

《研究ノート》

ムンダ人の稲魂観念について —インド稲作文化異質論をめぐって—

長 田 俊 樹*

はじめに

この小論の目的は三つある。第一に、ムンダ人の農耕儀礼について、その概略を記述すること。そして、その記述に基づいて次の二点を指摘したい。従来アッサム以西の稲作民族には稲魂の観念がないとされてきたが、アッサム以西に住むムンダ人にも稲魂観念があるということ。さらに、筆者はすでにムンダ人の農耕文化についての論文のなかで〔長田 1995a〕、おもにムンダ人の稲作技術に関しては「インド稲作文化異質論」は当てはまらないことを指摘したが、農耕儀礼に関しても「インド稲作文化異質論」は適応できないこと、以上三点である。そこでまず、筆者が論を展開する前に、その前提となる学説を簡単に紹介することから始めておこう。なお、フィールドデータは筆者自身によるもので、調査地等、フィールドについての詳細は長田〔1995a : 7-10〕を参照のこと。

まず稲魂について、岩田慶治は次のような興味深い指摘を行っている〔岩田 1993 : 401-2〕。

これはかつてイジコヴィッツがいったことだが¹⁾、アッサム以西では稲のカミ—ここでは稲魂と区別せず使う—は認めておらず、以東、つまりアッサムやミャンマーから東南アジアにかけてはじめて稲にカミとしての地位が認められ、

*おさだ としき、国際日本文化研究センター

あるいは稲を魂あるものとして取り扱っている。そこがたいへん不思議で、また、面白いところでもある。そのあたりのどの民族が稲を他の栽培植物から区別して、カミを宿すもの、あるいは魂あるものとしてとらえるようになったのか、確かめたいと思いつながら未だにそれが果たされないのである。

筆者はこれからムンダ人の稲魂観念について述べるが、それは何よりもまず、この岩田の問いに答えたいという動機に基づいている。ムンダ人の祖先は、アリア人やドラヴィダ人がインドに侵入する以前に、東南アジアのほうからインドへやってきたと考えられているが、稲魂観念を持った他の民族とは隔離されているにもかかわらず、ヒンドゥー教やイスラム教の影響もあまり受けずに、今日まで稲魂観念に基づく稲作儀礼を保持し続けていることを思うと、岩田の「どの民族が」という問いに対する答えとして、ムンダ人の祖先（原ムンダ人と呼ぶことにする）はその有力な候補と考えられるように思う。

次に、筆者が名づけた「インド稲作文化異質論」を端的に述べると、佐々木〔1993：147〕の次のような指摘に集約できるように思う。

つまり、インドの場合には東アジアの稲作文化に比べ、作物としての稲の卓越性が少なく、稲は他の雑穀や麦類・豆類とほぼ等価値の数ある主作物の一つとしての地位を有するにすぎません。さらに重要なことは、そこでは稲の儀礼的な重要性がほとんどみられないことです。したがって、インド亜大陸では、稲（米）のシンボリックな意味が東アジアに比べてきわめて小さく、全体として稲への文化的収斂度が大へん低いということができないのではないのでしょうか。それでは、このインドの稲作文化はほんとうに「稲作文化」と呼ぶことができるのでしょうか。

筆者はすでに拙論で、インド亜大陸に住むムンダ人について、「作物としての稲の卓越性が少なく」ないことや、稲のシンボリックな意味が非常に高いことを指摘したが〔長田 1995a：91-5〕、この小論で素描するムンダ人の農耕儀

礼をみれば、筆者の論拠がより具体的なレベルで認められるはずである。

小論はおもに稲魂観念をもつ民族の分布や起源とインド稲作文化異質論について、筆者の考えを述べることに焦点を絞った。当初、ムンダ人の農耕儀礼についての事例研究をと考えていたが、紙幅の関係で今回は素描にとどめ、農耕儀礼全般についての記述はまたの機会に譲りたい。

1. ムンダ人の靈魂観念と稲魂観念

まず、稲魂を論じる前に、稲魂と密接に関わる生物、とりわけ人間の靈魂について、ムンダ人はどう考えているのか、述べてみたい²⁾。そこで、靈魂観を知るための有効な手がかりとして、靈魂に関わる語彙を抜きだし、その意味の違いをみることから始めてみよう。

ムンダ語には日本語の「靈魂」に相当する単語に次のようなものがある。bogga, ji, roa, umbul, raisi。それぞれの単語の意味をみていくと、bogga は一般的には《神》を意味し、たとえばヒンドゥー教のシヴァ神やクリシュナ神を bogga という。しかし、もともとの意味はもっと広い意味を持ち、山や樹木に宿る《精霊》を意味する。その代表的なカミとして、最高神であると考えられている sig bogga 《太陽神》をまずあげることができる。また、稲作儀礼に必ず登場する buru bogga 《山の神》や ikir bogga 《水の神》などはムンダ人の信仰にはかかせない善い精霊たちである。しかし、bogga は《善い精霊》だけを意味するのではなく、それと同時に《悪霊》を意味することも付け加えておきたい。

一方、ji, roa, umbul はそれぞれ連関のある意味を持つ。いずれも、広義の意味では《魂》を指す。ji は生きとし生けるもの全てにみられ、気を失ったり、死んでしまうと身体を離れるが、しかし決してなくなり、永劫不滅のものであると考えられている。それに対し、roa は生きていてもいつも身体にとどまっているわけではなく、睡眠中は遊離し、夢は roa が体験した出来事であると考えられている。人間が死ぬと、この roa は umbul になると考えられている。

umbulとはもともと《影》を意味し、roaの影と考えてよからう。なお、ムンダ人は死ぬと必ずumbulを奥の間(adin)に呼び戻す儀礼を行うが、この奥の間は稲作儀礼の場として重要な意味を持つことをあらかじめ指摘しておきたい。最後のraisiはうまく一語で表される日本語が浮かばないので、説明的に述べる。上記のroaには、生まれながらにある種の属性があると考えられていて、その属性は虎や蛇、猫、鳩といった動物で表されているが、そのroaの属性をraisiと言う。以上が、人間の靈魂についての語彙の説明である。

では、ムンダ人は「稲魂」をなんと呼ぶのであろうか。それはbaba roaないしはbaba raisiと呼んでいる。babaは《稲》、roa/raisiは《魂》をそれぞれ意味する。ここでとくに強調しておきたいことは、roaないしraisiは人間と稲にのみみられることである³⁾。つまり、かつて岩田〔1970:212〕が指摘したように、東南アジアのモン・クメール系の民族だけが「魂をもっているのは人と稲だけだ」という観念を抱いているというのが、モン・クメールとムンダは同じオーストロアジア語族に属していることを考え合わせると、稲魂観念の系譜を考える上で、大きな意味をもつと言えよう。

ところで農耕儀礼に深く関わるカミであるsig bogga, buru bogga, ikir boggaについて、その由来を伝えるアスル伝説のあらすじをここでみておこう⁴⁾。

アスル伝説とはムンダ人の原祖父婦であるluṭukum haṛamとluṭukum buṛiaが、鉄鉱石から原始的な鋳炉を使って製鉄するアスル(asur)人たち⁵⁾とシング・ボンガ神の助けを借りて戦ったという伝承である。それによると、農耕を営んでいたムンダ人原祖父婦に対し、アスル人は鉄鋳炉を熱して、大地をからからにしてしまい、夫婦は農耕ができなくてとても困っていた。それをみて、天界に住むシング・ボンガ神は夫婦を助け、アスル人を逆に騙して、男たち全員を鉄鋳炉に誘い込んで殺してしまった。そして、アスル人の男たちを殺してしまった後、天界に戻ろうとしたシング・ボンガ神にアスルの女たちが飛びかかったので、シング・ボンガ神は女性たちを振り落としたところ、あるものは山に落ちてブル・ボンガ神(山の神)となり、あるものは深い水に沈みイキル・ボンガ神(水の神)となったというのがアスル伝説のあらすじである。

以上、人間の靈魂観と稲魂観、そしてシング・ボンガ神とブル・ボンガ神、イキル・ボンガ神をめぐる伝説を簡単にみた。それぞれについてもう少し詳しい説明が必要であるが、今回は最小限度の紹介にとどめ、農耕儀礼に話を進めることにする。

2. ムンダ人の祭り

農耕儀礼について述べる前に、ムンダ人の祭りについて述べておきたい。というのは、ムンダ人の祭りは農耕の予祝儀礼的要素が多く、実際の農作業に伴う農耕儀礼と不可分の関係にあるからで、農耕儀礼的側面に限って、ムンダ人の祭りを概観しておこう。

筆者がフィールドとする村の主な祭りには次の四つがある。

- (1) マゲ祭り (mage)。12月末から1月にかけて行われ、筆者は日本の正月に当たると考えている。
- (2) パグ祭り (pagu)。ヒンドゥー教徒が祝うホリーと同じ日⁶⁾、たいてい三月の満月の日に行われる。
- (3) 花祭り (baa)。サラソウジュの花が咲く三月末から四月にかけて行われ、先祖供養を主な目的とするが、場所によっては雨乞い儀礼がみられる。
- (4) ソーライ祭り (soorai)。ヒンドゥー教徒が祝うディワーリーと同じ日⁷⁾、だいたい十月中旬から十一月上旬の新月の日に行われ、牛を祭る。

まずマゲ祭りからみていこう。マゲ祭りの特徴として次の三つをあげることができる。日本のモノツクリのように、ササの葉とマゲという名の花を稲の形



写真1

に飾ったものを捧げものとする（写真1参照）、不断あまり使われないワイセツな言葉を唱えたり、歌ったりすること、そして仮面を被ったり、顔を米の粉で白く塗ってサラソウジュの葉でくるんだ餅を貰い歩くこと、の三点である。三番目にあげた特徴は日本各地にみられる小正月の訪問者やマレビトを彷彿させる。このうち、二番目の特徴だけを取り上げ、ムンダ人の観念においては人間の生殖と農作物の実りが関連していることを指摘しておきたい。

マゲ祭り期間中、男たちは村の境界に沿って、次のような囃し言葉を唱えながら、踊り歩く。

「パハンじいさんの男根は水牛をくくる柱のように大きい。パハンばあさんの女陰は犬の餌入れのように大きい。ハエゴレ、ハウア。ハウ、ルジ。」（パハン＝村の宗教行事を司る人、ハエゴレ・ハウア・ハウ＝かけ声、ルジ＝女性器）

かけ声がハウア（意味不明）であることから、この囃し言葉をハウアと呼んでいるが、その内容は性の謳歌である。禁欲的なヒンドゥー教や倫理を振りかざすキリスト教の影響によって、昔に比べるとかなり秩序が保たれるようになったそうだが、それでも十分にオルギー(orgy)的雰囲気を感じさせてくれる祭りである。つまり、マゲ祭りは人間の生殖活動としての性を謳歌することで、農作物の実りを予祝することを意味していると考えてよからう⁸⁾。

次にバグ祭り (pagu) をみてみよう。この祭りは村の男たちによる共同狩猟が主な目的であるが、狩猟そのものが目的と言うよりも、猟の成果によってその年の豊凶を占う意味が強く、儀礼的狩猟と考えられている。また、森に通じる道に木をたてそこに藁を巻き付けて燃やす火祭りの要素もあるが、これはあきらかに焼畑と関連している。つまり、このバグ祭りは焼畑の火入れの口開けの意味ももっているのである⁹⁾。なお儀礼的狩猟の分布や起源についてはすでにラーマンの研究 [Rahmann 1952] があるが、佐々木 [1982: 196-201] はこの儀礼的狩猟を日本のシシマツリなどと結び付け、照葉樹林文化の共通の文化特徴の一つとしてあげている¹⁰⁾。

花祭り (baa) はムンダ人の最大の祭りである。この祭りの特徴は祖先祭祀

にある。すでに述べたように、人の霊は死んだ後 umbul となって奥の間(adig)に呼び戻される。その奥の間には先祖のための特別なカマドがあり、そのカマドで煮炊きが唯一許される日がこの花祭りの日である。この奥の間はよそ者が絶対入れない場所で、祖先の霊が眠るばかりでなく、稲穂をつめた稲俵の保管場所でもある。家々での祖先祭祀とともに、hesel の木の柄と ruṛuṅ 草を使って新しい箒作りを男たちが共同で行う。また花祭りには土製の水瓶(caṭu)も新しく買い換える。新しく作った箒はサラソウジュの花を飾って、奥の間に始食儀礼の日まで保管される。

ところで、筆者のフィールドではみられないが、baa jayal と呼ばれる聖なる場所がある村では baa jayal で雨占いと雨乞いが行われる¹¹⁾。花祭りの前夜、水を満杯にした二対の水瓶が baa jayal におかれ、花祭りの当日、その水の減り加減でその年の降水量を占い、その残り水で身を清めて雨乞いを行うのである。ただこの場合、雨期に入っても雨が降らないときに行う本格的な雨乞いとは異なるので¹²⁾、雨乞いも含んだ豊作祈願との解釈が妥当であろう。

最後にあげたソーライ祭り(soorai)はムンダ人、ヒンドゥー教徒の区別なく、かなり広範囲にみられる牛祭りである¹³⁾。この祭りがムンダ人固有のものではない証拠に、この祭りに歌われる歌詞はすべてムンダ語ではなく、インド・アリア語族に属するナーグプリ語やパンチバルガニヤ語である。この日は一日牛を休ませて、牛に飾り付けを行って祭りを祝うのである¹⁴⁾。

以上、非常におおまかであるが、ムンダ人の祭りを概観した。稲作儀礼との関連でいえば、人間の生殖と農作物の実りが観念的に連関していることと、祖先の霊と稲魂が奥の間を舞台に相互に関わりを持つことの二点に、とくに注意を払っておきたい。

3. 農耕儀礼

ここで述べる農耕儀礼とは農作業に伴う儀礼のみを指す。儀礼の行われる順番にあげると、次の通りである。

- (1) 播種儀礼 (her puna, hero² bogga)
- (2) 農作業安全祈願儀礼 (batauli)
- (3) 田植儀礼 (roa puna)
- (4) 始食儀礼 (jom nawa)
- (5) 脱穀場開き (kolom sig, kolom bogga, en puna)
- (6) 稲俵納め (kolom usra)

それぞれについてみていこう。まず、播種儀礼は家の土間 (oari) で行う。新しい箕 (haṭa²) と籠 (ṭuṅki) を用意し、稲粃 (baba) とシコクビエ (kode)、モロコシ (gaggae) などの雑穀の種を箕に入れ、朝一番に汲んできた水を入れた水瓶 (caṭu) にマンゴーの枝葉を浸して、その枝葉で稲粃や雑穀の種を清める。そして稲粃などを籠に入れた後、籠に朱 (sinduri) を塗り、聖糸 (adoa sutam) を籠と入口のドアにまきつけて、ブル・ボンガ神とイキル・ボンガ神に祈る。家での儀礼が終わると、田圃へ行き、鋤で耕した後、初播種を行い、播種が終わったら濁り酒を酌み交わす。この播種儀礼はすべて男たちによって行われ、女性は関与しない。この儀礼の主な目的は稲魂を呼び戻すためであるという。聖糸をドアにまきつけるのは外から魂を呼ぶためで、それが籠の中の稲に入って行くと考えられている。そして、呼び戻された稲魂が悪霊に連れさられないように、ブル・ボンガ神とイキル・ボンガ神に加護してもらうように祈る。この播種儀礼の際に、無事収穫が終わったら、収穫儀礼である脱穀場開きに捧げ物である鶏を殺すことを約束する¹⁵⁾。なお、朝一番に汲んだ水を用いるのは稲魂を呼び戻すときだけでなく、人の魂を呼び戻すときにも使う。つまり、この朝一番の水には生命の水という考え方があることを示している¹⁶⁾。

農作業安全祈願儀礼は村レベルの儀礼で、村の宗教儀礼を司るパハンが行う。パハンが陸田で祈りを捧げた後、ピラワ soso (学名 *Semecarpus anacardium*) の葉に稲粃をくるんで、それを tiril (学名 *Diospyro Embryopteris*) の枝の上部に挟んで、それぞれの陸田に立てて歩く。そのピラワの葉には悪霊の邪視を防ぐ力があり、tiril には強烈な直射日光を防ぐ力があると信じられている。また、この農作業安全祈願儀礼が終了するまでは水田の田植をすることや陸田の除草

を行うことは禁じられている。この掟を守らないで、除草などを行うと作業中に蛇に噛まれるという¹⁷⁾。

農作業安全祈願儀礼が終わると、田植が開始されるが、その開始の日に行うのが田植儀礼である。播種儀礼が男たちだけで行うのに対して、田植儀礼は女性だけで行う。新しい籠に三把の苗をいれ、食器盆にターメリック、朱、濁り酒、米、ケツルアズキ、芥子菜油、ランプ用小皿、サラソウジュの葉器、サラソウジュの樹液で作った香などを載せ、瓦の上に火種を載せて水田に向かう。水田の畦に、三ヶ所供え場をつくり、それぞれに葉器をおいて、米、ケツルアズキ、濁り酒を供える。三把苗に朱を塗り、結婚式の時にあげる祝詞を唱え、水田に入って田植を行う。儀礼的な田植が終わると、参加した女性たちは泥をかけあって、田植儀礼が終わる¹⁸⁾。

こうして播種、田植が終わり、除草に追われる毎日が続いた後、九月には陸田の早稲の初穂が実ると、始食儀礼が行われる。始食儀礼は家レベルで行い、村レベルの儀礼はない。まず家長である男は泉で身を清めた後、陸田に行き、初穂の陸稲を手で穂摘みし、家にもって帰る。その際、農作業安全祈願儀礼にも使用したピラワの木を切って、家に持って帰る。家に帰ると、家長は播種儀礼の時に新調した箕の上で足を使って脱穀する。一方、女性は花祭りの時に作った箒（jono[?]）を奥の間から出してきて、水で洗い、臼の周りをその箒で清める。そして、脱穀した稲はカマドの上で火にかけて炒る。炒りあがったら、熱いうちに箒で掃き清めた臼に移し、竪杵で搗くと焼米（taben）ができる。その焼米とケツルアズキ（rambara dali）のダルスープ、そして新穀で炊いたご飯を捧げ物として、奥の間の隅で、シング・ボンガ神、ブル・ボンガ神、イキル・ボンガ神の三神と先祖の霊に対し、家長が初穂が無事収穫できたことを感謝する。なお、この始食儀礼の夜には創世神話を含むアスル伝説が語られるピラワ儀礼（soso bogga）が行われる¹⁹⁾。

次に、脱穀場開きが十一月に行われる。稲の脱穀には足踏み法と脱穀場での牛蹄脱穀法が併用されているが、脱穀場開きが行われるまでは牛蹄脱穀は行わないのを原則とし、もし脱穀場開きの前に牛蹄脱穀を行う場合には、脱穀場に

ゴザをひいてその上で行う。脱穀場開きは村レベルの儀礼とそれぞれ家レベルの儀礼がある。村レベルの儀礼は村の宗教儀礼を司るパハンが自分の脱穀場で行い、それぞれの家では家長が脱穀場で行う。その違いはあまりなく、基本的には播種儀礼の際に約束した鶏をパハンはおもにシング・ボンガ神に、家長はブル・ボンガ神とイキル・ボンガ神にそれぞれ捧げることを目的とする。いけにえの鶏を殺す際に、脱穀場に作られた三つの稲藁の山にその血を振りかけるのは、村レベルでも家レベルでも同じである。またこの脱穀場開きでも朝一番の水を用意し、脱穀し終えた稲藁に振りかけるが、稲藁が稲俵として奥の間に保存される前に、稲魂を再生させる稲魂再生儀礼としての意味も持っていると考えられよう²⁰⁾。

最後の稲俵を奥の間に収納するとき、稲俵納めが家レベルで行われる。稲俵納めは何か神に感謝するといった特別な儀礼を伴わないが、農作業の一段落を祝って酒を飲むのがおもな目的である。ただ注目すべきことは稲俵を奥の間にしまいこんだ後、家長夫人が必ず稲を箕にに入れて脱穀場に返すことである。また田圃の最後の稲も全部刈り取らず、少し残して稲刈りを終えることとも関連がある。これはすべて稲魂をがっかりさせないために行うのだとムンダ人は説明する²¹⁾。

以上が農耕儀礼の概略である。その主な要点だけをまとめてみると、次のようになる。

- (1) 播種儀礼は男性原理で、稲ばかりでなく雑穀も含むのに対し、田植儀礼は女性原理で、稲だけを儀礼の対象とする。
- (2) 播種儀礼と田植儀礼に共通するのは朱を使って、象徴的結婚をさせて、農作物の実りを祈る点である。
- (3) 朝一番に汲んできた水が、稲魂を呼び戻すための儀礼に使われるが、その儀礼が播種儀礼と脱穀場開きに行われる。
- (4) 始食儀礼では新穀は奥の間で、祖先の霊に捧げられるが、その他の農耕儀礼においても、シング・ボンガ神、ブル・ボンガ神、イキル・ボンガ神と並んで、必ず祖先の名をあげ祖霊に感謝することが重要である。

このことから言えることは稲の一生と人の一生が対比されていることがよくわかる。それが人の靈魂観念とともに稲魂観念を生み出していることはまずまちがいなからう。

4. 人生儀礼における稲の役割

人の一生と稲の一生が農耕儀礼の中で対比されていることを前節で指摘したが、今節では農耕儀礼と対比される人生儀礼において、農耕儀礼とは逆に稲の力や稲のシンボリックな意味合いが大きく関与していることを指摘したい。

まず、生まれて二、三年した時に、耳に穴を開ける儀礼 (lutur tukui?) を行うが、その際、子供の成長を稲の力で助けてもらうという気持ちが込められていることがあきらかにわかる。マゲ祭りの翌日、三つの箕にそれぞれ赤米種の稲粃、白米種の稲粃、混合種の稲粃が用意され²²⁾ (写真2参照)、牛糞で清めた地面に米粉で四角い模様を書いたところに稲粃を積む。そして、その稲山の上に座り板を置き、母親に抱きかかえられた子供を座らせて、子供の耳にホッチキスの様な道具ですばやく穴をあける。このあと、鶏がいけにえとしてさ

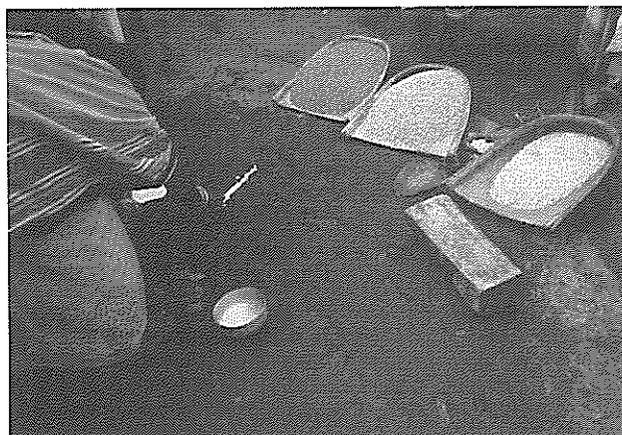


写真2

さげられ、その血を稲山にふりかける。この儀礼は子供の成長を稲の生殖力に託して行われていると考えてよからう。

次に、結婚式においても、稲のシンボリックな意味を読み取ることができる儀礼がある。それは baba tera-ruṛa と呼ばれる儀礼である。文字どおりには baba は《稲》、tera-ruṛa は《受取って返す》ことを意味するので、稲授受儀礼と呼んでおく。ムンダ人の場合、結婚式は花嫁の家で行われるが、祭壇での式を終えた後、いよいよ花嫁が自分の家を離れ嫁いで行こうとする、まさにそのときにこの儀礼を行う。花嫁の兄弟が花嫁に両手一杯の稲粃を渡すと、今度は花嫁が彼女の兄弟に稲粃を返すという行為を三回繰り返す。これは家の富の象徴である娘が嫁ぐことで、もう一つの富＝稲が逃げ出さないようにとの思いで行うのだという²³⁾。

また、これとまったく同様の儀礼が葬式においても行われる。ムンダ人は死者をササンと呼ばれる共同墓地に土葬するが、死者を共同墓地へ運ぶときに、家の戸口で稲授受儀礼を行う。もちろん、死んだ人には稲を受け取ることができないので、差し出す人がその行為を助けて行う。これも死んだ人とともに、富＝稲が逃げ出さないように、そして死んだ人がひもじい思いをしないようにとの配慮による儀礼であろう。

さらにもう一つ、人生儀礼ではないが、農耕儀礼と関連して、人の魂を呼び戻す儀礼を取り上げ、人魂と稲魂がいかに連関しているのかについてもここで指摘しておきたい。人の roa は人体を離れて浮遊し、夢はこの roa が体験した出来事であると考えられていることはすでに述べた。健康な人であれば、夢を見終わったら、roa は身体に戻るのであるが、roa が何かの拍子で戻らないと病気になり、ついには死んでしまうと考えられている。そして、roa が離れてしまったかどうかをみることができる呪術医 (deona) がいて、roa が離れてしまったためにおきた病気だと判断されると、病人の roa を呼び戻す儀礼が呪術医によって行われる。その儀礼は朝一番の水を汲んできて、その水を入れた瓶とドアを聖糸でくくりつけて、roa を呼び戻すのだという²⁴⁾。つまり、播種儀礼や収穫儀礼である脱穀場開きにおいて稲魂を呼び戻すときの儀礼とこの儀

礼がよく似ていることがわかる。

以上、農耕儀礼以外の人生儀礼やその他の儀礼においても、人と稲が相互に関連して考えられていることが指摘できたことと思う。ここにあげた以外にも、どんな儀礼においても米が登場することを考え合わせると、ムンダ人にとって、いかに稲や米が儀礼的に重要な意味を持つか、わかるはずである。今後さらにより詳細な記述を心がけ、ムンダ人の儀礼の構造を解明したいと考えている。

5. これからの比較研究にむけて

ムンダ人の稲魂観念を中心として、広く農耕儀礼や人生儀礼についてみてきた。ここでは紙幅の都合で概観しかできなかったが、最後にこの記述を土台として、これからの比較研究について、(1)インド稲作文化異質論、(2)稲魂観念の分布とその起源、(3)アジア稲作文化における稲作儀礼の位置づけ、の三点について、私見を述べこの小論を締めくくることとする。

まず、すでに上であげた佐々木のインド稲作文化異質論は稲作技術のみならず、稲作儀礼に関しても、インドの基層文化をなし、インドに稲作を持ち込んだムンダ人たちには当てはまらないことはこれまでの記述から十分あきらかになったはずである。インドに住むムンダ人以外の米を主食とする人たちについては、「稲のシンボリックな意味が東アジアに比べてきわめて小さい」かどうか、今後の成果を待つしかない。ただ、筆者が直接タミル研究者にお聞きしたところ、同じ米を食べるタミル人の間では稲魂観念はみられないという²⁴⁾。また、ベンガルにおいても稲魂観念はないという²⁵⁾。しかし、稲魂観念がないからといって、稲の儀礼における重要性が低いことは必ずしも意味せず、ベンガルでは稲が儀礼に大きな意味を持っているという²⁶⁾、麦作を主体としていたと考えられているアーリア人ですら、稲が儀礼に占める割合は決して低くはないという指摘もある²⁷⁾。ここでいえるのはインド稲作文化異質論を唱える前に、稲作技術と同様、稲作儀礼についても実証的な研究を積み重ねていくしかないということである。

次に稲魂観念の分布についていえば、ベンガル人やタミル人の間にはみられないことは上で述べた。擬人化された穀物という意味での穀霊観複合については山田の労作がある。山田〔1969：333-438〕は第二篇第三章すべてをこの問題にあて、農耕儀礼や神話を取り上げて、ムンダ人の穀霊観とそれ以外のインドの少数民族の穀霊観を比較し論じている。とくに穀霊が逃げ出すという観念を取り上げて、ムンダ人の穀霊観とオリッサ州に住む、ムンダと同じオーストロアジア語族に属するボンドの穀霊観が似ていることを指摘している。また、これまで述べてきたように、ムンダ人の稲魂観念は人間の霊魂観念と対応した、非常に原初的な観念形態であると考えれば、原ムンダ人、あるいは原オーストロアジア人が稲魂観念をもち、隣接の諸民族に広がったのではないかと、この推測もあながちはずれでもないように思う。いずれにせよ、「魂をもっているのは人と稲だけだ」という考えがやはり同じオーストロアジア語族に属するモン・クメール系の民族だけに存するとの岩田の指摘と考え合わせるならば、オーストロアジア語族こそが稲魂観念の起源を考える上で重要な位置を示すことはまちがいない。なお、この穀霊逃亡観が東南アジアから日本に広がっていることは大林〔1973：16-18〕の指摘するところである。

最後に、アジア稲作文化における稲作儀礼の位置づけについて述べておきたい。東南アジアの稲作儀礼と日本の稲作儀礼の類似を指摘してきた岩田はその系統的関係について、最近こんなことを述べている。「系統論を諦めたわけではありませんが、その前で足踏みしている状態です」〔岩田 1995：156〕。かつてまだ柳田國男が生きていた頃、稲作儀礼の比較研究は稲作文化研究の中心をなしていたといっても決して過言ではないほど、盛況をきわめていた²⁸⁾。しかし、なぜそれがぶつかりと途絶えてしまったのか。筆者なりに、その理由を考えると、次の二つをあげることができる。

- (1) 稲作研究を実証的に押し進めた結果、より自然科学的な方向へ進まざるを得なかったこと。じじつ、稲に関する考古学や農学、遺伝学の研究は稲作儀礼研究が壁にぶつかった70年代以後、めざましい成果をあげている²⁹⁾。

- (2) 一方、稲作儀礼を扱うような民族学や人類学がちょうど同じ頃、構造主義の波を受け、伝播論よりも普遍論³⁰⁾、歴史的考察よりも共時的構造論や象徴論を指向するようになると、古めかしい系統論には誰も振り向かなくなってしまったこと³¹⁾。また、民俗学が一国民俗学を脱皮しなかったことも、稲作儀礼の系統論が廃れていった一因であろう³²⁾。

しかし、今や地球が狭く感じられるように時代になり、今まであまり知られていなかった中国・雲南の稲作民族の実体などが明らかになるにつれ、ここでもう一度、その系統関係はともかくとして、稲作儀礼の比較研究を真剣になすべき時期にきたのではなからうか。そう感じるのは筆者だけでないはずである。そこで、筆者自身が考えている稲作民族が共通に持っていそうな観念や現象をあげ、今後の研究の課題とすることを提案し、この小論を締めくくりたい。

- (1) 小論でも扱った稲魂観念³³⁾。
- (2) 農耕儀礼に動物の血を用いること。日本でも、古くは鹿の血を用いたと「播磨風土記」にある³⁴⁾。
- (3) 季節に来訪する神が登場する儀礼や祭り³⁵⁾。
- (4) 初穂儀礼での焼米使用³⁶⁾。

ここにあげたものはすべてムンダの農耕儀礼と日本の農耕儀礼の両方にみられるものである。(4)にあげたもの以外は、これまでも先学たちによって日本と他の地域の類似が指摘されたものである。こうした先学の研究を先鞭とし、自然科学による稲の日本への伝播経路解明を助けとし、新たな稲作儀礼の比較研究を今後の研究課題とすることを誓って小論を終えたい。

小論はすでに東京大学東洋文化研究所と南アジア研究会（名古屋）で、「ムンダ人の農耕儀礼について」と題し、また国際日本文化研究センターの『日本文化の深層と沖縄』共同研究会で「稲作文化考 — 普遍論と伝播論 —」と題して発表したものの一部をまとめたものである。発表の機会を与えてくださった永ノ尾信悟東京大学東洋文化研究所教授と重松伸司名古屋大学大学院国際開発科教授、またそれぞれの会で有益なコメントをくださった諸先生方にこの場を借りて感謝の辞を述べておきたい。

注

- 1) 筆者の読み込み不足からか、正直いって、イジコヴィッツの指摘がどこに書いてあるのかわからなかったが、以下の引用文からは岩田の解釈は生まれてこない。

“The conception of the soul of rice is in existence as well among many other rice cultivating peoples of southern Asia, and this conception together with the ceremonies and magic treatment that are performed for the soul of rice are similar everywhere to the last detail, and peculiarly enough remarkably like the customs that are connected with the conception of corn spirits in Europe” (Izikowitz 1979: 244).
- 2) ムンダ人の靈魂観については、すでに山田 [1959 : 22-24]、van Exem [1982 : 85-109] などがある。
- 3) Encyclopaedia Mundarica (= EM) によると、“one of the two souls that are in every human being (and probably also in animals and plants)” とあり、全ての動物や植物に広げているが、筆者は確認していない。ただ、雑穀、とくにシコクビエにはあきらかに roa があると考えられているが、筆者のフィールドではそれほどはっきりした稲の roa とシコクビエの roa の区別がないので、稲についてのみ扱った。もちろん、焼畑雑穀民文化と水田稲作民文化との区別を問題とするなら、この辺の微妙な差異を論議すべきである。今後の課題とする。
- 4) アスル伝説については EM [240-250, 1648-1658] と van Exem [1982 : 45-63] を参照。なお、エリアーデ [1986 : 76-79] にその概略と分布が紹介されている。
- 5) アスル人は現在、ビハール州グムラー県に住んでいて、アスル語の話者人口は1961年の国勢調査によると、4,540人である。なお、このアスル人がヴェーダ神話でてくるアシュラ（阿修羅）とみる説 [Ruben 1939] もあるが、van Exem [1993] はその説に反対している。
- 6) ヒンドゥー暦の Phalgun 月の満月にあたる。
- 7) ヒンドゥー暦の Kartik 月の新月にあたる。
- 8) このマゲについては山田 [1969] は性的問題には一切触れていないが、杉山 [1967

- ：180-189) は性的類感呪術による農耕豊饒儀礼とみている。
- 9) このバグについては、杉山〔1967：196〕は *Sendera bongā* としてわずかに言及しているにすぎないが、山田〔1969：204-250〕はかなり詳しくムンダ人以外の例についても論じている。
- 10) 筆者はすでに、こうした文化事項まで照葉樹林文化論の枠で論じることに異議を唱えている。詳しくは長田〔1995a：112-113〕を参照。
- 11) 山田〔1969：260-263〕も、杉山〔1967：199-201〕もこの雨占い—雨乞いについて言及している。このことは山田の調査地にも、杉山の調査地にも *baa jayal* があることを物語っている。
- 12) 本格的な雨乞いについては、雨季に入っても雨が降らないときに行われる。山田〔1969：295-314〕は雨乞い儀礼として、杉山〔1967：144-150〕は雨乞いとして詳しく記述しているが、筆者の調査地ではいつも行われるのではなく、筆者未見のため、今回は農耕儀礼の記述から省いた。
- 13) 石井〔1993：103〕によると、ビハール州北部のミティラー地方のバルパテ・ヒンドゥーも、このディーワーリーの日に牛祭りを行うという。
- 14) この牛祭りについて、杉山〔1967：158-170〕は詳しく記述し、「水稻の収穫祭らしき痕跡が、それ(=主要役畜に対する感謝祭)に複合した形でみられる」と指摘している。
- 15) この播種儀礼については、山田〔1969：334-358〕は種播き儀礼 (*Her puna*) として、杉山〔1967：131-135〕は初播種 (*Herpuna*) として記述している。
- 16) 大林〔1992：59-118〕によると、日本の正月行事の若水汲みの系譜を述べた中で、若水が命の水であることを指摘しているが、こうした関連性も今後の課題である。
- 17) この農作業安全祈願儀礼については、山田〔1969：358-376〕は中間儀礼の *soso bongā* として、杉山〔1967：138-143〕は田植儀礼の中の「田に立てる青木」として記述している。ここで注目しなければならないのは、筆者の調査地では農作業安全祈願儀礼は播種儀礼と田植儀礼の間に行われるのに対し、山田の調査地や杉山の調査地では田植儀礼の後に行われることである。こうした相違は地域的なものなのかどうか、今後の調査の課題としたい。ただいずれの場合にも *batauli* という名はな

- く、筆者の調査地ケオラ村で語られる *soso bongga* は始食儀礼の夜に行われることなどを考えると、この辺の整理が必要である。
- 18) 田植儀礼については、山田〔1969〕はとくに記述はなく、杉山〔1967：135-138〕は田植儀礼 *Roā bongā* として記述している。
 - 19) 始食儀礼については、山田〔1969：377-378〕は打穀儀礼を陸稲の始食儀礼 (*jom nawa*) と水稲の打穀儀礼に分け、「問題になるのは後者だが」としてわずかに記述しているにすぎないが、杉山〔1967：150-158〕は新嘗 (*Jom Nāwā*) として詳しく記述している。ただ、このときにアスル伝説が語られるという記述は杉山は行っていない、杉山の調査地ではこうした伝説や神話は田植儀礼の後に行われる。
 - 20) 脱穀場開きについては、山田〔1969：377-404〕は打穀儀礼 (*En puna*) として、杉山は脱穀の開始の祭り (*Kolom Bongā*) として詳しく記述している。なお、稲魂 (= 稲霊) の再生儀礼については、柳田以後、日本民俗学においては大きなテーマであるが、この問題については坪井〔1982〕を参照。
 - 21) この儀礼については山田〔1969〕は触れていないが、杉山〔1967：178-180〕は「筆者自身による調査では気付かなかったのであるが」と前置きし、S. C. Roy〔1915〕の論文を引用して、最後の稲束に穀霊が宿するという記述を紹介している。
 - 22) ただしインフォーマントによると、筆者の見たときには三つの箕に色の違う稲が用意されたが、いつもそうするわけではなく、もっと多くの稲が使われることもあり、多くの稲を使えば使うほど、立派に成長すると考えられているのだという。
 - 23) EMによると、*baba her tuka* という同じ内容の儀礼が記載されているが、*baba tera ruṛa* という名の儀礼はEMには記載されていない。
 - 24) 山下博司東北大学助教授の指摘による。山下助教授はタミル語圏での生活経験は五年以上に及び、日本で一番タミル語ができる人である。
 - 25) 外川昌彦氏による。外川氏は現在、インド・西ベンガル州のボルドマン県で現地調査中で、その成果を博士論文としてまとめているところである。
 - 26) 上述の外川氏によると、稲の収穫儀礼をはじめ、儀礼における稲や米のシンボリックな意味は非常に大きく、供物の中には、米の粉から作るシトギ餅も使用されるという。

- 27) 永ノ尾信悟東京大学東洋文化研究所教授の指摘による。詳しくは永ノ尾〔1984〕を参照。
- 28) その成果はにひなめ研究会編『新嘗の研究』としてまとめられているが、第1輯と第2輯が、柳田の生前に出版されて以後、第3輯は1967年、第4輯はようやく1988年に刊行されたにすぎず、その活動の先細りはあきらかである。
- 29) こうした研究の中心が当農耕文化研究振興会代表の渡部忠世京都大学名誉教授の主導による京都大学東南アジア研究センターであったことは衆知の事実であるが、その成果である『稲のアジア史』に、稲作儀礼を中心とした論文がないのは寂しい限りである。
- 30) 普遍論の古典としてはフレイザーがあげられるが、こうした普遍論はアームチェア人類学者というレッテルであまり顧みられなくなった。
- 31) こうした文化史的研究を担ってきた歴史人類学が日本の民族学の中で、どのような位置を占めてきたかについては大林・山田〔1966〕と大林〔1986〕を参照。民族学や人類学の動向とも関連する言語学における日本語系統論の衰退については拙論〔長田 1995b〕を参照。
- 32) 山折〔1995〕の日本民俗学自体が落日の中にあるという指摘はこの文脈と関連づけて考えることができる。しかし遅まきながら、東アジアを視野にいたれた比較民俗学も筑波大学を中心に盛んになってきたことは指摘しておいたほうがよからう。
- 33) 東北大学日本文化研究所が行った、シンポジウム「日本文化と東アジア」第一分科会『農耕儀礼の比較研究』での発表は稲魂を扱ったものが多い。伊藤〔1988：78〕は「アエノコトにみられる田の神は…（中略）…一部の高砂族や東南アジアの稲作民の稲魂観念と親縁関係にある」と指摘している。朝鮮についての三品〔1973〕や依田〔1966, 1988〕の研究、東南アジアについての綾部〔1959, 1967〕や岩田〔1988, 1993〕の研究、マレーシア・インドネシアについての宇野〔1943〕や大井〔1978, 1991〕の研究など、見るべき文献は多い。
- 34) 「播磨風土記」の記述はネフスキー〔1971：20-25〕、中山太郎〔1942：76-80〕、松本信廣〔1978：229-254〕などが指摘し、いずれも南方民族との類似性を指摘しているし、雲南の諸民族との類似を指摘する人〔鳥越 1985：48〕もいる。

- 35) こうしたものを異人と捉え、メラネシアの秘密結社と結び付けたのは岡正雄〔1958 : 7-9〕である。また、最近諏訪〔1994 : 30-62〕は雲南のイ族との関連を指摘している。さらに、大林〔1992 : 187-225〕、鈴木〔1994 : 125-133〕、吉成〔1995〕など東アジアの枠で考える論稿も多く、異人やマレピトの系譜については農耕儀礼とは独立した形で進んでいる。
- 36) 日本では初穂の儀礼を刈掛けと呼んで、焼米を作る。その系譜を扱った論文に川野〔1990〕がある。未熟米を焼米にして、収穫儀礼に食べる例としてインドネシアの報告〔高谷・ポニマン 1988 : 182〕がある。

参 考 文 献

綾部 恒雄

1959 「東南アジア大陸諸民族の『穀霊』観念—G. Hatt の論文に寄せて—」『社会人類学』2巻3号 : 32-48.

1967 「タイの穀母神とその儀礼—タイの穀母メー・ボソブをめぐる観念」にひなめ研究会編『稲と祭儀』協同出版、東京、pp. 157-169.

永ノ尾 信悟

1984 「古代インド祭式文献に記述された穀物料理」『国立民族学博物館研究報告』9巻3号 : 521-532.

エリアーデ、ミルチャ (大室幹雄訳)

1986 『エリアーデ著作集 5 鍛冶師と錬金術師』せりか書房、東京.

VAN EXEM, A.

1982 *The Religious System of the Munda Tribe: An Essay in Religious Anthropology*. Haus Voelker und Kulturen, St. Augustin.

1993 The Asurs of the Munda Legend, *Man in India* 73-2 : 173-181.

FRAZER, James George

1936 *The Golden Bough Part 5 & 6 : Spirits of the Corn and of the Wild Vol. 1 & 2*. Third Edition. Macmillan, London.

HATT, G.

1951 The Corn Mother in America and in Indonesia. *Anthropos* 45:853-914.

石井 溥

1993 「季節・儀礼・社会 —ガンジス河流域三地域の年中行事の比較—」長野泰彦・井狩弥介編『インド=複合文化の構造』法蔵館、京都、pp.57-110.

伊藤 幹治

1974 『稲作儀礼の研究 一日琉同祖論の再検討』而立書房、東京.

1988 「稲作儀礼にみられる神観念」『日本文化研究所研究報告シンポジウム「日本文化と東アジア」(1985-1986)』pp.73-79.

岩田 慶治

1966 『日本文化のふるさと —東南アジアの稲作民族をたずねて—』角川新書、東京.

1970 『世界の宗教10 原始宗教 カミの誕生』淡交社、京都.

1988 「稲作儀礼にあらわれた世界観の構造」『日本文化研究所研究報告シンポジウム「日本文化と東アジア」(1985-1986)』pp.80-84.

1993 「稲魂の誕生 —比較民族学の試み—」長野泰彦・井狩弥介編『インド=複合文化の構造』法蔵館、京都、pp.401-423.

1995 「南に住む民族の時空」中西進編『南方神話と古代の日本』角川選書、pp.154-185.

IZIKOWITZ, Karl Gustav

1979 *Lamet: Hill Peasants in French Indochina*. Reprinted Edition. AMS Press, New York.

川野 和昭

1990 「焼米の系譜 —米・粟米から稲米へ—」『小野重朗先生傘寿記念論文集 南西日本の歴史と民俗』第一書房、東京、pp.587-612.

松本 信廣

1978 「稲作の問題」『日本民族文化の起源 3 東南アジア文化と日本』講談社、東京、pp.229-254.

三品 彰英

1973 『古代祭政と穀霊信仰』平凡社、東京.

中山 太郎

1942 「吾邦の古代文化と南方との交渉」『戦争と生活の歴史』弘学社、東京、pp.71-90.

ネフスキー、ニコライ（岡正雄編）

1971 「農業に関する血液の土俗」『東洋文庫 185 月と不死』平凡社、東京、pp.20-25.

にひなめ研究会編

1978 『新嘗の研究 1 一東アジアの農耕儀礼』学生社、東京.

1978 『新嘗の研究 2 一稲と祭儀』学生社、東京.

1988 『新嘗の研究 3 一稲作と信仰』学生社、東京.

大林 太良

1973 『稲作の神話』弘文堂、東京.

1986 「歴史民族学（文化史）」日本民族学会編『日本の民族学1964-1983』弘文堂、東京、pp.1-7.

1992 『正月の来た道 日本と中国の新春行事』小学館、東京.

大林 太良・山田 隆治

1966 「歴史人類学」日本民族学会編『日本民族学会の回顧と展望』日本民族学協会、東京、pp.1-26.

大井 正

1978 『未開思惟と原始宗教』未来社、東京.

1991 『フォークローアとエスノロジー インドネシアの農耕儀礼』世界書院、東京.

岡 正雄

1958 「日本文化の基礎構造」『日本民俗学大系』2巻：5-21.

長田 俊樹

1995a 『ムンダ人の農耕文化と食事文化：民族言語学的考察 一インド文化・稲作文化・照葉樹林文化一』日文研叢書 8、国際日本文化研究センター、京都.

1995b 「日本語系統論と言語学」『日文研』13号：33-36.

RAHMANN, Rudolf

1952 The Ritual Spring Hunt of Northeastern and Middle India. *Anthropos* 47: 871-890.
ROY, S.C.

1915 The Corn-Spirit and the Tree-Spirit in Chota Nagpur. *Journal of the Bihar and
Orissa Research Society*. 1-1: 47-52. (筆者未見)
RUBEN, Walter

1939 *Eisenschmiede und Dämonen in Indien Leiden*.

佐々木 高明

1982 『照葉樹林文化の道：ブータン・雲南から日本へ』NHK ブックス、東京。

1993 『日本文化の基層を探る：ナラ林文化と照葉樹林文化』NHK ブックス、東京。
杉山 晃一

1962 「日本の稲作儀礼の研究 一日本の稲作の系統問題によせて一」、『民族学研究』
26巻3号：65-77。

1967 「稲作儀礼の対比研究の試み 一中部インドと日本一」『日本文化研究所研究報
告』3集：111-292。

1988 「東アジアの農耕神観」『日本文化研究所研究報告』24集：71-99。

諏訪 春雄

1994 『折口信夫を読み直す』講談社現代新書、東京。

鈴木 満男

1994 『環東シナ海の古代儀礼』第一書房、東京。

高谷 好一・PONIMAN, Aris

1988 『伝統農業フィールドノート集 第1巻』農耕文化研究振興会、京都。

鳥越 憲三郎

1985 『倭族から日本人へ』弘文堂、東京。

坪井 洋文

1982 「稲作民の再生儀礼」『日本民俗研究大系 第2巻 信仰伝承』國學院大学、東
京、pp. 375-402。

宇野 圓空

1943 『マライシアに於ける稲米儀礼』日光書院、東京。

渡部忠世編

1987 『稲のアジア史』 1-3巻、小学館、東京。

山田 隆治

1959 「中・東部インド未開諸族における《死後の生活観》— Austroasia 系諸族を中心—to」『民族学研究』22巻3・4号：19-47.

1962 「象徴的結婚—中部インド Munda 諸族の豊饒儀礼—」『民族学研究』26巻2号：1-26.

1965 「タルブ・ムンダ族の穀霊逃亡観」『民族学研究』29巻4号：309-320.

1969 『ムンダ族の農耕文化複合』風間書房、東京。

山折 哲雄

1995 「落日の中の日本民俗学」『フォークロア』第7号：12-17.

依田 千百子

1966 「朝鮮の稲作儀礼 —その類型を中心として—」『民族学研究』31巻2号：107-137.

1988 「朝鮮の農耕儀礼—稲作儀礼の類型と特徴—」『日本文化研究所研究報告 シンポジウム「日本文化と東アジア」(1985-1986)』pp. 323-332.

吉成 直樹

1995 『マレビトの文化史』第一書房、東京。