東南アジア研究　42巻１号　2004年６月

南ラオスの民族混住村における水牛供犠祭り

中　　田　　友　　子*

Water Buffalo Sacrifice in a Multi-ethnic Village in Southern Laos

NAKATA Tomoko*

This paper focuses on a village festival in Southern Laos in which a water buffalo is sacrificed to the village guardian spirit. The village in which fieldwork was conducted in 1998–99 was established by six families from Ngae, a Mon-Khmer group. In 1966, they fled the bombardment around their village, which was located in a remote area, and resettled in their present location near a big town. Since the establishment of the new village, people with different religious customs, not only Lao, but other Mon-Khmer people from groups such as Alak and Talieng, have moved into the village. Younger generations of Ngae villagers have been influenced by Lao culture and are becoming less attached to the Ngae traditional customs. In this multi-cultural setting, maintaining the village's annual festival as one based simply on Ngae tradition has become difficult. In some respects, this festival has come to substitute for the Lao New Year festival *pi:may*. In addition, when the village elders and leaders mobilize the village to participate in the festival, they adopt the Lao word *sa:makki:*. This term, meaning solidarity, was originally used by the government of the Lao PDR in the propagation of its socialist policies. Through the examination of these various aspects, this article discusses the complexities of traditional ritual and authority among minority groups living in multi-ethnic environments.

Keywords: Southern Laos, water buffalo sacrifice, multi-ethnic village, “solidarity”
キーワード：南ラオス，水牛供犠祭り，民族混住村，「連帯」

I　序

南ラオスの山地・高原部は古くからモン・クメール系集団が住んでいた地域である。彼らの村はフランス統治時代以前から今日に至るまで，さまざまな事情による移動が激しいことで知られている。本稿は，高地から低地に移動したモン・クメール系集団の一つ，ンゲの人々が草分けとなった村において行ったフィールドワークをもとに，村の最大の年中行事，水牛供犠祭りが低地への移動およびその後の民族混住という状況においてどのように催されているかを記述し，これを通して現在，国家権力に組み込まれつつある村落社会の変容プロセスの一局面を

* Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre, 20 Boromarachachonnani Road, Taling Chan, Bangkok 10170 Thailand, e-mail: tomokna@hotmail.com

明らかにすることを目的とする。

供犠は時代や民族，地域を問わず，大きな広がりを見せる現象であり，人類学者たちが古くから大いに興味をもって扱ってきたテーマでもある。M. モースと H. ユベールは供犠を，「犠牲の聖化により，これを行う道徳的人格，または，この人格が関心をもつある種の対象の状態を変化せしめる宗教的行為である」と定義づけ，そこでは聖化された犠牲は人間と神的存在との間の媒介者である［ユベール・モース　1983: 15–17］としている。こうした，供犠の普遍的図式や本質を明らかにするという視点ではなく，本稿はむしろ，供犠を個別の社会的コンテクストに埋め込まれた社会的行為という視点でとらえる。したがって，供犠という行為だけでなく，これを行う社会と祭り全体を分析の対象とする。

個々の供犠を詳細に見た場合，供犠を捧げる対象や儀礼の種類などには多様性が見られる。例えば，本研究で扱う地方とその周辺についていえば，南ラオスと接しているヴェトナム中部高原のモン・クメール系集団，ムノン・ガールにおける水牛供犠は，土地や稲の精霊に捧げるため，あるいは葬儀の際にも行われる［Condominas 1980: 372］が，それ以外では近隣の有力者同士が友好関係を結ぶ儀礼でも行われる［cf. Condominas 1974］。またンゲと同様，ラオスのモン・クメール系集団の一つ，ラメットは守護霊祭祀において供犠を行う［Izikowitz 1979］など，さまざまな形態が見られる。

こうした中で，本稿でとりあげるのは守護霊祭祀において行われるもの，特に村の守護霊を対象としたものである。先に挙げたラメットは，個々の家の守護霊には水牛を，また村の守護霊には豚とニワトリを捧げるという［Izikowitz 1941; 1979］。またモン・クメール系集団だけでなく，ラオも伝統的に町や地域（ムアン）の守護霊に捧げるために水牛供犠を行っていたことが知られている［cf. Archaimbault 1956; Lévy 1956］。村の守護霊祭祀は特に，タイ系の集団に関するものが多く報告されている。ラオの村では，やや離れた森のなかに村の守護霊を祀る祠があり，そこでニワトリや豚を供犠に捧げる儀礼があることを G. コンドミナスが報告している［Condominas 1975］。また，北タイのタイ・ルーの村にはその中心部に，ピー・スア・バーンという村人すべての祖先とされる霊と，チャオ・セーン・ムアンという付近のルー族を含めた地方の守護霊を祀る祠があり，豚やニワトリの供犠が行われている［岩田 1963］。さらに，西双版納のタイ・ルーにおける守護霊儀礼を調査した田辺は，世帯の霊（ピー・フアーン），村落共同体の霊（ピー・バーンまたはピー・スア・バーン），そしてムオンと呼ばれる領域の霊という 3 種類の守護霊儀礼の存在について報告している［田辺 1984］。

こうした守護霊祭祀が現実の社会的・政治的コンテクストの中でもつ意味について論じた研究は必ずしも多くない。岩田は村の守護霊祭祀と村落を基盤とする血縁的紐帯との関係を示唆するにとどまり［岩田 1963: 228］，またコンドミナスは村の守護霊祭祀が村の集団としての団結を象徴するものである［Condominas 1975: 262］と簡単に述べているにすぎない。その一方

で田辺は，上で挙げた3種類の守護霊がムオンの霊を頂点とした支配と従属をめぐるヒエラルキー的関係にあると述べ，この関係が現実の統治の秩序と結びつき，イデオロギー的支配の装置となっていると主張する［田辺 1984］。さらに，北タイのユアンにおけるプーセ・ヤーセ精霊祭祀の研究の中で，守護霊祭祀が「既存の社会秩序と権力者の権威に深く関係する」［田辺 1993: 36］とも述べている。

守護霊祭祀，あるいは儀礼が現実の社会秩序やヒエラルキーを再認し再生産する[1)]といった見方は，儀礼や社会を静態的にとらえてしまう傾向があることは否定できない。これに対しS. J. タンバイアは，儀礼が，宇宙を象徴的かつ／あるいは図像的に表象するという象徴的な意味と，社会的ヒエラルキーを正当化し実現する指標的な意味の両方を，異なる割合で混合してもっており，それぞれの参加者たちも自分たちの見解や利害，関心に従って，さまざまな度合いでこれらの意味を理解していると主張する［Tambiah 1979: 153, 166］。そして儀礼をパフォーマンスと見なし，これがステレオタイプ化された場面の連続を再生産するとしても，1人1人の行為者によって上演の様式が異なるため他と全く同じにはなりえず，また参加者の要求や利益に結びついているため，常にコンテクスト的意味に対して開かれていると指摘する［*ibid*.: 115］。儀礼がコンテクスト的意味に対して開かれているという見方，および参加者側による理解の仕方を考慮に入れるという視点は，儀礼および社会を動態的にとらえる可能性を示している。ただし，タンバイアの分析は，もっぱら儀礼の内的な動態に焦点を当てており，国家や異文化・異民族の影響といった外的要因による儀礼の変化までは視野に入れていない。

一方，本稿で扱う社会は村落外部から押し寄せる大きな社会変動を被ってきており，そこで行われる儀礼もこうした状況を抜きに考えることはできない。最も重要な歴史的・社会的背景は，K村が高地から低地へ移動してきた村だということである。低地に移動してきた村にはほとんどの場合，ラオス国家の中で多数派を占めるラオを含め複数の異なる民族が共に住むようになり，そして行政とも緊密な結びつきをもつようになる。本稿は，こうした村落外部から押し寄せるさまざまな影響を視野に入れながら，守護霊祭祀がその中でどのように行われ，さらにそこには村落社会の変容がどのように映し出されているのかを考察するものである。そのために儀礼の場面だけでなく，その外における語りや相互行為といったよりミクロな社会関係にも注目し祭り全体を考察する。より具体的には，「村の団結を象徴する」とされる村の守護霊祭祀が，実際にどのように村人たちを動員し，開催されているのか，またそれについて村人たちがどのように語り，また参加していくのかという参加者側の視点を含めて分析する。それを通して，守護霊祭祀が，さまざまな影響のもとで実際には複合的な性格をもつことを明らかにする。

1）ここでの再認，再生産とは，ある社会構成，社会関係が存続する条件となるものであり，アルチュセールのいう reconnaissance，reproduction にそれぞれ相当する［cf. Althusser 1982］。

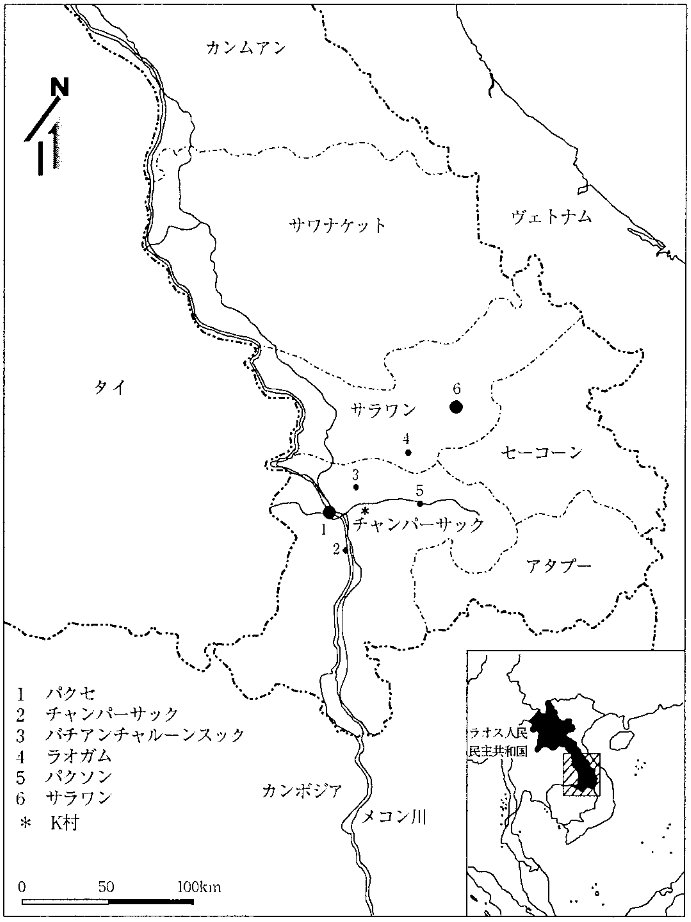
なお，調査は98年９月から99年９月までＫ村の村長の家に下宿し，約１年間行った。その間に，Ｋ村の隣にある，同じモン・クメール系集団の１つアラックの人々が作った２つの村の長老や村長にも簡単なインタヴューを行うと同時に，Ｋ村の草分けの人々が以前暮らしていたサラワン県にある同名の村（以下，旧Ｋ村と呼ぶ）へも２度足を運び，水牛供犠祭りを含め簡単な調査を行った。調査での使用言語はラオ語である。Ｋ村でも旧Ｋ村でも村人たちは年齢，性別を問わず皆，民族言語とラオ語の両方をこなすバイリンガルとなっており，また下宿先である村長の家では彼の妻がラオ系のため，普段から家の中の会話はすべてラオ語で行われていたためである。ただし，村のさまざまな行事などンゲ語で会話が行われている場面ではこれを録音し，後で村人にラオ語に翻訳してもらうという方法をとった。

II　南ラオスのモン・クメール系集団およびＫ村の概況

Ｋ村はラオス第３の町パクセと，ボロヴェン高原の町パクソンを結ぶ幹線道路沿いの，さまざまな民族集団の村によってモザイク状に構成されている地域に位置している（地図１）。村の多くはモン・クメール系集団の村であり，アラック，ラヴェン，ラヴェー，タアオイ，ニャフン，ンゲなどの民族集団出身者が住んでいる。モン・クメール系集団をラオスでは，一般にラオ・トゥン la:o theang[2] と総称する。これは中腹に住むラオという意味であり，低地ラオ，ラオ・ルム la:o lum と呼ばれる，ラオを中心とし，赤タイ，黒タイなどを含むタイ系集団，そして高地ラオ，ラオ・スーン la:o su:ng と呼ばれるモン，ヤオを中心とする集団と対比される。現在，ラオ・トゥンと総称される彼らはかつて，カー kha:（ラオ語で奴隷の意）と呼ばれ，蔑まれていた。彼らはもともと高原や山地に居住していたが，フランス植民地時代の1940年代には既に，一部が低地に移動する動きがあったことが記録されている［Fraisse 1951］。筆者がＫ村の隣村で行った聞き取りによれば，彼らは食糧事情悪化のため自主的に降りてきたというが，これ以外の移動の理由としては，フランスやラオ，シャムなどの影響も挙げられる［Hours 1973］。[3] また1959年から1975年までのラオス内戦中は，その戦火を逃れるためというのが移動の主な理由となる。さらに75年の革命後は，山地民を平地に定住させようとする政府の指導に

2）本稿における現地語は特に断らない場合はすべてラオ語を用い，ンゲ語を用いる場合に限りその旨を明記する。ラオ語のアルファベット表記は原則的に *Lao-English Dictionary*［Kerr 1972］に従うが，特殊記号はワープロでの表記が困難なため変更を加えた。oh，eu，ae，ea などで表記している箇所は特殊記号を変更したものである。また，声調を表すアクセント記号は省略する。ンゲ語については筆者の知る限り，辞書も言語学者による音素体系の研究も存在せず，現地でもンゲ語をラオ文字やアルファベットで表記した文書などを目にしたことはなかった。このためやむを得ず，ンゲ語は現地音に近いかたちでカタカナ表記を行う。

3）ただし，この論文の中では具体的にどのような種類，内容の影響かは明記されていない。



地図1　ラオス南部地図

より移動してきた村が多い。[4)] こうした村は，ラオを含む他の民族集団との接触を密にするようになり，複数の民族集団出身者が共に暮らす混住村となっている。また，ラオやフランス人らとの接触が比較的古くから密なこの地域では，村の多くが仏教徒またはキリスト教徒となっており，モン・クメール系集団の伝統とされる精霊祭祀を保持している村は現在はごくわずかとなっている。

K村は，もともとは内戦の戦火を逃れてサラワン県ラオガム郡にある旧K村から，現在のチャンパーサック県にやってきたンゲの6家族が66年に作った村である。その旧K村ももとはヴェ

4）山地民の低地への定住化政策は革命以前の王国政府時代に既にあったという。ただし，エヴァンスは，社会主義政権がこのために実力行使を厭わないという点において両者間に相違が認められると述べている［Evans 1998: 150］。

トナムと国境を接するセーコーン県から移動してきたとされている。ただし，その年代はＫ村の現在の長老たちもはっきりとは知らない。Ｋ村が現在の場所に作られた後，同じモン・クメール系集団のタリアンの家族，さらにはラオの家族などが住むようになり，また婚姻によってアラックやカトゥー，タアオイといったモン・クメール系集団の出身者，さらには北部の赤タイ出身者なども少数ではあるが入ってきている。婚姻によってこの村に入ってきたアラックはすべてＫ村の隣村出身者である。それ以外は，軍隊出身者で，この近くに仕事でやってきて，村の女性と知り合い結婚したケースが多い。

また祭祀に関しては，村全体の守護霊祭祀は草分けのンゲの人々の伝統に従って現在も行われているが,[5] 個々の家はこれとは別に,「家の精霊」，ラオ語でピー・フアーン pi heua:n，ンゲ語でヤーン・ドンと呼ばれる守護霊を祀っており，それぞれの慣習に従って家の祭祀を行う。[6] 全33戸中，ンゲの伝統とされる水牛供犠を中心とする精霊祭祀を家の祭祀として行う家は現在では16戸にとどまる。ンゲでも伝統的な水牛供犠を行わず，呪術師であった祖父を崇拝する（ンゲ語でトンヤアホンと呼ばれる慣習）家が４戸ある。また，ンゲと同じモン・クメール系のタリアンの家は精霊祭祀でも水牛よりは豚の供犠を主に行う慣習をもっている。そしてラオ系を中心とする仏教徒の家が６戸ある。つまり，ンゲの慣習を家の祭祀としている家は全体の半数以下となっているということである。また家の守護霊祭祀とは別に，結婚や出生にまつわる儀礼に関しては，現在ではほとんどすべての家がラオ的な形式のプーク・ケーン phu:k khae:n と呼ばれる，手首に白い木綿糸を結びつける儀礼を行うようになっており，これらの場面ではラオの影響が色濃く感じられる。また葬儀も，村の草分けのンゲの１軒の家が精霊祭祀を慣習とするにも拘わらず，仏教式で行っている。表１にＫ村の家ごとの民族構成と祭祀を示したが，既に述べたとおり，異なる民族同士の通婚がすすんでいるため，Ｋ村の民族構成を数字で明確に表すことは極めて困難である。というのは，Ｋ村では単系出自制度は見られず,[7] 異なる民族の両親から生まれた子どもの民族的な帰属が明確ではないからである。 民族に関係なく，子どもは生まれた家の祭祀に従って「精霊信仰者」あるいは「仏教徒」とみなされ，また日常生活においても生まれた家で話されているのが主にラオ語であればラオ語を，ンゲ語であればンゲ語をより多用するようになる。日常的に村で民族的帰属が厳密に問われることは

5) 周囲の村の多くとは異なり，どのようにＫ村でンゲの人々の守護霊祭祀が継続されてきたかについて，紙面の都合もありここでは詳しく分析しない。本稿ではむしろ，現在どのような形で行われているかに主眼を置きたい。

6) 家の祭祀は村の祭祀と異なり，それぞれ自由に行うことができる。一方，村の祭祀への参加（具体的にはそのための供出金の支払い）は，慣習によってすべての家に対し義務づけられており，これに従わなければ村に住むことはできないとされる。

7) Ｋ村の草分けのンゲの人々は単系出自集団を形成せず，双系的な制度をもっていたようであり，またラオは一般に母系的な要素はあるが，明確な母系出自集団を形成するわけではなく，むしろ双系的な色彩の強い出自制度をもっている。

表1　K村の各家の構成と祭祀

家の番号*	人員数	民　族　構　成	慣　　習	主人の出身地
1	5	ンゲ	精霊（水牛）	旧K村
2	4	ンゲ	精霊（水牛）	旧K村
3	17	ンゲ，アラック，ラヴェン	精霊（水牛）	旧K村
4	5	ンゲ	トンヤアホン	旧K村
5	11	ンゲ，ンゲ（セーコーン）	精霊（水牛）	旧K村
6	6	ンゲ，ンゲ（セーコーン）	トンヤアホン	旧K村
7	3	ンゲ，カトゥー	精霊（豚・鶏）	旧K村
8	10	ンゲ，ラオ	トンヤアホン	旧K村
9	4	ンゲ（セーコーン），タアオイ	精霊（水牛）	セーコーン県
10	4	ンゲ	なし	旧K村
11	5	ンゲ，タアオイ	精霊（水牛）	旧K村
12	6(7)**	ンゲ，ラオ	仏教	旧K村
13	10	ンゲ，ンゲ（他村）	精霊（水牛）	TS村（ラオガム郡）
14	7	ンゲ（セーコーン），ンゲ	精霊（水牛）	セーコーン県
15	5	ンゲ，ラオ	精霊（水牛）	旧K村
16	4	タリアン，ラオ	精霊（タリアン）	セーコーン県
17	6	ンゲ	精霊（水牛）	旧K村
18	4	タリアン，アラック	仏教	セーコーン県
19	9	タリアン，ラオ，プータイ	仏教	セーコーン県
20	7	タリアン	精霊（タリアン）	セーコーン県
21	8	ンゲ，ンゲ（セーコーン）	精霊（水牛）	旧K村
22	4	ラオ，タリアン	仏教	チャンパーサック県
23	5	ラオ，赤タイ	仏教	サラワン県
24	2	ンゲ	精霊（水牛）	旧K村
25	8	ンゲ，ラオ	精霊（水牛）	旧K村
26	4	タリアン，アラック	精霊（タリアン）	セーコーン県
27	4	ンゲ	トンヤアホン	旧K村
28	1	タリアン	精霊（タリアン）	セーコーン県
29	3	ンゲ（セーコーン），ンゲ	精霊（豚・鶏）	セーコーン県
30	4	ンゲ，ラオ	仏教	旧K村
31	6	ンゲ，？（T村出身）	精霊（水牛）	旧K村
32	5	ンゲ	精霊（水牛）	旧K村
33	1	ンゲ	精霊（水牛）	旧K村

*　この番号は便宜的なものであり特に意味はない。
**　この家の主人の母は33番の家で一人暮しをしているが，高齢のため働けず，息子一家が食事の世話をしている。彼女は祖霊を祀っている家を捨てることができないため息子一家と同居することは不可能である。食事を共にする彼女を含めるとこの一家は7人となる。

ほとんどなく，表1で示した数は原則的には自己申告に基づいており，あくまでも参考のための非常に概略的なものであることを断っておく。

一方，経済的にはほとんどの家族が焼畑で陸稲作りを中心とする農業を多少なりとも行っている。これを全く行っていない家は全33戸中，3戸にとどまり，うち2戸は軍隊勤務者の給与

が家族の生活を主に支える。K村で給与収入を得ている家族はわずかで，すべて軍に勤務するメンバーがもたらすものである。給与といってもその金額は家族の米代をまかなうのがやっとという程度で，農業のみを行っている家との貧富の差はほとんど認められない。ただし，K村の人々が自給自足的生活を今も送っているということでは全くない。むしろ，洗剤や石鹸，調味料や衣服といった日常的な必需品を買うために，どの家も多少なりとも現金収入を必要としており，それに加えて97年には電気が村にひかれたことにより，テレビや冷蔵庫といった電気製品を購入する動きも見られる。また，K村の人々が皆，最も強く望むのは，大きくりっぱなラオ風の家屋を建てることであり，これにも多額の現金が必要となる。日常的な必需品は，ときおり市場で農産物を売った代金で購入できるが，電気製品や家屋の資材を購入するためには牛などの大型家畜を売ったり，自家消費分を大きく超える量の米を作り売るなどしなくてはならず，これに成功した村人とそうでない村人との違いは，住む家や所有する家財道具によって一目瞭然となる。各家の消費スタイルなどは依然として均質的に見えるが，その経済格差は現在のところ絶対的なものではないにせよ，広がりつつあることがうかがえる。また，パクセから近いという地理的条件により，村を訪れる外国人観光客が年に数グループある。彼らは村の中央にある村の守護霊を祀った祠の写真を撮り，簡単に村を見て帰っていく。観光客が村人たちと接触することはほとんどなく，せいぜい子どもが近づいていって彼らから小さなシャンプーや石鹸など（ホテルに備えつけのものだと思われる）をもらう程度である。従って，観光産業の影響は現在のところK村ではほとんど感じられることはない。[8)]

また，村には現在，村長，副村長をはじめ，長老チーフ（フアナー・タオケー），青年チーフ（フアナー・サオヌム），村の警官（タムルアット・バーン），村の兵士（タハーン・バーン），森林チーフ（フアナー・パーマイ）など行政が定めたいくつかの役職があり，行政側と村とのパイプ役を果たしている。これらの役職には，原則として学校教育を受け読み書きができ，また郡や県レベルの会議に出席できるよう，外部との接触を厭わない男性が村長によって指名され就いている。その他に，K村固有の役職があり，それは本稿でも登場する守護霊祭祀を司る祭司，ラオ語でチャオ・ヒーット・チャオ・コーン cao hi:t cao khoh:ng，ンゲ語でトラー・リーットと呼ばれる人々である。村の守護霊には後述するように，村内部に棲むもの，ピー・ホー・クワン phi: hoh: khvan と，森の中に棲むもの，ピー・ホー phi: hoh: の２種類あり，それぞれに異なる祭司がいる。祭司は長老たちの中から選ばれる。長老は，民族を問わずある程度高齢に達すると全員それとみなされるが，村主宰の儀礼や催しの場面などで中心的な役割を果たすべく前面に出てくるのは，たいていはンゲ語を話し，ンゲの慣習についても知識をもつンゲ出身の長老たちに限られる。村の祭祀もンゲの伝統に従うものであるため，祭司および祭

8）K村における観光の問題についてここでは詳しく議論しないが，拙稿［中田 2003］において分析している。そちらを参考にされたい。

司とともに村の祭祀で中心的な役割を果たす長老チーフは，ンゲ出身者であることが暗黙の条件となっている。

III　水牛供犠祭り

水牛供犠はラオ語で「水牛を食べる祭り」という意味のブン・キン・クワーイ bun kin khva:y と呼ばれ，ンゲ語では「壺酒[9] を作る」という意味のターク・サパーイと呼ばれる儀礼・祭祀である。これは，村の中に棲む村の守護霊[10] に対して年に１回水牛を捧げる行為を中心とする，K村で最大の年中行事である。この守護霊は外部のあらゆる精霊が村の中に入ってくるのを阻止していると考えられており，ピー・ポープ phi: poh:p と呼ばれ恐れられている妖術霊もこの守護霊によって阻まれこの村には入ってくることができないと村人たちはいう。またK村にはこの守護霊以外に，森の中にある小さな祠に祀られている別の守護霊も存在する。これには年に２回，基本的にはニワトリが供犠されることになっているが，ごく小規模の儀礼が，子どもを中心とした参加者の目の前で手短に行われる。

水牛供犠祭りは，基本的には稲の収穫・脱穀が終わる２月ごろから次の播種が始まる５月初旬までの期間に行われることになっている。季節としては乾季の終わりにあたり，農業のサイクルではどちらかというと農閑期にあたるといってよいだろう。またこの時期は，ピー・マイ pi: may（ラオ正月）のある４月中旬と重なっており，村人たちにとっては新年を祝う祭りともなっている。[11] 一般にラオスにおいてはピー・マイが年間で最も重要な祭りであり，人々は仕事を休んで盛大に祝い楽しむ。また，個々の家だけでなく，村のレベルでも互いに招待し，酒や料理でもてなしあう。K村の人々は，隣接する仏教徒の村々と違ってピー・マイを祝う習慣をもたないため，この祭りが１年でもっとも盛大な行事であり，村人たちは皆これを楽しみにしている。また近隣の村の人々に対しては，ピー・マイで受けた招待のお返しをする機会となっ

9）壺酒とは，壺に米などの穀物を入れ発酵させた酒で，南ラオスだけでなく，東南アジアの広い地域における少数民族の伝統ともいえるものであり，儀礼に欠かせないものである。

10）この守護霊は旧K村と共通の守護霊で，かつて実在した男性が亡くなってから村の守護霊となったものだという。なぜその人物が，いつ頃，どのような経緯で守護霊となったかについては少なくともK村では誰も知る者がおらず，いわば伝説上の人物となっているようである。この守護霊が怒ると村の女性に憑依するが，憑依された女性は誰に何を尋ねられてもただ笑うだけで，しかも若い女性たちを誘惑しようとするのだという。これはこの守護霊となった男性が，結婚しないまま亡くなったためだという。

11）ただし，この行事の日程は年によってかなり大幅に動かされることもあるという。過去にはラオ暦の８月（陽暦の６月から７月）にまで延期されたこともあった。その原因は水牛を購入するための費用を全軒から徴収するのに例年になく時間を要してしまったことにあるという。経済的に極めて困難な状況にある家は親族などから金を借りるなどして分担金を支払うか，あるいは徴収にあたる長老などが一時的にたて替えて後で返済されるのであるが，村の中でこうした支払いが困難な家が多ければ，借用やたて替え自体が困難になる。そのため水牛購入費用がなかなか集まらず，祭りの時期が大幅に遅れてしまうのである。

ている。隣村や行政関係の役人ら村の外部の人々を接待することを通しての，外部との関係形成の機会でもあり，また対外的なイメージ形成の機会でもある。そのため，ピー・マイとは重ならないように日程が決められる。

準備

水牛供犠の日程は，長老チーフや祭司を含む，儀礼的知識をもつとされている長老たちが中心となり，村長ら村の役職者たちを交えて話し合い決定する。これと平行して，比較的早い段階から開始されるのが供犠するための水牛探しである。水牛が売りに出されているという情報が入ると長老がそれを見に行き，値段の交渉をしてくる。交渉の結果決められた値段を，村人の中で18歳以上の男性の数と，18歳以上の男性がいない家（未亡人の家などがこれにあたる）の数をたして頭割りし，それぞれの家が負担する金額を決定する。例えば，一軒の家に18歳以上の男性が３人いれば３人分の金額を負担しなければならないが，供犠の後に行われる水牛の分配もまた３人分受けとる。[12] こうして村の各家が，そのメンバー構成によって金額は違うが，例外なく水牛の購入費用を負担することになる。仏教徒であるとか，他民族集団出身であるといったことは一切考慮にいれられない。99年の水牛供犠では18歳以上の男性（同時に成人男性のいない家の未亡人）１人あたり25,000キープ（日本円で400～500円程度）を供出した。

さて，水牛は儀礼が行われる数週間前には既に購入され，村から近い隣村の水田のそばで飼われる。村の家が交替で水牛の面倒をみることになっており，この作業もすべての家によって完全に平等に分担される。さらに，村落会議でこの行事を開催するにあたって必要な他の作業や役割の分担が決定される。外部からの村の招待客は，毎年１軒の家が村の全体会議において指定され受け入れることになっている。[13] それ以外に，招待客をもてなすための酒や食料品を市場から買ってくる係，水牛を繋ぐ柱や綱を制作する係などに加え，儀礼で行われるフォーン・ケーン foh:n khae:ng（争いの踊り）[14] の踊り手なども こうした会議の中で指名される。踊り手はすべて男性に限定される。若者はたとえンゲ出身であっても恥ずかしがって拒否する傾向があり，拒否した男性に無理強いすることはない。例年は踊り手は結局３人程しかいないという。ただ，この年は１月に亡くなった長老が，生前，筆者に見せるために今年は大勢の踊り手を集めたいと語っていたことから，その遺志を汲んだ長老たちが多くの男性に熱心に声をかけ，うち10人程が参加を承諾したのだった。しかもこの年は，祭り直前の数日間，長老チーフとその

12）ただし，80歳を越えるような非常に高齢の男性については数に含まれない。
13）こうした家に指名される家は大勢の客を受け入れることができるように広くなければならない。99年は最近完成した新築の家が選ばれた。翌年に関しても既に暗黙のうちに決まっており，やはりごく最近新築されたばかりの家である。指名された家はそれによって村落内で一種の名誉を獲得すると考えられる。
14）長老チーフによれば，この楯と剣という武器を携えたダンスは，婚資をめぐる家同士の争いや家畜の盗難をめぐる争いなどを表しているという。

弟である副村長の指導の下，踊り手たちは集まり練習を重ねた。

またこの時期は，家屋の修理の時期でもある。伝統的なンゲの慣習では，供犠用の水牛を村が購入すると１年のうちで家屋の修理をしてもよい時期になると定められており，これ以外の時期に行うのはタブーとされている。そのため，これに従う家では家屋のどこかが壊れてもじっと我慢し，この時期が来ると一斉に修理を行うのである。村人たちは集まって日替わりで今日は誰々の家の屋根の藁を替える，翌日は誰々の家の壁板を張り替えるなどというふうに共同で作業を進めていく。一方，女性たちはもっぱら祭りに着る服と食べる料理に関心を集中させる。大人も子どもも，この祭りが晴れ着を新調する１年で唯一ともいえる機会であるため，市場などで晴れ着を熱心に選ぶ。また，ラオの影響で祭りに欠かせなくなったカオプン（麺料理）やカオトム（ちまき）といったごちそうを作るための材料を調達したり，来客をもてなすための酒を購入する資金を作る役割は女性が担っている。彼女たちはこの時期さかんに市場へ出かけ，バナナの葉や農作物を売る。

村の水牛供犠を控えた時期はこうした活動でもっぱら慌ただしくなるのだが，他方で普段どおりの活動を許さないタブーもある。それは，水牛を購入してから，精霊をすべて村から送り出してしまう儀礼（後述）によってこの祭りが締めくくられるまでの期間は，労働してはならないというタブーである。しかし実際には，軍に勤務している村の男性たちはこの時期も軍に通っており，また日雇い労働に出かけた村人も複数いた。軍隊の仕事を長期間休むことは現実には不可能であり，また現金収入をもたらす仕事が目の前にある場合，それを逃すのは惜しいということで，こうしたタブー破りは実際には見て見ぬ振りをされているといったところであろう。

儀礼と祭宴

水牛供犠祭り前は上記のように，村人たち全員がそれぞれ準備に追われるのだが，儀礼自体への参加はごく一部の村人，ンゲ出身の長老と中年男性に限定される。女性の参加が特に禁じられているわけではないが，参加しないものとみなされているようである。ンゲ出身であっても20代以下の若者たちの多くは，既に述べたようにフォーン・ケーンへの参加を拒否することが珍しくなく，また他民族出身者も儀礼に積極的に参加することはない。観衆もその多くは10代前半以下の子どもである。

ホー・クワンでのパオ・カバン

儀礼は水牛が供犠される４日前の晩に行われる竹笛[15]の演奏，パオ・カバン pao kabang,

15）竹笛といっても細い竹を20センチ程度の長さに切っただけの単純な構造で，１つの笛は１度に１つの音程しか出すことができない。５人がそれぞれ異なる音程を担当し合奏することによって曲になると ↗

表 2　水牛供犠祭りの全日程（1999年）

4日前	3日前	2日前	前日		当日 水牛供犠		翌日	2日後	3日後		4日後	5日後	6日後		7日後
夜		夜	朝・昼	夜	朝	昼	終日	終日	朝	昼・夜	終日	終日	昼	夜	朝
パオ・カバン		パオ・カバン	準備，水牛を柱につなぐ（夕方）	精霊を呼ぶ，フォーン・ケーン，ラム・ウォン	フォーン・ケーン，水牛供犠	各家の祖霊祭祀	酒宴	パオ・カバン，酒宴	パオ・カバン	酒宴	酒宴	酒宴	酒宴	水牛の角を挟んで保管する儀礼	ソン・ピー・ルアーン（祭り終了）

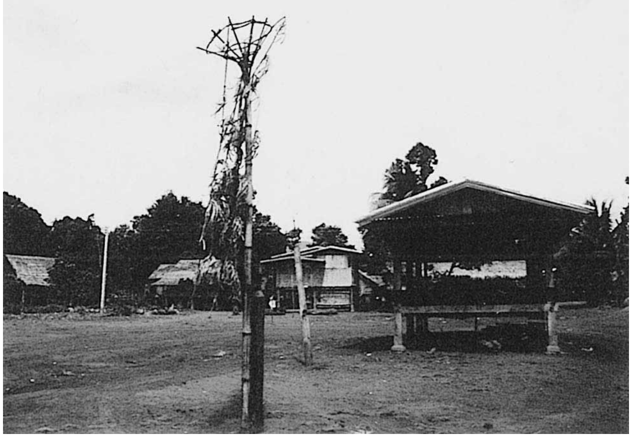


写真 1　村の中央のホー・クワンと水牛を繋ぐ柱

（ンゲ語でホーン・トーット）で始まる（表 2）。村の中央にある守護霊を祀る祠，ホー・クワン（写真 1）に長老を中心とする村の男性たちが集まり，5 人で竹笛の合奏を行うのである。集

↘　いう仕組みである。

まった男性の中には，村の中に棲む守護霊の祭祀を担う祭司と長老チーフが含まれていた。５人は祠の中に車座になって座り，しばらくそのまま合奏した後，立ち上がって輪になり歩きながら合奏を行う。３周したところで立ち止まり，５人で「オーイオーッ，ウーッ」という叫びを３回あげて終了する。本来は，これは水牛供犠の前々日まで毎晩行われることになっているが，翌日の晩は長老たちが皆疲れていたということで演奏は行われず，翌々日の晩，村の全体会議が始まる前に再びほぼ同じ演奏者によって同じプロセスで行われた。この演奏がどのような意味をもつのかを長老たちに尋ねたが，「ずっと前からやっている」という答えだけで，明確な説明を聞くことはできなかった。また例年は，パオ・カバンの生演奏は最初の１回きりで，その後はこれをカセットテープに録音したものを，後述する個々の家でのパオ・カバンも含め，生演奏の代わりに再生するのが通例となっているという。ただこの年は，筆者が調査を行っていたため，より伝統に沿う形ですべて生演奏を行ったのだとある女性が後で説明してくれた。

供犠前夜

水牛供犠の前日には前夜祭ともいえる儀礼が行われる。その日は朝から，村の会議で指名された人々がホー・クワンの壁に絵を描き，その脇にある水牛を繋ぐ柱に取り付ける太い竹製の飾りを作るなどする。外の柱にはさらに水牛を繋ぐ，厚い樹皮で作った綱もしっかりと取り付けられる。夕方には近くの水田で一時的に飼われていた水牛が村に連れてこられ，柱に繋がれる。長老チーフが水牛の角に白いチョークで横に何本も太い線を入れ，白黒の縞状にする。柱の装飾や角の縞の線の意味を長老の１人に尋ねたが，前者については「200年前からこうしている」という返答であり，また後者に関しては単に「供犠する水牛の印だ」という説明が得られただけで，象徴的意味などの説明はなかった。そして祭司が，周りにたむろしている子どもたちにホー・クワンの上にあがるよう呼びかけ，大勢の子どもたちが上にあがると，さらに叫ぶよう促す。子どもたちは「ワーッ」と叫び声をあげながら飛び跳ねる。それが終わると皆それぞれ家に帰り夜を待つ。

その夜行われた儀礼は，水牛を前にした祭司の祈願で始まる。祭司は左手に壺酒[16] を入れた缶，右手に柱の装飾と同じ要領で竹を削って作った房状のものをもって水牛の前に立ち，彼の両脇にフォーン・ケーンの踊り手とドラの演奏者が立つ。彼らは全員，肩から腰にかけて紅白のたすき２本を交叉させ，また頭にも赤のはちまきを縛り，そのはちまきにはさむようにして額に２本の竹ひごをつけている。また顔は白く塗り，その上に鼻の下から２本，口元に弧を描くように黒い線を入れている。これは彼らの伝承に登場するインコを表象したものであるという。[17]

16）Ｋ村では現在，壺酒を全く作っていないため，この場合も本物ではなく，コメと水を混ぜて即席に作った代用品である。

17）伝承の内容は次のとおりである。あるインコが一組の姉妹と結婚して人間となり，息子をもうけるが，↗

祭司は竹の房状のものを時折缶の中の壺酒に浸し，その滴を目の前の水牛に振りかけるしぐさをしながら，次のような内容の精霊への祈願，ワオ・ヒーット vao hi:t を行う。

１年に１回，あなたに捧げます。あなたが来て食べてくれますように。
健康でありますように（この部分に限ってはラオ語で，ハイ・ユーディー・ミーヘーン hay yu: di: mi: hae:ng といわれており，ンゲ語では語られない）。
けがや病気になりませんように。
焼畑も水田も実りますように。食べるに十分で食欲を満たすことができますように。
豊作でありますように。

この祭司の祈願と平行して，他の長老たちや長老チーフの祈りのことばも時折聞こえる。特に，「ハイ・ユーディー・ミーヘーン」というラオ語が数回にわたって聞こえる。ここでいう「あなた」とは，ホー・クワンに祀られている守護霊である。

水牛を前にした祈願が終わると，ホー・クワンの中であらゆる精霊を呼び出し，祈願が行われる。まず祭司と長老チーフ，続いて他の踊り手たちもホー・クワンに上がり，祭司と長老チーフは中央に立てられた竹をはさんで向かい合わせに，踊り手たちはその周りにしゃがむ。祭司がろうそくに火をつけてあらゆる精霊を呼び出す。

太陽の精霊，風の精霊，雨の精霊よ，あなた方を呼ぶから皆来てください。
このように（毎年）もてなしている精霊は皆来てください。
セーコーンの源流の精霊よ，来てください。
マーナイ山の精霊よ，来てください。カテー山の精霊よ，来てください。
コーン山の精霊よ，来てください，来て食べてください。
今年も水牛を食べる儀礼を例年どおりに行いますから，
あなた方が皆来てくれるよう呼びます。
毎年もてなしてきた精霊よ，皆来てください。ここまで降りてきてください。
ラワーン小川の精霊よ，チャロン小川の精霊よ，
降りて来てください。食べに来てください。
あなた方が皆来てくれるよう呼んでいます，これまでもてなしてきた精霊よ。
ラムセーット小川の精霊よ，タットロン滝の精霊よ，来てください。

↘ 故郷が懐かしくなり帰郷する。妻である姉妹と息子も彼の故郷へたどり着く。姉妹を奪おうとする企みにも屈せず，インコは敵を撃退し，そして彼の踊りを見た人々は全員死んでしまい，インコは生き残るという内容から，一種の起源伝承と考えられる。

地下の泉の精霊よ，来てください。
タットスーン滝の精霊よ，来てください。セーット山の精霊よ，来てください。
バチアン山の精霊よ，来てください。
ロムサック小川の精霊よ，バンリヤン小川の精霊よ，来てください。
パーナムオーム小川の精霊よ，来てください。
クープ池，コーイ池の精霊よ，来てください。
来て食べてください，楽しんでください。あなた方を我々はもてなしてきました。
皆来てください。
チュアフヤフ・チュアオヤオ（森に棲む村の守護霊の名前）も来てください。

以上，山や川の固有名詞が入った祈りのことばは3部に分かれている。最初の部分で挙げられたセーコーンの源流，マーナイ山，カテー山，コーン山などは，K村の人々の祖先が最初に住んでいたセーコーン県にある山や川の名であり，次に挙げられたラワーン小川，チャロン小川，ラムセーット小川，タットロン滝，タットスーン滝などは，次に移り住んだ旧K村のあるサラワン県の小川，滝の名であり，そしてバチアン山以下に挙げられているのが，現在の場所の周囲にある山，小川，池の名であり，これらすべての精霊を呼び出しているのである。つまり，彼らの祖先が移動してきた道筋を辿る形でそれぞれの地方の自然界の精霊を順に呼び出していることになる。K村の草分けのンゲの人々の集団的記憶が，年1回行われるこの儀礼においてこうした形で想起され，村の記憶として保持されるといえるだろう。そして森に棲む村の守護霊は最後に呼び出される。

祈願が終わるといよいよフォーン・ケーンが始まる。祭司があげる「ホーッ」という声を合図に，ブロンズ製で片面が平らになったドラが大きく打ちならされ，ホー・クワンにいた者全員が外へ降りていく。その後から子どもたちがホー・クワンの中へなだれ込んでいき，叫び声をあげながら飛び跳ねる。広場ではドラのリズムに乗った踊り手たちがドラを打ち鳴らす長老に先導され踊りながら，最初は水牛が繋がれた柱を3周，次にホー・クワンと柱両方を囲むように3周，そしてホー・クワンだけを3周する。彼らは片手に楯，もう一方の手に剣（どちらもほとんどが偽物で木の板で形作ったもの）を携えている。途中で何度か中断し，踊り手たちは注がれる酒を飲み，短い休憩をとる。また長老チーフは踊り手たちが間違ったところを指摘し，修正させるためについてまわりながら，既に練習した何種類もの振り付けを次々と披露させる。踊りの合間には時折，子どもたちを促して，ホー・クワンの中で叫び声をあげさせ，飛び跳ねさせる。ダンスが終了すると，最後に子どもたちにホー・クワンの中で叫ばせる。以上でこの日の儀礼の全行程が終了する。

さて，この儀礼の後はそれぞれ家へ帰り，遠くから来た親族らがいれば彼らと酒を飲むなど

してすごす。この日は近くのＶ軍学校から教員や生徒たちが夕方から招待されて来ており，接待役の長老たちとともに村長の家で食事をした。Ｖ軍学校の教員らはいくつかのグループに分かれて年に数回，付近の村をまわりながらその状況などを視察している模様で，こうした巡回の中でＫ村を担当するグループはときには村人に対して何らかの協力や援助なども提供することがある。[18] この祭りへの招待はそれに対する返礼であると考えられる。近くの村から購入した壺酒１つが開けられ，Ｖ軍学校側のグループ・リーダーと，Ｋ村の村長や長老チーフがともに壺の上に手をのせ，互いの友好と協調を確認しあう演説を行った。壺に差し込まれた２本の長いストローのうち，一方はＶ軍学校側の人々や県の警官が，もう一方はＫ村の人々（村長や長老たち）がくわえ，代わる代わる一緒に飲んだ。

村の中央の広場では，上記のフォーン・ケーンが終了した後，ラム・ウォン lam vong と呼ばれる，ラオ正月などラオの祝い事には欠かせないダンス・パーティーが催された。これは村の若者グループが企画し，Ｖ軍学校に提案したもので，これを承諾した彼らは機材をもちこみ，大々的なダンス大会となった。このときのための酒やジュース類，つまみなどを購入するため，青年１人あたり2,000キープが徴収されていた。音楽もダンスもラオのもので，村の若い独身女性たちが集められＶ軍学校の招待客らとペアを組まされ輪になって踊った。村長の家からは飲みかけの壺酒がホー・クワンの中に運び込まれ，村人や招待客たちがこれを飲んで朝まで騒いだ。こうした催しは，この儀礼の伝統的な慣習とは全く関わりのないものである。筆者は旧Ｋ村でもこの祭りを観察したが，そこではこうした企画は全く見られない。しかし，フォーン・ケーンは拒否するこの村の若者たちは，村の最大の祭りを精一杯楽しむために，ラオ風のダンス・パーティーを企画したのであり，長老をはじめとする村人たちもそれに反対する様子は全くなかった。

供犠当日

翌朝は，夜通しラム・ウォンと酒に興じていた村の男性たちやＶ軍学校の人々が前夜から流し続けていたラオの音楽が鳴り響く中，ただちにフォーン・ケーンが開始された。やり方は前夜と同様で，水牛が繋がれている柱の周り，次に柱とホー・クワン両方の周り，最後にホー・クワンだけの周りをそれぞれ３周する。この日は，Ｖ軍学校の人々や，この祭りのために帰ってきた軍隊勤務の若者たちが飛び入り参加をした。彼らは踊りを全く知らず，その上酔っているため足下もふらつきがちで，何日間も練習を重ねた踊り手たちの列の中で単にふざけている

18）過去の協力や援助の例としては，例えば，新しく水田を作ろうとしている村人の家に数人の学生などを手伝いとして送ったことや，塩や菓子，時計などを村長に贈ったことなどが挙げられる。また，ビデオや音響機材を村に運びこみ，ビデオの上映会やダンス・パーティーを開いたこともあった。Ｋ村の人々はこうした数々の例を挙げ，Ｖ軍学校の人々に対して非常に友好的な気持ちをもっていることを表すことが多い。

ような印象を与えていた。フォーン・ケーンの後，水牛の前にホー・クワンを背にして祭司と踊り手たち，他の男性の村人たちが並ぶ。祭司は例の竹の房状のものを片手に，壺酒を入れた缶をもう一方の手に精霊への祈願を行う。

この水牛を食べてください。食べたら米を，水（雨）をもたらしてください。
米が実りますように。
トウガラシ，ナスも我々が食べるに十分なだけ実りますように。
この水牛を今年の儀礼で食べるために来てください。
食べたら米を，水（雨）をもたらしてください。
健康でありますように。

続いて長老チーフをはじめ，他の村人たちも水牛に向かって手にした竹の房を叩くような仕草をしながら祈願を行い，房を投げつける。祈願が終わると，踊り手の１人で毎年水牛を殺す役目を果たしている男性が剣を手に水牛に向かう。怖がり動き回る水牛の後を彼はゆっくりと追い，そしてその両後ろ足を次々と剣で叩くように斬りつける。２回，３回と斬りつけられたところで水牛は動きを止め，崩れ落ちかけるところを男性が脇腹の急所めがけて１回，２回と剣を突き刺す（写真２）。水牛がまさに倒れようとするところを周りで見ていた男性たちが４～５人で駆け寄り角や足をもってその頭がホー・クワンの方に向くようにひっぱる。[19] 男性た

写真２　祭司，長老チーフ，踊り手たちに囲まれ，供犠される水牛

19）なぜ水牛の頭がホー・クワンの方を向いて倒れなければならないかについて，長老たちに質問したが，彼らから明確な答えは返ってこなかった。北タイのプーセ・ヤーセ儀礼では，1970年代初頭まで水牛供養において倒れた水牛の頭の方向によってその年の降雨の状況を予想する天候占いが行われていた ↗

ちは柱の装飾としてつり下げられている竹の房状のものを次々とちぎり取り，水牛から流れ出る血をそれに塗って子どもたちに手渡す。子どもたちはそれを受け取ると，村の外の焼畑へ続く道の方角へ走り出る。そしてそれを脇の草むらに次々と置き去る。これは，供犠した水牛の血を村人よりも先にすべての精霊に捧げるためである。

この間，広場では水牛の耳を用いた占いが行われる。踊り手の１人が既に息絶えている水牛から耳を切り取り，まず長老チーフが願いごとをつぶやきながら柱の上のカゴ状になったところめがけてこれを放り投げる。しかし耳はカゴに入らず失敗に終わる。数人の男性が次々と失敗した後，祭司が試みたところみごとに成功する。彼は，「来年，外国人[20] をたくさん村によこしてくれ。そうしたら水牛１頭では足りなくなるから２頭供犠する」と祈願したという。他の村人たちの祈願もほぼ同じだったという。耳がカゴに入るということは，精霊がこの村人の祈願を受け入れたことを意味するため，翌年は必ず水牛を２頭供犠しなければならなくなったのである。外国人がこの祭りに興味をもって村へやってくるという期待，正確にはこうした外国人がおそらく村にもたらしてくれるであろう援助への期待がここでこうした形で表出する。

まもなく水牛の解体が村の数人の男性たちの手によって始まる。水牛は殺されたその場で皮を剥がれ，足など大きな部分が切り取られ分解された後，すべてビニールシートが敷き詰められたホー・クワンの中に運び込まれ，分配しやすいようにそこでより小さな部分に切り分けられる。肉だけでなく内臓，皮，骨，血液などすべてが平等に分けられる。分けやすいように適当な大きさに切られたそれぞれの部位は99年の祭りの際はすべて47等分された。[21] ただし，この47という数に含まれない例外の部分がある。それはこの儀礼を司る祭司に真っ先に与えられるものである。肉の中で最上とされる背中の肉と，血液，胆のう，その他の内臓は，その一部ずつが，分配がまだ完了しないうちにまず祭司に手渡される。祭司は村の男性１人の手助けを借りてそれらを家に持ち帰り，家の中で祖霊を祀る儀礼の準備を行う。肉や血液，内臓，胆のうは料理され，この間に水牛の頭が祭司の家に運び込まれ儀礼が行われる。祖霊に水牛を捧げる慣習をもつンゲの家では，皆，同様に分配された水牛を料理しこれを祖霊に供えて祭祀を行

↘ という［田辺 1993: 46］。また，ラオスではヴィエンチャンやワット・プーでの水牛供養でもこれと同様の天候占いが行われていたという［Lévy 1956; Archaimbault 1956］。K村の草分けのンゲの人々も水牛供養において，かつてはこうした天候占いを行っていたと考えることは可能であろう。

20）K村の人々が「外国人」（コン・ターン・パテーット khon ta:ng pathe:t あるいはコン・ファラン khon falang）ということばを，具体的で明確なイメージをもって用いるわけでは必ずしもない。ラジオなどで頻繁に流れているラオスに対する海外の国々や NGO による経済援助のニュースや，K村にごくたまに訪れる観光客をかいま見ることによって形成された外国人のイメージとは，経済的に豊かで，貧しい自分たちに同情的な人々，援助の与え手という極めて偏った，しかも断片的なものである。

21）この47という数は，村の18歳以上の男性の数と18歳以上の男性のいない未亡人家庭の数，それに村が招待する客を受け入れる家の数をたしたものである。この数字は99年に関してということであって，村の成人男性の数の変動によって毎年異なる。また，等分といっても村には量りがないため，あくまでも目分量でのおおよその「等分」という意味である。

うが，祭司の家と異なり水牛の頭は供えない。また，儀礼を行う権限をもつのは家の主人（チャオ・フアーン cao heua:n）だけである。なお，ここでは紙面の都合上，個別の家における祖霊祭祀の場面の記述は省略する。祖霊祭祀の儀礼が終わると，家族全員が親族などの招待客も交えて食事をする。

またこの日は外部からの村の招待客もやってきた。K村の隣にあるアラックの２つの村のうち，N村はピー・マイのときK村の人々を招待し食事や酒をふるまう。そのため，K村はそのお返しにN村の人々を水牛供犠の祭りのときに招待するのである。また，役人関係では郡の警官と郡の下の行政単位である区（ケーット）のチーフも招待する。また，これら招待客を受け入れた家には，供犠された水牛の肉，血，内臓，皮，骨の一部が特別に招待客分として配布された他，トウガラシ，パー・デーック（淡水魚を発酵させて作った調味料），化学調味料そして酒も，村から配布された。

各家での祭宴とパオ・カバン

水牛が供犠された日の翌日からは家々をまわってパオ・カバン（竹笛の演奏）が行われることになっている。[22] パオ・カバンの一軒目は祭司の家から始まる。朝７時半すぎに祭司の家に長老チーフや笛の演奏を行う村人たち，また単に一緒に飲み食いして楽しもうと村人たちが集まってくる。５人の演奏者たちがそれぞれ竹笛をもち，まず座ったまま合奏する。そこへ料理が２つの盆にのせて運ばれてくる。続いておこわもカゴに入れられていくつか運ばれてくる。すると祭司が笛を演奏しながら最初に立ち上がり続いて他の４人の演奏者たちも立ち上がる。５人で笛を演奏しながらゆっくりと２つの盆の周りを３周する。[23] ３周したところで５人は立ち止まり「オイオーッ，ウーッ」という叫び声を３回あげて座る。そして皆で食事し酒を飲む。食事が終わると，再び座ったまま５人で演奏を開始する。食事の前同様，盆の周りを３周したところで立ち止まり，「オイオーッ，ウーッ」という叫び声を３回あげると，そのまま家の外へ皆で出ていき，次の家へ向かう。

この日は早朝から夕方までの間に全部で９軒の家でパオ・カバンを行った。そのやり方はどこでもほぼ同じである。ただ演奏者はそのときによって入れ替わり，長老たちだけでなく，若者たちもその場で手ほどきを受け演奏してみていた。家をまわる順番は予め決まっているわけではなく，個々の家の者が来てほしいと演奏者たちに依頼するのである。依頼されなければ行かないという。村人たちの集団は次々と家を回っては酒を飲み，村に２つしかないドラを持ち

22）しかし，99年は前日開けた壺酒がまだ薄まった状態（ラオ語でチューット ceu:t と表現され，飲んで中身が減った分だけ水を注ぎ足していくため，どんどん水を足していって酒の味がしなくなった状態）となっていないため，パオ・カバンは１日延期された。その代わり，その日は村の家々が互いに長老をはじめとする村人たちを招待して一緒に酒を飲むことに費やされ，１日で10軒の家を回った。

23）ただし，誰もきちんと数えていないため，それ以上回っていることも少なくない。

歩いて演奏し，村にこれも２人しか歌える者（ともに老人）がいない「ラム lam」という儀礼の場でのみ歌うことが許されている伝統的な歌[24)] を歌って楽しむ。参加しているのは長老たちが中心であるが，若者を含め，それ以外の村人たちもいて，皆自由に出入りしている。ただし，全員男性で，女性はこうした酒宴には参加することはない。これに積極的に参加しない男性は酒が飲めない人たちか，または軍隊に勤務していて普段から村人たちと酒を酌み交わす習慣のほとんどない一部の人たち（タリアンやラオなどが中心）である。また，水牛供犠の前日に，ある男性に酒の席でけんかをしかけたため，この行事の期間中ほとんどの間，１人だけ招待されない男性がいた。儀礼やそれに伴う祭りの間にけんかをすることはタブーとされ，厳しく制裁される。暴力的な行為に及んだ場合は皆で当事者の腕を後ろ手に縛って動けないようにし，さらに5,000〜10,000キープの罰金を課すのだという。

翌日は朝一番に長老チーフの家で最後のパオ・カバンが行われた。この最後の家が，供犠された水牛の角をホー・クワンに置く儀礼（後述）の前に，ちまきとバナナを供物としてホー・クワンにもっていかなければならないのだという。これは長老チーフの家の役目として暗黙のうちに決められているようで，そのためもあって彼の家が最後にまわされたようである。結局，全部で10軒の家でパオ・カバンが行われた。伝統的な水牛供犠を行っている家のうち，親や兄弟の家で一緒に儀礼を行い，祖霊を祀っていない家（内部でまだ成人の死者が出ていない家）はパオ・カバンも行わないため，10軒にとどまったのである。

また，他の祭祀を行っているため，あるいは家で祖霊を祀ってはいないため，パオ・カバンを行わない家も長老や村人たちを招待することが期待されており，多くの家がこれを実行する。長老チーフ宅での最後のパオ・カバンの後，3軒の家が村人たちを招待し，その翌日は６軒の家が，そしてその翌々日は３軒の家が村人たちを招待し酒宴となった。また，さらにその翌日の夜の儀礼（後述）の前にも，１軒の家が最後に村人たちを招待した。

既に述べたように，旧Ｋ村出身のンゲの人々の中で，トンヤアホンを祭祀とする家が４軒あり，彼らは自分の家ではパオ・カバンは行わないが，他の家々と同じように長老や村人たちを積極的に招待する。この４軒は水牛供犠を家では祭祀として行わないにも拘らず，この祭りにおいては中核的な役割を果たす人物を何人も輩出している。パオ・カバンで竹笛を演奏して回る者もいれば，フォーン・ケーンの踊り手もいる。また毎年水牛を殺す役目を担っている人物もこの４軒のうちの１軒の家のメンバーである。

この他に，タリアン系の家は５軒あり，その多くは例年村人たちを招待するのにあまり熱心ではなく，年によって招待したりしなかったりだという。[25)] 一方，ラオ系の家は５軒あるが，

24）ンゲ語で歌われるこの歌の内容は，招待してくれた家の人々に感謝を表し，友好を確かめあうというものである。
25）99年はこの３軒は例外的に村人たちを招待した。これは筆者がいたためだと村長の妻は語る。

そのうち3軒は3人の姉妹がそれぞれ結婚して住む家であり，ラオ系といっても姉2人はどちらもンゲの男性と結婚している（うち1人は現村長)。3軒とも焼畑耕作を行っており，末の妹の夫は赤タイ出身で軍に勤務しているが，同居している彼女の弟が中心的な労働力となって他の家にひけをとらない広さの焼畑を耕作している。この3軒は毎年村人たちを招待している。しかし，他の2軒はほとんど招待したことがないという。その理由は，招待すれば酒や料理の材料を買う金が必要になるからである。また，招待したがらない家の多くは農業を全く行っていないか，行っていてもごくわずかで，軍隊による給与収入によって主に生計をたてている家である。

パオ・カバンを行わない家での酒宴は，その参加者たちの顔ぶれにも変わりはなく，基本的にパオ・カバンにおけるものと同じといってよいだろう。ただ，パオ・カバンでは長老チーフの演説がないのに対し，単なる酒宴においては食事を前にして長老チーフが演説を行ったという点が異なっている。その内容はどの家でも基本的には同じである。長老チーフがまず胸の前で両手を合わせる仕草をし，「この家の主人は長老たちや村人たちに家に来てくれるようにといった。何もないけれど家にあがってくれと呼んだ。（目の前の料理ののった盆を示し）この盆は連帯（サーマッキー sa: mak khi:）の盆だ。長老や村に同意している。共に長生きし，健康でいられるように」というのが基本的な内容である。この基本型に個々の家の事情が時折加えられる。例えば，家の主人が糖尿病を患っている家では，「彼（主人）は親族や長老を呼んだ。というのは村は彼を見捨てないからだ。病気のときも家を建てるときも見捨てない。彼だって村に同意している。彼だって村や長老と一緒に参加したいんだ。この彼が建てた家に上がって欲しいんだ……」といった。この「村は彼／彼女を見捨てない」ということばはタリアンの一人暮らしの老婆の家でも，また1年足らずの間に子どもを3人病気で亡くしたタリアンとアラックの夫婦の家でも登場した。またラオ系の仏教徒の家では，「この家では（水牛供犠の）儀礼は行わないがしきたりはもっている。連帯団結（クワーム・サマーン・サーマッキー khva:m sa ma:n sa: mak khi:）は壊させない。功徳を高め，長生きし，いまよりもっと健康でありますように」という内容のことを語った。

祭りの締めくくり

家々による村人たちの招待が一巡し終わると，その晩には，供犠した水牛の角をホー・クワンに次の年まで保管するための儀礼が行われる。また，これと平行する形で，ンゲの伝統的祭祀を行う家では，分配された水牛の骨の残りを家の壁や屋根などに挟んで保管するための儀礼が行われる。その模様は以下のとおりである。

祭司が村の広場で周りの家々に向かって大声で「水牛の角を挟んでもいいぞ」と呼びかけ，自宅に戻り儀礼を行う。まず，乾かしてあった水牛の角の根元のほうを少し削り取り，踏み台

に乗って家のベランダの屋根の内側に，祈りを唱えながら葉のついた枝と水牛の角を削ったものを挟む。家の中に供えてあった壺酒の代用品が入った缶をとりあげ祈りを唱えながら家の外に中味を捨てる。次にやはり供えてあった，竹の先のほうを何重にも削って房状にしたものをとり，一部をちぎりとって家の壁に挟む。このときも同じように祈りを唱えながら行っている。残りの竹は外へ投げ捨てる。

その後ホー・クワンへ再び向かい，長老チーフが来るのを待つ間に，ホー・クワンの中の棚に予め置かれてあったちまきを取り出し，また昨年から保管されていた水牛の角を取り出し床に置く。長老チーフが来るとすぐにワオ・ヒーットが開始される。祈りの内容は「来年もまた今年と同様に水牛を捧げるから皆が健康で病気にならないように（ユーディー・ミーヘーン），長生きできるように守ってくれ」というものである。長老チーフも時折口をはさむ。祭司は祈りを続けながら手にもったちまきを棚に戻し，新しい水牛の角を棚にのせ，床に置いてあった壺酒の缶の中味を外に捨て，次に古い水牛の角を外に向かって放り投げる。最後に祭司と長老チーフ２人で一緒に「オイオーッ，ウーッ」という叫びを３回繰り返して終了する。

上記の儀礼のうち，祭司が自宅で行った儀礼は個々の家で行われている儀礼と同じ内容である。この儀礼は，かつては村への人の出入りがないことを確認して行われていた。村の外部の客がすべて村から出ていき，また出かけていた村人が戻ってきてはじめて行われるべきもので，村に部外者がいてはできない儀礼だったのである。しかし今日ではこれにこだわらなくなっており，村に外部からの客がとどまっていても構わず行うのだという。[26)]

翌朝は水牛を供犠する前夜に呼び出した精霊をすべて村から追い払う儀礼，ソン・ピー・ルアーン song phi: lua:ng（ンゲ語でヤーンタンムットタンプルー，精霊を一掃するという意味）を行う。この儀礼にはトンヤアホンや仏教徒の家も参加する。まず個々の家の中で儀礼が行われる。以下に記述するのは村長の家で行われたものである。

バナナの茎を切り裂いたもので四角い箱を作り，その中におこわを小さくまるめて灰などをまぜ，何種類もの色づけしたもの（それぞれ赤米，白米，黒米，黄米，緑米などを表す），生の白米，塩をそれぞれひとつまみ，残った水牛の骨の切れ端，野菜を表す葉，さらに煙草とキンマも入れる。また，少量の壺酒（代用品）を入れた小さなビニール袋も箱の中に入れる。そして４つの角にそれぞれ細い竹ひごを突き刺してたて，それぞれの先に紙を長方形に切って２つ折りしたものを１枚づつ挟む。この箱を手にもって家の真ん中で村長が「ワオ・ヒーット」を行う。

26）外部からの客とは具体的に，ラオ系で軍隊に勤務している村の男性が毎年，この祭りに連れてくる部下たちのことではないかと思われる。というのも，彼ら以外に長期間滞在する外部からの客はいないからである。彼らは普段，カンボジア国境付近に駐留し勤務しているが，この祭りの時には１週間程滞在し，村人たちと一緒に酒を酌み交わす。彼らに対して儀礼を行うからその前に村から出ていってくれとは誰もいうことができないようである。尚，筆者は，長期的に村に滞在したために村人とみなされたようである。

世界中の病気をもたらす他のところの精霊，遠いところの精霊，
あっちの方から来るよう呼んだ精霊，
太陽の精霊，風の精霊，セーコーンの小川の精霊，どの場所の精霊も呼んだ精霊はすべて帰ってください。６日６晩，７日７晩，壺酒も薄くなってしまいました。１年に１回，あなた方を呼んで来てもらっています。
食べに来て，満腹になったでしょう。壺酒はすべて薄くなってしまいました。
帰ってください。村の中で物を乞わないようにしてください。
病気にしないでください。子孫が健康でありますように。守ってください。
来年はまたあなた方を呼んで食べてもらいます。
今年はこれで終わりました。みんな帰ってください。居座らないでください。

そのまま家の外へ出て村の中央広場の脇へ行くと，すでに多くの村人たちが来ている。主人とは限らない，家のメンバーのうち大人１人が代表として出てきている。皆それぞれさまざまな供物を入れた箱やカゴをもってきている。皆が集まると，ぞろぞろと国道のほうへ歩いていく。国道を渡り，向い側にある草むらに，もってきた供物の箱をそれぞれ祈りを捧げながら置き捨てる。その内容は次のとおりである。

わたしはここまであなた方を送ってきました。帰ってください。
あなた方が住んでいる村まで帰ってください。あなた方の家まで帰ってください。
物を乞いに来たりしないでください。
来年は再び食べてもらうために呼びますから。
今年はこれで終わりです。帰ってください。
あなた方が住んでいる場所に帰ってください。

そして草むらの葉を茎ごとちぎりとり，それぞれ自分の家に持ち帰る。家に着くとそのうち１本を台所へ通じる階段の上の隅に置き，それからもう１本をもう１つの主たる階段の上のやはり隅に置く。これは精霊が家の中に入ってくるのを妨げるためのものだという。以上で，村の水牛供犠の全行程が終了する。このソン・ピー・ルアーンが終わるとこの日から仕事に出かけてもよいことになり，皆普段どおりの生活に戻っていく。

IV　考　　　察

水牛供犠祭り全体は，精霊たちを招き，これらを水牛でもてなし，そして最終的に村から送

り出すという構成となっており，村人たちもこれを認識している。しかし，個々の儀礼的行為の意味を彼らが認識しているかというと大いに疑問である。既に述べたように，竹笛の演奏の目的についても，水牛の角に描かれる縦縞や水牛をつなぐ柱の装飾の意味についても長老たちから説明は得られず，「200年前からこうしている」という答えが返ってくるのみであった。その他の場面でも，筆者は個々の儀礼的行為に関する象徴的意味や目的についての質問を何度か試みたが，そのたびに答えは得られずむしろこうした質問によって彼らを当惑させているような印象すらもったほどであった。慣習的知識をもつ長老たちでさえその象徴的意味を認識していないのであれば，それ以外の村人たちが知るはずはない。また，村の伝承にまつわる儀礼的なダンスへの参加を若者たちが拒否するという事実も，このダンスが若者たちの心に訴えかける力を失ってしまっていることを示している。したがって，現状においてコスモロジー的観念を体現するものとしての儀礼行為の象徴的意味は確実に失われ，定型化と慣習化が際立っているといえるだろう。

その一方で，儀礼の指標的意味，すなわち社会的ヒエラルキーを指標的に正当化し実現するという側面は前面に押し出されている。祭司と長老チーフに代表される長老の権威の再認が儀礼の場で行われていることは明らかである。祭司は長老の１人がその役割を果たしており，守護霊をはじめ精霊に対して，村人の代表として祈願する，いわば精霊と村人との仲介役を果たしている。その意味で長老の権威がここで明確に示されている。そして水牛の購入費用の負担を，出身民族や家の祭祀，経済状況など一切考慮に入れずに全軒に課すという厳格な制度はこのことと密接に結びついている。すなわち，村の守護霊に捧げる水牛の購入費用をどの家も例外なく支払うことで，儀礼自体には参加しなくとも，すべての家，そこに住むすべての村人たちが村の守護霊祭祀に参加している，守護霊に健康や豊作，繁栄を祈願することになり，逆に費用を負担しなければ守護霊祭祀に参加していないことになるのである。一部の村人が村の守護霊に祈願しないということは，村の内部に村の守護霊を崇拝する者としない者という２つの集団を作ることになり，つまりは分断を作り出してしまうことになる。そうなれば祭司は儀礼の場における村全体，村人全員の代表という資格を失い，その権威ははっきりと失墜する。しかし，水牛購入のための分担金の供出義務によって，そうした状況は妨げられているのである。また，長老の権威は儀礼と不可分に結びついた酒宴の場においても，演説という行為を通して際だつことになる。

儀礼の象徴的意味が失われ，指標的意味だけが強調される一方で顕著となるのは祭り全体におけるラオの影響である。すなわち，この祭りはＫ村では盛大に祝うことのないラオ正月に代わる祭りとなっている。村人たちがそう明言するのではないが，ラオ正月の要素が部分的にいくつも取り入れられていることによりそうみなすことができる。例えば，本来水牛供犠とは全く関係のないラオのダンス・パーティー，ラム・ウォンが催されることがその一例として挙げ

られる。また，ラオの祭りに欠かせない料理を作り，新しい服を新調するのもラム・ウォン同様，ラオ正月に倣ったものである。筆者が観察した旧Ｋ村の水牛供犠祭りと比べたときに，両者の違いは歴然となる。旧Ｋ村ではラム・ウォンなどは開催されないし，またラオの祭り料理も登場しない。ひたすら肉を食べるのだという。実際，旧Ｋ村では，水牛は村全体で購入する１頭に加え，個々の家が購入し，同時に供犠するものが毎年，数頭ある。また，これ以外に希望する家が集まって共同でさらに何頭か牛を購入し，これを屠り消費するのである。その代わり，Ｋ村のようにラオ風の料理が並ぶことはない。Ｋ村の女性たちはこの祭りを語るときに，こうした旧Ｋ村との違いを強調しながら「ラオ風に楽しい」と表現し，心から楽しみにしている様子を見せる。

ダンスや料理といった要素以外に，村外の人々を招待するという行為もラオ正月に倣ったものであるが，同時にこれは外部との関係形成という重要な意味ももつ。ラオ正月を祝わないＫ村では，他の村からラオ正月に受けた招待の返礼をこの機会に行い，これにより友好的な村というイメージの形成を目論む。また軍学校や役人との関係は，村にとって実際的な利害と結びついている。特に，電気や水道をはじめとする公共的な設備は，村が主体となって郡に申請を行うことになっており，郡の役人との良好な関係は村の利益に結びつくと考えられているのである。

ラオ正月に代わる祭りということ以外にも，ラオの影響は見られる。例えば，「ハイ・ユーディー・ミーヘーン」というラオ語の儀礼的な文句が精霊への語りに採り入れられ定着していることが例として挙げられる。さらに儀礼には，ラオの影響だけでなく別の外的な要素も入り込んでその形を変えている。例えば，パオ・カバンではテープ・レコーダーという新しい道具が例年は用いられ，儀礼の簡略化が行われている。また，水牛の耳占いで顕著になったように，援助者としての外国人の存在も現在のＫ村の人々は意識しており，少数民族[27)]の伝統文化に興味をもった外国人たちがこの祭りにやってきて，何らかの援助を村にもたらしてくれるのでは，という期待を彼らはにじませる。定型化や慣習化の傾向が目立つ中で，儀礼内容には一定の変化が見られ，そこにはラオや貨幣経済の影響が見られる。また，フォーン・ケーンに飛び入り参加した酔っぱらいたちは，この儀礼的なダンスの意味を全く無視しており，彼らにとってはこの儀礼的ダンスも夜通し楽しんだラム・ウォンの延長線上にあるものでしかなかったのである。つまり，ここでは儀礼的ダンスは参加者たちによって全く別の意味を与えられていることになる。

---

27)「ソン・パオ son phao」というラオ語で民族を意味することばは，実際には少数民族を指すことが少なくない。Ｋ村の非ラオの人々は自分たちの伝統文化のことを語るときなどに，このことばを頻繁に用いる。これは，ラオによる少数民族を一括りにした呼称と位置づけをいつしか，彼ら自身も採用した結果と考えられる。

ラオなど外部の影響を受けながらも，あくまでもラオ正月とは異なる守護霊祭祀としてあり続けるこの祭りに村人たちが動員されるときに，どのような力が作用しているのであろうか。個々の家での酒宴において長老の演説に「サーマッキー」ということばが登場することは既に述べた。このことばは演説の中だけでなく，個々の家に酒宴を開いて村人たちをもてなすよう促すときにも頻繁に登場する。1人暮らしの未亡人が長老チーフに自分の窮状を訴えたところ，彼からは「(食べ物などが) なくてもありあわせのもので招けばいいんだ。すべてはあなたの気持ち次第だ。これはサーマッキーのためのものだから」と暗にプレッシャーをかけられ招待せずにはいられなくなったことがあった。このように長老を中心とする村人たちを招待することに関しては，家ごとにその理由も積極性の度合いもまちまちであり，躊躇なく実行する家もあれば，長老らから何らかのプレッシャーをかけられることによって重い腰をあげる家もある。長老らは互いの家への招待はパオ・カバン同様，あくまでも自主的に行われるものであり，招待してこない家へは行かないというのが原則であることを強調する。しかし実際には，「まだどこそこの家へ行っていない，あの家へも行っていない」と長老らが話しあっているのも事実であり，本来はすべての家が長老らを招待すべきと彼ら自身が考えていることは明らかである。それだからこそ，上記のようなプレッシャーが長老チーフによって加えられるのである。

招待した家を褒め称えるときも，招待を渋る家を説得するときも，長老が口にすることばはサーマッキーである。ラオ語で連帯や団結，統一を意味するこのサーマッキーということばが従うべき絶対的価値として認識されていることは疑う余地のないところだろう。このことばはもともとは社会主義政府によって，農業の集団化や協同組合導入が推進された時代に盛んに用いられるようになったことばであり，県や郡レベルの役人やさらにはラジオをはじめとするメディアを通して流布され，やがては村落レベルでも定着するに至ったものと考えられる。しかし，K村では農業の集団化や協同組合導入とは全く異なるコンテクストでこのことばが用いられている。既に述べたように，ンゲの伝統をくむ守護霊祭祀への参加を村人全員に促すことは，長老たちの権威の再認につながるのだが，そうした場面で用いられる。また，村の慣習（ヒーット・コーン hi:t khoh:ng）で定められている村の行事や設備などに対する供出金の義務なども「これはサーマッキーのためのものだから従わなければならない」と説明される。さらに，このことばは祭り以外の日常的な場面でもごく頻繁に用いられ，特に村人同士の相互扶助を説明し，正当化する場面で登場する。例えば牛や水牛などの大型家畜が事故などで死んだ時に，その肉を村人たちが購入し家畜の所有者の損失の一部を共に背負うことで援助することを「この村はサーマッキーだからこうする」と説明される。あるいは，数年前まで機能していた共同米倉について，実際には社会主義政府の下で義務づけられたこの制度[28] をある村人は，「この村

28） 共同米倉とは，毎年すべての家が収穫の一定の量をこの米倉に納め，収穫が少なく米が不足している家がここから米を借りて，翌年の収穫時に利子をつけて返却するという制度であるが，調査当時は ↗

はサーマッキーだからこういうものがある」と語る。サーマッキーということばは，村人たちが頻繁に口にする「助け合いスワーイ・カン sua:y kan」ということばが置換されているだけという印象を時に与える。

村人同士の相互扶助の場面で用いられるサーマッキーということばは確かに村内部の連帯に直接的に関るといえるだろう。しかし，守護霊祭祀への参加やンゲの長老の権威に従うことも同様に考えることはできるだろうか。パオ・カバンを依頼しない，つまり水牛供犠を家の慣習として行わない家も長老をはじめとする村人たちを招待しもてなし，長老たちは病人を抱えた家や一人暮らしの老婆たちに対しては保護を約束しその健康と長寿を願う演説を行う。そしてこうした行為は，長老ら村のリーダーに従っているという直接的な意味よりもむしろ，サーマッキーという価値に従っていると表象される。逆にリーダーたちの意向に背くことは即，村の秩序を乱すことになると暗示される。そのため村人たちはこれに従わざるを得なくなるのである。サーマッキーということばがＫ村においては，儀礼・祭祀など特定の場面のみならず，日常的なさまざまな場面で頻繁に用いられ，村の制度や社会関係に関わる実践を説明し正当化していることから，一種のイデオロギー的性質をもち人々を動かす力をもつに至っているものと推測できる。

村落の「連帯」が強調されるのは，この水牛供犠祭りが唯一の機会というわけではない。森の中の祠に祀られている別の守護霊に対する年２回の供犠の際にもやはり，すべての家がニワトリや豚の購入費用を分担しなければならない。また，収穫儀礼においても，すべての家が夜行われる酒宴に参加することを促され，そこでも同様に「サーマッキー」ということばが頻繁に聞かれる。ただし，実際の状況ははるかに複雑である。既にⅡ章で述べたように，現在のＫ村はラオを含め複数の民族が混住し，ラオの影響をさまざまな形で受け，ラオの慣習がンゲのそれにとって代わるようになっている。さらには，家と家との間の経済的な格差も顕著になりつつある。こうした状況はすべて村の統合性や共同性よりはむしろ，潜在的な分裂要因の存在を示唆しているといえるだろう。個々の家の慣習が既にラオのそれを採用しつつあり，さらに周囲の村のほとんどが既に仏教徒やキリスト教徒となっているという状況を鑑みれば，Ｋ村が村として将来的にもンゲの慣習を保持していく保証はないといわざるを得ない。こうした状況下でサーマッキーということばは，Ｋ村内の潜在的な分裂要因を覆い隠し，長老たちリーダーたちが望む形での連帯，すなわちンゲの慣習による村の守護霊祭祀開催のための，また長老の権威の再認・再生産のための連帯を実体化するために用いられているといえよう。

その一方で，村の儀礼に際して長老や村長ら村のリーダーたちがさまざまな形で示す妥協や寛容性も無視することはできない。例えば，彼らが酒宴を催さない家をあからさまな非難の対

↘　既に機能していなかった。

象にすることはなく，少なくとも，公には非難めいたことばを発することはない。ときには，彼らの口から個々の家の事情に理解を示すことばすら聞かれる。また，祭りの期間中には本来ならばタブーとされている日雇いの賃労働に出かけることに関しても，皆見て見ぬふりをし，これを非難する村人はいない。こうした柔軟な態度や妥協，寛容性などは，実際には一枚岩とはいい難い現在のK村において，対立や分裂の危機を回避し，村の年中行事としての守護霊祭祀を維持するための方策とも解釈できる。

儀礼が歴史的時間の中で形式化され，人々の心に訴えかける象徴的な意味を失い，指標的な意味だけが強調されるような硬直化の状態と，再解釈され新しい意味を吹き込まれた再活性化の状態という二つの極を揺れ動くというタンバイアの理論［Tambiah 1979］に則るならば，K村における現在の儀礼は，民族混住，ラオの影響といった社会状況の中で形式化され，指標的意味だけが強調され，硬直化しているほうに分類できるだろう。しかしながら，視点を変えて祭り全体を見渡せば，この祭りは水牛供犠以外の複数の新しい要素を村としての必要性や参加者の要請に応じて取り入れ，複合的な意味をもつものへと形を変えながら存続していると考えるべきであろう。ンゲ以外の村人たちやンゲを含む若者たちはラオ正月的な行事という意味を付与し，エンターテインメント的催しを積極的に企画し，これに参加する。一方，長老たちはあくまでも伝統的な権威や秩序を強調する傾向が強いが，儀礼は一部簡略化され，また内容も一部変更され，参加者たちは時に別の意味を付与する。さらには，村にとっては外部との関係形成の機会ともなっている。したがって，この祭りがもつ意味は村内部において実際には分化しており，けっして統一的な機能や意味をもつものではない。いわゆる伝統的な儀礼・祭りが統合的な意味や機能よりもむしろ，複合的な意味を社会内で与えられるという現象は，K村だけでなく，国家を含むより大きな社会に組み込まれ，その影響を強く受けている社会，あるいは複合的な民族構成をもつ社会には少なからず見られるものであろう。閉じた均質的な社会というものがほとんど考えられなくなった現在，一見，伝統的な色彩の強い儀礼の研究にも外的な影響をはじめとする複合的な要素を想定した視点が不可欠といえるだろう。

V　結びにかえて

国家権力が相対的に及びにくい高地から低地に移動し，複数の異なる民族と共に住むようになった人々がさまざまな文化的・社会的影響を蒙り，村落社会のあり方自体が変容していく事例は数限りなく見られる。しかし，その変容のプロセスは一様ではなく，村落内の権威の配分といういわば政治的要素も絡んで非常に複雑な様相を見せる。伝統的権威 vs. 別の権威（ここではラオ）または国家権力といった単純な図式ではなく，伝統的権威は国家権力のディスコースを用いて保守を図っているのである。つまり，前者は国家権力を受容しながら，あるいは受

容することによって保守を図るということである。また，伝統的権威が見せる柔軟性や妥協などは，ンゲ以外の村人たちに対する一種の交渉とも解釈できる。こうした不断の交渉や調整を行いながら，長老たちは自分たちの慣習を保持しようとするのであり，こうしたものの必要性自体が，何らかの出来事によって揺らぎかねない現在の権威の危うさを物語っているといえるのではないだろうか。

村の守護霊祭祀が単に伝統的秩序に基づいた内なる連帯を構成しようとしているのではなく，本文中で触れた対外イメージ形成の機会ともなっているという事実もまた，村落社会のあり方の変容を物語るものといえるだろう。この祭りがかつてのように内に閉じたものではなく，特に役人など外部から来客を招く最大の機会となっており，また水牛の耳占いでの願掛けから，将来的には，外国人観光客にも開放された観光イベントとなる可能性も指摘できる[29)]など，全く異なる意味をも同時に含む祭りとなっていることは明らかである。これは，K村が国家を含むより大きな社会に確実に組み込まれつつあることを示唆するものであろう。したがってこの水牛供犠祭りは，長老たちが主張するように彼らの伝統的な慣習に忠実に従うというよりは，現実の社会・経済・政治的状況の中でさまざまな要素を取り入れ，また逆に既存の要素を一部削除・省略しながら行われており，さらに将来的には観光化など何らかの状況の変化によっては，新しい意味を吹き込まれるという再活性化の可能性すら否定できないのである。

付　　　記

本稿は，総合研究大学院大学文化科学研究科から学位授与された博士論文の一部を加筆・修正したものである。草稿段階において総合研究大学院大学，国立民族学博物館の田辺繁治教授からは多くの重要なご指摘とアドバイスをいただき，この場を借りて深くお礼申し上げたい。また，同じく総合研究大学院大学，国立民族学博物館教授，田村克巳先生，同じく杉本良男先生にも貴重な示唆をいただいた。さらに，大阪外国語大学非常勤講師の藤井麻湖氏からも貴重な指摘をいただいた。ラオス調査時に受け入れ機関であった情報文化省博物館考古局のブンホーム副局長をはじめ職員の方々，チャンパサック県情報文化局の方々，そしてとりわけ調査村の方々には多大なご協力をいただいた。なお，南ラオスでのフィールドワークは国際交流基金アジアセンター平成9年度次世代リーダーフェローシップ奨学金により可能となった。ここに記して深くお礼申し上げたい。

引　用　文　献

Althusser, Louis.　1982.　*Positions.*　Paris: Editions sociales.
Archaimbault, Charles.　1956.　Le sacrifice du buffle à Vat Ph'u（Sud Laos）.　*France—Asie*, Présence du

29）旧K村では既に，99年のこの祭りに3人の外国人観光客が県の観光課の紹介により訪れていた。また，タイでは既に，守護霊祭祀が観光資源化している例が数多く見られる。馬場はタイ・ルーの村の守護霊祭祀についての論文の中でこうした現象について言及している［cf. 馬場 1995; 1998］。

Royaume Lao (Numéro special): 841–845.
馬場雄司．1995．「北タイ，タイ・ルー族の守護霊儀礼とその社会的背景——移住の記憶をめぐって」『宗教・民族・伝統——イデオロギー論的考察』（南山大学人類学研究所叢書Ｖ）杉本良男（編），83–115ページ所収．名古屋：南山大学人類学研究所．
________．1998．「タイ・ルーであろうとすること，タイ・ルーでなくなること——越境の時代の守護霊祭祀」『東南アジア研究』35(4)：716–737.
Condominas, George. 1974. *Nous avons mangé la forêt*. Paris: Mercure de France.
________. 1975. Phiban Cults in Rural Laos. In *Change and Persistence in Thai Society*, edited by G. Whilliam Skinner and A. Thomas Kirsch, pp. 252–273. Ithaca and London: Cornell University Press.
________. 1980. *L'Espace social à propos de l'Asie du Sud-Est*. Paris: Flammarion.
Evans, Grant. 1998. *The Politics of Ritual and Remembrance Laos since 1975*. Chiang Mai: Silkworm Books.
Fraisse, André. 1951. Les Villages du Plateau des Boloven. *Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises* (N.S.) 26(1): 53–72.
Hours, Bernard. 1973. Un Terrain d'Etude des Rapports Inter-Ethniques: la Route de Paksé à Paksong (Sud-Laos). *Cahiers ORSTOM: Série Sciences Humaines* 10(1): 31–45.
岩田慶治．1963．「ホー・ピー（精霊の祠）について——東南アジアにおける仏教以前の信仰」『民族学ノート』，212–230ページ所収．東京：平凡社．
Izikowitz, Karl Gustav. 1941. Feasting the Soul: Some Religious Traits among the Lamet (French Indochina). *Göteborgs högskolas årsskrift* 47: 1–32.
________. 1979. *Lamet: Hill Peasants in French Indochina*. New York: AMS Press.
Kerr, Allen D. 1972. *Lao-English Dictionary.* Bangkok: White Lotus.
Lévy, Paul. 1956. Le sacrifice du buffle et la prédiction du temps à Vientiane. *France—Asie*, Présence du Royaume Lao (Numéro spécial): 846–858.
中田友子．2003．「儀礼の観光資源化と少数民族のアイデンティティ形成に関する一考察」『南方文化』30: 109–124.
Tambiah, S. J. 1979. A Performative Approach to Ritual. *Proceedings of the British Academy* 65: 113–166.
田辺繁治．1984．「神々の弁証法——タイ・ルー族の守護霊儀礼」『雲南の照葉樹のもとで』佐々木高明（編），131–172ページ所収．東京：日本放送出版協会．
________．1993．「供犠と仏教的言説——北タイのプーセ・ヤーセ精霊祭祀」『実践宗教の人類学——上座部仏教の世界』田辺繁治（編），35–70ページ所収．京都：京都大学学術出版会．
ユベール，アンリ；モース，マルセル．1983．『供犠』小関藤一郎（訳）．東京：法政大学出版局．（原著 Hubert, Henri et Mauss, Marcel. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. *L'Année sociologique* 2, 1899.）