

徳宏タイ族社会の葬送儀礼と 送霊儀礼における死生観 —術としての宗教実践に関する考察—

伊藤 悟

総合研究大学院大学 文化科学研究科 地域文化学専攻

徳宏タイ族社会は上座仏教圏と漢文化圏の周縁として、近年その独特な宗教実践に関する研究が蓄積されている。ただし、これまでの研究では、徳宏タイ族の宗教実践は上座仏教的視点の積徳を主題として分析される傾向にあり、また、仏教と徳宏タイ族のアニミズムは、二元論的に異なる体系の宗教実践として説明されてきた。本論では、徳宏タイ族の死生観を表象する葬送儀礼とシャマンによっておこなわれる送霊儀礼の事例をとりあげ、人びとがいかにして様々な宗教的選択肢を連続的で、一貫した信仰として実践しているのか、日常生活に生きた宗教実践をとらえなおす。

はじめにタイ族の世界観を構成する言説化された概念や仏教的理念を整理し、2章ではタイ族のライフサイクルについて概観し、村落社会において結婚や新しい生の誕生が契機となって、人びとの宗教活動への参加状況が移行することを示す。3章では、男性が中心的役割を担う葬送儀礼について記述し、体系化された行為をつうじて、死という事象を肉体によって経験することを述べる。次に4章では、女性を中心となって主催する送霊儀礼をとりあげ、シャマンがうたう死者の旅の即興うたの概略を記述し、人びとの儀礼うたを聴く行為を魂の経験として位置付ける。最後に二つの儀礼について考察をおこない、タイ族社会における仏教とシャマニズムの関係が、どのように相互補完的関係にあるのかを考察する。

キーワード：徳宏タイ族、死の儀礼、死生観、上座仏教、シャマニズム

1. はじめに	3.2 火葬の場合
1.1 研究目的	3.3 小括—肉体をつうじた経験
1.2 徳宏タイ族の世界観を構成する諸概念	4. 送霊儀礼の過程
1.3 積徳による転生の原理	4.1 概要
1.4 調査地概要	4.2 送霊儀礼ソンコーカオ
2. 徳宏タイ族とライフサイクル	4.3 小括—魂の経験と互酬的關係
2.1 ライフサイクルのなかの仏教儀礼ボアイ	5. 術（方法）としての宗教実践
2.2 幼年期から老年期、そして死の準備	6. おわりに
2.3 男女の宗教的役割の差異	
3. 葬送儀礼の過程	
3.1 土葬の場合	

1. はじめに

1.1 研究目的

徳宏タイ族社会は上座仏教圏と漢文化圏の周縁として、近年その独特な宗教実践に関する研究が蓄積されている [ex. 褚2005、長谷川2009、小島2009、長谷2000・2002・2007、田2008]¹⁾。これまでの研究では、徳宏タイ族の宗教実践は上座仏教的視点の積徳を主題として分析される傾向にあった。また、仏教と徳宏タイ族の土着のアニミズムは、二元論的に異なる体系の宗教実践として説明されてきた [ex. 張1992]。本論では、徳宏タイ族の宗教実践を二項対立的、あるいは異なる宗教体系の並存やシンクレティズムとしてとらえるのではなく、人びとがいかにして様々な宗教的選択肢を連続的で、一貫した信仰として実践しているのか、日常生活に生きた宗教実践をとらえなおす。

しかしながら、実際に人びとのなかにも仏教と祖霊崇拜や精霊信仰といったアニミズムを異質な体系としてとらえ、仏と精霊が対立する伝承を持ち出して語ることもある。また、中国の宗教政策のもとでは、今もアニミズムやシャマニズムは「迷信」として抑圧され、取締りの対象でもあり、シャマニズムの話については特に警戒心が強い。調査地の男性は、筆者が興味を持って調査するアニミズムやシャマニズムを

「迷信」と揶揄するものが多いが、彼らでさえ村の守護霊祭祀を「迷信」だとして中止することはなく、今も毎年1、2回、定期的に外部者を締め出して村の守護霊を厳粛に祀って供犠をささげている。よって、人びとの説明からでは日常で繰り広げられている生きた宗教の諸相を知ることが難しい²⁾。

本稿では徳宏タイ族の死生観を表象する葬送儀礼とシャマンによっておこなわれる送霊儀礼の事例をとりあげ、儀礼のなかで生と死がどのように分離されていくのかを詳細に記述し、宗教実践の連続的な側面を考察していく。

次節ではタイ族の世界観を構成する言説化された概念や仏教的理念を整理する。2章では、タイ族のライフサイクルについて概観し、村落社会において、結婚や新しい生の誕生が契機となって、人びとの宗教活動への参加状況が変化することを示す。3章では、男性が中心的役割を担う葬送儀礼について記述し、体系化された行為をつうじて、死という事象を肉体によって経験することを述べる。4章では、女性が中心となって主催する送霊儀礼をとりあげ、シャマンがうたう死者の旅の即興うたの概略を記述し、人びとの儀礼うたを聴く行為を魂の経験として位置付ける。5章では、二つの儀礼について考察をおこない、タイ族社会における仏教とシャマニズム

が排他的な関係にあるのではなく、両者は目的のために状況に応じ、選択的に組み合わせられて実践されている相互補完的な関係性であることを指摘する。

1.2 徳宏タイ族の世界観を構成する諸概念

徳宏タイ族の世界観における人間「ゴン *kon*」の存在は、肉体「ドーキン *to xij*」に魂「コアン *xɔn*」が宿った状態を指す³⁾。その魂とはひとつではなく、多数の魂からなるという。筆者がムンヤーンとムンコアンで見聞した仏教書「リック・ホアンコアン *lik hɔŋ xɔn*」(招魂書)の一説によると、人間には124の魂があり、32の骨の魂と92の肉体や感覚の魂からなるとする。また、張によれば、人間には喜怒哀楽等の感情の魂を含めて121の魂があり、さらにそれら魂には正と副(もしくは大小)の別があり、正の魂を失えば死を意味し、副の魂を失えば病になるという[1992:92]⁴⁾。

これら魂が肉体から完全に分離した状態が、死「ダーイ *tai*」である。死んだ人間は死者「ゴンドーイ *kon tai*」と呼ばれ、生きている人間は生者「ゴンリップ *kon lip*」と呼ばれる。人間が死ぬと、魂が離脱した肉体は朽ち果てるが、上座仏教や大乘仏教の輪廻転生観に従えば人間の靈魂は滅びることなく新たな生命に転生する。タイ王国やラオスのタイ系民族の研究では転生する靈魂をウィンヤーンと呼び、徳宏タイ語ではウィンイン *win in* と呼ぶ[長谷2007:149]。また、徳宏タイ語では転生する靈魂は「コアン・ガオ *xɔn ɣǎu*」と呼ばれることもある⁵⁾。

靈魂は人間が死んですぐに転生するわけではない。肉体から完全に遊離した魂のみの存在は「ピー *phi*」と呼ばれる。ピーの概念は死者だけを限定して意味せず、広義には、自然や物に宿る精霊、悪さをする霊、生き霊、様々な神霊など、普通は知覚することができない超自然的存在を指す。人間とピーの関係が良好な場合は、ピーの存在が穀物の増収や子孫の繁栄というように

積極的に意味付けされるが、逆に両者の関係が悪化すると、人間が健康を害したり、社会環境が悪化したりすることが起こるとされる。そのため、人びとはピーを定期的に祭祀して、両者の関係をより良い状態に結び直そうとする。

では、転生を繰り返す人間はどこから来て、どこへ帰るのだろうか。タイ族の人びとは、生まれること「グート *kət*」をピーが住む他界「ムンピー *məŋ phi*」から人間界「ムンゴン *məŋ kon*」に落ちてくる「ドック・ムンゴン *tok məŋ kon*」と表現する。赤ん坊を抱えた若い母親が「この子はまだ人間界の人や物が不思議でしょうがない」と語った。生まれたての赤ん坊は魂が抜けやすく、ピーの存在やピーのことは「カム・ピー *xam phi*」を知覚できるといわれ、成長するにしたがい人間として魂を肉体に定着させていく。

しかし、生者は直接に他界を知ることはできない。死の儀礼をつかさどる僧侶は読経や儀礼によって死者の魂を他界へと間接的に送り届けるだけである。ただし、ピーから力を授かったシャマンだけは他界を経験し、人間とピーの間を橋渡しすることができるのだという。死は人間としての存在の終わりを意味するが、一方で、死とは人間がピーという超自然的存在になり、万物のピーたちの世界に参入する契機でもある。

このような世界観は上座仏教あるいは大乘仏教の影響を受け、輪廻転生による来世「ザートラー *tsat la*」信仰と結びついている。来世でどのような身分、あるいは何の生き物に生まれ変わるか、それは現世の業(あるいは運)「ガーム *kam*」によって決まり、より良い来世を生きるためには仏に帰依し、布施や寄進「ルー *lu*」や善行「ダーンリー・ダーンガーム *taŋ li taŋ ɣam*」をおこない、たくさんの功德「アゾー *a tso*」「グソー *ku so*」を積む必要があるという。功德の多寡によって次の転生で再び人間に生まれ変わることができるようになるのだという。

上述した世界観の構成概念はこれまで上座仏

教を中心とした先行研究で述べられてきた。本稿が取り上げる事例では「ミン *mij / min*」という概念が世界観を構成する重要な要素である。「ミン」は日常生活ではあまり触れられない概念だが、物質すべてにミンが宿るとする説明や、超自然的存在に対して贈与する供物や供犠といった物体に宿る霊的なものという説明がなされる。人間や動物に魂が宿り、万物に精霊が宿るように、供物のような贈与の対象となる物体にミンは宿る。家畜や農作物や金銭など財産となるもののミンは、その多寡によって人びとの暮らしの繁栄や繁殖に関与する。よって、儀礼におけるこのミンの操作が現実生活のよりよい暮らしに不可欠な一要素として表象されている。

つまり、上座仏教的理念では功德の多寡が来世の生活に関係付けられているように、日常生活のアニミズム的な考えでは、ミンの多寡によって現世の生活の安定が約束されると考えられている。本稿では、人びとの健康の概念基準である魂と肉体の関係と、儀礼におけるミンの具体的な操作について着目しながら、タイ族の宗教実践の現世利益的意味づけを明らかにしていく。

1.3 積徳による転生の原理

人のライフサイクルは死を持って終わりを告げる。しかし、上座仏教的な輪廻転生観では、魂のサイクルは出家して涅槃の境地に達しない限り永遠に循環を続けることになっている。そのような境地に達することができるのは出家者のみである。そこで、在家信者は輪廻的生存を

超克することよりも、むしろその秩序のなかにおける相対的地位の上昇を目指し、生前から積徳を心がけ、来世でのより良い生活を望む [石井1975]。上座仏教圏のタイ王国やラオスの仏教実践では、個人が得た功德は様々な機会や儀礼において一定の手続きを経て祖霊や動物、精霊など第三者に分与される [cf. 林2000、西本2007]⁶⁾。功德を分かち合う行為そのものも善行として積徳の一行為であり、生者から祖霊への功德の分与は祖霊の転生を早めてより良い転生の手助けになるといわれる。そして、うまくどこかで人間に転生した祖霊は一人の人間として成長し、やがて転生した家の祖霊へ功德を分与し、その霊の転生を後押しする。このような在家信者の積徳行は理念的に人と霊の螺旋的な紐帯を形成している (図1)。

徳宏タイ族も上記のような輪廻転生観や功德の分与の概念を実践しているが、徳宏タイ族を東南アジア諸地域と同様の「上座仏教徒」としてとらえるならば、世俗の人びとの現世におけるあらゆる積徳行の目的は、来世において身分の高い人間あるいは金持ちに生まれ変わることであり、そのためにできるだけ多くの喜捨や布施をすることが望ましいと解釈される。現に、徳宏タイ族社会では、高価な仏像の購入と壮麗な寄進儀礼「ポアイ・パラ *poi pha la*」の開催のために何年もかけて貯蓄した財産をつぎ込んで喜捨し、そのために儀礼の後は貧しい生活を強いられることもある [cf. 江2009: 222、田2008、T'ien 1949]⁷⁾。

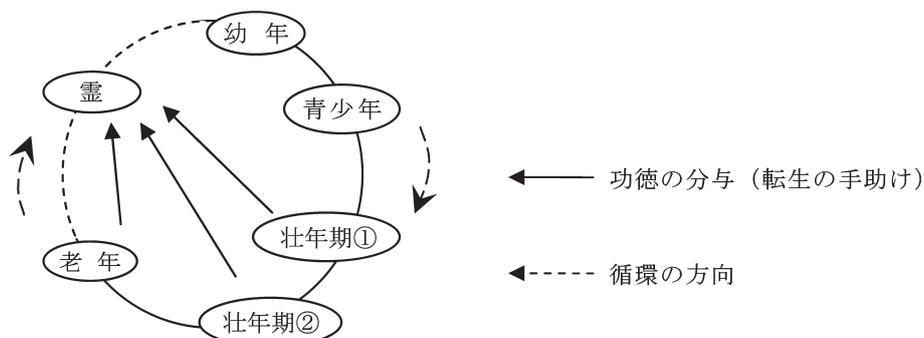


図1 積徳による転生の原理

このように上座仏教の教義は現世の貧しさや災禍から人びとを救済するのではなく、来世の豊かさを追求するという現世否定的な教えが特徴とされている。しかし、一方で現実の在家信者たちの宗教実践を観察すれば、喜捨や布施には現実生活の改善を追求するための現世利益的意味付けがなされており、徳宏タイ族の仏教実践には「純粋な」上座仏教徒としてはとらえきれない矛盾が散見される。

人びとの宗教実践には確かに輪廻転生を望んだ様々な行為や言説がある。しかし、本研究は現世否定的な上座仏教的教義を人びとの生と死の前提として考察することが目的ではない。本稿の問いは、種々の教義や理念にとらわれず実践の地平からタイ族の世界観を見ていくことであり、積徳や功德の分与行為に意味付けられる現世利益や、人びとが超自然的存在と相互作用する場において、どのように生と死が生きられるのかということである。次章からは、具体的な儀礼の記述をつうじて生者と超自然的存在や死者の相互作用における魂と肉体の関係を見ていく。

1.4 調査地概要

本稿の調査対象はムンヤーン *məŋ jaŋ* に居住するタイ族（傣族）の人びとである⁸⁾。調査地ムンヤーンは、中国西南部の雲南省徳宏州梁河県勐養鎮という行政区画のタイ族語名称で、49の自然村から成る8の行政村に区分けされている。鎮全体では3825戸、人口16782人にのぼり、そのうちタイ族は主に27の自然村に1794戸8297人居住している⁹⁾。ムンヤーンの地形は盆地で、村の多くは山裾に形成され、平地には水田が広がっている。山地には漢族やジンポー族、アチャン族が居住する。定期市が5日ごとに盆地の中心に位置する芒斬村で開かれ、朝から夕方まで大勢の商売人や客で賑わう。

ムンヤーンのタイ族は上座仏教を信仰し、教派はタイ王国北部に勃興したラーンナー王国よ

り15, 6世紀頃に伝播したとされるユン派である。ただし、徳宏州では、タイ王国やラオスのような男子の一時出家の慣行はない。そのため、文化大革命以前の寺院には僧侶はさほど多くなかったとされる。現在、ムンヤーンの仏教寺院には僧侶はおらず、在家信者代表「ホールー *ho lu*」が上座仏教的儀礼のすべてをつかさどる。

ムンヤーン的生活様式や習慣は、これまで先行研究の主な調査地であったムンコアン（潞西市）と比べると、細かな差異がみられる。まず、ムンヤーンはムンコアンのタイ族以上に漢族文化の影響を強く受け、例えば姓名や家屋の建築様式、祖霊崇拜などにおいて漢族文化から受容した要素が多い。宗教実践においても、ムンコアンでおこなわれている仏教的儀礼の多くがムンヤーンでは実施されず、その反面、ムンコアンにはないシャマンによる死者供養や悪霊祓いなど様々な儀礼がみられる [伊藤2010]。本稿で取り上げる葬送儀礼や死者供養の儀礼も、ムンコアンと調査地であるムンヤーンではかなり異なる。

2. 徳宏タイ族とライフサイクル

本章ではタイ族のライフサイクルを概観し、村落社会の成員たちがどのようなカテゴリーに属して儀礼の役割を担っているのか確認し、本研究がとりあげる葬送儀礼と送霊儀礼の中心的な行為者である壮年期後半から老年期のひとびとの位置づけを明らかにする。

2.1 ライフサイクルのなかの仏教儀礼ボアイ

ライフサイクルにおいて喜捨や寄進によって変化する仏名は、仏教的文脈の社会階梯の移行を表す視点のひとつである。これまでの徳宏タイ族に関する民族誌的研究の蓄積は主に芒市盆地のムンコアンのタイ族に関するものが多く、褚 [2005]、長谷 [2000・2007]、田 [2008 (1946)、T'ien 1949] や張 [1992] などの研究においても家族単位で高価な仏像を購入して寺院に寄進する仏教的儀礼「ボアイ・パラ *poi pha la*」が盛

んにおこなわれることが報告されてきた。徳宏タイ族社会では、經典を寄進する儀礼「ボアイ・タム *poi thăm*」やボアイ・パラを開催することで仏名「タム *thăm*」（經典の名）、そして「パガ *pha ka*」（仏弟子の名）の仏名がある¹⁰⁾。

田は人びとのボアイ・パラという宗教儀礼への参加や実施を社会年齢 *social age* の移行の基準とする視点を提示したが [田2008: 87-98、T'ien 1949: 46-57]、長谷はボアイの実施はより具体的には人の生と死を契機としていることを指摘し、人の生と死に関連した行動規範の変化からライフサイクルを記述した [長谷2007: 178-184]。褚は田の指す社会年齢が年齢集団 *age group* やライフサイクルなどと混同していることを指摘し、上座仏教的儀礼の段階的な参加や積徳の方法の変化を異なる年齢集団への移行としている [褚2005: 98-106]。

中華人民共和国成立から現在にいたるまで、筆者が調査するムンヤーンでは、家族単位のボアイ・パラが開催されたのは、ムンヤーンの全ての在家信者代表ホールをまとめる長老「プーシン *pu sin*」（BL村）が2007年におこなった一度だけである。それ以外にも家族単位での仏像の寄進はあったが、個別にボアイ・パラを開催することはなく、村落共同体でおこなうボアイ・パラ、あるいは雨安居明け（オックワー）の儀礼に便乗して寄進されるだけであった。

ムンヤーンにおける仏名の獲得システムは、ムンコアンのように仏像寄進をとまなう盛大なボアイ儀礼を開催しなくても、定められた經典を寄進することで容易にパガの名を得ることができる。ムンコアンでは財産を過度に消費することで社会的地位を示そうとする衒示的行為を非常に重視するが、ムンヤーンでは競争的な仏教儀礼の実施はみられず、簡易なシステムで社会的地位の上昇が可能である。

次に、筆者はムンコアンにおける仏名を得るためのボアイは生と死を契機とするという長谷の見方に賛同するが、ムンヤーンでは生や死と

ボアイ実施の関係は性質が異なることを指摘しておく。ムンヤーンでは生前から老人が希望する場合、寄進する供物や儀礼にかかる費用をあらかじめ準備し、死後子供たちに遺言を実行してもらおうというものがある。ムンコアンでは生者の主体性と地位上昇の目的に付随して死者供養がおこなわれるが、ムンヤーンの死を契機としておこなわれる「ボアイ・タム」—あるいは死者のために開く儀礼という意味で「ボアイ・ゴンダーイ *poi kon tai*」と呼ばれる—は死者の遺言にそって生者が受動的におこなうもので、生者の地位上昇は村落共同体のなかで認められていない。

本研究はボアイ儀礼を考察するものではないが、このことから上座仏教圏の周縁とされる徳宏の仏教実践は近隣地域ごとにかかなりの差異が認められることが指摘できる。これは徳宏にこれまで統一されたサンガ組織がなく、地域ごとに緩やかな規範によって仏教が実践されてきたことが理由として挙げられる¹¹⁾。

2.2 幼年期から老年期、そして死の準備

表1はムンヤーンの人びとの行動規範の移行に沿って、長谷によるライフサイクルの分類に修正を加えた。表から見てとれるように、ムンヤーンでは本人の結婚や子供の結婚、孫の成長によって人びとの行動規範が変化することがわかる。

タイ族は若者「ゴンルム *kon lum*」、壮年「ゴンバーンガーン *kon pan kay*」あるいは夫婦「ボーメー *po me*」、老人「ゴンタオ *kon thău*」「タオゲー *thău ke*」という三つの区分「サームバーン *sam pan*」を慣用表現としてよく口にし、また、寺院に三区分を象徴した三本の7～8メートルくらいの竹竿に幡を吊るした「サオコアン *său xon*」を立てる。この表で挙げた区分は、タイ族の慣用的区分に筆者の視点をを加え、壮年期を二つに細分化していることをあらかじめ断っておく。

幼年期は魂が不安定な状態にあるため社会的存在とはみなされていない。やがて10代になる

表1 ムンヤーンのタイ族のライフサイクル

節目	内容	
	男性	女性
① 誕生 命名 〈幼年期：エオァン〉	生まれることは「人間界に落ちてくる」といわれる。生後30日あるいは100日前後に夫婦は親戚を集めて食事を振る舞い、子供を披露する。この日までに僧侶や占の知識のある人、シャマンなどにタイ語の名前をつけてもらう。また、(かつては)出生証明書「ラーイシッター」を僧侶か知識人に書いてもらう。漢語名は属する漢姓に従い、5-6代で循環する輩行字を用いて命名する。ピーから魂を守るために、子供は本来の性とは逆の格好や名前で過ごしたり、他人に売られて買い戻されたりすることなどがある。 男の子が生まれたら清明節に豚を一匹屠殺し、祖霊に捧げる。	
子供の服を着る。かつては仏塔に似せた銀細工を縫い付けた帽子を被らされた。ことばをしゃべるようになるまでは他界と人間界の間を魂が浮遊しているといわれる。特に仕事を割り振られることはなく、自由に遊ぶことが許される。		
② 若者組への参加 〈青少年期：マーオ・サーオ〉	学校に通うようになり、13-15歳になると若者組の一員として行事の手伝いに参加するよう求められる。特別な通過儀礼はないが、若者組からピンロウが送られる。恋愛も許される。若者組で仏教儀礼ガンドーに参加する。 兄や姉が若者組にいる者は正員とはみなされず、儀礼に参加しない。	・処女の娘はシャマンの儀礼テャオムンの助手に任命されることがある。 ・雨安居明けの仏教儀礼ガンドーに参加する。
儀礼や行事のときに青年としての正装をする。女性は長髪を三つ編みして頭に巻き正装でスカートを穿く。行事の際は、食事の準備など手伝いをすることが要求される。20代を過ぎても結婚しないと「老いた青少年」と呼ばれる。		
③ 結婚、出産 壮年組への参加 〈壮年期:ゴンバーンガーン〉	結婚には、仲人を介して正式な結婚の手続きをとる場合と、娘を盗んで夫の家に住まわせてから強制的に結婚する場合などある。処女性は重視されない。妻方と夫方の両方で宴を開く。そのさなかに夫が妻を迎えに行き、妻の両親から娘を預かり家に連れ帰る。しばらくして妻は髪型や衣服を娘風から既婚女性のものに替える。ホールを招いて家でルーソームをし、寺院への寄進をおこなう。	・結婚した村で同世代の友人グループをつくり、生活を助け合う。 ・シャマンの儀礼の準備の手伝いをする。 ・家庭の平安のため、シャマンや占い師に通うことがある。
儀礼のときなどに既婚者としての正装をする。子供が生まれるまで妻は老人からルックバウと呼ばれる。子供が生まれると本人は某の母、某の父というようにテクノムと呼ばれるようになる。若いうちは引き続き行事の際に食事の準備の手伝いをする。		
④ 子供の結婚、出産 寺通い始め 老年への移行期 〈壮年期②: ゴンバーンガーン〉	自分の末の子供の結婚・出産を機に、人びとは寺に通い、五戒を守り始める。これは子供たちがすべて一人前になったことによって、殺生をして料理をするような仏教的に好ましくない仕事から解放されることが契機となる。ただし、通い始めて数年は正員とはみなされない見習いの期間があり、儀礼の食事や供物の準備などの作業をおこないながら誦経文の暗誦に努める(ゴン・ルーモアックヤー)。	・人によっては一族の長となり、清明節の墓参りに祝詞を唱える。 シャマンの儀礼に供物を持って参加する。
儀礼のときなどに壮年あるいは高齢者としての正装をする。たいていは両親の死などを契機に仏教經典を寄進するボァイ・タムを済ませている。(ムンヤーンではタム某といった仏教称号ではあまり呼ばれない)孫が生まれるとロン某のおじいさんやヤー某のおばあさんと呼ばれ始める。		
⑤ 孫の成長 〈老年期：ゴンタオ〉	年齢を重ねるにつれて仏教に対する信仰心が厚くなり五戒から八戒を守るようになる人もいる。死期を意識して死装束や死後に寺院に寄進する幡などを用意する。	・シャマンの儀礼に供物を持って参加し、儀礼の最後まで残る。
儀礼のときなどに高齢者としての正装をする。たいていは仏像や仏教関連の絵画を親族あるいは村単位で共同して寄進し、バガの称号を得る。(ムンヤーンではバガ某といった仏教称号ではあまり呼ばれない) 高齢者は本人に対して善行をおこなった若い世代に功德を分与したり、祝詞を唱えたりするようになる。		
⑥ 死 葬式 〈霊：ピー〉	死ぬことは「他界に帰る」といわれる。本人が死ぬと子供たちは遺体を洗い清め、棺に入れて居間に安置する。近親の女性は哭きうたをうたう。甲問客が訪れる。かつては僧侶を招いてパリッタを唱えてもらったが、現在はホールを招いてルーソームをし、タムレーダーンやガムマーターンを朗誦してもらう。死後3日目の朝に埋葬される。	
⑦ 供養される霊 ボァイ・タムの実施 ソンコーカオの実施 〈祖霊：リェンロァンラーオズー〉	生前から本人の希望と準備があれば、死後3日目を以降にボァイ・タム(ボァイ・ゴンダーイ)をおこない、タム文字經典を寺院に寄進する。 死後7日以降、丑か辰の日を選んでシャマンを招き、ソンコーカオをおこなう。葬儀で用いた道具や供物はソンコーカオが終わるまで片付けない。女性たちが儀礼に参加し、死者の霊魂が他界に送り届けられ祖霊になるまで見(聴き)守る。	

と若者組への参加を求められ、村の行事や仏教儀礼の雑務の手伝いといった社会的役割があたえられるようになり、寺通いする老人を支える。男女ともに恋愛が許され、儀礼への参加は恋愛対象を探すよい機会となる。ただし、姉や兄が結婚して若者組をぬけるまで年少者は正式な会員とはみなされない。人によってはシャマン的な宗教職能者「ヤーモット *ja mot*」に選ばれてヤーモットの守護霊を祀る儀礼「テャオムン *theu mən*」の助手の手伝いをする¹²⁾。いつまでも結婚しないと、老いた少年「マーオタオ *mau thău*」や老いた少女「サーオタオ *sau thău*」と呼ばれる。

結婚を機に、人は一人前の大人と見なされ、壮年組に参加して様々な儀礼の準備や食事の仕度などの仕事をするようになる。戒律を守る老人が安心して寺院に通えるように労働や家事をこなす。男性は家長として村の神や田畑の神、家の神など体系化された神霊の祭祀をおこなう。女性はシャマンの儀礼の食事の手伝いをして儀礼の周縁から参加する。また、女性は家庭の平安を維持するために、シャマンや占い師、観音菩薩信仰などに頼るようになる。

自分の末の子供の結婚・出産を機に、人びとは寺院に通い五戒を守り始める。これは子供たちがすべて一人前になったことによって、殺生をして料理をするような仏教的に好ましくない仕事から解放されることが契機となる。ただし、はじめの数年は「花を寄進する者 *kon lu mək ja*」として見習いの期間があり、仏教儀礼で唱える誦経文の暗誦に努める¹³⁾。女性は儀礼で仏に捧げる朝の食事「ソーム *səm*」を準備する役割を担い、ソンコーカオなどシャマンの儀礼においても参加者となって儀礼の大部分を見守るようになる。

そして、孫の成長につれて、老人としていっそう仏教活動に勤しむようになり、死を意識して葬儀や死後の儀礼に必要な物を揃える。死後の世界に対する信仰が興味からか、老人女性はシャマンの儀礼に最後まで参加するようになる。

遺体に着せてもらうための白と青と黒の三組の死装束や、手織り布、シルクの布¹⁴⁾、仏教寺院に寄進する幡や傘、そして後章で詳しく説明する数粒の小さな銀の欠片などを揃え、自分のベッドの下あるいは箆筒にしまっておく。また、60歳を超えると子供たちから立派に色も塗られた木製の棺が贈られることがあり、家の一角に葬儀のときまで安置され、すべての準備が整う¹⁵⁾。あとは大きな病気をせず、子供たちに看取られながら自宅の寝室で息を引きとることが、正常な死に方、「寿命を終える」(シンゲーム *sin kam*) ことなのだという。

墓については、生前にどのような場所を望むか言い残すこともあるが、普通は亡くなったあとに長男が探しに行く。また、夫婦のうちどちらかが先に亡くなっていれば、後から亡くなる者はその隣に埋葬される。

その後、死者は祖霊の一員とみなされ、生者を庇護する存在として崇拜の対象となって定期的に祀られるようになる。

2.3 男女の宗教的役割の差異

ここで設定したライフサイクルの区分は、主に自分あるいは妻の出産、子供の結婚と出産、孫の成長にしたがい、宗教的行事への参加状況も移行することである。男女それぞれの宗教的役割に明確な差異が現れる。上座仏教が主に男性側の権威に結び付けられる一方で、シャマニズムは女性に支えられている。

男性の宗教的行動規範については、在家信者代表ホールーや僧侶といった上座仏教の宗教的職能者になることや、寄進用の経典の代理執筆者として活動する選択肢がある¹⁶⁾。アニミズムについても、男性は居間の正面に祀る家の神や墓に眠る祖霊、村やムンの守護霊の共同祭祀といった、体系化された神霊に対する祭祀を定期的につかさどる。特に村やムンの守護霊祭祀は女性の参加を固く禁じて男性のみでおこなう。

男性とは対照的に、女性は家庭の平穏を維持

するために、不確定性が強い様々なピーへの対処が求められる。女性が率先してシャマンを招いて家の祖霊祭祀や悪霊祓いなどをおこなう。こうしたシャマンの儀礼を男性は迷信だと言うが、祭祀に関しては口出ししない。そのため、女性は体系化されていないピーをめぐる精霊信仰やシャマニズムによって表象される死生観に詳しい。

次章から見ていくように、葬送儀礼は男性が中心になり、送霊儀礼は女性が中心になって執りおこなう。男女において死生観の表象をめぐる実践には差異があることが指摘できる。

3. 葬送儀礼の過程

本章では、老人が自宅の床で死を迎える臨終から土葬にいたるまでの三日間に渡る一般的な葬送儀礼の遺体の処理過程について、人びとの言説にある「正しい」慣習フィン *fin* を参考にして記述する。また、病死や村の外で死んだ際、遺体は火葬に付されるが、土葬の場合との相違についても簡単に触れる。なお、タイ族の葬送儀礼を構成する様々なモノや行為には漢族の影響が非常に多く見受けられ興味深いが、ここでは漢族的要素をとりたてて指摘しない。

3.1 土葬の場合

3.1.1 臨終

老人の健康に異変が生じ、家族が臨終と判断すると、知らせを受けた親族が次々に老人を看取りに来る。病院に入院している場合は退院手続きをとって家に帰らされる。村の外で死ぬことは遺体に悪い霊が憑いてしまうなど穢れとしてみなされ、家に戻ることは許されず、村の外で火葬に付される。息子たちは老人が生きているうちに最後の孝心を示すため、衰弱した老人を背中に負ぶることがある。生者はこのとき生きた老人の温もりと重さを身体で経験することになる。

文化大革命以前はよく臨終に僧侶を家に招い

ていたが、近年ではホールーを招いて、「リック・タムレーダーン *lik thām le tañ*」や「リック・ガムマーターン *lik kam ma than*」などの仏教書物を朗誦してもらう。こうした書物は、老人に苦しまずに息を引き取らせる意味を持ちながらも、魂を肉体につなぎ止め一命を取り留める超自然的力があるため俗称で「リック・ヤーヤー *lik ja ja*」（薬の経典）とも呼ばれる。

3.1.2 葬儀の準備

老人が亡くなると、家族はすぐに爆竹を鳴らして村中に知らせる。知らせを受けた近親関係の村人たちがやってきて葬儀の準備を始める。もしも村人の死を知らせる爆竹が鳴ったときに機織りや酒造りなど手仕事をしていたら、その日は作業を止める。そしてその日のうちに弔問し、その仕事に使っていた何らかの物の一部を死者に捧げる。死者の魂がその物の音や匂いに引き寄せられており、家に返さなければならないという。

家族はまず遺体を拭いて清め、死者が用意していた死装束を着させる。一般的に、白、青、黒の順番で三着重ねて着せる。次に、足と手の指に木綿の白い糸を巻きつける¹⁷⁾。用意した棺は地面に直接置かないようにして居間の中央に頭側を正面の神棚に向けて安置する¹⁸⁾。棺の底には染めていない綿製の手織り布を敷き、その上に遺体を寝かせて足から胸までをシルクの布などで覆い、ムンコァンなどで購入した花や門を模った小さな型紙を棺に入れる。そして死者が用意しておいた銀の欠片や粒を口に含ませる。棺はいったん蓋をして栓をするが、出棺前あるいは墓地にて再び開けられる（後述）。

遺族はあらかじめ用意していた白い衣装に着替え、頭に白い布を巻く。同じ村や他村から来る親族にもこれら喪服を用意して渡す。

訃報を知らせるべき親族や知人を決めて、つかいを出す。老人男性は死者の棺に被せる家の模型「フーンピー *hən phi*」や、金と銀の山の模型、

出棺に使用する道しるべの白い幡、紙で作った提灯の模型、棺を担ぐ竹の輿などを作る。また、家の柱に家の神ピーフーンに捧げる供物を置く¹⁹⁾。

その日のうちか、あるいは二日目の朝に、家の長男は墓地を選びに行く。長男は長刀を肩に担ぎ、笠を被って村の山の共同墓地に行くが、村を出る前に途中で年長者に出会った場合はその場に跪き、年長者が通り過ぎるまで待つ。老人夫婦のどちらかがすでに亡くなっていればその隣に埋葬するが、そうでなければ生卵を持っていき、後方に向かって投げて割れたところに長刀を突き立て、笠を柄に掛けておく。卵が割れなければそこは死者が好まない場所だという。家に戻ると居間の天井を竹竿で軽く突き、死者の進むべき方向を示す。

中年女性たちは食事の準備に追われ、老人女性は葬儀に用いるお札の樹「ドンソー *ton so*」や動物や農具や家事道具を模した型紙を吊るした樹「ドンペーサー *ton pe sa*」²⁰⁾、紙銭、低い白幡などを用意し、居間に置く供物の布置を決める。必ず居間の両側には紐を張って多くの手織り布や家族の衣類を吊るす。葬儀の間は灯油ランプや線香を点け、火を絶やさないようにする。

3.1.3 葬儀

老人の子供や孫たちや嫁や婿は家事や弔問客に振舞う食事の準備をせず、居間で棺を守る。村によって異なるが、男左女右の分け方に従う場合は、息子や婿は死者の左手側（死者の頭は居間の正面側）、女は死者の右手側に集まり、ごさを敷いて座る。遺族は出棺する三日目の朝までごさに雑魚寝して死者を守らなければならない。

人びとが葬儀の準備をしている間や弔問客が訪れる二日目の午後、女性たちは死者を偲び、即興で歌詞をのせた哭きのうたをうたう²¹⁾。

初日だけは菜食料理を用意して死者に捧げ、遺族も同じ料理を棺の側で食べる。日常では人びとは箸を使って食事をとるが、この日だけは箸を使わずに手づかみで食べる。初日も二日目

も昼や夕方の食事前などに爆竹が鳴らされる。

弔問客はまず居間に上がって棺の前に跪き叩頭する。それに対して遺族は手をつけて返礼をする。初日は親族が弔問にやってくる。弔問客が多く訪れるのは二日目と三日目である。弔問客は携えた米や酒、お菓子、卵などの供物を遺族に渡し、死者の家で振舞われた酒や料理を食べる。弔問客は帰り際に、家の入り口で帳簿をつける男性に数十元の香典を渡す。

高齢の老人を看取った家族は、弔問客から「老人を金の山銀の山に送り届け、簡単なことではありません。大きな功德になるでしょう」といった賛辞を受ける。老人が長寿を全うできたのは、子供たちの献身的な看病や、普段から老人が戒律を守って過ごせるよう生活を世話していたおかげだという。

初日と二日目は、居間から女性たちの悲痛な哭きのうたが響き、台所では手伝いに駆けつけた村の女性たちのあわただしい調理の音が鳴り、家の敷地にいくつも並べられたテーブルで食事をする人びとの話し声、男たちの博打に興じる騒ぎ声の家屋を超えて村の外まで響く。葬儀はこのような混沌とした雰囲気の中で夜を徹して続く。

3.1.4 出棺

死後三日目の早朝、戒律を守る村や親戚の老人たちが集まり、仏に食事を寄進して死者を供養する「ルーソーム *lu som*」をおこなう²²⁾。村のホールーが先導して誦経し、死者の魂を他界に送り出す。朗誦が終わると、老人たちが仏に寄進した食事と水を別の器にかわるがわる少しずつよそり、各自が葬儀のルーソームで得た功德を精霊や動物などあらゆる存在に分与する。

ルーソームが終わると、親族の男性たちが棺の栓をはずし、蓋を開ける。蓋を開ける瞬間、蜘蛛の子を散らすように女性たちが棺の周りから逃げ出す。死者の息子たちが呼ばれ、初日に老人の口のなかに入れた銀の粒を素手で取り出

させる。これは死者が持っている財のいのち、「ミン *miŋ / min*」「ミンソーミングーン *miŋ so miŋ ŋən*」を分けてもらうためだという。もしも銀の粒が取り出せないと、死者が息子たちに財のミンを分け与えず他界に持ち帰ったとか、死者はけちだ、といった評価が周りからなされる。銀の粒を取り出す行為は墓場でおこなわれることもある。その場合は、黒い傘をさして日光が遺体を照らさないようにする²³⁾。そして、銀の粒を取り出し終わると、死者の口に水や酒を含ませ、棺の蓋を閉める。棺の蓋を閉めるとき、棺と蓋を止める栓を1個か2個はずしたままにする。

いよいよ出棺になると、家の門の外では爆竹がけたたましく鳴り、大勢の女性たちが哭きのうたをうたって死者との別れを嘆く。また、外では男たちが葬式にのみ用いる銅鑼と銅ハチを鳴らす²⁴⁾。棺の上には人間界における最後の食事が盛られた碗が置かれるが、棺を移動する際に地面に落ち、食碗は音をたてて割れる。

中年の男たちは切りたての竹で編んだ縄を棺に巻きつけ、前後左右数名で担いで家の外に運び出し、竹で組んだ輿に載せ、紙製の家の模型フーンピーを棺に被せて6、8人の男性で担ぎあげる。行列の先頭にはたいまつを持った男が煙をたてながら進み、つづいて銅鑼を叩き、銅ハチを鳴らす男たち、前日に作った紙の幡や提灯などを持った男たちが先に山の墓地に出発する。

白装束を着た家族や親族は、ここで棺に対峙するかたちで一列にしゃがみ「橋」をつくる。その頭上を棺が通り過ぎ、遺族たちは三度棺の下をくぐる²⁵⁾。これは孝行のためだという。

女性たちは相変わらず棺の後ろを歩きながら哭きのうたをうたい続け、村と田畑の境界に来ると棺を担ぐ男性の群れを見送り続ける。男たちは村を抜けてから歩きにくい田畑のなかを突っ切って一直線に山へ向かって進む。

3. 1. 5 埋葬

老人たちが早朝にルーソアムを始めた頃、数

人の男性が一足先に土地の神「ピーリン *phi lin*」に捧げる食べ物などの供物や鋤、鋤、堀棒を持って山に登り、あらかじめ選ばれた場所に埋葬用の長方形の穴を掘る。穴の後方に掌よりも大きな石をひとつ置き、それを土地の神と見立てて供物を捧げ、穴を掘る許しを請う。各墓の後ろには必ず石が置かれた空間「ホウトゥ（後土）」がある²⁶⁾。家に庭があるのと同様に、そこは墓の庭に見立てられている。清明節の墓参りでも祖霊よりも先に土地の神にお参りしなければいけない。

棺を担いだ一群が墓にたどり着くと、輿を下ろし、すぐに埋葬の準備が始まる。男性の一人がたいまつを消して煙を立たせ、そのたいまつで穴のなかを数回燻しながら「人の魂よ、出て行け、死者の魂よ、入れ」と唱える。続けて柳の枝葉「マウカイ *mǎu xǎi*」などで穴のなかを掃くようにして生者の魂を追い出す。

そして爆竹が鳴るなか、棺を穴にゆっくりと下ろす。最初に土を棺にかけるのは長男の仕事で、棺の頭の方に背を向けて立ち、背中の裾を両手で持ってそこから土を投げかける。つづいて次男から順番に土を背中からほうって、あとは男たちが鋤や鋤などで土を山盛りに被せていく。墓石を置く側（棺の脚の方）には、竹で編んだ紐を一本差し込み、棺を完全に埋葬した後勢いよく引き抜いて生者の魂を取り出す。

また、近くの草むらから適当な大きな塊の草を掘り起こし、墓の上に被せていく。かつては清明節でも墓参りをする習慣がなかったため、一度このように墓を作るとそのまま草木が生えて自然に還っていったという。それは上座仏教が輪廻転生を説き、魂の抜けた肉体や骨を納める墓には執着してこなかったためだが、近年は漢族文化の影響を受けて立派な墓を建てて清明節には死者を祀るようになっている。

墓ができ上がると、村から棺とともに運んで来た家の模型フーンピーを墓に被せなおし、全員で跪いて三度叩頭し、埋葬が滞りなく終わっ

たことを死者に告げる。それから、墓に被せたフーンピーに対して男たちは冗談を言って笑いながら尻をこすりつけ、死者の霊が生者の後ろを負ってこないように決別する。最後に村から持ってきた紙の幡や提灯、竹の輿などをフーンピーと一緒に火で燃やして他界にそれら道具を送り出す。そして爆竹が何度か鳴らされ、埋葬は終了する。

しばらくして、女性たち数人が酒や食べ物を持って登って来る。一通り供物を死者の墓前に広げると、線香を点け、紙銭などを燃やし、再び全員で跪いて叩頭する。墓前に捧げた供物は、しばらくそのままにして死者が供物の匂い「アーイ ai」を食するのを待ち、その後、死者が食べた供物を全員でその場で食べる。ゆで卵は生者の魂を寄せ付けるものであるから、必ず食べなければならないという。

3.1.6 下山

埋葬が終わりすべての儀式が済むと、女性是用意しておいた赤い紐を男たちの頭に巻きつけ、魂が抜け出ないように縛り付ける。女性たちも自分で頭に赤い糸を結び付ける。着ていた白装束は捨てずに使いまわすので、墓場に焚いた火の上にかざし、死者や墓地のピーの匂い「アーイピー ai phi」を追い出す。同様に、埋葬で使った掘削道具や銅鑼や銅ハチも火にかざし、そして墓を後にする。

下山している最中、決して後を振り向いてはいけない。後ろを振り向くと、ときどき墓場から追って来るピーの姿が見えて、その姿に驚いた生者の魂が抜け出てしまうからだという。下山途中で何度か自分の魂を「マーマー（来い、来い、来い）」と呼びよせながら降りていく。

下山する男たちの最後尾には二人の中年女性がつく。一人は枯れ枝や水筒を持ち、一人はご飯を盛るときに用いるしゃもじや、ご飯とゆで卵を入れた弁当箱を持ち、墓場の周りを反時計回りに三周して草むらをとところどころまさぐり、

生者の魂が居残らないように追い立てる。

家の入り口の前には数種の植物が浸かった温水のはいったバケツが用意されている。墓場から戻ってきた者はここで手や顔を洗い、墓場で身体に憑いたピーを追い払う。そして家に訪れた大勢の弔問客たちと共に食事を取り、夜更けまで賑やかな宴が続く。このときには誰も死を嘆き悲しむ様子を見せるものはいない。

3.2 火葬の場合

村の外で亡くなると、遺体は村のなかに入ることなくそのまま各村に属する山の火葬場で火葬する²⁷⁾。長い間床に伏せるような病死の場合もすぐさま村の山で火葬に付される。村では男たちが遺灰を納めるための小さな棺桶を作る。

死者の家では遺体や遺灰を納めていない棺を居間に置き、正常死と同じような儀礼がおこなわれるが、家の門や扉、家畜小屋や、台所、水桶など水を扱う場所には霊を寄せ付けないようにするため、「パックラム *phāk lam*」など刺のある植物を置く²⁸⁾。家の門の外には死者の魂が水浴びできるように水のはいった桶と手ぬぐいが置かれる。居間には正常死と同様の大きな棺が用意され、棺のなかには死装束や布を納める。

遺灰を入れた小さな棺桶は直接墓場に運ばれ、埋葬の際に家から男たちが担いできた大きな棺の蓋を開け、そのなかに遺灰入れごと納められる。埋葬の手順は土葬と同じである。

3.3 小括—肉体をつうじた死の経験

葬儀は死者を埋葬してその霊を他界へ送り出し、祖霊の仲間入りをさせることが主な目的である。男性側の言説では、葬儀だけで死者の魂は他界に行くのだという。死者の魂は仏教的儀礼によって送り出されるというが、葬送儀礼に占める時間はわずかなものである。一連の葬儀は男性が主体となって進行し、女性は主に食事や供物の準備といった裏方の仕事をこなす。

葬儀において遺族に課せられた仕事は、弔問

客が死者と別れを終えるのを待ち、仏教の誦經文を唱え所作に従い霊を他界へ送り出すこと、すみやかに遺体を埋葬すること、遺体が所有している財産のミンを得ること、死者を祖霊として祀ることなどである。また、葬儀の過程において、生者の魂が死者の霊に連れ去られないようにすること、生者の魂を肉体から離脱しないようにつなぎとめることなど、生者の魂の存在が意識化される。

生者は、魂の抜け殻としての遺体を速やかに処理するため、自身の肉体を動かし、様々な非日常的な手続きをとる。この過程で、生者は魂の抜けた遺体に様々なかたちで接触し、死を経験化する。遺体に対して沐浴や新しい衣装を着せても、死者から柔らかな生のぬくもりを感じることはできない。生者は死に対する恐れから、遺体が動き出さないように白い紐で手や足の指を巻いたり、棺とともに生者の魂が連れて行かれないように入念に生者の魂を呼び戻したりする。女性は遺体が急速に腐敗し、死臭が発せられることをイメージし、棺を再び開けて遺体を見ることを恐れ、男たちが棺の蓋を開けると蜘蛛の子を散らすように逃げ出す。また、臨終の際に息子は衰弱した老人を背中に負ぶって孝心を示すというが、その時感じた軽い老人の肉体は、棺に納められることで数百キロの重さとなって輿を担ぐ男性の肩のしかかる。肩にかかる痛みと、墓地までの長い道程を歩いて感じる疲労は、死者から生者に対するあてつけや試練とも感じられている。

タイ族にとって、葬儀とは次のようにまとめられるだろう。葬儀とは、生者が死者の遺体を処理する過程のなかで様々な慣習的行為をつうじて生と死の分離を肉体的に経験する場であり、生者が入念に自分の魂を肉体につなぎとめようとするように、死者の魂との区別と分離が意識化される機会である。

4. 送霊儀礼の過程

本章では、シャマンによる送霊儀礼をとりあげ、死の経験が葬送儀礼とどのような差異があるか明らかにする。ここでは女性たちのシャマンのうたを聴くという聴覚をつうじた儀礼への参加が、肉体の経験というよりも魂の次元の経験であることを示す。そして、その次元では、生者と死者のあいだでミンの贈与をめぐって互酬的關係を結ぶやり取りが繰り返されていることを記述する。

4.1 概要

遺体を埋葬することで葬送儀礼は終了し、遺族は日常を取り戻すために死者の持ち物を片付けて燃やし、部屋を掃除して壁や地面を修理し、死者が暮らした物質的な痕跡を消し去る。一見、日常が回復し、平時と同じように家事や農作業がおこなわれる。しかし、ムンヤーンの女性たちは埋葬後の死者の靈魂の行く末を案じ、次にシャマン的な宗教職能者「ヤーモット *ja mot*」に依頼して靈魂を送り出す送霊儀礼「ソンコーカオ *soj xo xao*」を実施する。

人びとは送霊儀礼について、すでに葬送儀礼の仏教的手続きによって死者を弔っているのでおこなう必要はないという。しかし、ほとんどの家庭では、死後7日目以降の丑日（水牛の日）か辰日（龍の日）にヤーモットを家に招いて儀礼をおこなう²⁹⁾。

ソンコーカオの儀礼は、ヤーモットの守護霊「モームン *mo məŋ*」の力で分散した死者の魂を探し集め、死者の靈魂を人間界の家から出発して様々な試練を乗り越えながら他界の偉大な母のもとまで送り届けるというものである。すべての過程はヤーモットの即興的なうたという言葉実践によって進行する。ヤーモットは椅子に座って扇子を仰ぎながらうたのみで、目立った身体動作はない。儀礼は昼間から明け方頃まで長時間に及ぶが、儀礼場の時空間とは異なり、うたで表象される時空間では数日をかけて死者の

霊魂を他界に送り届けていることになっている。

4.2 送霊儀礼ソコカオ

4.2.1 儀礼の準備

儀礼は女性を中心となる。男性はほとんど参加することはない。あらかじめヤーモットに日取りと当日の助手を決めてもらう。参加者への呼びかけは葬儀と同様の親族ネットワークによる。当日午前中、助手に任命された女性がヤーモットを迎えに行き、ヤーモットの家で守護霊モームンに叩頭をして依頼者の家に連れてくる。遺族の家では、朝から数人の村や親族の老人女性がやって来て儀礼で用いる道具を準備する。

昼食をとり、儀礼の道具や供物などの布置を整える。居間には葬儀のときから両壁に吊るした布や、紙で作った金や銀の山、ドンソー、ドンベサーなどがそのまま置いてある。ヤーモットは居間の正面を向いて座り、依頼者や参加者はヤーモットの後に座る。助手の女性が線香と灯油ランプに灯をつけ、儀礼の間は線香と灯を絶やさないようにする。ヤーモットの前に置かれたテーブルには様々な供物が山積みには載せられているが、助手の女性だけがテーブルの供物や道具を触ることが許される。

4.2.2 守護霊モームンの召喚とヤーモットのうた

午後2、3時くらいからヤーモットの儀礼が始まる。ヤーモットは小さな12個の杯を用意して酒やお茶、焼いた肉の細切れを守護霊モームンに捧げる。ヤーモットは長男が葬儀で墓探しに用いた長刀を足元に踏みつけて椅子に座り、特に何の合図もなく不意に、黒い扇子を扇ぎながら韻を踏んだうたをうたい出し、モームンを呼び寄せる。そして、このときだけは家の男主人を呼び、居間の祖霊棚 *ho sij* に対して跪かせて守護霊の力を請う。

ヤーモットはまず守護霊たちを召喚して自分の身体の各部位に憑依してもらい、超自然的な力を得る。こうして儀礼の間、ヤーモットは半

憑依半覚醒の状態になる。扇子からはモームンのことばが湧き出て、ヤーモットの身体が勝手にそのメッセージを人間のことばに翻訳して、うたにするのだという。また、モームンが直接語ったり、死者が憑依して語ったり、旅路で出会った神や祖霊が語ることもあり、ヤーモットが媒介する霊はめまぐるしく変化する。扇子から伝達されるのは霊のことばだけではなく、死者がモームンに連れられて旅路を進む状況や周囲の情景もある。

ヤーモットは身体の各部位に憑依された守護霊たちをつうじて、モームンとともに旅路の様子を見て、聴いて、感じているという。ヤーモットは死者やモームンたちの旅を実況中継する媒体装置になり、生者には不可知の他界を人間界の比喩を用いた詩的なことばに変換して表現し、生者に他界をイメージしやすくさせる。

聴衆は死者の旅路を追いかけるようにヤーモットのうたに聴き入る。そのうちに、聴衆たちの魂の一部も死者の旅にいつのまにか同伴し、旅で起こる様々な出来事をうたで描かれた空間において経験するという。ヤーモットはうたの途中で時折気づいたかのように旅の後を追ってきた生者たちの魂を人間界に呼び戻し、生者の魂が他界に取り残されないようにする。

4.2.3 拡散した死者の霊の収集と死者の哭きのうた

守護霊モームンは多くの家臣や馬や象を引き連れて他界から人間界にやってくる。家や村、ムン全体のあちこち、そして墓場に赴き、死者の分散した魂を探す。死者の魂のなかには生前に抜け出て肉体に還らなかったものや、死の直前に抜け出て自分が死んだことを知らない魂が浮遊しているという。それら拡散した魂をすべて集め、ひとつの魂につなげることが、モームンの最初の仕事である。これは生者の肉体に120以上の魂が宿るとする観念に関係している。

次に、「ラーイ *lai*」という肉体が人間界に残し

た「影／跡」を集める。ラーイには普通に生活しているときに残した影や跡以外に、墓場の骨のラーイや、病死した者が残した病気のラーイもある。これらすべてのラーイを他界に持ち帰り、のちほど海に流して捨てる。

死者の魂が居間に戻ってきてひとつの魂に融合されると、ヤーモットは突然眠りに落ちる。聴衆の意識も、うたの世界から突然現実に戻される。やがて死者の魂が完全にヤーモットの身体に憑依し、死の瞬間の苦しみを嘆く哭きのうたをうたい始める。ヤーモットは死者に憑依されて涙を流し、声を震わせ、高音から低音へ下降する旋律に即興の歌詞をのせて咽び泣きながらうたう。死者は哭きうたのなかで息子や娘たちに呼びかけ、死に際の肉体の苦しみを訴える。子供たちはヤーモットの身体を摩ったり、水を飲ませたりして泣かないように懇願する。参加者たちは悲しみが伝染したように、おもわず涙を流してしまう。

やがて死者の霊が落ち着くと、ヤーモットは再び半憑依の状態に戻り、モームンが未練を残す死者を説得する状況がうたわれる。祖霊が居間に招かれ、祖霊は死者をけなしたり説得したりして死者の生への未練を断ち切れさせ、祖霊の一員になることを許す。祖霊と死者は宴を開き、生者たちが持ち寄った供物を食べる。

4.2.4 ミンの贈与

死者は家族や知人との死別の深い悲しみをうたい、未練を残しながらもモームンたちと長い旅を始める。死者は寺院に上がり、生前に寺院で寄進して蓄積した供物のミンを受け取る。供物を捧げることは仏に帰依する積徳の一行為といわれるが、送霊儀礼の文脈では現世において寄進した供物のミンが他界の旅のために寺院に蓄積されているとする。

死者は寺院の僧侶の神霊からガムマーターン経典を受け取り、太鼓や銅鑼の音、そして経典の朗誦の音が聴こえる他界の方向へと出発する。

家を出発する際、死者は生者から供えられた食べ物のミンを受け取り、旅路でほかの死者に分け与えたり、宴を開くことに使う。そして、そのお返しに、家の子孫繁栄と財産の無量を祈願して死者が持つミンを吐き出して生者に与える。モームンは生者が死者のために用意した山積みの供物を指して、死者が持っているお金や家畜や穀物など財産のミンをすべて吐き出し、生者に返礼として贈るように諭す。家にミンがなくなると、家畜は死に、財産は流出し、家族は貧困にあえぐことになる。旅の過程で出会う祖霊や知人の霊たちも、生者の供物を受け取ると、返礼に生者にミンを分与する。

送霊儀礼では生者と死者や祖霊との供物やミンの贈与過程が強調され、死者の転生を促すという上座仏教的な功德の分与は主要なテーマとして取り上げられることは少ない。ここではより現世利己的なテーマが重視される。生者は死者が他界で幸福に暮らすことを願う。死者はたくさん供物を生者から受け取り、その返礼としてミンを生者に与え、家の繁栄を祝福する。

4.2.5 他界の審判神の占いと積徳行

死者は人間界から他界の門まで、村やムンなどそれぞれの守護霊に挨拶をして供物を捧げる。次に、死者とその一族の生命の樹を探し出し、様子を見て問題があれば「修理」する。人間界で集めた様々なラーイは川に流して捨ててしまう。

ようやく審判神「ザオパーンガン *zǎu phan kan*」のもとにたどりつく³⁰⁾、審判神の台帳を調べて死者の死の真相を探る。死者の死の原因は十人十色だが、ここで正常な死なのか、あるいは他界の霊の力と関係した死因なのかがわかる。また、死者の来世もここで知ることができ、場合によっては転生する家の具体的な姓まで教えられることがある。

ここで、モームンたちが審判神に謁見した機会に、残された遺族の運命を占ってもらうことができる。モームンはまず遺族全員の将来に災

禍がないか審判神に調べてもらい、問題があればその解決方法を相談する。また現世における運勢をより良くするための方法も提示される。実際に託宣で述べられる方法の多くは善行や布施といった仏教的積徳行に関係し、ここで明確に仏教実践の現世利益的効果が強調される。

他の参加者もこの機会に便乗して自分の家族の悩みについて占ってもらうことができる。参加者はいくらかの小銭と半升くらいの精米をあらかじめ用意し、ヤーモットの足元に置く。悩みや解決方法は他の参加者にも聴かれるが、こうした公共の場で悩みを打ち明けることで、他の参加者と悩みを共有し、解決方法の手順や準備について儀礼経験豊富な老人からアドバイスをうけることができる。

占いでは運勢を変えるための様々な積徳行が提示される。もしも、筆者が送霊儀礼うたを聴いていなければ、人びとが日常生活のなかで実施する積徳行為を上座仏教的文脈からのみとらえたであろう。しかし、実際に人びとは審判神の忠告にしたがい、悪いピーから身を守るため、あるいは生活状況を良くするため、孫に相応しい結婚相手がみつかるようにするため、様々な現世利益的意味付けのもと、積徳をおこなうのである。

4.2.6 様々な試練と生前の善行

審判神の宮廷を出て川を船で渡ると、他界の市場がある。そこで死者は祖霊や知人を探し、亡くなった参加者たちの親族にめぐりあう。霊によっては生者に供物を要求してることがあり、それを聴いた参加者は小額のお金をヤーモットに渡して他界で使ってもらうように伝言する。死者の霊魂は久々の再開を果たしたほかの霊たちとともに供物を分け合って宴を開き、人間界の様子について語り合う。

モーモンらはこの市場や別の市場で他界までの旅に必要な道具や新しい棺桶を購入し、目前に広がる荒野を歩み始める。荒野を越え険しい

山を登ると、頂上には巨大な菩提樹があり、そこで土地の神に請願して骨を入れた棺を埋葬する。さらに旅を続けると、布を織る少女や、鶏の糞を籠で運ぶ家、禁じられた果実の樹、竹筒ご飯を炊く少女、水売りの少女、巨大なヒル、巨大な毛虫、竹で遊ぶ子供、地獄の油釜、火炎の荒野など、様々な試練が待ち受けている。

これらの出来事に出くわした死者は、モーモンに生前のおこないを問われ善行を重ねてきた者だけが試練を潜り抜けることができると教えられる。死者は生前のおこないを自問自答し反省しながら、困難を乗り越えなければならない。

ここで表現される試練は、現実をかけ離れたイメージによって構成されている。例えば、旅の行く手をさえぎる家が鶏の糞を籠で何度も運んで山積みにしろというが、鶏の糞は現実世界では非常に僅かな量のもので、それを籠で運ぶことなどできない。また、竹で遊ぶ子供たちが空を舞って遊ぶ様子も現世とかけ離れたイメージである。そうした試練に対して、死者は時に悪知恵を働かせて通り過ぎたり、実際に挑戦して通り抜けたたりすることもある。その様子は現実世界の価値観に従うだけでは理解が難しく、生者の想像力を超越している。

また、ここでいう生前の善行は人に対するおこないだけを指すのではなく、家畜をこき使いすぎなかったか、鶏を叩いたりしなかったか、生き物に対する慈しみの心も問われる。巨大な毛虫が蠢く荒野では、生者たちが供物として用意した若い鶏が登場する。そこで生前に鶏の扱いがひどかった死者は鶏から相手にされず、立ち往生してしまう。

4.2.7 死者の祖霊化と他界の偉大なる母の祝福

試練を乗り越えた死者は仙人の泉に到着し、ここで沐浴して汗や臭いを洗い落とす。老人は若返り、病気で死んだものは健康になる。新しい衣装に着替え、旅を続けると、死者が転生した際に別れ離れになった他界のピーの家族と再

会する³¹⁾。そして死者は仙人の寺院に上がり、仏への帰依を再び誓う。

モーモンたちはようやく天の柱「サオファ *său fa*」にたどりつき、ここで数日にも及ぶ盛大な宴を催す。死者の霊魂は他界の家族や祖霊との団欒のひと時を過ごしたことで他界に居場所を見つけ、人間界に対する未練を捨てて生者の祖霊と化す。そして人間界の家族には、別れはつらいことだが、人は人の世界に、ピーはピーの世界に生活する居場所があること、生者は死者を杞憂して心を痛める必要のないことを伝える。

最後に、すべての生き物の魂をつかさどる他界の偉大なる母「メー・ムンピー *me mən phi*」との再会を果たす。他界の母は死者の転生を約束し、他界での生活を祝福する。祖霊の一員となった死者は、祖霊全員とともに人間界の遺族を祝福し、財のミンを与え、祖霊たちの庇護「グムキャン *kum xen*」があることを告げる。

こうしてモーモンとその臣下たちはようやく任務を終える。死者と別れ、一行は生者の魂を集めながら来た道をたどって人間界に帰還する。人間界に生者の魂を連れ戻すと、生者たちを祝福し、モーモンは他界の宮廷に帰り、休息する。

4.2.8 儀礼の終了

ヤーモットは扇子を畳み、儀礼の終了を告げる。儀礼が終わると、葬儀からずっとこの送霊儀礼まで配置されてきた道具や死者に捧げた供物の一部を外の川辺で燃やし、死者へ送り届ける。壁にかけていた布やヤーモットのテーブルの山積みの食べ物の供物は、半分がヤーモットのもの—正確には守護霊モーモンのもの—になり、残りの半分が儀礼を主催した家族たちのものとなる。

儀礼の場は綺麗に片付けられ、ついに平常を取り戻す。儀礼が終了するのは深夜、あるいは夜明けになる。長時間の儀礼をおこなったヤーモットとそれを見届けた参加者たちはしばし談笑したのち就寝する。

4.3 小括—魂の経験と互酬的關係

4.3.1 魂の経験

葬送儀礼によって死者の存在は遺体と魂に区別され、さらに魂は死者の魂と生きた魂に意識的に分けられた。男性たちの言説にしたがえば、葬送儀礼の三日目早朝におこなった死者供養のルーソームによって死者の魂は他界へ移行させられたはずであった。送霊儀礼では、他界へ送られたはずの死者の魂がまだ人間界に浮遊し続けているとみなされ、そのため分散した魂を集めて他界に送り届け、祖霊化させることが主題であった。

葬送儀礼における特徴は、生者が死という出来事を遺体の処理の過程で肉体的に経験し、超自然的な魂の存在を意識化することであった。葬送儀礼における死者と生者の分離は、悲しみや哭きのうた、共食のにぎやかさなど混沌とした非日常的な時空間のなかで経験される。一方の送霊儀礼では、一見して平穏な空間のなかで、一人のシャマンが即興のうたをうたい、参加者たちはじっと座ってそのうたに耳を傾ける。儀礼ではシャマンの視覚的パフォーマンスを目にすることもはなく、視覚から観察できる肉体的な経験はあまりない。儀礼におけるある程度定められた道のを死者が様々な出来事を乗り越えて他界まで旅をするというプロセスは、すべて即興的なうたによって表象されている。うたは非日常的なリズムや、前後文脈にかかる間テクスト性、表現レトリック、韻文形式をもち、ある程度のうたの知識や他界観に関する知識などがなければ聴いて理解するのが難しい。そのため儀礼は参加者にうたを集中して聴くことを強いる。

シャマンはうたによって他界を旅する守護霊のことばや経験を人間が理解できるように翻訳しているという。シャマンのうたをつうじて人びとは他界で今まさに起きている死者の旅を想像することができる。儀礼のなかでシャマンは、度々生者の魂を現実の人間世界に呼び寄せる。

なぜなら、シャマンの儀礼うたを生者が聴き入ると、生者の魂の一部も死者の旅に同行してしまい、ともすれば生者の魂が他界に引き込まれすぎて迷子になってしまうからだという。

ヤーモットに半憑依してうたう主体が状況によってめまぐるしく交替するなかで、突然、生者の魂を招きよせる「生きた魂よ、戻れ！…」というくだりがうたわれる。聴衆はうたの世界に没入していた状態から、突如として現実世界に意識を引き戻され、反射的に皆で「マー、マー、マー」（魂よ、来い、来い、来い）と唱える。つまり、生者は現実世界の儀礼の場の時空間を肉体で経験してはいるが、ヤーモットのうたに聴き入ってしまうことで、肉体に宿る魂の一部がモームンたちとともに他界を旅し、他界の時空間を魂をつうじて経験しているのである。

うたが時々途切れ、ヤーモットが意識を取り戻し、ビンロウを噛んだり、お茶を飲んだりする。ヤーモットは参加者と平素と同じように一言二言談笑することもあるが、その時間も生者の魂はモームンと死者に同伴して旅をしている。そして、ヤーモットのうたが響き始めれば、参加者の意識は再びうたによってイメージされる他界に引き込まれていく。

4.3.2 生者と死者の互酬的關係

儀礼において、現実世界に生きる生者と他界を進む死者のあいだでは、ものに宿るミンがシャマンの媒介によってやりとりされる。ミンは、冒頭でも述べたように二つの意味づけがなされている。ひとつは、物体全般にやどる霊的なものであり、死者たちはもののミンを他界で使って暮らしているという。もうひとつは、死者たちから贈与される財の繁栄に作用する力としてのミンであり、これは死者から生者にたいする祝福として贈与される。

生者は死者の旅の成功のために、必要とされる様々な供物を用意する。特に、食べ物は参加者たちが持ち寄り、テーブルに山積みになされ、

載せられないものは大きな米袋に放り込まれる。これらの供物は、ヤーモットによってミンが抽出され、死者へ送られる。また、リアルタイムに進む旅の途中で死者が必要だと希望すれば、鶏やアヒル、たばこ、そして金銭もシャマンの目の前のテーブルにささげられ、シャマンはそのミンを死者に送って困難に対処させる。

死者が祖霊の一員となることによって、祖霊は子孫の繁栄と家の安定を強固なものにする庇護グムヒャンをあたえる。ここでは、生者たちから死者に対するミンの贈与は孝行や善行として解釈され、結果として家の家畜や田畑や金銭といった財産の繁栄に作用するミンを死者から分与される。

生者と死者の關係は、葬送儀礼と送霊儀礼だけの一時的な關係として完結するのではなく、その後も清明節の墓参りや隔年の祖霊祭祀においても、ミンをめぐる互酬的贈与の關係は続けられる。

5. 術^{すべ}(方法)としての宗教実践

ここでは、タイ族の上座仏教やシャマニズムなどの言説における矛盾や差異がどのように乗り越えられ、また、人びとが宗教実践をどのように連続したものとして意味づけているかを考察したい。

本稿の記述からは、葬送儀礼を構成する主要な手続きは男性たちが中心となっていること、シャマンの送霊儀礼の参加者は女性たちが中心となっていることを確認した。ライフサイクルや人びとの語りにおいても、仏教とシャマニズム、あるいは男性の仏教と女性のシャマニズムというカテゴリーの区別は意識されている。しかしながら、ムンヤーンのタイ族社会において仏教やシャマニズム、アニミズムなどは排他的關係にあるというわけではなく、ある種の相互補完的な紐帯を結びながら実践されている。

仏教とシャマニズム、あるいはアニミズム、男と女という二項対立的な構図は言説上あるい

は人びとの理念上の区別といえる。新中国建国後、2007年にムンヤーンにおいて初めて家族単位でボアイ・パラ儀礼をおこなったM老人とその妻や、ムンヤーンで唯一の八戒を守るJ老人（男性）は、自分の死後にソンコーカオをおこなってもらおうのかという問いに対して、「何を『使う』かは、子供たちが決めることだ」と答えた。また、男性が上座仏教を信じ、女性がシャマニズムを信仰するという区別は規則でも慣習でもなく、ただの傾向であって、送霊儀礼に男性がほとんど参加しないのは、それが女性の役割だからなのだという。送霊儀礼の前半において、ヤーモットをつうじて死者の魂が慟哭して息子と呼び寄せるとき、息子たちもヤーモットのうたを聴いて涙を流す姿を何度も見かけた。女性同士のあいだでも、「彼女はピーを信じない」、「あの家はピーを信じる」などと誰がシャマニズムを熱心に信仰しているかという話をする。「パラを使う *tə pha la*」か、「ピーを使う *tə phi*」かは、その人の判断によるという。

本稿は、一般的慣習に従った葬送儀礼を記述したが、儀礼のプロセスにおいてどのような術（方法）「ビャンヤー *pen ja*」を用いて死者を送り出すかは、寺院の有無や家族たちのその時々状況にある程度左右されるものだといえる。家によってはムンコァンの仏教実践を取り入れ、仏への食事の寄進「ルーソァム」を通常の死後三日目に加え、七日目や一ヵ月後にもおこなうことがある。また、文化大革命で寺院を破壊された村では、葬送儀礼において仏教的手続きの一切をおこなわないことが多い。ほかにも、近年経済的余裕のある家は漢族式の墓石を用いた墓を建てたり、漢族の知識人に依頼して死者の生前の功績と追悼の意を記してもらった「祭幛」を漢語で読み上げたりする。

送霊儀礼も、人びとの価値観によって儀礼の過程が変化しながら実践されることが指摘できるだろう。それほど関心がない家は親族から勧められて形式的に送霊儀礼をおこなうが、その

際はうた声がよく有名なヤーモットに依頼するよりも、手数料が安いヤーモットに依頼し、たとえ儀礼の最中に死者の魂が鶏やアヒルなどの高価な供物を欲しても、家のものは言われたとおり新しい供物をささげることはない。

渡邊 [2002] は、一見して多種多様な宗教体系の並存や混淆としてとらえられがちな漢族の民俗宗教を考察し、漢族の人びとにとって宗教とは、一貫した目的のために利用される多様な選択肢の組み合わせの術（方法）なのだと述べる。タイ族の葬送儀礼と送霊儀礼についても、死者の魂を他界に送り出して祖霊に加えるという生と死を分離させる目的は共通しているが、その方法とプロセスは異なる。ある目的のために実践される宗教を多様な選択肢の組み合わせと考えるならば、その組み合わせを可能とする規則がないしは世界観が明らかにされねばならないだろう。

タイ族社会の宗教実践における多様な選択肢を接合している原理あるいは観念は二つある。その一つは魂（コァン）とピー（霊）の観念である。臨終にホールーによって朗読される仏教書「リック・ガムマターン *lik kam ma than*」では、人間は死すれば無に帰することが説かれ、上座仏教教義では、基本的に身体に宿る複数の魂やピーの観念は否定されている。しかしながら、ムンヤーンの二つの儀礼の実践では、魂と霊の観念が通低にあった。特に、仏教的供養をおこなう葬送儀礼において、人びとは肉体による様々な身体動作をつうじて生者と死者の魂の分離を繰り返し経験化する。

生と死の分離の経験や儀礼の意味は、人びとによって明確に説明されたり語られたりすることはまれで、常に解釈の可能性が開かれてあるといえる。筆者のような他者に対して行為を説明するという語りのなかでは、体系化された現世否定の上座仏教教義がその解釈の参照項となることが多いが、現世を生きる生者の行為には常に平安な生活を送るために現世利益的解釈を

求めようとする矛盾が隠れている。

この矛盾を乗り越えるのがミンの観念による意味づけである。ミンには二つの解釈があることはすでに指摘した。一つは生者から死者へ供物を送る際にみられるように、ものに宿る霊的作用力である。もう一つは、生者の財産や家畜、穀物などの増加や繁栄に作用する霊的力である。

葬送儀礼において、仏教的所作による生と死の分離は、理念上では仏の教えに従うことで未練や欲といった自我を捨てて来世へ転生を始めることを意味し、ピーや祖霊という存在を否定する。しかし、人びとは仏教教義あるいは仏教的死生観をそのまま受け入れているわけではなく、死者は祖霊と化して家族を庇護する存在になると考えている。遺族は、儀礼において遺体の口に含ませた銀を抜き出すことでミンを獲得したり、故人を生者にミンを与える祖霊とみたてたり、家族の繁栄を願う現世利益の行為を徹底しておこなう。

送霊儀礼は、ミンの観念を用いることで具体的に仏教やシャマニズム、祖霊崇拜などの矛盾を溶解して来世と現世を志向する宗教実践を接合する。ヤーモットのうたは、人びとがより良い来世を生きるために実践する様々な積徳行為を現世における繁栄や運を強化するミンの獲得行為として意味づけ、また積極的に現世の運勢を変えるために仏教的積徳行を実践するように託宣する。

シャマンは当該社会の伝統的価値観を体現する存在でありながらも、その実践方法は外部に対する開放性と内部における柔軟性という二つの特徴を兼ね備えている。これまで人類学において研究されてきたように、シャマニズムとは、二つの特徴をもつがゆえに社会状況や外部の宗教的要素を取り込んで自己変革していく動的な宗教形態であるとする [cf. 竹沢1992、山田2005]。タイ族のシャマン、ヤーモットは人間の世界と霊の世界を媒介するその境域をうたによって表象し、我々の他界に関する理解を促す。即興的

な歌詞は古い伝統知識による表現のみならず、近年の政策や社会状況などの新しい知識を取り入れている。男性たちはシャマニズムを「迷信」と述べることが多いが、ヤーモットが仏教を批判的にとらえることはない。ヤーモットは、現世否定的な仏教実践をとりこみ、現世利益的な意味づけを重ねることで、生者の現世における生を安定させる役割を果たしているといえるだろう。そして、人びとにとっては、仏教やシャマニズム、アニミズムといったカテゴリーが明確に差異化されているのではなく、あくまでも一貫した連続的な宗教実践として、目的を遂行するための術（方法）を構成する要素として意識されているのである。

6. おわりに

本稿では、ムンヤーンのタイ族の葬送儀礼と送霊儀礼の事例を考察し、人びとによっていかにして死生観が生きられたものとして経験されているのか、そして二つの儀礼において仏教やアニミズム、シャマニズムなどがどのような意味づけによって連続的な宗教実践としてとらえられているのかをみてきた。

これまで先行研究において上座仏教やアニミズム、あるいはシャマニズムといった宗教実践は個別の閉じた体系としてとらえられる傾向があった。本稿では、二つの儀礼を考察することで、タイ族社会の仏教やシャマニズムなどは排他的あるいは独立した宗教実践カテゴリーではなく、相互補完的に意味づけられ接合されている一貫した宗教実践であることを明らかにした。

タイ族の宗教実践では、魂と霊の世界観が基層にあり、二つの儀礼では生者の魂と死者の魂の分離が様々な身体動作や聴覚をつうじて経験化される。また、上座仏教の現世否定的な輪廻転生観や功德を獲得する積徳行は、ヤーモットのうたのなかで現世利益的なミンの贈与と獲得の行為として解釈される。ヤーモットのうたは仏教教義のみならず政策や現代社会の知識をも

取り込んで死生観を表現し、仏教とシャマニズムの間に連続的で相互補完的關係性を結ぶ。

ムンヤーンのタイ族社会において、人びとは、仏教やシャマニズムといったカテゴリーを言説上では差異化することはあっても、実践のレベルでは、多様な宗教カテゴリーの構成要素を自由に組み合わせ、目的達成のための術としての開かれた宗教実践をおこなっているのである。

注

- 1) 本稿で述べる「タイ族」とは主に調査地であるムンヤーンのタイ族を指し、徳宏州に居住するタイ族の全体を指す場合には、「徳宏タイ族」とする。
- 2) 筆者は2008年8月にムンヤーンのMH村で村の成員として参加が許された。近隣の村では参加できなかった。
- 3) 徳宏タイ語の発音と声調値の表記に関しては、孟 [2007] に倣う。
- 4) 魂がなんらかのきっかけで肉体から抜け出ると病気になったり、大きな魂が肉体から遊離すると重い病気を患い死に至るといった観念は盈江県で調査をおこなった劉も報告している [劉 2008: 128-130]。
- 5) *nǎu* が第2声調の場合は「陰/影の魂」の意、あるいは第4声調の場合は「主体の魂」の意。
- 6) 先行研究では「転送」という用語で第三者に功德を送る行為を表現しているが、徳宏タイ族は「分与」「分け与える」(ミャン *mej*、ペー *phe*) と表現する。また、功德の「転送」や「分与」のために儀式的に「器から水を滴らせる」行為が付随することも似ている。
- 7) 「*poi*」の表記について、先行研究では「摆」[*pai*] [cf. 江2009: 222、田2008、T'ien 1949] や「ボイ」[cf. 長谷2000・2007] と表記されていたが、ここでは「ボアイ」とする。
- 8) 調査期間は1998年より2006年まで短期間で1週間、長くて3ヶ月ほどの断続的な調査をおこなう。2006年9月より日本の博士課程に在籍しながら雲南省に長期滞在して調査を開始し、2007年7月から2009年4月まで現地に住み込みで調査をおこなった。2006年9月以降に限れば、ムンヤーンで全過程を観察した葬送儀礼は5回、送霊儀礼は10回である。なお、部分的に観察した儀礼の回数を含めていない。
- 9) 中国雲南省政府によって開設されたホームページ『雲南数字郷村』<http://ynszxc.gov.cn/szxc/ProvincePage/default.aspx> (2010年9月1日参照) より。
- 10) バガの名は、さらに仏像などの寄進をおこない続けると、バガ・ロァイ、バガ・ティ、バガ・ゾアンなどの細かい等級を上昇する。ただし、村やムンによってその等級の「高さ」の価値付けは異なる。例えば、ロァイ(山)とティ(頂点/先端)のどちらが高いかといった具合に。
- 11) その顕著な例として徳宏タイ語で唱えられる誦経文の多様性がある。パーリ語経典はどこでも同じだが、徳宏タイ語の各種の誦経文となると同じ教派でも地域、さらには村落によってかなり異なる。これはその土地の知識人によって常により美しいことばや韻文で朗誦することが志向されてきたからだという。
- 12) シャマニ的な宗教職能者のほとんどが女性である。男性の職能者ブーモット *pu mot* はムンヤーンにはいない。
- 13) ほとんど文字は用いられず、口承で教えを受ける。ムンコアンでは一部の男女は新文字を使って覚えることもある。
- 14) 現在は化学繊維の鮮やかな布を買っておく。
- 15) ムンコアンのタイ族は準備しない。近隣の漢族にもよく見られる習俗のひとつ。
- 16) 徳宏タイ族の社会では、一時出家は重視されない。それどころか、「一時」を目的とした出家に対しては反感を抱く。タイなどにおける一時出家による積徳行という言説は徳宏では普遍的ではない。
- 17) この糸は沐浴の前に結び付けられ、棺に安置される際に解かれることもある。
- 18) 盈江の事例では、外地から来た姓の死者は頭を家堂の外に向ける [劉2008: 111]。
- 19) ムンコアンでは白い家「ホープック *ho phak*」という白い布と竹ひごで家の模型を作り、他の供物と一緒に寺院に納められるが、ムンヤーンではそういった習慣はない。
- 20) *ton* は樹木を意味する。
- 21) 人びとの葬儀に対する説明には矛盾もみられる。例えば、遺族女性の哭きのうたがそのひとつである。哭きのうたは死者に死を自覚させるといわれる一方で、悲しむ生者の魂を連れ去ってしまうとか、霊は家族に対する未練が断ち切れず人間界に浮遊し続けるといった言説があり、葬儀の目的を阻む行為でもある。また、人によっては社会的に哭きうたう女性が多ければ多いほど、死者やその家族の栄誉が称えられるという。

- 22) ルーツァムとは、すべての上座仏教的な儀礼の早朝におこなわれる仏へ食事を寄進する儀式である。
- 23) だが、初日に遺体を棺に納めるときに銀の粒を死者の口に含ませず、出棺の際、棺を開けて死者の口に銀の粒を7つ含ませ、水などを注ぎられることもある。この場合、銀は取り出さない。
- 24) 普段の祭りで用いられるビルマ製の銅鑼や銅ハチと比べると、音の伸びがなく、鈍く濁った音がする。漢族から買い求め、普段は寺院に保管している。
- 25) 仏像寄進儀礼においても、人びとは担がれた仏像の下を3度くぐりぬける。こうした葬儀の手順は近隣の漢族に類似している。金平地域のタイ族は棺の進む方を向いて跪く[刀・和2007:57]。
- 26) タイ語でも漢語を借用している。
- 27) ムンヤーンの地形は盆地で、村は田畑を囲むかたちで山の麓に形成している。そのため各村にはそれぞれの山の土地があり、墓場と火葬場はその土地のなかにある。
- 28) ハマナスなどバラ科の植物。
- 29) タイ族はタイ暦を用いているが、中国側では漢族の旧暦に3ヶ月を足して月日を見る。
- 30) ザオパーンガーンは閻魔大王のことを指すという。
- 31) 祖霊と関係ある場合もあれば、祖霊と全く関係ないピーの家族の場合もある。その場合は、死者は祖霊の一員でもあり、また別のピーの一族の成員でもあるという矛盾がある。ただし、こうした矛盾は参加者らに気にされることはない。

参考文献

長谷川清

- 2009 「中国・ミャンマー境域における宗教実践とローカリティの再創出—徳宏州、ムン・マオ（瑞麗）の事例研究」林行夫編『〈境域〉の実践宗教—大陸部東南アジア地域と宗教のトポロジー』京都大学学術出版会、pp. 82-148。

林行夫

- 2000 『ラオ人社会の宗教と文化変容—東北タイの地域・宗教社会誌』京都大学学術出版会。

石井米雄

- 1975 『上座部仏教の政治社会学：国教の構造』創文社。

伊藤悟

- 2010 「徳宏タイ族のシャマニズム—ムンコアンとムンヤーンにおけるシャマンの比較研究」『総研大文化科学』6、pp. 1-40。

小島敬裕

- 2009 「中国雲南省徳宏州における上座仏教—戒律の解釈と実践をめぐって」『パースタ学仏教文化学』23、pp. 21-39。

長谷千代子

- 2000 「功德儀礼と死—中国雲南省徳宏タイ族のポイ・パラ儀礼」『宗教研究』324、pp. 69-92。
- 2002 「中国における近代の表象と日常実践—徳宏タイ族の葬送習俗改革をめぐって」『民族学研究』67(1)、pp. 1-19。
- 2007 『文化の政治と生活の詩学—中国雲南省徳宏タイ族の日常実践』風響社。

西本陽一

- 2007 「上座仏教における積徳と功德の転送：北タイ「旧暦12月満月日」の儀礼」『金沢大学文学部論集 行動科学・哲学篇』27、pp. 81-98。

竹沢尚一郎

- 1992 「憑依宗教論—シャマニズムから教祖へ」『宗教研究』292、pp. 101-124。

T'ien, Ju-K'ang

- 1949 "Pai Cults and Social Age in the Tai Tribes of the Yunnan-Burma Frontier." *American Anthropologist* 51(1), pp. 46-57.

渡邊欣雄

- 2002 「「術」(方法)としての宗教—漢族は漢族の民俗宗教をどう解釈するか」『人文学報』328、pp. 1-14。

山田孝子

- 2005 「現代化とシャマニズムの実践にみる身体—ラダッキとサハの事例より」『文化人類学』70(2)、pp. 226-246。

中国語文献（拼音順）

刀潔・和少英

- 2007 『守望国境線上的家園—金平傣族的社会文化』昆明：雲南大学出版社。

褚建芳

- 2005 『人神之間—雲南芒市一个傣族村寨的儀式生活、經濟論理与等級秩序』北京：社会科学文献出版社。

- 江心樑
2009 『擺夷的經濟文化生活』昆明：雲南人民出版社。
- 劉江
2008 『官純一變遷中的土司属官寨』昆明：雲南大学出版社。
- 孟尊賢 編
2007 『傣漢詞典』昆明：雲南民族出版社。

- 田汝康
2008(1946) 『芒市辺民的擺』昆明：云南人民出版社。
- 張建章 編
1992 『徳宏宗教』芒市：徳宏民族出版社。

The View of Life and Death in the Funeral Rite and Sending-Back Rite of Dehong Tai Society: A study of religious practice as means and bodily experience

ITO, Satoru

The Graduate University for Advanced Studies,
School of Cultural and Social Studies,
Department of Regional Studies

This paper attempts to explain how Tai people practice various religious choices as faith which is continuous and consistent, and to reconsider living religious practices in everyday life from the viewpoint of bodily experience.

Dehong Tai society in Yunnan Province, China, is located in the periphery of the Theravada Buddhism cultural area and the Han Chinese cultural area. Research on the particular religious practices of the Dehong Tai has been accumulated in recent years. However, thus far the research has tended to analyze their religious practices focusing mainly on their merit-making process within the context of Theravada Buddhist practices. Furthermore, some researches have explained and distinguished Theravada Buddhism and folk animism in their religious practices as different systems from a dualistic perspective.

In this article, I survey the case studies of funeral rites and shamanistic sending-back rites in Dehong Tai society, and argue that Theravada Buddhism and folk animism do not exist in opposition or as completely separate religions. Rather, both belief systems are continuous, complementary, and consistent with one another – people practice their religion as a means to face various problems and their future, and combine various alternative elements of both religions together, depending on the needs of the situation.

Key words: Dehong Tai, rites of death, view of life and death, Theravada Buddhism, Shamanism