

功德儀礼と死：中国雲南省徳宏タイ族のポイ・パラ 儀礼

長谷，千代子
九州大学大学院文学研究科

<https://hdl.handle.net/2324/18966>

出版情報：宗教研究. 73 (3), pp.69-92, 2000-06-30. Japanese Association for Religious Studies
バージョン：
権利関係：



『宗教研究』三二四号
二〇〇〇年六月三〇日発行 抜刷

功德儀礼と死

——中国雲南省徳宏タイ族のポイ・パラ儀礼——

長谷千代子

功德儀礼と死

——中国雲南省德宏タイ族のポイ・パラ儀礼——

長谷千代子

〈論文要旨〉 中国雲南省德宏傣族景頗族自治州では、上座仏教を信奉する德宏タイ族がポイ・パラという盛大な儀礼を行うことで知られている。ポイ・パラは功德儀礼であると同時に死の儀礼でもあり、また大量の財の消費と名譽ある称号の授与を伴うために一部の裕福な人しか主催することができないことから、これを挙行することが人々のあこがれとなっている。

本稿は、ポイ・パラが現在の德宏タイの人々にとって持っている意味の重要な一面——つまり死に対処するユニークな方法の一つを明らかにすることを目標としている。筆者は物事の意味は重層的に決定されているという前提に立ち、ここでは儀礼そのものの伝統的な意図と、儀礼の主催者がそれを開催する時期についての状況判断というミクロレベルの二つの要因に焦点を当てている。この考察を通して、「死体の処理」だけではなく「善き死へ向かう準備」としてのポイ・パラのユニークな特徴が明らかにされる。これは、社会的状況や歴史的な文脈といったより大きな枠組みの中で、中国の地理的・歴史的・文化的周縁に位置するある少数民族社会の死生観の現在を考えるための出発点である。

〈キーワード〉 德宏タイ族、ポイ・パラ、死の儀礼、功德儀礼、上座仏教

1 研究のめい

1 課題

中国雲南省の德宏傣族景頗族自治州には、上座仏教的な文化が見られることで知られている。德宏 (Dehong)

の上座仏教文化の主な担い手は、中国ではかつては擺夷 (Baiyi)、欧米の研究者からはチャイニーズ・シャン (Chinese Shan)、現在は自称に合わせて僚勒 (Dai Le) やダイ・ヌー (Dai Nue) 等と呼ばれるタイ系の人々である。徳宏の僧侶は徳宏タイ文による三蔵経を保持しているものの、中心的な寺に漢訳の経典や観音像があったり、僧侶のいない寺のほうが多いなど、正統的な上座仏教とは異なる特徴がある。本稿で取り上げるポイ・パラ (pau pha) という儀礼もそうした特徴のひとつと言える。

ポイ・パラは仏教的な善を行うこと (作善) によって功德を積む、いわゆる功德儀礼の一種に相当する。三日から七日、ときにはそれ以上にわたって大量の財を消費する大規模な積徳行であり、少なくとも今世紀初頭にはこの地方で盛んに行われていた。経済力を必要とするため、誰でもできるわけではなく、人生儀礼のように義務的・強制的でもない。この儀礼を行ったからといって政治権力が得られるわけでも、金持ちになれるわけでもない。ところが多くの人々がこの儀礼にあこがれ、一部は実際にそのために大金をはたいたのである。彼らはなぜこの儀礼にこれほどの価値を見出すのだろうか。

いうまでもなく、あるものの価値はそれ自身に備わるのではなく、いろいろな要因の絡み合いのなかで重層的に決定されている。それらのすべてをこの紙面の中で取り扱うことは不可能である。したがってこの研究ではそのいくつかの要因の中から以下の二つの点を取り上げたい。一つは儀礼行為のシークエンスそのものから読みとれる伝統的な意味、もう一つは儀礼執行のタイミングと動機である。

後者の課題はこの儀礼にかなり特有の問題と言えるかもしれない。儀礼の多くは結婚するときの結婚式、病気になったときの治病儀礼のように、行われるタイミングがあらかじめ決まっている。しかしポイ・パラにはそれほど固定的なタイミングがないかわりに、人々はそれぞれの人生においてポイ・パラをするのに良い頃合いをはかり、実行する。そこには主催者の意図が現れるのであり、その基準を知ることが、彼らのこの儀礼に対する考え方の一端を知ることにつながるのである。

この他にも社会的・歴史的・経済的ないくつかの要因があり、それらに比べればここで検討するのはごくミクロなレベルの要因にすぎない。また、ポイ・パラそれ自身も数ある儀礼の一つにすぎない。しかしこうしたポイ・パラをめぐる価値観の分析を通して、私たちは彼らの「死」に対する態度や考え方の一端を理解することができるようになる。本稿の目的は、死の儀礼研究に一つのユニークな事例を加えると同時に、変遷を重ねてきたであろう彼らの死生観の現在を理解するためのより広い視野を獲得することにある。

2 先行研究概観

上座仏教圏における死の儀礼研究を概観すると、「死の処理」という問題設定を重視し、生物学的死の発生を機械的に「死」の開始と見なし、残された者が死者の魂のために何をするか、社会に生じた空隙をいかに補修するかといった特定の課題に議論を限定する傾向が見られる。「文化人類学事典」も、「死と死者をめぐる儀礼は死の前から死の後まで一定の期間にまたがる一連の規則を含むべきである」としながらも「死体の処理法」としての葬法を中心に書かれており、上座仏教圏の研究に限らず「死の処理」という観点から死の儀礼を研究するのが主流を形成しているように思われる。

しかし上座仏教の死の儀礼において常に死や死体の処理が重視されていると考える必要はないように思われる。

具体的にいえば、タイでもミャンマーでも一連の死の儀礼の中に断続的に多くの功德儀礼が組み込まれていることが分かるが、功德儀礼自体はあくまで功德を積むことを目的としており、誰かの死と直接関連づけられる必要はないのである。⁽⁵⁾

ひるがえって功德儀礼の研究を概観すると、その多くは儀礼から世界観を読みとるという方向で進められ、儀礼が何を行おうとしているかという問いに積徳という答えを用意するにとどまり、文化的・社会的文脈の中で積徳を行うことが状況的にどんな意味を持ちうるのかを考慮したものは見あたらない。⁽⁶⁾ そのため、死の儀礼の中に現れた功德儀礼がどのような役割を果たしているのかについて、十分な議論が尽くされていないのである。

タンバリアの研究はこの点に比較的自覚的である。彼はタイ族の積徳が本質的に未来を操作する行為なので、死の儀礼に組み込まれた功德儀礼も、「死の処理」よりも「再生の準備」を意図していること、また死の儀礼が他者の死という出来事を口実にした生者自身の積徳行でもあることを指摘している。⁽⁷⁾ こうした指摘は本研究に大きな示唆を与えてくれた。また、スパイロやターウィールらの民族誌にも、功德儀礼をこの独特な死生観と、人生におけるその効果において理解しようとする配慮が見られる。しかしそれでも彼らの記述は人生儀礼の分類法によって生前の功德儀礼と死後のそれとに分断されがちであり、分量的にも限られている。⁽⁸⁾ 筆者はこの点の考察を推し進め、生と死にまたがって行われる功德儀礼の状況的な意味や効果を知ること、彼らの死の概念に対する理解を深めたい。

3 調査地概要

徳宏は中国雲南省の西部に位置し、ミャンマーのシャン州に隣接している。昔からいろいろな民族が多く居住し、言語・風俗とも漢人とは異なることから土司制度と呼ばれる間接統治体制がしかれていた。土司制度とは、その土地の有力者を官吏（土司）に採用して統治を任せるもので、中央から派遣されて任地に赴く普通の官吏制度から区別される。かつての徳宏には十の土司署が設置されており、今回の主な調査地である芒市（Mangshi）鎮も一九五〇年代までそのような土司署が存在していた。

徳宏州には、中国の民族分類法によれば、傣族、景頗族など五つの少数民族が住んでおり、このうち数的に最も多く、土司制度によって政治権力を保持してきたのが傣族、つまり徳宏タイ族である。彼らが土司制度に組み込まれたのは十四世紀後半、上座仏教の信仰が定着したのは十六世紀後半である。彼らの民族意識において上座仏教は非常に重視されており、「徳宏タイ族はみな上座仏教を信仰している」というイメージが自他を問わず流通している。もともと、実際の彼らの宗教生活は、いわゆる精霊信仰や、漢族の習俗なども入り交じってかなり複雑な様相を呈している。

筆者が今回調査したN村は、徳宏州政府所在地である芒市鎮の郊外にある。徳宏は漢文化とミャンマーの上座仏教文化が交錯し、地理的・政治的に土司相互の独立性が比較的強く、しかも四つの上座仏教宗派⁽⁹⁾が散在するといふ複雑な地域であり、N村が特に徳宏全体の状況を代表するとは言えない。しかし今回提示するポイ・パラの基本的なモチーフは、徳宏州の他の地域・他の教派で集めた資料とも一致するものであり、一定の普遍性を有すると判断し、N村の事例を取り上げることとする。調査はN村と芒市鎮を往復しながら九七年十月〜九八年八月、九九年二月〜五月にかけて行った。⁽¹⁰⁾

調査地で気づいたのは、彼らが日々の生活において、「功德を増やす（mi kuso nam ma）」ことを強く意識して

いることである。たとえば筆者はよく取材のお礼に写真をあげたが、そんなとき彼らはそのお返しに「あなたの功德 (Kuso) がたくさん増えますように……」と言葉をかけてくれた。善行を行えば功德を生じると考えられているのである。こうした積徳行為がより仏教的な色彩を帯びて年中行事に組み込まれたのが、雨安居 (waa) の仏日⁽¹²⁾である。雨安居は僧侶の集中的な修行期間 (旧暦七月十五日〜十月十五日) で、その間、七日に一度の仏日に、俗人信徒たちが線香や果物などを寺に寄進し、五戒や八戒を厳格に守って功德を積む。こうした積徳がもつとも特徴的に現れるのは死者祭祀の儀礼群においてであり、本稿で取り上げるポイ・パラは、その中でも最大規模の儀礼である。

ポイ・パラ⁽¹³⁾とは、広い意味では、仏像を買って村の寺に迎え入れることで功德を積む儀礼である。文化大革命が終わると、あちこちの村で人々がお金を出し合い、寺を再建し、新しい仏像を買ってポイ・パラをした。しかし人々がある意味でより高い価値をおくのは、そうした村のポイ・パラではなく、一々数家族だけで仏像の購入費から数百人分の招待客の飲食費まですべてを負担するタイプのポイ・パラである。それは大きな積徳行であり、「バガ⁽¹⁴⁾」という称号や仏名を授かることができる。仏名とは僧侶が俗人に授ける名前のことで、大きく分けて三つのランクがあり、一番下は花 (mauk) や宝石 (saeng) などの美しい単語を組み合わせた素の仏名 (mauk saeng など)、次に「タム」の称号の付く仏名 (tham mauk saeng など)、そして「バガ」の称号の付く仏名 (paka mauk saeng など) がもつとも価値が高いとされる。五、六十才になったとき、ありふれた「タム」ではなく「バガ」の称号をもっていることは、彼らにとっては見栄えがよいことであり、それはポイ・パラによってのみ獲得されるのである。

ちなみに「タム」の称号はポイ・タム (pau tham) という儀礼によって得られる。これは「タム」(経典)とそのほかの寄進物のみを奉納するもので、形式はポイ・パラとほぼ同じだが、規模が小さい。そのため自慢にはならないが、慣習的に義務化されているので、一度はしなければ嘲笑の対象となる。一般的には両親のどちらか一方の一周忌にポイ・タムを行う。また、先に「タム」になっておかなければ「バガ」の称号を得ることはできない。ふつう、一つの村で五、六十代以上の人はほとんどみな「タム」の称号を持つ。しかし「バガ」となると、多いところで十人に一人、少ないところでは二十人に一人くらいしかない。人口約千人のN村では、八十年以降に限ると、八四年から九十年まで毎年一回はポイ・パラがあり、九三年、九四年にはそれぞれ三回ポイ・パラがあったが、その後は九九年に一度あっただけである。芒市鎮内ではこれ以上の頻度でポイ・パラが行われている。

〈徳宏タイの行事・儀礼一覧〉

I 年中行事

陽暦	(徳宏タイ暦等)	行事 (漢語表記/徳宏タイ語表記)	内容
二月上旬 (四月一日)		春節 / pau loen si	…家ごとに最近の死者を祭る
二月中旬 (四月十五日)		焼白柴 / soet song lo	…春の予祝儀礼
二月下旬 (四月午の日)		拜寨神 ⁽¹⁵⁾ / tan tsaao ho maan	…村長が廟で新年の挨拶をする
二月〜四月		擺 / pau	…ポイ・パラやポイ・タム、婚礼等
四月五日		清明節 / —	…家ごとに墓参りに行く
四月十二〜十四日 (六月)		潑水節 / pau saun nam	…徳宏タイ暦の新年にあたる

五月（苗の植え替えの前） 拜寨神 ……家ごとに廟で米の豊作を祈る
 七月中旬（九月十五日） 入雨安居／khao waa ……老人達が村の寺で仏陀に祈りを捧げる
 以後七日に一度の仏日に同じことを行う

八月上旬（十月午の日） 拜寨神 ……村の若者達が廟で一年の無病息災を願う

拜勅神／tan tsao ho moeng ……各村の代表が廟で無病息災を願う

十月中旬（十二月十五日） 出雨安居／'auk waa ……最後の仏日

十月中旬（十五日）数日 干朵／pau kanto⁽¹⁶⁾ ……雨安居明けの祝い

十一月中旬（一月十五日） 堆沙塔／pau gaung mu saai ……砂(sai)の仏塔(gaung mu)を造り無病息災を願う

一月下旬（三月二十五日） 祀竈神／hap phi faa ho sao⁽¹⁷⁾ ……家ごとにかまどの神を祀る

II 人生儀礼

命名 ……出産後百日〜一年目の春節、僧侶や村の知識人に命名書を書いてもらう

婚礼 ……村人や親戚を招いて饗宴を開き、父母に叩頭して結婚を誓う

ポイ・タム ……両親のどちらかが亡くなって一年後に行う

ポイ・パラ ……多くは結婚後、経済的余裕がある場合、希望者が行う

新築祝い ……僧侶を招いて護呪⁽¹⁸⁾を唱えてもらい、村人を招いて饗宴を開く

五戒の遵守 ……子育て終了後、五戒を比較的厳しく守って、寺通いを始める

葬儀 ……死後三日までに埋葬、七日、一ヶ月、一年後に功德儀礼をする

III その他

病氣直し ……僧侶 (tsao saan, tsao ki) は護呪を、医者 (mo yaa) は薬草を、巫師 (mo mot) は招魂儀礼を使

って病気を治す

寨神廟参拝 ……年中行事のほか、店の開業、家の新築、婚礼のときにも参拝する

二 ポイ・パラの意図

1 ポイ・パラの形式

まず、ポイ・パラの具体的な過程を記述しておく。ポイ・パラは、かつては主催者の財力によっては半月にもわたることがあったが、現在は政府の指導により三日に制限されている。田舎で行うとしても最低一万元⁽¹⁹⁾は必要だが、普通は親戚同士で四〜五家族の共同開催をするので、一家あたり負担は三千元程度で済む。ちなみにこの地域の農民の平均年収は約八百元である。陽暦の二〜四月は農閑期の上に大きな祭りや行事もないので、婚礼とポイ・パラが毎年この時期に集中する。

〈ポイ・パラの過程〉

I 準備期間

① 寄進物の下準備

数家族で主催するとき、各家族ごとに寄進物をそろえて会場となる家⁽²⁰⁾に集めることもあれば、一家族が中心に

なつてまとめて準備し、最後に費用を分担することもある。大部分は親戚関係にある数家族が後者のパターンで行う。主催者は予定日の二、三ヶ月前までに日にちを村人に伝え、仏像や寄進物の材料を買うなどして下準備を始める。

②招待状配布と寄進物の仕上げ

ポイ・パラの約十日前、村外の親戚に招待の使者を出す。村の親戚・友人が手分けして各家を訪問し、口頭で伝える。この頃から寄進物の準備も仕上げの段階に入る。

II 祭宴前日

①寄進物および仏像の配置・飾り付け

昼食後、村の老人やホール⁽²¹⁾、ポイ・パラ経験者の数人が主催者の家に集まり、彼らの指図で高床式の竹の小亭を庭に東向きに作り、竹の台の上に仏像や寄進物を配置し、その下の地面にはござと布団を敷いて、数人が座れる空間を作る。小亭の準備が済むと、老人たちが仏像の底に穴を開けて小さな銀の玉を詰める。これ以後仏像はモノではなく、仏の象徴となる。ポイ・パラにおける仏像と経典、およびポイ・タムにおける経典は祭りの重要な要素であり、一般の寄進物とは区別される。仏像はミャンマーで購入されることが多く、そのほとんどが僧形で降魔印を結ぶ姿である。経典は徳宏タイ文で書かれており、数冊から十数冊準備される。N村では写経できる程度の知識を有する人が十一名おり、ポイの主催者に有償で手書きの経典を提供する。祭の最後には仏像・経典および寄進物は寺に運び込まれ、飾られるが、調査してみても驚いたのは、寄進物のほとんどは仏に捧げるものではないと考えられていることである。村人の言葉によれば、「仏陀は花以外なにも必要としない」のである。

寄進物の寄進対象については後述する。

②手伝ってくれた村人への賛応

村の老人たちは寄進物の作成、運営上の助言などを行う。他の人々は各家ごとに食料品を用意して主催者たちに寄付する。主催者側は彼らに夕食を振る舞う。

③読経

食後に老人たちが集まり、奉納する経典の一部を一時間ほど読む。夜食をとったのち、解散する。

III 祭宴当日

①招待客の到来、挨拶の応酬

祭りの段取りはほぼ定型化しており、参加者自身が理解しているので特定の誰かが仕切ることはない。朝十時頃、米、紙幣、花などを持って招待客が集まってくるが、このとき主人役を務めるのは八戒以上を實踐している村の老人たち四、五人である。彼らは白い布を頭に巻き、白衣で正装して竹の小亭の下に座り、独特な口調で招待客の代表たちと挨拶を交わす。主催者の家族たちは代表の男性一〜三名が竹の小亭の下に座るほかは、客の接待、宴会場への案内など、むしろ裏方の仕事を果たす。

②宴会

①が終わると招待客はすぐに別の場所で食事によばれる。会場の隣の家が宴会場を提供することもあるが、多くは寺の敷地内の広場が宴会場となる。豚肉と野菜の煮物二種類、酔の物、エンドウ豆をどろどろに煮込んだもの、スープが基本メニューである。

③ドック・ソー (tok so)

村の内外の女性たちが、ポイの会場で歌いながら寄進物の豪華さを褒めそやし、寄付金を出すよう主催者に促す行事である。昼食後から二、三時間行われ、その金は寺の再建、修理などのためにプールされる。主催者側はこの寄付金用に約千元を用意する。

〔④村の神参り、パレード〕

これらは省略可能な行事である。村の神への参拝は主催者ではなく村の若者数名が行う。会場に座席を設けて神を招待することもあるが、なにもしないこともある。また、ドック・ソーを夜行い、昼間は仏像や寄進物を運び出してパレードすることもある。

IV 祭宴翌日

①僧侶による命名

朝十時頃、僧侶が一〜三人会場を訪れて家族たちに命名する。僧侶は竹の小亭の下に座り、その前方に座っている家族たちと向き合って、事前に用意してきた命名書を読み上げ、主催者の家族の成員一人一人に配る。命名対象については後述する。

②パレード、寄進物の安置

夕方三時頃、小亭から寄進物を運び出し、村の中を五十〜百人ほどでパレードして寺に安置する。寺の中では特になにも行われず、人々は一休みして家に帰っていく。

③サウホアン (saw haung) 立て

②と平行して、男性十数人が寺の広場にサウホアンを立てる。これは長い竹竿の先から鈎型のおもりの付いた細長い旗を垂らしたもので、先端が天界での居場所を確保し、鈎型のおもりが地獄に堕ちた先祖を救い上げるとされる。

④滴水

サウホアンを立てたあと、主催者の家の女性がその根元に焼香し、竹製のラップパ状の供え物の台に米や菓子類をのせてサウホアンにくくりつけ、そのそばで水を地面にこぼしながら、ポイ・パラで得た功德を死者に転送する。

この過程のうち、重要と思われるのは以下の三つのモチーフである。

ア、いろいろな品物や食事を布施する。

寄進物の多くは特定の死者のために用意されたものであり、ワラ束の芯にたくさんの串を刺し、その串の先からあの世で使うための紙幣を木の葉のようにぶら下げたドン・ソー (ton so) や、あの世の住居として作られる白い家の模型であるホー・ブック (ho buk) といった品物には、「父〇〇へ」「祖母〇〇へ」あるいは「将来の自分に」など、受取側の死者の名前が記載される。普通、自分の死後のために用意する物もつとも多い。ただ、こうした死者への贈り物も、後に説明する積徳のルールによって寺に奉納することになっており、墓前には供えない。食事の布施の対象となる客は多いほど良いとされ、村の成員はもとより遠い親戚・友人も招待するので少なくとも四〜五百人が集まる。こうした行いによって、主催者及びこの儀礼を手伝った人々の功德が増えると考えられている。

イ、僧侶がポイ・パラの主催者に「パガ」の称号を授ける。

ポイの最終日、主催者は家に僧侶を招き、五戒を授かったあと、命名を受ける。仮に三人の兄弟が四十代から五十代にさしかかったころ、年老いた父母ともどもポイ・パラをしたとすると、「パガ」の称号のついた仏名を得るのはこの三人の兄弟夫妻とその父母である。妻と夫は原則として同じ仏名と称号を授かる。また二回目のパガで paka thi、三回目で paka lau というように、回数多きは称号に反映される。三人兄弟に姉妹がいた場合、未婚かあるいは離婚して実家に戻っていればいっしょに「パガ」になるが、他家の嫁になつていけば、ふつう実家のポイには参加しない。しかし近くに住んでいて夫が強く反対しなければ参加することもある。「パガ」になるのは経済的余裕のできる四十代以降がほとんどである。まれに二十代でパガになった人もいるが、そういう人はたいいていかつての特権階級に属しており、農村ではそのような例は見られない。三人兄弟の子供の世代は称号なしの仏名か、すでに仏名を持っていれば「タム」の称号を授かる。命名書にはポイの日付、功德の獲得の承認、以後無病息災でいられること、死後は天界へ行けるであろうことなどが書かれている。日本の戒名と違って死者が仏名や称号を授かることはない。仏名と称号は少なくとも親しい親戚や同じ村の人の間で日常的に流通しており、称号のランクが特に高い人や、仏教的造詣の深さで一目置かれていた人は、より広い範囲で有名になる。ウ、滴水によって死者に回向する。

ポイ・パラによって得た功德を、主催者の家の女性が死者たちに分け与えるのが滴水である。サウホアンのところにごく少数の女性だけが集まり、地面に水を注ぎながら、「どこにいますのか知りませんが死者の霊よ、やってきて寄進を受けて下さい」等と歌う。このときの歌詞の内容は少々ばらつきがあつて、用意した食事を食べるように

勧めるもの、死者の霊に家内安全を願うものなどもあり、必ずしも常に功德に言及するわけではないが、直接尋ねると死者のために功德を分けているのだと説明される。少なくとも死者に対して心配りを見せる儀礼的行為であるということではできよう。滴水はほんの数分ではあるが、仏曰、ポイ・パラ、ポイ・タムなどの功德儀礼とセットになつており、積徳行がそれを行う本人だけでなく、死者に対しても重要な意味を持つことをうかがわせる。

これら三つのモチーフから、ポイ・パラは寺への寄進や食事の施しをすることで仏名や称号を授かり、同時に死者祭祀にもなる儀礼であると、とりあえず言うことができる。しかし、これがなぜ積徳行になるのか、功德が増えたらどんな良いことがあるのか、積徳と死者祭祀になんの関係があるのかを理解するには、これらの行為の諸前提を知っておく必要がある。

2 徳宏タイの死生観

ポイ・パラの本来の意味を知るために、その行為を方向付けているものをタイ文化の死生観としてまとめておこう。徳宏タイの死生観とはなにかという抽象的な問いに対して、老人たちの答えはかなりよく準備されたものであつた。徳宏では男女とも子育てが終わると正式に五戒を授かり、寺通いをするのが多くなる。高齢であるほど友人や知人の死に出会う機会も増える。老人たちの説話を聞いて育つた子供時代の蓄積もある。そんな環境の中で死生観の説明も練られてきたのである。老人たちの説明はよどみなく、しかも定型化していた。

彼らの語りによると、人は生死に関わらずウィンイン (wingwin) を持つ。輪廻の主体はウィンインだが、「死」の状態に入ると能動的な行動がとれなくなる。しかし「死」は永遠に続くのではなく、ウィンインはあの世

で一定の時間を過ごしたあと、動物や人間や神に転生し、再び能動的に行動するようになる。つまり徳宏タイの死生観モデルとして、ウィンインが何度も生死を繰り返す輪廻というマクロな生命観を措定しておく必要がある。これによれば人の生と死は季節のようなもので、この世の「生」が終わり、あの世の「死」を過ごしても、いずれ来世の「生」がめぐってくる。この生命観から見れば、この世の生は限定されたミクロな生命観に過ぎない。

さて、ここから彼らの独特の時間感覚が生じる。彼らの時間感覚は、私たちのそれに比べると、過去と未来が限りなく延長されている。未来は、現在の次の瞬間から、死後、来世、そのまた来世にも広がる。過去もまた同様である。因果応報のルールが働くのはこうした時間においてである。今行った善行がその三分後に報われることもあれば、来世によりやく実を結ぶこともありうる。それがこの途方もなく長い「未来」観の特徴なのである。

3 積徳のルール

次に、一般的に積徳行為が輪廻的死生観のなかでどういう働きをしているのかを説明するために、N村の老人たちが話してくれた物語をそのまま紹介したい。

昔、ある金持ちの娘が若くして亡くなった。父親は可哀な娘があつた世で飢えないようにと毎日山の上の娘の墓に食事を供えていた。ある日、いつものように山へ向かったところ、途中で大雨にあつても墓地まで行けそうにない。困っているうちにたまたま一人の僧侶に出くわしたので、男は墓に行くのをあきらめて食事をその僧侶に布施した。それからしばらくたつたある日、母親の夢に娘が現れ、自分は死んでからずっと何も食べられず、食事にありつけたのは大雨の日の一回だけだと恨み言を言った。父親はそれを聞いて驚き、そ

れからは墓に食事を供えるのではなく、僧侶に布施するようになった。

彼らによれば、布施という善行によって生じたのが功德である。功德が多ければ死後の苦しみは少なく、再生するときにも有利に働く。功德は先に見たような長い未来の中で常にプラスに働くので、いつでもどこでも功德を積んでおくにすることはない。功德を増やすには善を行えばよいのだが、良さそうなことなら何でもよいわけではなく、仏教的な「善」に適うものでなければならぬ。いくら娘のためでも、墓の前に食事を供えるのは善行ではないのである。となると、必然的に重要な積徳行為は仏教的儀礼の形をとることになる。またこの話から分かるように、徳宏では自分の積んだ功德で自分以外の死者の状況を改善できると考えられている。この考え方があるために、積徳行為を他者の死の儀礼に組み込むことができるのであろう。

これらの文化的前提からポイ・パラを見ると、前後のつながりや意味がかなり分かりやすくなる。つまりポイ・パラは、輪廻的死生観を背景に持ち、自らのよりよい未来を創造するために功德を積む儀礼であり、それを死者に分け与えるシークエンスを伴うことによって他者の死の儀礼としての特徴も備えている。さらにポイ・タムとともにこの形式で積徳を行った人に称号および仏名を与え、印しづけるという点で、功德儀礼や死の儀礼の中でもユニークな特徴を持っていることが分かるのである。

三 ポイ・パラの文化的意味

1 死の儀礼

以上の分析からも分かるように、ポイ・パラ儀礼には死者供養のモチーフが色濃く現れている。そこで今度は死

という出来事とポイ・パラを含む死の儀礼の継起性について考察してみよう。徳宏タイの死の儀礼は、埋葬、初七日、一ヶ月忌、一周忌というのが基本的なパターン⁽⁸⁶⁾で、それ以後は年中行事である雨安居期間中の仏日に死者を供養することになっている。また、両親のどちらか一方の一周忌のときにポイ・タムをするのが普通で、人によってはできれば三年後にポイ・パラをするのが理想的と考えている。そして、ここにあげた儀礼のうち、埋葬以外はすべて寄進物を寺に布施し、僧侶に承認してもらおうというパターンを持つ功德儀礼なのである。

ちなみに埋葬の過程では、人々の関心は僧侶を介さず直接的に死者へと向けられる。弔問客は死者に対して繰り返し叩頭し、泣き女が泣き、埋葬直後とその翌日に直接墓の前に食事を供える。埋葬前に一度僧侶が招かれて生者に五戒を授けるが、概して埋葬に関わる場面では仏教的な積徳のモチーフはほとんど強調されない。

つまり、徳宏タイの死の儀礼には二つの大きな主題がある。一つは仏教色の薄い死体の処理、もう一つは仏教的な積徳である。死の儀礼の最大のテーマが「死体の処理」だとすれば、重要なのは埋葬で、他はおまけのようなものかもしれない。しかしここでは積徳の主題に注目したい。なぜなら死の儀礼をトータルで見ると積徳に割かれる時間の方が圧倒的に多く、しかも初七日↓一周忌↓ポイ・タム↓ポイ・パラと、具体的な「死」から離れるにつれて規模が増すという特徴があるからである。私たちはここで死の儀礼から死体処理の儀礼を区別する必要がある。なぜなら死の儀礼だからといって、それが全部死体の処理を最大のテーマにしているとは限らないからだ。

2 死と儀礼

それでは功德儀礼は「死」という出来事とどのような関係にあるのだろうか。これについて、ポイ・パラでは二通りの文脈が考えられる。一つは先に述べた、埋葬↓初七日↓一ヶ月忌↓一周忌(ポイ・タム)↓ポイ・パラという文脈である。これはある他者の死を起点として並べたもので、ポイ・パラは死の処理の仕上げに当たる役割を果たす。ところで、ポイ・パラを別様に解釈できるもう一つの並べ方がある。それは、ポイ・パラ↓死↓埋葬：という文脈である。つまり、他者の死ではなく自分の死を中心に考えると、ポイ・パラは自らの死を準備する儀礼となっているのである。

自らの死を準備するという発想は、この地域では決して突飛なものではない。徳宏タイの老人は六十代頃から自らの死に装束一式を布に包み、普段から寝台の下に置いておくという。自ら風水を見て墓の位置を選んだり、数千元かけて立派な漢族風の墓を建て、あとは墓碑を刻むだけというところまで準備している人も少なくない。また、三人の徳宏タイ族の老人と話をしていたとき、筆者がさりげなくポイ・パラは死の準備をしているように見えると言うと、彼らはあまりそのように考えたことはなかったようだが、そういう面もあることに同意したのである。さらに、寄進物の多くが主催者自身の死後のために用意されること、命名されるのが死者ではなく主催者自身であることを考慮すれば、この第二の文脈こそポイ・パラの大きな主題ではないかと思われるのである。両親の死後一年目に行うことが慣例となっているポイ・タムに比べて、ポイ・パラにはそれほど固定的な目安はない。筆者が取材したN村の二十数組のバガたちによれば、ポイ・パラの時期は両親の死から一年後だったり、十数年後だったり、自分の子育てが終わったところだったり、両親が死ぬほんの数ヶ月前だったり、記憶の基準はさまざまである。しかしそこに共通してみられるのは、なにかの折に触れて感じた、自分や老いた両親の死の予感なのである。しか

考え直さなければならぬのは、死という出来事と、死の儀礼の関係である。竹沢は儀礼と出来事との時間的関

係に基づいて、儀礼を先行儀礼と遡及儀礼に分類している。先行儀礼というのは、ある出来事が生じる前に、それを先取りしたり予防したりする形で行われる儀礼のことであり、遡及儀礼というのは出来事が発生したあとで、それを修復するために行われる儀礼のことである。⁽⁸⁷⁾この枠組みで言うと、「死の処理」としての死の儀礼研究は遡及儀礼としての側面からアプローチしたものである。しかし功德儀礼は常に未来の状況を改善するように働くという特徴があるだけで、何かが起こる前か後のどちらかに行われねばならないという決まりはない。死や生まれ変わりといえども長い未来の中に繰り返し現れる状況に過ぎず、それらの出来事の前後両方に功德儀礼が行われたとしてもなにも不都合なことはない。つまり、功德儀礼がある他者の死の後に行われたと見なされれば死の遡及儀礼として他者の死を処理するように働き、自分の死の前に行われたと見なされれば死の先行儀礼として自分の「良い死」を準備する。ポイ・パラはこの両方の文脈を満たしうる儀礼であり、ある他者のための死の儀礼となるか、自らの生の儀礼となるかは主催者の主観的な問題なのである。

私たちは葬送儀礼を「死の発生」の直後から記述し始めるような研究をたくさん見てきた。そこでは死は突然やってくるかのようである。しかし、実際にはわれわれは日々死へと向かって生きていくのであり、死は予測可能であるとも言える。重要なのは、彼らが持っている「死に向かつていかに準備するか」という問題設定を見落とさないことである。自らの積徳と他者の供養を同時に行うことのできるポイ・パラには、「死の処理」を重視しすぎる死の儀礼研究の問題設定は過度に限定的であったと言わねばならない。

四 結びにかえて

本稿では、ポイ・パラの意図は死や来世をも含めた長いスパンでの未来の改善であり、徳宏タイの儀礼群の文脈においては他者の死の遡及儀礼と自己の死の先行儀礼の両方の意味を満たしうるという特徴を明らかにしようとした。これによって儀礼という方法が常に死の後にまわっているのではないこと、死を先取りすることによって、彼らにとって死という事態を耐えられるものに変容させうることを示す事例を確認することができた。

しかし本稿で取り上げた二つの分析課題は、ポイ・パラおよび死の儀礼の価値を決定する幾多の要因のほんの二例に過ぎない。これ以外にも、もっとマクロな社会的レベルで考察すべきことは多い。たとえば徳宏タイの社会にはかつて土司制度を支えてきた身分制度があったが、彼らの行う盛大なポイ・パラや葬式と、新中国成立以後のそれらの禁止は、死の格差とその是正という問題を含むことが容易に想像される。

さらに彼らの死生観の現在を理解するというより広い視野に立てば、歴史的变化を度外視して伝統的な死の儀礼だけを彼らの死生観を決める唯一の要因と見なすわけには行かない。たとえば現在、自分の積徳よりも他者の死のためにポイ・パラをするという考えが強く見られるが、その背景には日本軍による占領以来この地に不幸な死者が出る機会が多かったことや、共産党の指導によって華美な葬送儀礼が制限されていたこと、特に身分制の解体によって多くの儀礼の中心的担い手であった土司の一族の意識や生活が大きく変化したこと、漢族移民の増加によって漢族風の死者祭祀が取り入れられたことなどが影響していると思われる。また、ポイ・パラが八十年代後半から九十年代前半にかけて復活するのと平行して華美になっていった背景として、宗教政策の緩和や急速な経済発展とい

った政治・経済的要因も見逃すことはできない。そして一九三〇年代頃から急速に発達した病院施設や医療制度が彼らの死生観に及ぼした影響についても考察する必要があるだろう。今後の課題は、彼らが死という事態をどのようにして耐えられるものに変えるのかという問題を「死の処理」だけでなく「死の準備」という視点から、また死の儀礼だけではなく社会的・歴史的状況から多角的にとらえていくことである。

注

- (1) Le' Noeとも徳宏タイ語で、上方の^oを示す語を表記しようとしたものである。
- (2) 徳宏タイ語に関する言語学的研究は非常に少なく、その表記は統一されていないため、L. W. L. Young, *Shan Chrestomathy*, University Press of America, 1985で使われている発音記号による表記を、T'ien Ju-K'ang, *Religious Cuts of the Pai: Along the Burma-Yunnan Border*, Cornell U. P., 1986との先行研究とできるだけ整合的になるようにアルファベット表記に置き換えて用いることとする。Youngが研究したDai Mauの言語はシヤン系民族の中で最もDai Leに近いと思われるが、それでも若干の差異があるのでも、その場合はYoungの表記法を用いて原音に忠実に表記した。発音記号は'e → ae', 'ng' → o'e', 'r' → r', 't' → aw', 'c' → au'、そしてほとんどもとauと表記されていたものを'ao'と置き換えている。これは暫定的な処置であり、表記の統一を図るよう引き続き検討する必要がある。
- (3) 田辺繁治「死」、そしてイデオロギー的死——ラーンナータイの葬送儀礼」(石川栄吉他編「生と死の人類学」講談社、一九八五年)、五五頁、杉山晃二「葬送儀礼と合力慣行」(東北大学文学部研究年報)二七号、一九七八年)、一三三頁。Para Khru Anusarasasankartti & Chales F. Keyes, "Funerary Rites and the Buddhist Meaning of Death: An Interpretative Text from Northern Thailand", in: *Journal of Siam Society*, Vol. 68, Part 1, 1980, p. 7等。
- (4) 内畑基光「葬制」(石川栄吉他編『文化人類学事典』弘文堂、一九九四年)、四二九—四三〇頁。
- (5) B. J. Terwiel, *Monks and Magic: An Analysis of Religious Ceremonies in Central Thailand*, White Lotus Co., 1994, p. 247; Melford Spiro, *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, George Allen & Unwin, 1971, p. 254.

p. 254.

- (6) 青木保「タイ仏教儀礼の分類」(『民族学研究』三九巻四号、一九七五年)、三〇二頁。A. Thomas Kirsch, "Complexity in the Thai Religious System: An Interpretation", in: *Journal of Asian Studies*, Vol. 36, No. 2, 1977, pp. 246-247; Stanley J. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cuts in Northeast Thailand*, Cambridge U. P., 1970, p. 152等。
- (7) Stanley J. Tambiah, "The Ideology of Merit and the Social Correlates of Buddhism in a Thai Village", in: Edmond R. Leach ed., *Dialectic in Practical Religion*, Cambridge U. P., 1968, p. 96, p. 118.
- (8) Spiro, op. cit., p. 253, Terwiel, op. cit., pp. 189-239.
- (9) ここの宗派は教義や開祖の違いによる日本仏教のいわゆる宗派とは異なる。現地の人々は儀礼作法や伝播経路の違いによって区別しているように思われる。村ごとに宗派意識があり、N村は多数派のポイン(poi tsaung)派である。
- (10) 九七年十月—九八年八月の調査は庭野平和財団の研究助成によって行われた。
- (11) kusoという言葉は徳宏では「善行によって得られる目に見えないなにかよいもの」を指し、この写真のエピソードのように必ずしも厳密に仏教的な功德のみを表しているわけではないように思われる。しかしここでは基本的に「功德」という訳語を用いることにする。
- (12) 布薩日のこと。徳宏タイ語では wan sin (戒日)。この日、僧侶は一堂に会して戒律の条文を読み上げ、罪を懺悔し、在家者は八戒を守り、説法を聞き、僧侶に飲食を捧げる。
- (13) ポイはビルマ語で儀礼を表すフエ(集会)に相当する。T'ien (1986) は pai と表記している。パラは、タイ語で尊称を示す phra と思われるが、徳宏では転じて仏陀や仏像を指す。
- (14) 徳宏タイの老人たちによれば phala taka (仏弟子) の略語であるという。T'ien (1986) は paka を paga' 後出の tham を tamn と表記している。
- (15) 徳宏にはある領域を守る神の観念があり、その代表的なものが家の神、村の神、国の神である。それぞれザウ・フーン (tsao hwn)'、ザウ・ホー・メン (tsao ho man)'、ザウ・ホー・ムーン (tsao ho moeng) と呼ばれ、各領域の無病息災をつかさどる。家の神は祖霊とは区別されているが、詳細は不明である。村の神は村で最初に死んだ人を祀ったものと言われるが、ふつう具体的な人姓はなく、凶像も存在しない。国の神もそれとほぼ同様だが、漢族の習俗と習合して芒市では城隍廟となっている。村の神と国の神の廟はそれぞれ 'aun (場所) を付けて 'aun tsao ho man', 'aun tsao ho moeng と呼ばれる。なお、ここでは国とはタイの古い王国の観念であるムーンのことであり、かつて芒市の土司が治めていた盆地の領域、つまりムーン・ホアン

(moeng' khaung' 中国式の表記で moeng' xaun) を指す。

- (16) 芒市のタイ族は、kanto には謝罪の意味があるというが、語源は不明。
- (17) hap は「迎える」、phi (フー) faa (フ) ho (主人、頭) so (電の漢音) で電神を表す。
- (18) 徳宏タイでは sutta や nangala と言えはたいは状況的に護呪を指す。パーリ語では paritta。主に経蔵から採集された短経で、危難や災禍から身を守る目的で唱えられる。
- (19) 一元は約十五円 (一九九七年十月) 十八円 (一九九八年八月)。
- (20) たとえば兄弟たちが集まってする場合はいそその親のいる家が会場となるようだが、家の中庭が広いとか、寺に近いとかいったことが決め手になることもある。
- (21) ho lu。捧げる (lu) 主人 (ho) の意。徳宏タイ族の農村には寺はあっても僧侶がいないことが多く、この場合ホーラーが村人を代表して仏教儀礼を取り仕切る。護呪を唱えることはないが、兩安居のときに経典を読んだり、五戒の授与を行ったりする。ホーラーになるための儀式などはないが、村で人望があり、仏教的な知識を持った人がまわりから請われてこの役につく。ホーラーは原則として一つの村に一人である。
- (22) 原則的などの経典でもよいが、後述するホー・ブックにまつわる説話を記した「ホー・ブック」、困難な問題を解決するため編まれた「ピタカ・ピゲ」、それに「スッタ・ニパータ」などが特に多く用いられている。このほか、漢文の説話を意識音訳混用で徳宏タイ文にしたもの、ジャータカやミャンマーの民話と思われるものなど、筆者が目にしたものだけで百種類以上が使用されている。
- (23) ta na taan lu。ta na はパーリ語の dana、taan lu は徳宏タイ語で、別々でも「捧げる」の意味になる。徳宏タイ語では四音節熟語が好まれ、このように組み合わせ用いられる。
- (24) パーリ語では「知覚、思考」だが、一般には「靈魂」のようなものと考えられている。
- (25) 徳宏タイ語では san sa ja。しかし一般の人々は「来世、人に生まれ変わる (tsat la, gwt pen kon)」のように言うことが多く、san sa ja はあまり聞かれない。パーリ語では samsara。
- (26) 初七日は「saun tset (供える・七日目)」。一ヶ月忌は「lom loen (全うする・一ヶ月)」。一周忌は「lom pi (全うする・一年)」。
- (27) 竹沢尚一郎「象徴と権力——儀礼の一般理論」勁草書房、一九八七年、八四頁。