長、中国民族学学会会長であった秋が編集をした1985年の『シャーマン教研究』もまた、シャーマニズムを原始宗教の枠組みでとらえたものである [秋 1985]。加えて同時期の文化人類学者の蔡も1988年に発表した『論原始宗教』で、原始宗教の代表はシャーマニズムであると指摘している [蔡 1988: 25]。

市場経済が浸透した1990年代に入ると、中国ではシャーマニズム研究も徐々に議論が熟すようになる。国外の新しい研究方法と理論が導入され、新たなシャーマニズム研究が始まった。その研究方法と理論は主に、シャーマニズムの各要素を分類し、その分類された要素をそれぞれの集団のシャーマニズムの特徴ととらえ、それらの特徴によってシャーマニズムの本質を明らかにする研究である。たとえば、前述の佐々木は、シャーマニズムには、①トランスという特別の精神状態、②神仏・精霊などの超自然的存在との直接接触交流や交信、③社会的に一定の役割を持つ信仰行動の3つの要素があると指摘した [佐々木 1984: 4-11]。ハンガリーの文化人類学者であるホッパール (Mihály Hoppál) が『シャーマニズム：霊魂と地図』で写真とイラストを用いて、典型的なシャーマニズムの特徴を分析した [Mihály Hoppál 1998] ものなど当時のビジュアルな研究手法は注目された。

2000年代初頭には、再度北方地域に居住する民族のシャーマニズム研究が重要視され、北方民族に関連するシャーマニズム研究が独自の課題としてとり上げられるようになった。たとえば、主に北方地域を研究している文化人類学者である富の『シャーマニズム論』がその代表として挙げられる。富は北方のシャーマニズム研究の初期、氏族の聖者であるシャーマンの「迷痴」状態⁴³に関する心理的分析やシャーマンの芸

⁴³ 富有光はシャーマンのトランス状態を「迷痴」状態と概括した。「迷痴」状態とは、精神の高度な集中

術性を指摘した。また、シャーマニズムを一定の歴史段階、地理的環境において考察した結果、地域と民族の特徴が鮮明にみられると主張している [富 2000: 45-50、115]。

このような研究に対して、国外に留学した人類学者の徐は、「中国では精霊が憑依する特徴をもつ各民族の宗教現象を全てシャーマニズムと称したのは、国外の学界と交流する必要があるとの考えからである」 [徐 2009: 174-177] と指摘した。この時期シャーマニズム研究にこのような視点が提供されたことにより、中国の南方漢族地域にもシャーマンとシャーマニズムの研究が応用された。たとえば、四川省涼山イ族の蘇尼、福建省西部客家地域の神婆、ナシ族の桑尼、閩南、台湾と東南アジアのタンキー（童乩）などは、形式的にはシャーマニズムと類似しているため、シャーマニズムとして研究されることが多くなった。

文化交流が比較的自由になった 2010 年代、中国の学界は国外の研究から距離をおくことにより、シャーマニズムという概念を改めてとらえ直した研究を相次いで発表した。

北方民族のシャーマニズムや宗教を研究している郭はシャーマニズムを自然宗教、原始宗教、原生性宗教から定義しようとした [郭 2012: 96-103]。また宗教人類学者の色音は、シャーマニズム研究は近年国際的な理論研究をバックグラウンドとしてシャーマニズム的諸現象、諸形態があらゆる分野で研究されてきたが、シャーマニズムを全体的、総合的に改めて研究し直すには、過去の理論と研究方法では対応しきれない部分が多くあると主張した [色音 2015: 62-78]。つまり諸民族のシャーマニズム信仰の基本データを掌握した上で、国内の各地域のシャーマニズム信仰が共通している内容や構造、本質、表現を比較・検討し理論的統合を目指すべきであり、総合的・理論的な研究は演繹的ではなく、帰納的な方法に則り全面的に人類宗教史、宗教学を研究し直した上で行わなければならないという主張である。

このように、中国ではシャーマニズム研究における議論は絶えず行われ、シャーマニズム研究そのものに関する再考が近年学界で行われている。

状態であり、超自然的存在と交流をしても意識ははっきりしている。

3 苗族社会の宗教的職能者——ゴウヒャンヒャン

3.1 シャーマニズム研究におけるゴウヒャンヒャン

1930年にフランス留学から帰国し、中国における文化人類学者の嚆矢である凌純声⁴⁴は始めて中国で学術的フィールドワークを行い、黒竜江省に居住するツングース語系のホジェン族の宗教観念、服装、神器、神歌、シャーマンの治療過程について調査を行った。4年後（1934年）に発表した『松花江下游のホジェン族』（*The Goldi tribe on the lower Sungari river*）は中国の人類学的研究の方向と以後の展開を示したもので、文化人類学研究の代表として高く評価された。『松花江下游のホジェン族』は、中国における民族誌的な視座に基づいた文化人類学的フィールド調査で、それまで文献研究を主に行っていた民族学者たちに新しい方法論を提供したのであった。

1949年中華人民共和国成立後、少数民族地域の発展のため、まず少数民族の社会歴史状況と文化資料を「保護」⁴⁵することが行われた。国家管理が行われた最初の10年間、つまり1950年代末から60年代にかけて、全国的に少数民族の社会調査が行われた。1956年には中国全国人民代表大会民族委員会が貴州省と湖南省の民族信仰について調査を行い、調査報告として『貴州省台江苗族的宗教迷信（苗族調査材料之二）』を発表した⁴⁶。その中で、苗族社会の宗教的職能者に関する位置づけも記載された。その記載は以下の通りである。

宗教的職能者は信仰者のために一定の祭祀を執り行う宗教師であり、日常生活で民衆との関わりが一番多い。彼らは専門知識を掌握し、宗教師の役割を分担している。共同の経典を持たず、特定の組織もない。[全国人民代表大会民族委員会 1958: 19]

⁴⁴ 凌純声（1902–1981）は中国の文化人類学者、音楽家。パリ大学の教授、社会学者、文化人類学者であるマルセス・モースの教え子。

⁴⁵ カッコをつけたのは、当時の国家管理のため、少数民族に対する調査が必要とされていたからである。このような調査において、当時の少数民族の歴史や文化が記録されたが、少数民族の習慣や習俗は「迷信」と位置づけられるようにもなった。ここの「保護」は消極的な意味も含む。

⁴⁶ 全国人民代表大会民族委員会が1956年から1958年の間に、貴州省と湖南省の民族宗教を調査し、1958年に『貴州省台江苗族的宗教迷信』が出版された。本文ではその19頁の部分を用いた。

宗教的職能者には、本論で扱うゴウヒャンヒャン（儀礼を司る人たち）以外に、ゴウヒャンシツアも含んでおり、民族委員会はそれぞれの役割を果たす職能者に対して、一つの特定の分野（たとえば、シャーマニズム）でとらえることを回避し、苗族の宗教を調査対象としたことから「宗教師」という名称を当てた。

また、国家建設の最初の 10 余年は、学術的研究を進めることよりも、各民族の状況を掌握することが優先された。そのため民族委員会の調査報告書では、詳細な区分を設けず便宜的にこの「宗教師」という名称を与えたと考えられる。『貴州省台江苗族の宗教迷信（苗族調査材料之二）』は苗族の宗教を知る重要な入口と認識されている。ただ、以降の苗族の宗教的職能者に対する研究では、民族委員会が用いた「宗教師」は、学术界で汎用性の広い「巫師」ととらえるのが一般的になった。

ツングース語のシャマン (*shaman*) に由来する「シャーマニズム」という言葉は民族誌的な用語として宗教学、人類学、民俗学で用いられると同時に、「巫術」とも表記され [佐々木 1973: 249-253]、シャーマニズムと巫術は一つのものを指すと一般的に認識されるようになった。たとえば、苗族の宗教を研究している鄭は原始宗教を文化の原型とする視座から苗族の宗教を考察し、苗族巫術と表記したが、実際はシャーマニズムの概念のもとで議論を展開している [鄭 2008: 37-41]。

このように、シャーマニズムは学術用語としてはまだ定まっていないが、一般的には、苗族の宗教的職能者に対しては、「巫師」ととらえられてきた。実際にゴウヒャンヒャンの研究では「苗族社会の認識によって、巫師は死んだ人の魂を呼び寄せたり、鬼を退治したり、病気を治す役割がある」 [周 2012: 14-22]、「苗族社会において、巫師は性別の差異や技能の高低によって区別される、神との交信ができる特殊な群体、人間と神を媒介するのが巫師である」 [鄭 2008: 38] というように位置づけられている。

従来の研究において、苗族の各宗教的職能者を全般的に巫師として議論することは、苗族社会における宗教現象を一つの研究枠組みの中に埋め込む作業に他ならない。しかし実際、苗族社会におけるそれぞれの宗教的職能者が果たす役割と発現する宗教現象を具に見ると、個別的、具体的であり、各宗教的職能者は異なった社会的機能を有しているため、それらは丁寧に一つ一つ議論・整理していく必要がある。

本章は、中国貴州省黔东南州施洞鎮の苗族社会の宗教的職能者について、従来の研

究では見落とされてきた宗教現象の細部を検討し、ゴウハンハンという苗族の宗教的職能者に対して、ア・プリアリにシャーマニスティックな議論を与えることから距離を置いた視点で本現象を検討することを試みるものである。

3.2 ゴウハンハン（宗教的職能者）とは

序章でも述べたが、ゴウハンハンは苗族社会における一種の宗教的職能者であり、漢語では「鬼師」と言い、現地語ではゴウハンハンと言う。ゴウは年配者に対する尊称で、ハン は何かの領域に詳しい人、先生、師匠を指し、ハンは超自然的存在の鬼あるいは神（精霊）の意味である。現地ではゴウハンハン「超自然的存在である精霊に詳しい年配者」と認識されている。苗族の日常生活のなかで、各ハン（精霊）を祀る儀式は頻繁に行われるため、ゴウハンハンは民衆との関わりが深く、苗族の歴史、文化に関する知識も豊富である。

一般的にゴウハンハンになる前は、彼らは必ず「歌師」⁴⁷でなければならないとされる。彼らは祭祀を行う時には、苗族の歴史である「苗族古歌」⁴⁸を歌う役割を担い、同時に即興で歌謡を歌うことも求められる。文字をもたなかった苗族の代々の祖先が伝承し続けたこの歴史的叙事詩はゴウハンハンらによって伝承されているため、彼らは苗族の歴史と文化を伝授する任務も負っている。また、一部のゴウハンハン「薬師」⁴⁹でもあり、山で採集した薬草を用いて、内科の治療を行うこともある。

ゴウハンハン是一般の人と同じ生活をしており、村人と同様に農業や家事に従事している。換言すれば、ゴウハンハン是非専門的宗教的職能者で、苗族社会においては「エリート」的存在であり、尊敬される重要な人物として認識されている。しかし、ゴウハンハン苗族社会では特権を享受する階級の者ではなく、ただ民衆の要請に応え、普段の日常生活で他者と接触が多い人物という点で、村落において一定の社会的地位を有している。

⁴⁷ 歌師は文字を持たない苗族の歴史を伝承する者で、記憶力が求められる。

⁴⁸ 苗族古歌は苗族の起源から始まる叙事長詩。歌師でもあるゴウハンハンによって伝授される。

⁴⁹ 薬師は医学が発達していなかった時代から伝わってきた薬草を用いて、苗族の人々の病気を治療する人たち。

苗族社会の人たちは日常生活の中で、社会関係の問題の解決、人や家畜の病気の治療、災厄の防除などのためにゴウハンハンに儀礼を依頼する。またそれだけではなく、人々は長く儀礼を行っていない時や、特定の理由がない場合でも「ゴウハンハンに儀礼を行ってもら」と語る。たとえば、クライアントの気がふさぐ時や、自家の家禽が自分の産んだ卵を食べた時などでも儀礼を依頼する。一方、村あるいは鎮⁵⁰をあげて行う大きな儀礼、とりわけ年中行事では、複数のゴウハンハンが共同で儀礼を行う場合がある。

このように、ゴウハンハンが司る儀礼は主に年中行事とその他に分けられる。表 1-1 は、ゴウハンハンが年間を通じておおよそ司るであろう儀礼を、筆者が観察したものと『苗族通史』（呉栄臻 2006: 675）をもとに整理したものである。

表 1-1 ゴウハンハンが主に司る儀礼

年 中 行 事			
No.	行事名	実施時期	主な内容
1	苗年	苗族の正月 旧暦の 11 月卯の日	1 年間の労作の慰労を兼ね、祖先と共に新年を迎える行事
2	祭橋節	旧暦 2 月	橋に感謝する儀礼、子供を授かった感謝の儀礼
3	踏鼓節	旧暦 2 月	祖先祭祀を含む儀礼
4	姉妹節	旧暦 3 月 15 日	社交的集会で、色とりどりの餅米を食べる習慣がある
5	龍舟節	旧暦 5 月	清水江流域で行う行事。現代では田畑の豊作を祈願する苗族の競技会
6	香芦山坡会	旧暦 6 月	社交的活動。歌垣をしながら香芦山に登る
7	吃新節	旧暦 6、7 月	水稻が穂を出し、豊作を祈願
8	赶秋節	旧暦立秋の日	1 年の豊作を報告する節日で、ブランコに乗るのが特徴
そ の 他			
9	祭祖靈	旧暦 10、11 月	祖先に対する不敬行為のお詫び、子孫の繁栄と健康の祈願
10	祭楓香樹	旧暦偶数月偶数日	苗族の神樹を祀る儀礼

⁵⁰ 鎮は、中国の県と県級市以下の行政区画の基礎単位を指す。一つの鎮の人口は約 20,000 人である。

11	祭天神	旧暦偶数月偶数日	田畑の豊作、家の出来事が順調であることの祈願
12	架地橋	旧暦偶数月偶数日	橋を架ける時の儀礼、子供に恵まれるように祈願する
13	掃寨	随時	火事、交通事故多発、許されない同村男女の恋愛が発生した場合など、全村の清掃儀礼
14	撒豆驅鬼	旧暦奇数月奇数日	生活不順。病気がなかなか治らない、体力がない。悪鬼にまとりつかれている場合に行う儀礼

*出典：呉榮臻 2006『苗族通史』民族出版社、675頁を参考に筆者作成

表 1-1 の儀礼は、儀礼の効用から年中行事、人生儀礼、治療儀礼、家の安泰、橋の儀礼、異常事態が発生した時に行われる儀礼に分けられる。つまり、ゴウハンヒャンは村をあげて行う年中行事の儀礼を執行する担当者でもあり、1戸の家族の要請に応じる儀礼の担い手でもある。

前述したようにゴウハンヒャンはこれまでの研究では巫師と呼ばれ、一種のシャーマンとして扱われていたが、実際の儀礼では、供犠、祭具、媒介物、つまり自身の身体ではなくモノを用いることで儀礼を行っている。それぞれの儀礼で使われるモノは異なり、供犠としてはニワトリ、アヒル、ブタ、ウシが主として使われ、祭具は通常は白米、線香、紙銭、酒であり、精霊の意を知る媒介物は2本の竹片である。異なる精霊に異なる供犠（あるいは供物）を供え、ゴウハンヒャンが唱える祭詞によって精霊が依頼した家族に近づく。精霊の到着は2本の竹片が知らせてくれるという。

次に、具体的に日常的に行われている祭祖霊の儀礼を通して、ゴウハンヒャンが儀礼を行う状況を見てみよう。

3.3 「祭祖霊」の儀礼

「祭祖霊」（表 1-1 の番号 9）は現地ではチゴウハンと言われる。チは謝る、お詫び、敬意を表す意味で、ゴウハンヒャンは祖先、祖霊、祖神である。つまり、1年間の行いを反省し、祖先に許しを乞い、子孫の繁栄と健康を祈願する儀礼である。この儀礼

は黔東南地域の苗族の人々が苗年の前に必ず執り行わなければならない儀礼であり、毎年旧暦の10月か11月頃に行われ、日にちは決まっていないが、時間は通常朝9時から11時の間に行う。

依頼人は頭が緑色のアヒルを供犠として用意しておき、前もってゴウハンハン家の家に行き、儀礼を行ってもらう日にちを決める。当日は、朝から儀礼の準備をする。湯でアヒルを煮込み、その中に米を加える。この時味付けをしないという。煮込みが終わったアヒルを大きな器の中に入れ、別の器にアヒル汁の粥を入れて家の祭壇に捧げ、3杯の酒と白米を入れた碗を供える。準備が整うと、ゴウハンハン家は供物の前に立ち、祖先を身近に呼び寄せる祭詞を約30分間苗語で唱える。その内容は家の中の祖先に不敬なことをしたことへのお詫びで、子孫が冒した過ちを怒らないよう、これからも見守り続けてほしいという祈願である。祖先が近くに来たことを知らせるのは二つの竹片で、ゴウハンハンと精霊を繋ぐ媒介物である。ゴウハンハン家は祖霊を近くに呼び寄せ、その後で山々の神を呼び寄せ、一家の安全と幸福を祈願し、紙銭を燃やし、酒を地面に注ぎ、アヒルの内臓を祖先に贈る。儀礼が終わった後、ゴウハンハン家はクライアントの家で祖先と山々の神と共食する。

このように、ゴウハンハン家は精霊を呼び寄せる職能者と見なされている。また、施洞鎮ではゴウハンハン以外に、ゴウハンシツアという、他の精霊の助けを借りて、精霊の世界へ入ることができる能力を持つ者もいる。ゴウハンハン家は「何かの領域に詳しい年配者」の敬称の言い方で、シツアは「線香を見る」を意味する。ゴウハンハンとゴウハンシツアは人間界と精霊の媒介者と見なされているが、明らかに両者には大きな違いがある。ゴウハンシツアの能力は精霊を守護霊とした力に支えられて始めて発揮されると信じられている。つまり、特定の精霊が特定のゴウハンシツアの身体に憑依した後、そのゴウハンシツアは精霊の世界へ赴くと考えられている。このことからゴウハンシツアと精霊の間に緊密な関係がむすばれ、霊的能力の源泉を持ち、人間世界と霊魂世界を行き来する能力を発揮するようになるという。

佐々木はトランスという特別な精神状態の時、脱魂または憑依（憑霊）が起こることをシャーマンの典型的特徴ととらえており [佐々木 1984: 57)、特定の霊魂がシャーマンに憑依することによって、トランス状態を起こすとしている。しかし、ゴウハンシツアの場合、憑依であるのか脱魂であるのか、明確な区別ができないため、佐々

木が指摘するシャーマンの特徴に鑑みると、ゴウハンシツアは「シャーマンの類型」には準ずるものの、決して単純化できるものではなく、複数の手続きが複雑に絡みあっている。厳密に佐々木の分類に則り容易にゴウハンシツアを脱魂型のシャーマン、あるいは憑依型のシャーマンと定義づけることはできない。そこで、本論は括弧付きの「シャーマン」と捉えることにする。

一方で、ゴウハンヒャンが持つ能力は先代のゴウハンヒャンについて学習し訓練を通して身につけることができる。そしてゴウハンヒャンたちは、ゴウハンという「初めて精霊の儀礼を行った先祖」の意思に従って儀礼を行っている。つまり、ゴウハンヒャンはゴウハンヒャンの守護霊的存在であり、ゴウハンシツアのように直接的かつ緊密な関係を持たない。換言すれば、ゴウハンヒャンは、霊魂から依代として選ばれたのではなく、ゴウハンヒャンが先祖であるゴウハンの同意を得て後、モノを介して神意を占うことになる。

本論で検討するゴウハンヒャンという宗教的職能者は、トランスというシャーマンの状態を起こさず、学習や訓練を受けた後に精霊と人間界の媒介者としての役割を特定のモノを介して果たす者たちである。

3.4 先行研究に見るゴウハンヒャンの位置づけ

先行研究において、巫師と総括された苗族の各宗教的職能者は、実際は担う役割が異なっている。前述したように、一方でゴウハンヒャンは精霊を招き、神意を占う能力があるとされるのに対し、他方でゴウハンシツアは脱魂や精霊の憑依により交流することによって、精霊と交信・交流する能力を持っているとされる。またゴウハンヒャンヒャンは儀礼を執り行うに当たって、つまり精霊との交信・交流にあたっては供儀、祭具、媒介物と祭詞が必要となるのに対し、ゴウハンシツアは身体を介して霊魂との交流を行うのである。

筆者は、このような宗教的職能者たちを「宗教師」・巫師とするのは、従来の研究では、外見的な行為だけを強調しているに過ぎず、また、巫師の概念をそのまま持ち込んだだけで、当該社会の実態、社会構造と具体的な儀礼の状況を把握していなかったためであると考えられる。もちろんこれはすべての苗族社会に当てはめることはできない。

だが、少なくとも本論の調査地においては、明らかに全く異なったモデルが存在している。したがって、このように、ゴウヒャンヒャンとゴウヒャンシツアに対して、安易に巫師（＝シャーマン）という概念を用いてきたことは、苗族全体を通して非常に恣意的な作業であったと考える。

4 ゴウヒャンヒャンの位置づけと中国の宗教研究

4.1 外来概念の影響

中国のシャーマニズム研究は 1930 年代から始まったが、政治的影響により半世紀あまりの間、停止状態になっていた [朱 2011: 192-198]。改革開放以降は、シャーマニズムは北方地域特有の研究と見なされ、独自の形で理論、研究方法が発展してきた。そして、学术界内部ではシャーマニズムを北方と南方で区別して対処する傾向が強い。北方民族の信仰習俗はシャーマニズムとして学術的な共通認識を確立したが、南方の宗教信仰については原始宗教という枠組みでのみ議論を行う状況が長く続いている。その背景には、原始宗教というヨーロッパに由来する進歩的歴史観の導入が中国の学术界に大きな影響を与えたことがある。

マルクス主義の思想に沿って国家発展の方針をとっていた中国では、宗教に関連する思想もマルクス主義の宗教観を継承した。マルクス主義では宗教の発展は二つの段階に分けることができるとされる。マルクス主義の宗教観を研究している陳栄富は「この二つの段階について、一つ目は、氏族社会による自発的宗教で自然宗教、原始宗教と二つの呼び方がある。この段階の宗教は、自然を解釈するため、自然を征服するための宗教であり、自発的に人間と自然を調和させるという目的をもつ。二つ目は、人為宗教であり、人類や文明の発展により、大規模な社会集団の思想を統一するために人為的に作られた宗教であり、社会運営を維持するという目的をもつとされる」と指摘した [陳 2008: 19]。つまり中国では、マルクス主義の影響を色濃く持つ国家管理、そして政治的、思想的な参与により、原始宗教という概念はアカデミックな議論のなかで多く使用される学術用語となったのであった。本論では一つ目の段階の自発的宗教の「原始宗教」の方を使用する。

しかし原始宗教 (primitive religion) の定義について、タイラー (Tylor)、フレイザー (Frazer)、マリノフスキー (Malinowski) などの初期の人類学者は、原始宗教という概念は特に原始時代の信仰形態を指さず、ヨーロッパの社会文明の発達に対する未開社会⁵¹の宗教信仰を指すとしていた。当時の宗教学者は人類学の調査状況を理解できず、未開社会は原始宗教をもつものにとらえていた。原始宗教という概念は各国の研究者から多く疑義が出されたが、この言葉は既に中国の学术界でもデファクトスタンダード⁵²となった。文化人類学者の王建新は、宗教学者は西欧の未開社会の信仰を原始社会の信仰と混同し、人類早期の宗教信仰を「原始宗教」という枠に当て嵌められ、それによって中国の各民族の類似した自発的な宗教信仰現象を原始宗教の中に入れた、としている [王 2012: 13]。このような状況から、多くの民間信仰におけるさまざまな宗教現象が「原始宗教」の枠に入れられて研究されようになったのである。

アトキンソンによると、1960年代から70年代、アメリカのシャーマニズム研究は人類学の分野では一線から退き、心理学的研究領域からとらえるようになった (J. Atkinson M. 1992: 308)。日本では1980年代はシャーマニズムの概念のインフレーション、あるいは包括的にこの概念を使用するのは危険が伴うとされ、以後、シャーマニズムを扱う研究ではシャーマンの本質主義的な議論を避けるような傾向がみられるようになっていく。

だが一方、中国では国外の学術的潮流とは異なり、改革開放以降の10年余は、シャーマニズム文化の理論的研究を行う初期的段階にあった。朱立春によると、この時期は、シャーマニズムを原始宗教の範囲内で研究していたため、シャーマニズムを具体的に考察することはなされず、研究は一般化と画一化にとどまっていた。1990年代に入ると、シャーマニズム研究も徐々に議論が熟するようになり、国外の学术界との交流とも相まって、新しい研究方法と理論が導入された。シャーマニズム研究の枠組みも原始宗教の範囲から離脱し、独自の枠組みの中で調査・研究がなされるようになった。それまで原始宗教の枠で議論されてきた宗教的現象は、学术界の注目を失い、

⁵¹ 未開社会 (primitive society) とは、ヨーロッパ人が自らをして野蛮を査定できるという優越感によってつくられた言葉。しかし、レヴィ=ストロースは「野生の思考」という概念により、〈閉じられた社会〉における未開人の関心のあり方を並べて見せ、その優越感を無効にした。

⁵² 国内外で原始宗教という言い方に対する疑義は多く出されたが、中国の学术界では原始宗教という枠で議論する研究が一般的しているため、そのまま使われるようになった。

国外から入ってきたシャーマニズム研究が民間信仰を研究する新たな舞台となった。そのため、地理的にツングース語民族に近い中国の北方地域の民族信仰がまず先にシャーマニズムの範囲で研究されるようになった。

また学术界でも、このように北方と南方に対する学術的な相違があった。たとえば、先述したように 1996 年に発刊された『中国各民族原始宗教資料集成』は中国の各民族の宗教形態を拾い上げ、民族信仰の研究を進めたわけだが、この著書は北方民族の信仰に関連する記述は少なく、シャーマニズムの要素については言及していない。一方で、南方民族の信仰は原始宗教として大量に記録され、シャーマニズム的要素があるにもかかわらず、シャーマニズムとしては扱われていない。この時期に前後して、北方民族のシャーマニズムは、研究が進むにつれて、人類学以外の文学、芸術の領域とも関連づけられるようになり、独立した研究分野となっていった。

4.2 南方民族におけるシャーマニズム研究の射程

これまでシャーマニズム研究は北方地域特有のものと思われ、多くの成果が出されてきた。しかし、学术界内部からシャーマニズムを北と南で区別して対処することに対して、南方民族の信仰習俗を適切にとらえていないという反論が出されてきた。

西欧の原始宗教概念は、中国の各民族の信仰を宗教として研究していたが、「原始宗教」の概念が中国で成立する基盤は巫術、巫文化とされている。文化人類学者である楊朴は中国のシャーマニズムは巫術であり、「原始宗教」ではないとした。そして、楊はシャーマニズムの儀礼を担う人物は、現在はシャーマンと称するが、実際は巫術を操る巫師であると主張する [楊 2005: 13-18]。つまり前述した佐々木の言うように、シャーマンは巫師であるという位置づけである。

新たな概念の導入はある程度学術的分析を精緻化させる重要なポイントであるが、文化的なコンテクストを離れては単純に学術用語を当てはめているに過ぎない。であるにしても、異なる文化に適応される概念などない、というわけでもない。この点については、古典的な議論となるが社会学者（宗教学者）であるデュルケーム (E. Durkheim) も以下のように指摘している。

特定の歴史の中で人類と関わる物事について、たとえば宗教信仰の解釈を行う前には、必ず最初の部分に辿り着き、その時代の特徴をつかみだし、そしてどのように発展し、複雑化したのか、どのように討論されるようになったのかを考察すべきである⁵³。

研究者の中には宗教学における「原始宗教」という理論を見直し、やはり南方民族の文化現象をシャーマニズムの枠組みで研究すべきであるとの提案もあった。たとえば、南方民族のシャーマニズム関連の研究を、北方民族のそれと区別することに異議を唱える徐義強は、華南部、西南部の山地少数民族の多くは中原地域と沿海地域から移住して来ており、「元来」の文化要素をそのまま継承し、現地でも執り行うようになった、としている [徐 2014: 192-196]。また徐は、これらの民族は農業技術、漢文化などを吸収すると同時に現地の宗教的、文化的要素を取り入れた可能性が高く、シャーマニズム的な特徴を明確に示さない混合した宗教としている。すなわち、徐義強は南方民族に北方のシャーマニズム信仰が存在していてもおかしくない、というのである。そして徐はとりわけ、北方民族の信仰に関する研究は常にシャーマニズムという学術分野でなされているのに対し、南方民族の信仰習俗をいままでのように「原始宗教」という幅広い概念の下で研究することが、南方民族の信仰習俗研究が精緻化されない理由の一つともいえ、歴史的、地理的等諸要素を含め総合的な視座からシャーマニズムという領域で研究すべきであると主張する。

4.3 ゴウヒャンヒャン研究の新たな分野

シャーマニズム研究が中国に導入されて以降、その研究方法は北方民族の宗教信仰に限って用いられ、南方民族の研究には適切な手順を踏まえて用いられてこなかった。たしかに南方の宗教的職能者についても、シャーマンという呼称が使われ、学術研究において議論されてきたが、それらは決して精緻な考察がなされてきたとは言えない。苗族のゴウヒャンヒャンがその最たる例である。苗族の宗教的職能者には確かにシャ

⁵³ Durkheim, E., 1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (『宗教生活の原初形態』) Travaux de l' "Année sociologique" p.4 (筆者要約)。

一マンの要素があり、実際にシャーマンと思しき人物も存在している。しかし、宗教的職能者にはいくつかのタイプがあり、それらは苗語では区別されているが、学術的には区別されていないのが現状である。このような扱いは、現地社会を理解するうえで非常に大きな誤解を招きかねない。

このような少数民族の信仰形態について考察を加える際、シャーマニズムと「原始宗教」の理論ではとらえきれない部分があると指摘する議論もこれまでいくつか提示されている。たとえば宗教文化研究者である陳偉涛は、「分散性宗教」(diffused religion)、「普化宗教」(diffused religion)、「民俗宗教」というような概念を整理し、その可能性を提示した [陳 2012: 80-83]。これはデュルケームが『宗教生活の原初形態』において世界が「神聖」と「世俗」とで成り立っていると主張したように、世界を神聖世界と世俗世界とに分けたのが宗教であるとすれば、宗教と民間信仰は根本的に同じ構造を有する、つまり民間信仰は宗教として扱われる [E. Durkheim 1912: 4] という議論に着想を得ている。

「religion」という語は「宗教」と訳されたが、「宗教」ということばでは完全に原語の意味を表すことはできず、全般に中国の民俗宗教を全て包括することはできないと考えられる。そこで社会学者、人類学者である楊慶堃などの研究者は、1961年に『中国社会の宗教』⁵⁴で苗族のような民間信仰を「分散性宗教」(diffused religion)と呼んだ。ちなみに一神教信仰は「制度性宗教」(institutional religion)と呼んでいる。

同様に台湾の人類学者である李亦園は、1996年に中国の民間宗教の特徴は「普化宗教」形態 (diffused religion) であると指摘し、一般の西欧の宗教が提唱している「制度性宗教」(institutional religion) とは異なっていると主張する。制度性宗教は、教義教典と厳格な教会組織があり、一般の世俗世界とは分けられている。たとえば、イスラーム教、キリスト教などは典型的な制度化宗教である。一方、「普化宗教」はシステム上の教義がなく、教典もなく、厳格な教会組織も存在しない。信仰されている内容は常に一般生活と共にあり、制度化宗教のような明確な要素が目立たない。たとえば具体的なものとして、祖先崇拜、精霊崇拜などが挙げられる [李 1996: 274]。

⁵⁴ 『中国社会中的宗教』の英語版は1961年にアメリカのカリフォルニア大学で出版され、2007年に中国語版が上海人民出版社から初版された。

楊の分散性宗教 (diffused religion) と李の普化宗教 (diffused religion) は同じ diffused という英語に対して、どの言葉を当てれば本来の意味を損わずに翻訳できるかの区別であった。これとは別に日本では社会人類学者の渡邊欣雄が 1991 年に「民俗宗教」という概念を提出した。渡邊は、民俗宗教とは人々が日常生活の脈絡に沿って、かつ生活に利用する宗教であるという。そして、民俗宗教は全体的に生活に「役立つ」ことを目的とし、必要に応じて諸宗教を適宜に、習合した形である。いわゆる民俗宗教は人々の慣例行為と生活信条から成り立っているため、教主の教導もなく、教理、教典、教義の規定も存在しない。自己の宗教生活の民俗宗教の組織は単一の宗教団体ではなく、家庭、親族、地域社会など既存の生活組織を母体に形成されたもので、その信条は生活上の禁忌、伝説、神話など共同体の諸人共有の規範、観念である。民俗宗教はこのような組織の運営による伝承と創造による地方性と郷土性を持つ宗教である [渡邊 1991: 21-31]。

楊慶堃の分散性宗教、李亦園の普化宗教、渡邊の民俗宗教は「生活」に密着しているという特徴を共有している。しかしながら、彼らはイスラームやキリスト教等の制度化した宗教が「生活」に密着していないと否定してはいない。ここであげた「生活」は人々の生活と親密な関係をもち、生活の息遣いに満ちていることである。つまり、民俗宗教は大衆性、世俗性、非制度性、習合性、恣意性、創造性と伝統性を有し、制度性宗教 (institutional religion) と並置される民間的な信仰である。苗族社会における宗教的職能者であるゴウヒャンヒャンを研究するにあたり、それを端的にシャーマンあるいは巫師としてしまうのではなく、これらの枠組みとは相対的な距離を保ち、現地の実態をみて後、その特性を議論する必要があるだろう。もちろん本章はこのような議論の枠組みを決して否定するわけではない。むしろ、制度化した宗教と民俗的な宗教は常に併存していることは言うまでもない。しかし、研究者が実際に観察することができる「生き生きとした」宗教現象は、常に「生活」に密着したものであるという事実を意識的でなければならない。なぜならば、それらが考慮に加えられなくなった場合、これまでの研究史と同じように静態的な「用意された道」を辿ってしまうに過ぎなくなるからである。「生き生きとした」宗教現象は常に動態的であり、宗教現象をめぐる研究もそれに連動しなければならない。

5 小結

本章ははじめに、20世紀におけるシャーマニズム研究の流れを紹介し、代表としてアメリカと日本の研究動向を示した。一方、中国では、シャーマニズム研究の開始と発展は遅れたが、北方民族の宗教信仰の研究は進んだ。しかし、学术界で北方と南方に分けたことが、南方の民族宗教の研究が精緻化されない理由の一つとなった。学術的な議論の中では、苗族社会のいくつかの宗教的職能者をシャーマニズムの巫術を応用する巫師と同一視するものが多く存在した。苗族の中にもシャーマニズム的な要素が含まれていることは確かであるが、中国貴州省黔东南州施洞鎮の苗族社会では、シャーマンではない宗教的職能者も存在している。このように、南方における民間信仰をシャーマニズムという枠組みに当てはめる場合、その意義ももちろんではあろうが、その研究をすべてシャーマニズムの視点で行うことは苗族に関しては適切ではないといえる。

中国の憲法は、国民の宗教信仰は自由であり、いかなる国家機関、社会团体、個人も宗教信仰を尊重する義務があると定めている。しかし、1950年代の建国当初は少数民族の宗教信仰は、迷信として扱われいずれ消滅するものと考えられていた。しかし中央のまなざしに反して、現地の民族地域自治政府はそれらを一律に迷信とはせず、緩やかな配慮を示したことでこれらの活動は「継承」された。今日では却って、南方の民族信仰は南方の民族文化の特色として、現地をアピールする重要な文化資源となっている。

現在、国家の支援により、民族文化を資源とする観光開発が進み、現地の経済発展が進展する中、マスメディアでは苗族宗教信仰に関する扱いが二極化している。一方は、苗族文化を頼りに、苗族の宗教習俗を宣伝するなど、一般的に民族文化を尊重するような態度をとっている [李 2014]。しかし、もう一方は、苗族の宗教的職能者に対しては、神秘的な力を持つ「毒を操る人たち」、「怖い存在」などという評価をしている [李 2009: 154-159]。

この苗族の宗教における二極化に対して、今後の苗族研究の課題は、原始宗教、シャーマニズムに関わらず、現地社会のコンテクストに応じた枠組みを提示することであろう。その際、現在の民俗宗教研究が提示している分散性宗教、普化宗教、民俗宗教という概念は、現地社会に根差した「生活」からこれらを考える時の重要な手がかり

りの一つとなるといえ、画一的な解釈による文化資源化から、「生き生きとした」宗教現象を保護しうる視座を提供できるといえよう。

第2章 苗族社会における宗教的職能者の継承形態からみる父系理念

1 はじめに

施洞鎮の苗族社会は、固有の文字を持たず、歴史・神話・習慣・規則・伝説・日常の知識などは口頭で伝えられてきた。当該社会では、年中行事をはじめ日常の生活でも頻繁にさまざまな儀礼を行っている。その儀礼において主たる役割を担うのはゴウヒャンヒャンである。彼らは苗族の歴史・神話・習慣などを伝え、苗族の人々と精霊との結びつきを仲介しており、人々の日常と精神世界を支える不可欠な存在と認識されている。本章が調査地とした施洞鎮には、一つの村には少なくとも1人のゴウヒャンヒャンがいるとされてきた。しかし近年、1人のゴウヒャンヒャンもない村がある。

苗族の宗教的職能者の継承をめぐる研究は、苗族の信仰体系の中で論じられることが多い。苗族社会の信仰体系はゴウヒャンヒャンのような宗教的職能者によって支えられているが、今までの研究ではゴウヒャンヒャンが行うさまざまな儀礼に注目がされ、この方面の研究が多い。たとえば、全国人民代表大会民族委員会の調査では、貴州省台江県の各苗族グループが行う儀礼を採集してきた⁵⁵。しかし、ゴウヒャンヒャンの継承についての研究は限られている。

苗族の親族研究では、父系出自の理念にもとづいて議論するのが一般的である。たとえば、人類学者である上野は苗族の親族組織を、苗族の命名方法と関連づけた。そして親族組織は、共通の祖先と認識によって祖先祭祀の儀礼を行うクランであり、財産所有と相続の単位レベルでもあるとしている [上野 1997: 123-159]。中国の苗族研究者である殷永林は視点を変えて、雲南南部地域の苗族の由来を苗名ではなく、漢姓と漢民族の宗族制度の観念を基準として、20世紀末には少なくとも10世代が住み続いていたとしている [殷 2001]。苗族の親族組織の様態はさまざまであるが、同

⁵⁵ 全国人民代表大会民族委員は1954年9月、第1回全国人民代表大会第1回会議で設置された行政機関である。全国人民代表大会民族委員会は1956年から1958年の間、貴州省と湖南省の民族宗教について調査を行った。調査結果として『貴州省台江苗族的宗教迷信』を出版した。全国人民代表大会民族委員会編、『貴州省台江苗族的宗教迷信』1958年

じく人類学者である陶冶は、苗族は共同始祖の認識に基づき村落を超えて行われる祖先祭祀を歴史の中で親族関係と関連づけ整理した [陶 2006: 121-137]。

このように、苗族の親族組織は共通の祖先を認識することで親族関係が成り立ち、この意味で親族関係を現わすには同じ祖先を祭祀することが重要になる。また、苗族の命名方法は、共通の祖先を認識する重要な手段となっている。つまり、固有の文字を持たない苗族にとっては、父子連名（後述）という命名方法は家系を記憶し、彼らの深い系譜意識を支えているのである。この系譜の意識において、ゴウハンハンも系譜を引いていることが社会的に重要なのである。

本章では、中国貴州省黔东南州台江县施洞鎮地域の苗族社会を対象に、これまでの研究でも父系が強く強調されている現地の状況を提示すると同時に、村落で精霊とモノを媒介して交流ができる宗教的職能者ゴウハンハンの父系以外の継承形態を併せて提示する。父系以外の継承形態と父系の継承形態との差異を示すことで、現地においては父系の継承が強く意識されていることを改めて非父系継承の事例から示していく。つまり本章は、はじめにゴウハンハンの継承に父系が強く関係していることからはじめ、苗族の父系観について述べる。そして次に調査から父系が必須であるゴウハンハンの継承が社会の変化によって変わっていること、すなわち、父系継承、二重継承、弟子入りの3つの継承形態があることを示す。そして、苗族社会において宗教的職能者になるための手続きの有無を通して、当該社会において強固な父系理念が顕在化する過程を明らかにする。

2 ゴウハンハンの継承に関する先行研究

苗族のゴウハンハンの継承に関する研究はいまだに体系的な整理がなされていない。苗族の宗教的職能者について、初めて貴州省黔东南州台江县の苗族の宗教を調査したのは全国人民代表大会民族委員会であり、調査報告として1958年に『貴州省台江苗族の宗教迷信』を出版した。その中にはゴウハンハンになる条件と継承についての記載がある。そこには「ゴウハンハンになる条件はあるが、厳しくはない。一般的な条件は40歳以上の男性である。儀礼を執り行う手法と唱える祭詞を

80、90%以上覚えていればゴウハンハンになれる」とある〔全国人民代表大会民族委員会編 1958：19-21〕。

人類学者である潘盛之はゴウハンハンの社会的機能に視点を置き、ゴウハンハンになるには3つの条件が必要であることを指摘した。それらは、第1に一族のなかにゴウハンハンがいること、第2に教える師匠がいること、第3に一定の学習時間が必要であることである〔潘 1990：80-90〕。潘盛之はゴウハンハンになる条件の中で、一族の中にゴウハンハンがいることを第1の条件として述べている。つまりゴウハンハンになれるかどうかは系譜を引くことが重要であるとしている。

中国西南部の苗族の多くの宗教的職能者について研究した周永健は、貴州省黔東南部のゴウハンハンの継承について、次のように述べている。儀礼が行われる度に、そばで見ており、どの儀礼でどの手法を用いるかを覚え、同村のゴウハンハンが高齢になり、儀礼を行う体力を失った場合、あるいは死亡した時、本人にゴウハンハンになる意欲があり、村の人々の同意があれば、その人は正式にゴウハンハンになれる。正式にゴウハンハンになるには、ドウガハヤオ⁵⁶という儀礼を行わなければならない、この儀礼で使われた供犠の様子によって、ゴウハンハンになれるかなれないかが決まる〔周 2012：14-22〕。

社会学・人類学者である吳沢霖は、経済的な面について、ゴウハンハンハンは苗族社会で尊敬され、一定の社会的地位を有しているが、それは「副業」にあたり、彼らは日常生活においては村人同様農業と家事に従事していると記している。そして、クライアントからの依頼があれば、ゴウハンハンとしての役割を果たす。ゴウハンハンハンはクライアントの依頼を拒むことはできない、拒めばゴウハンハンという職業の道徳に背くことになる」と指摘した〔吳 1990：469-470〕。

苗族の鬼神観を研究している侯徳忠は、ゴウハンハンになる前に、ゴウハンハンハンの祖先であるゴウハンにゴウハンハンになることを告げるドウガハヤオという儀礼を記しており、ゴウハンハンになってよいか否かは供犠のニワトリの目の状態から判断すると記している〔侯 2017：81〕。これらの研究は、いずれもゴウハンハンの継承の類型には言及していない。

⁵⁶ ドウガハヤオは正式にゴウハンハンとなる前に行う通過儀礼である。この儀礼で使われるのは1羽の白いニワトリである。

一方、筆者の現地調査から、ゴウハンハンになるには3つの類型があることが分かった。一つ目は父系継承であること、2つ目は父方の伝授を受け継いだにもかかわらず、他のゴウハンハンについて必要な知識を更に獲得する二重継承であること、3つ目は経験も知識も豊富なゴウハンハンに弟子入りすることである。ただし、どの継承においても、ゴウハンハンがゴウハンハンという職位に就く前には、必ず村人の前でドウガヒャオの儀礼を行わなければならない。

本章は、施洞鎮のゴウハンハンの継承状況に着目し、従来の研究では体系的に整理されていなかった部分を実証的なデータから、「無文字社会」ゆえに深く関連している父子観と父子連名を背景に、この3つの継承類型を検討する。以下では、苗族の父と子が連名する名前の付け方から父子観が強いる調査地の父系出自の理念の状況を概観する。

3 父系出自の理念

清代の雍正10年（1732年）の改土帰流により、漢族による管理が始まり、台江県地域では戸籍制度が導入された。本来漢姓を持たない苗族は、「父子連名」の規則によって子供に名前が付けられていた。

清水江流域の苗族の名前の付け方には4つの構造方法がある [宇 1994: 65-68]。

- ①子供に名前として与えられた一字——父親の名前の一字（以下では、「子供の一字」、「父親の一字」とする）——房族⁵⁷の総称 BA*——CB*——DC*の命名方法。
- ②子供の一字—父親の一字「子供～は#が父親」BA——CB——DCの命名方法である。
- ③子供に与えられた名前の後に父親の一字が付き、更に祖父の一字を続けてつける CBA——DCB——EDCの命名方法である。
- ④名前の後に房族の字を付ける A*——B*——C*の命名方法である。

聴き取り調査から施洞鎮地域では、②の BA—CB—DC の命名方法が一般的である。たとえば、档という名前を例にすると、父の名前は往、祖父は岩、曾祖父は翁、高祖父は那、子供の名前を宝とすると、父子連名の場合、翁那（曾祖父）—岩翁（祖父）—往岩（父）—档往（本人）—宝档（子供）となる。

⁵⁷ 房族は同系宗族の総称のことである。本文では人名と区別するため、*を使う。

このような代々反転しりとりの形式で命名するのは固有文字を持たない苗族にとって、名前を通して家の系譜を記憶する手段であり、自分の一族の系譜に対する深い執念として認識される [陶 20 06: 125]。また、父子連名によって男性の祖先までたどることができ、共同の祖先を祭祀する親族の範囲を区分することと通婚範囲を確認することができる [宇暁 1994: 57-64]。更に、父親の一字を継承して子供たちに命名している限り、名前を確認すれば大体の父子関係と兄弟姉妹関係が確認できる。この場合、父子関係と兄弟姉妹関係というきわめて近い親族関係が名前によって示される点に父子連名制の基本的意義がある。施洞鎮の場合、2019年の時点で、記憶による父子連名の世代は最長15代前まで辿ることができると現地の人は語る。

しかし、施洞鎮では苗族の父子連名の名前を使用するだけではなく、学校の教育や出稼ぎに行く際には漢名を使うようになった。つまり、苗名と漢名の2つの名前を用いているのである。

苗名は漢名に先だって命名され、しかも日常生活で主に使われるのはこの苗名であり、公式の場でしか使用されない漢名と比較して、使用範囲はひろく頻度も圧倒的に多い。ただし、18歳で成人した後は必ず身分証⁵⁸が国家から与えられ、漢名は対外的に使う名前だけではなく、政治的に使われる名前でもある。そのため、現地の人々は漢名と苗名の2つの名前を用いて生活している。また、村内や周辺地域で活動する場合は、俗名を用いる。つまり親から与えられた一字の前に、親族のなかで一番下の子供が呼ぶ呼称で呼びかける習慣である。たとえば、孫を持つ石という男性に対して、呼称の後に名前を付け、「オジイサン石」という呼び方が通常使われる俗名である。

漢名では、同じ親族出自であるかどうかは弁別できず、これは当時同音の漢字を姓に当てはめていたため、苗族の親族系譜を認識せずにつけられたからである [貴州省台江県志編纂委員会 1994: 109-110]。たとえば、本来兄弟である WY と LY は子供—父親の命名方法でつけられた名前に対して、当時名前を聞かれた時は先に自分の名前を言うため、姓が異なったのである。実際、施洞鎮の八梗村では潘 (pan) と張 (zhang) 姓がほとんどである。そのためこの村の男女は通婚できず、適齢期の男女は人目のないところで長く話すことも禁じられている。3代以内の通婚は国家の法律で禁止されているが、八梗村では少なくとも8代を超えている現在においても、村の規則として

⁵⁸ 身分証は身分を証明するカード。日本のマイナンバーカードに相当する。

村内で通婚は厳しく禁じられている。規則に違反した男女は村から追放され、永遠に戻ることはできず、または 120 の懲罰⁵⁹が課される。その上にゴウヒャンヒャンが全村の清掃儀礼⁶⁰を行わなければならない。

このように、父子連名は父系社会の規則として代々保持され、苗族社会では父方に付随する住居型と財産は父系から世襲する規範がつけられた。また、父子連名は親族を認証する重要手段であり、血縁関係の遠近を判断する証ともされ、血縁関係の判定によって婚姻範囲が決められ、共同の祖先を祭祀する儀礼の範囲が確認されるのである。父子連名は、施洞鎮の苗族社会の父系観を強く強調し、先述のように、規則を破ることは許されず、破った場合はその社会から排他される位置に置かれてしまうのである。こうした命名方法は、父子関係を機軸とする父系リネージ（父系血縁で系譜を辿る集団）を示し、父子関係を強調している。

以上を踏まえ、本章は実証的なデータから先行研究が言及していない施洞鎮地域のゴウヒャンヒャンの継承の実態を明らかにする。そしてゴウヒャンヒャンの継承、とりわけ父子連名から父系継承を重要視しつつも、二重継承と弟子入りという継承の方法も存在していることを提示する。

4 ゴウヒャンヒャンをめぐる継承の3類型

本節では、施洞鎮地域の楊家溝村、白枝坪村、八梗村、方寨村、巴拉河村、銅鼓村のゴウヒャンヒャンの継承状況を事例として、今までの研究では体系的にとらえられていなかった父系継承、二重継承と弟子入りの状況を具体的に考察する。事例としてあげる7人のゴウヒャンヒャンのライフコースを基に、ゴウヒャンヒャンになった経緯及び、彼らがどのように次の世代に継承していくのかについて明確にしていきたい。事例①、②、③は父系継承の類型、事例④、⑤は二重継承の類型、事例⑥、⑦は弟子入りである。

⁵⁹ 120 の懲罰というのは、規約を破った人に対する重罰で、60kg (120 斤) の豚肉、60kg (120 斤) の羊肉、60 kg (120 斤) の米、60 kg (120 斤) の酒などを、お詫びとして村人全員に与える。

⁶⁰ この場合、恋愛関係を持つてはいけない男女が恋愛すると、村が汚れたことになる。清掃儀礼は汚れを清める儀礼である。

4.1 父系継承の事例

〔事例①〕 楊家溝村：呉 HB

楊家溝村は施洞鎮の南部に位置し、施洞鎮政府の所在地から 8km 離れ、106 戸、人口 447 人（2018 年）である。村では苗族の人口が 99% を占め、その他の民族はプイ族と漢族である。呉姓、楊姓の人が最も多く、他には張、姜、龍、雷、万がある。

楊家溝村のゴウヒャンヒャンは 89 歳（2019 年時点）の呉 HB であり、呉家 8 代目のゴウヒャンヒャンである。呉 HB は学校教育を受けたことがなく、黔東南州を離れたこともない。幼少時代 6 代目のゴウヒャンヒャンである祖父が儀礼を行うのをそばで見っていたため、どの儀礼でどの供犠を使うかはその頃に覚えた。呉 HB は「食物が乏しかった時期、儀礼を見た後、必ず肉が食べられるから、道が遠くてもついて行った」と語る。祖父が亡くなり、父が 7 代目のゴウヒャンヒャンとして務めはじめ、20 代であった呉 HB は父のもとで 20 年近く訓練を受け、学習したという。

呉 HB の家族の苗名はすべて 2 字名である。父子連名による家族系譜は以下である。
 xi su → hai xi → ji hai → xiong ji → cao xiong → gou cao → bau gou → on bau → xion on → ri xion → wai ri → bao wai → he bao (ego) → li he → kui li

(シス → ハイシ → ジハイ → シオンジ → ツアオシオン → ゴツアオ → バアウゴ → オンバアウ → シオオン → リシオ → ワアイリ → バアオワアイ → ハウバアオ → リハウ → クウイリ)

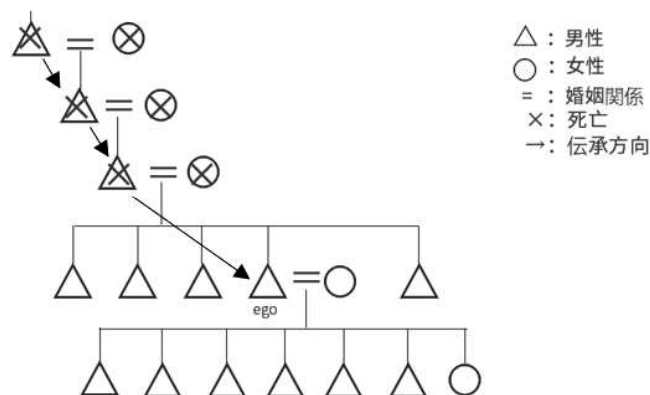


図 2-1 呉 HB の継承系譜（筆者作成）

呉家1代目のゴウヒャンヒャンは *gou cao* (ゴツアオ) で、呉 HB は父系リネージによる8代目になるが、5人兄弟の中で唯一受け継いだという。その理由について村人は「性格は穏やかで優しい、あんなに長い祭詞を記憶するのが得意」と言っている。

また、呉 HB は6人の息子と1人の娘がおり、5男の息子は3歳の時脳膜炎による高熱で聴覚障害者になった。6男の末子が自立した後、彼は聴覚障害者である兄を引き取り、高齢の親の代わりに面倒を見るようになった。6男は台江県の中学で教師として働き、妻は県の公務員である。兄弟の中では一番生活が安定しており、経済面は比較的裕福である。聴覚障害者の5男は肉体労働者として働くことには差支えない。現在呉 HB は農業をやめ、2頭の黄牛の飼育のみをしている。

呉 HB の場合、ゴウヒャンヒャンを受け継ぎ、自分の一族の系譜において祖父から父、また父から呉 HB という筋で継承している。父子連名による家族系譜が明確で、施洞鎮においても家族系譜が長く、ゴウヒャンヒャンとして8代も継承されている。呉 HB の子供たちは自分たちの仕事に就き、彼の1歳下の妻は健康で3人の孫の面倒を見ている。家庭は比較的安定しており団欒しているため、楊家溝村に限らず、凱里市からも儀礼依頼が多い。

【事例②】方寨村：張 HQ

方寨村は鎮政府に近い行政村であり、225戸、人口950人である。方寨村は鎮政府所在地から2km離れた八梗村と一時的に合併した時期がある。1958年から1961年の大躍進⁶¹の政治変動時期に、「農村を町に変える」という行政側のスローガンに従い、八梗村は方寨村へ転移するよう指示が出されたからである。しかし、転移後に、土地不足の問題などが発生し、飢饉が多発したため、元来八梗村に住んでいた人たちは政策ではあるが、ほとんどが八梗村に帰った。方寨村に残った八梗村の村人は4、5戸しかなかった。そのため、方寨村の張姓の人はほとんどが八梗村から転住した人たちである。

現在、方寨村のゴウヒャンヒャンは77歳(2019年)の張 HQ で、元は八梗村の住民であった。張 HQ は張家5代目のゴウヒャンヒャンで、4代目は父親の張 QJ である。

⁶¹ 大躍進政策は、1957年の反右派闘争で党内主導権を得た毛沢東が1958年から1961年までの間、施行した農業と工業の大増産政策である。「農村を町に変える」はスローガンの一つである。

父の張 QJ はゴウヒャンヒャンとして方寨村だけでなく、周囲の村でも高く評価されていた。20 年前、70 歳で亡くなった時、ゴウヒャンヒャンとして後を継いだのは長男の張 BQ である。張 BQ は 2000 年から 2015 年の間方寨村を中心に儀礼を行っていたが、73 歳の時病気で死亡した。その後を継いだのが次男の張 HQ である。

以下は父子連名による張家の系譜である。

jin□⁶² → dan jin → si dan → mang si → jiu mang → qiao jiu →

①bao qiao

②hai qiao (ego)

(ジン□ → ダンジン → シダン → マンシ → ジュウマン → チョジュウ →

①バオチョ

②ハイチョ

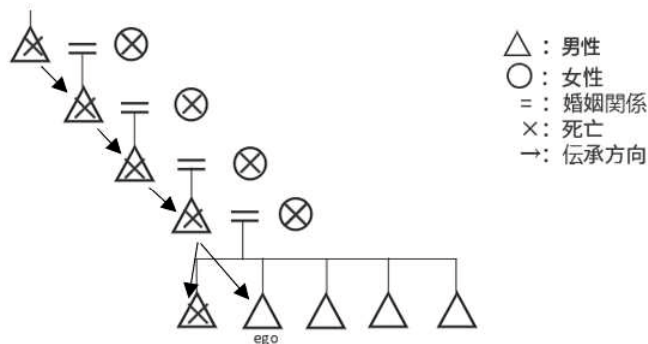


図 2-2 張 HQ の継承系譜 (筆者作成)

張 HQ の世代に本人と兄の 2 人のゴウヒャンヒャンがいたが、2 人が同時にゴウヒャンヒャンを務めていたわけではない。兄が死亡したことにより、弟が継いだのである。張 HQ は 5 人兄弟であり、5 人ともゴウヒャンヒャンとして父から継ぐことができるが、長男が継承した為、下の兄弟はゴウヒャンヒャンにはなれない。次男の張 HQ は農業に従事し、3 男は小学の校長を務めていたが 5、6 年前に退職した。4 男は請負業などの仕事を経て現在退職生活を送っている。5 男は施洞鎮の繁華街で銀飾店を営み、銀の職人として働いている。

張 HQ は、自分の一族の系譜においてゴウヒャンヒャンを受け継いだ。祖父から父、父から兄、兄から弟という軸で父系リネージによる継承方式である。

⁶² □は名前が確定できないことを示す。以下同様。

〔事例③〕 巴拉河村：楊 GH

巴拉河村は清水江の支流である巴拉河の川沿いにある村で、施洞鎮政府から 3 km 離れ、136 戸、635 人である。姜、張、欧、楊、龍、方、田、劉、邵、石の 10 個の姓がある。

巴拉河の川沿いに広がる巴拉河村は、村面積がきわめて大きいですが、2019 年時点では、全村の儀礼を担うゴウハンハンヒャンは楊 GH1 人である。楊 GH は 1938 年生まれで、2019 年の時点では 82 歳である。高齢のため記憶力が衰え、父子連名を覚えていない。彼の苗名は「スイ」であり、父親は「ハン」である。楊 GH は次男で、職能は父から受け継ぎ、彼の世代まで少なくとも 3 代継承されていると語る。

1958 年、楊 GH が 20 歳の時、父は大躍進政策で餓死した。一家を支える父親が亡くなってから楊 GH は常に空腹を抱えていた。3 年後には村の大食堂⁶³が廃止され、「下放食堂」⁶⁴政策が実施された。中学 2 年まで教育を受けていた楊 GH は食堂の会計の仕事に任命され、20 年近くその仕事に専念するかたわら、自分の家の田畑を作っていた。彼がゴウハンハンヒャンとして務め始めたのは 60 歳からである。その理由は「普段は忙しいから、ゴウハンハンヒャンをする時間がなかった」からである。

楊 GH には 4 人の息子と 3 人の娘がいるが、ゴウハンハンヒャンの職は誰にも伝授していない。4 人の息子は貴陽市、凱里市で正規の仕事を持っているため、後を継ぐ必要がなく、82 歳の楊 GH が教えるには現実性もないと語る。

4.2 二重継承の事例

〔事例④〕 白枝坪村：張 ZH

白枝坪村は鎮の中心部に位置しており、面積 5.14 km²、229 戸、人口 976 人である。苗族人口は 98% を占め、残りは漢民族である。主な姓は張、楊、劉である。

白枝坪村のゴウハンハンヒャンは 74 歳の張 ZH (2019 年) で、張家 4 代目のゴウハンハンヒャンである。張 ZH は父から教えを受け、また同村の知識豊富なゴウハンハンヒャン

⁶³ 正式名称は人民公社大食堂。

⁶⁴ 1961 年から、集合が管理していた食堂を個人に戻した。一般的この変化を「下放食堂」という。

ンについても指導を受けた。「教えてくれる人について学習することは大事」と張 ZH は語る。張 ZH は父方から継承しながらも、同村のゴウハンヒャンについて指導を受けた二重継承である。

張 ZH の父子連名による家族系譜は以下である。

jio ji → ca jio → wang ca → bao wang → hou bao → xiang hou → gong xiang
 → ye gong (ego) → long ye → sen long → gen sen

(ジオジ → ツアジオ → ワンツア → バアウワン → ホバアウ → シイアンホ →
 ゴンシイアン → イエゴン → ロンイエ → センロン → ゲンセン)

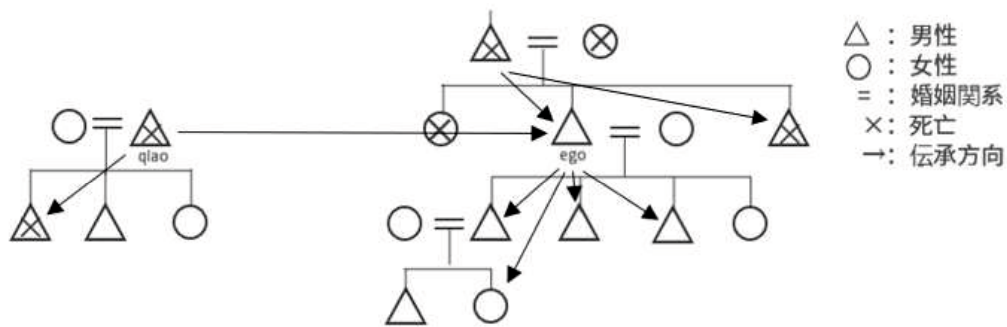


図 2-3 張 ZH の二重継承系譜 (筆者作成)

張家 1 代目のゴウハンヒャンは hou bao (ホバアウ) であり、張 ZH は 4 代名のゴウハンヒャンである。4 代目の張 ZH の他に、一番下の弟もできるが、弟は 60 歳頃病死した。張 ZH は息子 3 人と娘 1 人の内、3 人の息子に覚えさせる希望があるが、次男は出稼ぎで杭州に行っており、3 男は未婚のため結婚することが先である。孫娘は張 ZH について学習したいと語るが、そばで見ているだけである。

張 ZH は父系継承と同時に、同村の張 S (死亡) という知識豊富なゴウハンヒャンについて何年間か学習をしたという。張 ZH の話によると、張 S はゴウハンヒャンの技術が高く、彼について学習していたのは張 ZH を入れて同村に 3 人もいたという。現在健在なのは張 ZH 1 人しかいない。また、張 S は息子にも伝授したが、息子は 36 歳の時癲癇病を患い病死した。現在、張 S の技術を継承し活動しているのは張 ZH のみである。

張 ZH は父系リネージによる継承の一方で、同村のゴウハンハンについて学習もした。事例⑤では二重の継承の事例をもう一つ挙げる。

〔事例⑤〕 八梗村（下寨）：張 MG（故人）

八梗村は102戸の家族単位があり、潘、張、龍、楊、吳、冒の6つの姓がある。村は上寨と下寨2つの自然村落に分けられ、上寨は潘姓が一番多く、下寨は張姓が一番多い。人口は苗族が99.1%を占めている。国民党時代(1912～1949)の飢饉から逃れ、東部地域から移住してきた冒姓は漢民族である。

八梗村下寨のゴウハンハン張 MG であったが、2002年に高齢により亡くなったため、現在の下寨村落の儀礼は上寨のゴウハンハン潘 DZ に任せられている。張 MG も方寨村に移住したが、大躍進政策が行われていた時期に八梗村に戻った。また、張 MG は方寨村のゴウハンハン張 HQ とは同じ一族である。

本来八梗村では張姓のゴウハンハンが2つの父系リネージによって継承されていたが、1960年を境に、張 HQ 一家は方寨村に留まり、張 MG 一家は八梗村に戻った。長男である張 MG は父のそばでゴウハンハンとなる技術を見習ったという。八梗村へ戻った後、張 MG の父は病気で死亡したため、1930年代に生まれた張 MG は40歳で正式にゴウハンハンになった。大きな時代変化を経過した張 MG はゴウハンハンの職の知識は父から学んでいたが、実践の場で不足しているものがあることに気付き、同じ一族である張 QJ のもとで知識を補足したという。2002年に張 MG が高齢で死亡し、息子は沿海の都市部へ出稼ぎしているため、八梗村に戻る回数も少なく、帰っても村に滞在する時間は短い。そのため、ゴウハンハン継ぐ可能性は低いと村人が語る。実際、張 MG が亡くなってからは、上寨の潘 DZ に儀式を任せるようになっている。

4.3 弟子入りの事例

〔事例⑥〕 八梗村（上寨）潘 DZ

前述したように、八梗村は上寨と下寨の2つの自然村落に分けられ、下寨のゴウハンハン張 MG であり、上寨のゴウハンハン潘 DZ である。潘 DZ の師匠は

方寨村のゴウハンハン張 QJ であり、下寨のゴウハンハン張 MG の師匠でもある。人民公社化時代の八梗村は、当時の政策の要求に従い、方寨村に転移させられたが、耕作用地が少なく飢饉も発生した。そのため2年後に元の八梗村に戻ってきたが、先代師匠の張 QJ はそのまま方寨村に残った。下寨のゴウハンハン張 MG は 2002 年高齢により亡くなり、2018 年現在、八梗村のゴウハンハンは 77 歳の潘 DZ1 人しかいない。

潘 DZ の父子連名による家族系譜は次のようである。

wang bao → gou wang → fu gou → bao fu (ego) → wen bao → hai qiang
wen

(ワンバオ → ゴウワン → フゴウ → バオフ → ウンバオ → ハイチャンウン)

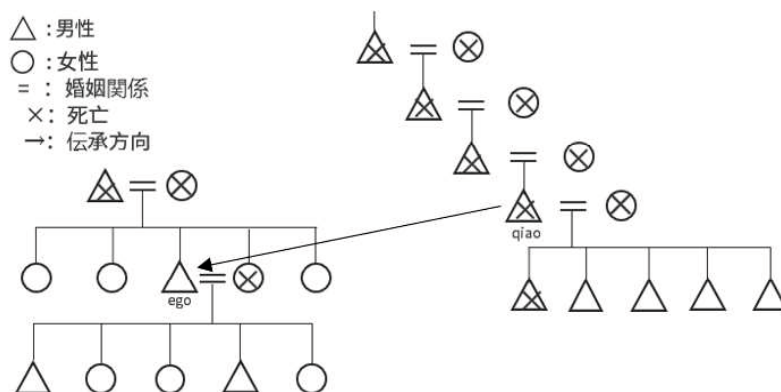


図 2-4 潘 DZ の弟子入り系譜 (筆者作成)

潘 DZ のライフコースによると、自分の一族の系譜にはゴウハンハンはおらず、彼の母は漢民族である。そのため潘 DZ にはゴウハンハンとなる家族継承関係がなく、むしろ苗族と漢族の間で生まれた子供として村の中で多少排他されていた。潘 DZ が 20 歳の頃、方寨村に住んでいた師匠の張 QJ にゴウハンハンになる質があるとして弟子入りを許された。

[事例⑦] 銅鼓村：張 Y (故人)

銅鼓村は施洞鎮政府から 12 km 離れた隣接鎮の村である。銅鼓村は清水江の上流地

域に位置し、行政によって双井鎮に帰属させられているが、施洞鎮服飾圏⁶⁵に属している。そのため、施洞鎮地域では銅鼓村のゴウハンハンに依頼するケースも多い。たとえば、清水江流域をあげて旧暦 5 月 24 日に行う龍舟節は盛大で、龍舟が出発する前にゴウハンハンは舟の傍らで、龍舟の祭祀を行う。この祭祀を行うには何人かのゴウハンハンの協力が必要である。龍舟が出発する前の祭祀は比較的重要で、通常、銅鼓村のゴウハンハンである張 BM に託されている。

銅鼓村のゴウハンハン張 BM1 人は、1930 年生まれの張 BM は父系リネージにより継承したゴウハンハンである。一つのリネージでは 1 人のゴウハンハンの存在しか許されないため、張 BM がゴウハンハンの職に就いたのは彼の父親である張 CW が死亡してからである。父親の張 CW はゴウハンハンに関する知識を子の張 BM 以外に、同村の張 Y にも教えた。その張 Y は 2000 年頃に死亡した。

銅鼓村は張姓が一番多く、村では権威のある一族と認識されており、その中で宗教的職能者である張 CW は知識豊富な存在とされていた。張 CW に弟子入りした張 Y は視覚障害者で、張 CW の家の近くに住んでいた。村人の話では、食糧の乏しい時代は、行政からの障害者に対する支援政策は及ばず、障害者を抱える家庭は困窮を極めた。山地農業を主要産業とする銅鼓村では、農業活動をするには平地と比べ難度も高い。農作業は視覚障害者にとっては危険を伴う。張 Y は当時親と一緒に暮らしていたが、将来を考え、自ら張 CW の弟子となり学習に励んだ。張 Y 自身もゴウハンハンになる意欲が強かった。弟子入りの手続きを終えた後、ゴウハンハンの知識を覚えるため、張 Y は何年も師のそばで学習した。

5 ゴウハンハンの継承の考察

5.1 父系継承

調査地である施洞鎮のゴウハンハンは大抵 70 歳以上であり、1930 年代から 40 年代生まれで、政治の激動期を経験した。1949 年に新中国が成立して以降、1952 年から 1956 年の間に少数民族に対する調査が実施され、「少数民族社会歴史調査」を始

⁶⁵ 施洞鎮服飾圏は、同じ伝統服飾を着用する苗族を一つの服飾圏と呼称する。銅鼓村は施洞の服飾を着用する範囲内である。

め、組織的なデータの取得と整理が行われた [鈴木 2012: 32-33]。しかし、大躍進と文化大革命の影響を受け、苗族の宗教文化は当時の中央の政策に反していたため、ゴウハンハンを始め宗教的職能者は弾圧され、継承や実践が途絶えた。1978年の改革開放以降は状況が変わり、文化の復興が推進された。このような状況の中で、ゴウハンハンの継承は行われてきた。

事例①の楊家溝村の呉 HB は、8代目のゴウハンハンである。呉 HB の語りによると、10代から20代の初め頃は儀礼を行うどころか、食物も十分ではなかった。呉 HB の父は宗教的職能者として当時の政治に翻弄され、やむを得ず一家を挙げて元々暮らしていた塘龍村⁶⁶を離れ、楊家溝村へ移住した。当時10代であった呉 HB は強制的に肉体労働者としてダム建設や道路建設に従事させられた。改革開放後、民族文化復興が起こり、宗教的活動は「風俗習慣」として認められ、1980年代に呉 HB は正式にゴウハンハンとなり現在に至っている。

事例②の方寨村のゴウハンハンと同じように激動の時代を経験し、八梗村から方寨村に強制移転させられた。儀礼を再び行うようになったのは改革開放以後という。張家は父系リネージによる継承を原則に、1リネージの家族構成の中では1人しかゴウハンハンになれないことを厳守している。そのため長男の張 BQ が死亡した後、次男の張 HQ が継承することになった。張 HQ は父について知識を見習ったのみならず、祖父からも習った。男ばかりの5人兄弟は、家族関係がよかったので、幼少時代は常に一緒に行動をとっていたため、5人共ゴウハンハンの知識を身に付けた。

張家の場合、同世代の兄と弟が前後してゴウハンハンの役割を果たしているが、併存ではない。兄が死亡した後、次男が継いだのである。次男が継がなかったら他の兄弟になる可能性もあり、また長男である張 BQ の息子が継ぐ可能性もある。この事例の場合、張 HQ の兄弟たちは自分自身の仕事に専念している。5男の銀飾職人は儀礼について詳しく、祭詞を念じることでもある。張家はゴウハンハンとなる系譜が存在し、祖父から父、父から長男、そして長男から次男という担当変化も経過している。

そして事例③では、ゴウハンハンである楊 GH は父についてゴウハンハンの務めを習ったという。初代は明らかではないが、少なくとも祖父から始まっている。

⁶⁶ 塘龍村は施洞鎮に属する村の一つである。

楊 GH は 1958 年の動乱時代に父を亡くし、文化大革命時代に批判闘争されたため、自分の子供には同じような思いをさせたくないという思いから、次世代への伝授は考えていない。楊 GH が健康でいる限り巴拉河村の儀礼は続けると語った。

以上の 3 人のゴウヒャンヒャンは、父系による継承を保持している例である。苗族の伝統的な命名システムである父子連名に苗族社会の単系親族組織が表現されているように、宗教的職能者の継承にも父系の継承が守られている。今までの研究では、「ゴウヒャンヒャンになる一般的な条件は 40 歳以上の男性。儀礼を執り行う手法と唱える祭詞を 80、90%以上把握すること」、「一族のなかにゴウヒャンヒャンがいること」とされていたが、事例から現地では厳密に父系理念に従ってゴウヒャンヒャンが継承されていることが明らかとなった。

また現地の人々は、父系継承で継がれているゴウヒャンヒャンを「このゴウヒャンヒャンの家は遺伝だ、遺伝のあるゴウヒャンヒャンは強い」と語る。遺伝は生物学の専門用語として使用されているが、現地の人々はゴウヒャンヒャンの系譜を引き継ぐことを現すために「遺伝」という言葉を使っている。つまり、父系出自に強い関心を持つ現地社会は、ゴウヒャンヒャンの系譜を引くかどうかを生物学における遺伝のアナロジーとして語る。現地人は遺伝の知識に生物学的な認識があるとは言い難いが、少なくとも父系継承のゴウヒャンヒャンには「父から子へ伝わるものが良い」という系譜の重要性を意識している⁶⁷。

5.2 二重継承

繰り返しになるが、1958 年から改革開放前（1978 年）まで、中国では国民の財産を全て取り上げて共有化する共産主義政策を推進する大躍進、「封建的文化、資本主義文化を批判し、新しく社会主義文化を創生しよう」という文化大革命運動⁶⁸が行われた。「近代化」の道への模索は苗族の社会でも同じように行われ、行政の指示によ

⁶⁷ 父方オジがゴウヒャンヒャンの場合、父方オジに息子がいない、あるいはゴウヒャンヒャンになりたくない、かつ父親がゴウヒャンヒャンではない場合の継承の類型は父系伝承と理解してよいだろう。

⁶⁸ 文化大革命は「封建的文化、資本主義文化を批判し、新しく社会主義文化を創生しよう」という政治・社会・思想・文化の改革運動である。この時代宗教が徹底的に否定され、教会や寺院・宗教的な文化財が破壊された。宗教的活動を行うことは、改革運動に背いた行為で、弾圧や殺戮などの批判闘争が行われた。

って住居移転・人民公社・大食堂・批判闘争などの政策が展開された。

事例④の白枝坪村の張 ZH は 3 人姉弟で、姉と弟がいる。1960 年代、大躍進政策実施の 3 年目に張 ZH は前後して父、姉、弟を餓えのため亡くした。当時、餓死した人には正式な葬式はできず、生きている者も、飢餓と戦う日々を送っていた。

張 ZH は父のそばで儀礼を見ていたが、指導までは受けていなかった。父系継承であるが、父から伝授された知識は少ないため、改革開放以降、同村のゴウハンハン張 S について数年にわたる学習をしたという。2019 年現在、農業に従事しながらゴウハンハンの仕事に就いており、3 人の息子に継がせる希望を持っている。次男は出稼ぎに行く前、張 ZH について何年もの間学習と訓練を受けたが、張 ZH が元気である限り、次男が儀礼を行うことはできない。それはゴウハンハンとして礼を失する行為である。

現在、張 ZH の甥は、儀礼による祭詞を覚えている段階である。その甥の長男の息子と次男の娘はゴウハンハンを継承すると言っている。女性のゴウハンハンについて、侯は「女性がゴウハンハンになる場合もあるが、それは村に男性のゴウハンハンがいない時、やむを得ず女性にしてもらおう」と指摘した [侯 2017: 81]。つまり、女性がゴウハンハンになれる可能性はあるが、男性のゴウハンハンが優先的に選ばれる。張 ZH は、自分の一族にしか伝授しない、他人には教えず、弟子も受け入れないと語る。

事例⑤の八梗村下寨も同様、大躍進時代の影響を受けた。全村移転するよう当時の行政側から要求された。移転に際しては、ほぞ継ぎ（柄接ぎ）の継手で組み立てた苗族の木造家屋を解体し、新住居地で組み立て直す作業を行えば、そこで住み始められる。しかし、限られた土地に、八梗村全村を挙げての移住のため、全員が住める場所を確保できず、清水江に近い場所に家屋を組み直した。貴州省はモンスーンの影響を受けるため、雨季が夏季に集中し、一定の降雨量を超えると清水江の水位が上がり、水害が起きる。そのため清水江に近い場所を新居地とした張 MG 一家は夏季に水害に遭った。集体食堂では少ない食物しか与えられず、飢餓を忍んでいた。そのため、方寨村から八梗村下寨へ戻った。状況は改善したが、張 MG の父は病死した。1980 年代になり、生活が安定した後張 MG は同じ一族の張 QJ のもとでゴウハンハンの知識を補足した。同じ一族でも、異なるリネージのため、師匠の張 QJ は張 MG が独立でき

るまで指導した。

以上の2つの事例は、自分の一族のゴウハンハンの系譜を引きながらも、社会の変動期を経過したため、ゴウハンハンである父がいるにはいたが、学習どころではなかつたろう。そのため、張 ZH と張 MG は知識と経験の不足を自覚し、他のゴウハンハンのもとで、再び見習う形式をとったのである。つまり、この2人の二重継承は、社会変動のため自分の一族の系譜においては継承されなかった部分を補充せざるを得なかつたといえる。潘が述べているように、ゴウハンハンとなるには、一族のなかにゴウハンハンがいること、教える師匠がいることについては、張 MG は同一族の張 QJ を師匠として知識を補充した。張 MG は儀礼が行われる時には常に張 QJ について行き、何年も学習した。このような状況について、潘は同じ論稿の中で、「同一族は共同の祖先を祭祀している……相互扶助の義務が課せられている」と指摘している [潘 1990: 81]。

また、顔見知り社会である施洞鎮では、皆が他家の家庭状況を知っている。ゴウハンハンの系譜を引くにも、父から伝わる知識は各々の事情で限られる。張 ZH は同村であるが同一族ではない張 S を師匠に選び何年もの間儀礼が行われる度にそばで見習いをした。前述したように、ゴウハンハンには共同の祖先ゴウハンがいる。張 ZH にとって張 S は異なる一族であるが、ゴウハンハンの系譜を引く張 ZH は張 S のもとで学習したいと言えば、ゴウハンハンである張 S には教える義務が課せられる。

父系出自による継承と二重継承においても、下の世代が上の世代からゴウハンハンとなる学習をする際には、儀礼のような手続きは不要であるが、ゴウハンハンの系譜を持たない弟子入りの場合には一定の手続きが求められる。

以下では、自分の一族の系譜にはゴウハンハンが存在しないため、弟子入りの形式でゴウハンハンになった事例を考察する。

5.3 弟子入り

父系継承も、二重継承も、いずれもゴウハンハンの系譜を引いている。しかし、弟子入りの場合は、ゴウハンハンの系譜を完全に持たない。事例⑥の八梗村上寨

の潘 DZ は純粋な苗族ではないという家庭的事情を抱え、同村の人たちに軽蔑されていた。一方、事例⑦の銅鼓村の張 Y は、純粋な苗族であるが、視覚障害があるため、村では弱者層の位置に置かれていた。父系出自を強調する当該社会で、彼らはゴウヒャンヒャンとなる位置も周縁に置かれていた。しかし、変動の混乱期が去り、比較的安定した時期に入り、2人の事情を知っていた師匠となる張 QJ と張 CW は、ゴウヒャンヒャンの学習をさせるために、弟子として受け入れた。

ゴウヒャンヒャンになりたい者は誰でもゴウヒャンヒャンになれるわけではない。まずは師匠となるゴウヒャンヒャンが弟子にするかどうかの質を確認する。これはゴウヒャンヒャンの行う儀礼の祭詞と儀礼を正確に行える記憶力があるかどうかを調べるのである。潘 DZ は「自分は賢いから師匠が声を掛けたのだ。祭詞は長いし、最初の頃は内容が全く理解できなかった」と語る（聴き取り調査。2018年5月28日）。

記憶力の条件を満たせば、弟子入りの手続き（儀式）を行わなければならない。それは、学習と訓練を受けはじめる前、1羽の頭が緑色のアヒルをもって師匠の家に行くことである。この時アヒルを持って村の中を歩くのは、村人への一種のアピールともいえ、師匠はそのアヒルを受け取ることによって今後弟子に教える義務が課せられる。苗族の信仰体系によって、アヒルは師匠に与えるものでもあるが、ゴウヒャンヒャンとなるために祖先ゴウヒャンへ与える供犠でもある。すなわち、弟子が持って来たアヒルを師匠が食することによって始めて弟子関係が結ばれ、また祖先のゴウヒャンとも繋がりが生じたのである。

苗族の宗教研究者の楊は、苗族は比較的貧困な平権社会を維持していると指摘している [楊 2011: 18-20]。この社会組織には苗族の文化を記憶し発展させる義務が課せられている。ゴウヒャンヒャンはこの組織において重要な位置に置かれている。

ここで、以上の継承類型を区切ると、ゴウヒャンヒャンの系譜を引くかどうか重要なポイントとしてあらわれる。つまり、父系継承は言うまでもなく、ゴウヒャンヒャンの系譜を祖父から父、父から子供、更に兄が死亡した後に弟の軸で継承し続けられる。二重継承は父系の継承を引きながら、一定の理由で同一族の人或いは同村の経験と知識豊富なゴウヒャンヒャンについて知識を補充する。これらはいずれもゴウヒャンヒャンの系譜を引いている。一方、弟子入りの場合はこの二つの類型とは全く異なり、ゴウヒャンヒャンとなるには境界を跨がなければならない。この境界を越える

ことで（すなわち弟子入りの儀式を行うことで）供犠のアヒルを介してゴウハンヒャンの系譜を繋ぎ始める。換言すれば、父子観を強く意識する当該社会では、ゴウハンヒャンの系譜を繋ぐことが同様に強調されている。この場合は弟子入りの手続きを必要とする。

5.4 ゴウハンヒャン継承が置かれている現状

繰り返しになるが、苗族宗教研究者の潘盛之が1990年に発表した研究報告の中で、ゴウハンヒャンになるには3つの条件が必要であることを指摘した。それらは、第1に一族のなかにゴウハンヒャンがいること、第2に教える師匠がいること、第3に一定の学習時間が必要であることである[潘 1990: 80-90]。潘はゴウハンヒャン継承の類型には言及していないが、第2に「教える師匠がいること」として、潘が考察した時点（あるいはその前にも）では弟子入りの類型があったと考えられる。3類型は併存し合っており、一定の条件下で存在していた。しかし、3類型の関係性を現地の認識によって、権威性から並べると、父系継承 > 二重継承 > 弟子入り、となる。このような権威性によってゴウハンヒャンのなり方にも影響が及んでいる。

「近代化」が進む一方で、ゴウハンヒャンは「非近代的」な苗族の信仰体系を支える代表者として重要な存在であるが、後継者が減少している状況にさらされている。民族文化伝承の研究者である金龍哲は「この問題は、少数民族の信仰体系の存続、民族的アイデンティティの確立と維持、そして民族文化の整理、選択、継承の諸課題と直結する課題である」と指摘している[金 2018: 130]。この現状は本章で挙げた7つの事例でも示すことができる。

2019年現在、楊家溝村のゴウハンヒャン呉 HB は89歳の高齢である。長男と次男は沿海都市部で10年以上働き続けているため、帰郷する意志は弱い。また、3男と4男は施洞鎮で電気工事の仕事に従事している。5男は障害者であり、6男は教師をしているため、現時点でゴウハンヒャンを受け継ぐ者は誰もおらず、呉 HB の8代目で止まりそうである。しかし呉 HB は、家族が健康で、個人に適する職業があれば、後を継ぐ人がいなくても良いと語る。

巴拉河村のゴウハンヒャン楊 GH は文化大革命時代には、ゴウハンヒャンの活

動は迷信扱いされ、行政側から批判闘争された記憶が深く身にしみているため、現在でも、自分自身でこれは迷信であると思っている。次世代に伝授すれば、もしかすると再び批判闘争される可能性がある。そのような経験をさせたくないという思いから4人の息子にはゴウハンヒヤンの知識を教えていない。巴拉河村には父系の継承でゴウハンヒヤンを継ぐ候補者はいない。

八梗村下寨の張 MG の死後、彼の長男は後を継がず都会に出稼ぎに行ったままで、彼は「今このようなことをする人は段々少なくなっている。今の時代にふさわしくないことだ」と語る。八梗村下寨は現在ゴウハンヒヤンがいない状態である。

八梗村上寨では、潘 DZ の長男は1年余り村長を務め、現在村長をやめて一定の影響力を持つ実業家として活動している。次男は兄の飲食店の営業を手伝っている。現時点では、長男と次男はゴウハンヒヤンを継ぐ意志はない。また銅鼓村の張 Y は独身で子供がいないため、後を継ぐ者はいない。

一方、方寨村の張 HQ は、ゴウハンヒヤンの系譜を続ける意識が高く、張 HQ 本人は自分の後は弟が必ず継ぐと語る。また、施洞鎮の調査において、他の村のゴウハンヒヤンと比べ、白枝坪村の張 ZH は3人の息子にゴウハンヒヤンとなる知識を積極的に教えている。表 2-1 は、ゴウハンヒヤンの後継をまとめたものである。

表 2-1 ゴウハンヒヤンの後継

事例番号	継承の種類	ゴウハンヒヤン	後継候補者 (2019年時点)	備考
事例①	父系継承	呉 HB	0	「家族が健康である限り後を継がなくても良い」と語る。
事例②	父系継承	張 HQ	1 (現在不明)	死後は、弟か息子が継ぐ可能性がある。
事例③	父系継承	楊 GH	0	「これは迷信活動だ」と語る。
事例④	二重継承	張 ZH	1	死後は、長男が継ぐ。
事例⑤	二重継承	張 MG	0	長男は「今の時代にふさわしくない」と語る。
事例⑥	弟子入り	潘 DZ	0	息子は「迷信」と語

				る ⁶⁹ 。
事例⑦	弟子入り	張 Y	0	子供がいない。

*聴き取り調査により筆者作成

筆者の調査に基づいて施洞鎮の宗教的職能者であるゴウハンヒャンの継承の現状をまとめると、①ゴウハンヒャンとなる後継者はいるが、その数は少ない。②後継者は父系継承と二重継承にいる。③弟子入りの継承類型には後継者がいないである。

以上より、ゴウハンヒャンの後継者となる可能性のある者は極めて少なくなっている状況にある。継承自体はゴウハンヒャンの系譜を引くかどうかを重視しており、弟子入りでゴウハンヒャンの系譜を引くことになったとしても、弟子を迎える規則はないが、弟子入りしたい人は父系継承の「信仰」から、父系の継承で何代もゴウハンヒャンの系譜を引く師匠のところへ弟子入りする可能性が高い。つまり、ゴウハンヒャンの後継者は当該社会の父系出自の理念と同様、ゴウハンヒャンの系譜を引く父系継承と二重継承の類型の中から後継者が出やすいのである。もちろん、この中にも「近代化」の影響により、ゴウハンヒャンの息子は、ゴウハンヒャンは口頭伝承の担い手として重要視される立場に置くべきだという認識を持ちながらも、一方では、「非近代的」であるゴウハンヒャンの務めは「迷信」、「ふさわしくない」という認識もある。

6 小結

本章は冒頭において、近代社会の進展により、宗教的職能者の後継者不足の問題が浮上していることを示した。このような状況の中で、父系出自の理念を父子連名の命名方法により現在も固く守っている施洞鎮の苗族社会の中で、当該社会の宗教的職能者であるゴウハンヒャンの3つの継承類型を明らかにした。それらは父系継承、二重継承、弟子入りである。父子観を強く意識する苗族社会では、一見して、3種類の継承類型があるように見えるが、ゴウハンヒャンの系譜を引くかどうかで父系継承

⁶⁹ 潘 DZ の長男は村の村長を2年間務め、その後、飲食店の経営にも成功している。次男は元々都市部でバイク修理店を営んでいたが、兄の飲食店の手伝いに呼び戻されている。二人はゴウハンヒャンの務めは父親までで良いと語り、自分たちは「迷信」より、今取り掛かっている仕事に向いていると語る。

と二重継承に比べ弟子入りには大きな境界があることを示した。つまり、弟子入りは別系統で、師匠と弟子ははっきり区別され、師匠と弟子の関係を作るには一定の手続きが求められるのである。

苗族は固有の文字を持たないため、信仰体系や苗族のアイデンティティはゴウハンハン代表とする宗教的職能者によって口頭で伝えられ、ゴウハンハン代表は当該社会で大きな役割を果たしている。ゴウハンハン代表の継承の詳細は今までの研究では明らかにされずにきたが、本章は実地調査を基に、ゴウハンハン代表の継承類型を3つに分類し、整理した。父と子の系譜を強く意識する現地社会ではあるが、継承の中には系譜を引かない弟子入りの類型もある。しかし、弟子入りの類型は手続きを介して更に系譜観念を強く強調していることを示した。

本章の事例の考察から窺えることは、ゴウハンハン代表の継承を調査したことにより、苗族社会の系譜観念の深さが再考されることである。父子連名による父系出自の理念を軸として、苗族社会の社会組織を分析する必要性は指摘されてきたが、本章もゴウハンハン代表の継承を類型化することにより、改めて現地社会に系譜の関係性が深く根付いていることを確認した。また、この関係性は、ゴウハンハン代表の継承が置かれている現状にも強く関わっている。つまり系譜を引くことによって、後継者への継承の可能性が大きくなるが、弟子入りしてゴウハンハン代表の系譜を繋いだとしても、引き継がれる可能性がない状況は大いにある。加速度的に社会変容する中であっても、人々の深い系譜意識は変わらず、いまでも大きな影響を与え続けている。

第3章 現代苗族社会における呪術・宗教的実践の現代的適応

1 はじめに

本章は施洞鎮の苗族社会で、ゴウハンシツアと呼ばれる宗教的職能者とクライアントの関係に着目し、現地社会の人々の語りを手がかりに、苗族社会における呪術・宗教的実践がどのように現代化する社会状況の中で変容し、適応しているのかを示すものである。

中国では、1980年代以降、急速な宗教復興が進んだが、その背景には1978年の改革開放政策がある。大躍進運動（1958年～1962年）から文化大革命（1966年～1976年）の間に宗教活動を実質的に禁止していた宗教政策が緩和され、信教の自由が「回復」した[e.g. 奈良 2015]。本章が対象とする苗族社会もその例外ではない。改革開放政策以降、かつて禁止されていた呪術・宗教的活動は現地社会で「回復」し、さまざまな場で行われるようになっていく。

序章でも述べたが、中国の西南部に位置する貴州省施洞鎮の苗族社会には、現地語でゴウハンシツアと呼ばれる女性たちがおり、彼女らは当該社会において、いわゆる「シャーマン」としての役割を担っている。ゴウハンシツアは人々の生活に深くかかわり、「セナン」（漢語では「過陰」）という儀礼を人々に提供している。既述したが、ゴウハンシツア（苗語表記 *Ghet xangs saib xyab*）とは、現地の苗語で、なにかの領域に詳しい人に対する敬称、先生という意味のゴウハン (*Ghet xangs*) と、線香を見るという意味であるシツア (*saib xyab*) を合わせたものである。つまりゴウハンシツアとは、人の運命を見ることが出来る先生といった意味になる。

ゴウハンシツアが行う託宣は、まず人間世界を離れて天上界へ赴き、そこでゴウハンシツアの守護霊と一体化し、クライアントの祖霊と交流する。そこでクライアントの命運や病気の災因を祖霊の視点から探り出し、元の良い状態になるようクライアントに告げるのである。

ここでいう「災因」とは不幸の「原因」を説明するためのものとして、それは科学の法則による因果関係によって説明される「原因」ではない。科学の法則は、ある特

殊な状況の中で⁷⁰のみで成立するのではなく、つねにどこでも、すなわち一般的な条件の下で成立することが示されなければならないものである。逆に言えば、科学の法則による因果関係、原因の説明では、どこでもいつでも誰にでも通用する一般性しか言えない。いいかえれば、科学的法則は、ある事象がどのようにして (how) 起こるかを説明することはできるが、それがなぜ (why) 特定の時間、特定の場所で特定の人に起こったのかを説明することはできないのである⁷¹ [長島 1987]。

貴州省黔东南苗族地域一帯において、シャーマン系の宗教的職能者が儀礼治療を提供するエリアは、これまでは服飾圏を越えないとされてきた⁷²。しかし近年、市場経済化の流れを受け、地域を超え、場合によっては服飾圏を超えて、別の服飾圏と接触するようになってきている。

本章は中国貴州省黔东南州苗族トン族自治州施洞鎮の苗族の宗教的職能者が行う呪術・宗教的实践に着目し、主に急速に現代化、技術革新する社会状況の中で、治療側（宗教的職能者）と被治療側（クライアント）の関係性の変化を明らかにするものである。両者の関係性の変化を対等的ではない関係から対等的関係というようにとらえ、これを苗族社会における呪術・宗教的实践の現代化への適応という視点で分析する。先行研究の多くは、治療側と被治療側の関係は一方に偏りがあるのが一般的であるとしてきたが、本章ではそれを再考した上で、現代的適応として整理する。

世界各地で呪術・宗教行為の活性化・再活性化が報告されており、中国西南部の苗

⁷⁰ 一般的・普遍的な状況ではない、全般を代表できない個別な状況を指す。

⁷¹ 20 世紀のイギリスの社会人類学を代表する人類学者であるエヴァンズ=プリチャードは、『アザンデ人の世界』（あるいは『アザンデにおける妖術・託宣・呪術』）のなかで、アフリカの（現在の国名で言えば）南スーダンと中央アフリカとコンゴ共和国の国境地帯に住むアザンデ人の社会において、不幸な出来事が誰かの「マング」＝妖術（ウィッチクラフト、呪い）のせいだと語られる「妖術信仰」について分析している。たとえば、アザンデでは穀物貯蔵小屋は暑い昼間の暑さ除けによく使われ、日中の猛暑を避けてその下で座っておしゃべりやゲームをしたりして過ごすことが多いが、古くなった穀物小屋は支柱がシロアリに喰われて倒壊することがある。もし小屋が倒壊して何人かの人が下敷きになってけがをすることが起こったとすると、アザンデの人たちは、妖術のせいにしていく。一般的に小屋が倒壊した「原因」は支柱がシロアリに喰われていたからだと言う。また、小屋の下に人々が座っていたのは日中の猛暑を避けるためであり、それが、小屋が倒壊したときに何人もの人がそこにいたことの原因だと考える。一方、エヴァンズ=プリチャードによれば、アザンデ人の「妖術」という思考はそのあいだの「失われた環」を埋めることができる。アザンデ人は支柱がシロアリに喰われていたことを知っている、それを無視しているわけではない。また、人々がその下にいたのは炎天下の暑さを避けるためだということも知っている。しかし、それに加えて、なぜこれら二つの出来事が時間と空間を同じくして起こったのかということも知っている。それは妖術が作用したからなのだ。そのような「原因」を説明するためのものではなく、その倒壊が、なぜ特定の時に、特定の誰かに危害を与えたのかを説明するためのものが「災因」であるのだという。

⁷² 先行研究の多くは、クライアントがゴウヒャンシツアの自宅へ行って、儀礼をしてもらうのがほとんどであるが、依頼が少ない場合は、家の近くを通りかかる人に儀礼を提供すると指摘している。また儀礼治療を提供するエリアは服飾圏を超えてはいない、としている [陳 1937:35]、[周 2018:104]。

族社会も例外ではない。その時、多くの報告では宗教的職能者とクライアントは対等ではない関係として描かれている。本章は市場経済化の中で創り上げられた宗教的職能者とクライアント新たな関係性を、苗族社会に適応した対等的な関係とし、どのような相互行為を行いつつ現代社会に適応しているかを明らかにする。

2 先行研究と本研究の位置づけ

苗族は固有の文字を持たず、歴史や文化は口頭伝承で伝えられてきた。現代中国の成立後、1950年代から60年代にかけて国家による民族言語、社会歴史調査が組織的に行われ、苗族の宗教信仰活動もその一環として記録された。行政当局が公認している5つの宗教⁷³に入っていない苗族固有の民俗宗教は、しばしば「迷信」とされてきたが、改革開放政策以降、学术界では原始宗教の枠組みの中に入れられた [王 2012: 12-18]。

先行研究における苗族の宗教研究は、口頭伝承、儀礼、祭詞、祭具などの分析を通して、その背後にある苗族の世界観、霊魂観などに焦点を当ててきた。たとえば、中国の文化・社会人類学者（以下 人類学と略）である劉峰は口頭で伝承されてきた苗族古歌の由来を鬼神信仰と結び付けて論じている [劉 2015: 363-385]。同じく人類学者である楊培徳は苗族の世界観は祖先、鬼、神で構成されているとしている [楊 2002]。

しかしながら、北方民族に関して蓄積のある宗教研究やシャーマン研究と異なり、南方に位置する苗族の宗教研究は未だ精緻化されているとは言えない。また、苗族の宗教的職能者に関連する研究は限られており、ゴウハンシツアが執り行う呪術・宗教的活動は苗族の霊魂観を表す一現象とされているに過ぎない。しかし一方で、彼女らの活動は単純に苗族の霊魂観や世界観という枠組みでのみ分析すべき対象でもない。

近年では人類学的研究の枠組みの中で、呪術に関係する事象と関わりを持つ人々が、具体的にそれをどのようなものとして経験したり実践したりしているのか、或いは呪

⁷³ 中国の行政側が公認している宗教は仏教、道教、イスラーム教、プロテスタント、カトリックの5つである。これ以外の民俗宗教は「迷信」とされてきた。

術がいかに現代と共にあって立ち現れているかという問いに応える研究が行われているが [川田 2012: 47-80]、社会状況と切り離して照射する議論が少なくない。

また近代の呪術をめぐる研究において、前期近代の世俗化と脱呪術化の過程では、近代の中にある宗教と呪術を排除・抑圧していたとする。そして、後期近代になって社会の秩序が流動化し、人々のアイデンティティも不安定になったため、宗教や呪術が復活したという話で終わらせるのではなく、ローカルな場から見た近代と呪術的宗教の関係性を、近代を超えた長期的な視野で考察する必要があるとされている [田辺編 1995: 56-80]。

このような視点から見ると、アフリカ研究者である阿部年晴、小田亮などが指摘しているように、呪術・宗教と近代（モダニティ）の絡み合いを、ローカルな具体的な事例を通して考察すると、これらの現象や活動はかつて言われたように「近代化」と共に消え去るのではなく、単なる「伝統」の残滓でもなく、むしろ現代のアフリカ社会における重要な構成要素となっている [阿部、小田、近藤 2007: 1-9]。そして、このような現象はアフリカ社会に限らず、東アジア、東南アジアの諸社会でも確認することができる。

近代と呪術の絡み合いを呪術・宗教的現象から考察した研究もあるが、それらの多くは、治療側（呪医、呪術師）、被治療側（患者、クライアント）の関係は一方に優位性があるとするのが一般的である。換言すると、被治療者は治療者の言うことを受け入れ、双方の関係は呪術を与える側と、それを受け入れる側とに区別されてきた。

具体的な例として、人類学者の東賢太朗がフィリピンのロハス市の女性呪医の治療活動を調査したものがある。呪医と患者は「物語り」によるコンテキストの設定を共有する中で、患者にとって最も切実な問題である病気とその原因について、呪医は近代医療が通常提示するような科学的・合理的な説明ではなく、人による呪いや精霊の怒りなど超自然的要素の介在からの災因であると一方的に説明している [東 2012: 149-180]。この関係性は対等的ではないものである。

また、アフリカ研究者である阿部は西ケニアのルオ人の村落社会で、憑依霊を持つシャーマン的人物が妖術にかかった被害者の依頼を受けて対処した例を報告している。その治療は治療者が被害者の身体に切り傷を付けて、妖術が原因で病気を発症させた食物を吸い出すような行為をする。この時、被治療者は治療者の言いなりにな

っており、両者のやり取りは呪術を与える側と、そのまま受け入れる側とははっきり区別されている [阿部 2007: 349-390]。つまり、フィリピン社会においても、アフリカ社会においても、呪術的実践の行為はいずれも呪者とクライアントが対等ではない関係として成立する傾向がある、あるいは報告される傾向が強いのである。

そこで本章では、シャーマン系の宗教的職能者とクライアントとの間は、かつて一方に偏りがある関係性であったが、近年、市場経済化によって新しい関係、つまり対等な関係が生まれ始めていることを明らかにする。

本章が対象とする苗族社会では、国家政策によって、かつて呪術・宗教的行為はゴウハンシツアの自宅で行われていた。ゴウハンシツアは表に出ることはなく、周囲から評価をされていることからクライアント自ら依頼に行っていた。ゴウハンシツアは与える側で、クライアントは受け取る側という対等ではない関係性を取っていた。しかし、急速に市場経済化が進む中国社会の中で、かつては公的な場での活動を控えていたゴウハンシツアは、近年は施洞鎮の服飾圏を越え、定期市とともに移動するようになり、より多くのクライアントと接触する機会を得ることとなった。ただし、ゴウハンシツアとクライアントは同じ世界観を共有している。このような状況の中で、ゴウハンシツアが不特定多数のクライアントと会うことによって、両者の関係は（たとえ形式上であったとしても）対等的になってきている。

苗族の宗教的職能者の研究においては、鈴木が湖南省の苗族の巫女と称する「シャーマン」の役割を果たす女性たちを取り上げている。鈴木は巫女の活動が政策の変化と現代化する社会状況の中で、活性化していると指摘した [鈴木 2012: 299-329]。また、陶は貴州の宗教的実践に関連する苗族の宗教的職能者が霊界に赴けるかどうかを基準に考察し、守護霊をもち天上界に赴ける A 型と、守護霊をもたず天上界に赴けない B 型の 2 種の宗教的職能者がいるとした [陶 2004: 67-79]。

これらの研究はもちろん、苗族社会において宗教的職能者が果たす役割を明らかにしてはいるものの、呪術的実践や宗教的実践が現地社会でどのような形で行われているのかをつかみ切れているとは言えない。そして、社会状況と関連づけて、現代の呪術・宗教的実践を描くことが重要であることは、研究史を紐解けば明らかである。

本章では、先行研究が対象にしていない事象、すなわち貴州省施洞鎮の苗族社会においてはゴウハンシツアという宗教的職能者が、自身が着用する服飾圏を越えて活

動している状況を示す。このような服飾圏を越えての活動は、かつては「ありえなかった」ことである。そこで本章では、市場経済化の中で、ゴウハンシツアとクライアントがどのように新たな関係性を創り上げているかを明らかにする。

本章の事例は、2015年から2019年まで断続的に、苗族を対象に貴州省施洞鎮を調査地として行った現地調査に基づいている。次節では、現地の状況及びゴウハンシツアとセナン儀礼の過程を取り上げる。

3 調査地と調査対象者の概要

3.1 調査地に纏わる状況

中国では1957年の反右派闘争の時代から、1976年の文化大革命の終結に至る約20年間、宗教に関連する活動は強く批判・制限された。宗教は封建的、迷信的な旧体制の象徴と見なされ、宗教的職能者と宗教的活動は弾圧され、公的な場から姿を消した。

しかし、1970年代末以降、急速に宗教復興が進展した[cf. Ashiwa and Wank 2009]。その背景には1978年に「改革・解放」政策が導入されたことに伴い、文化大革命期まで宗教活動を禁じてきた宗教政策が緩和され、法的に宗教の自由が回復したことがある[奈良 2015]。そして、宗教活動は、高度経済成長に伴う社会変容、多文化社会という多重な文脈の中で再活性化するようになった。

こうした状況の中で、1980年代から徐々に宗教的文化が見直されるようになり、行政当局主導の宗教活動の復興は都市部でも民族自治区でも進展した[梁 2015]。梁は、宗教の復興は改革開放以後「予想外」に起きた現象の一つであるとしている[梁 2015: 162]。その原因について多数の学者が解釈し、主として3つの議論が出された。一つ目は、宗教復興の活動は伝統的知識に対する継承と創新であるというものである。宗教的観念や活動は機械的に過去へ戻るような行為ではなく、常に知識の創新を伴い、その時代や人々の考えを浸透している[e. g. 王銘銘 2004]。二つ目は、国家と社会の関係である。政治上の緩和は宗教復興の基本条件で、集団の解体は個人に新たなリスクを背負わせる。その時に、儀式や宗教的職能者が再びあらわれ、宗教的知識を応用することによってさまざまなリスクに対応しようとするというものである[e. g.

Wellen 2010]。三つ目は宗教市場による需要と供給の関係である [e. g. 楊鳳岡 2006]。

中国全体の潮流と調査地を同じように議論することは不可能だが、少なくとも同じ政治体制の下で活動が行われるという意味において、直接的・間接的にこのような流れの中に彼らの活動も位置付けられるといえよう。施洞鎮地域での宗教活動の復興と宗教活動の自由化には、2004年に出された「和諧社会発展」(＝行き過ぎた市場経済の過熱を政策的に調整しつつ持続可能な発展を模索すること)による国家政策の発展と市場経済の浸透という側面がある。これにより、施洞鎮の定期市のような公的な場所で儀礼治療を行うゴウハンシツアも増えたのである。

また、2012年から2015年の間に行政側主導のインフラ整備が大規模に行われた。とりわけ、この中の道路の増設は、「村村通」(どの村に行くにも交通路が繋がっている)を実現化し、周辺の異なる服飾圏との交流が容易になったのである。たとえば、革一服飾圏から施洞服飾圏地域までは、公共バスを利用すると、交通料金5元から10元(約80円から160円)と安くかつ短時間内で行き来できる。政策による宗教活動の活性化以外に、交通網の発達でゴウハンシツアが服飾圏を越えて、定期市で儀礼をするようになったことと大いに関係している。

3.2 ゴウハンシツアとセナン儀礼

本章の調査対象者は現地語でゴウハンシツアと呼称されている女性たちである。彼女らがゴウハンシツアになった契機は、人生の転期となる出来事に遭遇したことで⁷⁵、守護霊と交信する力を得たことである。そして、更に守護霊と持続的関係を持つ能力を持つことにより、「過陰」という儀礼を行うことができるようになった。そのため、ゴウハンシツアが持つ能力は学習や訓練を通して身に付けたものではないとされる。

貴州省施洞鎮の苗族社会において、ゴウハンシツアが司る「過陰」儀礼は現地の

⁷⁵ 具体的には結婚、病気、家族関係の不和などの精神的不安から次第に病気になり、近代的な医療では治らず、絶望的な状況に陥るが、突然ある特定の神霊と出会い、精霊と交流しそれが守護霊(師匠)となった者である。守護霊の獲得によって、その保護と指導のもとに、天上界と交流していく中で、次第に自らの靈性に覚醒し癒されていく。更に経験を積むことにより、他者への治療を開始し、それに成功することで、ゴウハンシツアとして活動するようになる。

漢語であり、苗語ではセナン（苗語表記 *seib nangx*）と称し、セ（*saib*）は見る、ナン（*nangx*）は命という意味がある。したがってセナン儀礼はクライアントの命運を見て知ることによって、人々の病気の災因や不調を「元通り」にするという意味である。

クライアントは不幸が続いたり、深い悩みが生じたり、人生の節目に出会った時、或いは心配事がなくてもゴウハンシツアに儀礼を依頼する。ゴウハンシツアはセナン儀礼によりクライアントが抱える不順、不調の災因が超自然的原因による「病気」であると判断した時、状況に応じて治療行為をする。

これらの呪術・宗教的活動は、基本的に金銭による報酬を得る生業活動の一部でもある。自らの活動を人助けであるとし、報酬はクライアントの意志によると語るゴウハンシツアもいるが、一方で、活動報酬を収入源として家計の足しにしている者もいる。

苗族は文字を持たない上に、このような呪術・宗教的活動は基本的に迷信或いは前近代の残滓とされてきたため、これらについての公的な記録はもちろん存在しない。しかし、政策の変更によって宗教的活動が許容されたことにより、ゴウハンシツアの数は改革開放前より増加傾向にある。そして今日では、ゴウハンシツアが行う呪術・宗教的实践は公共の場でも行えるようになっている。

表 3-1 は 2015 年 10 月、2018 年 6 月、2019 年 3 月に施洞鎮で行った現地調査に基づくゴウハンシツアの概況である。彼女らはいずれも定期市で人々に儀礼を提供している。

表 3-1 施洞鎮地域で活動するゴウハンシツア

	①	②	③
氏名	楊 CG	侯 L	張 Y
年齢	49 歳	50 代	40 代
性別	女	女	女
出身／服飾圏	雷山県大塘村／ 革一服飾圏	劍河県方隴村／ 劍河服飾圏	台江県革一郷／ 革一服飾圏
活動場所	革一定期市、 施洞定期市	台江県城定期 市、施洞定期市	革一定期市、 施洞定期市

頻度	主に革一定期市を利用。 農繁期、雨天等は施洞定期市に行かない。	主に台江京城定期市を利用。 農繁期、雨天等は施洞定期市に行かない。	定期市が開かれる度に行く。
学歴	なし	なし	小学2年
守護霊	師匠	子供	師匠

* 現地調査により筆者作成

3.3 セナン儀礼の過程

セナン儀礼を行う場は、かつてはゴウハンシツアの自宅であり、クライアントは基本的に同じ村に住む者であった。これは当時の交通が不便で人々は村外に出ることが少なかったことと、更に文化大革命時代には迷信活動⁷⁶とされていたため、公的な場での活動が禁じられていたことに起因する。

改革開放以後、宗教活動を実質的に禁止していた宗教政策が緩和され、信教の自由が徐々に「回復」され、現地における宗教的活動は実際 1990 年代後半以降「回復」の兆しが見られるようになった [侯 2017]。しかし、その活動領域は村落内に限られ、定期市のような公的な場ではなかった。だが 2000 年代から国家主導の少数民族の生活や文化を資源化する民族観光の推進によって、行政による民俗慣行への励行から現地の人々の認識は政策と共に変容し、迷信という価値観が薄まるようになった。

儀礼に用いる品はまずクライアントの家で日常食べている米である。米を持って行かなかった場合は、クライアントが着用している服から糸を 1 本抜き取り、米の替わりにする。つまり、米や糸はゴウハンシツアがクライアントの「家」につくための手がかりとされている。米を持って行った場合の報酬金は 12 元（約 180 円）で、持って行かなかった場合は 15 元（約 225 円）である。

儀礼では線香と紙銭が使われる。これはゴウハンシツアが用意しているが、クライアント自身が用意する場合もある。米と線香、紙銭の分量はいずれも最初に手に取った分が適量で、戻したり足したりしてはいけない。

⁷⁶ 1966 年 8 月、旧思想、旧文化、旧風俗、旧習慣を打破する「破四旧」と呼ばれる運動が展開され、あらゆる古文書、図書、書画などその場で焼かれ、残ったものは民間や海外へ流出した。この時期から 1980 年初頭まで続き、宗教的活動が喫緊されていた。「破四旧」の影響により民間における封建迷信の認識が長期続いた。

ゴウハンシツアは米（又は糸）と報酬金を受け取ると、クライアントと世間話を交わす。その内あくびと嘔気（胃の中にたまった空気・ガスを口から排出。いわゆるゲップ）を連発する。それから一枚の布を顔に被せ、声色を変える（声色が変わる）。このような変化の契機はゴウハンシツアによって異なる。口笛を吹いたり、歌を歌ったり、震えを起こしたりする場合もある。更に布で顔を隠さないゴウハンシツアもいる。布で顔を隠すのは、天上界に赴くときに浮遊状態となり、顔の表情が変化するため、クライアントに見せないようにするためであると語られる。顔を隠さないゴウハンシツアは長年守護霊と一体化しているため、顔の表情をコントロールする能力を取得しているため、普通の顔でクライアントと対面できるようになっている。

クライアントから受け取った米や糸はゴウハンシツアの守護霊がクライアントを特定する手がかりとされている。ゴウハンシツアはクライアントの情報（米や糸）を持ち、トランス状態で天上界に赴き、まず自身の師匠である守護霊を探し出す。そしてゴウハンシツアの霊魂と守護霊は一体化し、クライアントの「家」を探し出す。クライアントが遠くに住んでいる場合は探す時間を多く要する。ゴウハンシツアが「着いた」と言い出すと、クライアントの「家」に着いたことになる。この「家」はクライアントの祖霊を祭祀している所とされている。そこで、クライアントの祖先の霊魂と合体し、祖先の目を通して、クライアントの事情を確認するのである。

これらの状態をこれまでのシャーマン研究史に位置付ければ、変性意識状態（altered state of consciousness）であり、ゴウハンシツアは精霊と直接に交流するシャーマンの類型に入ると考えられる。しかし、この時の状態が脱魂か憑依かは区別できない。つまり、最初にゴウハンシツアはセナン儀礼を行うために自身の守護霊を招く憑依状態になり、その後は自ら天上界に赴き、そこで精霊や「師匠」を探し歩く脱魂状態になる。そして、口笛を吹いたり、歌を歌うのは精霊や師匠と交流して一体化しているためである。

苗族の他界観では死者の霊魂は3つに分化すると考えられ、それらは墓、家の祭壇（漢語：神龕、苗語表記：jab dangx）、祖先の集まる場所に宿るとされる。クライアントのニーズを知るために、守護霊と一体化したゴウハンシツアはまずクライアントの家の祭壇にいる祖先の霊魂の所へ赴き、祖霊と合体し、クライアントの悩みを聞く。次に、ゴウハンシツアは彼らのニーズに応えるために天上界に登り、精霊の意

思を確認し、その言葉を伝えるために地上へ降りてくる。このように天上と地上との往復を繰り返す。前述したように、ゴウハンシツアは脱魂と憑依を繰り返しながらクライアントとセナンの儀礼を完成する。しかし、どこからが脱魂であるか、どこで憑依の状態になったのは明確に分別ができない。

クライアントの不調や煩惱の災因がゴウハンシツアのセナンによって判断されると、呪術的な治療を行う場合がある。治療は内容によって異なり、治療に応じて金銭も異なる。呪術治療は不調や煩惱の重さにより、呪文をかけながらクライアントの指の関節を曲げたり、供犠が必要であったりする。

以下にゴウハンシツアが行うセナン儀礼と治療の形、現地の人々の語りから、苗族社会における呪術・宗教的行為がなされる実際の現場の状況を述べる。

4 ゴウハンシツアの呪術・宗教的实践

[事例①] 定期市でのセナンと治療 (2019年3月15日)

ゴウハンシツア：雷山県大塘村出身 楊 CG 49歳

クライアント：銅鼓村67歳の男性AとAの妻60代

場所：定期市

2019年3月15日、定期市が開かれるため、買い物を兼ねてAは妻と共にバスに乗り、施洞鎮に行った。当日は前日に比べ気温が高かったため、通常は12時前後で解散する定期市は午後1時になってもにぎやかであった。クライアントAは1時に雷山県出身のゴウハンシツア楊CGの場所へ行った。クライアントAは近年体が弱くなってきた。近代的医療を施しても状況は変わらないため、人の勧めでこのゴウハンシツアに頼んで状態を見てもらい、儀礼をしてもらうことにしたのである。

楊CGは雷山県の大塘村出身で革一服飾圏に属する。革一の服飾は施洞の服飾と異なり、女性は常に大きな銀の耳飾りをする。二つの服飾圏の苗語のアクセントには違いはあるが、通じる。楊CGは、交通の便が良いため施洞鎮定期市に来ると言う。

ゴウハンシツアの楊CGはまず米を持っているかとAに尋ねた。Aの妻が持っていないと答えると、楊CGはAが着ている服から1本の糸を切り取って、その糸を持ってAの顔の回りを1周させた。それから楊CGはAから15元の報酬を受け取り、そ

の紙幣を丁寧に二つ折りにして、糸と一緒に左手でつかんだ。その間に A は紙銭と線香に火をつけた。線香に火がつくと、楊 CG は線香の煙で受け取った 15 元を何回も燻す。そして、その 15 元を口に 2 回当て、更に煙が立っている線香を口に当てた。次に線香を香炉に挿し、守護霊が楊 CG の体に下りるのを待つ。その間、楊 CG はクライアント A の妻と世間話をしていた。約 1 分半後、楊 CG は大きなあくびをし始めた。彼女は用意していた大きな布を頭にかけて、顔を隠した。それから、彼女は大きな嘆気とあくびを何度もし、「あなたの家についたよ」と何回も A に言う。A の妻は「ついたね」と返事をした。なおも楊 CG は嘆気をくり回し、そして歌を歌い始めた。

一段と大きなあくびをした後、楊 CG は本人の声とは違う声色でクライアント A の状況を語り始める。「大きな家に住んでいるね」。A の妻は「旦那は何をしているんだ」と問うと、楊 CG は横になって寝ていると言う。A の妻が「病気で寝転んでいるのか」と急いで聞くと、それには答えず「今儀礼をするとよくなるので、儀礼をした方がいい」と楊 CG が言った。A の妻は言われたとおりに 120 元の儀礼報酬金を A に出すように合図した。ゴウハンシツアはその 120 元を左手に握り、更に紙銭を 10 枚ほど燃やし、呪文を唱えた。そして、ゴウハンシツアは A の不調の原因は A が夜道を歩いていた時、道に迷った子供の霊に取りつかれたために身体に不調が生じたのだと語った。

楊 CG は、この今の状況を治すには頭が緑色のアヒルの供犠が必要だといったので、A の妻は急いで市場に買いに行った。アヒルを買って戻ると、ゴウハンシツアはアヒルの頭に線香の煙を当て、呪文を繰り返した。そして「これで良くなるよ。ご飯がおいしく食べられる。長生きする」と言った。言い終わると同時にゴウハンシツアはしきりにあくびをして、徐々に元の楊 CG 本人の声色になっていった。そして布を取り除き、普通の状態に戻った。



写真 3-1 しきりにあくびする (2019. 3. 15)



写真 3-2 顔を隠している場 CG (2019. 3. 15)

[事例②]「見てもらえば安心する」(2015年10月4日)

ゴウハンシツア：侯 L 剣河県方隴村出身

クライアント：施洞鎮出身の 50 代女性 B と B の甥の 20 代大学院生の C

場所：ゴウハンシツアの自宅

事前準備としてクライアント B と C は自宅にある碗に適量の米を入れ、祭壇から線香と紙銭を取りゴウハンシツアに渡す報酬の 12 元を用意した。朝 6 時になるとクライアント B と C はゴウハンシツアの侯 L の家に向かう。

剣河服飾圏に属する侯 L は基本的に、台江县城と施洞鎮の定期市に出ている。剣河

服飾圏の人が話す苗語は台江服飾圏と近く、交通の便が良いため、普通は台江県の定期市で儀礼をする方が多い。施洞鎮定期市へ行く日は天候や農繁期等の季節によって決めるので、台江県定期市と比べると少ない。

次の台江県の定期市が開催されるのは10月7日である。その前にCは連休のため帰省した。あいにく7日は大学に戻る日である。そのため、定期市ではなく、ゴウハンシツアの劍河県の自宅に行ったのである。

Cは大学を卒業し、大学院に進学した。Cは将来について心配している。オバBはゴウハンシツアに見てもらえば安心するとアドバイスし、儀礼をしてもらうことになった。

儀礼はゴウハンシツアの侯Lが起床して間もない6時30分過ぎから始まった。侯Lは米と12元を米杓に入れ、線香と紙銭を家の外に出て燃やした。侯Lは部屋に戻った後、米杓から5～6粒の米を取って口に入れ、用意していた布を頭にかぶった。すると、急に左の足が震え出した。侯Lは自分の守護霊が下りてくるように呪文を唱える。しきりにあくびをした後、侯L本人の声とは全く別人の声で、クライアントBに話かける。以下はその時の対話である。

ゴウハンシツア：Cの家についてよ。

クライアントB：つきましたか。

ゴウハンシツア：Cの家は立派だ。両親は健在で、3人のオジと3人のオバもいる。

クライアントB：合ってますよ、先生。

ゴウハンシツア：見る限り、オジとオバ6人、Cの父親は末っ子だね、2人の息子を持っている。わたしが言ったことは合っているかね。

クライアントB：言われる通りです。

ゴウハンシツア：うまくいっているじゃないか。＜Cに向かって＞何が気に入らないのか。

クライアントB：Cが何に困っているか見て下さい。

ゴウハンシツア：Cは長男ですね。まだ独身？ ちょっと待って。彼は女友達がいいますね。彼女とは結婚していない。Cは彼女のことで悩んでいる。仕事のことも

悩んでいる。どんな職に就くか分からない。もうちょっと見させて。<しばらく経ち>彼女は西の方から来るよ。

クライアントB：彼女は利口な人ですか？ 苗族ですか、漢族ですか。

ゴウハンシツア：利口な苗族娘ですよ。2年半たったらCは稼ぎに行くよ。多くのお金を稼ぎ、嫁の両親も健全だ。ただCは気持ちを変え、考えを変えないといけない、一心一意が必要だ。嫁が来たとしても嫁に不必要なことは話さないように注意しときなさい。別れても悪口を言わないように。Cの両親は長寿だ。弟も結婚していない。Cは将来2人の息子と1人の娘を持つよ。良い命<運>をしている。

クライアントB：Cは将来家にいますか<Cの将来の居場所>。何をしていますか。

ゴウハンシツア：家にはいないよ。空を飛んでいる。将来は良い生活をする。学校は終わっている。いや待って、まだ学校に通っている。

クライアントB：彼は学びましたか<卒業できましたか>。

ゴウハンシツア：何かしてあげましょう。今後のために。彼はまだ結婚していない。今何かしてあげると今後うまくいく。しかし、彼の両親が苦勞する。何かしてあげるといい、そうすると悩みもないでしょう<何かしてあげるのは、ゴウハンシツアに報酬を渡して、Cに呪術的治療をしてもらうこと>。これ以上何も言わない。

クライアントB：家の中に何人いるか見て下さい。

ゴウハンシツア：もう少し見るよ。1人の老人がいる。5人いるよ。

クライアントB：老人はオジイサンですか、オバアサンですか。

ゴウハンシツア：オジイサンではない。オバアサンだ。

クライアントB：合ってます。オバアサンは長寿ですか、何歳ですか。

ゴウハンシツア：一見すると60歳だ。いや70歳、ではない、もうちょっと見ると80歳だ。

クライアントB：80歳です。合ってます。

ゴウハンシツア：オバアサンは今Cの事を心配している。オバアサンはCが全部終わったら<Cが結婚し子供が生まれたら>行く<死去>、と言っている。Cの家の墓は良い<家族関係が安定している>。家の椅子も良い<家庭内の経済状況

が良い>。これ以上何も言わないよ。以上だよ。降りるよ。(文中の< >は筆者)

ゴウハンシツアは嘔気を繰り返す、布を取ると同時に目をこすり、セナンは終わった。

侯 L は C の状態を改善する治療を行うには 66 元が必要であると言ったので、クライアント B は 66 元を渡した。侯 L は卵を一つ取り出し、右手で卵を持ち上げ、両手を合わせるように、左手を卵の上で回した。10 回回した後、C の中指をまっすぐに伸ばし、歌を歌うように呪文を唱える。それから侯 L は C に帰宅したらこの卵を茹でて一気に食べるようにと念を押した。儀礼は 30 分ぐらいで終わり、家に帰ったのは朝 7 時頃で、C は言われ通りに卵を茹で、朝食前に食べた。

【事例③】「一度も頼んだことがないから試してみる」(2018 年 5 月 13 日)

ゴウハンシツア：張 Y 台江県革一郷出身

クライアント：施洞鎮 50 代女性 E と E の息子の 20 代の嫁 F

場所：施洞鎮定期市

クライアント E は息子の妻の F と共に定期市に行った。2 人は定期市で多くの人にセナンを行ったというゴウハンシツア張 Y を知り、見てもらうことにした。その日は週に 1 回開かれる定期市であったが、雨のため朝 10 時の時点では定期市は閑散としていた。しかし施洞鎮から 35km 離れた革一郷服飾圏から来たゴウハンシツア張 Y の前には 1 組のクライアントがいた。張 Y は 2015 年から革一郷と施洞鎮に公共バスが運行されて以降、定期市が開かれる度に革一と施洞を往復している。

E と F は順番を待っている間に、筆者が何を見てもらうために、ゴウハンシツア(張 Y)のもとを訪れたのかを尋ねると、F は「この人はいつも定期市の時にここに来ているけど、一度も頼んだことがないから(この人が言っていることは正しいかどうか) 試してみる」と筆者に言った。

クライアント E は儀礼に必要な茶碗一杯の米を家から持って来ていた。紙銭と線香はゴウハンシツアが持っているのを使わせてもらった。

ゴウハンシツアの張 Y はまず F の用意した米を 4~5 粒口に入れた。その後赤い

紙を取り出し、人の形に切り抜き、そのまま手に握る。次に張 Y は口のあたりにその切った紙を当て、口笛を吹きはじめ、次に呪文を唱え出した。布は頭に被らず、素顔で途切れ途切れに F に話しかける。2 分位経過した時、ゴウヒャンシツアは「着いたよ」と知らせた。



写真 3-3 切紙を口に当てる (2018. 5. 13)



写真 3-4 口笛を吹くゴウハンシツア (2018. 5. 13)

クライアント E はまず同居している家族の人数を確認した。ゴウハンシツアは 7 人と言ったが、実際は 5 人で暮らしている。ゴウハンシツアは E の質問に答える前には必ず口笛を吹く。E の息子の嫁の F は 24 歳 (2018 年) で、すでに男の子を出産している。しかしゴウハンシツアは、F は結婚したが、子供はまだいないと言い出し、子供が欲しければ、子供ができる治療をしてあげると言う。嫁の F が夫の方を優先的に見てもらいたいと伝えると、E は息子の状況をゴウハンシツアに確認した。どのような仕事をしているか、お金はあるか、嫁とうまくいくかを尋ねた。

セナンは 10 分間続いた。最後に 12 元の報酬金を支払い儀礼は終わった。

儀礼を終えて、E と F は家に帰る途中で筆者に、「あのゴウハンシツアが言ったことには間違いがある」と言い、嫁の F は更に「次は別のゴウハンシツアに見てもらおう」と言った。

5 呪術・宗教的実践の考察

5.1 現地の語りから

事例①では、ゴウハンシツアにセナンを依頼したのは体調の悪いクライアントの A である。ただ実際は A の妻が A を心配し、今後の状態を見てもらったのであった。セナンを行ったゴウハンシツアがしきりにあくびと嘆息を重ねるのは楊 CG 本人の霊魂が彼女の身体から離れ、天上界に行っている段階である。そして「着いた」という合図は守護霊と一体化したゴウハンシツアが A の家の祭壇に居る祖霊と合体し、祖先の視線から観た状況を伝達することができるようになったのである。祖先の目を通して見た A の身体状況は良好ではないため、ゴウハンシツアは治療を行うように勧めた。そして、治療には報酬金と、祖先の霊魂と守護霊に捧げる供犠である頭が緑色のアヒルが必要であると言った。

クライアント A の症状は筆者が観察していた時点では、身体は確かに不調であった。近代医療を受けてはいたが、定期市にゴウハンシツアがいるので、診てもらうことにした。特別な意図があつて楊 CG を指名したわけではなく、以前からゴウハンシツアに診てもらいたいという希望をもっていた。セナンの結果に基づけば、A の身体の不調は、夜道を歩く人はたくさんいるにもかかわらず、子供の霊が何かの因果で A に付きまとい、更にそばを離れず家までついて来たから生じたという。身体を元通りにするためには供犠のアヒルが必要と言われた。セナン儀礼の中でゴウハンシツアは祖先の霊魂と守護霊に対して、A に付きまどっている子供の霊に、これ以上付きまとわないように伝えた。

事例②では、クライアント C ははっきりした不調を口にしてはいないが、日常の言動から心配になったオバの B は C と共にゴウハンシツアを訪れた。ゴウハンシツアは天上界へ浮遊し精霊や師匠との交渉により儀礼的手段を通じて、C には結婚と就職に不安があることを指摘した。

事例①②においてゴウハンシツアは、まずクライアントが抱えている事情をセナンにおいて特定することから始めた。そして、不調や悩みが近代医療では回復しないと判断し、呪術的な「治療」を行うことにした。

図 3-1 にこのような過程を示す。クライアントの身体に不調が生じた場合、現地の

人は近代治療かゴウハンシツアにセナンを行ってもらうか決める。ただ、近代治療が科学的に病気の原因を明らかにすることに対して、ゴウハンシツアは、超自然的要素の介在から災因的に探究する。災因の探求はゴウハンシツアが守護霊と一体化した後、クライアントの祖霊を探し出して更にその霊と合体する。そして、祖霊の視線でクライアントの状況を確認する。クライアントの不調や煩惱の災因が分かると、呪術的な治療を行う場合がある。

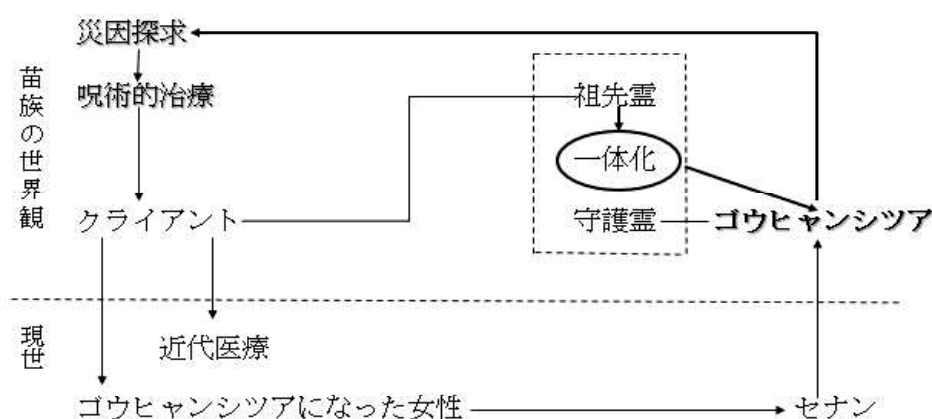


図 3-1 ゴウハンシツアの治療過程（筆者作成）

しかし、事例③では、ゴウハンシツアがセナンの段階でクライアントの状況を伝え間違い、更に呪術的治療を行うことを進めたことについて、クライアントのEとFは明らかに不信感を抱いた。そのため「次は別のゴウハンシツアに見てもらおう」と発言している。彼女らが頼んだゴウハンシツアに疑いを抱いたのは確かだが、ゴウハンシツアに依頼して物事を解決するという仕組み自体に疑念を抱いたわけではない。

このように、現地の人々は近代医療によって病気を治療したり、儀礼において災因を探り出したりと、両者を使用している。どちらがより有効だという答えを追求せず、両者を自身のニーズに合わせて利用し、人々がより身近な感覚から共感しうる方法を、さまざまなチャンネルを通して受け入れようとしている。

事例において、ゴウハンシツアは自身が属する服飾圏を超えて儀礼を行っている。先述したように、このような呪術・宗教的活動は、基本的に金銭による報酬を得る生業活動の一部であり、活動報酬を収入源として家計の足しにしている者もいる。その

ため、定期市と共に移動し、より多くのクライアントと接触するようにしているのである。このことは、クライアントも定期市で複数のゴウハンシツアの中から選べるようになり、治療側と被治療側の関係性が変化している。一方では、市場経済化以前のように、周囲から評価をされているゴウハンシツアの所へはクライアントが自ら依頼に行く。つまり、以前同様、治療側と被治療側の一方に優位性がある関係性を維持する宗教的職能者もいる。

ところで、ゴウハンシツアが置かれた呪術・宗教的世界観は苗族の他界観と共鳴し、異なる服飾圏を越えているにもかかわらず、ゴウハンシツアたち自身の語りとクライアントが抱えた事情に際して、関連性が見出だされる。つまり、ゴウハンシツアが語るコンテキストの設定は、クライアントと共有されているのである。クライアントはゴウハンシツアにセナンをしてもらうことによって、超自然的な力が引き起こした不調を解釈し、「治療」をしてもらうのである。このような儀礼はクライアントとゴウハンシツアの相互的行為によって成立するのであり、これは日常的、或いは現代的な世界観とは位相が異なるものである。それにもかかわらず、このような行為は当該社会においては確固たる「信頼性」のもとで実践されている。

5.2 呪術・宗教的实践

セナン儀礼ではゴウハンシツアとクライアントが対話をする中で治療が行われていく。対話から見れば、ゴウハンシツアは儀礼を行う力を持っているというよりも、クライアントとほぼ対等的な位置にいる。

対話において、ゴウハンシツアがいくつかの言葉を投げかける。投げかける言葉によって、クライアントとゴウハンシツアの位置が変わっていく。クライアントが次の答えを用意することによって、クライアントが手を差し伸べる。何回かの応答によって、シャーマニスティックな神秘性が構築されていくようになる。つまり、シャーマンに類型されるゴウハンシツアの儀礼行為は憑依であるか或いは脱魂であるか区別ができないまま、クライアントとの対話が進む中に完成していく。定期市ゴウハンシツアが不特定のクライアントに出会う場所で、双方とも見知らぬ他人である。儀礼はもう一人合いの手を差し伸べるクライアントによって進む。この場合、ゴウハ

ハンシツアとクライアントは対等的な関係、つまり、クライアントが合いの手を入れながらゴウハンシツアと共に呪術・宗教的行為を完成していくのである。ゴウハンシツアは定期市で不特定多数の人と会うことによって、世界観を維持すると同時に、今までゴウハンシツアが自身のいる服飾圏でのみ呪術・宗教的行為を与える側から、定期市という公的な場で不特定多数のクライアントと対等的な関係になってきたのである。

かつて、ゴウハンシツアは表に出ず、同じ村に住む者に儀礼を提供し、対話の中で治療を行っていた。知人社会である苗族社会では、ゴウハンシツアはクライアントの情報をある程度共有している。こうした中で、クライアントが用意する答えと合わせながら治療を進めていた。

事例において繰り返し現れたゴウハンシツアとクライアントの行為は、まずクライアントが抱えている事情をセナンにおいて特定することから始まる。そして、不調や悩みが超自然的な災いによるとゴウハンシツアが判断すれば、呪術的な「治療」を行うことになる。この場合、ゴウハンシツアが置かれた呪術・宗教的世界観は苗族の世界観と共鳴し、ゴウハンシツアたち自身の語りとクライアントが抱えた事情に際して、関連性が見出だされる。つまり、ゴウハンシツアが語るコンテキストの設定は、クライアントと共有されているのである。

クライアントはゴウハンシツアにセナンをしてもらうことによって、超自然的な力が引き起こした不調を解釈し、「治療」を行ってもらう。事例③では自分たちが頼んだゴウハンシツアに疑義を抱いたのは確かだが、ゴウハンシツアに依頼して物事を解決するという仕組み自体に疑念を抱いたわけではない。このような儀礼はクライアントとゴウハンシツアの相互的行為によって成立するのである。

アフリカを代表として、世界各地で報告されている呪術・宗教的活動は、近代化と共に廃れてしまうのではなく、むしろそれぞれの社会において適切な形に変容しながら増加する傾向にある⁷⁷。治療側と被治療側の相互の関係性の視座においてもこのような変容が見られ、本章の事例で示したように、中国西南部の苗族社会にも現われていると言えよう。

人類学者の川田牧人は「日常に対して呪術はどのような特性があるか」という議論で

⁷⁷ 白川千尋 2012 「言葉・行為・呪術」『呪術の人類学』人文書院 pp. 9-46

はなく、まず呪術があつて、それに対して日常がどのように性格づけられるか」と指摘している〔川田 2012: 49〕。儀礼と治療行為の現場において最も求められるのは、効果の即時的な達成ではなく、両者の相互行為によって行われる世界観の「確認」作業が、災因を解消する重要な契機である。

治療側と被治療側は急速に進む市場経済化、現代化の中で、それぞれに適応の仕方を模索しながら相互行為を繰り返しているとも言える。すなわち、宗教的職能者はよりクライアントを得やすい場を選択し、クライアントはより納得が得やすい宗教的職能者を選択する。

ここで中国以外の苗族の事例をみておこう。呪術・宗教的実践の場は何も中国に居住する苗族社会にだけあるのではなく、アメリカへ移民した苗族でも確認できる。アメリカの日刊紙ニューヨーク・タイムズ (『*The New York Times*』) の2009年9月19日の記事によれば、カリフォルニア州のメアセイ医療センター (*Mercy Medical Center*) では、苗族の患者に対して儀礼的、呪術的な治療が行われたという。患者は1990年代にアメリカに移民した苗族で、糖尿病にかかっている。当人も周囲の者も病気の原因は糖尿病であっても、災因は悪鬼のしわざで、それが不調を起こしたと信じて (感じて) いる。治療師は儀礼を行った後に患者の左手首に糸を巻きつけた。このような呪術的治療は西洋の近代医学への不信ではなく、患者の文化的信念や世界観において呪術・宗教的活動を実践する行為であると報道されている。

6 小結

本章は、中国貴州省施洞鎮の苗族社会でゴウハンシツアと呼ばれる宗教的職能者が行う呪術・宗教的活動を観察することを通して、中国の経済成長に伴う社会変容、国家政策による影響に伴って出現した呪術・宗教的実践の状況を提示した。

呪術・宗教研究では、アフリカを対象としたものが多く、1990年代後半以降主要な位置を占めてきたが、このような事象はアフリカの各社会に留まらず、苗族社会においても確認することができる。

国家主導の近代化は、苗族の地域社会にも大きな変化をもたらし、弾圧されていた呪術・宗教的実践は以前にも増して活性化し、宗教的職能者とクライアントはそれぞ

れの状況に合わせ、すなわちかつては対等ではない関係であったものが対等的な関係に変化し、相互に最適な形で現代の苗族社会に応じようとしている。

このような変化、つまり呪術・宗教的实践と近代性（モダニティ）との絡み合いは、東南アジアの諸社会からアフリカの諸社会、そして、中国の西南部の苗族社会でも同時代性を示している。同時に、今、この時代新たな社会の変容の中で現地社会に適応した関係を構築していることを記録しておくことは意義があるだろう。

第4章 現代の苗族社会における漢語テキストとリテラシー

1 はじめに

東南アジア大陸部から西南中国にかけて広がる山地社会には、固有の文字を持たない民族が広く分布している。山地に住む諸民族の中には「文字喪失」の物語がみられ、中国の西南部に位置する苗族にも3つの神話⁷⁸が伝わっている。一方で、苗族は苗語を文字化することを拒否したことはなく、18世紀には苗語を表記する文字の創設の試みがなされた[呉 2012: 73-77]。もちろん民族の言葉を文字化する試みは西南地域に分布するトン、ラフ、ワなどの民族でも見られる。苗文字の創設の目的はさまざまであった。しかし、いずれも普及には至らず、消失したものもある。

現代中国成立以降、1956年から政府主導のもとで、民族文化の尊重と要請に従い、アルファベット式の表記法が民族文字の正書法として創設されたが、これもさまざまな要因によって普及せず、少数の者のみの使用にとどまっている。このような状況の中、1986年には全国的に義務教育法が施行され、基本的に漢語教育となった。そのため、アルファベット式苗文字の使用は一層限定的になった。

中国の貴州省黔东南州台江县施洞鎮の苗族社会は、固有の文字を持たず、歴史・神話・習慣・規則・伝説・日常の知識などは口頭で伝えられてきた⁷⁹。その中でも苗族の創世神話などの民族の起源をめぐる叙事詩の苗族古歌は特に重視され、また、複雑多岐にわたる歴史や神話などは、当該社会の「知識層」によって伝えられ、保持され

⁷⁸ 苗族の文字喪失の3つの神話：東部方言の苗族神話によれば、苗族が西に移転する途中、とりわけ洞庭湖の戦乱で苗文字に詳しい者が大量に死亡し、書籍も紛失した。同じ東部方言の苗族古歌によれば、苗族と漢族は同じ文字を共有していたが、漢族は苗族を騙して文字を盗み取り、苗族が作った舟で逃げたことによって、文字を失った。中部方言の神話によれば、苗族は遷徙の途中、口で文字を銜えていたが、河を渡る時不注意で文字を飲み込み、それ以来口承で物事を記憶するようになった。西部方言の神話では、祖先が舟に乗って河を渡る時、荒波で文字を河に落してしまい、拾い上げて乾かしている間に、牛に踏まれて文字を無くした、となっている。

⁷⁹ 神話や口頭伝承は1952年以降、苗族の知識人により国際音表文字で表記し、1956年からはアルファベット式文字による民族文字の苗語表記で記録した。現在では、口頭伝承の「テキスト化」が発達している。鈴木正崇は『ミャオ族の歴史と文化の動態——中国南部山地民の想像力の変容』の中でこのような「文字テキスト化」は3つの段階を経て成立していると指摘した。それらは、①「書き残す」という意によって口頭伝承の文化を資料として定着すること、②テキストが作成された時代の知と制度の枠組みの中で意義づけられ分類されること、③テキストが資料として現在の地と制度の枠組みの中で解読・解釈・流用されることである。

てきた。

現地語でゴウハンハンと呼ばれている宗教的職能者は、苗族社会において「知識層」と認識され、宗教儀礼を行うだけにとどまらず、苗族に関わる歴史・神話を伝承する役割も担っている。近年では口頭伝承されたものが漢語に翻訳され、テキストとして流通するようになった。これにより、ゴウハンハンを通して語られてきた古歌や祭詞は苗族文化の核として、苗族の伝統文化を知る手がかりにされたり、「観光資源」等として利用されたりしている。一方では、漢語テキストとは最も縁遠く見える、口頭伝承の担い手であるゴウハンハンが、近年、儀礼を行う時間や方位などを漢語のテキストを頼りに決定するという場面がしばしば見られるようになってきている。

義務教育が開始されてから 30 余年経過した現在、施洞鎮苗族社会には漢語教育を受けたこともなく、自分の名前さえ書けない人が多く存在している。本章は固有の文字を持たない苗族が、文字を創設したり、1950、60 年代から政府の教育政策が実施されてきたにもかかわらず、現在でも現地社会が声の文化に根ざしていることを示し、文字に関する多様な語りを拾い上げながら、苗族社会の人々にとって不可欠な存在と認識されている宗教的職能者であるゴウハンハンたち、その中でも文字の読み書きができる（リテラシー）ゴウハンハンたちに焦点を当て、固有の文字を持たない苗族社会における「知識層」と文字との関係を考察する。つまり、声を頼りに動くクライアントと漢語テキストを儀礼の中に持ち込んできたゴウハンハンはどのように関係しあっているのか、テキストを参照するゴウハンハンの「語り」は苗族社会にどのような影響をもたらしているのかを明らかにする。

2 先行研究における「声」の文化と「文字」の文化

苗族は固有の文字を持たない口承伝統を持つ民族とされている。中国の文化人類学者である麻は固有文字を持たない苗族は、文化システムの構造に創傷（トラウマ）を持ち、このような創傷を補うには民族の文字を創設すべきであるが、口頭伝承で固有の文化を伝承し続けてきた苗族には難しさがあると指摘している [麻 2018: 72-75]。これに対して、日本の文化人類学者である梶丸は、貴州省の歌掛けを通して文字を持

たない民族に関する研究で、文字を用いた実践と声の実践との複雑な相互作用を指摘している [梶丸 2011: 110]。梶丸は「声」の文化と「文字」の文化に関する議論は、一般的にウォルター・オングの『声の文化と文字の文化』[オング 1992] でわずかに知られているだけで、これが主題的に取り上げられることはそれほど多くないとした。しかし、フランスの社会人類学者、民族学者クロード・レヴィ＝ストロースを始め、文字の文化と声の文化に関する報告もある。

レヴィ＝ストロースは 1930 年代のインディアン調査の中で、ブラジルのナンビクワラ族の間に文字が出現したことについて議論をした。ナンビクワラ族は文字を知らないが、現地の人々はレヴィ＝ストロースが紙の上に文字を書くのを模倣して線を描いた。しかし、集団の首長はレヴィ＝ストロースと同じような仕事をするには同じ道具が必要であると思い、メモ用紙と鉛筆を要求した。そして、メモ用紙に線を描き、集団の前で自分が描いた「文字」を読むようにしていた。レヴィ＝ストロースは首長が取った行動について、「彼は仲間を驚かせ……彼は白人とうまく組になったこと、彼は白人の秘密にも与っていることを仲間に見せつけようとした……」と記述している。文字がナンビクワラ族の中に出現したが、その文字は苦勞して習ったものではなく、文字というものの実態は不明のままである。しかし、首長にとって文字情報は何らかの意味を持つ。集団のリーダーが文字を描き始めたことで、文字の象徴性が借用され、あくまでも首長はレヴィ＝ストロースのような白人が持って来た「素晴らしい」ものを手に入れたかのように仲間に見せつけた。文字を使用する行為自体に、権威性が示され、首長という特別な位にある者が、文字の象徴性を借用し、文字の知的な目的というよりも、文字が社会学的な目的のために使われたとレヴィ＝ストロースは指摘した [レヴィ＝ストロース 1977: 166-167]。

また、人類学者である川田も西アフリカの文字をもたないモシ諸王国の交流は、かつては馬に乗った使者の口頭で伝達されていたが、アラビア文化の浸透により、アラビア文字を使用し、広域支配が可能になったとしている。川田は「文字には時間・空間を通じての普遍性が、口頭伝承に比べて格段に高いという特質がある」と指摘した [川田 1990: 14-18]。

つまり、文字を知らない、或いは固有文字を持たない口頭伝承の民族にとって、文字を書き始めることは、一般の人々に対して権威を持つ傾向がある。文字というもの

は知的な者だけがたどりつける「暗号」として権威を持ち、声の文化に生きてきた個人或いはある役割を持つ者が、文字というものの機能を理解し使用することは、文字がもつ権威性を借用し、権威付ける行為と考えられる。レヴィ＝ストロースはこのような行為を、「社会学的な目的のため」と指摘したのである。

近年においても、文字を持たない民族の文字に対する憧れに関する研究が、しばしば民族意識との関わりで論じられてきた〔西本 2006: 101-120〕。たとえば、中国の雲南省、ミャンマー、タイなどに居住するラフ族でも確認できる〔堀江 2019: 69-85〕。堀江は、民族文字の創設と口承文化の関わりを通して、口承文化の担い手である呪医の口承実践を、文字がもたらす権威とその行方から議論した。そして、村上是タイ北部の仏教徒の間では「初転法輪」と呼ばれるテキストの朗誦を拝聴することによって、「功德」が得られるとされ、つまりテキストを朗誦することで仏教的価値が生成され、拝聴することでそれを享受する関係が成立するというリテラシーに基づいたオラリティの宗教的実践が行われていると報告している〔村上 2017: 11〕。

このように、先行研究の多くは、文字を書き、文字を他人に読ませる等、文字を使うことには何らかの社会的・象徴的な権威があり、文字社会と相対化して議論がなされている。しかし、中国貴州省黔東南州台江県施洞鎮の苗族社会の宗教的職能者は、先行研究のように、文字を使うことによって、特権的、権威的になることは少ない。そもそも、苗族社会の人々は固有の文字を持たず、18世紀から苗語の表記法を創設する試みはあったが、その目的の中には文字の読み書き能力があることによって社会的に権威が付くことはないのである。麻が指摘したように、行政が主導して苗語のアルファベット式の表記法を創設したが、その普及にはさまざまな困難があり、使用には至らなかった〔麻 2018: 72-75〕。

以下では、調査地の概要と苗語表記法の創設と漢語教育の普及を示し、現地の語りを上げながら、ゴウハンヒャンと文字との関係を明らかにする。

3 調査地に纏わる文字の状況

固有の文字を持たない苗族には文字喪失の神話が見られ、かつては文字を持っていたがゆえに、文字を失うことによって声の文化を持つようになったとされている（注

78 参照)。本章の調査地である中国の西南部の雲貴高原の東側に位置する貴州省黔东南州苗族トン族自治州台江县施洞鎮地域では、明代まで漢族の影響は非常に少なかったが、清代の雍正 10 年（1732 年）から、行政の支配により漢族の影響が徐々に及ぶようになった。文字の創設も清代の支配と漢族との接触から始まったとされる。

以下では、苗族の言葉を書き記す表記法の創設とその経緯について記す。

3.1 苗文字の創設と現在の使用文字

先述したように、苗族は苗語を表記する表記法の創設を試みた。苗族の言語学者である呉によると、表記法の創設は 4 回あり、それぞれ個別に発生し、場所も文字の成立の経緯も異なっている。

出現した表記法を早い順に記すと、第 1 回目は、清の統治に反して創った篆字体の苗語表記法である。これは清の乾隆の初頭（1739 年前後）、主に湖南省、貴州省、広西省の苗族の間で使われたが、清の鎮圧によって廃止され、その表記法は史料でのみ確認できる〔中国第一歴史档案馆 1987〕。

第 2 回目は、キリスト教宣教師によって 19 世紀末から 20 世紀初頭に創設されたポラード文字である（又は滇東北老苗文）。これはイギリスのキリスト教宣教師サムエル・ポラード（Samuel Pollard）が中国貴州省威寧県石門坎地区に赴き宣教活動を行い、聖書を当地の苗語に翻訳するため、苗族の協力を得て考案した文字である⁸⁰。1936 年にポラード文字で書かれた『新約聖書』の翻訳が出版され、このときにポラード正書法が定まった。この表記法は宣教の目的のために創設されたもので、現在使用する人は現地のクリスチャンに限られている。これとは別に、1920 年代、イギリス人宣教師マルセ・ホットン（Maurce・Hutton）は凱里市付近で漢語発音に近いアルファベット式表記法を創り出したが、苗族の知識層は関心を示さず、創設後間もなく消失した

⁸⁰ 王徳光はポラード文字の特徴と構造を以下のように整理した。ポラード文字は頭子音を表わす文字のみが大きく書かれる。24 文字の単純子音字があり、8 文字の前鼻音化子音は子音字の前に n を表す字を前置する。帯気音は無気音の字の右肩に記号を加えることで表す。また無声鼻音は有声鼻音の字に記号を加えることで表す。いくつかの文字（S, T, V, L など）は、ラテン文字によく似ている。母音は 16 種類のダイアクリティカルマークによって示されるが、その置かれる位置によって声調を表現する。たとえば、西部ミャオ語では母音のダイアクリティカルマークを子音文字の上に置くと音節が高声調であることを示し、右下に置くと低声調であることを示す。しかし、ミャオ語の声調が 8 種類あるのに対し、ポラード文字では 4 種類の声調しか区別できない。王徳光 1992 「滇東北老苗文」『中国少数民族文字』中国社会科学院民族研究所主編 中国藏学出版社

とされている。

第3回目は、20世紀初頭で、湖南省西部の苗族が苗歌を記録するため創設した漢字を模倣した方形の表記法である。呉によると、この表記法が創設された地域と使用地域によって、板塘苗文字、老寨苗文字、古丈苗文字に分けられる [呉 2012: 73-77]。現在、板塘苗文字と老寨苗文字は苗歌を記録する方法として依然として使われているが、その使用範囲は非常に狭く、限られている。

第4回目は、現代中国に入り、1956年から60年代に民族語言識別作業⁸¹が開始されたことにより、各方言地域に応じて創設されたアルファベット式苗表記法である。この表記法は関連機関の連合で貴州省における全面的な苗語調査の一環として、1956年10月に貴陽市で行われた「苗族語言文字問題科学討論会」で討議が重ねられ、苗族の意見も入れて、苗語を湘西方言（東部方言苗文字）、黔東方言（中部方言苗文字）、川黔滇方言（西部方言苗文字）に大別し、各方言に適した苗語表記として創設されたものである。

本章ではこの新中国において創設された文字を「新苗語表記法」と呼ぶことにする。地域に限定された文字、宣教の目的のために創設された苗文字に対して、「新苗語表記法」はより多くの苗族が識字力をもつことを目的として創設されたものである。

現在、施洞鎮の苗族社会では中部方言の黔東方言に属する施洞鎮訛りの苗語と西南官話漢語⁸²の両方の言葉が使われているが、学校教育は基本的に漢語教育のみとなっている。「新苗語表記法」の普及はさまざまな理由によって学校での教育には至らなかった。一方、漢語の養成教育は清の雍正8年（1730年）から始まり、漢語義学、私塾、書院、小学堂、国民学校等の教育機関を経て、新中国建立後は初級小学校と完全小学校（当時の小学校に対する呼称）が設立され、そこで教育が行われてきた [丁・劉 1919]。

1964年5月から文化大革命（1966年～1976年）の間、学校教育は停止を余儀なくされた。しかし文化大革命終了後学校教育は復旧し、1985年から国家の「教育体制改革」が行われ、翌年に『義務教育法』が実施された。台江県委員会と台江県人民政府

⁸¹ 民族語言識別作業は、1956年から開始され、以後60年代にかけて各民族の言語識別を基にした組織的な採集と整理である。

⁸² 西南官話（漢話）は中国語の北方官話（方言とも呼ばれる）の一種で、中国西南部の四川省、重慶、雲南省、貴州省の大部分の地域、湖北省の西部、湖南省の北西部、広西チワン族自治区、陝西省南部、甘肅省南部、江西省の一部分、ミャンマーのコーカン特区で話されている。上江官話、上江方言とも呼ばれる。

は期間と地域を選定して義務教育を実施することを決定し、施洞鎮と周辺の革東鎮と台拱鎮では 1988 年から小学校での義務教育が始まった [貴州省台江県志編纂委員会 1994: 588-589]。貴州省全体の教育環境から見れば、施洞鎮地域の教育は初期には遅れたが、義務教育の普及以降 30 数年を経た現在、漢語教育は一定の進展があった。しかし、だからといって漢語教育が全面的に普及したわけではなく、義務教育が普及する前の世代の就学率は高くない。そのため、年齢層とジェンダーによって漢語の使用能力に差がある。また新苗語表記法については、存在自体を知らない人も多い。

以下では、宗教的職能者のゴウヒャンヒャンの受けた教育と宗教的職能者が漢語テキストを使用することについての語りを示す。

3.2 宗教的職能者と漢語テキストの使用

調査地の施洞鎮には 21 の自然村があり、居委会有所在地と漢族居住区である G 村を除き、19 の村は全て苗族村落である。この 19 のそれぞれの村では少なくとも 1 人の「ゴウヒャンヒャン」がいる。ゴウヒャンヒャンは現地語で、超自然的存在の精霊、祖霊に詳しい年配の男性を意味している。施洞鎮地域では年中行事を始め、日常生活でも頻繁に儀礼を行う。その際、苗族の人々と精霊、祖霊との結びつきを仲介するのがゴウヒャンヒャンである。ゴウヒャンヒャンは普通、線香や紙銭、米、竹、木片を用い、儀礼の種類によっては精霊や祖霊にニワトリやアヒルを供え、長文の祭詞を唱えることによってクライアントのニーズに応える。ひとりのゴウヒャンヒャンが全ての儀礼を行えるとは限らず、現地の人々のニーズや信頼関係によってゴウヒャンヒャンが選ばれる場合もある。

ゴウヒャンヒャンの役割を果たすには父系の継承か、一族による継承、または弟子入りして長年の訓練と学習が求められ、儀礼別の祭詞を覚える必要がある⁸³ (潘盛之 1990: 80-90)。祭詞は膨大で複雑な上に、古い苗語を使いながら特別な音律で唱えなければならない。「祭詞は難しい、わたしたち苗族でも何を言っているのか分からない」、「ゴウヒャンヒャンになるにはかなりの苦労が必要だ」と現地の人々は語る。

⁸³ 潘は「論苗族巫師的社会職能」の中で、ゴウヒャンヒャンになる条件をまとめた。筆者はゴウヒャンヒャンの伝承形態を父系伝承、二重伝承、弟子入りに 3 類型した。本論文第 2 章参照のこと。

筆者が調査した 2019 年の時点で、施洞鎮のゴウハンハンは全員 1930 年代から 1940 年代の生まれであり、70 歳以上である。彼らは中国の政治の激動期を経験し、急速に変容した社会と文化の中を生きてきた。そのような時代を生きてきたゴウハンハンは全く漢字の読み書きができないわけではない。むしろ父系理念の強い現地社会では、同時代の女性に比べると、男性は一定の教育を受けていたようである。『台江県志』のデータによると、1931 年から 1959 年までは私塾で教育が行われ、1949 年時点で施洞鎮の私塾は 4 ヶ所あり、合計 75 人の学生がいた。教育内容は漢字の読み書き、作文、算数、歴史であった [貴州省台江県志編纂委員会 1994: 599]。

たとえば、74 歳の白枝坪村のゴウハンハン張 ZH は 3 人キョウダイである。張 ZH は「姉は女だから私塾に行かないよ。わたしは 2 年間私塾に通ったが、学費が払えなくなって退学した。弟の時は更に家が貧しくなって、弟は学校に行けなかった」と語る。また、75 歳の白枝坪村のゴウハンハン潘 DZ は 4 人キョウダイの長男で、ただ一人 6 年間の小学校教育を受けたという。「4 歳の時に父親を亡くしたが、母親は自分は食べなくても私を学校に行かせてくれた。小学校最後の 1 年は、一番上の姉が嫁いだ村の小学校に転校し、姉の家から学校に通った」と語る。張 ZH と潘 DZ はさまざまな事情を抱えていたが、漢語教育を受けていた。

しかし、楊家溝村の 89 歳のゴウハンハン呉 HB と沙湾村の 85 歳のゴウハンハン張 M は学校教育を受けたことがなく、二人とも簡単な漢語しか話せない。呉 HB は「家から近いところに学校がないから行けなかった」と語り、張 M は 5 人キョウダイで「家が貧しくて、学校に行けるわけがなかった」という。

2019 年の時点で、施洞鎮には 60 代のゴウハンハンがいない、この年代の人たちは文化大革命時代が学齢期であったため、学校教育が長期間中断され、退学者も多かった。文化大革命後は学校が再開されたが、変動期を過ごしてきた白枝坪村の 60 代の一般の男性が語るように、「食べることに精一杯で学校どころではなかった」人たちがほとんどであった。

1960 年代から 1980 年代生まれの人たちの中には 90 年代からの出稼ぎブームで、沿海都市部に行き漢族との接触が増えたことによって、漢語の読み書きができる人たちがいる。また、義務教育を終えると進学し、自動車修理、美容・理髪等の専門技術を身に付ける者が多数いる。専門学校を出た 30 代の男性劉 C は、リテラシーのない

ゴウハンハンのような宗教的職能者に対しては不信感を持っている。

施洞鎮で調査をしている筆者は、現地の人たちから話し掛けられるようになった。ゴウハンハンが司る儀礼を観察している時、劉 C は筆者に、「本を調べない（漢語は「査書」と表現した）ゴウハンハンとする儀礼は効かないよ、いつか全部本で調べる凱里市⁸⁴のゴウハンハンのところ連れて行ってあげる」と語った。

現地の1990年代以降に生まれた者と子供は基本的に義務教育を受けている。現在、交通の便の良い苗族地域では、すでに苗語が話せず漢語が母語である者が多い。義務教育を終えて親の世代と交代して、新たに出稼ぎに行く若者もいる。また、交通の便の悪い地域では、就学前は苗語を話しても、小学校に入学すると漢語で学ぶため、家では苗語、外では漢語を用いる。

このように苗語と漢語両方が使われている現在であっても、民族学に興味をもち、新苗語表記法を自ら学習し、現地語を文字化している少数の者もいる。一方、生まれてからずっと親と都市部で生活している子供は、苗族であるにもかかわらず一言も苗語が話せない。

ゴウハンハンが行う儀礼について、義務教育を受けた20代の女性の劉 Z は「親は毎年依頼している。親と一緒に暮らしているが、私にはなぜこのような儀礼をするのかよくわからない」と語る。劉 Z は20歳の時、施洞鎮の偏寨村から白枝坪村へ嫁いで来て、現在は夫の実家で義理の父母と一緒に暮らしている。結婚前は実家の父がいつもゴウハンハンに儀礼を依頼していた。現在は義理の父が依頼している。子供を出産した後は出稼ぎに行かなくなった劉 Z は1年間に少なくとも1回はゴウハンハンが家に来て儀礼を行うのを、そばで見ていた。劉 Z は「実家にいる時は、本を見て儀礼をするゴウハンハンを見たことがなかった。結婚して家になるようになってからたまに見るようになった」と語る。

劉 Z の近所に住んでいる20代の男性の張 CW は、新居を立てているため、出稼ぎに行かず家の手伝いをしている。張 CW は家を建てるために儀礼をしてもらったのであろう。「儀礼は何回か見れば分かる。祭詞が分かれば自分もできるけど、やっぱり専門のゴウハンハンに頼みたい。本を見るゴウハンハンもいるけど……きっと効果があるからだろう」と語る。

⁸⁴ 凱里市は地名。貴州省首府貴陽市の東に位置する。黔东南州の州府。

ここで予め、断っておきたいことがある。それは文字の読み書きができる現地の人たちは、読み書きができるという理由で、当該社会で権威を持っているわけではないということである。

このように、苗族社会では一定の年齢層の人たちは漢語のリテラシーを有している。また口承文化の担い手とされている宗教的職能者の中には漢語教育を受けた者もいる。このような状況において、声の文化の中で生きる現地の人々は、口承の「伝統」で伝えられてきた儀礼で漢語テキストを用いることを、どのように受け取っているか、以下で事例を通して示す。

4 ローカルな声の文化と宗教的職能者による「文字」の使用

漢語の普及は口承の伝統の衰退を引き起こしたとされている [劉・郎 2018: 33-39]。では、漢語テキストはローカルにいかなる影響を及ぼしたのだろうか。以下では、事例を通して現地に根ざした声の文化と、最も文字と縁遠く見えるゴウヒャンヒャンとの関わりを見ていくことにする。

事例①は日常生活で文字を使わないコミュニティの会話、事例②はリテラシーのないゴウヒャンヒャンが司る儀礼、事例③、④はリテラシーのあるゴウヒャンヒャンが司る儀礼である。

[事例①] チャットアプリによるオーラルチャット

現在、中国で主流の SNS チャットアプリは「ウィーチャット (We Chat)」と呼ばれ、機能的にはほとんど LINE と変わらず、文字トーク、音声チャットやビデオ電話もでき、使用人数は 2017 年の統計データによれば、9 億人を上回っている⁸⁵。

急速な技術の進歩で、苗族社会でもスマートフォンを持つことは一般的になっており、日常生活では電話として使う以外、ウィーチャットはコミュニケーションの重要な手段となっている。文字を入力せずに音声で会話ができるため、苗族社会では多くの者がスマートフォンを用いてオーラルの形で交流している。

⁸⁵ 2018 年中国微信行業發展現狀及未來行業發展形勢分析による。
<http://www.chyxx.com/industry/201805/645403.html> 2020 年 2 月 14 日閲覧

沙湾村の女性のチャットグループは、常に身の回りで起きたことで知人と交流している。写真 4-1 は 2019 年 5 月 17 日 22 時 23 分から 23 時 55 分までのおよそ 1 時半の間に交わされたチャットの一部で、彼女らは村で銀飾りの窃盗事件が発生したため、事件の詳細を交換し合っている。女性らは文字トークではなく、苗語で会話している。

写真 4-2 は施洞鎮地域の車の運転手と地域の人たちを主にしたチャットグループのやりとりである。通常、まず運転手がこれからの行き先を知らせる。そして、行き先が同じ乗客は人数やどこまで行くかなどのやり取りをする。この時、運転手は普通文字の形で知らせる。しかし文字が読めない者とは苗語で会話する。

このように日常生活で欠かせないのは音声のコミュニケーションで、この場合の漢語文字は補助的な役割にとどまっている。つまり現地の日常生活は声の文化に根ざしている。

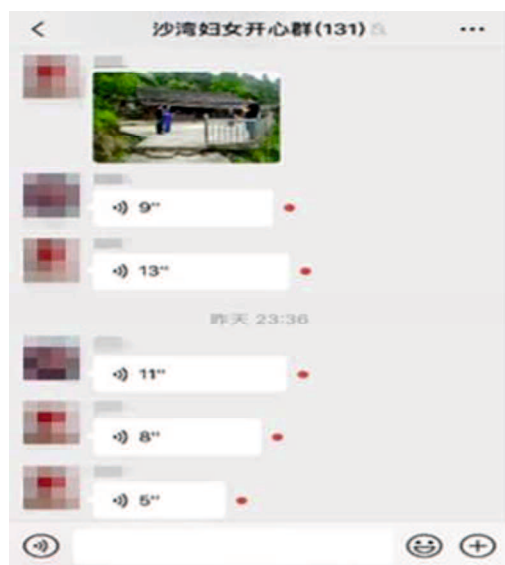


写真 4-1 沙湾村の女性のチャット
(筆者撮影 2019. 1. 21)



写真 4-2 タクシーの予約などを取る
チャット(筆者撮影 2019. 6. 25)

【事例②】 死者の「上山」の時間だ（文字の読み書きができないゴウヒャンヒャンが司る儀礼）

苗族は死亡者が出た時、これを自然死と異常死に分け、葬儀の方法を変える。自然死に対しては、死者を悼んで土葬を行い、異常死の場合は火葬である。自然死では、最期をみとり、通夜、御悔やみ、埋葬、御霊送り、墓参（復山）をするのが一般的な流れである。

2019年3月12日の夕方、沙湾村で86歳の女性が亡くなった。通常施洞鎮地域では、死後3日間は、死者は生前の家に安置され、遺族や親戚や弔問客との別れをする。苗族社会では女性の亡くなる時間は朝が良く、太陽が沈む夕方は周りの人たちをあの世に連れて行くから良くないと信じられている。そのため、今回の女性の遺族は、死亡した翌日に葬礼の準備と親族への知らせを行い、二日目に出棺と葬送、埋葬をするようになった。

葬礼の儀式は近くに住むゴウヒャンヒャンの張Mに頼んだ。死者の一人息子は20年前に他界していたため、葬礼の手順は死者の兄弟の意見を聞きながら行った。死亡時間が良くないことから、張Mが出棺は二日目の朝と判断したのである。

出棺は14日午前7時半であった。ゴウヒャンヒャンの張Mは祭詞を唱えながら、手伝いにきた同村の男性らと共に棺桶の隙間を白紙で封印し、運びやすいように縄で括った。7時34分、死者の子と孫は苗族の伝統衣装を着用し、頭に麻を巻き、出棺の準備を整えた。張Mは棺桶の上に1羽のオスのニワトリを置くよう指示し、更に棺桶の上に紙銭の灰を入れた碗を置き、それから米酒3杯を棺桶の上に撒いた。張Mは手に鎌と茅を持ち、米酒を口一杯に含み、勢いをつけて棺桶に乗せた碗を打ち砕いた。これは死者を山に運ぶ合図で「上山」（山に行く）の時間である。青年たちが棺桶を一斉に担ぎあげると、ゴウヒャンヒャンは一気に米酒を口から嘔き出し、行列の前を小走りに走る。埋葬地は死者の家から500m登った山の上であった。

前述したように、施洞鎮の苗族は、女性の死亡時間は朝が良いとする。朝は太陽が昇り始め、死者が一人で他界へ行く時、周りが明るいため、現世への未練はあまりなく、遺族への影響も強くないと信じられている。



写真 4-3 ゴウハンハン（右1）
と親族が始める（一日目）
（筆者撮影 2019. 3. 13）



写真 4-4 青年たちが棺桶を山に運び埋
葬地を選ぶ（二日目）
（筆者撮影 2019. 3. 14）

〔事例③〕 死後3年のガセイ儀礼（年忌法要）（漢語テキストに従うゴウハンハン）

現地の苗族は死者の魂は永遠に存在すると考えている。彼らは故人の靈魂は3つに分かれ、それぞれ、墓、家、祖先の集まる場所に行くと感じている。そのため年忌法要の場所もそれぞれの場所で行われる。ガセイ儀礼は普通死者の墓の前で行われ、親族が集まって故人を弔う。ガセイとは現地語で死者に対する年忌法要のことであり、3年目には親族を招いて、大規模な法要を営む。

白枝坪村は施洞鎮政府役所から2km離れた場所にある。全村102戸で、上寨と下寨2つの村落がある。2019年時点で、白枝坪村の儀礼を担っているゴウハンハンとは76歳の潘DZである。一般的にゴウハンハンとは村や一族の祭祀にも関与し、規模の大きい儀礼では主宰者の役割を果たしている。

ガセイ儀礼を依頼したのは潘DZのすぐ隣の劉家である。劉家の戸主であった劉DZは3年前に79歳で亡くなり、2019年に3年目を迎える。劉DZの2人の娘と1人の息子は凱里市で暮らしている。ガセイ儀礼は3月23日の午前10時から行う予定であったが、70km以上離れている凱里市から施洞鎮へ戻って来る劉DZの息子は3時間遅れた。その間、ゴウハンハン潘DZは何度も時計を見て、その度に「遅い、遅い」とつぶやいていた。

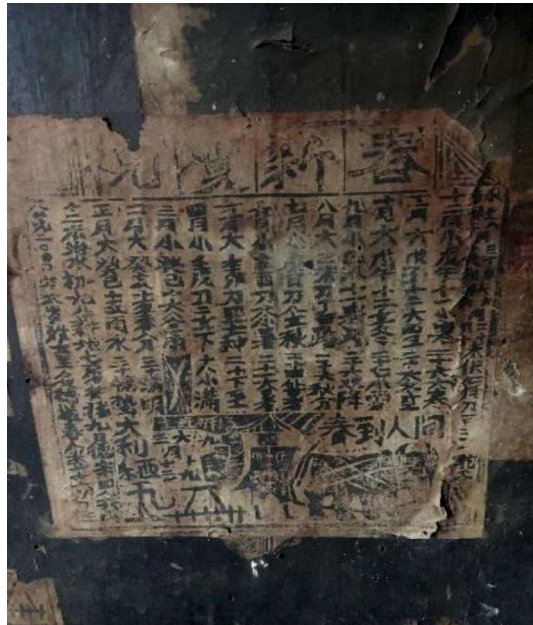


写真 4-5 ゴウヒャンヒャンの家に貼られた年暦（カレンダー）

（筆者撮影 2019. 3. 23）

清明三月初、天道北行、宜向北行、宜修造北方。天德在壬、天德合在丁、月德在壬、月德合在丁、月空在丙、宜修造取土。月建在辰、月破在戌、月厌在申、月刑在卯、月害在巳、灾煞在午、月煞在未、忌修造取土。清明后二十一日往亡、谷雨三月中、日躔在酉宜为三月、将宜用癸乙丁辛时。

16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
二	三	四	五	六	日	一	二	三	四	五	六	日	一	二
天官 死神 月虚	月空 四相 地火 月虚	天德 月德 大时 大时	天德 月德 大时 大时	每仓 不将 月忌 月忌	每仓 不将 月忌 月忌	河魁 元武	天德 月德 月建 月建	官日 要安 月建 月建	守日 玉宇 月建 月建	阴德 相日 助煞 五虚	月恩 四相 五虚 五虚	时德 民日 河魁 天吏	阴德 三合 死气 小耗	月空 天马 助煞 小耗
十二	十三	十四	十五	十六	十七	十八	十九	二十	廿一	廿二	廿三	廿四	廿五	廿六
癸未	甲申	乙酉	丙戌	丁亥	戊子	己丑	庚寅	辛卯	壬辰	癸巳	甲午	乙未	丙申	丁酉
壬子	甲子	丙子	戊子	庚子	壬子	甲子	丙子	戊子	庚子	壬子	甲子	丙子	戊子	庚子
木	水	水	土	土	火	火	木	木	水	水	金	金	火	火
尾	箕	斗	牛	女	虚	危	室	壁	奎	娄	胃	昴	毕	嘴
平	定	执	破	危	成	收	开	闭	建	除	满	平	定	执
诸事不宜	祭祀沐浴	祭祀沐浴	祭祀沐浴	祭祀沐浴	祭祀沐浴	祭祀沐浴	祭祀沐浴	祭祀沐浴	祭祀沐浴	祭祀沐浴	祭祀沐浴	祭祀沐浴	祭祀沐浴	祭祀沐浴
嫁娶	嫁娶	嫁娶	嫁娶	嫁娶	嫁娶	嫁娶	嫁娶	嫁娶	嫁娶	嫁娶	嫁娶	嫁娶	嫁娶	嫁娶
上梁	上梁	上梁	上梁	上梁	上梁	上梁	上梁	上梁	上梁	上梁	上梁	上梁	上梁	上梁
安葬	安葬	安葬	安葬	安葬	安葬	安葬	安葬	安葬	安葬	安葬	安葬	安葬	安葬	安葬
修造	修造	修造	修造	修造	修造	修造	修造	修造	修造	修造	修造	修造	修造	修造
土	土	土	土	土	土	土	土	土	土	土	土	土	土	土
六月	七月	八月	九月	十月	十一月	十二月	正月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月
财利	四方	小须	心须	慎防	勿友	小慎	心慎	慎防	勿友	小慎	心慎	慎防	勿友	小慎
事业	利方	须小	心须	慎防	勿友	小慎	心慎	慎防	勿友	小慎	心慎	慎防	勿友	小慎
婚姻	之宜	之宜	之宜	之宜	之宜	之宜	之宜	之宜	之宜	之宜	之宜	之宜	之宜	之宜

写真 4-6 ゴウヒャンヒャンが確認していた『黄曆』の1頁

（筆者撮影 2019. 3. 24）

ガセイ儀礼はゴウヒャンヒャンが遺族と共に死者が埋葬されている山に登り、墓の前で線香、米、紙銭、アヒルとニワトリを死者に供え、「子孫を見守り続けてくださ

い」という意味の祭詞を唱え祖先の加護を祈るのである。

予想外に息子の帰りが遅いため、ガセイ儀礼は予定した時間から行うことができず、午後の3時前からとなった。この時間を選んだことについて、潘 DZ は「劉 DZ の息子はガセイが終わった後、凱里市に戻らなければならない。もっと遅く儀礼を始めると帰る時間が遅くなって、真っ暗になると運転が危ないだろう」と語った。劉家の息子は午後1時に戻ったが、潘 DZ は何度も自宅に帰り、壁に下げたある漢語の『黄曆』が示している吉凶の時間帯を確認し、すぐにガセイを行わず、吉の3時になるまで待ち続けていた。

[事例④] 建築の儀礼（漢語テキストに従うゴウヒャンヒャン）

現地では家を建てる前にガヒィの儀礼を行う。ガヒィは服を着ていない裸の姿をした男3人の精霊と信じられている。一般的に大きな行事を行う時、たとえば龍舟祭⁸⁶、新しく家を建てる前などにガヒィの儀礼を行う。偏寨村のゴウヒャンヒャン張 SZ はガヒィ儀礼が得意とされているため、村民は張 SZ に依頼することが多い。

クライアントは同村の50代の張 Y で、息子が結婚するために新しく家を建てることになった。そこで家を建てる前に家の方位を決める依頼を張 SZ にした。

張 SZ によると方位はガヒィが家に来る時の通る道でわかる。方位の確認は『通書』の記述とゴウヒャンヒャンの判断で決定される。張 SZ が行うガヒィ儀礼では、一般的に『通書』を2回参照する。他のゴウヒャンヒャンの中にも張 SZ のように2回参照する者がいる。

1回目は、クライアントが依頼に来た時である。クライアントはガヒィ儀礼をする時は事前にゴウヒャンヒャンの自宅まで依頼に行く。ゴウヒャンヒャンはクライアントと共に新築の場所を確認に行くが、ゴウヒャンヒャンが詳しく知っている場合は行かないこともある。その時、新築の場所や正門の向きを確認する。ゴウヒャンヒャンは帰宅すると、『通書』で方位を確認し、ガヒィが行き来する吉向を『通書』の記述を参照しながら、新築の位置と合わせて決定する。クライアントの新築の位置は、正門の方位を重要視するが、ゴウヒャンヒャンは通常生活の出入りも考慮する。その際、祭詞の「ガヒィよ、この家に来るにはこの方向から来て、この方向から帰るんだ」を念

⁸⁶ 龍舟祭は旧暦5月24日から27日まで清水江で行われる盛大な祭りである。

頭に置いている。つまり、ゴウハンハンはこの祭詞を唱えることによってガヒイが来訪する方向を導いているともいえる。

2 回目は、ガヒイ儀礼を行う前である。1 回目で方位を確認しているが、儀礼を行う直前に「確認」作業として、その場でもう一度『通書』を見ながら方位の確認をする。(聴き取り調査: 2019 年 9 月 6 日)

現地では、家の門の向きが良ければガヒイの行き来が多いため、お金が家に入りやすいと信じられている。ガヒイは 3 人の男の精霊とされているため、儀礼は奇数月の奇数日を選ばれる。当日儀式は家を建てる工事を行う夜明け前に行われる。衣服を着ていない裸のガヒイは人目をはばかって、暗い時間帯に建主の家に来るからである。

張家の儀礼は旧暦の 3 月 1 日の早朝 4 時から始まった。張 SZ が『通書』の漢語テキストを読みながら、ガヒイが行き来する吉向は東南と確認し、家主に指示を出す。家主は茶 3 杯、米酒 3 杯、調理した魚 3 匹、白いニワトリ 1 羽をすでに準備している。線香を立て、紙銭を燃やしたゴウハンハンの張 SZ は黒い傘を開くと同時に祭詞を唱える。手にしていた『通書』は傘を持つため、ズボンのポケットに収め、祭詞を長く唱える。ゴウハンハンが傘を閉じると建主はニワトリを煮始める。ニワトリが煮えたらニワトリの心臓、肝臓、胃袋をガヒイに供えて、最後にゴウハンハンが食べる。張 SZ は傘を持ち上げ再度祭詞を唱え、ガヒイたちを精霊界に送り帰したら儀礼は終わる。

5 声の文化の中のテキストの使用

固有の文字をもたない苗族は、宇宙の創世や人類の起源を語る古歌を儀礼と密接に関連づけ口頭伝承してきた。一方、いくつかの苗語表記法を創設したが、普及しなかった。現在、人々は改まった場所では漢語を使うが、日常生活では苗語を使用するのである。

西欧や日本の識字率が 100%に近い数字であったことに比べ、1949 年の現代中国成立当時、国家全体の識字率は 20%前後にすぎなかった。中国では国家建設と人材養成、社会の発展を促進する教育制度が新たに打ち出された。少数民族地域の識字率は

更に低かったため、中国成立当初は「文盲除去」の識字運動と学校の新設、学校システムの整備政策とられた。国を挙げての教育事業は苗族社会でも推進され、1930年代から1940年代生まれの学校教育適齢者は、当時私塾と呼ばれた教育機関へ編入された。また、小河、平兆、景洞塘、南哨などの自然村落にも教育拠点が設立された。しかし、大躍進運動のため飢饉が発生し、教育環境は悪化する一方で、学費を支払えず中退する子どもたちが増加した。文化大革命時代に就学率は一層低下した。

1977年文化大革命が終了し、翌年の1978年の改革開放以降状況が変わり、経済環境が改善した。教育の改革と発展のスピードを促した。また、政府は教育を重要視する新たな措置をとった。しかし、読み書きができる層とできない層が生まれ、ジェンダーによる差が生じた。前述したように、男性の方が漢語使用者が多い。現在も当該社会では苗語が広範に使用され、漢語を使用する場は限られている。施洞鎮では掲示板や看板は漢字で書かれているが、村の宣伝用の手書きポスターには誤字があることもある。

5.1 声の文化に根ざした現地社会

事例①の沙湾村の女性たちのチャットグループの年齢は20代から50代でスマホの使用ができる人たちに限られている。日常のコミュニケーションに苗語を使用している女性たちは、1分以内に話した言葉を録音する機能を持つウィーチャットを交流手段として選択しているのである。運転手と地域の村人を主にしたチャットグループは「便民交流グループ」として地域では利用の頻度が高く、日常の交通の頼みの綱となっている。

前述のように、父系社会を保持している苗族社会では、男性が教育を受ける比重は女性に比べると高い。したがって漢語が話せる者と漢字が書ける者も男性が多い。2000年に入ってからの出稼ぎの風潮で沿海都市部へ出稼ぎに行った者は、そこでの生活に合わせて積極的に漢語を習得した。そのため現在では30代から50代の出稼ぎの経験がある者は漢語での交流にはほぼ問題はない。しかし、女性のチャットグループはいろいろな年代の者とのコミュニケーションを行うため、音声チャットが適している。各年齢層に相応したコミュニケーションは、意識の領分にも無意識の領分にも

声の文化が深く浸透しているため、選ばれたのが音声のチャットである。

事例②のゴウハンハン張 M は 1930 年代の生まれである。貧困のため、学校には行けず、漢語も話せない。張 M は父系の継承によって 3 代目のゴウハンハンとなったが、息子がいないため 2019 年 3 月時点では老人ホームで暮らしている。

張 M は苗族の葬礼儀式において、口頭伝承で父から教わった方法で儀礼を行っていた。女性の死亡時間が夕方であったため、通常の方法を取ると死者が他界へ赴くのは夜となる。苗族の他界観では夜は死者が遺族を連れて行きたがる。そのため、ゴウハンハン張 M は出棺時間を太陽が昇り始めた朝に決めた。葬礼で唱える祭詞は苗語独特のリズムがあり、古苗語も交じり合っている。唱える祭詞の要旨は「太陽はあちらから登り、あちらの方に沈む。川はあちらに流れる。あなたは祖先のところに迷わないで行きなさい」である。

言語学者のベルザ・セアツマは、言語は基本的には声に依存すると指摘した。セアツマは「人間は、いついかなるときも言語と手を切ることができない。そして言語は、基本的にはどのような場合でも、話し聞く言語であり、音の世界に属している」

[Bertha・Siertsema 1955: 23] と述べている。これは積極的に文字を導入せず、声の文化を維持してきた苗族社会にも当てはまるだろう。

このような状況から見ると、漢語と苗語話者の関係は、受けた教育のレベルと出稼ぎの有無が関わっているように見える。漢語を使用しなくても、日常生活ができ、昔からの方法で伝承儀礼が行える。儀礼の担い手であるゴウハンハン張 M は漢語やテキストと関わりが遠いように見える。しかし、事例③の中で示したように、「伝統」的な儀礼の順序と方法を守りながら、儀礼を行う時間と事例④で示した建築前の方位の確認においては、漢語のテキストを参照していた。

5.2 リテラシーによる文字の使用

事例③の潘 DZ は 1943 年生まれの長男で姉 2 人と妹 1 人がいる。1952 年に施洞の私塾小学に入学し、4 人キョウダイの中で唯一人教育を受けた。小学 5 年まで施洞の小学校に行ったが、1958 年に大躍進運動が始まり食糧が激減し、小学校最後の 1 年は隣の双井鎮の学校に行った。卒業後は小学校卒業の学歴があったため、大躍進運動

の一環で導入された人民公社で労働量記録係⁸⁷の仕事に任され、重要なポストに就いた。

潘 DZ がゴウヒャンヒャンになったのは、彼が苗と漢の間に生まれた子供として村の中で、異端視されていたという事情があるが、小学校を出ているので、苗族の村で文字の読み書きのできるリテラシーの代表とされた。

潘 DZ はガセイ儀礼を行う時間を『黄曆』で調べた。黄曆は中国の伝統的な旧曆をもとにつくられた主に日々の宜忌、厄払い、方位、運勢などを記した曆書である。『黄曆』は、古代の曆法と皇帝専用として朝廷で使用されていた「皇曆」と区分するために民間では「黄曆」と呼ばれ、現在では毎年テキストとして印刷され、市場に流通するようになっている [清 2012: 33]。この、『黄曆』は『老皇曆』また『通書』という名称で印刷されることもある。

『黄曆』は施洞鎮の定期市で3元(約50円)で販売されている。現地の人々は2009年頃には施洞鎮で春官と呼ばれる職人が湖南省から来て、年曆や『黄曆』を低価で売っているのを見ていたが、今日では定期市で販売されるようになり、手に入れやすくなったと語る。

ゴウヒャンヒャンの潘 DZ は6日に1回開かれる定期市で『黄曆』を購入したという。毎年春節前後、『黄曆』は小物売りの売店が仕入れ、潘 DZ はそれを必ず買うようになっている。儀礼のために『黄曆』を購入していたのではなく、最初は個人的な興味として読んでいた。そのうち、何かをする度に『黄曆』を見てから行動をするようになった。潘 DZ は「本を読むのに害はない」と語る。しかし、次第に儀礼の中で用いようになり、クライアント側もゴウヒャンヒャンの行為に疑義を持たず、「効果があればゴウヒャンヒャンのやり方に従う」と語る。事例③で示したゴウヒャンヒャンの潘 DZ はガセイ儀礼の時間を『黄曆』に記載された吉時で行うと決め、クライアントはその指示に従ったのである。

⁸⁷ 大躍進政策は、1957年の反右派闘争で毛沢東が党内主導権を得た1958年から1961年までの間、中華人民共和国が施行した農業と工業の大増産政策である。人民公社は、1958年から農業の集団化を中心に従来の農業生産共同組合である「合作社」と工業、農業、商業、学校、民兵の各組織、地方行政機関の行政権能を一体化して結びつけ、集団生産、集団生活を主とした自力更生・自給自足の地域空間を目指した組織である。人民公社時期は、農業生産は一般生産隊組織により組み立てられ、社員は生産隊を労働単位として労働報酬を受け取った。農業生産労働は広く分散している農地で行われ、農産品の最終収穫前は労働者に対する監督が困難なため、生産隊は「工分制」を採用し、工分を根拠として労働の計量と農産品の分配を行った。工分は、労働量を計算する単位である。記工分は、労働量を記録する係。

事例④のガヒィ儀礼は家を建てる前に行う儀礼であると同時に、病気の快復、新年祈願の儀礼でもある。儀礼を司ったゴウハンハンハンは父系の継承で3代目の張SZで、彼が参照したのは漢語テキストの『通書』である。張SZは他のゴウハンハンハンが読むのを見て、自分も定期市で買うようになったという。張SZは5人キョウダイの長男で、3年間私塾で漢語を習っていたこともあり、『通書』を読み続けているうちに内容が分かるようになった。それで儀礼を行う度に参照するようになったという。一般の村民の中でも『通書』は興味本位で読む者もいるが、その数は少ない。主に男性が手にして、生年月日からその日の運勢を見るくらいである。

一方、ゴウハンハンハンの張SZはテキストの内容を漢語のまま伝えるのではなく、現地の苗語でクライアントに語り伝えている。クライアントは「張SZは何十年もこの村の儀礼を司ってきた。本を見てやっても、とにかく彼が儀礼をすればいいのだ」という。リテラシーのない一部の声の文化の世界に生きる現地の人々は、テキストの読み手であるゴウハンハンハンの語りを媒介には『通書』に書かれている言葉を受け入れるようにしている。つまり、現地の人々はこのような行為に対して、漢語テキストを用いることでゴウハンハンハンの能力に権威があるとは認識せず、むしろ使うか使わないかはゴウハンハンハン次第で、その儀礼を、クライアントは自分が選んだゴウハンハンハンが行えば良いと思っている。

ただ、前述した劉Cは専門学校に通っていたため、数年間貴陽市で生活していた。また、卒業と同時に上海に出稼ぎに行き、10年以上施洞鎮と行き来しながら都市部で生活をしてきた。劉Cはリテラシーのある現地人として、はっきりとゴウハンハンハンの能力を漢語テキストの使用と結びつけ、テキストの使用によって権威性が強まると信じているようである。しかし、このような認識を持つ現地の者は少数である。

ゴウハンハンハンハンはさまざまなテキストの中で『黄曆』を選んだが、その内容に精通しているとは言い難い。さまざまな情報からも、吉凶の時間と家の方位を勘案し、儀礼の中に組み込んだのである。また、『黄曆』は現地の一般村民も読んでいる。彼らはただ生年月日による、その日その日の運勢を見るだけである。しかし、特殊な身分であるゴウハンハンハンハンは、自身に必要な部分を取り出して使用可能な場で用いるようになっている。ゴウハンハンハンハンはこのような行為に対してそのわけを理解してなくても、少なくとも依頼をしたクライアント側は「効果があればゴウハンハンハン

のやり方に従う」と考えている。また、ゴウヒャンヒャンは全てテキストに従うのではなく、クライアントの事情も考慮しながら儀礼を執り行っている。

ゴウヒャンヒャンである潘 DZ は「儀礼を求めに来た人が満足すればよい。効果があれば、次また依頼に来るよ。効果がなかったら別のゴウヒャンヒャンのところに行ってしまう。これはゴウヒャンヒャンとしてはよくない」と語る。また、張 SZ は「2年前に同村の者にガヒィ儀礼をした後、その家の商売が繁盛し、町（凱里市）で高層マンションを買ったよ。わたしは、その家からすごく感謝された。それ以来、ガヒィ儀礼は必ず本を見て方位を確認してからやっている」と語る。張 SZ の息子の妻は「義父に儀礼を求める人は多いよ。彼がやった儀礼は確かに効果がある。だからみんな彼に儀礼をしてもらいたがっているわ」と語る⁸⁸。

このように、ゴウヒャンヒャンたちは身に付けた漢語の知識を自身の役割の権威付けとしているわけではなく、テキストは口承の知恵を下支えしてくれるものでもなく、さまざまな情報のなかの一つの利用可能なアイテムとしている。テキストに記された文字に従うが、それは儀礼に効果をもたらす可能性があるとして、儀礼の中に組み込んでいる。このような行為に対して現地の人々は疑義を持たず、ゴウヒャンヒャンのような宗教的職能者がテキストを使用するのは一定の「効果」があると信じているようである。

このように現地社会では、苗語と漢語（漢字）が併用され、漢語教育は人々を識字者と非識字者に分けた。しかし、漢語話者は漢字識字者ではない。更に、このような状況の中で現地の人々と深く関わる宗教的職能者の間で、リテラシーのあるゴウヒャンヒャンは漢語テキストを使用するようになっているが、それは文字を使用することによって自身の権威を誇示するためではない。一方で、現地の多勢の人々も、儀礼の中で文字を使うゴウヒャンヒャンは権威があるとは思っていないのである。

6 小結

中国における民族語言表記の創設は、さまざまな経緯をたどってきた。国家主導の

⁸⁸ ここでいう「効果」は儀礼を執り行った後の状況である。しかし、状況の良し悪しの判断は当のクライアントがするが、クライアントはゴウヒャンヒャンに儀礼を依頼し、その儀礼がどのような形式で行われるかについては口出しせず、最終結果を求めるのが一般的である。

新苗語表記法は固有の文字を持たない苗族に表記法を与え、固有の文化を保護させようとした。しかし、新苗語表記法は現在具体的な使用の場がほとんどないため、漢字に比して利用者は格段に少ない。漢語教育の推進と出稼ぎの風潮によって、漢語話者が増加する一方で、現地では依然として苗語がコミュニケーションの主流である。年齢層と出稼ぎの有無によって漢語が話せることと漢語の読み書きができる人たちははっきり分けられるが、近年は伝統的な民族儀礼に漢語のテキストを導入する宗教的職能者が出現している。

このような漢語テキストと民族文化が結びついたのは、リテラシーのある宗教的職能者によるテキストの使用とテキストの購入が容易になったことにより生じたと考えられる。一方では、漢語のテキストを用いることによってゴウハンハンハンの宗教的活動に権威が付き、彼らの活動にはテキストの支えがあるように見える。しかし、現地の人々の語りやゴウハンハンハン自身の語りにおいては、テキストを口承より優れたものとはしておらずまたテキストの内容を全て理解している訳でもない。ただ儀礼に効果があればゴウハンハンハンが実践する活動は伝統的な儀礼でも、口承の実践を行う際のリソースの一つとして口承の内部に入れ込むという現象が起きているのである。つまり、ゴウハンハンハンは現地の人々に向けて、文字を使用することで自身の権威性を誇示しているのではなく、リテラシーのある部分を活用しているのである。また、漢語テキストが使用されることによって口承の実践が衰退するのではなく、漢語テキストの知識が儀礼実践の中に忍び込みつつある。一方で、リテラシーのある都市部で生活したことのある現地の少数の者の中には、テキストを頼りにするゴウハンハンに高い信頼を抱いている者もいる。

苗族社会におけるローカルなリテラシーに基づく声の宗教的実践は、固有文字を持たない社会において独自の文化を維持することが求められている。しかし、読み書きが限られている現地社会においては、テキストが儀礼の中に組み込まれることで宗教的職能者に権威を付けたり、社会学的な象徴的動作をしているとは受け取られておらず、たださまざまなリソースの中の一つとしてテキストへのアクセスを可能にしているに過ぎない。その意味において、テキストの意義は限定的だがリソースの幅、豊かさをクライアントに与えている。

世界各地の無文字社会における文字の使用は、個人或いは役割を持つ者の特権や権

威として議論されてきた。しかし、中国西南部に住む苗族社会の人々は、少なくとも2019年時点の施洞鎮の苗族社会では、宗教的職能者が文字を使用することで権威があるとは考えられていないようである。今後、文字の使用と権威がどのように変化するか、長期的に観察する必要があるだろう。

第5章 現代苗族社会における不確実性と儀礼行為

1 はじめに

中国の西部に広がる内陸の山地地域は東部沿海地域に比べ経済発展は後れを取っていた。1980年代から中国では国家が少数民族の生活や文化を資源とする民族観光を推進し、辺境の少数民族地域における貧困救済と地域振興を図ろうとした〔曾2001〕。近年中国は西部地区の開発建設を支援し、東西の調和のとれた発展を実現するために一連の政策を取り続けてきた。とりわけ2000年から「西部大開発政策」が実施され、以降西部発展促進の計画・制度が作られ着々と進められている。中国の西南部に位置する貴州省はとりわけ経済発展の遅れを取っていたが、近年ではこの政策により、加速度的に発展している。

2018年時点の貴州省の総人口は3,600万人で、この内少数民族が37.9%を占める。最大の少数民族は苗族で、プイ族、トン族、土家族、水族が続く。貴州省は全国でも少数民族が比較的多い地域であり、省面積の55.5%が少数民族自治区域となっている。近年、これらの民族の文化が観光資源化されており、カルスト地形と共に開発が進められている。

具体的には、貴州省は「国民経済と社会発展第十二回五ヵ年計画綱要（2011年～2015年）」（一般的に略して十二五計画と呼ぶ）において、少数民族の文化旅游開発⁸⁹を促進した。2014年から「中国少数民族特色村寨」の選定において貴州省では312個の村寨が選ばれ、その内、黔东南州苗族トン族自治州からは126個が選ばれ、40.4%を占める〔国家民族事務委員会 2014〕。選ばれた村寨の保護と発展は重要視され、黔东南州は「風情黔东南・好客之州・歌舞之州」⁹⁰をスローガンに民族文化による観光開発を推進している。本論の調査地である黔东南苗族トン族自治州台江县施洞鎮も現在苗族文化を観光資源とする開発と観光施設の新設が盛んに行われている。

一方、急速に近代的整備が進む苗族社会において、人々はかつて経験したことのな

⁸⁹ 主に少数民族の生活や文化を資源とする民族観光、つまりエスニック・ツーリズムを指す。

⁹⁰ 意識すると「風情のある黔东南州・親切にもてなす黔东南州・歌と踊りが好きな黔东南州」である。

い新たな「近代的」（中国語では現代）な問題に遭遇するようになっていく。たとえば、住み続けた木造の家屋を壊し、新たにコンクリートの住宅に建て替えるなどである。現地の人々は行政側の指示に従いながらも、開発によって引き起こされる不確実性に満ちた未来に対する不安やこれまで遭遇したことの無い問題から逃れられないような状態になっている。つまり、さまざまな政策はあくまでも行政側による決定であり、現地の人々はこの決定に関与することができず、決定結果を甘受するほかない受動的立場にあり、不確実な世界に直面しているのである。

しかし、このような状況の中で、現地の人々は彼らには理解ができ、安心感が得られる行為の一つとして、これまで行ってきたゴウホと呼ばれる儀礼を「近代的」な不安への対処として行おうとしている。すなわち、不確実性を認識し、彼らなりに適切な対応をとることにしている。その対応とは、今まで執り行ってきた伝統的なゴウホ儀礼を通して、現地在面している新たな状況を苗族的世界観の中に再配置し、理解しようとしていることである。

ゴウホは現地の苗語で、「天の神様」として信仰されている。年間を通して頻繁に行われるゴウホ儀礼は、一般的に自家の様子、田畑の豊凶、家族の生死等に関し、ゴウホから託宣を受ける儀礼である。観光開発という現代的な変化を余儀なくされている苗族社会の人々は、宗教的職能者にゴウホ儀礼をしてもらうことによってその変化を彼らの世界観の中で理解しようとしている。施洞鎮の苗族社会は厳密に言えば近代に達しているとは言えないが、現地の人々はより日常的にさまざまな新たな不確実な問題に直面していると考えられる。人々はこれまで経験したことの無い、この新たな状況を彼らの世界に置き換え、理解しようとしているようである。現在の諸状況を変更することは困難であるが、現地の人々は未来のありようを操作しようとしている。現地ではこのように不確実な状況を置き換えることを「フンヘイ (*hfent hvib*)」という。

本章ではまず、急速に近代的整備が進む苗族社会において、人々はかつて経験したことの無い新たな「近代的」な問題に遭遇するようになっていくことを示す。そして不確実性という視点から、現地の人々が受け入れがたいと感じているローカルな社会状況に対して、いかなる行為を行い、フンヘイにしているかということをもゴウハンハンが司るゴウホ儀礼を通して考察する。

2 先行研究と本章の目的

不確実性という概念は必ずしも明確な統一的定義がなされないまま、異なる学問分野でさまざまな意味合いにおいて使用されている⁹¹。不確実性の概念として、アメリカの経済学者であるフランク・ナイト（Frank Hyneman Knight）は、経験やデータをもとに「測定可能な不確実性」をリスクと呼び、「測定不可能な不確実性」が真の不確実性であると定義した⁹²。また、不確実性という言葉は1978年にハーバード大学の経済学者であるジョン・ケネス・ガルブレイス（John Kenneth Galbraith）の著書のタイトルが『不確実性の時代』⁹³と訳されたことから広まった。

未来における事象に対して、不確実性はリスクの概念を伴って議論される場合が多い。人類学の学問分野では今まで、「伝統社会」を対象に、それらの社会にたびたび訪れる不幸や災いなど、確実に世界を攪乱するような不確実な状況に対し、人間がどう向き合うのかについて描いてきた[東 2015: 3]。

人間の不確実な状況との関わり方を、近代的・科学的な形式知では説明がつかないさまざまな生活実践を通して議論してきたという意味では、人類学には独自の不確実性研究の系譜があるといえる。現在では、欧米を中心にした人類学で展開されているリスク・不確実性研究は、人類学独自の不確実性研究の系譜を継ぐのではなく、社会学のリスク社会論の潮流に乗る形式で急拡大しつつある。

これらの研究においては、リスク・不確実性についての一般的な理解としては、確率的事象を数量的に捉えて管理の対象とするリスクと、リスク計算による管理が困難な「不確実性」とを区別し、社会・経済・政治的諸制度が後者の領域をも制御しようとする今日の潮流を新たな考察対象としている。たとえば、地球温暖化や原子力発電、地震、テロリスト、感染性ウイルスなど、計算不可能かつ予測不可能で、起きてしまった場合に甚大で破滅的な影響と被害をもたらす不確実性をどう把握・評価し統治するかという問題系に大きな関心が集まっている [セネット 2008]。

また、人類学者である市野澤は、西欧のリスク社会論は近代に際立ってきた思考形

⁹¹ 市野澤潤平他 2014『リスクの人類学——不確実な世界を生きる』世界思想社 pp. 4-5

⁹² フランク・ナイト著・奥隅栄喜訳 1959『危険の・不確実性および利潤』文雅堂

⁹³ ジョン・ケネス・ガルブレイス著、斎藤精一郎訳 2009『不確実性の時代』講談社

態であり、現代的な制度や技術を巻き込んで成立するものであり、一般的に人類学者は、エヴァンズ＝プリチャードやダグラスの議論を踏まえて、リスクという概念を括弧に入れて考察する志向を武器に「リスク社会」という時代診断を吟味することができる、と指摘した〔市野澤 2014:15〕。また、碓は、こうした社会学や人類学が提示する「リスク社会」的な世界では、不確実性が常態となり、個々人は専門知を積極的に取り入れ、再帰的に自己の日常生活の行動を選択し、意思決定をしなければならないというストーリーが前提とされている、と指摘している〔碓 2016: 17〕。

現在は社会の進展とともに、人・モノ・情報の結びつきが緊密になっている。このような状況の中、人々はこれまで以上に不確実な状況に巻き込まれている。世界各地において、不確実な状況に対処する多様な実践の中で、不確実性がどのように実践しているのかを資源化し、不確実性それ自体を楽しみに結びつけるような実践もある、という研究報告がされている。たとえば、市野澤は、タイの観光ダイビングでマンタを見るための「マンタ待ち」に伴う不確実性が、いかに楽しみと結びつけながら資源化されているかについて事例報告している。

一方で、人類学、あるいは社会科学における研究では主として過去に焦点が当てられ、未来に向けた研究が少なかったことに対して〔Munn 1990、Waltman 1992〕、近年ではこのような批判を受け、未来に焦点を当てた研究もされはじめてきた。人類学者の宮崎はドイツの哲学者であるエルンスト・ブロッホ（Ernst Simon Bloch）の思想⁹⁴に寄りながら、希望という視座を人類学の中に導入する試みを行っている〔宮崎 2009〕。人類学者である石井はドイツの社会学者であるニクラス・ルーマンのリスク社会論に寄り、南インドのブータ祭祀と呼ばれる事例を通して、土地や自然と密接に結びついた神霊祭祀と不確実性を伴った大規模な開発事業との関係について、神霊が媒介する未来という視点から議論した〔石井 2012〕⁹⁵。

本章は不確実性と対峙する多様な実践が存在しているなか、とりわけ施洞鎮服飾圏内で「近代化」が進む中、伝統的な苗族社会において人々がいかなる民俗的知識を蓄積し、その知識に基づいてどのように不確実な社会に対応して未来に向き合っている

⁹⁴ エルンスト・ジモン・ブロッホ（Ernst Simon Bloch）は、ドイツのマルクス主義哲学者、無神論者、神学者。

⁹⁵ ルーマンはリスクの反対概念を危険とし、「リスクのない絶対的な安全」などという表象がこの区別に含意されているというわけではないという。そしてリスクに対して、ある者が将来に起こりうる損害を「どのように」説明したりしているのかを重要視している。ニクラス・ルーマン著、小松丈晃訳、2014『リスクの社会学』新泉社

のかに視点を置く。

現地語のフンヘイは内心的、感情的に平穏という意味である。この言葉のフンは「行為が軽微で、ひっそりとしている様子」で、ヘイは「内心、感情、心根」の意を現わしている。また、フンヘイはデンヘイ (*dins hvib*)、デンリュ (*dins dliud*) とも言われている。フンヘイは感情の起伏を抑え、心を落ち着け、命(運)に任せるという「ニュートラル」な意味合いを持っている。人々は、常に儀礼を行い祖霊や精霊の介入によってフンヘイの状態を保とうとしている。現地の男性(70代の劉YZ)は「毎日いいことがあるわけでも、悪いが続くわけでもない。何かあったらゴウヒャンヒャンに儀礼をしてもらおう……これがフンヘイです」という。

苗族の世界観の中で、絶対的なもの、絶対的な判断や結果はフンヘイではない。不確実性を伴う未来に起こり得る事象に対して人の意思決定にバイアスがかかるのをふせぎ、精霊的次元における抗争と対峙するという民俗的な知識を呈している。つまりこれは現地社会の「知識」として捉えると、苗族の民俗的知識の中には「リスク」という科学的な知識に類似した仕組みがあると考えられる⁹⁶。つまり、現地ではこのように不確実性を「リスク的」になるように置き換えることをフンヘイ (*hfent hvib*) と現している。

本章は、括弧に入れたリスクという概念を考察する人類学的な捉え方を通して、苗族社会で理解されている「リスク」を現地語のフンヘイという言葉で表すことにする。すなわち、貴州省施洞鎮の苗族社会でゴウホという現地で信じられている精霊の意をうかがう儀礼を通して、この儀礼にかかわる人々の行動や語りを取り上げ、特定の社会集団における不確実・不安の解消の手続きを描き出すものである。

ただし、本章は現地社会が観光開発に伴う一連の変化を現地が近代的な社会になった、とはしてはいない。つまり結論を先取りすれば、本章では苗族社会が不確実な状況をどのように現地社会の世界観であるフンヘイに配置しているのかを明らかにすることである。これは安易に苗族社会、あるいは中国社会に敷衍できるものではなく、苗族社会におけるゴウホ儀礼を不確実的な視点から議論することで苗族研究、呪術研究の新たな可能性を示すものである。

⁹⁶ 文化人類学者である小林は民俗知識と科学知識がどのように関係しあっているのかアナロジーという視点から両者の関係性を提示した[小林 2020]。施洞鎮の苗族は「リスク」という科学的な概念を用いて日々の生活を営んでいるというより、フンヘイの認識を有している。

3 ゴウホ儀礼の概要

3.1 ゴウホは天の神

苗族における儀礼は、年中行事から日常儀礼に至るまでさまざまあり、儀礼の対象と目的も多種多様である。人々に神と鬼の区別はなく、儀礼における精霊は曖昧に善と悪に分けられている。善は人々の安全・平安、豊作、子孫繁栄を主にする。現地の人々は常に精霊がそばで見守ってくれることを願い、特定の供物を捧げる儀礼を行っている。悪は病気や不順、災厄をもたらす鬼であると認識し、儀礼は鬼に供物を捧げ、悪を身の回りから取り去ってもらうために行うのである。

苗族は胡蝶ママ（現地の苗語はメイバンメイリュ）を先祖としている⁹⁷。ゴウホは苗族の胡蝶ママが産んだ卵の一つで、最初に孵化したものである。施洞鎮地域ではゴウホは天の神であると認識されており、精霊の中で霊力が一番強いため、雲の上に住んでいると信じられている。ゴウホの苗語表記は *ghet hob* で、*ghet* は年配のオジイサンで、男性の意味である。*Hob* は天、雷を意味している。ゴウホは一人ではなく、18人の群れで構成されていると信じられている。

ゴウホは天の神とされているため、かつては儀礼する際に用いた供犠は牛であったが、経済的に負担が重いため、緑色の頭をしたアヒルになった⁹⁸。また、ゴウホは目が見えず耳で聞くだけと思われているため、供犠をアヒルにしたが、祭詞を唱える時は「大きな牛」となっている。アヒルの他に、調理済みの魚、米1杓、500gの酒を供物とする。ゴウホは重要な「客」だから、クライアントは盛装してゴウホを家に招き儀礼をする。この時、クライアントの子供もそばにいてはならず、また近隣の人もこの家がゴウホ儀礼をしていると分かたら、見てはならず、家の人に話かけてもいけないので、すぐその場から立ち去ることになっている⁹⁹。

このように、ゴウホ儀礼は現地の人々にとっては重大な儀礼であり、ゴウホは常に自家の様子、田畑の豊凶状況、家族の生死、病気の快復等に至るまで託宣し、人とゴ

⁹⁷ 田兵 1979年『苗族古歌』貴州人民出版社

⁹⁸ 侯徳忠 2017年『苗族古経中の鬼神体系』貴州大学修士論文 pp. 44-47

⁹⁹ 筆者もゴウホ儀礼を観察した際、何回か現場から立ち去るように言われたことがある。

ウホの相互関係を保つようにしている。

以下では、現地の語りを取り上げながら、ゴウホ儀礼が施洞鎮地域で現在も頻繁に行われていることを示す。

3.2 ゴウホ儀礼は1年に何回も行う

筆者が施洞鎮でフィールド調査を行っている間、頻繁に「アゴウホ」（現地の苗語、アは「する」という意味）という言葉を目にした。

ゴウホは18人の精霊、天の神とされているため、儀礼は主に偶数月の偶数日の天気の良い日に行われる¹⁰⁰。また新しい1年のはじめの旧暦の正月にもよく行われる。白枝坪村のゴウハンハンである張 ZH は「正月は皆出稼ぎから村に帰ってきているから、このゴウホ（の儀礼）をすると、ゴウホはその家の人を全部守ってくれる。ただ絶対にいい天気の時に行うんだ。1回やると2か月間は安心できる。その後何回やってもいい」と語る。

現地の一般人は「ゴウホは本当にいるかどうかは分からないけど、儀礼をしたら本当に良くなった。ゴウホの儀礼をしない人で病気になった者もいる。だから絶対にゴウハンハンに頼んでゴウホ儀礼をしている。したら良くなるかもしれない、しなかったら悪くなるかもしれない」と語る（聴き取り調査：2018年5月、李 DG、50代）。

ゴウホ儀礼は盛大な儀礼だから、クライアントもクライアントの近隣の者も儀礼を行うことを尊重する必要がある。井洞塘村のゴウハンハン張 LJ は常に「人は精霊に教える、精霊は人に教える」¹⁰¹と口にする。つまり、ゴウハンハンの認識の中では人と精霊は対立的な関係ではなく、共同体として共生していると考えられているのである。

前述したように、ゴウホ儀礼は一般的に自家の様子と田畑の豊凶状況、家族の生死、病気の快復等についてゴウホに報告し関係を繋ぐ行為である。ここから見ると、現地の人々は常に安定していない、不確実な未来への漠とした不安を抱えながら、日々の

¹⁰⁰ 白枝坪村のゴウハンハン張 ZH は、天気が良ければ偶数月偶数日ではなくても、ゴウホに報告すれば、奇数月奇数日に儀礼を行ってもよいと語った。

¹⁰¹ この意味において、張 LJ は、神霊（精霊）は人々に害を与える存在ではない、神霊に対する儀礼は神霊が人々の生活をよりよくするものであると解釈している。つまり、人と神霊は対立的な関係ではなく、共生の関係であると思われる。

営みを続けていると思われる。仮にこのような状況を不確実性という言葉で表現すれば、現地の思考や行動はゴウホという儀礼を通して不確実性をフンヘイと認識し、(可能な限り) 対処することの繰り返しであるといえるかもしれない。

以下では、このような日々の一般的なゴウホ儀礼を事例で示す。

4 施洞鎮地域のゴウホ儀礼

人間の生業活動の大部分は「リスク」への対処とされている[市野澤 2014: 1]。現地の人々はゴウヒャンヒャンを通して天の神であるゴウホの意をうかがい、つまり、人智を越えた神の介入により、ローカルな不確実性をフンヘイに認識している。本節ではゴウホ儀礼を紹介する。始めは一般的なゴウホ儀礼で、次は観光開発の中のゴウホ儀礼である。

4.1 一般的なゴウホ儀礼

一般的なゴウホ儀礼の事例①は、クライアントの田畑の実りに感謝する儀礼で、事例②は、予期した以上に病気が快復したための儀礼である。

[事例①] 豊作に感謝——「食べきれない」

施洞鎮の生業形態は主に農業であり、農繁期になると出稼ぎに行った若者が田植えや収穫のために戻るのが一般的である。出稼ぎに行かない者は年配者と幼児、小中高生である。年配者は普通畑仕事や水牛、黄牛の飼育をしながら孫の世話をしている。

施洞鎮中心部に位置する楊家溝村の龍Cは息子2人と娘1人がいるが、彼らは皆沿海の都市部へ出稼ぎに行っているため、2018年時点では妻と孫1人の3人で暮らしている。施洞鎮の気候は亜熱帯的温和湿潤気候である。2017年の降雨量は1367.5mm、年間平均温度は14.6~18.5℃で、自然災害は起こらず、順調な1年であった(黔東南州苗族トン族自治州人民政府2018年7月5日の報告データによる)。そのため、2017年は田畑の収穫量が多かった上に、家には3人しかいないため、米は食べきれない状態である。2018年6月は田植えの時期に入る。そこで、龍Cは同村のゴウヒャンヒャ

ンである呉 HB に依頼し、ゴウホ儀礼をすることにした。

クライアントの依頼内容は農作業に関わることである。2017 年はゴウホの見守りのおかげで、米は以前よりも収穫が多く食べきれない程取れた。今年も田植えの時期に入ったので、儀礼を行った後に田植えの仕事を始める予定であるが、今年の収穫はほどほどでよいというのがゴウホ儀礼を行う理由である。

儀礼は 2018 年 6 月 9 日（旧暦 4 月 26 日）に、クライアントである龍 C の自宅の正門前で行われた。ゴウハンハンからはクライアントに準備すべきものを事前に伝えてある。この日用意されたものは、竹、黄金樹の枝¹⁰²、白紙、白米、米酒、干し魚、アヒル、銅鑼、線香、鍬、千担（てんびん棒に似た両端が細く、真ん中が太い農具）、鍋蓋、箸、コップ 18 個であった。

ゴウハンハンがクライアントの家についたのは午後の 4 時頃で、二人はあいさつを交わしながら、祭具を作り始めた。竹と黄金樹の枝を縛り、「樹」の代用とする。このような「樹」を 6 つ作った。使用した竹と黄金樹の本数は合わせて 18 本である。竹の上は丸く容器状にきれいに丸める。白紙で旗を作り、次に紙人形を作る。龍 C は 1 枀に盛り上がる程米を入れ、その上に 120 元（約 1860 円）を挿して置いた。これは今回の儀礼でゴウハンハンと呉 HB への報酬である。これまでが準備である。

儀礼は 2 部に分かれている。午後 4 時 40 分、ゴウハンハンが笠をかぶり、供物台の下で紙銭を燃やし、線香に火をつける。線香を米枀の上と、丸めた竹容器の上に挿し始めると儀礼が始まる。

ゴウハンハンと呉 HB は千担を手にして、鍬を軽くたたき、音をたてる。龍 C は鍋蓋を持ち上げ、箸でたたく。ゴウハンハンはその音と同時に呪文を唱え始める。ゴウハンハンが唱えている間、龍 C は米酒を順次コップに注ぐ。ゴウハンハンと呉 HB は白米を供物台の前後に撒き、また千担を鍬に当てる。そして、竹片で作った竹卦を陰陽卦（竹片の正面と反面）という卦相になるまで何度も投げ出す。陰陽卦が出るとアヒルの両羽を持ち、首辺りの毛をむしる。この時、アヒルは穏やかな様子であった。次に、ナイフを取り出して首元の気管を切り、血を碗に受ける。血が垂れている間に「樹」の周りにも血を垂らす。これで、第 1 部の儀礼は終わる。

ゴウハンハンと呉 HB が笠をぬぐと龍 C の家族は、アヒルの羽毛をむしり、解体したア

¹⁰² 現地語では黄金樹と呼ばれ、筆者は白膠木であると考えます。

ヒルを鍋に押し込んで煮込み始める。アヒル肉を煮込んでいる間、クライアントとゴウハンハンハンは世間話をしながら煮上がるのを待つ。

第2部はまず、煮えたアヒルの頭、心臓、肝臓と血の塊を供物台の上に順に置く。アヒルの肉は大きな盆に盛り付け、煮込んだアヒルの汁、唐辛子で作ったタレを入れた碗も台の上に置く。すぐに人が食べられるように祭具を並べる。ゴウハンハンハンが再び笠をかぶると、第2部の儀礼が始まる。

ゴウハンハンハンと龍Cの動作は第1部とほぼ同じで、ゴウハンハンハンが千担を手にして鍬を軽くたたき音を出す。この時龍Cは鍋蓋を持ち上げ、箸でたたくと同時に、ゴウハンハンハンは呪文を唱え始める。ゴウハンハンハンが唱えている途中、龍Cはコップに注いだ米酒を「樹」の下に注ぎ、次に煮たアヒルの頭、心臓、肝臓、血の塊を少しずつちぎり、竹の容器の中に入れる。第1部と同じようにゴウハンハンハンは竹卦が陰陽（正面と反面）になるまで何度も投げる。

陰陽卦が現れると、今度もゴウハンハンハンは白米を撒く、米を撒くのはゴウホを龍Cの家まで案内するためという。そして、千担を鍬に当て呪文を唱え終える。龍Cはゴウハンハンハンの指示に従い、「樹」を持って、家の近くの溝に行き、「樹」を溝の中に投げ込む。

龍Cが自宅に戻るまでに、龍Cの妻は供物台と供物を撤去し、日常使うテーブルに供物のアヒル肉の料理を並べる。この頃から龍Cの親戚がアヒルを共食するために来る。儀礼が始まってから共食が始まるまで約3時間かかった。



写真 5-1 ゴウハンヒヤンの呉 HB が呪文を唱えている

(筆者撮影 2018. 6. 9)



写真 5-2 楊家溝村のクライアントの龍 C

(筆者撮影 2018. 6. 9)

[事例②] 「120 歳まで生きられる」

白枝坪村は施洞鎮政府役所から 500m 離れた場所にある。白枝坪村に住む張 BH の母の邵氏（80 代）は帯状疱疹を患い、3 か月以上寝込んでいる。背中一面に疱疹が広がり、高齢のため治癒の見込みは薄いと病院で言われたが、邵氏は日毎に快復し、「120 歳まで生きられる」と本人が語るほどになった。しかし、彼女の息子の張 BH は同村のゴウハンヒャンにゴウホ儀礼を依頼し、母の状況をゴウホに託してうかがうことにした。

張家のゴウホ儀礼を司ったのは同村の張 ZH である。張 ZH は長年張 BH 家の儀礼を司ってきた。ゴウホ儀礼は執り行うゴウハンヒャンによって祭具の数や、唱える祭詞の長さが異なる。また、クライアントの経済状況によって供物と報酬額は異なる。たとえば、経済状況の良い家では 1 枡分の米、大体 2 kg の白米を用意し、報酬金も 12 元ではなく、120 元を白米と共に袋に包んで最後にゴウハンヒャンに渡すなどである。しかし、儀礼全体の基本的な流れは変わらない。



写真 5-3 ゴウハンヒャン（左）とクライアント（右）が共に儀礼を終える（筆者撮影 2019. 3. 11）

2019 年 3 月 11 日（旧暦 2 月 5 日）の午後 3 時半頃、ゴウハンヒャンの張 ZH はゴウホ儀礼に使う銅鑼、竹卦を持って張 BH の家に来る。竹と黄金樹の枝を縛り、「樹」の形に作る。使用した竹と黄金樹の本数は合わせて 6 本で、3 本の「樹」に作り上げ

た。白紙から切り取った旗と紙人形を「樹」に飾る。その間に張 BH は供物台に 1 杓程度の米を盛り上げ、その上に 12 元を挿して置いた。米酒、干し魚、コップ 3 つ、線香、紙銭を置き、供物台の下に千担と事前に購入した供犠のアヒルを置く。張 BH は緑色の頭をしたアヒルではなく普通の白いアヒルを用意した。

4 時前に準備が終わり、ゴウハンハンが笠をかぶる。供物台の下で紙銭を燃やし、線香に火をつける。次に線香を白米を盛った杓の上と丸めた竹容器の上に挿し始めると、儀礼が始まる。儀礼は事例①と同じように 2 部に分かれる。

ゴウハンハンが千担を鍬に 2 回当て、次いで張 BH が銅羅を叩き、ゴウハンハンが祭詞を唱え始める。

きれいな家に来て、清潔な場所に来て。大きな牛を用意した。牛は大きくて持ち帰れない。牛を殺すから、食べにきて。牛の心臓をあげる。牛の肝をあげる。牛の肺をあげる。牛の血をあげる。ゴウホよ、牛を煮込むから食べに来て。心臓、肝、肺を煮込むから食べて。この家が用意した。この家のことはわかるでしょう。座って肉を待ちなさい。座って休みなさい。わたしは言う。何もかも言う。ゴウホよ、牛を煮込むから食べに来て……

ゴウハンハンが竹卦を打ちながら、陰陽卦が出るまで何度も祭詞を繰り返す。これから後は事例①と同じである。第 1 部の儀礼が終わり、アヒルの調理が済むと、ゴウハンハンが笠をかぶり、千担を鍬に 2 回当て、銅羅を叩くと第 2 部の祭詞を唱え始める。

きれいな家に来て、清潔な場所に来て、牛の肉を食べなさい。腹いっぱい食べなさい。牛の心臓を食べなさい。牛の肝を食べなさい。牛の肺を食べなさい。食べきれない肉は千担を使って担って帰らなさい。帰ったら奥さんと子どもにも食べさせてあげなさい。千担を使って金と銀を担って帰らなさい。帰ったら鍬で土の中に埋めなさい。使う時に鍬で掘らなさい。千担に赤い布を結んだ。この千担を使いなさい。この鍬を使いなさい。来たところへ帰らなさい。この家のことは分かるでしょ。牛の肉も食べた。金と銀もあげた。奥さんと子どもの分も用意した。

帰ってあなたの金の家に住みなさい。あなたの銀の家で寝なさい。あそこはあなたの居場所。あそこはあなたの家。この家のことは分かるでしょ。牛の肉も食べた。金と銀もあげた……

ゴウハンヒャンは竹卦を打ちながら祭詞を繰り返し、陰陽卦が出るまで打つ。陰陽卦が現れると、ゴウハンヒャンは白米を撒き、ゴウホの帰り道を米で案内する。そして、千担を鍬に当てると呪文は終わる。ゴウハンヒャンは「樹」を持って¹⁰³、急いで清水江に向かい、本物の木の下に「樹」を置く。

張BHは供物台と供物を撤去し、日常使うテーブルで供物のアヒル肉を切り分ける。儀礼は最初から最後まで合わせると約2時間半かかった。



写真 5-4 清水江の近くに「樹」を置く

(筆者撮影 2019. 3. 11)

4.2 観光開発の中の儀礼

施洞鎮では 2012 年から行政主導のインフラ整備が開始され、主に交通、飲食店、宿泊施設、水道、電気、商業施設の建設が持続的に行われている。2014 年に施洞苗文

¹⁰³ クライアントが持つ場合もある。

化旅游有限会社が設立され、専門的に施洞鎮地域の観光開発と経営を行うようになった。現地の人々は行政側の指示に従いながら、苗族文化観光地の建設を甘受するほかない立場に置かれている。

このような観光開発の中で、現地の人々はかつて経験したことのない新たな近代的な問題に遭遇するようになってきている。事例③では、観光開発の中で、順調に自宅を新築したことに対するゴウホ儀礼、事例④では、観光開発の中で順調に仕事が進行することに対するゴウホ儀礼を示す。

〔事例③〕「順調すぎる」

開発運動の一環として、伝統的な木造家屋をコンクリート家屋に改造する動きが施洞鎮地域のみならず、全貴州省の鎮村で大規模に進められている。現地では「危房改造」（倒壊の危険のある家屋を修繕或いは新築する）の項目に認定されると最高 1.5 万元の補助金（約 25 万円）が与えられる。この政策により、元の木造家屋を「危房」と申請し、貯金或いはローンを組んで、コンクリート造の家屋に「改建」する住民が多くなった。伝統的な木造家屋を取り壊し、家屋「改建」を自ら選択するのである。

施洞鎮政府市役所から 2km 離れた八梗村の呉 W は崩れかけた木造の母屋の代わりに少し離れた場所に新しくコンクリートの家を建てた。呉 W が新築した大きな理由は政府の開発政策による補助金の支給があることと孫娘の誕生により、居住空間の改善が必要になったからである。

清水江沿岸に位置する八梗村は凱里市へ通じる道の途中にある。そのため、凱里市へ行くには必ず通らなければならない道路の拡幅のため家屋移転が要請される村民は少なくない。しかし、開発による道路拡幅のために家屋の強制移転を迫られたり、補助金が十分に支払われなかったり、道路工事による居住地転移の問題が発生する等、現地は不安要素に満ちている。このような中、呉 W は補助金支給から新築場所の決定、道路工事による強制移転もなく非常に順調であった。そのため周囲の者と比べ、呉 W は「順調すぎる」ことに対して不安感を覚え、ゴウヒャンヒャンにゴウホ儀礼を依頼して、ゴウホの意を確認することにした。

儀礼は 2018 年 5 月 28 日（陰暦 4 月 24 日）に、クライアントである呉 W の新築の庭で行われた。依頼を受けたゴウヒャンヒャンは同村の潘 DZ である。儀礼の流れは

前述の事例①、②とほぼ同じで、儀礼に要した時間は3時間程であった。



写真 5-5 ゴウハンヒヤンの潘 DZ (右) が祭詞を唱える
(筆者撮影 2018. 5. 28)



写真 5-6 アヒルの血を垂らす
(筆者撮影 2018. 5. 28)

[事例④] 「いいことだ」

全鎮のインフラ整備のために、現地雇用者が増加するようになった。苗族の文化観

光地として、施洞鎮の塘龍村¹⁰⁴にも観光客センターが建設された。観光客センターは旅行の問合せ、記念品サービス所、休憩所等の目的で開設され、エアコンの設置も必要となった。

偏寨村出身の 28 歳の男性張 JT（2018 年時点）は 2015 年までは、出稼ぎで広州に行っていたが、子供が生まれたことによって親と同居し施洞鎮で生活するようになった。張 JT は工事現場の仕事で主に電気機器の取り付けや配線工事をしていた。張 JT は家族が増え、生活出費が多くなると思っていたところへ、エアコン機器の施工の仕事が任された。「エアコンの取り付けは何回か見れば分かる。たまたま私がいたから私に任せただけだ。これで多くのお金がもらえる。いいことだ」と張 JT は語る。しかし、張 JT の父は息子が帰ってきた直後に希望の仕事が与えられたのは順調すぎると不安を感じ、ゴウハンハンにゴウホ儀礼を頼むことにした。

儀礼は 2018 年 6 月 11 日（旧暦 4 月 28 日）に行われた。儀礼の依頼を受けたゴウハンハンは隣村の石 GZ である。石 GZ は 80 代で、高齢のため儀礼をする体力がなくなったので、依頼主に手伝ってもらいながら行うことにしている。

当日 11 時 30 分頃に、ゴウハンハン張 JT の家に着き、祭具を作り始める。使われる祭具はゴウホ儀礼に必要な竹、黄金樹、白紙、白米、米酒、干し魚、アヒル、銅鑼、線香、鍬、千担、コップ 18 個である。儀礼の順序と唱える祭詞は先述したゴウハンハンたちの手法とほぼ同じである。

儀礼が終わったのは午後の 1 時 40 分である。張 JT は仕事のため儀礼には参加できなかったが、儀礼の終わる時間には帰ってきて、供犠のアヒルをゴウハンハンと共食した。

¹⁰⁴ 塘龍村は施洞鎮に属するの一つ村である。



写真 5-7 ゴウヒャンヒャンが笠をかぶると儀礼が始まる
(筆者撮影 2018. 6. 10)

5 不確実性と儀礼

本章では、全鎮において繰り広げられている観光開発という大きな社会状況のなかでのゴウホ儀礼に視点をおいたが、開発という特殊な時代背景に限らず、このゴウホ儀礼は施洞鎮地域で広く行われているものである。一般的に自家の様子や田畑の豊凶状況等をゴウホに告げる儀礼であったが、観光開発によって新たに生じたこともゴウホ儀礼の中に落とし込まれている。これは苗族全体を代表するものであるとは言えないが、少なくとも施洞鎮を中心とした同じ服飾圏ではこのような儀礼が行われている。

現地の人々は日常的にさまざまな不確実的な状況を感じとっている。その状況はたとえ順調でも不確実と捉えられている。この不確実・不安の感覚を解消するために、宗教的職能者を介して儀礼を行い対峙しようとしていると考えられる。

以下では現地の人々がこれまで執り行っていた日常的（一般的）な不確実性への対峙と観光開発の中で生じた不確実性に対峙しようとする儀礼行為について事例から考察する。

5.1 日常的な不確実性

施洞鎮の苗族社会では平穩な生活を送りつつも、日常的に不確実性を実感し、不確実性と常に対峙していることは事例においても確認できる。

事例①は、豊作への感謝の儀礼である。クライアントの龍Cは昨年の収穫量が多かったため、今年の収穫はほどほどで良いという思いから儀礼を依頼したのである。龍C夫婦は息子と5年ほど都市部に出稼ぎに行っていた。しかし、2人の息子が結婚して孫が誕生すると同時に、出稼ぎに行かず畑仕事をするようになった。出稼ぎの間は土地を同村の者に貸していた。龍Cの田は山の中腹に3枚あり、その広さは700㎡程度である。借りた人は田植えをしなかったため、龍Cが耕作するようになった時には土壌が固く土の栄養が流失して田植えをすることができなくなっていた。「出稼ぎに行くと田畑が荒れ易いのだ」と本人は語る。2人の息子は田植えをしなくても出稼ぎの給料で食べていけるというが、龍Cは体力の許す時は農作業を続けている。

楊家溝村は清水江から離れているため、田畑の灌漑はほぼ山水に頼っている。前述したように、2017年は降水量が豊富で自然災害も起こらず、順調な1年であった。龍Cは数年をかけて田の土の質を改善し、その年の稲の収穫量は食べきれない程であった。2018年の時点では3人で暮らしているが、息子夫婦は年に2回に戻って来るだけである。そのため、米は3人分で良いので余る。

2018年も田植えの時期が来るが、不確実な状況が満ちている。降水量と天候は予測不可能で計算ができない。2017年の収穫量は多かったが、2018年は収穫がない可能性もあり、1年の働きが報われない恐れもある。そのため、2018年の収穫はほどほどあれば良いと本人は語り、未来のことはゴウホの儀礼をして、神の意思に従うことにした。

事例②は、病院では治癒の見込みが薄いと言われたが、快癒した80代の女性邵氏に関する儀礼である。邵氏は石家寨村出身で18歳の時に白枝坪村に嫁いだ。夫は2歳年上で、60歳で亡くなったので、邵氏は1人息子の張BHと暮らしている。3人の娘と1人の息子をもうけたが、体が弱い夫の代わりに長年畑仕事に専念した。

邵氏は長期の疲労と加齢に伴う免疫力の低下で帯状疱疹を発症し、神経痛も併発した。命にはかかわらない病気であるが、発疹と共に皮膚の強烈な痛みがあり、辛抱しきれないような日々を過ごしていた。体内にある疱疹ウイルスが活動を再開する可能

性があり完治の見込みは薄い、帯状疱疹の症状は治まった。邵氏はこの先、生死のどっちに転んでもいいと語るが、息子の張 BH は母のためにゴウホ儀礼を依頼した。張 BH は「母の疱疹は年毎に発症回数が多くなっている。でも今は良くなっている。母は大変だけど、家に母がいると食べるご飯がある」（食事を作ってもらえる）と語る。

これらの事例において、現地の人々はより日常的に不確実な状況にあることを実感している。事例①では、その年の天候によって収穫が左右されることを承知している。2017 年は食べきれない程の収穫があったが、2018 年は激減する可能性もある。しかし、クライアントの龍 C は天の神であるゴウホの儀礼を依頼することによって、現地で信仰されている精霊の介入によって、不確実・不安な感覚を解消しようとしている。つまり、昨年は収穫は多かったが、人の手ではどうにもならない天候や降水が影響する農産物の生産量はゴウホの神意に任せる。龍 C はほどほどで良いと語ったが、彼は荒れ地となっていた田に労力を注ぎ込んで土質を改善した。未来の状況に対して期待はありうるが、ゴウホの託宣においてフンヘイにした。

事例②の張 BH の母は高齢で、治癒の期待が薄い疱疹に患ったが、快復の見込みがある。しかし、加齢とともに免疫力が低下し、完全な健康を維持することは困難である。邵氏は「120 歳まで生きられる」と語ったが、息子は母の病気への不安・恐れ of 感覚に対してゴウホ儀礼をすることにした。当日は旧暦の 2 月 5 日で、ゴウホ儀礼を行う偶数日ではなかったが、張 BH の妹が母を心配して儀礼に参加するために嫁いだ村から帰ってきたためこの日にしたのである。邵氏の今後の状態は不明であるが、不確実な状況を「予測不可能」な範囲に置くため、人間より精霊を上位の存在に位置づけ、不確実性をフンヘイに置き換えることにしたのである。

ゴウホの神意を知るにはゴウヒャンヒャンが行うゴウホ儀礼が必要となる。ゴウヒャンヒャンが唱える祭詞には依頼の内容が含まれ、ゴウホは他家ではなくクライアントの家に呼び招かれる。儀礼の最中にゴウヒャンヒャンが打ち上げた陰陽竹卦にはゴウホの到来が示されている。これは神意を具現化することによって、クライアントに対して未来に起こりうる事象を、不確実な状況から「リスク」に置き換えたのである。

つまり、事例を通して現すと、事例①は、ゴウホの儀礼を行ったことによって、2018 年の収穫は 2017 年よりは少ないかもしれないが、クライアントの龍 C の技能や裁量

の結果によるものではなくなる。豊作であろうと凶作であろうと全てはゴウホの「意思」であることとなる。同じく事例②では、邵氏が120歳まで生きることありうるが、今回の快復によって今後は平穩に行くか、ただの一時的な安定なのか、ゴウホの神意に従うのみとなる。

このように、施洞鎮の苗族の人々は日常的に不確実な感覚を持っている一方で、常に不確実な状態を神に預けることによりフンヘイに置き換えようとしている。それはよい結果をもたらしたり、悪い結果をもたらすこと以上に、一時的にニュートラルな状態に置かれることに意味を持つ。この手続きがゴウホに対する儀礼である。このような考えは現地の人々に対してフンヘイな生活状態を保ち続ける不可欠な手法である。そのため、ゴウホ儀礼が頻繁に行われるのである。

次に、日常的な不確実性を意識しながら暮らす苗族の人々が、観光開発というより近代的な、今までの伝統的な社会と異なる状況においてどのように対応しているのかを示す。

5.2 観光開発の中の不確実性

2008年から施洞鎮の南部に位置する雷山県西江千戸苗寨¹⁰⁵の観光開発の成功により、「西江模式」¹⁰⁶を模倣し、施洞鎮では2010年から観光開発に資金が投入されはじめた¹⁰⁷。2014年から行政主導のインフラ整備が開始されたが、建設中はさまざまな状況が発生している。たとえば、建設会社の変更による一連の工事の延長、建設材料の放置による道路妨害、土地転移による調整不順、建設停止による現地雇用者の仕事の休止等、観光開発はさまざまな不確実な状況に伴いながら行われている。2019年時点で、施洞鎮の観光施設の建設工事は依然として進行中である。

¹⁰⁵ 貴州省東南苗族トン族自治州雷山県の雷公山の麓に位置し、施洞鎮の南部にある。西江千戸苗寨は山の斜面に沿って建てられた千戸の所帯がある苗族村として2008年から観光開発が促進された。

¹⁰⁶ 「西江模式」は西江千戸苗寨の観光開発の定型を指す。

¹⁰⁷ 馬静・田利紅 2018「民族村寨深度旅游資源的開發与对策研究——以台江县施洞鎮為例」『貴州師範学院学報』pp. 39-42

5.2.1 観光開発と現状

こうした開発事業の展開の中で、施洞鎮の人々は開発事業の推進によってこれまで送ってきた生活とは異なる状況と向き合うようになった。この中で、現地の人々と関わりが大きいのが「危房改造」（という政策である。「危房改造」は行政当局の要請と住民自身の意欲で申請し、関係部門の認定によって補助金が支給される。施洞鎮地域では補助金の支給は家屋の改造のレベルによって最高 1.5 万元（約 25 万円）が与えられる。この政策により、元の木造家屋を「危房」と申請し、貯金や貸金或いはローンを組んで、コンクリート造の家屋に「改造」する住民が多くなった。事例③で示した八梗村の呉 W はこの政策を申請し家屋改建¹⁰⁸を行ったのである。

清水江沿岸に位置する八梗村は凱里市へ通じる道の途中にあり、凱里市へ行くには必ず通らなければならない道路の拡幅のため家屋移転を強制される住民が多い。呉 W の家は道路から 10m ほど離れた所にあったので、道路拡幅による強制移転は免れた。しかし、道路工事部分と民家の土地が重なる事態が発生し、強制譲渡が要求されたが、道路敷設により壊された家屋部分には補償金が与えられる制度もあった。ところが、倒壊した家屋の面積を計る基準、倒壊による労働時間の損害など具体的にどれぐらいの補償金が支給されるのかなどの問題が生じ、占拠された部分への具体的な補償金額で合意することが出来ない。道路敷設会社が工事を続けようとしても占拠された側の反対で、敷設を続けようにも続けられない状況に陥り、事態は悪化した。また、家屋改造のためのレンガやセメントなどの大型トラック運送による地面の破壊は著しく、雨が降るたびに水がたまり、ぬかるんでいる状況が常態化し、道は常に渋滞していた。

一方、観光開発に伴う現地雇用者が増加したが、受注者側の建設会社の変更等によって雇用者へ支払う給料の滞納が多発し、現地の者は地元で働くより出稼ぎを選ぶ者が多くなった。しかし、事例④の張 JT は子供の誕生を機に親と施洞鎮で暮らすことになり、建設会社で現場の仕事に就くことになったのである。

張 JT は以前の出稼ぎ先で電気機器の取り付けの仕事をしていた。施洞鎮に戻ってくる時はそこに適当な仕事先があれば返ってくるつもりはあったから、できる限り施洞鎮の工事現場の仕事を避けようとしていた。しかし、生活出費が増えたことから、

¹⁰⁸ 呉 W の場合、元の家屋の場所に新築したのではなく、新たな場所に建てた。これを本論では「家屋改建」と呼ぶことにする。

とりあえず観光センターの建設の仕事に就いた。彼は現場の仕事をしつつ、他の稼ぎ口も探していた。

張 JT が施洞鎮での工事の仕事を避けたいと思ったのは、建設資金をめぐる対等ではない関係が発生しているからである。観光施設の建設の発注側は施洞鎮政府であるが、受注者側の建設会社は計画通りに工期を行うため資金不足の中でも工事を進行させた。しかし、長期的に発注側からの追加資金がないと、工事を余儀なく停止することになる。資金不足の状況の中で、現場の仕事に就いた現地雇用者の給料は一部しか支給されない。また、最初の受注の建設会社が手を引くことに伴い現地雇用者も辞めざるを得ないことになる。工事を引き継ぐ会社が現れても、この状況は繰り返される。このような状況のため 2019 年の時点では、2014 年の観光開発の初期の段階と比べ現地雇用者の人数は少ない。現地の人々は遠距離の都市部へ出稼ぎに行く方を選ぶのである。

一方、発注側の施洞鎮政府も状況を見直し、建設項目を小分けにして受注の建設会社を多くする等の手法¹⁰⁹を試みた。その中で電気器具の購入や取り付けも建設会社一括の業務から外され、別途に取り扱うようになった。観光客センターのエアコン機器の取り付け業務もその一つである。しかし、このような技術を要する仕事に付くことは容易ではない。

5.2.2 順調すぎる——「アゴウホ」

このように観光開発に伴うさまざまな不確実な状況が起きている。しかし、家屋改建した事例③の呉 W の場合、周囲と比べ比較的順調であった。2018 年 5 月の時点では、新築の広くて明るい家屋は、屋根の瓦部分と内装など細かい作業が残っているだけである。しかし、呉 W とは異なり、政府の「危房改造」補助金の支給は誰にでも簡単に支給されるわけではなく、何度申請しても不許可を告げられる者も多くいた。また、呉 W の家は道路から 10m ほど離れた所にあつたので、道路拡幅による強制移転はせずにすんだ。道路工事のための移転は要請されておらず、もともとの木造の屋敷は新築した所から 5m 離れた清水江に近いほうにあつた。呉 W は元の母屋の跡に新築せ

¹⁰⁹ 筆者の調査ではこのようなケースが多い。

ず、補助金と貯金を足して平らな道路に近い所に建てた。全村が危房改造の波に乗ったということもあるが、現地の不確実性に満ちた状況の中で呉家は平穏な方向へ進んだ。

呉 W はこれまで畑の豊作や病気の快復を願って行ったゴウホ儀礼を今回順調に進んできた危房改建に当てた。ゴウヒャンヒャンはクライアントの要請に従い、唱える祭詞で新築の事情をゴウホに託した。儀礼の順序や供犠の使用は従来の方法で行った。

呉 W が「順調すぎていいのか」と語りながら伝統的なゴウホ儀礼を行ったのは、不確実な未来への不安感をどうかしようと考えたからだろう。呉 W は漠とした未来に対する不安を現在の順調さと対照する中で、理解可能な範囲に落とし込んで理解しようとしている。換言すると、観光開発という今までに遭遇したことのない事情に対して、彼らの認識が及ばない領域に属する具体的な不確実性をゴウヒャンヒャンを通して、彼らの世界観にあるフンヘイに置き換え認識しようとしているのである。

呉 W に限らず、事例④の張 JT の父も同じような感覚を抱いている。張 JT は工事現場の仕事に就いて間もなくエアコンの取り付け仕事を任された。しかし、張 JT の父は現場雇用者に支給されるはずの給料が十分に支払われていないことは聞いている。エアコン機器の仕事は建設会社から独立して直接政府とやり取りするが、その状況がどうなるかは不安に満ちている。他の出稼ぎ口を探していた本人は今回の仕事をきっかけに現場工事から抜けるつもりであったから、数年の出稼ぎの経験で身に付けた技術がちょうど生かせる。張 JT は施洞鎮に戻ってきて間もなくエアコン取り付けの仕事を得たことを、本人は「いいことだ」と語る。

一方、張 JT の父は息子の今後の仕事について工事現場はいつ事情が変わるかわからない、などの疑問を持つ。不確実な未来を待つ中、張 JT の父は伝統的な儀礼を行うことによって不確実な未来を操作すること、つまりゴウヒャンヒャンを通してゴウホ儀礼をすることにした。この場合、張 JT の内心にも呉 W のように、観光開発におけるさまざまな変容の中で、彼の認識の及ばない事態が発生している。しかし、事例③と事例④は不確実な状況を彼らの理解可能な範囲に落とし込んで理解しようとしている。その手法は伝統的で、効果があるかどうかは確定できないが、彼らの世界観の中ではまっとうな行為である。

5.3 不確実性と対峙するゴウホ儀礼

施洞鎮の「近代化」過程、具体的に言うと観光開発は現地の人々の理解を越えた不確実性の感覚を抱かせている。人々にとってこのような一連の変容は既存の認識では説明できない。そこで、ここで現れたのが今まで作物の豊凶、病気の快復を主としたゴウホ儀礼を執り行うことである。人々は不確実性に満ちた状況を儀礼という伝統的な手法を使って認識しようとしたのである。

観光開発に関わる地元の人々はこのように、多かれ少なかれ未来の不確実性と「リスク」の中に生きていけると言える。他方、施洞鎮の事例で見たように、現地の人々は不確実性に直面しつつ、不確実性から身を躲さず、彼らのやり方で対峙しようとしている。その行為は、神霊が重要なアクターとして働くことで、今後の状態は不明瞭であるとしても、不確実性をフンヘイに置き換えることによって未来を操作しようとしている。

このような行為に関する研究は、先述したように石井の南インド社会における建設現場の事例の中にも確認される。石井は南インド社会における大規模な開発プロジェクトにおいて、現地語でブータと呼ばれる精霊に対する祭祀は開発運動の中で重要な位置を占めている。ブータ祭祀はプロジェクトをめぐる交渉の中に新たな次元を導入することによって、人々の認識と行為の方向性を転換させる役割を果たしている、と指摘している [石井 2013]。つまり、このような事象は南アジアに留まらず、東アジアの山地部に居住する苗族社会でも同じように起きているといえよう。

苗族の人々は不確実性に寄り添いつつ、彼らなりのフンヘイを作ろうとしている。日常的に不確実性を意識して生活する現地の人々はこれまで経験したことのない近代化の過程の中で順調に進むことや良いことに会うことさえも、更なる不確実・不安をかきたてるのである。これは今まで依頼したことのない内容かもしれないが、ゴウホの神意を上位に位置づけ、ゴウホを通して異なる世界と向き合おうとしている。

これらは観光開発に反対したり、抵抗するような行為ではなく、ゴウホという精霊が具体的な行為者として人々の交渉に介入することで、予測不可能で不確実的な未来に対し、精霊が重要なアクターとして働き、苗族の世界観の中のフンヘイな状態にすることなのである。つまり、誤解を恐れず、極端に言えば、これは近代的な予測不可能性を苗族の「予測不可能性」へと置き換える行為なのである。石井が指摘している

ように、「伝統」的な苗族社会において人々は人間の意思を越えた精霊の媒介を読み取り、それまで出会ったことのない出来事を精霊の意思として捉える。人々は精霊の意思の受け手であると同時に、精霊の存在が媒介する未来へ働きかける行為者でもあるのである。

だが、精霊の介入によって必ずしも明るい未来が待っているのではなく、別の「不確実性」な未来が待っているに過ぎない。ゴウホ儀礼は、これまで同様に蓄積された民俗的知識として不確実に満ちた近代的な社会に対して用いられるのである。

6 小結

少数民族地域における観光資源開発の大きな理由は、少数民族地域のインフラ整備の遅れにより大規模な産業開発が進まず、地域格差が多きい状態を縮小することにある。行政側には少数民族の生活と文化に注目し、それを資源とする観光開発をし、地域の経済発展と振興につなげたいという期待がある。しかし、民族文化観光開発が急速に進む中、苗族社会の人々は、かつて経験したことのない新たな不確実な問題に遭遇するようになってきている。本章はこのような社会状況の中で、現地の人々がどのようにそれに対応し向き合っているのかに焦点を当てた。

観光開発は現地社会を近代的に建設し、経済発展を促すように見える。しかし、現地の人々に対するこのような社会変容は、行政主導であり、その全てが人々に理解されているわけではない。これまでとは異なる不確実な未来の中に置かれた人々は、順調な方向に進んだことを反って不確実・不安な感覚として抱く。常に日常的に不確実性を感じ取っている現地の者に対して、このような状況は彼らの認識の中で説明し得ない事態である。そのため、この不確実・不安な感覚を伝統的な儀礼を行うことによって彼らのフンヘイな世界観に落とし込み、理解しようとしている。このように、ゴウホ儀礼は精霊の介入によって過去から現在に至る不確実性と結び付け、予測不可能な未来をフンヘイな状態に配置する役割を果たしている。彼らは儀礼そのものの効果は追求せず、ただ新たな未来の中に彼らを精霊と結びつけて存在させ、不確実な未来と対峙しようとしている。

新中国成立以降、或いはそれ以前から、中国社会の周縁におかれてきた苗族社会は、常に不確実な状況にさらされてきたと見てよいであろう。本章はゴウヒャンヒャンが司るゴウホ儀礼の事例から、現地の人々がいかに不確実な未来に対して思考し行動しているかを示したものである。彼らは不確実性を再配置し、フンヘイを作り出そうとしている。この働きは未来において崩れる可能性もあるが、人々にこれから生きるであろう未来を躲すことなく、正面から向き合うことを示してくれている。その際に重要になるのが、まさにゴウヒャンヒャンなのである。

終章

1 各章の要約

本論は現代中国において、急激な社会変容を経験している西南地域に位置する施洞鎮の苗族の宗教的職能者であるゴウハンハンおよびゴウハンシツアの現状を、文化人類学のフィールド調査により現地社会の状況を捉えてきた。以下に各章の内容と関連をまとめる。

序章では本論の研究目的、先行研究と問題の所在、調査地の概要、フィールド調査の概要、研究の課題と意義について述べた。本論は中国貴州省黔东南苗族侗族自治州台江县施洞鎮を調査地として、ゴウハンハン／ゴウハンシツアと呼ばれる人たち、および彼ら／彼女らと関わる人々を調査対象として、現代中国の急激に社会変容する中、非近代的かつ極めてローカルな宗教的職能者が、特定の社会集団内で果たす社会的意義の一端を明らかにすることが目的であることを明記した。

第1章では、中国のシャーマニズム研究の現状について整理し、南方の民族宗教の研究が精緻化されていない状況から、学術的な議論の中で苗族社会の宗教的職能者を一括してシャーマニズムの巫術を応用する巫師と同一視するものが多く存在していることを明らかにした。苗族の中にもシャーマニズム的な要素が含まれていることは確かであるが、中国貴州省黔东南州施洞鎮の苗族社会では、シャーマンではない宗教的職能者も存在している。

呪術・宗教的研究の中で、とりわけ民族宗教の研究の中ですべてをシャーマニズムの視点で分析することは苗族に関しては適切ではない。少数民族に関わる宗教研究をとらえる際には、現地社会に根差した「生活」からこれらを考察する必要がある、本章は画一的な解釈による文化資源化から、「生き生きとした」現地社会に視点を置いて、苗族の宗教的職能者の位置を明らかにした。しかし、ゴウハンハンには衰退の傾向を呈し、後継者も少なくなっている。これにはゴウハンハンハン継承の類型と系譜に対する強固な思いであることで、第2章においてこの点について考察した。

第2章では、ゴウハンハンハン継承についてである。これまで中国の西南部少数

民族に関する研究では、宗教的職能者は民族の歴史とルーツに関する神話、世界観やコスモロジーなどを含めて、それぞれの民族が持つ多種多様な信仰体系に支えられてきたというのが一般的であった。近年、急激な社会変動に伴い、少数民族の信仰体系の崩壊が危惧されている。なかでも宗教的職能者の後継者不足が少数民族の直面している喫緊の課題となっている。施洞鎮苗族社会の宗教的職能者もその例外ではない。

本章はゴウハンハンがどのようにこの状況の中で継承されているかに着目し、主に父系出自が強く意識されている苗族社会の中で、ゴウハンハンの継承の類型に視点を置き、調査から得たデータを基に、父系継承、二重継承、弟子入りという3類型に整理し検討を行った。そこから苗族社会における父系理念が強く意識され、宗教的職能者の系譜を引くかどうかが後継者を大きく左右していることを明らかにした。

ゴウハンハンが減少し、他の村のゴウハンハンに依頼することもある状況に対して、定期市で活動するゴウハンシツアは増加している。第3章では、このゴウハンシツアの呪術・宗教的实践に着目し、主に急速に現代化、技術革新化する社会の中で、治療側（宗教的職能者）と被治療側（クライアント）の関係の変化を明らかにした。ここでは両者の変化を対等的ではない関係から対等的関係というようにとらえ、これを苗族社会における呪術・宗教的实践の現代化への適応という視点で分析した。先行研究の多くは、治療側と被治療側の関係は対等的ではないであるとしてきたが、本章ではそれを再考した上で、対等関係を現代的適応とし、呪術研究に対して新たな視座を提供した。

ゴウハンシツアの需要が多くなったことに対して、ゴウハンハン側も変わりつつある。第4章では、固有の文字を持たない現地社会で、漢語の文字の読み書きができる（リテラシーのある）ゴウハンハンについて考察した。「無文字社会」である苗族社会に、口頭伝承の担い手であるゴウハンハンが漢語テキスト、つまり文字で書かれたものを伝統的な儀礼の中に持ち込むようになってきた。ただ、これはテキストを口承より優れたものとしているわけではなく、儀礼に効果があればゴウハンハンが実践するというもので、活動自体は伝統的な儀礼でもあっても、儀礼を行う上でのリソースの一つとして口承の内部にそれを入れ込んでいるだけであることを明らかにした。

世界各地の無文字社会における文字の使用は、個人或いは役割を持つ者の特権・権威として議論される傾向が強かった。しかし、中国西南部の苗族社会の人々は、少なくとも 2019 年時点の施洞鎮の苗族社会では、ゴウハンハンが文字を使用することで権威があるとは断定できない。

第 5 章では、宗教的職能者が現地社会に変化を与え、クライアントも現地社会に適した世界観を用いながら、伝統的な儀礼を「合理的」に活用していることを示した。ここでは、「近代化」が進む社会状況の中で、伝統的な苗族社会において人々が経験的知識を生かし、その知識に基づいて不確実な社会と対峙して未来に向き合っていることについて考察した。

現地の人々は常に日常的にさまざまな不確実性を実感している。新たに生じた観光開発によるインフラ整備が進む社会状況の中で、人々は不確実な未来に直面しつつ、従来通りの伝統的な儀礼を行い、不確実性と対峙しようとしている。これは苗族社会における不確実性に対し、ゴウハンハンを通して未来を予測可能／「予測不可能」とは別の次元に見出す作業であることを示した。

以上を踏まえたうえで、改めて本論を研究史の中に位置付けてみたい。

2 先行研究における本論の位置づけ

19 世紀末から 20 世紀の初頭は文化人類学の草創期であり、呪術・宗教研究は一つの重要な研究課題とされた [Tylor 1871, Frazer 1890-1936]。1920 年代から文化人類学の民族誌が方法論として確立され、呪術・宗教に関連する民族誌研究が行われた [Malinowski 1922, 1948, Evans-Pritchard 1922]。1950 年代から 60 年代は、構造機能主義の全盛期となり、呪術・宗教と社会の関連性を追求する研究の総合化・体系化が図られた [Douglas 1970, Marwick 1982 など]。その後の停滞期を経て、1990 年代以降、グローバル化する時代背景と連動し、呪術研究が再び活性化した。アフリカを代表とした研究は近年、東南アジア、欧米にも目を向けられるようになってきている。

呪術・宗教研究は時代ごとに傾向には差異があつて、常に同じ意味合いで呪術・宗教を対象化してきたわけではない [川田 2012: 48]。つまり、かつて呪術が実践される社会を外部から見ていたが、内部から見る研究が行われるようになってきている。こ

うした研究の流れの中で、文化人類学の近年の呪術研究は、呪術はいかにして実践されているのかという核心的な問いが発せられてきた。しかし、社会を離れ呪術そのものを議論する試みのなかで、当の社会的領域や経済的領域からきっぱり切り離すことは難点が浮かび上がり、社会の状況を照射しながら議論が重ねられている。本論はこうした研究状況から、中国の西南部の山地一帯に分布する、固有文字を持たない社会である苗族に接近した。

アフリカを対象とした呪術・宗教研究は大きなブームを起し、近年ではロシア、東南アジアのフィリピン、タイ等を対象にした研究も盛んに行われている [藤原 2010、東 2012、飯田 2012]。これらの呪術・宗教研究は、中国の少数民族である苗族の社会でも確認ができる。

本論は現代中国という社会変容を遂げつつある状況を背景に、苗族社会で呪術・宗教的活動を行う宗教的職能者を捉えた。「近代化」の中で、苗族の世界観、コスモロジーに視点を置き、儀礼そのものを多次的に把握する必要性はもちろんであるが、苗族社会では今後も多様な生活実践が展開され変容が急速に進んでいくと予想される。日常的に実践されている呪術・宗教的事象は、常に大きな社会変容の中で行われてきたと考えることもできるのである。宗教的職能者が行う儀礼は常に日常の実践の中に組み込まれ、日常生活の欠かせない要素となっている。一方で、人々が「近代化」という社会変容の中にいる以上、不確実な未来に向き合わなくてはならないようになっている。

碓によれば、近代はリスク社会であるともいわれ、不確実性と切り離せない性格を帯びている。リスク社会論においては、科学や技術を生かして未来の不確実性やリスクを縮減し、問題を解決するという合理的な人間像が描かれてきた。しかしながら、不確実性やリスクを完全に管理し排除することが原理的には不可能だという事実も露呈しつつある [碓 2016]。このような意味で、未来は操作可能であるということと、未来は根本的に非決定的で開かれているという2つの現実が出現してくる。

たとえば、『アフリカにおける不確実性の民族誌 (Ethnographies of Uncertainty in Africa)』と題された論集 [Cooper、Pratten 2015] は、不確実性がいかに人々の未来における重要な社会的資源であるかを論じ、不確実性の肯定的な側面に目を向けている。つまり、不確実性に対して人々が用心深くいまだ起こっていないことに注意

を向けることや、起きた出来事に対して呪術を使い切り抜けようとする人々の「生きられている経験」を描き出すことに注力している [Whyte 2009:213-214; cf. Cooper、Pratten 2015 : 2]。

本論はこうした研究状況の中、苗族社会で呪術・宗教的行為が実践される具体的な事例の検討を通じて、呪術・宗教的事象に関係する事象とそれらと関わりを持つ人々が予測しがたい未来に対して、宗教的職能者が担っている役割は当該社会において重要不可欠であることを確認した。また、このような状況は「今、現在」(あるいはこれまでも) 現地社会が直面していることでもあり、アフリカ社会、東南アジア社会において議論されてきたことと大いに関連付けられる問題である。

3 現代の苗族社会における不確実性の中の宗教的職能者

継承の危機

文化的多様性の保全に関する視点では、2001年の第31回のユネスコ総会は生物の多様性が「自然にとって不可欠」であるのと同様、文化の多様性は「人類にとって不可欠」であると強調した¹¹⁰。また、多様な文化の保存をめぐる研究もこの潮流の中で多くなされた。中国西南の少数民族地域の文化的多様性の源は、民族の歴史とルーツに関する神話、世界観や価値観なども含めて、それぞれの民族が持つ多種多様な信仰体系にあると指摘されてきた [金 2018a]。しかし、急激な社会変動に伴う少数民族の信仰体系の崩壊が危惧される中、文化的多様性の根幹をなす信仰体系とそれを支える宗教的職能者の後継者不足が少数民族の直面している最も深刻な共通課題として浮上してきた [金 2018b]。

本論の調査対象者であるゴウヒャンヒャンもその例外ではない。継承の類型の中に当該社会における父系理念とゴウヒャンヒャンとなる系譜の重要性が示されている。しかし、現在施洞鎮地域で呪術・宗教的行為を行うゴウヒャンヒャンは大抵1930年代から40年代生まれで、彼らの語りの中には今でも政治的変動期の記憶がはっきり刻み込まれている。父系の系譜によって継承されるはずのゴウヒャンヒャンの中には、

¹¹⁰ 文化的多様性に関する世界宣言の内容は <https://www.mext.go.jp/unesco/009/1386517.html> (2020年3月30日閲覧) の訳文を参照した。

さまざまな要因によって、父の下で十分に学習と訓練を積むことができず、他のゴウハンハンについて知識を豊富にする二重継承が少ない。弟子入りの類型もあるが、現地の人々は「このゴウハンハンには『遺伝』だ、『遺伝』のあるゴウハンハンには強い」と生物学の専門用語の「遺伝」という言葉を用いて、「遺伝」のアナロジーとして、父系出自の理念とゴウハンハンとなる系譜の引き継ぎを強く意識している。現在も、父系継承と二重継承の権威は失墜してはいないのである。

しかし、ゴウハンハンや現地の人々は「これはわれわれの文化」と主張する一方で、「これは迷信だ」という言葉も同時に発することがある。筆者の調査において2019年の時点では、弟子入りでゴウハンハンになった者の中には後継者がいないことは言うまでもなく、「遺伝」の父系継承と二重継承の中にも後継者が多くいるとは言い難い状況であった。しかしながら、弟子入りの類型の存在によって、条件を満たせば後天的に学習と訓練を受け、ゴウハンハンというステージに立つことは可能になる。父系継承と二重継承の権威が失墜しないことは、ややもすれば現地社会がいまだに「前期近代」な社会であることをしめしているように見える。

しかし近代は、一方で伝統的知識の価値や意義を失墜させるが、他方で伝統的知識の価値や意義の再生産を担う。たとえば、一部の人しか教育を受けることができない時代から全員が教育を受けるようになる、多くの人に均等に様々な機会が与えられる。これは一つの近代の側面であるといえる。一方、国民や社会集団、全員が教育を受けることができるようになると、それ以外の能力や特性を有することによって、その能力や特性が改めて意義を持つようになる。これが2つ目の側面である。この視点からゴウハンハン継承は両方の側面の特徴を現わしているように考えられる。つまり、弟子入りがあるにしても、父系継承と二重継承の権威は失墜していないことも「近代化」の一つの側面なのである。

現地社会は「近代化」が進むものの、民俗宗教の信仰や活動に制限はかけられていない。むしろ観光開発の資源として重要視される傾向が強くなっている。しかし、苗族の民俗知識を凝縮したものとしてのゴウハンハン継承は減少的状態にある。民族文化の信仰体系を維持し、民俗知識を生かしてきた当該社会で重要な役割を果たしている人たちは今後どのような方向に向かうのであろうか。

市場経済化へ適応・セカンドオピニオンの追求

第3章でも述べたように、現地社会が変容する中、ゴウハンシツアの活動の範囲が拡大していることは見落とせない事象である。市場経済化の中で登場するようになった新たなクライアントとゴウハンシツアの関係は、現代社会における新たな適応の形を示している。ゴウハンシツアとクライアントはそれぞれの状況に合わせ、かつては対等的ではない関係であったものが対等的な関係に変化し、相互に呼応するなかで苗族社会に応じようとしているのである。

かつてゴウハンシツアが行う呪術・宗教的行為は居住する村落内のみで行われており、政治変動期はその村落でも活動を控えていた。民俗的なものは古く、打ち壊すべきものとされていた時代から文化の多様性をできるだけ認める社会状況になったことに加え、市場経済化によるインフラ整備、とりわけ交通網の完備が、ゴウハンシツアの活動範囲を広げた。ゴウハンシツアの継承の危機的状況と比べ、ゴウハンシツアになる人は衰微の兆しが全く見られない。

ところで、セカンドオピニオンは医療の分野で用いられる言葉で、係りつけの医者ではなく、別の知識を持った第三者に求める「意見」、または「意見を求める行為」である。セカンドオピニオンという言葉で用いると、その第三者は別の（複数の）ゴウハンシツアである。これは一方で、信仰形態の変化であるとも言え、他方では信仰観念の継続であると言える。つまり、一方で、一部のクライアントにおいては、年齢によって宗教に関する実践は少しずつ変容する傾向があらわれているが、他方で、ゴウハンシツアとクライアントの間に対等的な関係がつくられつつも強い信仰観念が維持され続けているといえる。

具体的な事例をあげよう。Y村の呉一家には7人のキョウダイがいる。毎年4月は呉氏のガセイ（墓参り）の時期で、1990年代までこの儀礼には家族全員が参加していた。しかし、それ以降は出稼ぎ、公職などによってその日に実家に戻れず、それぞれの居住地で線香を立てて拝むなど、柔軟な対応をするようになっている。このことに対して最初の頃、親世代は強く反発していたが、徐々に現実的な状況から理解を示すようになってきた。

強力な信仰観念を保持した苗族社会には、近年のこの呉一家のように宗教実践の面も無視できないものとして立ち現れている。この意味において、現地社会は従来のま

まの宗教形態を保ち続けているとは言いきれず、スピリチュアルな側面も有していると言える。これは「近代化」に伴い世界観、宗教観の変容が余儀なくされた一面と言えるだろう。

儀礼の効果——宗教的職能者であること

漢語テキストと民俗文化の結びつきについて、筆者は 2018 年の現地調査においてはじめて観察したが、筆者の調査以前にもこのような現象は既に出現していたようである¹¹¹。しかし、筆者の関心はそれがいつから行われたかではなく、リテラシーのある宗教的職能者が漢語テキストを儀礼の中に持ち込んだことを検討することそのものにある。固有文字を持たない苗族は口頭伝承によって民俗文化を保ち続けてきた。口頭伝承の担い手であるゴウハンハンは一見して文字との関係が薄いように議論されてきた [侯 2017]。

世界各地から文字の使用は、文字の象徴性・権威性を借用し、社会的な目的のために使われるという研究報告が出されている [レヴィストロース 1977]。しかし、大きな社会変容を受け入れ続けてきた苗族社会では、現在でもこのような傾向は認められない。ただ儀礼に効果があればゴウハンハンが実践する行為の中で、伝統的な儀礼であっても、口承の実践を行う際のリソースの一つとして漢語テキストを用い、口承の内部に入れ込んでいるという状況である。その意味においては、漢語テキストの知識が儀礼実践の中に忍び込む場合もある。また、現代社会に馴染んだ現地の少数者が、テキストを頼りに儀礼をするゴウハンハンに高い信頼を抱いていることも無視できない。

文字を儀礼の実践の中に入れ込めば、単純に「儀礼の効果」が高まるというわけではない。そもそも「儀礼の効果」を評する基準などないのである。ただ、目には見えない「力」を持つゴウハンハンが、テキストを用いてクライアントに儀礼を行うという意味においてテキストは有用であり、ゴウハンハンがテキストを使用するからこそクライアントに対して効果を発揮するのである。

未来を創る

¹¹¹ ゴウハンハンを中心に聴き取り調査から得たデータによる。

経済的に立ち遅れ、少数民族の居住地ゆえに文化の後進地域として蔑ろされてきた貴州省において、民族自身の文化を資源とする観光開発が行われている。中央政府によって、地域格差の縮小と地域の振興を目指し、文化の多様性を保持する動きがなされてきている。だが一方で、現地社会は観光開発のため一連の社会変化に巻き込まれ、人々はこれまでとは異なる状況に立ち向かわざるをえなくなっている。

不確実な状況と現地の理解にズレが生じ、人々にとってこの事象を彼らの理解可能な範囲に「翻訳」する必要に迫られている。その「翻訳」の作業は誰にでもできるものではなく、それは今まで当該社会で重要な役割を果たしてきたゴウハンハンに任されている。人々は予測不可能な未来を不確実性なままに放置するのではなく、可能な限り「予測不可能」（予測不可能を含意した想定範囲内）にし、彼らの世界観に置き換えることを求めてきた。

つまり、特定の儀礼を行ったところで、それが必ずしも良い方向へ向かうとは限らない。だが、ゴウハンハンが行う儀礼に不確実性という特徴があるからこそ、不安の予測不可能から安心な「予測不可能」に未来が移行する。

「近代化」が浸透する現在、観光開発にともなうさまざまな不確実性と現地の人々との理解のズレは今後も発生するかもしれないが、ゴウハンハンという「翻訳」作業をする専門家がいることによって、予測可能／「予測不可能」未来という安易な近代的二極化を排除し、儀礼という手続きを介して第三の未来を構築していくのである。この意味において、ローカルで、「非近代的」であるゴウハンハン苗族社会において不可欠であり、彼らの果たす役割は伝統的なものでありつつも現代的な意味を有し続けているのである。

宗教的職能者の今後

「近代化」社会が進む一方、現地における家族親族関係も変動しつつある。かつて服飾圏内のみ通婚が許されてきたが、民族誌的現在において、服飾圏外、更に苗族以外の人との結婚も行われるようになってきている。しかし、だからといって現地の世界観、宗教観がそれに連動しているわけではない。むしろこれらの活動は当該社会の諸観念を遵守した上で行われ、従来の「施洞服飾圏の苗族」の枠組みは強く意識され続けている。

2019年の時点で、ゴウハンヒャンの継承は衰退の傾向を呈しつつ、ゴウハンシツアの成り手は増加しつつある。この流れの傾向からゴウハンヒャンが減少し、ゴウハンシツアが民俗知識を持つ医療者になり、主たる専門家として当該社会ではたらしかけるようになる可能性がある。民俗医療は進んだ医療が受けることができなかつた時代はもちろん、近代医療の環境が整った今日でも人々に利用され続けている。第3章でも示したように病因論から見ればゴウハンシツアは無用の産物だが、災因論から見れば、ゴウハンシツアは人々を癒しているといえる。

現時点で呈している状況が今後変化なく続くとは断言できず、これらは、クライアントの変化も踏まえローカルな場で長期的な視野で考察する必要があるといえよう。

おわりに

本論は中国の西南部に位置する施洞鎮地域の苗族社会を調査対象とした。しかし、苗族社会の一部の地域にこのような変容が見られたとしても、それがそのまま苗族社会全体に敷衍できるわけではない。更に現代中国成立以降、とりわけ文化大革命によって、多くの民俗宗教や慣習は何度も断続的に否定され続けてきた。そのため現在、どの苗族社会においてもゴウハンヒャン、ゴウハンシツアのような宗教的職能者が存在するとは限らない。しかし、施洞鎮の苗族社会では宗教的職能者が不可欠な存在として伝統的（そして現代的）な役割を果たし続けている。ゴウハンヒャンが継承の危機に晒されている中においても、ゴウハンヒャンたち自身は、クライアントに行う儀礼の効果を高めようとする動きは続くであろう。

こうしたゴウハンヒャンをめぐる現状の一方で、ゴウハンシツアは現代社会に適応し、強い信念・観念を持ちながら互いにクライアントと新たな関係性を作り出している。現代社会というこれまでとは異なる性質の不確実性に満ちた状況の中で、未来に生じるであろう望ましくない事象に対し、伝統的な儀礼で対峙することで、未来を操作しようとしているローカルなやり方は「今、現在」も「無文字」の社会で行われている。

本論で示してきたことは、苗族のみならず世界各地に分布する「無文字社会」が「近代」と接触することで起こりうる問題・状況でもある。本論はそれらのいくつかを、

具体的な事例を踏まえて現地社会の実態を提示することによって、これまでの苗族研究を確実に「更新」したといえる。また、アフリカ、東南アジアを対象としてきた呪術・宗教研究と中国西南山地の苗族研究とを接続した。この意味において、本論はある「無文字社会」を考察する際の研究視座を新たに提示することができたといえよう。

参考文献

日本語文献（著者名の五十音順）

生明慶二

- 1990 神と音の黙契(ちぎり)：苗族の祭祀芸能にみる響きの古代性（アジア宗教儀礼の比較研究）『調査研究報告』(31) pp. 71-91

東賢太郎

- 2011 『リアリティと他者性の人類学——現代フィリピン地方都市における呪術のフィールドから』紀伊國屋書店
- 2011 「リスクと不確実性、および未来についての人類学的研究」共同研究
- 2012 「呪いには虫の糞がよく効く——言葉と行為、日常と呪術の境界域からの問い」白川千尋・川田牧人編『呪術の人類学』人文書院 pp. 149-180

東賢太郎・市野澤潤平

- 2014 『リスクの人類学 不確実な世界を生きる』世界思想社

阿部年晴

- 1986 「西ケニア・ルオにおける憑依」『社会人類学年報』vol. 12 pp. 1-54
- 1997 「日常生活の中の呪術——文化人類学にける呪術研究の課題——」『民族学研究』62 (3) pp. 342-359

阿部年晴・小田亮・近藤英俊編

- 2007 「エピローグ：『後背地から……』」『呪術化するモダニティ——現代アフリカの宗教実践から』風響社 pp. 349-390

飯田淳子

- 2012 「不可視な者との接触——北タイにおける患いと治療」白川千尋・川田牧人編『呪術の人類学』人文書院 pp. 149-180

碓陽子

- 2016 「不確実性の人類学に向けて」『民博通信』No. 153 pp. 10-11

池上良正

- 1999 『民間巫者信仰の研究—宗教学の視点から』 未来社
- 石井美保
- 2013 「神霊が媒介する未来へ——南インドにおける開発、リスク、ブータ祭祀——」
『社会人類学年報』 弘文堂
- 市野澤潤平・木村周平・飯田卓・東賢太郎
- 2014 『リスクの人類学——不確実な世界を生きる』 世界思想社
- 上野和男
- 1997 「中国西南部における父子連名制と家族組織——貴州省苗族の二村落の事例
を中心として」『国立歴史民俗博物館研究報告』 No. 70 pp. 123-159
- ウォルター・J. オング著、桜井直文他訳
- 1992 『声の文化と文字の文化』 藤原書店
- エヴァンズ=プリチャード、エドワードE 著、向井元子訳
- 2001 『アザンデ人の世界——妖術・託宣・呪術』 みすず書房
- 大塚秀見
- 1990 「呪術の諸類型序説——ファン・デル・レーウを中心に」 智山学報第三十九
輯 pp. 139-145
- 小田亮
- 2007 「呪術・憑依・ブリコラージュ——真正性の水準とアイデンティティ」 阿部
年晴・小田亮・近藤英俊編『呪術化するモダニティ』 風響社 pp. 139-145
- 2014 「アクチュアリティ人類学宣言——対称性の回復のために」『社会人類学年
報』 弘文堂 pp. 1-29
- 梶丸岳
- 2011 「遊びとしてのオラリティー:中国貴州省の漢歌を事例に」 日本文化人類学
会研究大会発表要旨集 2011(0), 110-110
- 加藤九祚
- 1984 「Ⅱシンポジウムをふりかえって」『日本のシャーマニズムとその周辺』 日本
放送出版協会
- 川田順造
- 1976 『無文字社会の歴史——西アフリカ・モシ族の事例を中心に』 岩波書店
- 川田牧人

2012 「さやかならぬ『日常』の呪術論——『ことば』と行為から、更に『呪術と日常』へのビジョン」白川千尋・川田牧人編『呪術の人類学』人文書院 pp. 47-80

2015 「序論：呪術的实践 = 知の現代的諸相——科学／医療／宗教／その他の实践 = 知との並存状況から」『京都大学特集論文』 pp. 159-166

川田牧人・白川千尋・関一敏

2019 『呪者の肖像』臨川書店

木村敏

1994 『心の病理を考える』岩波書店

2000 『偶然性の精神病理』岩波書店（岩波現代文庫版）

金龍哲

2018 「宗教的職能者の育成を目指した村立学校のその後——プミ族の試みが示唆する“第三の道”の可能性」、『日本文化人類学会研究大会発表要旨集』 p. 130

2018 中国西南における宗教的職能者育成システムの再構築——文化多様性の視点から見たプミ族の事例、アジア教育学会第 13 回研究大会

近藤英俊

2007 「瞬間を生きる個の謎、謎めくアフリカ現代」阿部年晴・小田亮・近藤英俊『呪術化するモダニティ——現代アフリカの宗教的实践から』風響社 pp. 19-110

近藤英俊・阿部年晴・小田亮

2007 『呪術化するモダニティ——現代アフリカの宗教的实践から』風響社

桑山敬己・綾部真雄（編集）

2018 『詳論 文化人類学：基本と最新のトピックを深く学ぶ』ミネルヴァ書房

小島剛

2007 『科学技術とリスクの社会学』御茶の水書房

小西賢吾

2015 「再編される共同性と宗教指導者の役割——中国、四川省のチベット社会を事例に」『現代アジアの宗教——社会主義を経た地域を読む』春風社 pp. 309-365

小林宏至

2016 「僑郷からの災因論——二一世紀における『古典的な』な風水事例より」『僑郷——華僑のふるさとをめぐる表象と実像』行路社 pp. 143-171

2020 「渡邊欣雄『民俗知識論の課題』への解答——アナロジーという観点からの民俗知識論の再考」『渡邊先生記念論集』風響社 pp. 1-23

小松丈晃

2003 『リスク論のルーマン』勁草書房

酒井泰斗

2009 『概念分析の社会学——社会的分析と人間の科学』ナカニシヤ出版

佐々木宏幹

1973 「シャーマニズム」小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会

1984 『シャーマニズムの人類学』弘文堂

1980 『シャーマニズム-エクスタシーと憑霊の文化』中公新書

島村一平

2017 「「シャマニズム」から「シャーマニズム」へ」『人間文化』vol. 43 pp. 2-18

白川千尋

2012 「言葉・行為・呪術」『呪術の人類学』人文書院 pp. 9-46

ジョセフ・ヘンリック

2019 『文化がヒトを進化させた——人類の繁栄と<文化-遺伝革命>』白揚社
鈴木正崇・金丸良子

1985 『西南中国少数民族——貴州省苗族民族誌』古今書院

鈴木正崇

1978 「人間諸科学と無文字社会：川田順造『無文字社会の歴史』（昭和五十一年、岩波書店刊）に寄せて」『史学』 pp. 79-98

2012 『ミャオ族の歴史と文化の動態——中国南部山地民の想像力の変容』風響社、pp. 32-33

関一敏

1997 「呪術再考」『民族学研究』62（3） pp. 340-341

2012 「呪術とは何か——実践論的回転のための覚書」『呪術の人類学』人文書院
セネット, リチャード

- 2008 『不安な経済／漂流する個人』 森田典正（訳） 大月書店
- 曾士才
- 1998 「中国のエスニック・ツーリズム——少数民族の若者たちと民族文化」『中国』 21（3） pp. 43-68
- 2000 「ミャオ族におけるシャーマニズム——招魂儀礼の事例報告——」『異文化』（1） pp. 289-327
- 2001 「中国における民族観光の創出——貴州省の事例から」『民族学研究』 pp. 87-105
- 曹紅宇
- 2018 「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」『やまぐち地域社会学会』 16号 pp. 41-56
- 2020 「苗族社会における宗教的職能者の伝承の3類型——中国貴州省黔东南州施洞鎮のゴウヒャンヒャンを中心に」『東アジア研究』 18号 pp. 65-82
- 田中真砂子
- 2004 「単系出自集団論」『文化人類学文献事典』 小松和彦「他編」 弘文堂 p. 797
- 田辺繁治編著
- 1995 『アジアにおける宗教の再生——宗教的経験のポリティクス』 京都大学出會 pp. 56-80
- 陶冶
- 2006 「歴史の中の親族と儀礼」『社会学研究紀要』（62） pp. 121-137
- 2004 「ミャオ族の村落における2種類の宗教的職能者——中国貴州省南部雷山県の事例」『社会学研究紀要』 pp. 67-79
- 2009 「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」『慶応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』（68） pp. 212-224
- 飛田満
- 2014 「リスクとは何か、リスク社会とは何か——ウルリッヒ・ベックのリスク社会論（1）」『目白大学人文学研究』
- 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（1907年『苗族調査報告』 東京帝国大学）

趙芙蓉

- 2015 「動物霊の位置づけをめぐる交渉の行方——中国内モンゴルにおけるホルチン・シャマニズムの再活性化の事例より」『現代アジアの宗教——社会主義を経た地域を読む』春風社 pp. 255-308

長島信弘

- 1987 『死と病いの民族誌——ケニア・テソ族の災因論』岩波書店。

中村雄裕

- 1991 「無文字社会を読む、或いは声の征服」『アフリカレポート』アジア経済研究所

奈良雅史

- 2015 「動きのなかの自律性：現代中国における回族のインフォーマルな宗教活動の事例から」『文化人類学』80(3) pp. 363-385

ニクラス・ルーマン著・小松丈晃訳

- 2014 『リスクの社会学』新泉社

西本陽一

- 2006 「神話の政治学と両義性——山地民ラフ族の文字／本の喪失の物語」『金沢大学文学部論集行動科学・哲学編』pp. 101-120

浜本 満

- 1985 「呪術——ある『非一科学』の素描」『理想』628 pp. 108-124
- 2007 「妖術と近代——三つの陥穽と新たな展望」『呪術化するモダニティ——アフリカの宗教的实践から』風響社 pp. 113-150

藤原潤子

- 2010 『呪われたナターシャ——現代ロシアにおける呪術の民族誌——』人文書院

堀 一郎

- 1971 『日本のシャーマニズム』講談社

堀江未央

- 2019 『文字がもたらす権威の行方——中国雲南におけるラフ文字の創設と口承文化の関わり』アジア遊学 pp. 69-85

フレーザー, ジェームズ・G (著), 神成利男 (訳)

- 2004 『金枝編——呪術と宗教の研究』国書刊行会
マジカル・ハーブ著、村井翔訳

- 1998 『図説 シャーマニズムの世界』 青土社
マリノフスキー (マリノフスキ) , ブロニステラー (ブロニスワフ)
- 1997 『呪術・科学・宗教・神話』 宮武公夫、高橋巖根 (訳) 人文書房
- 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」 増田義郎 (訳) 講談社
- 丸本卓哉他編
- 2010 『貴州経の持続的発展をめざして——環境・農村・文化と人材育成』 文一総合出版 p.16
- 宮崎広和
- 2009 『希望という方法』 以文社
ミルチャ・エリアーデ (著) 堀一郎 (訳)
- 2004 『シャーマニズム』 筑摩書房
- 村上忠良
- 2017 「タイ国北部におけるシャン仏教徒のタンマチャッキヤー朗誦: 東南アジア大陸部上座仏教徒の声と文字の実践研」 日本文化人類学会研究大会発表要旨集 2017(0), B11
- 山下祐介
- 2008 『リスク・コミュニティー論——環境社会史序説』 弘文堂
ヨアン・M・ルイス (著) 平沼孝之 (訳)
- 1985 『エクスタシーの人類学』 法政大学出版局
ヨアン・M・ルイス (著) 大橋保夫 (訳)
- 1976 『野生の思考』 みすず書房
レヴィ=ストロース (編) 馬淵東一他 (訳)
- 1977 『親族の基本構造 (上)』 番町書房
レヴィ=ストロース (編) 荒川幾男他 (訳)
- 1975 『構造の人類学』 みすず書房
レヴィ=ストロース著、川田順造訳
- 1977 『悲しき熱帯 下』 中央公論新社 pp.166-167
- 梁永佳
- 2015 「中国農村宗教復興与『宗教』的中国命運」 『社会』 pp.161-182
- 渡邊欣雄
- 1991 『漢民族の宗教——社会人類学的研究』 第一書房

中国語文献（著者名の中国語読みアルファベット順）

白雪晴

2003 「中国の社会教育の歴史と理念」『現代社会文化研究』no. 26 pp. 111-127

Bruce Bliatout（著） 張茂豪， 闞本旭（訳）

1990 「美国苗族关于健康和疾病的觀念」『貴州民族学院学報』pp. 80-82.

蔡家麟

1988 『論原始宗教』雲南民族出版社

陳偉涛

2012 「中国民間信仰与宗教关系辨析」『山西師大学報』vol. 39, No. 5 pp. 80-83

陳榮富

2008 『馬克思主義宗教觀研究』四川出版集團、四川人民出版社

丁俊鋒・願建華

2013 「石門坎柏格理三語教育实践探析」『貴州民族研究』pp. 163-166

丁尚固修, 劉增礼纂

1919 『台拱文献紀要』民国八年石印本

富育光

2000 『シャーマニズム論』遼寧人民出版社

郭淑雲

2012 「中国シャーマニズム研究的特征与展望」『西域研究』vol. 3 pp. 96-103

高波

1989 『苗族鬼神』黔東南州文芸研究室

貴州省台江県誌編纂委員会編

1994 『台江県志』

貴州省民族研究所

1983 『月亮山地区民族調査：貴州省少数民族社会調査（一）（从江県孔明公社苗族
鬼魂崇拜調査）』貴州省民族研究所編印

貴州省民族研究所

1983 『月亮山地区民族調査：貴州省少数民族社会調査（一）（榕江県計劃公社苗族
原始宗教調査報告）』貴州省民族研究所編印

貴州省地方志編纂委員會

2007 『貴州省宗教志』 貴州省民族出版社

黃天華

2013 「論宗教的再分配及國家的干預」 中國會議 pp. 131-139

侯德忠

2017 「苗族古經中的鬼神體系」 貴州大學修士學位論文

汲喆

2008 「如何超越經典世俗化理論？——評宗教社會學的三種後世俗化論述」『社會學研究』(4) pp. 55-75

李承機

2013 「植民地台灣における文字の文化と音声の文化：リテラシーの近代性を乗り越えたオラリティーの〈大衆〉」『言語社會』(7) pp. 47-62

李錦平

2010 「六十年来苗族語言文字研究總述」『貴州民族學院學報』 pp. 24-27

李亦園

1996 『人類的視野』 上海文芸出版社

李麥

2009 「苗族鬼師」『中國西部』 pp. 154-159

李麗娜

2014 『文化多樣性視域下我國少數民族文化建設研究』 遼寧大學博士論文

李璽

2011 「澳大利亞苗族的傳統宗教」『民族研究』 侯萬平（譯） pp. 45-54

李廷貴

1989 「黔東南部分地區苗族原始宗教與原始文化調查述略」『貴州民族學院學報』 pp. 33-37

李漢林

2011 『百苗圖校積』 貴州民族出版社

凌純聲

1932 『松花江下游的赫哲族』 (*The Goldi tribe on the lower Sungari river*)
南京

凌純聲・芮逸夫

1947 『湘西苗族調查報告』 商務印書館

呂大吉

1996 『中国各民族原始宗教資料集成』 中国社会科学出版社

劉德昌·袁定基

1996 『論苗族鬼靈世界的現世意義』 西南民族学院学报

劉峰·張少華

2012 『鼓藏節：苗族祭祖大典』 知識產權出版社

劉峰

2015 「苗族古經由来及其來歷」『貴州大族学学报』 pp. 97-102

2015 「苗族古經的由来及其研究」『貴州大学学报』 4 pp. 363-385

2017 「苗族度亡史詩「蚩魯王」文化意蘊的深度闡釋」『貴州師範大学学报』

劉琳·郎維偉

2018 「川南苗族語言文字使用的歷史演變」『西南民族大学学报』 pp. 33-39

羅忱·張振江

2014 「三洞水族鬼師与巫婆的調查与研究」『文化遺產』 pp. 136-142

羅兆均·徐祖翔

2013 「20 世紀以来国内苗族宗教研究述評」『民族論壇』 pp. 90-96

羅義群

1993 『中国苗族巫術透視』 中央民族学院出版社

2013 『苗族喪葬文化論』 華齡出版社

麻勇恒

2018 「文字缺失：文化系統的結構性創傷——以苗族為例对文字重要性的闡述」『广西民族師範学院学报』 pp. 72-75

馬学良·金旦訳注

1983 『苗族史詩』 中国民間文芸出版社

馬静·田利紅

2018 「民族村寨深度旅游資源的開發与对策研究——以台江县施洞鎮為例」『貴州師範学院学报』 pp. 39-42

潘盛之

1990 「論苗族巫師的社会職能」、『貴州民族学院学报』

皮斯梅·威巴斯沃斯迪（著）雷玉虹（訳）

1993 「泰国的苗人」『民族訳従』 pp. 56-63.

清偉

2012 「黄歴与皇曆不一樣」『国学』 p. 33

秋浦編

1985 『シャーマニズム教研究』上海人民出版社

全国人民代表大会民族委員会編

1958 『貴州省台江苗族的宗教迷信（苗族調查材料之二）』 色音

2015 「中国シャーマニズム研究的現状与発展形態」『西北民族研究』

台江年鑑編纂委員会

2017 『台江年鑑（2017）』海峽書局 海潮攝影芸術出版社

2018 『台江年鑑（2018）』海峽書局 海潮攝影芸術出版社

伍韜

1981 「シャーマニズム的演變与没落」『社会科学戦線』 pp. 233-243

伍新福

1990 「略論苗族支系」『中南民族学院学報』 pp. 87-91

吳沢霖・陳国鈞・楊漢先

1941 『貴州短裙苗概況』文通書局

吳榮臻

2007 『苗族通史』民族出版社

吳沢霖

1990 『貴州短裙苗的概況』学苑出版社 pp. 469-470

吳正彪

2012 「苗族語言文字的発展狀況及苗文推广普及的困境与出路管窺」『文山学院学报』 pp. 73-77

吳曉萍

2004 「美国苗族移民的巫師信仰和实践」『貴州民族学院学报』 pp. 162-169.

吳曉萍・何彪

2005 『穿越時間隧道的山地民族，美国苗族移民的文化調試与變遷』貴州人民出版社

王建新

2012 「南方民族シャーマニズム研究再議」『思想戦線』 pp. 12-18

王輔世

- 1985 『民族簡誌』北京出版社 p. 12
- 王銘銘
2004 『溪村家族』貴州人民出版社
- 王德光
1992 「滇東北老苗文」『中国少数民族文字』中国社会科学院民族研究所主編 中国藏学出版社
- 徐義強
2009 「シャーマニズム的宗教特征与巫術的關係」『宗教学研究』 pp. 175-177
2014 「南方シャーマニズム研究の重要性与必要性」『宗教学研究』 pp. 192-196
- 楊朴
2005 「シャーマニズムの本質是巫術而不是宗教」『吉林範范大学学报』 pp. 13-18
- 楊慶堃
2007 『中国社会的宗教』上海人民出版社出版
- 楊沛艷
2011 『黔中苗族宗族研究』蘭州大学博士論文
- 楊忠信
1984 「為發展苗族語言文字而努力工作」『貴州民族研究』 pp. 43-44
- 楊培德
2002 『鼓魂：西江苗族鼓藏文化田野筆記』中国文聯出版社
- 楊廷碩
1998 「關於苗族支系的研究」『貴州民族研究』 pp. 72-74
- 楊正文
2000 「鼓藏節儀式与苗族社会組織」『西南民族学院学报』(5) pp. 52-55
- 楊曲強
1996 「試論苗族原始宗教的社会歷史作用」『貴州民族研究』 pp. 67-71
- 楊鳳岡
2006 「当代中国的宗教復興与宗教短缺」『文化縱橫』(1) pp. 26-31
- 宇暁
1994 「苗族親子連名制度的基本結構類型」『中南民族学院学报』 pp. 65-68
1994 「中国苗族親子連名制初探」『民族研究』 pp. 57-64
- 殷永林
2001 『苗族-金平銅鄉大塘子村』雲南大学出版社

中国第一歷史档案館・中国人民大学清史研究所・貴州省档案館

1987 『清代前期苗民起義档案史料』 光明日報出版社

朱立春

2011 「中国シャーマニズム文化研究評述」『社会科学戦線』 vol. 10, pp. 192-198

周永健

2012 「苗族巫師考論」『湖北民族学院学報』 vol. 30, No. 5, pp. 14-22

2015 「貴陽市高坡郷紅毡苗鬼師的現狀与變遷」『楚雄范師学院学報』 pp. 51-56

2016 『中国西南少数民族傳統宗教研究』 中央民族大学出版社

鄭英桀

2008 「苗族鬼神崇拜的現代審視」『雲南民族大学学報』 vol. 28, No. 6 pp. 37-41

張天師

1991 『聚宝楼』 雲南人民出版社

張曉松

2011 『歷史文化視角下的貴州地方性知識考察』東北師范大学博士学位論文 pp. 23-35

周永健

2012 「苗族巫師考論」『湖北民族学院学報』 pp. 14-22

2016 『中国西南苗族傳統宗教研究』 中央民俗大学出版社

英語文献（著者名のアルファベット順）

Ashiwa, Yoshiko and David L , Wank

- 2009 Making Religion Making the State in Modern China: An Introductory Essay
In *Making Religion Making the State: The Politics of in Modern
China*. Yoshiko Ashiwa and David L . Wank (eds .), pp. 1-21. Stanford
University Press

Atkinson, J. M.

- 1992 “Shamanisms Today,” *Annual Review of Anthropology* 21:307-330
Anne Fadiman
1997 The Spirit Catches You and You Fall Down *A Hmong Child, Her American
Doctor’ s, and The Collision of Two Cultures*. Farrar, Straus and
Giroux

Bruce Kapferer (ed.)

- 2003 Beyond Rationalism: Rethinking Magic, *Witchcraft and Sorcery*. New
York: Berghahn

Bronisław Kasper Malinowski

- 1922 *Argonauts of the Western Pacific*. London, G. Routledge & Sons; New
York, E. P. Dutton & Co.
1948 *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe, Illinois:
The Free Press.

Bruce Kapferer

- 2002 Introduction: Outside of All Reason Magic, Sorcery and Epistemology
in Anthropology. *Social Analysis* 46 (3): 1-3.

Bruce Kapferer (ed.)

- 2003 Beyond Rationalism: Rethinking Magic, Witchcraft and Sorcery. New
York: Berghahn. Cooper Elizabeth and David Pratten
2015 Ethnographies of Uncertainty in Africa: An Introduction. *In
Ethnographies of Uncertainty in Africa*. Elizabeth Cooper and David

Pratten (eds.) , pp.1-16. Palgrave Macmillan.

Comaroff Jean and John Comaroff

1993 Introduction. In Jean Comaroff and John Comaroff (eds.) , *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press. pp.xi-xxxvii.

1999 Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony. *American Ethnologist* 26(2) pp.279-303.

Don Mccaskill

2008 Prasit Leepreecha, He Shaoying: Living in a globalized world ethnic Minorities in the greater Mekong subregion. *Mekong Press*

Edward Burnett Tylor

1871 *Primitive Culture Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*. Book on Demand Pod

Edward Evan Evans-Pritchard

1937 *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford University Press.

Émile Durkheim

1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (『宗教生活の原初形態』) Travaux de l' "Année sociologique"

G. E. Guldin

1994 *The Saga of Anthropology in China from Malinowski to Moscow to Mao*. An East Gate Book

Guy Morechand

1955 Principaux Traits du Chamanisme Meo Blance en Indochine. *Bulletin del Ecole Francaied Extreme Orient* pp. 509-546.

1968 Le Chamanisme des Hmongs. *Bulletin del Ecole Francaied Extreme Orient*, pp. 53-294

Geschiere, Peter

1988 Sorcery and the Sate: Popular Modes of Action among the Maka of Southeast Cameroon. *Critique of Anthropology*. 8(1) pp. 35-63

Honko, L

- 2000 Text as Process and Practice: The Textualization of Oral Epics. In
The Textualization of Oral Epics. 3-54, Mouton de Gruyter
- J. M. Atkinson
- 1992 Shamanisms Today, *Annual Review of Anthropology* 21:307-330
- J. A. MacCulloch]
- 1911 *The religion of the ancient Celts.* Constable(reprint)
 James George Frazer
- 1890-1936 *The Golden Bough.* Macmillan and Co.
- Lyman Thomasa
- 1968 Green Miao (Meo) Spirit-Ceremonies. *Ethnological.* pp.1-28.
- Lemoine Jacques
- 1972 *L' Initiation du mort chez les Hmong.* Pandora
- 1987 *Enter la maladie et la mort: le chamane hmong sur chemins de l Audela.*
 Pandora
- MacCulloch, J. A.
- 1911 *The religion of the ancient Celts.* Constable(reprint)
- Meyer, Birgit and Pels, Peter (eds.)
- 2003 *Magic and Modernity: Interface of Revelation and Concealment.*
 Stanford: Stanford University Press
- Moore, Henrietta L. and Todd Sanders
- 2001 Magical Interpretations and Material Realities: *An Introduction.* In
*Henrietta L. Moore and Todd Sanders (eds.) , Magical Interpretations
 and Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in
 Postcolonial Africa.* London: Routledge. pp.1-27
- Patricia V
- 2004 *Symonds: Calling in the soul: Gender and the Cycle of life in a Hmong
 Village.* University of Washington Press
- Siertsema, B
- 1955 A Study of Glossematics: Critical Survey of its Fundamental
 Concepts, The Hague: Martinus *Nijhoff.* p.23
- Tambiah, S. J.

1968 Literacy in a Buddhist village in north-east Thailand, in Jack
Goddy (ed.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, England:
Cambridge University Press. pp. 13-14

Tim Pfaff

1995 *Hmong in America: Journey from a Secret War*. Chippewa Valley Museum
Press

Wyllens, Koen

2010 *Religious Revival in the Tibetan Borderlands: The Premises of Southwest
China*. Seattle: University of Washington Press

Whyte, Susan

2009 Epilogue. In *Dealing with Uncertainty in Contemporary African
Lives*. Liv Haram and Bawa Yamba (eds.). pp. 213-216. Nordiska
Afrikainstitutet.

William Robert Geddes

1976 *Migrants of the Mountains: The Cultural Ecology of the Blue
Miao (Hmong Niua) of Thailand*. Clarendon Press

付録1. ゴウハンハンとゴウハンシツアの対照

項目	対 照	
宗教的職能者	ゴウハンハン	ゴウハンシツア
宗教的職能者の 類型	プリースト（祭司）	シャーマンの類型 (Shamanistic)
トランス	しない	する
性別	男性	女性（圧倒的多数）
手段	知識伝承（口承）	巫病
宗教的職能者と なる方法	学習と訓練、系譜も重視	偶発的、後天的
唱え言	苗族古歌 各儀礼の祭詞 (テキストの利用時) 漢語知 識が必要	呪文（守護霊に対する） 漢語知識は特に必要なし
言語	施洞服飾圏の苗語	属する服飾圏の言語
祭神 (守護霊)	精霊 祖霊 悪鬼	師匠 子供 母 婆婆 マルクス その他
祭壇	ゴウハンハンとする祭壇 はない	守護霊を祭祀する (自宅に供えている)
供犠と供物	各儀礼に応じて変化する アヒル、ブタ、ウシ	線香、紙銭、クライアントの米、 金銭 各呪術治療に応じて供犠を求め る
近年の動向 (1980年代以 降)	人数が減少し、後継者も不足 している。衰退の様相を呈し ている。	人数は増加している。定期市で 儀礼を行い。不特定多数のクラ イアントと対等な関係性を作り 上げている。
活動範囲	施洞服飾圏内に属するもの (域外に引っ越しした人は、 その地で行う)	属する服飾圏を越えている
正、副業形態	副	正にしている者もいる

付録2. ゴウハンヒヤンの潘 DZ（八梗村）のライフコース

表1 潘 DZ のライフコース（八梗村）

No.	年代	経歴	備考
1	1943年	出生	4人キョウダイの長男。姉2人と妹1人。一番目の姉は1980年代病死。二番目の姉は凱里に住み、妹は施洞鎮に住んでいる。
2	1947年秋	父、死亡	
3	1948年冬	母が一人で家を建てた	現在も住み続けている
4	1950年	施洞地域解放 ¹¹²	
5	1952年	施洞小学校に入学	家庭成分は中農と認定され、土地が奪われ、食糧が極少なくなり、一番目の姉は母の負担を減らすため結婚。
6	1958年	双井鎮小学校に転校	二番目の姉が16歳未満で結婚。人民公社化運動開始。集中的に運動を行えるよう、施洞区政府は政府の隣の方寨村に全村引っ越すよう命令し、家屋ごと方寨村に移動、同時に、食糧を上納し、公社食堂の再分配で食べていた。1人1食150gの食糧しかもらえない。食べ物がなく、すでに結婚した一番上の姉の家で居候。
7	1959年	小学校卒業	進学するお金も食べ物もない。公社食堂で会計の仕事を始めた。餓死者が出、方寨で1日3家族合わせて10人以上の人が死亡。道端に常に餓死者が倒れている。
8	1960年	方寨村から八梗村に戻	飢饉がますますひどくなり、土地

¹¹² 現代中国は1949年10月1日に成立したが、この時点では全国統一されず、各地の解放時期が異なる。解放は解放戦争を指す。解放戦争とは中国人民解放軍が国民党の統治を打倒し、中国全土を解放するために行った戦争。

		った	がない芳寨村にいるのは死を待つ事と自覚し、むりやり元の八梗村へ戻った。 木の葉や山奥まで山菜を取りに行った。 会計の仕事が終わり、集体生産 ¹¹³ 活動を行った。
9	1961年 ～1983年	人民公社で分数記録員をした（記工分）	小学校教育を受けたので、重要な仕事が任された。
10	1965年	徴兵検査に合格 22歳	合格を聞いた母がずっと泣き続け、軍隊に入ることを諦めた。 人民公社での工分 ¹¹⁴ を足すため、行政側が扱う 6000g の塩の運搬仕事を受け、清水江から自力で舟を漕いで湖南省懷化市まで売りに行った。 行くときは水流で8、9日間、帰りは人力で20日間かかった。
11	1966年	ゴウヒャンヒャンに関する知識を習い始める	同じ八梗村のゴウヒャンヒャン張QJ（引っ越し後方寨村に住み続けた）からゴウヒャンヒャンになる素質があると認められ、弟子入りした。
12	1970年		清水江水害、食糧のみならず、布、生活用品まで水没。雲南省の商人が布商売で施洞鎮に来、衣服を作る布が初めて余るようになった。
13	1972年	結婚	妻は11歳年下の苗族の女性。
14	1973年	長男誕生	
15	1977年	徒歩で榕江県まで母側のオジを探しに行った。	母の実家は榕江県。近所の人にオジがないことを軽蔑され、オジがいることを証明するため186.3km歩いて榕江県に探しに行った。
16	1978年	木材が腰に当たって骨折した。	榕江県のオジが薬草を探し、骨折を治した。

¹¹³ 集体生産は大躍進政策の一つである。一郷一社の規模を基本単位とし生産活動を行うことである。

¹¹⁴ 農業生産は一般生産隊組織により組み立てられ、社員は生産隊を労働単位として労働報酬を受け取った。各家族単位の工分（労働量）が定められ、規定の労働量を働かなければならない。

		改革開放	
17	1979年8月	分田到戸 ¹¹⁵	人民公社が解体され、自給自足の農業生産モードが広まった。 個人で水牛の飼育が始めた。 方寨村の張QJについてゴウヒャンヒャンの儀式を本格的に見習い始めた。農業が主な仕事。
18	1980年	施洞鎮辺りで商売した。	生活の質を少しでも高めるため、農業の合間にアヒルの毛を回収し販売した。
19	1983年	40歳	1人でゴウヒャンヒャンの仕事を受けることができるようになった。
20	1993年	清水江水害	政府の救済により死人は一人もいなかった。清水江のすぐ近くにあった木造家屋を陸地部へ移動するように命じられた。
21	1997年	母病死	母の本名は黄召弟、漢族 ¹¹⁶
22	約2003年	妻病死	胆嚢炎を患らわい、治療が遅れ50歳頃病死した。
23	2011年 ～2015年		長男は村長になり、また食事屋を開きお金を稼ぐ。
24	2015年	新築	元の木造家屋を分解 ¹¹⁷ し、隣に長男の3階建てコンクリート住宅を建てた。次男は木造家屋を受け継いだが、はっきり分けた生活はしていない。次男は長男と共に食事屋の仕事をしている。
25	2017年	「退職」	自家の田仕事を継ぐ子供がおらず、半分賃貸で他人に貸している。
26	2018年	76歳	自由な生活を送っている。 儀礼の依頼が多くなり、ゴウヒャンヒャンとしての仕事が増えた。
27	2019年	77歳	儀礼の報酬金を旅行の費用として使用するようになっている。

¹¹⁵ 1978年人民公社の集体生産が解体され、自給自足の農業生産モードが広まった。

¹¹⁶ 潘DZの父は苗族、母は漢族。

¹¹⁷ 苗族の家屋は釘を使わずほぞ継ぎ（柄接ぎ）の継手で組み立てた木造家屋である。移転する際はほぞ継ぎを分解し、新居地で組み立て直す。

付録3. ゴウヒャンヒャンの張 ZH（白枝坪村）のライフコース

表2 張 ZH のライフコース（白枝坪村）

No.	年 代	経 歴	備 考
1	1945 年	出生	3 人キョウダイの長男。
2	1952 年	施洞鎮小学校入学	
3	1955 年	小学 3 年 2 学期退学	学費が払えず退学、家の手伝いを始める。
4	1958 年	人民公社運動開始	労働時間は長く、常に飢餓状態である。
5	1960 年	15 歳	父、姉、弟死去
6	1965 年	20 歳	結婚
7	1966 年頃	長男誕生	
8	1980 年頃	35 歳頃	長男が 14 歳頃に家出したため、湖南省の柳州市に行き、探しに行った。汽車を乗り間違え貴陽に行った。
9	1984 年	新築する	現在住んでいる場所
10	1985 年	40 歳	張家 4 代目のゴウヒャンヒャンとして白枝坪村で儀礼を行い始める。一族の張 S について勉強と訓練を受けていた。
11	2005 年頃	漢族から儀礼の依頼	漢族の依頼を受けた。報酬金は苗族と同じ額を受け取った。
12	2019 年	74 歳	棚田で稲作、水田魚とアヒルの飼育をする合間に依頼された儀礼を行う。儀礼の依頼は多く、とりわけ正月は 1 日で 3 家の儀礼をすることもある。

付録 4. ゴウハンヒャンの呉 HB (楊家溝村) のライフコース

表 3 呉 HB のライフコース (楊家溝村)

No.	年 代	経 歴	備 考
1	1940 年	出生	5 人キョウダイの 4 男。兄 3 人と弟 1 人。現在弟は同じ村に住んでいる。
2	1941 年	塘龍村から楊家溝村へ移転	耕作用地が足りず、飢饉が発生。
3	1950 年～1955 年	第 6 代目のゴウハンヒャンについてそばで儀礼を行うのを見ていた。	呉 HB は呉家第 8 代目のゴウハンヒャン。 祖父について儀礼を見に行ったのは、肉が食べられるから。
4	1957 年	17 歳	強制的に肉体労働者として凱里市でダム建設。
5	1958 年	18 歳	強制的に肉体労働者として凱里市で道路建設。 人民公社化運動開始。 政府のスローガンに従い、一日中労働をしていた。
6	1959 年	結婚	妻は方寨村の出身。
7	1960 年	長男誕生	儀礼は迷信であると政府から停止するよう命じられたが、干渉はされなかった。 父について勉強と訓練をした。
8	1978 年	5 男誕生	5 男は 3 歳の時脳膜炎による高熱で聴覚障害者になった。
9	1980 年	6 男誕生 40 歳	6 男は現在台江県で中学の教師をしている。 呉 HB は正式にゴウハンヒャンとして依頼を受けることができるようになった。
10	2002 年頃	道路敷設会社の人敷設開始のため儀礼を依頼	道路会社的人是湖南省の漢民族。
11	2010 年頃	通りかかった車が事故	事故に遭った人は漢族の人で、近くの村人に助けられ、村で療

		70 歳	<p>養した。漢族の人は呉 HB に儀礼を依頼し、1 週間位後に恢復した。</p> <p>農業する体力がなくなり、土地は賃貸。</p>
12	2019 年	89 歳	<p>儀礼の依頼が多くなり、楊家溝村外へ泊りがけで行き、儀礼を行っている。</p>

付録5. ゴウハンヒヤンの楊GH（巴拉河村）のライフコース

表4 楊GHのライフコース（巴拉河村）

No.	年代	経歴	備考
1	1938年	出生	2人キョウダイの次男。兄はゴウハンヒヤンではない。
2	1945年	7歳	ゴウハンヒヤンの祖父について儀礼を見習いはじめた。
3	1946年	施洞鎮私塾小学校入学	学校のある日以外は祖父について行き、儀礼の見習いをした。
4	1953年	中学2年時に退学	学費が払えず退学、家の手伝いを始める。
5	1958年	人民公社運動開始	労働時間は長く、常に飢餓状態で、儀礼どころではなかった。
6	1958年11月	父親死亡	原因は飢餓に伴う病死
7	1961年	下放食堂	農作業をしながら村の会計の仕事始める。20余年続けた。
8	1967年～1977年	文化大革命	「迷信活動」に関わる人と認定され、頻繁に批判されていた。 (本人はこの時期の記憶が重く、常にこのようなことは「迷信だ」と語る)
9	1980年頃	村全体火災	火災によって、村を挙げて転移した。
10	1982年頃	新築をする	現在住んでいる場所。
	1990年頃	4男が定職に就く	息子は4人共定職に往いた。
11	1998年	60歳	少なくとも楊家3代目のゴウハンヒヤンとして巴拉河村の村民に儀礼をし始める。60歳から儀礼を行うことになった理由は、60歳から農作業が暇になり、宗教的活動が許されるようになったから。
12	2010年頃	家屋をリフォーム	古い木板を取り除き、漆を塗り直した。
13	2019年	81歳	農作業が減り、貴陽市に住む息子のところに長く住むようにな

			った。村に帰る度に儀礼の依頼が多くあり、ゴウハンハンとして巴拉河村全体の儀礼を行っている。
--	--	--	---

付録6. ゴウハンヒヤンの張 WM (銅鼓村) のライフコース

表5 張WMのライフコース (銅鼓村)

No.	年代	経歴	備考
1	1930年	出生	
2	1940年頃	10歳	10歳頃から父(張CW)が儀礼をする度に一緒に行き、そばで手伝いをするようになった。
3	1950年前後	結婚	父親が健在中は、ゴウハンヒヤンの儀礼をしない。
4	1958年	人民公社運動開始	儀礼が中止となる。
5	1967年～1977年	文化大革命時代	「牛鬼蛇神」(迷信活動)を倒す活動が激化し、父親が批判闘争されていた。
6	1980年頃	父張CWは一族の視覚障害の張Yを弟子入りさせた	張Yは数年間学習と訓練を受けた。張Yは2000年に入ってから死亡。
7	1985年頃	父死亡	父親が亡くなり、ゴウハンヒヤンとして役割を果たし始める。
8	2000年代	同村の一族のゴウハンヒヤン張Y死亡	銅鼓村の儀礼は張WM一人で執り行う。 この頃から、施洞鎮服飾圏でゴウハンヒヤンとして名を知られ、規模の大きい儀礼を任されるようになった。
9	2018年	次男が家屋を増築	農作業を止め、ゴウハンヒヤンとして、儀礼に従事するようになった。家のことは長男と次男に任せる。長男にゴウハンヒヤンを継承させる。

付録7. ゴウハンハン張 ZH の一日

本論の調査対象者の一人である張 ZH の一日を観察した。張 ZH は儀礼の依頼がない時は村人と同様に農業に従事している。以下の内容は 2018 年 5 月 30 日、ゴウハンハン張 ZH が過ごした一日である。

No.	時間	内容	補 充
1	5:45	起床	
2	6:00	朝食	ビーフンが多い
3	6:30	田に向かう	田は山の腹部に 2 枚ある
4	7:00	農作業の準備をする	黄牛を牛小屋から連れ出し、農具を黄牛に載せる
5	7:30~12:00	農作業	稲を植えるために土を何度も耕す
6	12:00~13:00	自宅に戻り昼食をとる	この時間帯に依頼に来るクライアントが多い
7	13:00~	草むしりする。刈った草を稲魚の餌とする	稲魚は水稲田で飼育する魚である
8	17:00	農作業をした牛を牛小舎に連れて行く	牛小舎は田から 500m 程離れた場所にある
9	17:15	農作業の服を着替える	隣人と話をする。儀礼の話も出てくる
10	18:00	夕食を作る	ニワトリに餌をやる
11	18:30	夕食	
12	19:00	テレビを見ながら孫の世話をする	息子が出稼ぎに行っているため、孫の面倒を見る
13	22:00	就寝	

付録 8. 葬礼の祭詞「帯路歌」 (苗語—中国語—日本語)

葬礼の時、棺桶が埋葬される指定の場所におろされ、ゴウヒャンヒャンが棺桶の上に米を撒く。撒いた後にゴウヒャンヒャンが祭詞を唱える。現地の人々はこの祭詞を「帯路歌」と呼ぶ。

以下にゴウヒャンヒャンが唱える祭詞を苗語表記、中国語訳、日本語訳の順に示す。祭詞は2019年3月16日、偏寨村の80代の男性の葬礼で唱えられたものである。録音を文字に起こし、苗語表記を入れた。なお、苗語表記は現地出身の熊兵氏¹¹⁸による。

苗語表記	中国語訳	日本語訳
Hxak YangI Gid	帯路歌	故人を導く祭詞
Jul dol hniut yen	犬年过去	犬年が去り
lit dol hniut mol	卯年到来	豚年が来る
Jul dol hniut ghot	旧年过去	旧年が去り
Jet dol hniut hvib	新年到来	新年が来る
Hniut mongl hniut lol	年去年来	行く年来る年
Hniut mongl hniut diango	岁去岁转	年行き年来る
Jit hniut ait gheb	开年栽种	年明け田を植える
us hniut hxangd gad	年终收成	年末収穫する
Dongd hxet nong hxet	闲时就闲	のんびりできる時はのんびり
Dongd ait nong ait	忙时就忙	忙しい時は忙しい
Sail bub ait gheb	只知干活	仕事ばかりして
Ax bub gid hat	不知忧愁	憂いを知らず
Dal XIid bub mongx naix lul	殊不知你老人	あなたという老人は
Jox diux max lal	脊背不安	背中がまがり
Jox jid max vut	身体不好	体も良くない

¹¹⁸ 苗族音楽家。2020年現在、貴州民族出版社に務めている。

Ghangt not ghax hniongo 抬多就沉 多く背負うと重たい
 Mongb not ghax das 病久就死 長く病を患うと死ぬ
 Mongx jit songs juf bib 你八十过六 あなたは八十の六を過ぎて
 Mongx leit hnaib juf zab 你到十五日 あなたは十五日まで
 Niangb ax leit dong 活不过季 生きられない
 Jit ax leit hniut. 翻不过年 新年を迎えられない
 Jex juf jit ax sos 九十活不到 九十まで生きられない
 Ib bat jit ax leit 一百活不满 百まで生きられない
 Mongxmaix daib maix gif 你有儿有女 あなたには息子もおり娘もおり
 Mongx maix daib maix hlangb 你有儿有孙 息子がいるから孫もいる
 Gid did maix jul 样样齐全 子孫全部そろって
 Diel diel maix jens 件件齐备 子孫全部いる
 Maix det lul 有寿木 寿木があって
 Dot bat dings 有肥猪 豚もある
 Dot ninx tiat 得水牯牛 水牛をもらって
 Dot ud qub 得寿衣 寿衣ももらえる
 Dot bib bong 有了被子 布団もある
 Dot hab diot 有了鞋子 靴もある
 Dot nix mail eb 有买水钱 水を買うお金もある
 Dot geib yang gid 有带路鸡 道を導いてくれるニワトリもいる
 Dot jul hsangb bat diel 得了千百件 百千の物をもらって
 Dot jul hsangb bat jens 得了千百样 百千の物もある
 Lob dlenl khang 脚入穴 足は棺桶の中
 Hfud dlenl hlaib 头进棺 頭も棺桶の中
 Nax yangl gong 谷带路 穀は道を導いてくれる
 Said yang gid 米开道 米は道を開く
 Fat ghangb vangl 过寨脚 村を通り
 Jit hud gid 走上路 (山) 上へ登る
 Xongx dolgid nleik mangx 沿着割草道 草刈りの道に沿って

Des dol gong ait dul 随着砍柴路 薪刈りの道に沿って
 Jit leit Denb Lux bil 爬到山坡 山坂を登り
 Fat diot eb vong nangl 翻过龙河边 清水江を跨ぐ
 Hlongt leit Vong Vang 走到荣养 **¹¹⁹まで行く
 Hlongt leit ** 走到** **まで行く
 Hlongt leit ** 走到** **まで行く
 Hlongt leit ** 走到** **まで行く
 Mongx jus laix hangh gong 你一人走路 あなたは一人で行く
 Mongx jus laix hang fangb 你一个独行 あなたは一人だけで行く
 Nangs laid liek dad bil 命短如手指 命は短く指の長さの如し
 Ibleik diex jilsangs le 生像一步 生まれは一步
 Mongl diot jef leit 去了才到 行けば着く
 Hangh diot jef sos 走了才拢 行けば良い
 Mongl yang lang gongb 去后拦路 行った後の道は遮られる
 Yangk mongl lang gid 走后断途 行った後の道は途絶える
 Hangb ngit hfud gid 走看路头 行く時は道を見る
 Mongl ngit pit mais 行看前面 行く時は前を向く
 Hlongt diot Jenb** 走过金** **まで行く
 Fat diot vang ** 翻过** **を跨ぐ
 Vuk leit ** 下到** **まで辿りつける
 Fat diot ** 走过** **を通り抜け
 Vuk leit ** 下到** **まで辿りつける
 Fat diot ** 走过** **を通り抜け
 Vuk leit Fangb Xib 下到方先 方先まで辿りつける
 at dieot ** 路过** **を通り
 Vuk leit ** 下到** **まで辿りつける
 Fat diot ** 路过** **を通り

¹¹⁹ 故人の祖先が辿ってきた地名である。祭詞は2019年3月16日に偏寨村の86歳の男性の葬礼で唱えた祭詞である。録音データを文字化するに当たり、ゴウヒャンヒャンの声が葬礼時の周囲の音で消され、早口で聴き取れない部分もある。とりわけ地名は聴き取れず**で示した。

Vuk leit Lof liux 下到罗榴 **まで辿りつける
 Fat diot ** 路过** **を通り
 Vuk leit ** 下到** **まで辿りつける
 Fat diot ** 路过** **を通り
 Vuk leit ** 下到** **まで辿りつける
 Fat diot ** 路过** **を通り
 Vuk leit ** 下到** **まで辿りつける
 Fat diot Lix Khod 路过里科 里科を通り
 Vuk leit Guangx Xib 下到广西 广西まで辿りつける
 Fat diot Guangx Dongb 路过广东 广东を通り
 Vuk fangb Nangx Dangs 下南当地 当地を下り
 Fat fangb** 过南** **を通り
 Vuk leit vangl ** 下到** **まで辿りつける
 Fat diot ** 路过** **を通り
 Vuk leit ** 走拢荣加 **へ行く
 Fat ** 过** **を通り
 Vuk ** 下** **を下る
 Fat diot ** 翻过** **を跨ぐ
 Vuk leit ** 走到** **を通り
 Vuk sos ** 走到那的** **まで行き
 Fat diot vangl ** 路过** **を通り抜け
 Vuk leit fangb vib liu 下到石头村 石頭村まで着く
 Tiet mongx bad ninx 牵你的水牯 あなたの水牛を引いて
 Tiet mongx liod xongd 拉你的黄牛 あなたの黄牛を引く
 Mongl sos zangx bis 去到平坝 **を行き
 Mongl leit zangx fangd 去到宽坪 **を行く
 Bib diut mongl nangl 三碰向东 東を向いて三礼し
 Bib guf mongl jes 三碰向西 東を向いて三礼し
 Dot bib hsangb jib daib 得三千孩儿 三千の子供を授かる

Dot bib wangs jib hlangb 得三万子孙 三千の子孫を授かる
 Mongx niangb mongx jangx lul 你在活到老 あなたは老いるまで生きる
 Mongx mongl mongx jas vut 你去你享福 あなたは幸福を享受する
 Jit ob vix 爬两层 二階に登って
 Leit bib sangx 到三级 三階にたどり着く
 Laf lol nais mongx held 那来问你话 あなたに聞くよ
 mongx maix daib maix Jld 你有儿有女 あなたには息子もおり娘もおり
 Mongx maix niangb maix hlangb 你有媳有孙 あなたには嫁もおり孫もおり
 Zaob fub mongx lob dlenl khang 招扶你入穴 あなたを（埋葬する）窟まで支え
 Zaob fub mongx hfud dleen hall 招扶你进棺 棺桶まで支える
 Mongx diel diel dot jul 你样样得全 あなたには何もかもある
 Mongx jens jens dot bas 你件件得完 あなたは何もかももらった
 Dot ninx tiab 得水牯 水牛をもらった
 Dot liod xongd 得黄牛 黄牛をもらった
 Dot jib lul 得棺材 棺おけをもらった
 Dot bat dings 得肥猪 豚をもらった
 Dot ud qub 得寿衣 寿衣をもらった
 Dot bib bong 得被子 布団をもらった
 Dot dail gheib yang gied 得个带路鸡 道を導くニワトリをもらった
 Dot nix liangl mail eb 得银钱买水 水を買うお金をもらった
 Diel diel dot jul 样样得完 何もかももらった
 Jens jens dot bas 件件得全 何もかももらえた
 Mail dot vang dot vud 买得山和林 山と林を買える
 Mail dot nangl dot jes 买得东和西 東と西を買える
 Dad diot jib daib 送给娃崽 子供にあげて
 Dliat diot jib jid 留给儿孙 子孫に残して
 Jib daib dot dlas 娃崽得富 子供がお金持ちになったら
 Jib jid dot nongx 孙得吃 孫は食べ物に困らない

Dail dail niangb lul 个个长寿 誰でも長寿
 Laix laix niangb vut 人人安康 誰でも安康
 Dail dail dot dlas 个个发财 だれもがお金持ちになる
 Laix laix dot nongx 人人有吃 だれもが食べ物に困らない
 Mongx diangd ib lob 你退一步 一步退いて
 Mongx takob sang 你下两级 二級下がって
 Diangd bib lob 退三步 三步退いて
 Tak dlob sang 下四级 四級下がって
 Diangd zab lob 退五步 五歩退いて
 Tak diut sang 下六级 六級下がって
 Dianga songs lol 退七步 七歩退いて
 Tak yar sang 下八級 八級下がって
 Diangd jex lob 退九步 九歩退いて
 Tak juf sang 下十級 十級下がって
 Diangd juf 退十步 十歩退いて
 Tak juf ghaid sang 下十一級 十一級下がって
 Diangd juf ob lob 退十二步 十二歩退いて
 Tak juf ob sang 下十二級 十二級下がって
 Tak mongl ghab hseib zaid 退去祖神家 祖先の家まで退いて
 Diang mongl ghet niongs qut 退到神灵屋 神霊の家屋まで退いて
 Hsangb hniut dail ghab hseib 祖神活千年 祖先は千年生きている
 Wangs hniut dail ghet niongs 神灵活万岁 神霊は万年生きている
 Ghab hseib tang diux dangl 祖神开门等 祖先は門を開いて待っている
 Ghet niongs bux diux dangl 神灵开门迎 神霊は門を開いて迎えに行ってる
 Dangl liek dangl hub 迎如迎宾 客のように迎える
 Dangl liek dangl khat 待如待客 客のように接待する
 Mongl des ghab seib 去和祖神 祖先と一緒に行きなさい
 Mongl ved ghet niongs 去和神灵 神霊と一緒に行きなさい
 Morngl nonngt hfent hvib 去要安心 行ったら安心しなさい

Mongl nong hfent hnid 去要落意 行ったら泊まって帰らなくていい
 Meingl niansangh niangx 去住千年 千年まで泊まり
 Mongl niangb wangs hniut 去住万岁 万年まで泊まり
 Hsangh niangb xet nenx 千年莫念 千年（子孫に）会わなくてもいい
 Wangs hniut xet nos 万年莫想 万年（子孫に）会わなくてもいい
 Zaid nong niangb lal 家要清洁 家は清潔
 Qangh norngtniang vu 屋要安宁 家屋は安寧
 Laix laix maix dliangl 个个有精神 誰もが元気
 Dail dail maix ves 人人有力气 誰もが力がある
 Laix laix mongl ghel 人人做活 誰もが仕事をしている
 Dail dail mongl vue 人人上坡 誰もが田植えをしている
 aix laix nian 个个长寿 誰もが長寿
 Dail dail niangbvut 人人安康 誰もが安康
 Niangb mongl jex juf 活到九十 九十まで生きて
 Niangb leit ib bat 活到一百 百まで生きる
 Jib daib jang dail 孩子成人 子供は成人し
 Jib daib jang ves 孩子成气 子供は見込みがある
 Jib daib xangf jid 儿养孙孙 息子は孫を育てる
 Jib jid xangf vangl 孙多成寨 子孫は繁栄して村になる
 Yis geib jang dail 喂鸡鸡长 ニワトリを飼育したらニワトリが成長する
 Yis bat jang hleb 喂猪猪大 豚を飼育したら豚が成長する
 Ninx tiat hleb jid 水牛肥大 水牛は大きくて丈夫になる
 Liod xongd bong hliongt 黄牛肥壮 黄牛は大きくて丈夫になる
 Ait gheb dot nongx 干活得吃 仕事をすれば食べ物がもらえる
 Waas zang dot nix 经商得银 商売をすれば銀がもらえる
 Zaid nong niang 家各平安 各々の家は平安で
 Qaangb nong ninagb vut 屋各健康 各々は健康である
 Lal mongl xangs det 木匠平安 大工は平安
 Vut mongl naix doe 砍木人健康 木を伐る人は健康

Lal dail maf ninx 砍豚人平安 豚を屠る人は平安
 Vut dail gang dliok 掌秤人健康 料理をする人は健康
 Lal dail diot ud 帮你穿衣人平安 あなたに服を着せた人は平安
 Vut dail diot qub 帮你穿鞋人健康 あなたに靴を履かせた人は健康
 Lal dall ghangt eb 挑水人平安 水を汲んできた人は平安
 Vut dail hot gad 煮饭人健康 ご飯を炊いた人は健康
 Lal dail dib geib 杀鸡人平安 ニワトリを殺した人平安
 Vut dail tot gas 褪鸭毛人健康 アヒルの毛を取った人は健康
 Lal dail diot tot 帮你穿袜人平安 靴下をはかせてくれた人は平安
 Vut dail sad mais 帮你洗脸人健康 顔を洗ってくれた人は健康
 Lal dail gongs khang 挖穴人平安 窟を掘った人は平安
 Vut dail ghangt ghenx 抬棺人健康 棺桶を担いだ人は健康
 al mongl dol hu 亲戚平安 親戚は平安
 Vut mongl dol khat 客人健康 客は健康
 Nensex daxgid hs sab ngas 他们来路干净 彼らは来る時は無事
 Nensex diangd gid nong 他们回去安康 帰るときも安康
 Dlan ngd mongl diux tat mongl zaid 返家回屋 家に帰ったら部屋に戻る
 Diangd mongl niangb lul 返家长寿 家に帰ったら長寿
 Tat mongl niangb vut 回去安康 帰ったら安康
 Dail lul niangb lul 老人长寿 老人は長寿
 Dail yut jang ves 小的健康 若者は健康
 Dail dlas vel dlaas 富者更富 お金持ちは更にお金持ち
 Dail vas vel vas 智者更智 賢いものは更に賢い
 Lal mongl dail nongx ngIx 吃肉人平安 肉を食べる人は平安
 Vut mongl dail hek jud 喝酒人健康 酒を飲む人は健康
 Lal mongl gang Jid dax 家族平安 家族は平安
 Vut mongl zaid bed ut 兄弟健康 キョウダイは健康
 Laix laix mongl zaid 个个回家 各々家に帰る
 Dail dailail mongl gang 人人返屋 各々部屋に戻る

Laix laix niangb lal 个个平安 各々平安
 Dail dail niangb vut 人人健康 各々健康
 Laix laix jang dlas 个个得富 各々お金持ちになる
 Dail dail jas vut 人人得好 各々素晴らしい
 Yis Jex dalib dial 生九个儿 九人の息子を産む
 Yis ex dalib ad 养九个女 九人の娘を育てる
 Jib daib bub lil 儿子懂理 息子は道理が分かる
 Jib jid bub hvib 孙子心亮 孫は善良である
 daib hleb dliangl 儿身强 息子は体が強い
 Jid hleb ves 孙力壮 孫は体が丈夫である
 Niiangb leit jex Jut 活到九十 九十まで生きられる
 Nilanagb leit ib bat 活到百岁 百まで生きられる

付録 9. 施洞鎮の葬礼（故人が女性の場合）

第 4 章の中で示した女性の葬礼の過程をここで詳述する。

故人：沙湾村の女性 張 LW 享年 86 歳

日時：2019 年 3 月 12 日～14 日

場所：沙湾村、女性の自宅と埋葬地

3 月 12 日 23 時頃

張 LW の死亡を知らせる爆竹が鳴る。爆竹は全村に向けての告知でもある。爆竹の音を聞いた村人は、故人の家に駆けつけ通夜をする。

通夜では葬礼が順調に行われるように作業の分担表を作り、役目が決まった後はトランプや麻雀¹²⁰をしながら個人を見守る。

分担内容は、内総¹²¹、外総¹²²、厨房¹²³、勺酒¹²⁴、焼火¹²⁵、抬飯¹²⁶、端菜¹²⁷、打井¹²⁸、殺豚¹²⁹、采買¹³⁰、擺卓子¹³¹、洗碗・菜¹³²などである。

3 月 13 日 （葬礼の 1 日目）

朝 8 時から次々と親戚が葬礼に集まる。到着後は家の前に座り、来客として招待を待つ。

采買役が豚、野菜、米などを購入しに行く。11 時前には豚がさばかれ、料理される。12 時前後に参加者に食事を出す。

¹²⁰ 故人に対する不敬であるように見られるが、苗族の人々はこの世から去った人はただ祖先の場所に行ったように思っているのである。

¹²¹ 内総は故人の遺体の安置や、遺族の希望を調整するなど対内の仕事をする人である。

¹²² 外総は接客など対外の仕事をする人である。

¹²³ 厨房は葬礼に参加した人たちのために料理などをする人である。

¹²⁴ 酒の管理をする人。

¹²⁵ 料理用の焚き木を作る人。

¹²⁶ 蒸したご飯を運ぶ人。

¹²⁷ 料理の品を運ぶ人。

¹²⁸ 棺桶を入れるための穴を掘る人。

¹²⁹ 豚をさばく人。

¹³⁰ 葬儀に必要なものを購入する人。

¹³¹ 葬儀用のテーブルを配置する。葬礼に駆け付けた同村の青年が担当する。

¹³² 食器、野菜を洗うことなど、葬礼に駆け付けた同村の婦人が担当する。

14 時頃、ゴウハンハンと死者のキョウダイが故人の埋葬地を選びに行く。張 LW は自家の畑に埋葬されることになる。具体的な埋葬地の選定基準はそれぞれであるが、たいがいゴウハンハンの風水知識と故人のキョウダイの意見を合わせて決める。張 LW の墓地となる場所は、山の中腹で、清水江を見下ろす場所である。その位置にしたのは、〈風水で〉お金が入りやすいことと子孫に福をもたらすからである。

15 時前後、遺族は爆竹 1 セット、線香 1 束、紙銭、米酒 2 杓、雌鶏を墓地に持って行く。1 人の男性が鶏を殺し、そばで料理し始める。これが「打井」の仕事をする人たちの夕食となる。

遺族の 1 人が「打井」の人にタバコを箱ずつ配る。当日配ったのは「黄果樹」という貴州の煙草で、1 箱 6.5 元（約 100 円）である。

墓穴を掘った後、爆竹を鳴らし、その場で鶏料理を食べながら酒を飲む。墓穴はそのまゝにして置かれる。この時、女性は墓穴のそばにすることが許される〈葬礼の時、女性にはさまざまな禁忌がある〉。

3 月 14 日 （葬礼の 2 日目）

7 時前後、爆竹を鳴らす。これはこれから故人が「上山」する儀礼を始める合図でもある。ゴウハンハンハンは遺体の前で、約 10 分間のお別れの儀式を行い、葬礼の祭詞を唱える。普通は祭詞は長々と唱えられるが、依頼を受けたゴウハンハンハンは高齢のため、10 分程度しか唱えなかった。この儀式には遺族しか参加できない。

8 時頃、棺桶を遺体が置かれている部屋の正門前に置き、男性遺族は死者を棺桶の中に安置し始めると、故人の娘たちは正門の前に立って、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。遺体を棺桶に入れると、紙銭を棺桶に入れる。これは死者の世界でお金として使えるという。

棺桶の蓋をし、隙間を白い紙で封じる。ゴウハンハンハンは 1 羽の雄のニワトリを棺桶の上に立たせて、茶碗一つを棺桶の上に置く。次に、ゴウハンハンハンがその茶碗を叩き割り、米酒を 1 口含んで吹き出すと、棺桶を担ぐ青年たちが一気に担ぎ上げ、「山に登り」（上山）は始める。

山に登る途中で、故人の張 LW が生前着用していた服が燃やされる。棺桶の前には、故人が「あの世」で使うと思われるもの、色紙で作った家、車、テレビ、冷蔵庫、スマホが

ある。女性たちは棺桶の後ろについて泣きながら見送りをする。見送りは山道の半分のところまでとされ、そこから上に女性は上がれない。男性たちは埋葬地まで担ぎ上げる。

墓に着くと、すぐに棺桶を墓穴に入れる。土で埋める前に、ゴウヒャンヒャンが棺桶の上に立ち、鶏を殺し、血を棺桶の上に撒く。死者の頭の位置に重点的に血を撒き、再度葬礼の祭詞を唱える。次にクレワリで棺桶の前後を叩く。最後に、故人の甥や孫が土下座し、1人ずつ土の塊を棺桶の上に撒く。その後、村の者全員が棺桶を埋め始める。

埋め終わると、その場にいる男性全員が石を運んでその上に積み石を重ねて、墓印を作る。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束、小さくちぎった鶏の心臓と肝臓、米酒2杯を約12セット置き、再度故人に捧げる。次に、線香と紙銭を燃やして、爆竹に火を付ける。これで棺桶の埋葬作業は終わる。

山から下りると、全員茶葉を入れた米酒で手を洗う。

この時、故人の家の前には親戚や村の者が来て、見舞金を渡していた。見舞金は決まっておらず、50元（約775円）から1,000元（約15600円）である。見舞金を預かる者は外総役で、通常村で信頼されている者が行う。

12時頃、料理役の者は、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、豚の頭を残す。死者の家で料理を食べない人は500gのもち米ご飯、焼き鳥1片と、10元（約156円）がもらえる。死者の家で料理を食べた人は、碗一つと米がもらえる。その碗で食事をすると、死者のように長生きできると信じられているのである。

13時前後、故人の子孫が昼の料理で残した豚の頭を持ち、もう一度墓に行く。この時は、故人の娘も参加する。これは「複山」と呼ばれ、故人の子孫以外の人には参加出来ない。「複山」の儀礼は約30分続いた。

13時30分頃「複山」が終る。当日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、歌を歌う。死者は高齢で自然死したため、「喜寿」である。皆で酒を飲み、歌を歌うことで「喜寿」を祝う。男性は賭け事をする。故人の家で夕飯まで居残る人がほとんどである。

18時頃、片付けを手伝う人以外は、皆家に帰り、これで葬礼は終了となる。



埋葬地を決める。左1はゴウハンハン （筆者撮影 2019. 3. 13）



墓穴を掘る （筆者撮影 2019. 3. 13）



棺桶を入れる墓穴 （筆者撮影 2019. 3. 13）



故人を見送りに来た人たち （筆者撮影 2019. 3. 14）



故人を棺桶の中に入納める。娘は近くで泣いている (筆者撮影 2019. 3. 14)



棺桶を担いで山に登る (筆者撮影 2019. 3. 14)



故人があの世で使う「必需品」を燃やす (筆者撮影 2019. 3. 14)



墓の前で故人を祭る子孫 (筆者撮影 2019. 3. 14)



葬礼が終わった後の女性たち (筆者撮影 2019. 3. 14)

付録 10. 施洞服飾圏の苗語

苗族の言語はシナチベット語族苗ーヤオ語派の苗語群に属する。本論の調査地である施洞服飾圏（主に台江県と施秉県）の苗語は中部方言の黔東方言北部土語に属する。都市と町に居住する苗語を第一言語としない少数の人を除いて、90%以上の苗族は苗語を第一言語としている。

苗語は、音声、語彙、文法およびレトリックなどの面で独特の規則と体系を持っている。しかし、苗族のそれぞれの集団が異なることや居住場所が分散していることなどのため、各地の苗語には音声上ある程度の差異がある。この差異により、台拱、排羊、革一、后哨、交包、施洞、南宮などの方言に分けられている¹³³。施洞方言は、主に施洞鎮、老屯郷の各村寨および施秉県内の馬号郷、双井鎮、六合郷の清水江沿岸部分の村寨で使用されている。

苗語の各方言の音声は大部分が似ているが、声母、韻母と声調に多少の違いがある。声母には有気、無気、喉舌音の区別があるが、施洞方言の子音は他の方言と大幅に違っている。他の方言の「z」「s」子音は施洞方言では「s」「hs」になる。たとえば、「平地」という語なら、台拱では「ghab zangx」というが、施洞では「ghab sangx」となる。また「錢（お金）」という語は、台拱では「saix」と発音するが、施洞では「hsaix」と発音する。韻母の差異は小さい。たとえば、「做（する）」という語は施洞では「ait」と言うが、台拱では「at」で、南宮では「it」と発音する。

現在、苗族が使っているアルファベット式文字は、1951年に中国政府が無文字民族の文字を創る政策を発して後に、言語専門家が苗族地域において言語調査をおこない、1956年に発表したものである。本論第4章に記したように、本論ではこれを「新苗語表記法」と呼ぶ。「新苗語表記法」の創設は、苗族の言語を記録すること、また中国語に解釈すること、更に苗族の人々が第三言語を学ぶのに有益であるというのが目的であった。

「新苗語表記法」は26文字のアルファベットで構成され、26の声母、32の韻母、8つの声調がある。本論は「新苗語表記法」の声母、韻母と声調リストを資料の表①、表②、表③に示す。表の中で例示した言葉は、筆者が現地調査において記録したもの

¹³³ 姫安龍 2012『苗族台江語参考文法』雲南民族出版社 p. 13

と、「新苗語表記法」に詳しい現地出身の熊兵氏の修正を基本とし、張永祥編、1990年貴州民族出版社から出版された『苗漢詞典』を照合して作成したものである。

表① 声母表 苗文字は32個の声母がある

声母	IPA	例	示
b	p	bub 知道 知る	bib 我们 わたしたち
p	p'	pab 扒开 やぶる	pid 烤 焼く
m	m	mob 猫 猫	mais 眼睛 目
hm	ŋ	hmangt 夜晚 夜	hmat 说 言う
f	f	fab 瓜 瓜	fal 起 起きる
hf	f'	hfat 招 招く	hfab 轻 軽い
w	v	wangs 万万	wid 妻子 妻
d	t	dab 回答 答える	dad 长 長い
t	t'	tat 骂 罵る	tok 罐 缶
n	n	nail 鱼 魚	nfangb 有, 在 ある、居る
hn	ŋ	hnaib 天, 日 日	hnab 动 動く
dl	ɬ	diad 狗 犬	diob 四 四
hl	ɬ'	hlib 想, 爱 愛	hlat 月亮 月
l	l	lix 田 田	lfas 熟悉 馴染み
z	ts	zab 五 五	zend 果子 果実
c	ts'	cat 鱼笼 魚籠	cob 吹 吹く
s	s	sob 花椒 山椒	seik 接 続く
hs	s'	hsaid 米 米	hsangb 千 千
r	z	renf 人 人	rif 日 日
j	ts	job 教 教える	jangx 成, 成功 成功
q	ts'	qib 扫 掃	qangb 穿, 串 串
x	ɕ	xangk 认识 認識	xangf 繁殖 繁殖
hx	ɕ'	hxid 看 見る	hxangd 血 血

y	z	yis 喂 養う	yut 小 小さい
g	k	gab 炒 炒める	gangb 虫 虫
k	k'	kaib 开 開く	kab 犁 すき
ng	ŋ	ngangl 吞 飲む	ngix 肉 肉
v	y	vangl 寨子 村寨	vob 菜 野菜
hv	x'	hvib 高 高い	hveb 话 話す
gh	q	gheib 鸡 ニワトリ	ghangd 青蛙 カエル
kh	q'	kheib 捆绑 括る	khob 头 頭
h	h	hab 鞋 靴	hek 喝 飲む

表② 韻母表 苗文字は 26 個の韻母がある

韻母	IPA	例	示
i	i	ib	一 一
e	əu	eb	水 水
a	ɑ	ad	姐 お姉さん
o	o	ob	二 二
u	u	ud	衣 衣
ai	ɛ	ait	做 する
ee	e	deef	德 徳
ao	ɑo	gaod	告 告知
ei	ei	leib	猴 猿
en	en	zend	果 果実
ang	ɑŋ	angt	肿 腫れる

ong	oŋ	ongd	塘 池
ia	ia	lias	熟识 知り合う
io	io	liod	黄牛 黄牛
iu	iu	diut	六 六
ie	iə	tiet	牵 牵
iee	ie	lieef	列 列
iao	iao	liaod	料 料
in	ien	dinl	席子 ござ
iang	iaŋ	diangs	肥 肥
iong	ioŋ	diongx	筒 筒
ui	uei	guid	贵 高い
ua	ua	guad	卦 卦
uai	ueɛ	guaib	乖 おとなしい
un	uen	kunb	昆 崑
uang	uaŋ	guangb	光 光

表③ 声調表 苗文字は8個の声調がある

調類	1	2	3	4	5	6	7	8
調値	33	55	35	11	44	13	53	31
声調表記	b	x	d	l	t	s	k	f
例示	dab	dax	dad	dal	dat	das	dak	daf
意味	回答	来	長短	丢失	早晨	死	翅膀	搭
日本語訳	答え	来る	長短	失くす	朝	死	羽	掛ける

謝 辞

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。謹んで深く御礼を申し上げます。

まず私の博士課程の主指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。先生は交換留学の頃から進学相談に乗って下さり、また、研究成果もないのに博士課程に入りたい私を引き受け、雑学的な「文化人類学」研究をしていた私を正式な文化人類学の道へ導いて下さいました。博士課程に入ってから始終懇切かつ丁寧なご指導をいただき、学会発表、投稿論文を計画的に行うことができました。小林先生からは学問面の指導だけでなく、生活、健康、心理面などの多くのことを暖かく見守っていただく一方でした。研究につまずいた時、自分の研究の方向が見出せない時、心理的・身体的に辛い時、いつも小林先生から励ましの言葉をいただいたおかげで、研究の楽しさと難しさが実感でき、この成果を達成できたと思っております。

また、私の副指導教員である人文学部の谷部真吾先生、森野正弘先生からも研究に向かう姿勢や研究に関する困難克服のための方策などたくさんのご教示と激励をいただきました。心から御礼を申し上げます。更に、本研究の検討にあたり、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、馬彪先生、根ヶ山徹先生、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、横田尚俊先生、和田学先生から細かく、数多くのご意見とご教示をいただきました。深く感謝の意を申し上げます。

私が交換留学から進学して以降、公私にわたり温かいご助言を賜り、日ごろの研究のことでもたくさんお世話になってきました坪郷英彦先生に心から感謝の意を申し上げます。進学に当たり、馬彪先生、石龍潭先生から励ましの言葉とご指導もいただきました。心より感謝の意を申し上げます。

また本論文は、多くの方々のご協力なくしてはできませんでした。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・在野研究者の安紅先生、家族の「一員」のように見守ってくれた張 GH さん、張 XL さん、多くの調査地状況を教えて下さった潘 DZ さん、張 ZH さんにも心より厚く御礼申し上げます。

また、査読論文を投稿する時、本論文を提出する時にも、力を惜しまずネイティブ・チェックをしていただいた大谷泰子さんに心から感謝の気持ちを申し上げます。

最後に、留学と研究生生活を理解し、精神的な面でも、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。