

S.J.Tambiah, Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2017-10-02 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24517/00000016

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 International License.



<書評>

S.J.Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*

島 岩

I. はじめに

本書は、S.J.Tambiah のタイの仏教に関する三部作のうち最初のものである（第三のものに関しては、『パーリ学仏教文化学研究』第5号で紹介した。なお、第二のものに関しては、次回紹介する予定である）。

本書が扱うテーマは、タイにおける仏教と霊の信仰との関わりである。このテーマは、より普遍的な言い方をすれば、仏教と民俗信仰との関わりということになるだろう。なぜここで、「より普遍的な言い方をすれば」などと言い出したのかと考えると、私はこれまでこの学会で、上座仏教に関する文化人類学的な研究の紹介を、できるだけ文化人類学的研究の文脈に添った形で行おうとしてきた（できたかどうかは別にして）のだが、今回はこれまでとは少し変わったやり方をしてみたいと考えているからである。すなわち、「比較仏教文化論」的な観点から、言い換えれば、アジアにおける仏教の受容と変容の問題を、教義的・思想的観点からではなく、仏教と民俗信仰との関わりに焦点を当てるような形で比較検討するという観点から、本書の書評を行いたいというわけである。従って、以下の書評は、タイ（あるいは上座仏教圏）以外の地域における、仏教と民俗信仰との関わりとの比較という関心あるいは観点が、かなり表に出てくることになるという意味で、文化人類学的な上座仏教研究という文脈からははずれたものである。このことを最初にまずお断りした上で、本書の紹介に入ることにしたい。

II. 所説の紹介

1. 本書のテーマと構成

本書は、北東タイの一農村において行われている四種類の儀礼（仏教儀礼、Sukhwan 儀礼、守護霊の儀礼、悪霊の儀礼）の分析を通して、タイにおける仏教と霊の信仰との関わりについて論じたもので、全21章からなる。だが、この21章というのは、限られた紙面で各章の内容を個々に紹介していくには数が多すぎる。そこで、最初にまず、各章のテーマを簡単に紹介し、その上で次に、本書の主題となっている四種類の儀礼に焦点を当てるような形で、本書の紹介をしていくことにしたい。

まず第1章「序論」では、上記の四つの儀礼の区別と相互連関については、対立、補充、結合、階層制という四つの概念を用いて解釈していくこと、また、仏教文献に見られる過去の宗教世界と現在の生きた宗教世界との関連については、連続（過去から現在への構造や様式の持続）と変容（過去と現在との体系的変化）という概念を用いて解釈していくことといった、解釈の基本的な枠組みや方法についてまず、明らかにされている。

次に第2章「舞台とその背景」では、調査地である北東タイの米作を中心とする農村

Baan Phraan Muan (1961年現在で、149世帯・182家族、人口932人) について、親族関係や村の文化の背景となるタイの歴史なども含めて説明される。次に**第3章「宇宙論」**では、村人の宇宙観の一つの背景となる仏教的宇宙論(すなわち、三界、輪廻、涅槃、仏・菩薩・阿羅漢など)について説明される。次に**第4章「村に見られる基本的な概念」**では、村人のもう一つの宇宙観的背景として、bun(功德)と baab(罪)、khwan(生命力のもととなる霊)と winjan(死後身体から離れる霊あるいは魂)、thewada(神)と phii(死者の霊あるいは悪霊)といった、対立的な構図のものがあることが説明される。

次に**第5章「歴史的観点から見た僧院制度」**では、比丘およびサンガの成立やあり方に関して、インドにおけるバラモンのあり方との比較や、王権との関わりという観点から、歴史的に説明される。次に**第6章「比丘、見習僧、在家信者の行動規定」**では、要するに戒について説明される。次に**第7章「僧の諸相」**では、僧には、dekwa(僧院に住む幼い子供で僧院で読み書きを教わる) 見習僧 比丘という階梯があることとがまず述べられ、次に三つの仏教儀礼(得度式、還俗式、称号 Somdet の授与式)について記述される。次に**第8章「僧院での日々の仕事とその報酬」**では、(1)タイの文字には宗教文献が書かれている tham 文字と、世俗的なラオ文字およびタイ文字があること、(2)比丘には、この tham 文字の読み書き、偈頌(gaathaa)なかでも特に護呪經典の暗唱、説教技能の訓練が行われること、(3)タイ語の読み書き能力と仏陀の生涯とダンマ(仏法)と227戒に関する試験 nagtham があること、(4)そののちさらにパーリ語およびパーリ仏典に関する試験 prayog があること、などがまず説明される。そして、このようにして僧院で身につけた教養の差が、還俗後の宗教的職能者の階層の差に大きく関わってくるということが指摘される。

次に**第9章「功德のイデオロギー」**では、在家信者の信仰の底には、布施により功德を積む(thambun)という考え方があり、その功德の積み方には、僧院建設費の負担から五戒の厳守まで、六つの階層があることが説明されている。次に**第10章「僧院で行われる集団儀礼と農業暦」**ではまず、僧院の年中行事が月ごとに紹介され、おおまかな傾向として、苦行的な仏教儀礼は雨季の間に、一方、お祭りのな仏教儀礼は雨季の後に行われていることが指摘される。その上で、雨季の後の農閑期(二月)に行われる仏教儀礼であるお祭り(Bun Phraawes)の様子が詳しく紹介されている。次に**第11章「死、葬式、再生への道」**は要するに葬式の話である。次に**第12章「聴聞を通しての解脱：比丘の聖なる言葉」**は、以上の仏教儀礼や後にふれる Sukhwan 儀礼においても唱えられるパーリ語の護呪經典(paritta)の内容の紹介と、その考察(たとえば、比丘による護呪經典の唱和は、比丘にとっては解脱への道を指し示すものであるが、在家信者にとっては、比丘からの功德の回向であり、理解できない言葉で唱えられているだけにかえって神秘的呪力を持ったものだと言われるという二重性等)である。

次に**第13章「Sukhwan 儀礼：年長者が霊を召喚する」**では、こんどは、比丘の行う仏

教儀礼ではなくて、在家信者の行う霊の儀礼のなかでまず、人間の生命力の源とされる霊 (khwan) を呼び集めるあるいは呼び戻す儀礼について論じられる。次に**第 14 章「バラモンと比丘の共存」**では、この Sukhawan 儀礼を執行する司祭 paahm (バラモンという語に由来する) と比丘とが、khwan の儀礼は paahm が仏教儀礼は比丘がという形で、その領域を異にしながらか共存してきたことが述べられている。

次に**第 15 章「守護霊の信仰」**では、死者の霊 (phii) のうち、村の守護霊 (Tapubaan) と僧院の守護霊 (Chau Phau Phraa) と沼の守護霊 (ナーガ) という土地神に関する儀礼のうちまず、耕作祭と収穫祭、守護霊の仲介者 cham と霊媒 tiam による神霊治療、沼の守護霊 (ナーガ) を鎮める儀式について論じられる。次に**第 16 章「神話と儀礼：ナーガの象徴とロケット祭」**では、これら三種の守護霊すべてにたいする祭 (Bunbangfai 祭) について論じられる。なお、神霊治療を除くこれらの四種の祭はともに、村全体で集団で行われる祭である。

次に**17 章「悪霊によって引き起こされる苦しみ」**では、悪意ある死霊や自然霊といった悪霊 (phii paub) とその憑依について述べられ、**第 18 章「治癒儀礼としての除霊」**では、その除霊儀礼について論じられている。

以上で、本書の主題である四種の儀礼 (すなわち、仏教儀礼、Sukhwan 儀礼、守護霊の儀礼、悪霊の儀礼) についての個々の説明の箇所は、終了である。だがでは、このような四つの儀礼の複合体である、この村の宗教全体は、どのように理解していけばいいのか。これに対する著者の解答が示されているのが、以下の章、すなわち、**第 19 章「宗教の領域を見る万華鏡的視点」**、**第 20 章「超自然的諸存在のパレード」**、**第 21 章「宗教研究における過去と現在：連続と変容」**なのである。

それでは次に、これら四種の儀礼について紹介していくこととしたい。

2. 四種類の儀礼とその考察

2.1. 仏教儀礼

すでに簡単にふれたように、本書で取り上げられている、比丘の行う仏教儀礼は以下の六つであった。すなわち、得度式、還俗式、称号 Somdet 授与式【**第 7 章**】 お祭りのな仏教儀礼 (Bun Phraawes 祭)【**第 10 章**】 葬式【**第 11 章**】である。これらのそれぞれ章を別にして論じられている三種類の仏教儀礼にはそれぞれ、得度式等の三つは比丘に関わるものであり、Bun Phraawes 祭は村落全体に関わるものであり、葬式は特定の家族に関わるものであるという違いがある。

このうちまず、雨季安居の前 (六月) に行われる**得度式**に関しては、これから見習僧になろうとする者が、nag (ナーガ) と呼ばれていること、この nag に対して得度式の前日に村の長老によってナーガの khwan を吹き込む儀式が行われること、nag の親族だけでなく村人もこの儀式のスポンサーとなることが、注目されている。すなわち、比丘と対極にある存在である nag が、得度式によって比丘へ向けての状態 (見習僧) という別次元へと移っていくという点と (「対立」概念による説明)、スポンサーとなった親族や村人にとって

得度式は、比丘から彼らに功德が回向される儀式でもあるという点（功德を通した比丘と村人の相互「補完」）が、注目されているのである。

次に**還俗式**では、還俗者が僧院から去るときの方角が占星術師により決められること、さらにその出ていく門の前では、処女（たいていはガールフレンド）が出迎え、彼女が還俗者に幸運と繁栄をもたらすと信じられているという、興味深い事実が指摘されている。

次に、**称号 Somdet 授与式**だが、まず Somdet とは比丘に授けられる八段階の称号のうち、一番低いものである。この称号授与式は、さきほどの得度式が終わったあとで始まる。この Somdet 授与式で、著者が注目するのは、そこで行われる灌頂とその際にナーガが果たしている役割についてである。すなわち、仏壇にはナーガの像が彫られた長い木があり、そのナーガの喉のところには穴があいていて、その穴と仏像は布でつながれているのだが、比丘がナーガに注いだ水は、ナーガの喉と布をつたってまず Somdet の称号を受ける比丘の頭に注がれ、次に村人たちの頭へと注がれるのである。従ってここにも、得度式同様に、ナーガの力の比丘への転移と、比丘の功德の村人への回向という構図が認められるのである（**対立と補完**）。

三日間にわたって行われる **Bun Phraawes 祭**は、三つの部分に分かれる。すなわち、（１）村を守り雨をもたらす存在 Uppakrut の招待、（２）thewada（神的な霊的存在、神）の招待とその怒りを鎮めること、（３）Mahachad（*Vessantara-Jaataka* 中の仏陀の前世物語）の朗読と説教である。このようなこの祭の構成からまず分かるのは、まず村人の側から言えば、この祭が、雨乞いや収穫への願い（１ - ２）をモチーフとする村の祭と、功德を積むことをモチーフとする仏教的祭（３）との結合体であるということである（**「結合」の原理**）。また一方、比丘（あるいは仏教プロパー）の側から言えば、沼の霊であるにしる雨の霊であるにしる Uppakrut（ナーガ）が代表する「自然」を、形而上学的に人間の制御下におこうとする仏教の普遍化された側面（沼の霊としてのナーガのアイデンティティーは失われていないという意味で、必ずしも完全に成功しているわけではないが）この祭には見てとれるのである。

最期に**「葬式」**は、次のような形で進められる。（１）まず、死者は、家の中の最も神聖な場所である寝室に安置され、洗い清めて衣服を換え、西向きに寝かせ（西が死の方向である）死者の口にお金を入れ（これは天界で家と土地を購入する代金）眼と口は蠟でふさぎ（残された家族が人生への関心を失うことを防ぐため）手足は紐で縛り、頭と手足は柱に紐で縛って白い布（浄化の印）をかける。また、死者の頭のところには日毎彼の使っていた品物が並べられる。その後お棺ができあがると納棺（お棺も白い布で覆われる）。その後比丘が招かれ、昼食後に読経（その意味は、功德の回向と死後散らばってしまった死者の魂や心を呼び集めるところにある）。そののち死者の足に結ばれた長い紐を手にした比丘を先頭に火葬場（村の共同墓地）へ葬儀の列が進む。その道の途中で炊いた米が投げられる（その意味は、炊いた米からは稲は育たないという無常の教えと、悪霊 phii が葬儀の邪魔をしたり村をうろついたりしないようにということにある）。火葬場に着くとお棺は時

計と逆回りで三回火葬用の薪のまわりを巡る。その後、お棺を覆っていた白い布がはずされ、お棺は薪の上に積まれ、比丘たちが水を死者に注いで清めた後、読経が始まり（お経の内容は無常を説くもの）、火葬の間中読経（この内容は天界への道を説くもの）が続く。火葬後、参列者は、途中で僧院によったのち帰宅する（つまり、僧院によることで死の汚れが祓われる）。その後、三晩にわたって通夜が行われる。その際に比丘の唱えるお経は、守護と祈りの護呪經典であり、またこの通夜のときに、死者が使っていた品や葬式に用いた道具は、仏像と糸で結ばれてその汚れが祓われる。（2）火葬の三日後になると今度は、収骨の儀式と功德を死者に回向する儀式が行われるが、これについては省略する。以上要するに、葬式を成り立たせている考え方は、生の無常（比丘的仏教）と功德の回向（在家的仏教）と死の汚れや悪霊 phii といった民俗信仰との複合体になっているのである。

2.2. Sukhwan 儀礼

次に、霊の信仰に関わる諸儀礼についてだが、そのまえにまず、超自然的存在とそれに関わる村の職能者について簡単に説明しておくことにしたい。というのは、以下に紹介する儀礼が、ある意味では、超自然的存在とそれに関わる職能者という観点から分類されているからである。なお、これらの超自然的存在と職能者はすべて、仏陀と比丘をその頂点とする階層制の中に位置づけられたものであるということも、前もってお断りしておきたい。

2.2.1. 超自然的存在と職能者の階層制 [第 8 章]

まず超自然的存在には、仏陀を別にすれば、すでに述べたように、神 thewada と、守護霊（村の守護霊 Tapubaan と僧院の守護霊 Chau Phau Phraa と沼の守護霊ナーガ。なおこれらは、土地神と言ったほうが分かりやすいかもしれない）と、悪霊（phii paub）がいる。一方、職能者のほうも、これらの超自然的存在に対応するような形でそれぞれ存在しており、それは大きく二つのグループに分けることができる。すなわち、僧院で修得されるような教養が必要とされる職能者とそうではない職能者とである。そのうちまず前者に属するのが、神 thewada の庇護のもとで行われる霊 khwan の儀礼を司る在家の司祭 paahm（あるいは mau khwan と呼ばれる）である。彼らはすべて還俗した見習僧である。（なおその他、伝統医学の医師や占星術師もこのグループに分類されている）。次に後者には、村の守護霊や僧院の守護霊の仲介者である cham とそれらの守護霊の霊媒である tiam がまずおり、次に悪霊祓いを行う祈祷師 mau tham がいる。（なおその他、易者 mau song や空の霊の霊媒 mau lum phii fa も、このグループに分類されている）。すなわち、霊に関しては khwan、Tapubaan と Chau Phau Phraa とナーガ、phii paub という、他方、職能者に関しては、paahm、cham と tiam、mau tham という、対応関係にある三層の階層的序列が認められるのである。

2.2.2. Sukhwan 儀礼 [第 13 章]

Sukhwan 儀礼（生命力のもととなる霊 khwan を呼び出して身につける儀礼）は、すでに述べたように、在家の司祭バラモン（paahm）によって行われる。この儀礼が行われる

のは、以下の六種の儀式においてである。すなわち、(1) 結婚式と得度式前の儀式、(2) 妊娠時と誕生時の儀式、(3) 旅立ちや軍隊への入隊時の儀式、(4) 長旅から戻った時や、刑期や兵役を終えたときや、病気から回復した時の儀式、(5) 長患いに苦しむ人のための儀式、(6) 不吉の前兆を消そうとするときの儀式である。これらはすべて、人の人生において、その人生になんからの状態の変化や移行が生じたときに、生命力を活性化されることによって、その状態の変化を乗り越えようとする儀式ばかりである。なお、著者は、この Sukhwan 儀礼において司祭 paahm が唱える經典の言葉が、聴衆の理解できるタイ語のものであり、その意味では、仏教儀礼で(あるいはこの Sukhwan 儀礼でも一部でも)比丘によって唱えられる經典の言葉が、聴衆には理解不可能なパーリ語のものであるのとは、対照的であることに注目し、次のような解釈を行っている。すなわち、パーリ語の經典の唱和には、仏陀という権威の背景があるため、内容を理解できなくとも、その功德の効果には疑いはないのだが、Sukhwan 儀礼の場合には、内容が理解できて本人およびまわりの人が納得できなければ、この儀礼が持つ予防・治療効果が発揮されないのである。

2.3. 守護霊(土地神)の儀礼 [第15・16章]

この種の儀礼には、耕作の前に行われる耕作祭と収穫後に行われる収穫祭、守護霊(土地神)との仲介者 cham とその霊媒 tiam によって行われる神霊治療、沼の守護霊を鎮める儀礼、三種の守護霊(僧院の守護霊と村の守護霊と沼の守護霊)すべてに対する祭とがある。このうち、耕作祭と収穫祭では、cham が中心的役割を果たす。すなわち、村の各家族は、cham の仲介を通して、守護霊に供物を捧げ、それぞれに豊かな実りを祈るのである。

次に、神霊治療であるが、易者(mau song)に病気の原因が守護霊の怒りにあると告げられた患者は、まず cham のもとを訪れる。そして、cham を通して守護霊に供物を捧げ、病気の治癒を求めるのである。これで直ったたらもちろん、感謝の供物もあとで忘れてはいけない。だが、これでは駄目なときには、次に tiam のところへと行く。守護霊の憑依した tiam の口から直接、病気の原因と治療法を聞き出すのである。

次に、沼の守護霊を鎮める儀礼だが、これはやる時期もやり方も、耕作祭や収穫祭とほぼ同じである。違いは、家族単位で供物の捧げられる耕作祭や収穫祭に優先するような形で(つまり先に)行われるという点と、村人全員で行われるという点である。つまり、この儀礼は、村落共同体全体の儀礼なのである。

最期に、同じく村人全員で行われる祭に、村と僧院と沼の守護霊(土地神)すべてに対して行われる Bunbanfai 祭がある。Bunbanfai とは「ロケットの功德」という意味である。つまりこの祭では、ロケットを打ち上げて土地神に捧げるところが、メインイベントなのである。繁栄と健康と降雨を祈って行われるこの祭は、雨季前に行われる。その際まず、以前に仏教儀礼のところで述べた得度式から、この祭が始まる。その後、僧院で保管されていたロケットの行列が始まる。ただしこの行列には、比丘は参加しない。比丘がロケットの製作に関わり、ロケットを僧院に保管することはあっても、行列には参加しないのである。行列の目的地は、守護霊(土地神)の社である。そして、社を三回回った後、「どう

か、雨と健康と繁栄を私たちに授けてくださいますように。また、家畜を病気から護ってくださいますように」と唱えながら、ロケットを守護霊に捧げるのである。こののち行列は、僧院へと戻り、ロケットは再び僧院に保管される。その夜は、僧院の境内で祝宴である。これには比丘も参加し、ロケット打ち上げの成功を祈る。ロケットの打ち上げは翌朝である。ロケットが真っ直ぐ打ち上がれば、それは縁起のいい印である。だがこの打ち上げには、比丘は参加しない。だが、打ち上げの終わった最期にはまた、比丘も祭に参加し、すべての社会的・宗教的差異が一時的に溶解したような形で、祭は終わるのである。つまり、祭全体としては、仏教と霊の信仰という対立するものが、部分的に分離と溶解を繰り返しながら、補完しあいあう(「対立」と「補完」の原理)という形になっているのである。

なお、著者は、この雨季前に行われる守護霊(土地神)の祭 Bunbanfai と、収穫後の農閑期に行われる仏教の祭 Bun Phraawes とがともに、沼の守護霊ナーガと深い関係にある点に注目して、両者の神話と儀礼(両者の関係は儀礼が神話を現実化するというものである)を比較し、両者の関係について次のような解釈を行っている。すなわち、仏教の祭 Bun Phraawes では、ナーガを仏教的神として取り込むというという側面が強く出ているのに対して、守護霊の祭 Bunbanfai ではナーガ信仰がその独自性やアイデンティティーを強く打ち出しているという相違は認められるものの、両者はともに、まさにコインの裏表のような相同関係を示している。そしてこの事実は、タイにおける仏教と霊の信仰との関わりを考えるにあたって、きわめて象徴的なものである。すなわちここには、両者の対立、補完、結合、階層制といった関係が、きわめて集約された形で認められるのである。

2.4. 悪霊の儀礼(除霊)[第17・18章]

守護霊の怒りから生じた災いが祓う、守護霊の仲介者 cham と霊媒 tiam による神霊治療についてはすでに述べた。だが、気まぐれで悪意に満ちた悪霊(phii paub)による災いは、これとは異なるところがある。すなわち、災いを受ける理由は別段存在しないのである。このような災いを引き起こす悪霊には、大きく言えば二種類ある。すなわち、この世に未練を残して不慮の死を遂げた死者の霊と、自然界(たとえば森の中など)にただよう自然霊とである。従って、このような災いが降りかかった際に神霊治療を行う職能者も、当然異なっている。それが祈祷師 mau tham である。この mau tham は、同じように霊に憑依されるとは言っても、守護霊の霊媒 tiam とは次の点で異なっている。すなわち、tiam は守護霊に憑依されてそのお告げを告げるだけなのだが、mau tham のほうは、師と神 thewada(これが悪霊をも含む霊 phii とは対極にある存在である)に憑依されて、彼らの力を用いて、患者に取り憑いて悪霊を祓うのである。

その様子は次の通りである。(1) 祈祷師が招かれ、供物が捧げられる。祈祷師はこの供物を自らの師に捧げる。(2) 祈祷師はトランス状態に入り、東(縁起のいい方角)を向き、三宝に帰依し、それから師の霊を呼び出す。すると、師の霊が神 thewada とともに、祈祷師の中に入り、両者がともに祈祷師を通して奇妙な声と言葉で語りはじめる。そのとき、祈祷師の体も、凶暴で奇妙な動きを繰り返す。(3) 祈祷師は、患者に取り憑いている悪霊

に、何ものであるかを尋ね、悪霊におびえて飛び跳ね、供物をなぎ倒す。その後、師と神 thewada の力を借りて、患者の体（すなわち悪霊を）をむち打つ。患者の痛みの声は、悪霊の苦しみの声である。そして、悪霊自身が、自らが何ものであるかを明らかにしたときが、悪霊の去るときなのである。（４）そののち患者は、呪文が唱えられ、呪文の込められた水を飲むことで清められる。この清めの過程は、家の外から家の中の中心へという方向で、段階的に行われる。すなわち、象徴的に表された、患者の正常な家庭生活への復帰をもって終わるのである。なお、この除霊の儀式は、呪文（護呪經典にそのもとがある）をわかりにくくぶつぶつと唱えることで祈禱師が力を増大させて悪霊を祓うという点で、護呪經典を高々と唱えることで比丘が功德を回向するという形の仏教儀礼におけるものとは、対照的なものである。また、この儀礼は、Sukhwan 儀礼が良い霊（khwan）を呼び寄せようとするのに対して、悪霊を祓おうとするという点で、Sukhwan 儀礼とも対照的なものである。

2.5. 四種類の儀礼の複合体としての村の宗教に関する考察 [第 19 章]

さて最期に、以上の四種類の儀礼に現れた仏教と霊の信仰との関わり、言い換えれば、これら四種類の儀礼に見られる信仰の複合体としての村の宗教全体をまとめたものが、図 1 である。

まず、同心円の中央の A「主要な宗教的概念と社会的宗教的関心の領域」で示されているのは、生（khwan）と死（winjan）という対立軸と、功德（bum）と罪（baap）という対立軸によって区切られた四つの領域である。1 が仏教儀礼の世界で、それはよりよい死と再生の領域である。2 が Sukhwan 儀礼の世界で、それは人生における繁栄と前進の領域である。3 が守護霊の儀礼の世界で、それは守護と豊かさの領域である。4 が悪霊の儀礼の世界で、それは悪い死と再生の領域である。

次に、円 B「A に関わる超自然的存在」で示されているのは、それぞれの世界を司る、仏陀、神 thewada、守護霊、悪霊である。次に、円 C「B に関わる儀礼の専門家」で示されているのは、それぞれの儀礼を司る職能者である、比丘、司祭バラモン（paahm、mau khwan とも呼ばれる）、守護霊（土地神）の仲介者 cham と霊媒 tiam、悪霊祓いの祈禱師 mau tham である。

次に、円 D「C によって執行される儀礼」と円 E「D に参加する社会的規模」で示されているのは、それぞれの儀礼とそれに参加する人たちの範囲である。まず、仏教儀礼の場合には、葬式があり、それに参加するのは家族・親族・近所の人である。次に功德を積む集会的な祭がある。これまで紹介してきた、得度式、還俗式、称号 Somdet 授与式、Bun Phraawes 祭はすべて、この功德を積む集会的な祭に分類されているようであるが、これは社会的宗教的関心の領域という観点から仏教儀礼が整理されているからだろうか。いずれにせよ、これに参加するのは村人全員である。最期に、家を祝福する儀礼というのがあるが、これは、比丘が夕方と次の日の朝に護呪經典を唱え、そののち食事と布施をもらおうという形のものようだが、以前には説明のなかった仏教儀礼のように思える。だが、いずれにせよ、これに参加するのは、家族・親族・近所の人である。なお、参加者の規模が同

じであるにも関わらず、この家を祝福する儀礼と葬式とが区別されているのは、片方は生に近く、もう一方は死に近いからだろう。次に、Sukhwan 儀礼だが、これにはまず通過儀礼がある。これには、先に紹介した結婚式等の六種類の儀礼が含まれ、おそらくこれらすべてが、人生における状態の変化の際に行われるという意味で、通過儀礼と呼ばれているのであろう。もう一つ、入家式（たぶん、新築や引っ越しではじめて家に入るときに行われる儀式）が挙げられているが、これについての説明はまったくなかったような気がする。いずれにせよ、図とその説明は不親切なものである。なお、これらの二種の儀礼に参加するのはともに、家族・親族・近所の人である。次が、集会的農業儀礼だが、これに含まれるのは、村人全員が参加する守護霊の儀礼、すなわち、耕作祭、収穫祭、沼の守護霊を鎮める儀礼、Bunbanfai 祭である。守護霊（土地神）との仲介者 cham とその霊媒 tiam によって行われる神霊治療はもちろん、ここには含まれない。円C領域3から4へ、円Dで領域4から3へ出ている矢印が、その辺のところを示しているであろう。最期に、患者本人と家族の者だけが参加する苦しみの儀礼だが、除霊の儀礼がこれである。

以上この図は、仏教儀礼と Sukhwan 儀礼と守護霊の儀礼と悪霊の儀礼という四種類の儀礼が織りなす、村の宗教世界全体が、このように複雑な複合体をなすものであることを示したものである。ただしこの図では、これら四者の関係が、このように平面的な姿で描かれているが、実際にはもう一方では、領域1（仏教儀礼の世界）を頂点とし、領域4（悪霊の儀礼の世界）を底辺とする階層的な構造で描くことも、また、領域1を中心とし、領域4を周辺とするマンダラ的な形で描くことも、可能な世界なのであるということは、忘れてはならないだろう。

2.6. 宗教研究の歴史と現在：連続と変容 [第20章]

以上、仏教儀礼と Sukhwan 儀礼と守護霊の儀礼と悪霊の儀礼に見られる四種の宗教世界の複合体としてのタイの一農村に宗教世界に関して、著者が提示した解釈の枠組み・方法のうち、主に対立、補完、結合、階層制という観点から紹介を行ってきたが、最期にここで、もう一つの解釈の枠組み・方法である、連続と変容について述べることで、本書の紹介を終えることにしたい。これは、宗教（仏教）における過去と現在との関わりに関連する問題であると同時に、文献に見られるような教義的な宗教（仏教）と現在村人の間に見られるような民衆の宗教（仏教）との関わりに関連する問題でもある。

このような宗教の持つ二重性に関してこれまで、アジア（インド・東南アジア）の宗教に限って言えば、次のような解釈の枠組みが提示されてきた。まず初期のものが、Srinivas のヒンドゥー教研究における「サンスクリット化」という概念を受け継ぐような形で、シカゴ学派の McKim Marriot や Redfield が大文明研究で提示した「大伝統と小伝統」という考え方である。すなわち、単純化して言えばインドのヒンドゥー教ではサンスクリット文献に、また東南アジアの上座仏教で言えばパーリ仏典に見られるような教義的伝統が「大伝統」であり、村人の宗教に見られる「大伝統」以外のものが「小伝統」であり、その両者の複合体として、村の宗教をとらえようとするのである（のちには、都市の宗教にも適

用されるようになっていくが)。

だが、このような解釈の枠組みに対しては、Dumont や Pocock から批判が行われた。その論点は以下のようなものである。(1) 両者を対立的にとらえるのは誤りである。何故なら、そのような形の村は現実の社会生活の単位ではなく、従って社会学的なりアリティーをほとんど持たない。(2) 村とより広い文明との相互関係を、「普遍化と地方化」という形で考えるのは、宗教のなかから分離された諸要素と関わるものであって、宗教全体の構造と関わるものではない。(3) 大伝統と小伝統という区別は、村と文明という区別と一致しない。現実には大伝統は村の宗教の主要な構成要素である。等々である。

では、Dumont や Pocock は、どのようにとらえていこうとしたのか。それは次のようなものである。(1) 高位のサンスクリット文化と低位の一般的な文化(民衆ヒンドゥー教)の間とは、一定の相互作用があり、両者は「均質なもの」となっている。(2) このような均質性に関しては、一般的概念とその概念から生じた各地域における作用の相互関係に注目すべきである。(3) そうすることで、人類学者が観察する現在を文献に見られる過去から説明することも可能となる。

このような考えに対して、Tambiah は、次のように批判と主張を展開している。(1) 文献に見られるような過去の知識には、実際にはさまざまな歴史的層が存在し、また、その知識を受け継ぐ人々の間にも、さまざまな知識の層があるわけであるから、二つのレベルというような形で考えることには無理がある。(2) 従って、複雑な知識社会を扱う文化人類学者は、知識の役割や、知識の学習・伝達のためのネットワークにもっと注意を払うべきである。(3) その意味で、「すべての新しい習慣や思想は、王や僧侶、学者や商人と言ったリーダーから始まり、広がっていく」、「王権は家臣によって縮小再生産される」と考えた Hocart は評価できる。(4) 従って、歴史的な宗教と現代の宗教の関連という問題を考える鍵となるのは、「連続と変容」という形での両者のつながりである。たとえば、現代のタイの宗教におけるジャータカ等は「連続」の側面であり、比丘とバラモン(paahm)の共存は「変容」の側面である。またたとえば、三界の概念が、葬式でお棺をかついで火葬の薪のまわりを三回まわること象徴的に示されていること等は、「連続と変容」の共存あるいは同時的表現である。

III.おわりに

最期に、本書を読んでいて感じたことあるいは考えたことを、いくつか記しておきたい。

まず第一は、三部作の最初のものである本書は、他の二作と比べると、とても地道な文化人類学の研究だという点である。すなわち、解釈の枠組みに関して言えば、対立、補完、結合、階層制という概念にしる、連続と変容という概念にしる、言ってみればとても平凡なもので、第二作で「銀河系国家論」という概念を提示して、ギアツの「劇場国家論」とともに、各分野に大きなインパクトを与えたということや、第三作で流行の記号論を取り入れてタイの呪物崇拜を読み解こうとしたという華麗さに比べれば、とても地道なるであ

る。これがまず、最初に感じた意外な感じである。

第二は、四種類の儀礼に表される宗教世界の複合体としての村の宗教が、先に紹介した図にも見られるように、とてもスタティックなものだという点である。宗教における過去と現在のダイナミズムに関しては、連続と変容という形で押さえられてはいるものの、全体として村の宗教世界が一つの完結した世界として描かれており、村とその外の世界（たとえば都市等）とのネットワークという形のダイナミズムや、近代化による変化といったダイナミズムについては、ほとんどふれられていないのである。1961年のころの北東タイの農村にはまだ、そのようなダイナミズムは認められないというような時期だったのだろうか。

第三は、本書に描かれている宗教世界は、われわれ日本人にとっては、とてもおなじみの世界だという点である。そのことは、私の紹介のなかでもついつい、守護霊を土地神と言い換えたり、悪霊の儀礼やその職能者を、悪魔・悪霊祓いとか悪魔・悪霊祓師と言わずに、除霊とか祈祷師と言ってしまいがちになるというところに、たとえば見られるようなところである。さらに言えば、Sukhwan 儀礼なども、神道の禊ぎに似たところがあるし、また、結婚式等の生前の通過儀礼は Sukhwan 儀礼だが、葬式等の死後の儀礼は仏教であるというような点も、よく似ている。また著者は、ナーガが沼の守護霊か雨の守護霊（神）かということ論じ、その両者であると結論づけているが、これもまた、日本でおなじみの沼に住む竜のことを考えれば、われわれにとっては当たり前のことである。このことはまさに、岩田慶治氏も指摘しているように、日本・中国・東南アジアの稲作文化の上に花開いた宗教文化には、大きな共通性があり、その基底には、いわゆる三大世界宗教（普遍宗教）よりもさらに普遍的な広い意味でのアニミズム（霊の信仰）があるのではないかということ、思い起こさせるものである。

このような観点から再度、Tambiah が提示した仏教と霊の信仰との関わり、言い換えれば仏教と民俗信仰との関わりについて考えながら、図1を見直してみると、興味深いことが見えてくる。たとえば、この図に表されたような四種類の儀礼に見られる宗教世界の複合体が、すでに指摘したように階層的構造をもなしているのだとすると、タイの宗教は、仏教プロパーを頂点とし悪霊を底辺とするような形で、階層的にきれいな複合体を形成しているに対して、日本や中国の場合にはこうはないということに気づくのである。

両者の比較に入る前に、この仏教を頂点とする階層的複合体という点についてもう少し述べておくと、このような構造はタイにだけ限られるものではない。Spiro の言うような、ビルマにおける「涅槃的仏教、業的仏教、呪術的仏教」という区分にしる、Gombrich & Obeyesekere の言うような、スリランカの伝統的な村の宗教における「仏法僧を頂点とする宗教的権威の階層的構造」にしる、今話題としていることに関してだけいえば、同じような点を指摘しているのである。

さらにこのような構造は、上座仏教圏だけに限られるものではない。Gellner がネパールのネワールの人々の仏教（金剛乗）に関して指摘している、「階層的包含」の構造（頂点の

金剛乗が、大乘、小乗、ヒンドゥー教、霊の宗教を順次階層的に包含しているという構造) それを平面的に言い換えれば「マンダラの構造」もまた、同じ現象の異なる表現だと考えられるのである。

さらに、この「階層的包含」という概念自体がもともとは、P. Hacker が、聖なる言語サンスクリット(あるいはその言語で記された聖典)やバラモンを頂点とする、インドのヒンドゥー教やカースト制度を念頭に置いて考え出したものであるという点を考慮に入れれば、「サンスクリット化」、「ブラフマニズム化」、「大伝統と小伝統」といった解釈の概念や枠組みでこれまでとらえられてきたヒンドゥー教にも、同様の構造が認められるのだと考えていいだろう。

とすれば、このような構造は、南アジアと東南アジアの宗教(東南アジアのイスラーム教の場合は分からないが)に共通に認められるものだと、考えることができるだろう。

では次に、日本の宗教の場合には、これとどこが異なるのだろうか。それは、中心あるいは頂点が一つではないという点である。たとえば、日本の伝統的な宗教を構成している要素が、神道と仏教と儒教と道教と精霊信仰と祖霊信仰だとして、そのうち神道と仏教を例にとれば、神道が精霊信仰と結びつき、仏教は祖霊信仰と結びついて、階層的な構造をとることなしに、共存あるいは棲み分けながら、全体としては複合体を構成しているのだと、見ることができるのではないだろうか。このような構造は、南アジアや東南アジアの宗教に見られるような、階層的な複合的構造とは明らかに異なるものだろう。

次に、中国の宗教について考えると、それはまず、神々の世界に関して言えば、一族の神々(祖先神)と村の神々を天が統合するという形になっている。つまりそれを言い換えれば、一族の宗教と村の宗教を国家(天帝)が統合するという形になっているのである。そしてこのような構造を作り上げてきたのが、漢民族支配の政治の中枢にたえず存在しつづけた儒家であったということを考えれば、儒教は一族と村という共同体の宗教と結びつくような形で存在していたのだと言えるだろう。それに対して、道教のほうは、不老不死などの、現世的で個人的な超越的な救済に、主に関わってきたものと思われる。そして、このような形で両者は、棲み分けつつ共存してきたのだと言えるのではないだろうか。

では、儒教と道教がすでに存在していたところに入ってきた仏教は、どう考えればいいのかだろうか。もし先に述べたような「棲み分けによる共存」という考え方を前提にすれば、儒教と道教が、共同体的か個人的かという相違を別にすればともに、世俗的世界のものであるのに対して、脱世俗あるいは超世の世界と主に関わったのが、中国における仏教だったのだと言えるのではないだろうか(もちろん、明や清といったモンゴル支配における仏教、すなわち、漢民族支配と対置されるような形で国教的地位にあったチベット仏教のことは、考えていない。漢民族支配のもとでの仏教のことを言っているのである)。

もし以上のようなことが言えるとすれば、南アジア・東南アジアにおける宗教の構造と東アジアにおける宗教の構造、あるいは、両地域における仏教と民俗信仰との関わりの構造(南アジア・東南アジアは階層的包含の構造あるいはマンダラの構造で、東アジアは棲

み分けによる共存という構造)は、基本的に相当異なるものだという前提で、考えていくことが可能となってくるだろう。だがいずれにせよ、中国の宗教、なかでも特に仏教についてもう少し分かる必要がある。それも、教義的・思想的な形ではなくて、文化的な形で。だが残念ながら今のところ、このような文化的視点から中国の仏教を扱ったもの、たとえば、文化人類学的研究は、台湾に関するものを別にすれば、経済自由化以前の共産政権下における調査は困難だったという理由で、ほとんど存在しないのが現状なのである。だが、いずれできれば、この種の文化人類学的研究も、このパーリ学仏教文化学会で紹介できればと考えている次第である。

書評を行った本

S.J.Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*. xi, 388pp., London: Cambridge University Press, 1970.

参考文献

Tambiah, S.J.

1976 *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Religion and Polity in Thailand against Historical Background*. Cambridge: Cambridge University Press.

1984 *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets: A Study in Charisma, Hagiography, Sectarianism, and Millennial Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.

アイゼンシュタット, S.N.

1991 『文明形成の比較社会学』(梅津・小林・田中・柳父訳)未来社。

池澤 優

1995 「中国の宗教」『世界の宗教』(阿部美哉編)放送大学教育振興会、pp.165-176。

岩田慶治

1993 「稲魂の誕生 比較民族学の試み」『インド複合文化の構造』(長野泰彦・井狩弥介編)法蔵館、pp.399-423。

島 岩

1990 「書評: Richard Gombrich and Gananath Obeyesekere, *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*」『パーリ学仏教文化学』3号、pp.87-106。

1992 「書評: Stanley Jeyaraja Tambiah, *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*」『パーリ学仏教文化学』5号、pp.75-94。

1994 「書評: Stanley Jeyaraja Tambiah, *Buddhism Betrayed*」『パーリ学仏教文化学』7号、pp.111-133。

- 1996 「書評:David N.Gellner, *Monk, Householder, and Tantric Priest*」『パーリ学
仏教文化学』9号、pp.103-123。
- 1998a 「書評:Melford E.Spiro, *Buddhism and Society*」『パーリ学仏教文化学』11
号、pp.53-69。
- 1998b 「西欧近代の出会いと仏教の変容――仏教の未来に関する一考察」『北陸宗教
文化』10号、pp.1-30。