

中国彝族指路経における送霊・招魂／ 祖先移住経路言説に関する研究 —民族アイデンティティ形成との関連について—

樊 秀麗

広島大学大学院国際協力研究科

教育文化専攻大学院生

〒739-8529東広島市鏡山1-5-1

1. はじめに

本稿で取り上げる彝（イ）族は、中国西南部の各地に多くの下位集団として分散して居住し、これまで歴史的に長期的・統一的な政権を形成してこなかった中国少数民族の一つである。彼らの生活の中ではとりわけ様々な宗教儀礼が重視され、その中でも特に火葬^[1]、位牌作り、送霊という三大葬礼^[2]が重要な位置を占めている。彝族では、人の死後、これらの儀礼が盛大に執り行われる。とりわけ家支^[3]全員が参加する最大の儀礼である送霊においては、司祭である畢摩（ビモ）が経典指路経中の送霊経を唱え、死者の霊^[4]を祖界（代々の祖先たちの霊が住まう世界）へと導く。

しかも彝族の人々は、この祖界が、今日の雲南省の昭通一帯に相当する伝説上の祖先の移住の原点ズーブプウであると信じている。つまり、彼らは、死者の霊が祖先の移住の原点、代々の祖先たちの霊が住まう世界、現実に存在する土地という三重の意味を帯びた場所に戻ると信じているのである。

この過程は、送霊儀礼における読経を通じて逐次展開して具体的に表現される。畢摩は、儀礼の中で指路経中の送霊経によって具体的な地名を読み上げながら、祖先の移住経路を逆に辿り死者の霊を一步一步祖界ズーブプウへと送り届ける。しかしその際、葬礼に参加した生者たちの魂もまた畢摩の導きによって死者の霊に付き添って祖先

の移住経路を辿る。そして死者の霊との別れの後、生者の魂は、畢摩の唱える指路経中の招魂経の導きによって、祖界ズーブプウから一步一步送霊の儀礼が行われている現地・現世へと再び引き返すと信じられている。この死者に対する送霊と生者の現地・現世回帰という葬礼プロセスは、指路経の構成とも一致している。すなわち、多くの指路経では、死者の霊を送る送霊経に生者の魂を呼び戻すための招魂経が続いて記されているのである。

祖界が持つ三重の意味を考慮すれば、この経典は、彝族の祖先がいかなる経路を経て現在の居住地に分岐して居住するに至ったのかを物語るものでもあり、実際、各地に伝わる指路経の多くは、祖界ズーブプウの様子のみならず、始祖アブドゥムウ、そして六祖^[5]の移住過程についても非常に具体的に記している。そして現地・現世への回帰の過程で生者たちは、祖先の民族移動の過程を祖先たちと同じ方向で時間的かつ空間的に追体験することになるのである。

こうした意味で、送霊の度毎に繰り返し唱えられる指路経と、それが伝える祖界及びそこへと至る経路の具体的なイメージは、この儀礼に参加する生者たちにとっても、民族共通の起源と移住の歴史を心に刻み込む重要な要素となりうる可能性を持っているのである。

本論の目的は、まず第一に、果吉・寧哈、嶺福祥主編の『彝文《指路経》訳集』をもとに、経典

指路経における祖界／祖先の移住の原点に関する言説及び、送霊・招魂経路／祖先移住経路に関する言説の内容を具体的に明らかにすること、そして第二に、指路経が有する民族アイデンティティ形成の可能性について考察することにある。

なお、ここで敢えて「言説」としたのは、指路経に記された事柄が歴史的事実に基づくものであるか否かについて、現時点では断言できないからである。将来仮にこれが歴史的事実であることが考古学上あるいは歴史学上の新発見によって、あるいは遺伝子比較研究^[6]等によって確認されたならば、「言説」という語は不要となるであろう。

2. 先行研究

彝族の居住地域の一部は今日でも未開放地区であり外国人の立ち入りが基本的に許されていないため、彝族出身の研究者によるものを除けば、彝文経典指路経ないし送霊・招魂経路／祖先移住経路に関する先行研究の多くは文献資料に依存するか、あるいはまた、現地調査が行われる場合も、雲南省など比較的調査を行いやすい開放地区の調査に限定されてきたという事情がある。彝族に関する研究史は、13世紀にまで遡り、それ自体独立した一つの研究となりうるものであるため、別の機会に詳述するものとし、ここでは指路経ないし送霊・招魂経路／祖先移住経路に関する比較的新しい研究のみを取り上げることにする。

まず、指路経の漢語訳として、雲南省の指路経を翻訳した羅希吾、馬黒木呷等訳の『喀吉思』(1983)、公刊されたものではないが中央民族学院編の指路経翻訳選集『彝族六祖遷徙典籍選』(1984)がある。さらに、果吉・寧哈・嶺福祥主編の『彝文《指路経》訳集』(1993)、四川省美姑県の招魂経を翻訳した巴且日火訳の「喚魂経」(1995)がある。これらの内『彝文《指路経》訳集』は、四川、雲南、貴州の3省の18県に居住する18家支に伝わる指路経の漢語訳であり、『彝族六祖遷徙典籍選』の内容はすべてこの訳集に再収録されている。また、以下に列挙した研究の多くもこの訳集に依存している。

指路経及び送霊・招魂／祖先移住経路に関する二次資料としては、嶺福祥の「試論《指路経》及

其學術価値」(1997)が挙げられる。この論文は、文献資料のみによる研究であるが、18県の指路経の内容を詳細に紹介している。

さらに、単なる紹介にとどまらず、経典の内容を最も深く分析した研究としては、馬学良等編の『彝族文化史』(1989)、張慶芬の「浅談彝文古籍《指路経》」(1989)、于錦鏐による論文「彝族《指路経》与“拜祖教”——兼論原始宗教的定義、分類等問題」(1993a)と「从彝文《指路経》看現存彝族原始宗教系統的類型」(1993b)、朱崇先、巴莫阿依の「論彝文文献分類」(1993)、巴莫阿依の「彝文文献《指路経》語言句式試析」(1993)、巴且日火の「影・魂・靈及神——从《喚魂経》談原始宗教中靈与神的起源」(1993)、陳英の「談談彝文典籍的學術研究価値」(1993)、李力主編『彝族文学史』(1994)第9章の「指路経」、胡金鰲、米正国の「試論彝族譜牒的特点及功能」(1995)、朱崇先の「論彝文典籍的史学意義和史料価値」(1997)、伍呷の「彝族認同感的發現与再發現——对川滇黔桂四省区彝文文献中有關認同感的叙述之比較研究」(1998)、朱文旭の「彝族族源及其土著文化特徵」(初稿2000)などがある。これらは、いずれも文献資料のみに基づく研究である。

これらの文献研究の内、馬学良等編の『彝族文化史』、張慶芬の「浅談彝文古籍《指路経》」、巴且日火の「影・魂・靈及神」、李力主編『彝族文学史』第九章の「指路経」は、自ら現地調査で収集したものではないが上記の翻訳集『彝文《指路経》訳集』には含まれていない指路経を資料として用いている。

文献研究と現地調査の方法を併用した研究としては、四川省大凉山を現地調査地とする巴莫阿依の『彝族祖靈信仰研究』(1994)、四川省美姑県を中心とした大凉山地域を現地調査地とする拙論「中国の彝族における葬送儀礼の人間形成機能に関する考察」(1999)がある。

さらに、二つの方法を併用し、かつ、上記の翻訳集『彝文《指路経》訳集』には掲載されていない指路経を自ら収集して資料として用いている研究として、雲南省の各彝族地域を調査対象地とする馬学良の『雲南彝族礼俗研究文集』(1983)、雲南省の南部及び南東部を現地調査地とする阿乍・萬芝の「从《指路経》看彝族与滇濮的渊源關係」

(1993), 四川省大凉山を現地調査地とする朱文旭の『彝族文化研究論文集』(1993)がある。

特に送霊経路に焦点を当てた研究で、文献研究と現地調査の方法を併用した研究としては、四川省美姑県を中心とした大凉山地域を現地調査地とする拙論「中国彝族の死生観と民族アイデンティティの形成」(2000)と樊秀麗、藤川信夫共著の「中国彝族経典《指路経》的社会教育功能」(2000), 四川省美姑県を中心とする地域を現地調査地とする巴莫曲布嫫の『鷹霊与詩魂——彝族古代経籍詩学研究』(2000)などがある。

日本人研究者によるものは非常に少ないが、栗原悟の「明代彝族系土にみられる種族連合の紐帯——彝族(ロロ・ノス系)の民族史的研究の一考察——」(1982)が挙げられる。この論文は指路経に直接言及してはいないが、六祖及び始祖についても論じ、また凉山彝族の始祖が雲南から凉山へ移住したことも触れている。さらに櫻井龍彦の「彝族の祖先崇拜と他界観」(1991)が指路経、六祖及び始祖について論じている。また、彝族の族源と歴史について論ずる中で、彝族の六祖の内、曲涅と古候について歴史的観点から若干触れている田中通彦の「彝族と西南中国民族史——大凉山彝族を中心に——」(1999)がある。これら日本人研究者による研究は、いずれも文献資料のみに基づくものである。

欧米人による指路経及び送霊・招魂経路／祖先移住経路に関する研究はほとんどないが、彝族の歴史について論ずる中で、六祖の内古候の移住についても論じてきたアメリカの人類学者Stevan Harrellの“Field Studies of Ethnic Identity: Yi Communities of Southwest China”の漢語訳『田野中的族群関係与民族認同——中国西南彝族社区考察研究』(2000)がある。これもまた文献資料のみによる研究である。

指路経及び送霊・招魂経路／祖先移住経路に関する先行研究を全般的に見れば、現地調査に力点を置いた研究は比較的少なく、ましてや一彝族出身者と思われる著者によるものを除けば^[7]—未開放地区に関する本格的現地調査はほとんどないと言ってもよい。その結果として、習俗としての葬礼と送霊・招魂経路／祖先移住経路を互いに結びつけた研究の深まりは見られないというのが実

状である。

3. 研究方法及び対象地域

本研究は文献研究を主たる方法とするが、これを補足し、特に習俗としての葬礼との関連を確認するために部分的に現地調査の成果も用いた。

1) 文献研究:

本研究では、果吉・寧哈、嶺福祥主編の『彝文《指路経》訳集』(1993)を主たる資料として用いている。これは各彝族居住地域に伝わる指路経の訳集であり、むろん現存するすべての指路経を網羅したものではないが、これをもとにすることで、指路経の基本特徴とそのヴァリエーションをおおよそ把握することができ、従って先行研究でも取り上げられることが多い。

2) 現地調査:

しかし、『彝文《指路経》訳集』によっては、この経典のいかなる部分が葬礼の中でどう用いられるのかといった具体的な点が明らかにならない。また、開放地区とは異なり漢民族文化からの影響を免れるかたちで独自の発展を遂げた未開放地区の葬礼習俗については未だ必ずしも十分に解明されているとは言えない。こうした理由から論者はこれまで以下の地域で現地調査を行ってきた。ただし本稿は葬礼の個々のプロセスについて詳述することを主目的とするものではないため、経典と葬礼の関連についての説明は必要最小限にとどめた。

①調査対象地: 中国四川省凉山彝族自治州である美姑県を中心として、さらに同自治州の西昌市、昭覚県も調査対象地とした。なお、凉山彝族自治州は州都の西昌市以外、現在でも未開放地区であり、外国人の訪問は基本的に許可されていない。特に美姑県は、州都西昌市からの長い道のりをバスで一日、さらに徒歩で半日かあるいはそれ以上かけてようやく到着する最奥地に位置するため、そもそも研究者にとって立ち入ることが非常に困難な地域であり、その結果、現地出身者以外の研究者による本格的な現地調査はほとんど行われていない(図1参照)。

なお、凉山彝族自治州は、四川省の西南部に位置しており、西昌市をその中心とする。面積は6

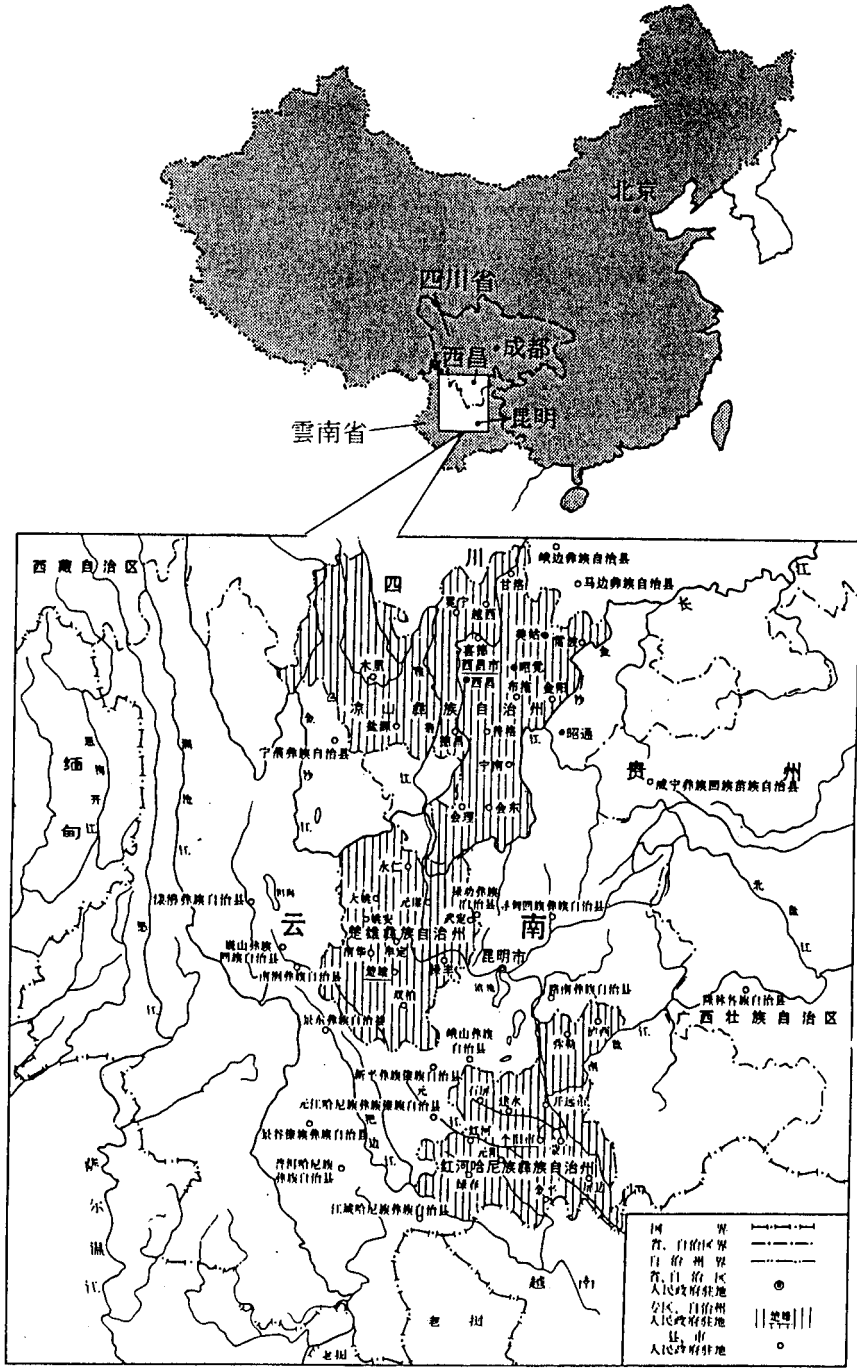


图1 彝族区域自治地方分布图

出典：『彝文経籍文化辞典』馬学良編，京華出版、1998年

『中国55の少数民族を訪ねて』市川捷護 市橋雄二，白水社1998年

万平方キロメートル、1990年の第四回全人口センサスによる総人口は382万人余り、その内彝族が162万人余りである。本研究で主たる調査対象地として選択した美姑県は、大涼山の中心部に位置し、97%以上が彝族である。その他の地域とは異なり、人を容易に寄せつけないこの地の自然環境の中で、彝族の伝統文化は独自の発展を遂げてきた。

②調査期間：第一次調査、1997年7月26日～1997年8月28日
第二次調査、1999年8月26日～1999年10月24日

③調査方法：一次調査では、中国社会科学院少数民族文学研究所副研究員巴莫曲布嫫女史、凉山彝族自治州彝族研究所研究員馬爾子氏とともに3週間美姑県に入り（馬爾子氏は一週間のみ）、美姑県河古洛郷洛覚村で畢摩4人からこの村で行われている葬礼の実際及び送霊・招魂経路／祖先移住経路について聞き取り調査を行った。またこの間、美姑県の畢摩文化研究センターでも別の2人の畢摩及び2人の研究員から同様の内容（ただし美姑県全般）について聞き取り調査を行った。第二次調査では、単独で2カ月間美姑県巴普鎮柳紅郷に入った。この間、美姑県の共同葬祭場付近で行われた火葬（ボーディエ）の儀礼と巴普鎮柳紅郷で行われた位牌作り（マードゥディエ）に参加し、第一次調査で聞き取り調査を行った内容を実際に確認した。なお、送霊（ツォビイ）の儀礼は、現地が雪に覆われる冬の間に行われるのが通常であり、また、他の二つの儀礼に比べて儀礼の頻度が少いため（複数の死者のためにまとめて行われることが多い）、この儀礼に直接参加することはできなかった。そのため、西昌市の凉山彝族自治州彝語委員会1人の畢摩から美姑県拉馬郷核馬村での葬礼について、そして上述の巴普鎮柳紅郷で行われたマードゥディエの合間に4人の畢摩から同村で行われている葬礼について、さらには美姑県の畢摩文化研究センターで2人の畢摩から維其溝区拖木郷庫火莫村で行われている葬礼について聞き取り調査を行い、この点を補った。また、いずれの現地調査においても、折に触れて、畢摩以外の一般の人々に対して葬礼及び指路経から彼らが学び取った内容について聞き取りを行った。

4. 指路経と葬礼との関係

彝族の祖先崇拜は、祖界という祖先の霊が住む楽土に関する信仰と神話の中で形成されてきた。彝族の人々は、現世とは別に、祖界すなわち異次元の他界が存在すると信じている。しかも、この祖界は、現実の雲南の昭通に存在すると考えられている。つまり、雲南の昭通的地は、現実に人々の居住する空間であるとともに、祖先の霊の住まう地でもあるわけである。しかも、彝族の六祖すなわち六人の祖先は、多くの経典中でズーブウと呼ばれるこの雲南の昭通的地から出て、川（四川省の別称）、滇（雲南省の別称）、黔（貴州省の別称）、桂（広西省の別称）に分岐して住むようになったと語り継がれており、従って雲南の地は、現に存在する土地（＝現実）、祖先の霊の世界（＝信仰）、祖先の移住の原点（＝歴史）という三重の意味を帯びているのである。そして死者の霊は、このように三重の意味を帯びた祖界に、決まった道筋を通して、すなわち祖先たちの移住経路を遡る形で戻って行く信じられている（図2参照；なおこの図は、凉山彝族奴隶博物館に展示されている「凉山彝族送魂路線図」を筆者が書き写したものである）。こうした意味で、死後死者の霊が祖界という楽土へ赴くことは、遠い祖先の霊との団欒を意味し、またこの祖界への到達は、信仰・歴史・現実が融合する形で、理想郷＝祖先移住の原点への到達として、彝族の人々の人生の拠り所となる可能性をも有しているのである。

死者の霊は、火葬、位牌作り、送霊という一連の葬送儀礼を経てこの祖界へと導かれるという。論者が現地調査を行った大凉山彝族において、これらの儀礼はそれぞれボーディエ、マードゥディエ、ツォビイと呼ばれている。これら三つ儀礼の中で最終的に死者の霊を祖界へと導く最も重要な儀礼はツォビイである。

ツォビイにおいては、指路経が畢摩によって唱えられる。彼の読経の言葉は魔力と霊性を持ち、畢摩は死者の霊と交流ができ、死者は畢摩の声によって正しく導かれ、一つ一つの經由地を経て祖界へ帰ると信じられている。大凉山彝族の指路経に限らず、その他の地域のほとんどすべての指路経では、送霊経と招魂経とが連続する形で記され

凉山彝族送魂路線図

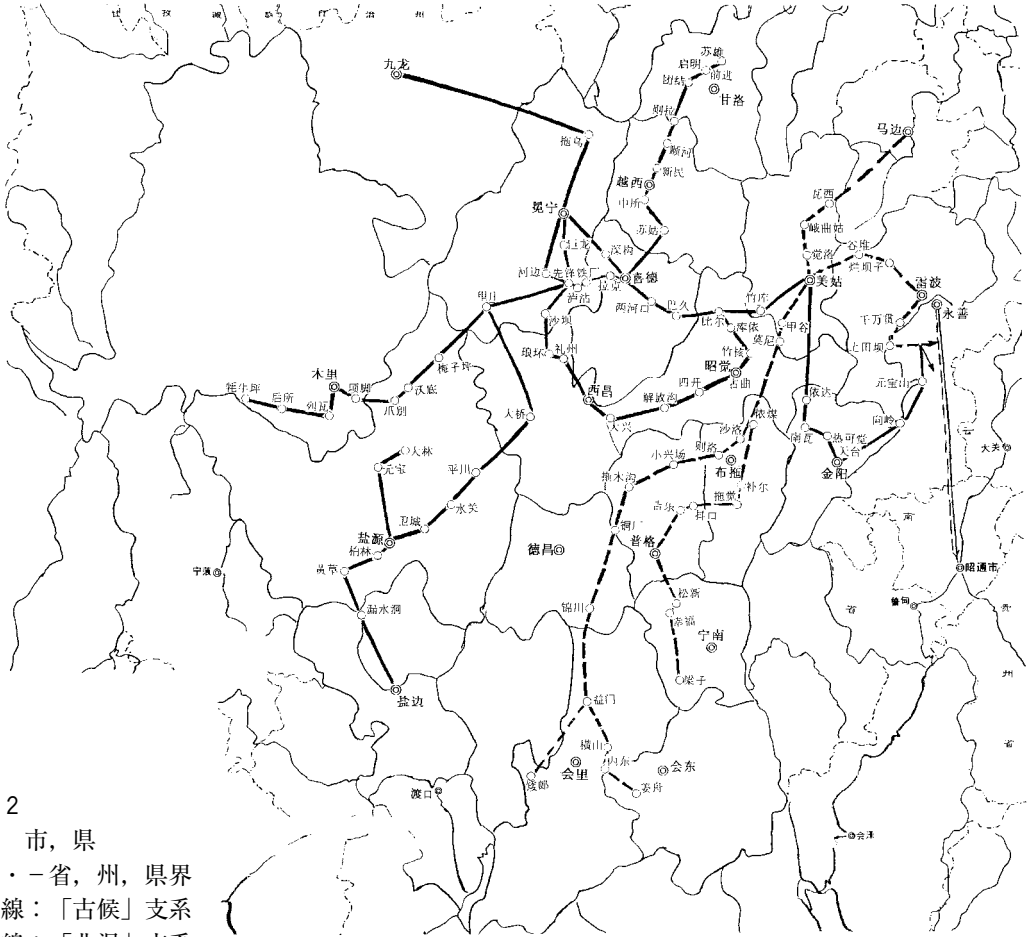


図2
 ◎ 市，県
 - - - 省，州，県界
 破線：「古候」支系
 実線：「曲涅」支系

出典：凉山彝族奴隶社会博物館「凉山彝族送魂路線図」1988年，凉山彝族自治州地図より作成

ている^[8]。各地の指路経の内容から判断すれば、ツォビイにおいて死者の霊を祖界へと導くために唱えられるのは指路経の前半部分，すなわち送霊経の部分である。ツォビイ儀礼の過程における送霊経のより詳細な位置づけについては，1997年に美姑県の畢摩文化研究センターで行った2人の畢摩からの聞き取り調査，及び，1999年に西昌市の凉山彝族自治州彝語委員会で行った1人の畢摩からの聞き取り調査によって明らかになった。この調査によると，ツォビイ儀礼は「白」「花」「黒」と呼ばれる三つの過程で構成され，送霊経はこの内，「黒」の過程の中の最後から二番目の下位儀礼モーマ（位牌マードゥを岩山の洞窟に運び，そ

こに納める儀礼）において唱えられるという。このモーマの過程で，畢摩は繰り返し経由地の地名や道程に沿って存在する山河などの風景のみならず，それぞれの経由地における祖先の偉業などについても詳しく述べなければならない。その理由について，例えば四川省のある指路経は，次のように記している。

- 毕摩教路时, [pi³³mo²¹la³³ga³³ma⁵⁵]
 畢摩が道を教えるとき,
 认真听清楚, [to³³zi³³zi³³mu³³ŋa³³]
 よく聞き覚えよ,
 听后必有数, [ŋa³³ya³³ga³³ts³³o³³sa³³]
 そうすれば,
 莫怕路途千里远, [ga³³ʂo³³di³³t³³a²¹di²¹]
 いかにか遠くとも心配はいらない。
 桥名地名要记清, [dzi³³mi³³mu³³mi³³ʂu³³]
 橋名も地名も道筋も覚えておかねばならない,
 若不明路径, [ga³³ma²¹yw²¹zi³³nu³³]
 そうしなければ,
 亡魂难归祖, [ŋw³³k³³w²¹vɔ³³ma²¹da³³]
 死者の霊の帰祖は困難となり,
 变鬼来作祟, [ŋe⁵⁵ts³³ʂ³³xa⁵⁵mo²¹dzi²¹]
 鬼と化し人に祟ることになる (巴莫阿依1994 : 118より引用)。

祖界への道案内は、死者の霊が無事に帰祖できるかどうかと直接関わるものであるため、特に詳細に行われるのである。

例えば、雲南省、禄勸県に伝わる指路経は、經由地の様子を次のようにリアルに描き出している。

- 天空鸱鹰子, [mu³³gu³³t³³i⁵⁵ne²¹zu³³]
 空の鷹には,
 能见马足迹, [ndi²¹ya³³mu³³dzu²¹ŋo³³]
 馬の足跡が見える。
 踪着祖牧马, [p³³u²¹ŋgu²¹a³³mu³³qu⁵⁵]
 祖先が馬を飼い,
 踪着祖休息, [p³³u²¹ŋgu²¹ŋw³³k³³w²¹vu³³]
 休憩した様子が見え,
 寻祖迹前往, [ŋw³³ga³³ts³³o²¹ya³³li³³]
 その跡を辿って進まねばならない (「禄勸篇」 : 609)。

とにかく、祖先の移住の足跡を忠実に辿らなければ、死者の霊は祖界に到着できないのである。

送霊経は、文字通り死者の霊を祖界に導くためのものであるため、上に示したように祖先の移住経路を遡る旅路をリアルに描き出しているが、それだけでなく、目的地である祖界の美しい光景、および霊が始祖アブドゥムウ、六祖、さらには各地から集まった死者たちの霊とともに、この楽土で永遠に平和に暮らす様子も生き生きと描写している。死者の霊は、この写實的に描き出された祖界での生活に新たに加わるのである。

さらに、上述の聞き取り調査によると、ツォビの「黒」の過程の最終段階に位置する下位儀礼イージュ（招魂）では招魂経が唱えられるという。この経典には、送霊経とは逆に、祖先の移住経路すなわち祖界から現住地への移住経路が記されている。送霊経は基本的に死者の霊を祖界まで送り届けるために唱えられるものではあるが、葬礼の全参加者の魂もまたこの送霊経によって祖界の入口まで導かれるという点は特徴的である。すでに于錦鏐の1993の研究（于錦鏐1993a：319）と巴且日火の1993の研究（巴且日火1993：306）が述べているように、生者の魂もまたこの祖界へと通ずる門まで赴き、そこで死者の霊を見送るのである。この点については、聞き取り調査を行ったすべての畢摩から確認した。しかし、死者の霊は帰祖するとき、家族との別れを悲しむあまり、彼らの魂をも祖界に連れて行くことがあり、また、生者も死者との永遠の別れを惜しんで、ツォビの中で死者の霊とともに祖界に迷い込んでしまうこともあると信じられている。それ故畢摩は、送霊経に引き続いて招魂経を生者のために唱え、生者の魂が死者の霊とともに逝去しないようにするのである。この招魂の過程で、儀礼に参加する生者たちは、再びリアルなイメージを伴う導きによって、しかし今度は祖先と同じ方向で移住経路を辿り、いわば祖先の移住過程を追体験するのである。

5. 指路経における祖界／祖先の移住の原点に関する言説

我々は今日、果吉・寧哈、嶺福祥主編の『彝文《指路経》訳集』によって、彝族の指路経の内容

をその全体的な広がりにおいて知ることができる。この訳集は、四川省の5県（普格、甘洛、喜徳、塩辺、美姑）、雲南省の9県（路南、双柏、紅河、弥勒、禄勳、武定、中甸、寧蒗、羅平）、貴州省の4県（大方、威寧、盘、赫章）に居住する18家支の指路経を収録したものである。これらの中では合計678の地名とともに、多くの山河の名称、水名が挙げられているが（嶺福祥1997：58）、目的地の現地名が特定できていない羅平の場合を除いて、その他17の指路経の送霊経路の終点はいずれも雲南の昭通一帯にある。これを踏まえて馬学良は、この訳集の序の中で以下のように述べている。

「指路経が移住経路を遡って死者を祖界に導き、祖先の発祥地へと導くため、一山一水、一草一木、一地一物を忠実に記録するばかりではなく、指路経を用いて、近くから遠くに至るまで一つ一つの経由地名を読み続ける。もし我々がすべての地名と経路を結びつけて考証することができたなら、彝族の祖先の明瞭な移住地図を描き出し、またそれによって彝族発祥の地を明らかにすることができるだろう。従って私は、指路経における記載を調べることで、彝族の歴史的源流の研究が可能であると思う」（果吉・寧哈、嶺福祥1993：序2）。

付言すれば、日本でも『彝文《指路経》訳集』の出版以前に、栗原悟の論考が、指路経の内容を直接取り上げてはいないが、招魂の出発点（＝送霊の目的地）と祖先の移住の原点との関連についてその重要性を指摘していた。彼は、フランスの研究者A.F. Legendrenの“Far-West Chinois; Races aborigenes. Les Lolos. Etude Ethnologique et Anthropologique”（1909）、中国の研究者林輝華の『凉山夷家』（1947）、馬学良の『僂文作斎経訳注』（1949）、馬長寿の『南詔国内的部族組成和奴隶制度』（1961）などの先行研究に基づいて、凉山彝族に伝わる招魂／祖先移住の出発点について次のように述べている。

「凉山イ族は雲南の昭通一帯から移ってきたものらしく、涼山の筆母（ビモ）が招魂の儀式あ

るいは死者の送霊Death Roadを行なう時、みな祖先たちが移動してきたと考えられる雲南昭通あたりから凉山までの各地名を經典の中で念じていると報告されている。そして、凉山彝族の始祖古候と曲宜（涅）の率いる族団が凉山に進入する以前は雲南の北部昭通，東川（会澤）の地にその原郷があったとみなされている」（栗原悟1982：113）。

例えば、凉山彝奴隸社会博物館が、1988年に四川省の古候と曲涅の二つの支系に属するいくつかの家支に伝わる指路経から作成した「大凉山彝族送魂路線図」（図2参照）は、彼らの指摘の正しさを裏付けるものであろう。しかし、『彝文《指路経》訳集』に収録された18家支の指路経の中に具体的に記された祖界／祖先の移住の原点、そして送霊・招魂／祖先移住経路は、未だこの「大凉山彝族送魂路線図」のような移住地図としては完成されていない。そこで本稿では、まず、『彝文《指路経》訳集』の注釈をもとに18家支に伝わる祖界／祖先の移住の原点について確認し、さらに、さしあたり18家支の内の6家支について、その送霊・招魂／祖先移住経路図を作製した。

『彝文《指路経》訳集』に収録された18家支の指路経の中では、祖界／祖先の移住の原点の地名は次のようになっている。なお（ ）内は現在の地図上での位置及びこれに関する説明である。

四川省 喜徳県：莫木普放（昭通付近だが詳細は不明。その1つ手前の経由地として瑪洛依土の地名が見られる。これは現在の雲南省昭通城の西北数十キロ付近の洒漁河に位置する葡萄井という泉である）（「喜徳篇」：650）

塩辺県：地吐戈俄（雲南省内の地名とされるが詳細は不明）（「塩辺篇」：655）

美姑県：額木普古（昭通付近だが詳細は不明。ただしその19手前の経由地として瑪洛依土の地名が見られる。これは泉の名であり、現在の雲南省昭通洒漁河葡萄井にあたる）（「美姑篇」：662）

甘洛県：茲茲地各（昭通会沢付近）（「甘洛篇」：645）

普格県：莫木古爾（昭通付近。7つ手前の経由地に阿勒依曲の地名が見られる。これは泉の名であり、現在の昭通洒漁河葡萄井にあたる）（「普格篇」：641-642）

雲南省 路南県：塞瑪当山（昭通付近。1つ手前の経由地に梅来液尺の地名が見られる。これは泉の名であり、現在の昭通洒漁河葡萄井にあたる）（「路南篇」：583）

双柏県：納鉄（現在の地名は不明。「紅河篇」の注釈によると雲南省東北部の滇池付近に位置する）（「双柏篇」：593、「紅河篇」：598）

紅河県：納鉄（現在の地名は不明。雲南省東北部の滇池付近に位置する）（「紅河篇」：598）

弥勒県：鐘寨柯么（昭通的東北に位置する。1つ手前の経由地に密力雨噴の地名が見られる。これは泉の名であり、現在の昭通洒漁河葡萄井にあたる）（「弥勒篇」607）

武定県：歹吐羅烏（山あるいは川の名だが詳細は不明。1つ手前の経由地に麻奴以赤の地名が見られる。これは泉の名であり、現在の昭通洒漁河葡萄井にあたる）（「武定篇」：619）

禄勸県：更奪哄索（昭通付近。3つ手前の経由地に麻奴以遅の名がある。これは注釈によると麻奴以赤と同一であり昭通地域とされる。なお「武定篇」の注釈によるとこれは昭通洒漁河葡萄井にあたる）（「禄勸篇」：614、「武定篇」：619）

中甸県：莫木嘎拖（昭通付近。1つ手前の経由地に莫木普古の地名が見られる。これは「喜徳篇」の目

的地莫木普故と同一である。また7つ手前の経由地として瑪洛依曲の地名が見られる。これは泉の名であり、現在の昭通洒漁河葡萄井にあたる) (「中甸篇」: 625)

寧蒗県: 耿勒嘎仁 (昭通付近だが詳細は不明。ただし11手前の経由地に茲茲什烏 [ズーズブウ] の地名が見られる) (「寧蒗篇」: 625)

羅平県: 天門撵 (現在の地名は不明) (「羅平篇」: 634)

貴州省 大方県: 点倉実洩 (雲南省内の会澤のあたり) (「大方篇」: 672)

威寧県: 欧那峨邹 (雲南省内の地名だが詳細は不明) (「威寧篇」: 680)

盘 県: 足者発尼 (昭通付近だが詳細は不明。4つ手前の経由地に麻哈液持の地名が見られる。これは昭通洒漁河葡萄井にあたる) (「盘県篇」: 687)

赫章県: 徳紀大城 (雲南省東川地域) (「赫章篇」: 693)

残念ながら、現在のところ、これら經典中の地名に相当する現在の地名が必ずしも確認できないため、目的地点を実際に地図に書き込むことはできないのだが、少なくとも多くの指路経において、雲南省昭通地域が目的地点となっていること、またそこへと至る経由地の一つに、あるいは目的地そのものとして、昭通洒漁河葡萄井が挙がっていることがわかる。以上のことから判断すれば、馬学良や栗原悟が指摘する通り、実際に祖界／祖先の移住の共通の原点が雲南省昭通的付近に集中していると言えるだろう。

6. 『指路経』における送霊・招魂／祖先移住経路言説

次に、『彝文《指路経》訳集』に収録された6つの家支の指路経をもとに、送霊・招魂／祖先移住経路を詳細に見てみよう。なお、以下の経路中

の地名は彝語の漢語表記であり、括弧内は現在の地名である。現在の地名は、地名録『四川省凉山彝族自治州西昌市』をはじめ、喜徳県、塩辺県、美姑県、甘洛県など17地域の地名に関する地名録、『彝文《指路経》訳集』の注、及び、嶺福祥氏及び瓦渣克基氏による教示によって論者が自ら付記したものである。また、図3から8は、これらの地名をもとに論者が新たに作成したものである。

まずは四川省大凉山地域の4県、すなわち喜徳県、塩辺県、美姑県、甘洛県に居住する家支の指路経によって、その送霊経路を跡づけてみよう。ただし、送霊の最終目的地ないし招魂の出発点は、なお不明な点も多いが、地図上ではさしあたり昭通とした。また、各指路経の注釈において、ズーズブウの地点が同定されている場合にはこれを書き込んだ。

四川省、喜徳県の指路経における送霊経路は次の通りである。

瓦吉山 (瓦吉) → 拉布依斗 → 阿渣克祖 (尼婆) → 阿侯達洛 → 木爾各烏 → 俄勒莫廸 → 巴什索竹 → 蜀紅洛嘎 → 琼祖木勒 → 爾布覚哈 (比爾) → 勒必定各 → 阿吉克底 → 瓦祖補勒 → 依子吉拖 (申果庄) → 阿点格朴 → 点惹依体 → 蘇思波西 → 子什覚嘎 → 勒俄尼必 → 勒紅爾勒 → 洛額確阿 → 嘎七覚哈 → 拉機波祖 (拉吉) → 汝惹覚哈 → 爾石覚底 → 依阿爾留 → 烏阿機則 → 俄克依達 → 依石洛莫 → 依石瓦王 → 洛莫索綫 → 司茲嘎讓 → 阿爾嘎加 → 凹各故烏 → 木子火朴 → 阿鐘沙尼 → 徳布尼拖 (候播勒拖) → 依子且拖 → 利木美姑 (美姑) → 来烏依嘎 → 色依洛故 → 莫尼思達 → 思偉波祖 → 莫尼爾俄 → 莫尼木各 → 子子都俄 → 覚洛瓦依 → 索爾嘎仁 → 者哈嘎仁 → 火洛嘎仁 → 莫木特勒 → 阿莫特吉 → 火各日克 → 爾基嘎布 → 木尼西偉 → 木尼古爾 (木尼古爾) → 木尼巴体 (金陽) → 木尼汝哈 → 吉尼勒拖 → 鐘克吉爾 → 鐘克瑪体 → 苦哈思爾 → 苦哈苦覚 → 甫必爾留 → 木茲拉火 (昭通) → 木爾勒拖 (昭通) → 木尼此此 (昭通) → 思色哈尼 (昭通) → 瑪洛依土 (昭通葡萄井) → 莫木普故 (昭通 = ズーズブウ) (「喜徳篇」: 647~648)

またこの経路を地図にしたものが図3である。この四川省、喜徳県の指路経によれば、現地彝族の送霊経路は、70の地名を経ながら今日の凉山喜

徳から越西へと越境して行くものである。この経路は縮尺の関係上地図中に示すことはできないが、瓦吉木という山から、喜徳尼婆地域、普雄、昭覚、比爾、越西、美姑、金陽などを経て、最終的には雲南の昭通地域に入る。

次に四川省、塩辺県の指路經における送靈経路は、次の通りである。

波史瓦拖（岩口）→達洪諾古（国勝）→冲爾洪普（元宝）→達耿補沙（柏林）→曾莫覚古（塩源）→巫池勒解（衛城）→吉体納呵→達特果普（土工鋪）→哈竹解沙（平川）→達拉瑪普（禄瑪鋪）→達敏資普（金河）→諾依江辺→達丁礼普（得力鋪）→吉覚果沙（磨盤）→達吉孜城（佐君鎮）→哄洛勒解→俄卓暑莫（邛海・西昌）→阿拉姆（普詩）

→地坡克爾（撒拉地坡）→洛洛依達（解放沟）→地坡竹核（竹核）→阿甲則果（則覚）→地坡瓦崗→沙崗伙普→吉土地莫（金曲）→俄魯魯古→俄魯地嘎→莫夫署覚→補坡勒解→魯俄納比→羅洪爾列（井叶特西）→安洪吉阿→儒惹波克→依諾諾阿（谷堆）→史吉波西（山棱崗）→吾阿吉則→叶阿爾尼→阿期署尼→莫波署諾→蘇打嘎史→波史吉古→波史索卓→拉依尼覚→拉依木克→阿卓署敏（馬湖）→則莫瓦拖→史維洛古→儒波瓦則→儒波嘎古→利木美姑（美姑）→麻覚尼科→莫木沙嘛→執土戈俄→阿苦浦嘎→依民爾打→普博則果→博及博尼→索則哈俄→格阿古土→木尼古爾（木尼古爾）→木尼巴体（金陽）→木尼儒基→徳布嘎覚→徳布嘎合→徳布戈俄→徳施戈俄→畢哈戈俄→待爾戈俄→洪洛戈俄→地吐戈俄（「塩辺篇」：651～653）



図3：四川省、喜徳県「指路經」における送靈経路



図4：四川省，塩辺県「指路經」における送靈経路

またこの経路を地図にしたものが図4である。この四川省，塩辺県の指路経によれば，現地彝族の送靈経路は，70の地名を経ながら今日の塩辺の岩口から，国勝地域，塩源，金河，西昌，昭覺の竹核，美姑の井叶特西，雷波地域を経て，再び美姑に戻って金陽地域などを經由し雲南省に入る。

さらに四川省，美姑県の指路経における送靈経路は以下の通りである。

各什瓦木（地洛瓦依）→川茲依吉→牛果依打（牛牛坝）→瓦拖波西→嘎伙茲巍（子威）→利木美姑（美姑）→洛俄依嘎（洛俄依嘎）→舍垂爾苦（慶恒）→巴苦爾覺→沙哈馬革（日哈）→吉哈儒史→尼古依克（尼古依達）→果阿古曲（爾覺西）→撮那武祖→木尼席威（熱柯覺）→木尼地各（金

陽）→木尼熱嘎→木尼儒基→陳各則皮（則果）→都羅額里→古爾吉史（岩脚）→爾吉古布→甲尼勒体（元宝山）→甲尼勒烏→措克米貼（永善）→措克米烏→布克吉洛→耿查克合→耿查俄合→古阿史爾→古阿米吉→戳合索洛→戳合索祖→茲茲地各（昭通）→茲茲拉甲（昭通）→茲茲拉合（昭通）→茲木惹澤（昭通）→茲木拼里（昭通）→茲木伙澤（昭通）→耿戳地各（昭通）→拉里所日（昭通）→木尼勒体（昭通）→索此俄解（昭通）→吉曲博木（昭通）→瑪洛依曲（昭通葡萄井）→德布索比（昭通）→索什里吉（昭通）→耿戳則尼（昭通）→勒茲古楚（昭通）→阿格伙普（昭通）→阿格伙爾（昭通）→則底尼俄（昭通）→啓次古楚（昭通）→格楚尼洛（昭通）→耿戳尼洛（昭通）→額本普古（昭通）→勒俄維体（昭通）→沙俄尼洛（昭通）

→核曲山（昭通）→牧曲山（昭通）→嘎布依政（昭通）→木曲地撤（昭通）→勒波依体（昭通）→額木普古（昭通=ズーズーブウ）（「美姑篇」：656～660）

またこの経路を地図にしたものが図5である。四川省、美姑県の指路経によれば、現地彝族の送霊経路は、64の地名を経ながら今日の美姑の地洛瓦依から、美姑、昭覚の慶恒、日哈、金陽、雷波地域の岩脚、元宝山を経て、雲南省の地域を越境し、永善、葡萄井を経由するものである。

上述のように、指路経は、多くの場合送霊経と招魂経から成る。というのは、通常、死者の霊を祖界へと送る送霊儀礼に続いて、儀礼参加者の魂を祖界から現世へと呼び戻すために招魂が行われ

るからである。その際、招魂経路は祖先の移住経路と一致することになる。以下、四川省、甘洛県の指路経を例に取り、招魂経路についても見てみよう。ただしこの経典において招魂経に相当する部分は贖魂経と呼ばれている。

茲茲地各（昭通=ズーズーブウ）→木尼依簿→木尼巴体（金陽）→木尼古爾（古爾）→木尼丕諾→利木斯補（美姑）→利木依打（佐戈依達）→斯木布約（補約）→利木竹核（竹核）→利木昭覚（昭覚）→拉哈依烏（四開）→撒拉地頗（撒拉地頗）→彭洛拉打（解放沟）→普署嘎拖（普詩）→木体東勒（大興）→勒格俄卓（西昌）→俄卓打日（泸山）→諾依爾覚（安寧）→斯碩斯咪→阿嘎地拖→阿嘎地莫（沙坝）→瀘沽解沙（瀘沽）→耿草



図5：四川省、美姑県「指路経」における送霊経路



図6：四川省，甘洛県「指路経」における送靈経路

瓦解（巨龍）→阿几畢爾→冕易卓諾（冕寧）→喜德拉達（喜德）→俄羅山下→俄羅則俄（窩洛几峨）→俄羅蘇姑（書古）→里頂瓦古（白泥）→叶澤解沙（中所）→烏拖城内（越西）→德因解杆（大屯）→達爾瑪地（新民）→洛洛木各→嘎沙嘎久（沙嘎）→冥牟山下（碧鷄山下）→爾此覺補→阿祖坝嘎（斯覺）→依烏署雜（依烏）→木諾爾苦→阿扎鉄瑪→地吐山麓→坝哈依打→達依節尼→麻卡各日→阿補勒托→史拳科→打依嘎→瑪嘎依→則洛依打（則拉）→深惹瓦烏→達特覺古→依德阿莫→特克俄清→沙嘎勇玖（玉田）→赤普覺各→達沙覺洛→阿爾省曲→約惹覺莫→阿畢惹木→則各邛覺→尼波勒節→洛俄解沙（波波奎）（「甘洛篇」：643～644）

またこの経路を地図にしたものが図6である。この招魂経路は、63の地名を経ながら今日の雲南の昭通から越境して金陽，美姑，昭觉，西昌，冕寧，喜德，越西，甘洛を経て，最終点の波波奎に入る。波波奎は加乃家支の中心居住地である。

さらに，目的地により遠い家支の指路経における送靈経路をいくつか見てみよう。まずは，雲南省西部の中甸県の指路経における送靈経路である。

程索拉達（中甸）→土官村（土官村）→雪莫卡哈→木主瓦阿→安了解沙（俄亚）→古迪阿莫→波達祖布→落吉伙哈→洞窩洛阿→洛咱依嘎→俄亚橋辺→阿嘎嘎托→里拉則希→里拉觉名→阿果拉達→阿果厚普→木里爾西（木里）→木里則各→木里解

この雲南省，中甸県の指路経によれば，現地彝族の送靈経路は，108の地名を経ながら今日の雲南の中甸から出発し，四川省の地域に入って，木里，孜藏族自治州九龍県内の苦爾亜莫，冕寧，喜徳地域の小山，越西地域，昭覚地域，美姑，雷波などを経て，雲南省の地域を越境して，永善，葡萄井を経由するものである。

次に，同じく目的地により遠い雲南省，寧蒭県の指路経における送靈経路である。

格瓦勒托（寧蒭）→瓦格火普→烏蒙火阿→俄撮巴阿→叉覚拉達（央脚）→查莫布依→查莫爾苦（塩源）→巫池爾苦→烏池解沙（衛城）→几丁普阿→朶果仆阿（土工鋪）→赫処解沙（平川）→喇嘛仆阿（禄瑪鋪）→賈子普阿→雅砦江辺→丁里普

阿（得力鋪）→古沙普阿→吉子洛挙→俄卓蜀莫（邛海・西昌）→牛洛勒解（解放沟）→瑪史洛阿→布魯仁阿→阿京則哥→狄坡克爾→阿拉姆阿→烏狄勒五→烏狄勒托→仁嘎火普→古洛波桑→波洛火鳩→金曲底莫→金曲拉達→俄洛司火→金曲火普→木火格則→布波勒解→拉洛依達→落洛依達→克苦尼覚→阿木洛覚→魯火魯勒→魯夜娜比（竹核）→鉄莫哥西→古其節阿→日仁波克→侏依尼阿→斯基波西→斯沙木阿→依阿魯乃→烏阿几則→洛色吉阿→布曲洛阿→仁史瓦依→色底嘎惹→阿其書洛→波斯甲谷→波斯拉依→拉哈液烏（牛牛坝）→利木莫姑（美姑）→魯吾依嘎（洛俄依甘）→斯黑洛古（甘多洛古）→日仁張則→日波甲古→則莫瓦烏→比爾瓦托（天台）→莫尼斯丹→沙瑪甲谷（金陽）→阿苦火甲→沙瑪次勒→耿氐魯尼（大金貝）→耿

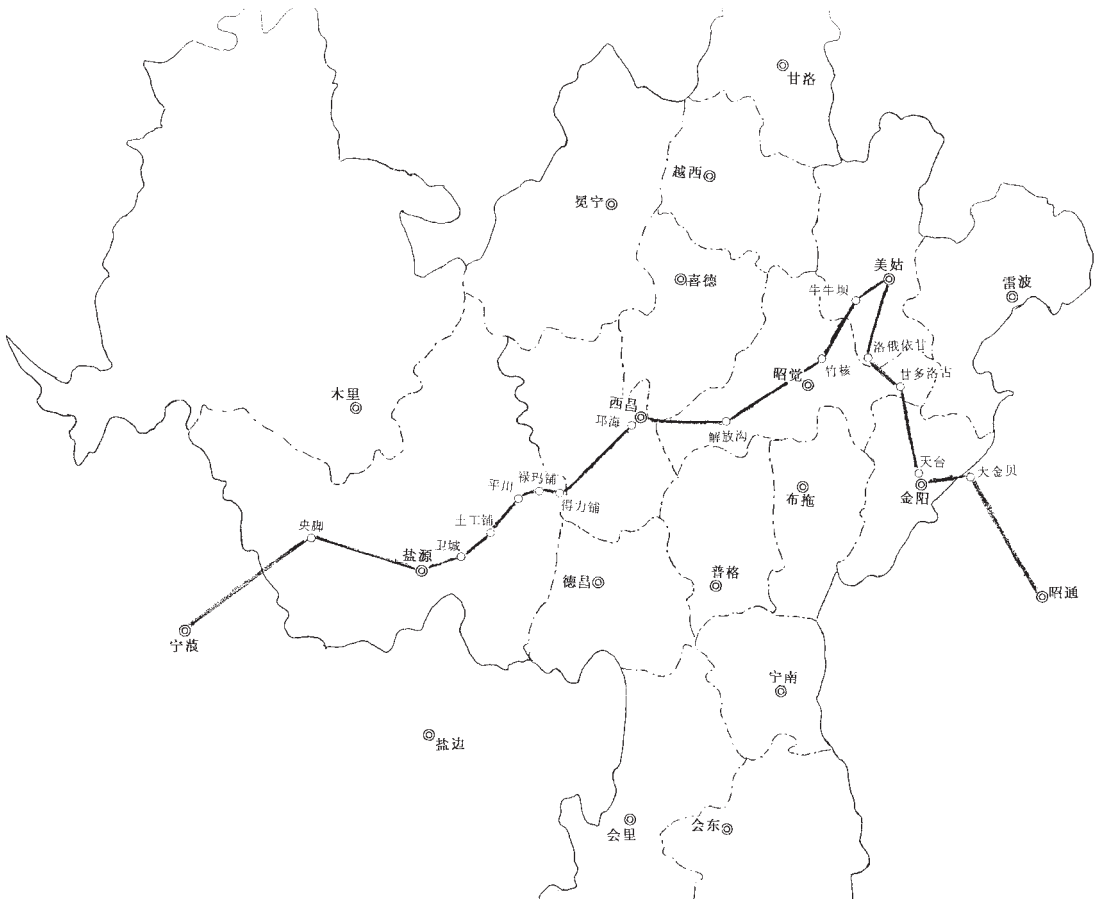


図8：雲南省，寧蒭県「指路経」における招魂経路

斯史烏→波史波擗→茲茲什烏（昭通＝ズーブウ）→木茲品尼（昭通）→木茲拉火（昭通）→谷戳戳合（昭通）→谷合山（昭通）→町黒山（昭通）→貝哈嘎仁（昭通）→斯爾嘎仁（昭通）→曲尼嘎仁（昭通）→古候嘎仁（昭通）→丁基嘎仁（昭通）→耿勒嘎仁（昭通）（『寧蒗篇』：626～628）

またこの経路を地図にしたものが図8である。この雲南省、寧蒗県の指路経によれば、現地彝族の送霊経路は、83の地名を経ながら今日の雲南省の寧蒗から出発し、四川省の地域に入って、塩源、西昌、昭覺地域、美姑、天台、金陽を経て、雲南省の地域を越境し、大金貝を経て、最終的には昭通地域に入る。

なお、それぞれの経路を示す地図において、昭通までの最終行程に関しては、経典中で非常に細かい地名が挙げられているのであるが、ここでは縮尺の関係上省略せざるを得なかった。

その他にも目的地雲南の昭通により近い家支の指路経もあるが、例えば貴州省、大方県の指路経の場合、送霊経路は、大方から納雍、水城を経て、赫章威寧へ辿り、雲南省の会沢に入るものであり、その際経由地の数は48へと減少している。しかしいずれの場合も、現実に存在する具体的な地名がすべて彝語で呼ばれる。

ここでは『彝文《指路経》訳集』に収録された18家支のうち、6つの家支の指路経の送霊・招魂／祖先移住経路についてしか詳述しなかったが、他の12の家支の経路については別の機会に論じたいと思う。しかし、いずれにせよ、ここで取り上げなかった他の家支の経路も、最終的には現在の雲南省昭通一帯に至る。

7. 民族アイデンティティ形成の可能性

彝族における民族アイデンティティの問題は、中国学術界で長い間論争的となってきた。例えば、伍呷「彝族認同感的發現与再發現」（1998）は、四川、雲南、貴州、広西の四省に伝わる、指路経をはじめとする彝文文献中に見られる祖界ズーブウ、始祖アブドゥムウ、六祖の物語と、民族アイデンティティの形成との関連について論じ、また葬礼との関連についても簡単に触れてい

る。日本では、先にも触れ通り、すでに栗原悟「明代彝族系土司にみられる種族連合の紐帯」（1982）が、歴史的観点から、彝族に伝わる六祖の物語と民族アイデンティティの形成との関連について論じており、さらには葬礼との関連についても触れている。ただしここでは、指路経は取り上げられていない。さらに櫻井龍彦は、彝族的民族移動が歴史的事実であるか否かについては留保しつつ、葬礼と祖界、始祖、六祖との関係について簡単に触れている。

「靈魂は祖先がかつて歴史上あるいは伝承上、移動した経路を回帰するため、その行程は地域ごとのイ族のよって相違する。しかし最終的にその靈魂が帰着する目的地は同一である（もちろん厳密には一致しない）。つまりリネージは、〈六祖〉のようにそれぞれの始祖をもつが、その始祖に系譜上連なるリネージ内の祖先は、最終的には、各リネージをさらに統合する民族全体の始祖（上の例では篤慕）のもとに帰るわけである」（櫻井龍彦1991：106－106、傍点筆者）。

論者は、これらの研究を踏まえつつも、葬礼との関わりをより明瞭に示し、また指路経に記された事柄をさしあたり言説として捉えて、指路経が持つ民族アイデンティティ形成の可能性について論じることとする。

彝族における民族アイデンティティ形成のあり方は、すでに述べた祖界／祖先の移住の原点及び送霊・招魂／祖先移住経路に関する言説のみならず、各地に伝わる指路経をはじめ他の多くの彝文経典の中に記された始祖アブドゥムウや六祖に関する言説とも密接に関連している。

アブドゥムウは、彝族共通の始祖と信じられているため、ズーブウとならんで彝族の民族アイデンティティ形成において統一的、安定的な核となる可能性を有しているのである。例えば、四川省、美姑県に伝わる指路経には次のように記されている。

- ㄅ ㄅ ㄅ [go³³a²¹go³³] 走阿走,
 行こうよ, 行こう,
 ㄘ ㄨ ㄅ ㄅ ㄅ [ci³³lu³³su³³a³³ŋi³³] 善终的你啊,
 吉死のあなたよ,
 ㄩ ㄨ ㄅ ㄨ ㄨ ㄨ [bi³³mo²¹ŋi⁵⁵ga³³ma⁵⁵] 毕摩教你路,
 畢摩があなたに道を教え,
 ㄉ ㄉ ㄨ ㄨ ㄅ ㄨ ㄨ [dzɿ²¹dzɿ²¹tce³³ŋu³³hi⁵⁵] 到兹兹解恩。
 ブーズチェエン (ブーズプウのこと) へ行く。
 ㄉ ㄨ ㄅ ㄅ ㄨ ㄨ ㄨ [du³³mu³³a³³zu³³lɿ³³] 笃慕的子孫,
 (アップ) ドゥムウの子孫においては,
 ㄊ ㄨ ㄨ ㄨ ㄨ ㄨ [ts'o³³ci³³mi³³ma²¹ci³³] 人死名不逝。
 人が死んでもその名は世に残る。
 ㄨ ㄅ ㄨ ㄨ ㄨ ㄨ [p'u²¹a²¹p'ɿ³³ni³³ku³³] 祖先召唤你,
 祖先が呼んでいるから,
 ㄨ ㄨ ㄨ ㄨ ㄨ ㄨ [ts'o³³ts'o³³mu³³a³³li³³] 即刻就上路。
 直ちに出かけよ。
 ㄨ ㄨ ㄨ ㄨ ㄨ ㄨ [p'u²¹p'ɿ³³ŋu³³ga³³ts'o²¹] 顺祖迁路线,
 祖先が移住した道筋に沿って,
 ㄨ ㄨ ㄨ ㄨ ㄨ ㄨ [ŋu³³k'u²¹vu³³a³³li³³] 返回祖居地。
 祖界へ帰れるよう (「美姑篇」: 656~660, 括弧内筆者)。

さらに、六祖の言説は、かつて彝族が民族移動の過程で分岐して居住することになったことを伝えている。例えば、彝族に伝わる経典西南彝志を集成して出版した『西南彝志』によれば、六祖(チープウ)とは、伝説上の洪水の後に生き残った始祖篤慕(アプドゥムウ)の六人の子、武祖慕雅考、乍祖慕雅切、糯祖慕雅熱、恒祖慕雅臥、布祖慕克克、默祖慕齐齐のことであり、その後、彼らから武、乍、糯、恒、布、默の六大支系が発

展し、中国南西部の広大な地域に分布するに至ったという(畢節地区彝文翻訳組1992:3)。六祖の名はそれ以外にも彝文文献である『勒俄特依』(1986)、『賒 權濮』(六族史詩)(1986)、『帝王世紀』(1936)等^[9]の中に見られるが、もちろん各地に伝わる指路経にも記されている。例えば、貴州省、大方県に伝わる指路経の中では六祖について、この民族移動の過程を遡る形で次のように記されている。

ㄨ ㄨ ㄨ ㄨ ㄨ ㄨ [bu³³ya³³mu³³yu²¹tsu³³] 布与默相会,
 布は默に会い,

ㄨ ㄨ ㄨ ㄨ ㄨ ㄨ [vu³³ya³³ndza⁵⁵yu²¹tsu³³] 武与乍相会,
 武は乍に会い,

| | | |
|-------|--|---|
| 𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎 | [ho ³⁴ ɣa ³³ xu ³³ ɣu ²¹ tsu ³³] | 橋与恒相会, 橋は恒に会い, |
| 𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎 | [lu ⁵⁵ ɣa ³³ q̄a ³⁴ ɣu ²¹ tsu ³³] | 女与男相会, 女は男に会い, |
| 𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎 | [su ³³ tco ³⁴ ts̄ ³³ ɣu ²¹ tsu ³³] | 六家一处会, 六の家支が一所に会す. |
| 𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎 | [ŋu ³³ ha ⁵⁵ dzo ³³ mu ³³ sa ³³] | 回归于乐地, 楽土へ帰り, |
| 𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎 | [p̄ ^u 21p̄ ³³ p̄ ^a 55mo ²¹ ɣu ³³] | 远宗与远祖, 遠い一族と遠い祖先, |
| 𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎 | [k̄ ^a 33zu ²¹ t̄ ⁱ 55zu ²¹ li ³³] | 就此得相会. 此で相まみえねばならぬ (「大方篇」: 668~671). |

指路経は、共通の祖界／祖先の移住の原点ゾーンブウやそれぞれの送霊・招魂／祖先移住経路、そしてここで述べた始祖アブドゥムウと六祖に関する言説をすべて含んでいる。こうした意味で、指路経は、彝族における民族アイデンティティ形成において重要な意味を持ちうるものであろう。

また、生者たちへの効果という観点で見た場合、指路経が伝える祖界や送霊・招魂経路のイメージのリアリティも重要である。さらには、少なくとも大凉山彝族の場合、送霊が原則的にすべての家支成員が参加する最大の儀礼であり（1997と1999年に行ったすべての畢摩からの聞き取り調査、及び、樊秀丽2000: 159, 巴莫曲布嫫2000: 206）、しかも指路経がこの送霊儀礼の度毎に繰り返し唱えられるということも重要である。

おそらくこうした指路経の表現や儀礼の特徴によるものと思われるが、論者が現地調査を行った大凉山彝族においては、実際、儀礼に参加する生者たちの間に祖界及びそこへと至る道程が非常にリアルなイメージとなって定着していることが明らかになった。たとえば、1997年に美姑県河古洛郷洛覚村で、また、1999年には美姑県甲谷区、美姑県新橋郷温子覚村、美姑県黄果楼で一般の人々に対して聞き取り調査を行ったが、その際、例えば美姑県巴普鎮柳紅郷である女性は次のように語っている。

「死者の霊は家の門から旅立ちますが、途中で熊、いのしし、蛇などのいろいろな動物に出会います。美姑大橋を渡ると、そのあたりに泉があります。みんなここで休憩します。・・・最後には、霊を東方の額木普古^[10]というところに送ります。額木普古には祖先たちが住んでいます。・・・そこで祖先たちは畑を耕して蕎麦を作り、鶏、羊、牛などを飼っています。・・・はるか昔、篤慕（アブドゥムウ）の二人の息子古候と曲涅は雲南からやって来て、金沙江を渡り、美姑大橋のところで休憩したのです」。

ただし、ここでは、指路経の持つ民族アイデンティティ形成力について、一定の限定を加えなければならない。というのは、まず第一に、指路経を記した言語と各支系が現在用いている言語との差異からくる制約を考慮しなければならないからである。この点について、嶺福祥は次のように述べている。すなわち、一般に彝文経典は、四川、雲南、貴州、広西の4省の広範な彝族居住地域において伝えられているが、これらの地域の方言がそれぞれ異なるためにそれぞれの地域の方言で記されている。しかし、彝文経典の中の指路経だけは、ほぼ共通の文字、内容、用途・機能を持ち、四省の彝族居住地域に長期にわたり伝えられてきている（嶺福祥1997: 55）。もし嶺福祥の指摘が正しいのだとすると、たとえ各支系において指路経が送霊儀礼の不可欠の要素となっているとして

も、-大凉山彝族の場合は別として-言語上の理由から実生活のレベルでは指路経の内容がそのまま儀礼参加者たちに理解されない場合があるということが当然想定されるだろう。

第二に、それぞれの支系に伝わる指路経には、祖界ズーブウからその支系の現居住地までの経路だけしか記されていない。それ故、実生活レベルを超えた政治的なレベルで、何らかの実践的な意図のもとに多くの支系の人々がそれぞれの指路経を持ち寄り照合し合うような機会がない限り、あるいはまた、学問レベルで集成された『彝文《指路経》訳集』やこれを対象とする諸論文を自ら読むといったことでもない限り、他の支系をも包括するようなさらに大きな民族の範囲を意識することはできないはずである。実生活レベルでは、人々の意識はせいぜい自らが属する支系の全体にまでしか及ばないだろう。

こうした制約を考慮すれば、実生活レベルで指路経を持つ、いわば「一次的」な民族アイデンティティ形成力と、政治的あるいは学問的レベルで指路経を持つ、いわば「二次的」な民族アイデンティティ形成力とを区別する必要があるだろう。この「二次的」な民族アイデンティティ形成力は、あくまでも複数の支系の指路経の内容の対照によって見積もることのできる最大限の可能性を示すものにすぎない。

例えば、松本光太郎(1995a,b)が明らかにしているように、今日、国家の民族識別工作によって彝族として分類されたグループの下位集団内には、言語の差異や様々の政治的利害等によって、自らを一つの独立した民族として主張しようとする動きが見られる。こうした動向も、指路経が有する「一次的」な民族アイデンティティ形成力の現実的な限界を示唆するものと考えられるのではないだろうか。

最後に付け加えるならば、本稿の成果自体、結果的に実生活レベルを超えた「二次的」な民族アイデンティティ形成力を持つことになるだろう。しかし、本稿の成果は政治的レベルにおける実践的意図に直結するものではなく、あくまでも学問的レベルにおける論理的可能性を示唆するものにすぎないということをごここでことわっておきたい。

8. まとめ

指路経は、本来死者の霊を導くものであるが、上述の通り送霊儀礼においては生者の魂も畢摩の導きによって祖先の移住経路を辿る。本稿では触れなかったが彝族のそれぞれの家支に伝わる父子連名系譜が彝族の発展過程を示す歴史的・時間的言説だとすれば、指路経は、彝族の発展を物語る歴史的・時間的かつ空間的な言説となっているのである。こうした意味で、送霊儀礼とそこで唱えられる指路経は、彝族の人々にとって、祖先の移住過程を追体験することで民族移動史をありありと学び、かつ、民族としての空間的広がりを知るための重要な機会となりうる可能性を有しているのである。

少なくとも論者が現地調査を行った大凉山彝族の人々に関しては、送霊儀礼とそこで唱えられる指路経とが、実際に彼らと彼らの共通の祖先とをつなぐ時間的・空間的な絆となり、実生活レベルにおいて民族アイデンティティの形成のために機能していることを確認することができた。彝族の人々にとって指路経が実生活レベルにおいて有する民族アイデンティティ形成能力を明らかにするためには、今後現地調査の範囲をさらに拡大して、方言の異なる他の地域において、葬礼が実際にどのように行われているか、とりわけ指路経の内容がどの程度理解され、どの程度人々の民族アイデンティティの形成に対して機能しているのかを確かめていく必要があるだろう。

他方、本稿では、学問的・論理的レベルにおいて指路経が有するアイデンティティ形成能力との関連において、『彝文《指路経》訳集』に収録された指路経の内の6つの指路経をもとに送霊・招魂／祖先の移住経路を地図として完成させた。しかし、この翻訳集に収録された指路経は、現実に各地の彝族の人々に伝わる膨大な量の經典のほんの一部にすぎない。従って、馬学良が指摘するような民族移住地図を、それも高い完成度において描き出すためには、今後指路経の収集という地道な作業を続けていかねばならないだろう。少なくとも本稿では、こうした方向への一歩を実際に踏み出すことができたと思う。

謝辞：なお最後に、本論をまとめるにあたりご指導頂いた大阪大学大学院人間科学研究科の藤川信夫先生に心からお礼を申し上げます。また、路線図の作成にあたって協力して下さいった中国中央民族大学の嶺福祥先生、涼山彝族奴隶社会博物館館長の瓦渣克基氏、彝語の発音表記についてご教示下さった涼山彝族自治州編訳局（語委）の阿余鉄日氏、さらに、現地調査に際し、様々の面でご協力頂いた方々にも深く謝意を表します。

注

- [1] ただし雲南省の一部では、漢民族からの影響によって、火葬ではなく土葬が行われている。
- [2] これらの儀礼に対する学問的名称は未だ統一されていない。
- [3] 父系血縁関係に基づき、代々父子連名により系譜を形成してきた血縁組織集団であり、大涼山彝族においてはツヴィと呼ぶ。ツヴィは血縁関係の遠近によって二種類に分けられる。一つは、血縁関係が比較的近く一般的に七世代以内を指すツであり、もう一つは、それ以上の世代を表すヴィである。ツヴィの内部での通婚は本来固く禁じられていた（王昌富1994：65、曲比石美、馬爾子1995：98）。しかし、論者の調査によると、この習慣は近年崩れつつある。
- [4] 以下では霊と魂の概念を区別して用いている。霊と魂の概念は、彝族の人々の間では、必ずしも明瞭に区別されて用いられてはいない。そのため彼らの宗教観念は非常にわかりにくく、彝族研究者たちの間でも統一的な概念規定は見られない。そこで、すでに拙論「中国の彝族における葬送儀礼の人間形成機能に関する考察」（修士論文、広島大学1998）以降、論者は、彝族の人々における両概念の理解を参考にしつつも必ずしもこれにとらわれずに、両概念を理解可能なものにするため操作的に区別して用いてきた。本文中では、引用箇所及び書名中を除き、両概念はすべて操作概念として用いている。なお、両概念については、拙論「中国彝族的死生観と民族アイデンティティの形成」（2000）を参照。
- [5] 始祖アブドムウから出た六人の子孫で、各地

に分岐して居住する多くの家支の直接の祖先と信じられている。

- [6] なお、もしこのような研究に際しては、研究の成果が彝族の人々に及ぼす様々の影響について慎重な配慮が必要であることは言うまでもない。
- [7] 文化大革命後に必ずしもすべての彝族の人々が漢語名から彝語名に戻したわけではないため、著者名のみからその出身を断定するのは困難であるが、少なくとも、ここで挙げた著者たちの内、羅希吾戈、馬黒木呷、果吉・寧哈、嶺福祥、巴莫阿依、朱崇先、巴且日火、阿乍・萬芝、朱文旭、胡金鰲、米正国、伍呷、巴莫曲布嫫の著者は、彝族出身者である。
- [8] 例外的に雲南省の路南県に伝わる指路経のように、招魂経が指路経から独立している場合もあるが、こうした場合も両経典は儀礼の過程において続けて唱えられる。
- [9] これらの各地の彝族に伝わる彝文文献は集成されず、馮元蔚（1986）、羅希吾戈・楊自榮（1986）、丁文江（1936）によって出版されている。
- [10] 勒格楊日と摩瑟磁火の説明によると、額木普古はズーブウであるとする。

主要参考・引用文献（出版年順）

- ・丁文江（1936）、『爨文刻・帝王世紀』、商務印書館。
- ・劉堯漢（1980）、『彝族社会歴史調査研究文集』、民族出版社。
- ・栗原悟（1982）、「明代彝族系土司にみられる種族連合の紐帯——彝族（ロロ・ノス系）の民族史的研究の一考察——」、『東アジア—歴史と文化—』、平凡社、101-124。
- ・馬学良（1983）、『雲南彝族礼俗研究文集』、四川民族出版社。
- ・羅希吾戈・馬黒木呷等訳（1983）、『咯吉思』、四川民族出版社。
- ・中央民族学院少数民族語言研究所（1984）、『彝族六祖遷徙典籍選』、中央民族大学少数民族語言研究所印。
- ・羅希吾戈・楊自榮訳（1986）、『賒 權漢』、雲南民

- 族出版社。
- 馮元蔚記 (1986), 『勒俄特依』, 四川民族出版社。
 - 凉山彝族自治州地名領導小組, 喜德縣地名領導小組 (1986), 『四川省凉山彝族自治州喜德縣地名錄』, 凉山日報印刷。
 - 凉山彝族自治州地名領導小組, 甘洛縣地名領導小組 (1986), 『四川省凉山彝族自治州甘洛縣地名錄』, 甘洛縣印刷。
 - 凉山彝族自治州地名領導小組, 西昌市地名領導小組 (1987), 『四川省凉山彝族自治州西昌市地名錄』, 西昌市人民印刷。
 - 凉山彝族自治州地名領導小組, 美姑縣地名領導小組 (1987), 『四川省凉山彝族自治州美姑縣地名錄』, 美姑縣印刷。
 - 張慶芬 (1989), 「淺談彝文古籍《指路經》」, 『雲南民族學院學報』第3期, 雲南民族學院。
 - 馬學良等編 (1989), 『彝族文化史』, 上海人民出版社。
 - 吉克·爾達·則伙 口述 (1990), 『我在神鬼之間』, 雲南人民出版社。
 - 櫻井龍彦 (1991), 「彝族の祖先崇拜と他界観」, 『中国の歴史と民俗』, 第一書房, 95-112。
 - 畢節地區彝文翻譯組 (1992), 『西南彝志』(5·6卷), 貴州民族出版社。
 - 阿乍·葛芝 (1993), 「从《指路經》看彝族与滇漢的淵源關係」, 左玉堂·陶學良主編『畢摩文化論』, 雲南人民出版社, 181-185。
 - 于錦綉 (1993a), 「彝族《指路經》与“拜祖教”——兼論原始宗教的定義, 分類等問題」, 左玉堂·陶學良主編『畢摩文化論』, 雲南人民出版社, 306-335。
 - 于錦綉 (1993b), 「从彝文《指路經》看現存彝族原始宗教系統的類型」, 中央民族大學彝文文獻編譯室編『彝文文獻研究』, 中央民族學院出版, 108-129。
 - 伍精忠 (1993), 『凉山彝族風俗』, 四川民族出版社。
 - 果吉·寧哈·嶺福祥主編 (1993), 『彝文《指路經》譯集』, 中央民族學院出版社。
 - 朱文旭 (1993), 『彝族文化研究論文集』, 四川民族出版社。
 - 陳英 (1993), 「談談彝文典籍的學術研究價值」, 中央民族大學彝文文獻編譯室編『彝文文獻研究』, 中央民族學院出版, 63-69。
 - 巴莫阿依 (1993), 「彝文文獻《指路經》語言句式試析」, 中央民族大學彝文文獻編譯室編『彝文文獻研究』, 中央民族學院出版。
 - 朱崇先, 巴莫阿依 (1993), 「論彝文文獻分類」, 中央民族大學彝文文獻編譯室編『彝文文獻研究』, 中央民族學院出版, 139-157。
 - 巴且日火 (1993), 「影·魂·靈及神——从《喚魂經》談原始宗教中靈与神的起源」, 中央民族大學彝文文獻編譯室編『彝文文獻研究』, 中央民族學院出版, 300-309。
 - 李力主編 (1993), 『彝族文學史』, 中央民族大學出版社。
 - 王昌富 (1994), 『凉山彝族禮俗』, 四川民族出版社。
 - 巴莫阿依 (1994), 『彝族祖靈信仰研究』, 四川人民出版社。
 - 巴且日火記 (1995), 「喚魂經」, 『彝族文史研究』第7期, 64-68, 凉山彝族歷史文化研究會。
 - 胡金鰲·米正國 (1995), 「試論彝族譜牒的特點及功能」, 中國民族學學會編『民族學研究』第11期, 民族出版社, 241-251。
 - 曲比石美·馬爾子 (1995), 「旧凉山彝族家支姻親人命案及案例」, 『凉山民族研究』第4期, 凉山彝族自治州民族研究所。
 - 松本光太郎 (1995a), 「雲南省の彝語支諸集團の民族識別をめぐって(上)」, 『人文自然科学論集』第99期, 東京經濟大學。
 - 松本光太郎 (1995b), 「雲南省の彝語支諸集團の民族識別をめぐって(下)」, 『人文自然科学論集』第101期, 東京經濟大學。
 - 嶺福祥 (1997), 「試論《指路經》及其學術價值」, 中央民族大學彝學研究所編『中国彝學』, 民族出版社, 51-63。
 - 朱崇先 (1997), 論彝文典籍的史學意義和史料價值, 中央民族大學彝學研究所編『中国彝學』, 民族出版社, 64-74。
 - 伍呷 (1998), 「彝族認同感的發現与再發現——对川滇黔桂四省区彝文文獻中有關認同感的叙述之比較研究」(ドイツ: 第二屆國際彝學討論會發表原稿[初稿])
 - 田中通彦 (1999), 「彝族と西南中国民族史——大凉山彝族を中心に——」, 佐野賢治編『西南中国納

西族・彝族の民俗文化—民俗宗教の比較研究—, 勉誠出版, 32-41.

- ・ 樊秀麗 (1998), 「中国の彝族における葬送儀礼の人間形成機能に関する考察」(修士論文, 広島大学).
- ・ 樊秀麗 (1999), 「中国の彝族における葬送儀礼の人間形成機能に関する考察」, 佐野賢治編『西南中国納西族・彝族の民俗文化—民俗宗教の比較研究—』, 勉誠出版, 359-367.
- ・ 樊秀麗 (2000), 「中国彝族の死生観と民族アイデンティティの形成」, 『民族学研究』65巻2号, 日本民族学会, 146-167.
- ・ 樊秀麗・藤川信夫共著 (2000), 「中国彝族経典《指路経》的社会教育功能」, 巴莫阿依・黄建民編『国外学者彝学研究文集』, 雲南教育出版社, 209-237.
- ・ 巴莫曲布嫫 (2000), 『鷹靈与詩魂——彝族古代経籍詩学研究』, 社会科学文献出版社.
- ・ Stevan Harrell (2000) “Field Studies of Ethnic Identity: Yi Communities of Southwest China” (『田野中的族群関係与民族認同——中国西南彝族社区考察研究』, 巴莫阿依・曲木鉄西訳, 广西人民出版社).
- ・ 朱文旭 (2000), 「彝族族源及土著文化特徴」(第三屆国際彝学討論会発表原稿 [初稿]).

Abstract**The Death Road and the Soul Calling in Zilu-jing, or Sutra of Indicating Route, of the Yi in China: A Study on the Discourse of Ancestral Migration Route with Special Reference to its Relations with Ethnic Identity Making**

Xiuli Fan

Doctoral Student, Graduate School for International Development and Cooperation
Hiroshima University, 1-5-1 Kagamiyama,
Higashi-Hiroshima, 739-8529, JAPAN

The Yi people in China conduct a magnificent funeral for the dead in which the Bi-mo, or the priest, recites Zilu-jing. Through this supra they see off the soul back along the believed ancestral migration route to Zizipow, their place of origin. The teaching of Zilu-jing is essentially to guide the souls of the dead, but at the same time it induces the spirits of the living people attending the funeral too to escort the souls of the dead to their place of origin, where the spirits of the living people part from the souls of the dead and then are brought back to their place of living. Through this experience the people of the Yi vividly learn their ethnic migration history by retrieving their ancestors migration route recalled in Zilu-jin. All the versions of Zilu-jing handed down in various places refer to Zizipow, Apudumu the Founder, and the ethnic migration route of the six ancestors. It means that the contents of Zilu-jing constitute a very significant part in making the ethnic identity of the Yi, though they have been dispersed to date and thus formed no durable unified government.