

タイにおける通過儀礼を通して見た人間形成の過程

山本, 須美子
九州大学教育学部

<https://doi.org/10.15017/2236706>

出版情報 : 九州人類学会報. 16, pp.63-82, 1988-07-10. Kyushu Anthropological Association
バージョン :
権利関係 :

タイにおける通過儀礼を通して見た人間形成の過程

山 本 須 美 子

序 — 問題の所在 —

人は誰でも、生まれてから死ぬまでの一生の間に、生育・成長あるいは老衰・老化などの生理的過程をたどる。しかしながら、人は、具体的な社会及び文化の中に生まれ育つのであるから、その生理的過程は、何らかの意味において、社会的ないし文化的な意味をともなうことになる。本論ではこのような人の一生にともなう文化的な意味を探るのに、その一生の間の一定の発達段階を画して行われる儀礼である「通過儀礼」を取り上げることにする。

まず従来の通過儀礼研究の視点を述べ、本論の視点を明らかにしたい。

はじめて「通過儀礼」という概念を用い、これを整理分類したのは、アーノルド・ファン・ヘネップ⁽¹⁾である。

彼は、人の誕生・少年期・成長・婚約・結婚・妊娠・親になること・入信・職業決定・死亡など一生の過程において行われる宗教的魔術的儀礼が、集団から集団への、あるいは年齢から年齢への段階の通過にあたって行われるので、これを「通過儀礼」と名づけた。すなわち、人は必ず、ある集団・年齢・職業から離れて、次の集団・年齢・職業に移らなければならないという「人生の危機」に遭遇するのであり、この危機を乗り越えるために儀礼が行われるのである。従って通過儀礼には、前の段階からの「分離」、中間の「移行」の時期、そして、新段階への「加入」という三つの過程が含まれる。この仮説のもとに、彼は多くの現象を分類・叙述しているが、その中に、たとえば村・家屋・寺院への入口における場所の通過や、年中行事などを意味する季節的儀礼などが含まれ、理論化に不備はあるが、のちの研究の重要な礎石を築いたものといえる。

ファン・ヘネップ以降、通過儀礼研究はあまり進まなかったといえるが、エリオット・チャップルとカールトン・クーン⁽²⁾は、千葉⁽³⁾が指摘するように、二つの点でファン・ヘネップを前進させた。

第一点は、通過儀礼から強化儀礼 (Rites of Intensification) を分離させたことである。すなわち、ファン・ヘネップのいう通過儀礼には、一つには個人の出生から死の過程で迎える危機に際して行われる儀礼と、二つには、週・月・年または季節毎に繰り返し行われる集団の秩序や結束の維持のための儀礼、つまり年中行事が含まれているのであり、後者を強化儀礼として区別したのである。

第二点は、ファン・ヘネップのいう「危機」の観念があいまいだったので、これを正確にしたことである。つまり、「危機」とは、個人の成長過程において一定の平衡関係が乱されたときのことで、人はこの平衡関係を回復することによって成長すると、説明しているのである。

このようなチャップルとクーンの研究の後では、通過儀礼研究についてきわめて重要な示唆を提出しているのは、グラックマン⁽⁴⁾である。彼は、ファン・ヘネップの研究が、通過儀礼を社会関係の場においてとらえていないことを強く批判し、通過儀礼を社会関係との関連においてみるべきことを主張している。彼は「社会関係の儀礼化」(ritualization of social relations) ということをもって通過儀礼研究の基本的な視点としている。

さて、このようにファン・ヘネップの後、チャップルとクーンやグラックマンは、通過儀礼そのものの意義を問い、その機能を研究したのであるが、今日、通過儀礼的説明そのもののはらむ問題も指摘されている。たとえば、境界領域を通過することによって、儀礼主体が、あるカテゴリーから別のカテゴリーへと移行するという解釈（意味付与）をしているのは、観察者である我々であって、儀礼主体はほんとうに移行しているのであろうかというような問題である。これは、「儀礼とは何か」という問題に通ずるのであるが、本論は、このような問題の理論化を試みるものではない。本論の目的は、タイ人の人生の一定の発達段階を画して実際に行われている儀礼を取り上げ、人間形成の過程をさぐることである。その際、視点として、通過儀礼の背後には「イデオロギー」と呼べるようなもの（これはタイ人の世界観に通ずるものである。）があることに着目し、人間形成の過程をその背後にある「イデオロギー」というものからとらえなおすものである。この場合、通過儀礼は「イデオロギー」を確認するための文化的装置としてとらえられている。もし確認すべき「イデオロギー」が存在しないような社会であったら、儀礼それ自体が存在しないのである。

さて、千葉は通過行事の構造的諸原理として、自然性・イデオロギー性・社会性・権力性の四つをあげている。⁽⁵⁾ まず第一の自然性とは、通過行事の発生も存在も自然現象およびその推移によって規定され制約されていることで、たとえば通過行事が人の生まれてから死ぬまでの一生における儀礼であることによって、人の生理的自然に規定されていたり、一年の周期の中でその儀礼の行われる時期が定められていることによって、周期的自然に規定されていたりすることである。第二のイデオロギー性とは、通過行事が特有の観念内容によって規定され制約されていることである。第三の社会性とは、社会集団あるいはその内部の階層（身分階層や男女別階層）が通過行事と特殊な関連をもつことであり、第四の権力性とは、通過行事が政治的権力により作りだされ、あるいは支持されていることである。本論は、このような四つの諸原理のうち、第二のイデオロギー性に重点を置くものである。そしてイデオロギー性の内容として、千葉はその最も基本的なものを宗教的信仰であるとし、さらに象徴性・伝統性・社会の教育理念というようなものをあげている。本論では、宗教的信仰を中心とした世界観を概観し、次に実際タイで行われている通過儀礼のそれぞれを検討し、通過儀礼の背後にはどのような世界観があるのかを考察し、人間形成の過程をさぐりたい。

第一章 タイ人の世界観

小野沢⁽⁶⁾は、タイ人の世界観を大きく三つに分けている。仏教的世界観・パラモン教的要素・アニミズムの世界観である。以下、この区分に従い、それぞれ概観を述べることにする。

第一節 仏教的世界観

タイ人の仏教とは南方上座部仏教、いわゆる小乗仏教で、国王を頂点とする国民の上層から下層に至るまでこの国の大多数の人々を信者としている。綾部⁽⁷⁾は、「タイ国では、都市・農村を問わずちょっと歩いて、真先に目につくのは黄衣の僧侶であり、美しく華麗な寺院である。」と述べている。タイ人の世界観を考えるのに、仏教を抜きにしては考えられないのである。

まず、この上座部仏教の説く正統教義からみていくと、ブッダの教説によると、われわれをとりまく世界は輪廻転生の不安定さの中にあり様々な苦悩が生じているのであって、その輪廻界の苦悩の連鎖からの脱却、すなわち解脱（ニッパーン）することによってのみ救済されると考えられている。そ

して、それを追求するためには、出家してサンガという国家的規模の僧集団に属し、仏陀の定めた227の戒律に従った修道生活を送らなければならないのである。「この教養体系からは、超自然力への依存や、神に対する祈りは全く排除されていて、焦点は、仏教的世界観の理解とその理解に基づいた実践によって自ら悟りを開いてゆくことが強調されている。一切の神秘的要素を排除している点で合理主義的であり、また個人の内面の悟りを強調している点で個人中心主義的でもある。⁽⁸⁾」と小野沢は述べている。つまり、これは修道に専心することによって解脱を求めるものであり、出家者にとっての仏教といえよう。

それでは、世俗の生活を送る民衆にとっての仏教は、どんなものであろうか？彼らの行動の準則はカンマ理論を輪とするものである。これは善行をつめば徳（ブン）が得られ、悪行を犯せば不徳（パブ）がもたらされ、その二つのバランスで各人のもつ業（カンマ）が決まり、この業によって来世の運命が決定されるというものである。青木は、「このブンとパブのバランスをとるという考え方は、ほとんど無意識に一般のタイ人の身につけている考え方であって、すべての日常行動はこれと関連を有するものと考えられている。朝にパブをすれば、夕にブンをするという具合にそのバランスは計算されていて、それに狂奔するようすは、タイ文化のコンテキストをはずれれば大変滑稽なものとなるといってよい。⁽⁹⁾」と述べている。このタンブン志向の仏教的世界観の中で、最重要の意味を帯びる来世のイメージを、小野沢は具体的に述べている。「宇宙の中心にすわる世界山メルー山をとりまいて様々な天界があり、我々の住む人間界の上方には、テワダーの住まう20以上の天界が層をなして存在している。人間の下方には、アスン（阿修羅）の住む世界や数々のナロク（地獄）が横たわっている。この世で積んだカムが悪ければ、人は地獄に落ち業火に焼かれながら厳罰を受けなければならない。逆にカムが良ければ、人間界に富や権勢に恵まれた人として再生することも、またテワダーとして天界に再生することも可能となる。⁽¹⁰⁾」このように俗人仏教徒の関心は、善行にはげみブンをつむことに向けられているのであるが、いかにしたら大きなブンを得ることができるかについては、Kaufman⁽¹¹⁾やTambiah⁽¹²⁾の調査がある。これら二つの調査結果によると5戒とか8戒とかの戒律の実践は、徳を得るのにあまり効果的な手段とは考えられていないのに対して、出家することが、最善のタンブンと考えられている。また、寺院の新改築への貢献・僧に対する食物の布施・金品の寄進などサンガの維持に向けられた行為が、高いブンを生み出すものとして意識されている。それゆえサンガはタイ語でナーブンつまりブンを生み出す田＝福田と呼ばれている。つまり、在家の仏教徒と、戒律によって経済的に自立できないサンガとの間には、物質的価値の寄進・布施を行うことによって精神的価値であるブンが自動的に反対給付されるという形で価値の交換が成立しているのである。以上タイの仏教の解脱志向の面とタンブン志向の面について述べたのであるが、小野沢⁽¹³⁾は、さらに呪術的側面を加えている。それは、プラ・クルアング・ラーングとよばれる小仏像に護身の効力があるとして身につけたり、魔除けの呪文として経典の一部がつかわれている事実である。呪術志向の仏教の中心にあるのは、プラ・バリット（護呪）であるが、これはヒンドゥー的民間儀礼の呪文も組み込んだパーリ語の経典なのである。

以上のような三つの側面が、仏教的世界観を作り出しているのである。この世界観を背後に行われる仏教儀礼はどのようなものであろうか。青木⁽¹⁴⁾は儀礼の特長として以下の三点を掲げている。

(1)僧が中心となって行われる儀礼であること。タイの場合、僧の介在しない仏教儀礼はありえない

のである。

(2)何らかの形でサーサナ (Sasana教え) と関連があること。

(3)何らかの意味でタンブンできること。

通過儀礼の中で、この仏教儀礼はどのような位置を占めるのであろうか?後で、検討してみようと思う。

第二節 バラモンの要素

一般タイ人の生活の中には、バラモンの要素が多様なあらわれ方をして、組み込まれている。

まず、仏教またはアニミズムの外見をとった土着的行事、たとえばソクラーン祭り (正月祭・4月13~15日) やヘート・ナーン・メーウ (雨乞い儀礼) の中に、元来の意味を失いながら残っているバラモンの要素を認めることができる。また、既に本来のバラモンの宗教体系との結びつきを失ったバラモンの知識の断片は、サンガの中で呪術的仏教と結びついて維持されている。さらに、村落レベルの宗教的専門家、たとえばモードゥー (占い師) やタム・クワン儀礼を専門に執行するバラモン師 (プラムまたはモークワンと呼ばれている。) は、バラモンの知識を分有しているのである。しかしながら、バラモン教の体系は担い手となる独自の組織や支持者をもたないため、伝承されたバラモンの要素は、バラモン体系としては、統合されていないのである。

第三節 アニミズムの世界観

タイ人の世界観の基底には、伝統的なアニミズムの要素が濃厚にみられる。これは、タイ王室やサンガ等から排除されているものであり、以下、ピーの観念とクワンの観念に分けて考察することにする。

一、ピーの観念

タイ社会には、いわゆる「ピー」または「フィー」と呼ばれる精霊崇拜が、一般民衆の間に根づよくはびこっている。これはタイ人が仏教やバラモン教を受け入れる以前から持っていた伝統的観念だと考えられる。ピー観念は複雑な諸相を示して説明しにくいものであるが、以下は主に綾部⁽¹⁵⁾の説明によるものである。彼は、ピーの性格を大きく善と悪に二分している。

まず、善霊としてのピーは、次第に、サンスクリット起源の「神」を意味するテーワダーに吸収されて、ピーといえ一般に悪霊を意味するようになったが、ピーと呼ばれながらも善霊として根強く残っているものもある。その内の一つ、祖霊「ピー・ルアン」は、人と一緒に住み肉眼では見えないが、死後も生前と同じ感情をもち、一家の安寧と福祉を守るピーである。普通家の中にはピー・ルアンを祀る所があり、この場所は神聖であり、家族はその家に特別の行事があったり大きな問題が起こったりすれば、必ずピー・ルアンに供物を捧じ、ピー・ルアンにこれを報告するのである。また、祖霊は農耕に関する守護霊の中心的存在でもある。田の神や土地の神などとしてタイの農民の間で信じられている。しかしながら、このような善霊としてのピーは、次に述べる無限の多種多様な悪霊に比べ、かげは薄い。

次に綾部は悪霊としてのピーについて、第一に非人格的自然界のピー (たとえば樹木のピー) 、第二に死霊、第三に魔女・呪医・シャマンなどの人格的悪霊ピーというように三つに区分している。そして、彼は、その中でタイ人が信じている悪霊観の基本はやはり死霊であるとしている。死霊はさまざまに形を変えて現われ、人間に危害を加え不幸をもたらすものである。死霊の中でも最も恐れられ

ているのは、事故や戦争や産褥や疫病などで死んだ人々の精霊である。産褥で死んだ女の霊は「ピー・フライ」と呼ばれ、最も恐れられている。また新生児のみが死んだ場合には、壺に入れて封印され、水中に沈められたり、土中に埋められたりする。これは赤ん坊を連れ去った悪霊が、母親までも連れ去らぬように予防するためである。このようにタイ人の「死」についての考え方は、「ピー」と密接に結びついているのである。そして、こうした悪霊たちによって幾重にも取り囲まれているタイ人は、か弱い幼児たちを悪霊の危害から守るために色々な方法を講じる。たとえば、幾度でも子供の名前を変えたり、15才ぐらいまで「ねずみ」とか「犬」とか「小鳥」などという愛称で呼ばれるのは、この子は人間ではなく取るに足らぬ存在なのだと思込ませ、関心をそらそうとしたものである。また、子供を一度森の中に捨てたことにして、親は家に子供がいないのを故意に騒ぎたてピーをあざむき、後で秘かに誰かに森から連れて帰ってもらったりなどする「捨て子」の風習などもある。タイ人の人間形成の過程は、「ピー」の世界から遠ざかるうとする過程としてとらえることができるのである。

二、クワンの観念

タイ人が一応ピーとは区分して用いる言葉に、人体に宿る靈魂を表わす「クワン」という語がある。クワンは、生霊をさすものであり、生命の本質と考えられている。Rajadhon⁽¹⁶⁾は、タイ語のクワンは中国語の霊や魂を意味するクワンと同じ語源であると述べている。クワンは頭に宿るものとされ、また肉体の種々の部分に対応して32個のクワンがあるともいわれる。クワンは、日本の「タマ」と同じように、うかれ易く、あがれ易い性質をもっているが、それが体内につなぎとめられていれば健康・繁栄・幸せを与えられるが、離れると病気になり死に至ると考えられている。このように生と死は、肉体とクワンとの結合ないし分離によって説明されている。綾部は、「タイ人の人生では、誕生から死にいたるまで、いかにして生霊クワンを体内につなぎとめ、これを強化し、健康と活力を養うかという思想が支配する。こうした思想は、彼らタイ人の通過儀礼の中に典型的に表明されている。⁽¹⁷⁾」と述べている。そして、このようなクワンを強化しつなぎとめるための儀礼はタム・クワン(東北タイではスー・クワン)儀礼とよばれている。Tambiah⁽¹⁸⁾によるとこの儀礼は、通過儀礼として以外には、病気の時とか、不測の災厄にみまわれた後や、何か新しい事(たとえば旅行)を開始したり終えたりした時などにも行われる。

以上のように、アニミズムの世界観の中のピー観念とクワンの観念は、タイ人の人生と深く結びつき、これらに裏づけられることによって彼らの現実の世界は現実たりえているといえるのである。

第二章 タイ人における通過儀礼

タイ人が実際行っている通過儀礼の諸報告として、中部タイのBangkhand村を調査したKaufman⁽¹⁹⁾によるもの、同じく中部タイのBang Khem村を調査した松永⁽²⁰⁾によるもの、東北タイの調査を行ったTambiah⁽²¹⁾によるもの、中部タイのBan Nai村を調査したAttagara⁽²²⁾によるものなど色々ある。タイ社会といっても地方によって種々な相違があるし、時代の推移によっても移り変わりをみせているので、断定的なものとはいえないが、以下のような通過儀礼をあげることができる。なお、松永は小学校入学や兵役を「通過儀礼」として明確に位置づけているが、本論は主に通過儀礼の背後にある世界観に重点を置いたものであるので、国家が義務として課した小学校入学や兵役は考

察の対象とはしないことにする。

(男性の場合)

- ①出生後三日目の儀礼
- ②出生後一ヶ月目の剃髪の儀礼
- ③9才か10才か13才の時に行われる「まげ」を切る儀礼
- ④得度式
- ⑤結婚式
- ⑥葬式

(女性の場合)

- ①出生後三日目の儀式
- ②出生後一ヶ月目の剃髪の儀式
- ③9才か11才か13才の時に行われる「まげ」を切る儀式
- ④結婚式
- ⑤妊娠時の儀礼
- ⑥ jufai
- ⑦葬式

以下それぞれを取り上げ考察してみようと思う。

第一節 出生後三日目の儀礼

タイでは、子供が生まれて三日たつと、その子供はそれまでの「ピーの子」からクワンを伴った「人間の子」になるという伝統的な考えがある。生後三日間はピーの子であっていつ悪霊ピーに連れ去られるかわからない状態なのである。子供の両親は、子供が生後三日間を無事過したことを喜び、クワンの強化儀礼—タム・クワン儀礼をするのである。Rajadhon⁽²³⁾は、「この儀礼はひっそりと内密に行われる。というのは、赤ん坊に宿ったクワンは未だ十分に強くはなく、はでな儀礼を催して目立つと、いつピーが戻ってきて連れ去るかわからない恐れがあるからである。」と述べている。産婆は赤ん坊の手首に「サイシン」という木綿の聖糸を巻いて、その子のクワンを縛るのだが、それによってクワンは糸で呪的に体内に封じ込まれると考えられている。

Rajadhonは、出生後三日目の儀礼として以下のような報告をしている。⁽²⁴⁾産婆が赤ん坊を抱いて「三日目まではピーの子、四日目からは人間の子、この子だれの子連れて行け。」と言うと傍で待ち構えていた元気な赤ん坊を育てた近所で評判のよい婦人が、「私の子です。」と言って産婆から小銭を出して、その子を買取る。この婦人は、Mae sü と呼ばれる。この儀礼では、小銭を渡して子供を買いとることによって、はっきりと子供をこの世の人間として受け入れ、以降はピーに干渉させないという考えがある。この時、Mae sü は、人間界の代表者であるが、産婆は、ピーの世界と人間界との仲介者と考えられる。

また、松永は、出生後三日目の儀礼は、「Ion dek nai kadon」といって、要するに「かごに子供を入れてゆさぶる」という意味の儀礼であるという報告をしている。⁽²⁵⁾その際、男の子であれば、

鉛筆・ノート・金・それに女の子であればナイフを加える。そのような種々な品物の上を、産婆が母親の代理として子供を渡し、一方から、村の金持ちで地位が高く尊敬されている人（例えば部落長・小学校長）がこれを受け取るのである。このことは、子供がその地位が高く富裕で尊敬されている人に一時的に養子になったことを意味しており、子供が将来そのような人物になるようにとの親の願いがこめられた儀礼といえる。Rajadhonは、このようにゆりかごに入れてゆさぶる儀式は、出生後一ヶ月目の剃髪儀礼の後に行うという報告をしている。⁽²⁶⁾ その際、家を守るものとして猫をゆりかごの中に入れてと述べている。

以上のように、色々な報告があるが、いずれにしろ、出生後三日目の儀礼は、ピーの世界から人間の世界への移行を示すもので、これは、わが国の伝統的社会での赤子を神の世界から人間の仲間を迎え入れる式としての産立式と同じ意味を含むものと考えられる。つまり、「人間の誕生という最も喜ばしい人生の局面が、同時に人間の生活において最も危機的な時期であり、この時期には、生と死とがいわば背中合わせの状態であること、しかもそれは胎児のみか母体までも危機に陥れる恐れをもっていたのである。⁽²⁷⁾ それゆえ、妊娠・出産後の儀礼では、生と背中合わせの死の世界をどう扱っていくかが問題とされる。タイの場合、死の世界はピーの世界と結びつき、クワンを強化することによってピーの世界から遠ざかろうとするのであり、彼らの死生観は、アニミズムの世界観と強く結びついているのである。

第二節 出生後一ヶ月目の剃髪儀礼

子供が出生後一ヶ月と一日経つと剃髪儀礼が行われる。Rajadhon⁽²⁸⁾によると一ヶ月に一日を足した時に剃髪を行うのは、タイ人が満一ヶ月たったということに確信をもつためではないかと述べている。この儀礼は、中部タイにおいて行われるのだが、出産時に汚れている頭髪をそのままにしては病気になるので、子供の健康を保つ意味でそれを剃るというものである。その際、頭の頂きを除いて、すべての頭髪を剃る。頭の頂きが剃り残されるのは、子供の間はクワンは頭部、つまりこの剃り残された髻に住むので、髪を全部剃り落とすとクワンの居所がなくなると考えられているのである。タイ語で「つむじ」のことをクワンというのも、上述のような思想と関係があるのである。松永⁽²⁹⁾は、今日ではBang Klem村では、頭の頂きを剃り残している子をみかけるのは、まれに病弱な子供以外、めったにないと述べている。そして、この儀礼では、その土地のピーを宥めるために供物をする。頭髪が剃り落されると、子供の親戚の者が子供の手首足首に木綿の聖糸を巻きつけて、クワンの強化儀礼を行う。松永⁽³⁰⁾は、この儀式は純粋に家庭内の行事で、僧・親族・親の友人・近隣は、いずれも招待されないとしているが、Rajadhon⁽³¹⁾は、この儀礼が高位な裕福な人によって行われる場合は、もっと盛大になり、バラモン師によって行われ僧も招かれると述べている。またKaufman⁽³²⁾は、一般の人の場合でも、一人～五人の僧が招かれて祝福すると報告している。いずれにしろ、僧が招かれて祝福するという場合でも、この儀礼の根底は、アニミズムの世界観と結びついているのである。

第三節 9才か11才か13才時の「まげ」を切る儀礼

この儀礼は、9才か11才か13才のいずれかの時に行われるが、時期は両親の決定によって異なる。出生後一ヶ月目の剃髪儀礼で剃り残した「まげ」(top knot)を切る儀礼であるが、その目的はまげを取り去った後も子供のクワンが、彼と共に身内に留ることを請うことであり、クワンを聖糸でつなぎとめるクワンの強化儀礼を行う。この儀礼は、普通子供が幼少年期から思春期にはいったこと

を意味するとされている。松永⁽³³⁾によると、以前から、子供のこの年齢の頃から、家庭内で例えば水牛の世話とか、軽い農作業の一端が手伝われ始めていたということである。とすれば、この「まげ」を切る儀礼は、子供が農業に関与していく（換言すれば、農夫が形成されていく）一つのステップとして大きな意義があったかもしれない。しかし、今日では「まげ」を結っている子供はごくわずかであり、また、結っている子供にとってもそれほどの意義はもたず、「小学校入学」がこの儀礼にとってかわって、子供の成長を示す一つの区切り目となっているといえる。

以下松永⁽³⁴⁾の報告によると、この儀礼には、僧が九人招かれ、他に親族・近隣の人など約30名近くが参加した。僧が読経するうち、木綿の聖糸を仏像から部屋の内側にまわし、それをさらに儀礼を行ってもらい子供の首にかける。僧侶長が「聖水」を子供の頭に向け、ハサミで「まげ」の髪を切る。剃り終わった後、参加者はお祝いとして金銭を子どもにあげ、僧侶にふるまう。最後に参加者も会食する。なお、剃った「まげ」の髪は、寺の境内にある大きな菩提樹の穴の中に納めるという習慣がある。これは、子供が菩提樹のように大きく元気に育ち、大地にしっかりと根をはやして栄えてくれるようにとの親の願いが込められている。

以上、この儀礼の根底にもアニミズムの世界観があるが、僧が招かれて僧によって行われるので仏教とも関連をもっていると考えることができる。

第四節 得度式（男性の場合）

タイでは男子が20才になると、得度を受けて僧になり、普通一雨安居期（パンサー、6～10月の雨期の寺で修業に集中する時期）で還俗することになっている。このパンサーを中心に展開される仏教暦は、タイ人の生活に年周期のリズムを与えている。そして、得度することは義務行為ではないが、これによって、また息子を僧にすることによって大きな徳がもたらされ社会的に賞揚されているし、将来の就職や昇級などに微妙な影響を与えるので、皆が望むものとなっている。実際には、Kaufman⁽³⁵⁾の調査したBangkhand村では「20～30才の間の男性の80%が少なくとも一雨安居期間僧になる。」と、de Young⁽³⁶⁾は、「北部タイの調査では、対象となった村の男性のたった40%だけが見習い僧か僧のどちらかであった。」と、Bunang⁽³⁷⁾は、「今日のタイで成人男子の半分は僧生活を経験している。」と、Tambiah⁽³⁸⁾の調査した東北タイのBan Phran Muran村では、「106人の世帯主のうち半数以上が僧を経験し、3分の1が見習い僧になり、5分の1が双方とも経験している。」と、松永⁽³⁹⁾の調査した中部タイのBang Khem村の場合「第2部落の20才以上の男性の74%が、期間の長短はあれ僧を経験していた。」と述べている。いずれにせよde Young⁽⁴⁰⁾が述べているように「一人の男性が得度を受けても受けなくても、その経験は彼らすべてにとって大切なのである。なぜなら、すべての男性が従うことが理想的であり、たとえ、その経験をしなかった者でさえ、自分がその理想に影響を受けているのがわかる。」

多くの学者が指摘するように、このような一時的出家は男性の通過儀礼の中で最も重要なものであり、「未成熟」（ディップ）な人を「成熟」（スック）した成人に変える儀礼となっている。スックの状態にならなければ結婚することもできないのであり、得度式は今日でも根深くタイ社会における「一人前」の基準になっている。

このような得度式は大きくいって二つの部分から成る。前半の頭を剃って仏僧から王戒を授けられ僧志願者となり、俗人として最後の得度の準備をするクワンの強化儀礼—タム・クワン・ナーク儀礼

と、後半の正式に僧になるために授戒を受けるウバサンダの儀礼である。

前半のタム・クワン・ナーク儀礼は、僧になる前の動揺や混乱のあるクワンの不安定な状態における、クワンの強化のための儀礼である。この儀礼過程は、前述した三つの儀礼よりも複雑で、その過程を追ってみることにする。⁽⁴¹⁾この儀礼は、ウバサンダの儀礼の行われる前日の午後に行われる。式場の中心にはバイシーと呼ばれるメルー山を型どった円柱が置かれ、この横には、三種の黄衣及びサンガ内での生活必需品（剃刀、針と糸、袈裟、鉢、水入れ等）が置かれる。バイシーの東側には儀礼の執行者であるブラムと呼ばれる村の長老であるバラモン師が座り、聖水を入れた鉢と、ろうそくを三本ずつ付着した金属製のろうそく台が三基入った鉢が二つ並べられる。それと向き合って西側には、僧志願者（ナーク）が線香・ろうそく・花・煙草・キンマ等の供物の包みを手にして、机の上に肘を置いた伏臥位で座る。これらを取りまいて、親族・隣人等で両手を胸の前で合掌させた姿勢で一重の円座をくんで座る。その後に控えていた楽隊の合奏のあとバラモン師がパーリ語の経文を三唱したあと、ピーとテワダーを呼びよせ詠唱文をとる。この詠唱文はすべてタイ語で、ナークの懐胎、出産の経緯、家族の養育の努力、さらに得度にあたっての心得、サンガにおける生活上の注意などを語っている。これは地方により、またバラモン師個人により様々な変異を示しているが、この儀礼の中で重要な役割を果たしている。小野沢が中央タイ、スコートタイ県シーサムロン郡で採集した詠唱文を略述すれば以下のようなようになる。⁽⁴²⁾

- ①臨神に先だてて僧志願者であるナークが年齢的条件などをみだし、また心身の潔斎、心機の充実、現世的欲望の払拭を果たしていることが述べられる。
- ②ナークの得度について天上界の主神ブラ・イスワン（シヴァ神）の同意が求められ、降臨して祝福を与えてくれるよう祈られる。次いで、天界にいる神々（テワダー）、空の神、山の神、森の神、川の神等の神々、巨人（ヤック）、仙人（メーシー）、各種の精霊（ピー）が順次招請され、共に仏教の真理である仏法（タンマ）を聞き、ナークを祝福してくれるように請願される。
- ③世界の構造が語られ、仏法によって世界の秩序づけが行われていることが示される。
- ④次いでナークの出自についての神話が語られる。
- ⑤人間界に降下した神のうちの一は、水の形をとってナークの父親の体内に入りこみ、次いで性的な交渉によって母親の胎内に移り、胎児としての期間をすごしたことが語られる。
- ⑥次いでナークの胎児としての成長過程が克明に語られる。
- ⑦誕生にあたっては医師の手をわずらわし、また誕生後の成長過程では、両親はじめ、祖父母・兄弟姉妹・オジ・オバ等の親族・僧・教師等によって大切に保護を受け、教育をさずけられてきたことが語られる。
- ⑧次いでサンガの生活についての心得が詳細に説かれる。

以上のような内容の詠唱文については、後でさらに検討することにして、その後の儀礼過程を追ってみることにする。詠唱文がバラモン師によってとなえられた後、ナークの手首に父・母・祖父母・親族の順で各人一本ずつ聖糸を巻いて、クワンをつなぎとめる。次に、三本ずつろうそくのついた三つのろうそく台を、時間回りに参加者の手から手へと回される。それが終わると、バラモン師は9本のろうそくをひとまとめにして、バイシーに吹きつけながら消し、消えたばかりのろうそくの煙をナークに三回吹きつける。その後、溶けたろうそくで、ナークの額にバラモンの呪文を書きつけ、最後

にバラモン師から円座にまわした聖糸を参加者全員が握りながら、始めと同じパーリ語の経文を三唱して儀礼は終了する。以上のような儀礼の次第は、始めと終わりに仏教の経文を三唱するが、あとはバイシーによるメルー山の象徴を始め、形式的にはバラモン的なものといえよう。

後半のウパサンダの儀礼は、授戒壇で行われるサンガへの加入儀礼である。以下その過程を追ってみることにする。⁽⁴³⁾この儀礼は寺の本堂(bod)で行われる。僧は、僧侶長(Upacha)と二人の立会僧、二人の教育僧の最低五人を必要とする。彼らは、本堂の後ろからはいり、仏陀の前で三回おじぎをして、それに背を向けて座る。ナークは仏陀におじぎをし、父によって僧侶長のひざの上に置かれた黄衣を着る。彼は、僧侶長の前に座り、仏陀の道を学びたいこと、飲酒や女性との交際や賭けのよいうなすべての世俗的なものを断つことを述べる。彼は、仏陀の後ろへ行って、完全な僧の姿となる。彼は、また僧侶長の前に来て、鉢をもらい、僧侶長は他の人々に、ナークが黄衣と鉢を身につけ得度の用意ができた事を知らせる。ナークは、ワイをして、僧侶長に僧になるために従わなければならない規則をいただくように頼む。僧侶長は、パーリ語で十の規則を述べて、ナークはそれぞれ後から繰り返す。二人の立会僧は、僧侶長にナークが僧になるのにふさわしいかどうか代表して質問する事の許可を求める。許可がおりると、彼らはナークに結核やおできやらいやたむしがあるかどうか、てんかんであるか、人間であるか、男であるか、罪を犯していないか、借金はないか、20才になっているか、両親の許可があるか、黄衣や鉢を身につけているかどうかを尋ねる。それぞれの質問に対して、ナークは、はい及びいいえで答える。儀礼のこの部分は、堂の前においてパーリ語で低くはっきりしない声で行われる。そして、彼らは堂に戻り、ナークが僧になるのに適していることを告げる。僧侶長は、ナークが僧になることができるのを伝える。僧たちは、新しく僧となった者の親と親族に贈り物をもらい外へ出る。新しい僧は、親や親族に聖水をふりかけ功德をほどこす。青木は、このウパサンダの儀礼には「演劇的構造が鮮かに投影されている。」と述べている。

以上のようなタム・クワン・ナーク儀礼とウパサンダの儀礼が結びついた得度式は、タイにおける通過儀礼の中で最も複雑なものでありかつ重要なものであると考えられる。ここには、タム・クワン儀礼と仏教儀礼の結びつきがみられる。両者がどのような関係にあるかを考えるのに、得度式は非常に重要なのである。さらに、アニミズムの世界観と仏教的世界観の結びつきとしてもとらえることができ、通過儀礼の背後にあるタイ人の世界観を考えるのに多くの示唆を与えているものである。これらの観点からの考察は、タイにおける通過儀礼全体を検討した後に行いたいと思う。

第五節 結婚式

得度式の経験を経て、男性は通常24～25才前後、女性の場合は20才前後で結婚をする。松永は、「結婚によって男女ともに、夫であり妻であるという新しい地位、また子供が生まれることによって親という新しい地位に置かれるのであり、それが個々人の生活史上の重要な一つの節であり、通過儀礼の一つの段階をなすものであることはいうまでもない。⁽⁴⁵⁾」と述べている。

青木は「結婚式の儀礼過程は婚約にはじまって常に僧のイニシエートのもとに行われる一組の儀礼過程として成立している。⁽⁴⁶⁾」と、また松永は、「結婚式は僧を招き、僧の祝福のうちに、親族・友人あい集まって盛大に行われる。⁽⁴⁷⁾」と述べている。Tambiah⁽⁴⁸⁾や水野⁽⁴⁹⁾や小野沢⁽⁵⁰⁾は、結婚式において、結婚という人生における重大な局面を迎えた男女の不安定なクワンを強化するクワンの強化儀礼がバラモン師によって行われるとしている。このタム・クワン儀礼においては、タム・クワン・ナーク

儀礼と同様に、バラモン師によって口語で詠唱文が詠えられる。この詠唱文では、結婚を神性と高貴さを伴った非常にすてきなこととして描いている。文脈には、「めでたい」「美德」「光輝」「成功」を意味する語がちりばめられている。Tambiah の報告によると内容は以下のようである。⁵¹⁾

- ①結婚する男女のクワンが戻ってくるようにバイシーが用意され、その回りには食べ物だけではなく、ネックレスや指輪など豊富な贈り物が積み上げられているという儀礼の場面が語られる。
- ②結婚に際して、親族・祖父母の世代の年長者・若い友人などが集まっている。
- ③その結婚は、両親や年長者によって、また神によっても承認されている。
- ④花婿・花嫁の美しさが誉められる。
- ⑤クワンが呼び戻される。
- ⑥花婿・花嫁は、お互いの相手の親族に対して適切な態度を取るべきである。
- ⑦花嫁は花婿に献身すべきである。
- ⑧終わりに、二人がお互いに愛し合い、長生きして、幸せと富を得るように祝福される。

しかし、このような一種の人生訓となっている詠唱文は、松永によると中部タイの Bang Khem 村では、結婚式に際してバラモン師によって語られるのではなく、僧侶長によって語られる⁵²⁾と述べている。つまり、結婚式においては得度式のように、詠唱文を含むバラモン師によって行われるタム・クワン儀礼と、僧による仏教儀礼は見事な結びつきはみせてはいなく、このようなとらえ方はできないのである。結婚式の背後では、仏教・バラモンの要素・アニミズムなどが混ざりあっていると考えられるのである。

第六節 妊娠時の儀礼（女性の場合）

Kaufman⁵³⁾や松永⁵⁴⁾による中部タイの調査では、わが国の伝統的な習俗である「ハラオビ」のような妊娠中の儀礼はみられないとしているが、Tambiah⁵⁵⁾や水野⁵⁶⁾は、東北タイの調査から、妊娠時にクワンの強化のための儀礼を行うことを報告している。妊娠のクワンは、出産の苦痛を心配して、離れやすくうつろいやすいので、それをつなぎとめ強化するのである。以下Tambiah⁵⁷⁾の報告によると、この儀礼の参加者は、妊娠の父と夫以外は、祖父母の世代や母の世代の女性で占められ範囲が限られている。僧が招かれることはない。儀礼の施行者は、村の長老であるバラモン師であり、儀礼の中心は妊婦のクワンをつなぎ留めるために、参加者によって妊婦の手首に聖糸が結ばれることである。そして、バラモン師によって、クワンを呼び戻し肉体につなぎ留めるための詠唱文が口語で唱えられる。その内容は以下のようである。

- ①占い師によって儀礼のために吉日が選ばれたこと。
 - ②肉体全体のクワンが呼び戻される。
- 妊婦のクワンが他の若者とうろろしないように注意される。
- ③儀礼の場面が語られる。食べ物が供えられ、また種々な女性（年長者、未婚者、離婚者、未亡人など）が、クワンが戻るのを待っている。
 - ④妊婦の今の状態、陣痛、成功した出産の場面、赤ん坊への母の不安、赤ん坊の世話の詳細など、産前・産後の状況が述べられる。
 - ⑤次に長くクワンの呼びかけに焦点があてられる。

この詠唱文には、女性であれば大部分の人が通らなければならない妊娠・出産という関門をうまく通

過できるような教えが込められている。妊婦は、経験豊かな年上の女性の参加者に囲まれて、バラモン師によってこのような詠唱文を聞かされて、自分がもうすぐ迎える出産・育児に対しての不安が軽減され、勇気づけられるであろう。また、生まれ来る赤ん坊は、皆に見守られ、その誕生が期待されているのである。そして、執拗にクワンが呼び戻されるその背後には、生とは逆の死への恐れがあると考えられる。前述したように、産褥で死んだ女性の霊は、「ピー・フライ」と呼ばれ、最も恐れられているピーである。このようにこの儀礼は、アニミズムの世界観と結びついているのである。

第七節 'jufai' (女性の場合)

Kaufman⁽⁵⁹⁾や松永⁽⁶⁰⁾によると、産婦は産褥期に初産の時には約15日間、第二子以降の際には7～9日間、陶器に火を入れ、その側で1メートル半ぐらいの板の上に休む。そして、金属製の容器に火をおさめた用具を腹の上にのせる。火は悪霊をしりぞけ、病気にかかるのを防ぐと考えられているとともに、お腹の内部を乾かし、産後の回復を早めるとの説明もある。前述したように、産褥で死んだ女性の霊は「ピー・フライ」と呼ばれ最も恐れられているピーである。産褥期はピーの世界つまり死の世界と背中合わせの不安定な時期としてとらえられているのであり、この時期を火の側で横になるというように儀礼的に扱うことによって、死の世界との区切りをつけようとしていると考えられる。つまり、この儀礼の背後にもアニミズムの世界観があるのである。そしてこの儀礼を松永は女性の一人前の基準であると、Kaufmanは母の象徴であるとそれぞれ述べている。つまり、女性にとって子供を生んで母としての新しい地位を獲得して始めて真の意味での成人とみなされるのであり、それがこの産褥期の儀礼に象徴的にあらわれているのである。

日本の伝統的社会では産屋をつくる風俗がみられる。これは産褥期だけではなく、出産時のための小屋でもあるが、「産屋をつくる理由としては、産にともなうけがれの観念によるものと一応考えられるが、逆に産屋は産神を迎えて無事出産する神聖な場所であると考えられることもできる。……産屋にこもるのは、産後21日から75日まで地方によって異なり、そこでは産婦は自らご飯を炊いて食べるようになっていた。昔から火は神聖なものとされており、産婦の食事を別火で用意することによって家族全員のための母屋の火の神聖を守ろうとしたのである⁽⁶¹⁾」いずれにしろ、タイでは産褥期だけ、日本の伝統社会では産前産後、産婦に一般人とは隔離した生活をさせたのであり、出産という人間の最も根源的な営みを、日常生活と隔離して火を象徴的に扱うことによって、文化の中に消化していると考えられるのである。

第八節 葬式

個人の生活史の最後の段階の通過儀礼として、死に際しての葬式が行われる。死者に関する一切の儀礼は僧にまかせられている。この点、仏教と死とは切り離せない関係にある。しかしながらクワンやピーについての観念はここでも重要である。というのは、すべての災いの原因であると考えられているピーは、死者と結びついているからである。それゆえ死者は生者にとって恐怖の的であり、死の取り扱いにおける誤りは許されない取り返しのつかないことになると考えられている。綾部は、「死にのぞんだタイ人の最大の関心事は、彼の魂が来世の生活へ、無事安泰に送りこまれるかどうかということにかかっている。死後その人のクワンはピーとなるらしいが、生霊クワンから死霊ピーへの移行については不明な点が多い。またどういう種類のピーになるかも判然としない⁽⁶²⁾」と述べている。岩田⁽⁶³⁾は、「人の死は単なる生理的事実ではなく、肉体と靈魂との分離を意味する。」と述べている。

クワンは、出生後三日目の赤ん坊にはいり、臨終の肉体から去っていく。誕生と死とは、靈魂観と結びついているのである。

日本の伝統社会にも「鎮魂」(たまふり)または「魂しずめ」の儀礼および「魂よばい」または「魂乞い」の儀礼にみられる生霊観がある。綾部は、日本とタイの靈魂観について比較考察している⁽⁶⁴⁾。まず生霊観やその呪法の類似性を指摘している。タイ人は浮かれ易く逃げ易い生霊について、日本の場合と同じように、これを鎮呪し、強化し、召喚するという三種の呪法を用いているのである。また、相違点について、タイの場合、死霊は悪霊と結びついて問題とされることが多いが、祖霊としてはわが国のような発達をみせていなく死後の行事は仏教が優越する形で展開している点をあげている。この原因として、日本の場合は、神道が国家的権力と結びついて、仏教と対抗しうるだけの力を保つにたつたのに対して、タイにおいては仏教があまりにも強力な地盤を築いたという条件が、大きな相違を生ぜしめたのではないだろうかと述べている。

つまり、タイにおける葬式は、日本の伝統社会との相似性をもつ靈魂観を中心としたアニミズムの世界観が背後にあるが、仏教が優越した形で展開する僧にまかせられた仏教儀礼といえるのである。

第三章 仏教儀礼とタム・クワン儀礼

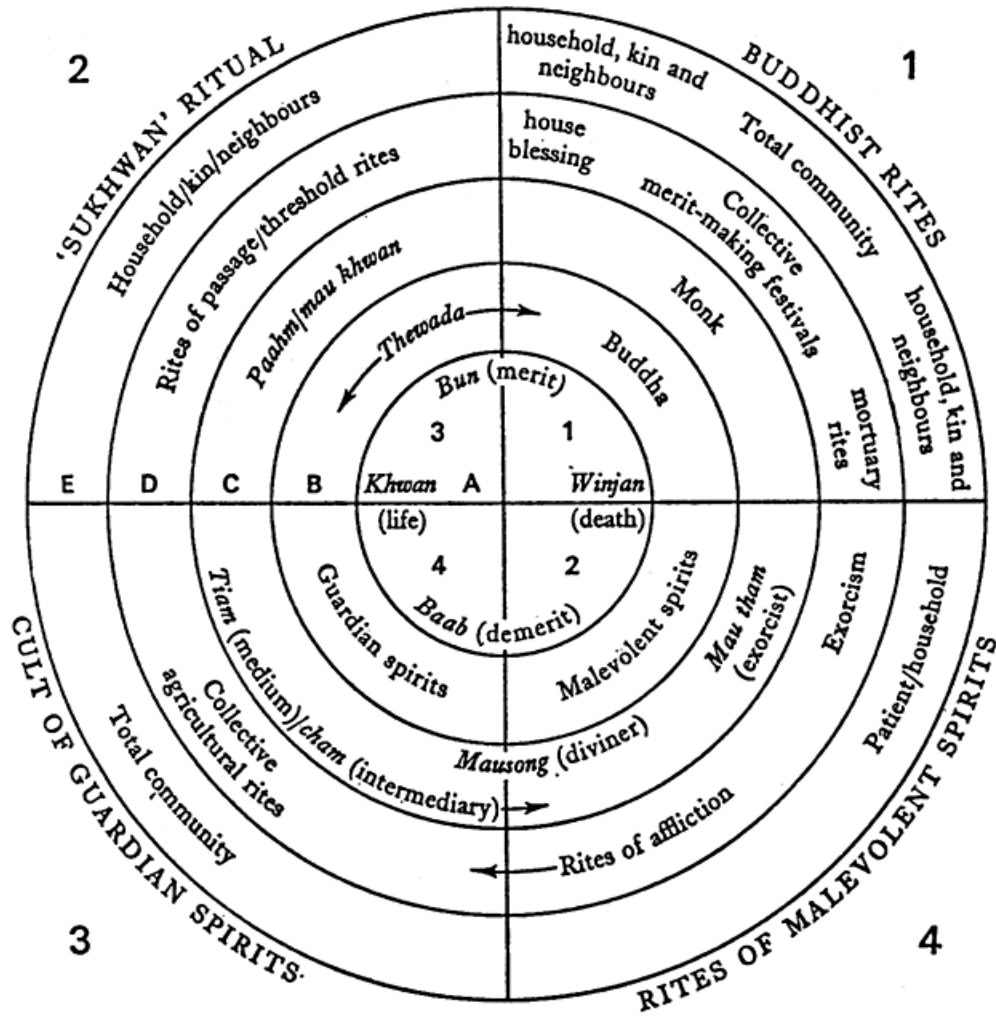
第一章において、タイ人の世界観を仏教的世界観・バラモンの要素・アニミズムの世界観という三つに分けて述べ、第二章においては、タイにおいて実際行われている通過儀礼について、それぞれを取り上げ検討した。本章では、第一章において述べた世界観全体が、第二章で述べた通過儀礼全体と、どのように結びついているのかという問題を考察して、タイ人の人間形成の過程をさぐりたい。

まず、第二章でそれぞれ検討した通過儀礼全体をみてみると、仏教儀礼とタム・クワン儀礼によって織りなされていることがわかる。バラモンの要素は両者に吸収されて、全体性を失っている。

では、仏教儀礼とタム・クワン儀礼は、どのような関係にあるのであろうか？この問題を考えることによって、通過儀礼全体の背後にある世界観をさぐることができると思う。この問題についての研究は、Tambiah によるもの⁽⁶⁵⁾と、小野沢によるもの⁽⁶⁶⁾がある。以下、この二つの研究について検討してみようと思う。

まず、Tambiah の研究では、仏教儀礼とタム・クワン儀礼の差異及びそれぞれの体系の独立性に着目されている。彼は、タイ人の精神生活を律しているのは、悪霊に関係した儀礼体系、守護霊に関係した儀礼体系、仏教儀礼、タム・クワン儀礼の四つの儀礼体系だとして、以下のような図に表わしている⁽⁶⁷⁾。

Buddhism and the spirit cults in North-east Thailand



- A. Primary religious concepts and fields of socio-religious interest
- B. Supernatural personifications relating to A
- C. Ritual specialists associated with B
- D. Rites conducted by C
- E. Scale of social participation in D

Fig. 5 The religious field

ここでは、この図についてはさらに考察はしないが、この内、通過儀礼を織りなす仏教儀礼とタム・クワン儀礼について、彼は、儀礼の参加者、目的・執行者などが違い、対照的な体系としてとらえている。

	仏教儀礼	タムクワン儀礼
①儀礼の対象となるもの	仏陀	神 (テワダー)
②儀礼の執行者	僧 (未婚の青年)	モー・クワン (所帯持ちの年長者)
③儀礼の目的	a) 家屋の深め・祝福 b) 集合的タンブン c) 葬儀	通過儀礼または境界儀礼
④儀礼の参加者	a) 家族／親族／隣人 b) 共同体全体 c) 家族／親族／隣人	家族／親族／隣人
⑤儀礼で用いられる供物の性格	肉食(菜食)主義的	菜食主義的
⑥儀礼で主に用いられる言語	パーリ語 (古代インド語・非日常語)	タイ語 (日常会話語)

次に、小野沢の研究では、タム・クワン儀礼を主、仏教儀礼を従と考える見地を示している。彼は、特にタム・クワン儀礼の中でも最も仏教儀礼と密接な関係があり、重要な位置をしめしているタム・クワン・ナーク儀礼を取り上げて分析している。この場合、①仏教的聖界という特別な非日常性との接触を前に、②予備的・予防的にクワンを強化するという性格をもっているために、日常的世界の構造が極度に強調される。日常的世界の事象の構造化能力の弱さ故に、バイシーによるメルー山の象徴、クワンのパラモンの神の化身などのパラモンの要素等をかりてこの作業はすすめられる。これによって、クワンは世界の中心点として位置づけなおされる。そして、こうした日常的世界を一つの極とした時、タム・クワン・ナーク儀礼で対極にあるのは、正の価値をになったサンガであり、それ以外のタム・クワン儀礼の対極にあるのは、負の価値をになったクワンが遊泳していく自然界、およびピーという反社会的なものである。小野沢は、タム・クワン儀礼をこうした、正・負二つの価値をもった非日常性に対して、日常的世界の側から境界線を設定するための文化的装置であると考えているのである。そして、後半のウパサンダの儀礼を、パーリ語という死語を用いることなどから、一種の境界領域での試練ととらえて、タム・クワン・ナーク儀礼の下位に置いている。そして、彼は、サンガにおける仏教を正統仏教の体系とし、村落共同体に根ざしたタム・クワン儀礼の背後にある信仰体系を非正統仏教の体系として、この二つの体系が並存する二重構造としてタイの仏教をとらえ直している。

タイ人の実際行っている通過儀礼を織りなす仏教儀礼とタム・クワン儀礼を考える場合、両者の独自性に着目し対照的な体系としてとらえている Tambiah の研究は、実状に合わないものと考えられる。たとえば、9才か11才か13才の時に行われる「まげ」を切る儀礼は、クワンの強化儀礼であるが、その執行者は僧である。

これに対して、小野沢の研究は、タム・クワン儀礼を主、仏教儀礼を従として、タム・クワン儀礼が、自然界やピーという負の価値をもった世界と、サンガに代表される仏教的聖界という正の価値をもった世界という正負二つの価値をもった世界に、日常的世界(この中心にはクワンがある。)の側から境界線を引く文化的装置としてとらえ、その重要性を指摘している。これは言い換えると、タム・クワン儀礼は、タイ人の人間形成の背後にある世界を浮き彫りにしているのである。本論においてはこの小野沢のタム・クワン儀礼に重点を置いた考え方は、重要な示唆を与えてくれる。つまり、タイ人の人間形成の過程とは、日常的世界の中心にあるクワンが、負の価値をもったピーの世界から遠去かり、正の価値をもった仏教的聖界への加入の過程としてとらえることができるのである。それゆえ仏教的聖界への一時的加入によって、タイ人は「一人前」とみなされるのである。このように、仏教的世界観とアニミズムの世界観は並存して人間形成の過程の背後にはあるのであり、タム・クワン儀礼は、バラモンの要素をかりてそれらを文化の中で操作する装置といえよう。そして、このようなタム・クワン儀礼において詠唱文の果たす役割も重要であると考えられる。次章でこの詠唱文についてさらに考察してみようと思う。

第四章 タム・クワン儀礼の詠唱文

タム・クワン・ナーク儀礼、結婚式や妊娠時のタム・クワン儀礼では、バラモン師によって詠唱文が語られる。それぞれの儀礼におけるこの内容については既に第三章で述べた。これらに共通していることは、仏教儀礼がパーリ語という死語を使い伝統的テキストを保持しているだけなのに、これらは日常語を使うことで、より創造的、状況対応的で、村人に対してより全体性をもった世界観を提供しえることである。また、これらは地方や、モーナム・クワン個人により様々な変異を示している。これらの主要な部分は、得度・結婚・妊娠を前にした不安定なクワンの呪縛、つまり、自然界に飛び去るのを呼び戻すことにあるのである。

小野沢は特に、タム・クワン・ナーク儀礼の詠唱文を取り上げ、Tambiah がウドーン県、バーン・ブラーン・ムアンで採集した事例と、著名なモー・ナム・クワンでありサン・ウィアン・ミルナル氏の著になる市販の教本からの抜粋と、彼自身がスコートタイ県シーサムロン郡で採集した事例の三つを分析して、主に以下の点を指摘している。

- ①クワンが遊泳していく場所が人間社会から遠く離れた自然界であることが明確に述べられている。社会対自然、日常性対非日常性の二項対立的認識の枠組みをみることができる。
- ②降神の順序という形で、正統の仏教やバラモン教教義とはちがった神格の序列が示されている。主神ブラ・イスワン(シヴァ神)―神々(テワダー)―巨人(ヤック)―仙人(メーシー)―精霊(ピー)という序列を与えられた神格・精霊の集団が、仏法(タンマ)で秩序づけられた人間界の状態を見守っているという図式によって、仏教的体系とそれ以外の信仰体系(バラモンの神々の体系・アニミズム)および人間界が一つの統一体の中で統合されている。

③ナークにとってサンガの生活が解脱をめざしたものと解釈されていず、それが母や親族にブンをもち、福田思想および、境界領域としてのサンガのもつ社会化の機能のコンテキストの中でとらえられている。

主に、以上のような点を小野沢は指摘しているのであるが、最も重要な点は、この詠唱文が、村落共同体に根ざした土着的な世界観を表わしているということである。非仏教的な伝統の強い基盤の上で生活している村落共同体の人々が、自分たちで理解できる限りで仏教的体系の部分を取り入れていることが主に②と③の指摘でわかるのであり、この詠唱文には、彼らなりの世界観があらわれているといえる。そして、この彼らなりの世界観においても、仏教的世界観においてと同様に出家に最高価値が与えられているのは重要である。ナークの出生・成長の過程は、出家することを最終的にめざしているものであり、③において指摘されているように、この場合の出家は解脱をめざしたものと理解されず、土着的に解釈された福田思想と成人式としての機能のコンテキストの中に位置づけられている。つまり、仏教的世界観で最高価値が与えられている出家は、非仏教的な伝統の強い基盤の上で生活している村落共同体の人々によって、彼らなりの解釈で最高価値が与えられ、これが、世代から世代へと、この詠唱文によって伝達されていくと考えられる。この場合、この詠唱文には社会教育の理念のようなものが含まれていて、村落共同体の人々によって、教育の手段及び目的として利用されている面もあると考えられる。

また、結婚や、妊娠時の儀礼においても詠唱文が唱えられる。主に、結婚・妊娠を前にした不安定なクワンの呪縛に主眼が置かれているが、また、これには、結婚・妊娠・出産のあるべき状況が語られ、それら人生の重要な節目をうまく乗り越えられるような教えが込められている。ここにも、社会教育の理念のようなものが含まれていて、世代から世代へと伝達されていくと考えることができる。

以上のようにタム・クワン儀礼の詠唱文には、村落共同体の人々の土着的な世界観がみられ、また、教育の機能をもったものとしてとらえることもできるのである。この教育の機能は文化を持続する保守的機能といえよう。

む す び

以上、タイにおける通過儀礼について、特にその背後にある世界観に着目して、人間形成の過程をさぐってきた。タイ人の人間形成の過程の背後には、自然界やピーという負の価値をもった世界と、サンガに代表される仏教的聖界という正の価値をもった世界という正負二つの価値をもった世界があるのであり、タム・クワン儀礼は、その二つの非日常的世界に、日常的世界の側から境界線を引く文化的装置としてとらえることができた。また、その詠唱文には、村落共同体の人々の土着的な世界観がみられ、また、社会教育の理念のようなものも含まれ、世代から世代へと伝達されていくと考えられた。本論はタイにおける通過儀礼を考察するのに、タム・クワン儀礼の重要性に着目したのであるが、この儀礼を通して、タイ人が自己をとりまく世界をどのようにとらえ、それに対処しようとしてきたかを理解できるのである。彼らは、人生の重要な節目で、不安定なクワンを呪縛、強化することによって、ピーや自然界という負の価値をもった世界から遠去ろうとしたのであり、仏教的聖界という正の価値をもった世界への加入をもって「一人前」とみなしたのである。人間が日常的な生活を積み重ねていくうちに、新しい状態へ移行することが要求され、そのために日常から分離させ、非日常

的状态において準備がなされたうえで、新しい日常へ再生し統合されていく儀礼的営みは、タイの場合、この正負二つの価値をもった非日常的世界と密接に結びついている。タイ人の人間形成の過程は日常的世界にあらわれる一面的なものだけでなく、これら非日常的世界の織りなす世界観が背後にあるのであり、それだからこそ、儀礼も彼らにとって意味をもつといえよう。言い換えると、非日常としての儀礼によって、タイ人の世界観は確認され、世代から世代へと伝達されるのであり、つまり、文化が維持されるといえるのである。

本論は、タイにおける通過儀礼を通して、その背後にある世界観に重点を置いて人間形成の過程をさぐろうとしたささやかな試論であるが、通文化的なアプローチが不十分であり、今後の課題である。そして、このようなアプローチで通過儀礼を考察する場合は、年齢集団・社会関係・生活様式なども視野に入れる必要性が出てくるであろう。

註

- (1) アーノルド・ファン・ヘネップ『通過儀礼』綾部恒雄・裕子訳 弘文堂 1977年
- (2) Chapple, E. D. and C. S. Coon; Principles of Anthropology Jonathan Cape, Thirty Bedford Square, London, 1947 pp.481 - 519
- (3) 千葉正二『祭の法社会学』 弘文堂 1970 pp.139 - 140
- (4) Gluckman, M; Les rites de passage in Gluckman, M. (ed); Essays on the Ritual of Social Relations Manchester University Press, Manchester, 1962
- (5) 千葉正二 Ibid . pp.185 - 206
- (6) 小野沢正喜「宗教と世界観」『もっと知りたいタイ』綾部恒雄・永積昭編 弘文堂 1982 pp.105 - 142
- (7) 綾部恒雄『タイ族—その文化と社会』 1971 p.226
- (8) 小野沢正喜 1982 Ibid . p.106
- (9) 青木保「『ブン』と形式—タイ仏教理解のための一試論」『アジア経済』vol.15 1974 p.17
- (10) 小野沢正喜 1982 Ibid . pp.109 - 110
- (11) Kaufman, H.K; Bangkhand . A Community Study in Thailand, J Je Angustin In Corporated Publisher, New York 1960 pp.183 - 184
- (12) Tambiah, S. J; Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand, Cambridge University Press, 1970 p.147
- (13) 小野沢正喜 1982 Ibid . pp.113 - 115
- (14) 青木保「タイ仏教儀礼の分類」『民族学研究39巻4号』1975 PP.298 - 323
- (15) 綾部恒雄 Ibid . pp.273 - 286
- (16) Phraya Anuman Rajadhon; Essays on Their Folklore 1969 p.311

- (17) 綾部恒雄 Ibid . p.311
- (18) Tambiah , S . J . Ibid . pp.224 - 226
- (19) Kaufman , H . K . Ibid . pp.140 - 162
- (20) 松永和人「タイにおける通過儀礼の一考察」『九州大学比較教育文化研究施設紀要 23 』 1972
pp.33 - 51
- (21) Tambiah , S . J ; Ibid . pp.223 - 262
- (22) Kingkeo Attagara ; The Folk Religion of Ban Nai, A hamlet in Central Thailand . 1968 pp.68 - 135
- (23) Phraya Anuman Rajadhon ; Life and Ritual in Old Siam HRAF 1961
p.171
- (24) Phraya Anuman Rajadhon ; 1969 Ibid . p.253
- (25) 松永和人 Ibid . pp.39 - 40
- (26) Phraya Anuman Pajadhon ; 1969 Ibid . pp.39 - 40
- (27) 丸山孝一「タイ農村における社会化の諸層」『九州大学比研紀要 23 』 1972 p.18
- (28) Phya Anuman Rajadhon ; 1961 Ibid . p.172
- (29) 松永和人 Ibid . p.40
- (30) Ibid . p.41
- (31) Phraya Anuman Rajadhon ; 1969 Ibid . p.250
- (32) Kaufman , H . K , Ibid . p.145
- (33) 松永和人 Ibid . p.42
- (34) Ibid . p.41
- (35) Kaufman ; Ibid . p.148
- (36) de Young J . E ; Village Life in Modern Thailand , University of California Press , Berkeley and Los Angeles 1958 p.56
- (37) Bunang J ; Buddhist Monk Buddhist Layman , London , Cambridge University Press 1973 p.37
- (38) Tambiah , S . J . Ibid . p.102
- (39) 松永和人 Ibid . p.42
- (40) de Young J . E ; Ibid . p.58
- (41) 以下の記述は
- 小野沢正喜「タイ農村における信仰体系伝達の様式-得度式の分析」『九州大学比研紀要 26 』
1976 pp.21 - 24
 - 小野沢正喜「タイにおけるタム・クワン(スー・クワン)儀礼-タイ仏教における二重構造の分析」『吉田禎吾教授還暦記念論文集 儀礼と象徴-文化人類学的考察』九州大学出版会 1983
pp.309 - 311
 - 藤山正二郎「タイにおける人間と行為」修士論文 1970 pp.55 - 57

による。

(42) 小野沢正喜 1983 Ibid . pp.316 - 317

(43) 以下の記述は、

○藤山正二郎 Ibid . pp.57 - 58

○Kaufman , H.K ; Ibid . pp.127 - 128

○Tambiah , S.J ; Ibid . pp 105 - 107

○Phraya Anuman Rajadhon ; 1961 Ibid . pp.74 - 75

によるものである。

(44) 青木保 1974 Ibid . p.14

(45) 松永和人 Ibid . p.43

(46) 青木保 1975 Ibid . p.320

(47) 松永和人 Ibid . p.43

(48) Tambiah , S.J ; Ibid . p.224

(49) 水野浩一『タイ農村の社会組織』東南アジア研究叢書 16 創文社 1981 pp.180 - 181

(50) 小野沢正喜 1982 Ibid . p.133

(51) Tambiah , S.J ; Ibid . pp.237 - 238

(52) 松永和人 Ibid . p.43

(53) Kaufman , H.K ; Ibid . p.140

(54) 松永和人 Ibid . p.93

(55) Tambiah , S.J ; Ibid . p.225

(56) 水野浩一 Ibid . pp.176 - 179

(57) Tambiah , S.J ; Ibid . pp.236 - 237

(58) Tambiah , S.J ; Ibid . pp.239 - 241

(59) Kaufman , H.K ; Ibid . p.140

(60) 松永和人 Ibid . p.43

(61) 丸山孝一「日本人の行動様式-産育儀礼を中心に-」『日本人-その思想と行動-』

九州大学公開講座 3 1981 p.212

(62) 綾部恒雄「日・秦靈魂観についての一考察」『タイ族-その文化と社会』 1971 p.312

(63) 岩田慶治「タイ族における人生とその背景」『石田英一郎教授還暦記念論文集』 角川書店

1964 p.139

(64) 綾部恒雄 1971 Ibid . p.307 - 323

以下の記述はこれによる。

(65) Tambiah , S.J ; Ibid . pp.337 - 350

(66) 小野沢正喜 1983 Ibid . pp.299 - 324

(67) Tambiah , S.J ; Ibid . p.338

(68) 小野沢正喜 1983 Ibid . p.308

Tambiah , S.J ; Ibid . pp.252 - 262 , pp.337 - 350 を参照して小野沢が作成した図

(69) 小野沢正喜 1983 Ibid . pp.312 - 318