

11

モーナムと「呪術的仏教」

——東北タイ・ドンデーン村におけるクン・プラナム信仰を中心に——

はやし ゆき お
林 行 夫

はじめに

出典 『アジア経済』第25巻第10号

I タイ上座部仏教の民衆的構図

1984年10月

II 東北タイ・ドンデーン村の宗教の変遷

III モーナムとクン・プラナム信仰

おわりに

はじめに

上座部仏教を国教とするタイ社会では、人口の95%以上が仏教徒である。僧侶 (phra) は35万258人、見習僧 (nen) は14万3115人を数え、寺院 (wat) は3万459寺にのぼる⁽¹⁾。仏教は、タイ社会における王権支配の正統性の強固な基盤であるとともに、一般民衆の生活においては「慣習」(prapheni) の中核をなし、支配的な生活規範として理解されている。

同時に、そこで実践される仏教は民衆の生活世界の論理に沿って解釈され、

仏教以外の宗教的要素（バラモンの信仰体系、アニミズムの体系）と習合した複合的構造をもつことが、近年の人類学者による研究によってつとに指摘されている⁽²⁾。タイ社会に固有なエトスの理解のためには、このような仏教の現実における社会的構造の解明が肝要である。とりわけ、タイ人の生活世界の大部分を占める村落レベルでの仏教の現実態を把握することは、タイの宗教と社会の内的な構造理解を促し、タイ人に固有な社会認識をめぐる解釈に貢献すると思われる。

本稿では、村落レベルの仏教を支える俗人の役割に着目し、その宗教的リーダーの一類型としてモータム（mo tham）をとりあげ、筆者が東北タイ・ドンデー（Don Daeng）村において収集した調査資料⁽³⁾にもとづいて、人びとによる仏教理解の一端を示したい。モータムは東北タイ農村部にみられる民間の宗教的スペシャリストの一つであり、水野とタンバイア（S.J. Tambiah）によって各々に報告されているが、両者のモータムは村内の仏教に対する立場を大きく異にしている。タンバイアは、彼が想定する村落社会の宗教を構成する四つの儀礼体系のひとつである「悪霊の儀礼体系」⁽⁴⁾の担い手としてモータムをとりあげ、仏教の呪術的担い手とし、アニミズムの文脈で論じている。そこでは、分析論理の先行による信仰体系の分類に関心がおかれているため、結果的に村内の仏教の現実態を不明確なものにしてしまっている。

逆に、水野の場合⁽⁵⁾はクン・プラタム（khun phratham）と呼ばれる呪術的な仏教信仰が村内に定着しているため、モータムの宗教的役割とその大きさについてふれているが、民間の宗教的スペシャリストとしての正確な位置づけや社会的背景についてはほとんどふれられていない。儀礼執行者としてのモータムは、その所持する知識、技能の特殊性において平均的な村人ではないが、同じ日常生活者であり仏教徒である。そして、土着の信仰要素にもとづく世界理解の知識に精通した、一般の人びとにとっての「守護者」（phu raksa; phu khumkhong）的役割を果たす存在として村内の仏教を担う社会的性格をもつ。

ここでは、彼らの信仰体系における社会的役割の分析的記述に主眼がおか

れる。資料の整理途上にあるので、詳細な儀礼過程や全体的分析は他日に期し、タイ民衆仏教の一側面である「呪術的仏教」(magical Buddhism)⁽⁶⁾の内在的理解を試みながら、民衆が抱く仏教観念を検討することを目標とした。

I タイ上座部仏教の民衆的構図

1. タン・ブンと村落社会

タイにおける仏教の制度的拠点、僧侶の集団であるサンガである。上座部仏教では、人生の執着を断ち〈苦〉から「解脱」(niphan)することが最高の目標とされているが、そのためには自ら出家してサンガに属し、仏陀の定めた二二七戒にしたがう修行生活が必要である。教理を理解し、それにもとづいた実践(八正道)を行ない、正しく持戒することは清浄界としてのサンガを維持し、正統化する。現世を否定するこの正統的な仏教は、タイではこれを実践するサンガを王権が保護し、物質的な支持を与えることで国教として存立し、同時に「正法」(thamma)の維持に貢献することで王権は支配の正統性を確保しているという社会的相互依存の構造がみられる⁽¹⁾。

王権に保護されるこの正統的な「解脱仏教」は、「慣習」(prapheni)として広くタイ社会に浸透、実践される同じ仏教の理念的頂点をなすものである。換言すれば、それは少数エリートのための仏教の社会的形態のひとつにすぎない。欲望の消滅である涅槃を求める修行者としてではなく、現世での幸福(健康、安全、蓄財)の追求に執着してやまない日常生活者として現在を生きる一般民衆にとって、その仏教は実践するにはあまりに彼らの〈現実〉から遊離したものである。逆に、この正統的仏教の超俗性は聖なる倫理的な力として此岸にとりこまれ、「解脱」志向の仏教とはレベルの異なる民衆仏教がそこで展開されている。農村部を中心とする一般民衆は、寺院(wat)を中枢としてひたすらその社会生活における儀礼を実践する仏教の担い手であり⁽²⁾、

民衆仏教は正統的仏教と共生する形でタイの仏教を構成している。

タイでは、サンガへの布施、自らの出家、在家戒（五戒、八戒）⁽³⁾の遵守など、三宝（仏陀、仏法、僧侶）の維持に貢献する行為はブン（福德）を得ることとされ、これをつむことをタン・ブン（tham bun）という。タン・ブンは民衆仏教の大きな要素であり、かつ社会的善行の代名詞である。これは、「業」（kam）の概念にもとづく思想であるが、輪廻転生の秩序概念は人びとの現在を定位づけるものとして深く浸透している。その人が前世でつんだブンの多寡によって「この世」での地位・境遇は決まる。前世で善行をなし、ブンを多く得た者は「この世」での幸福を享受する。同様に、「この世」で善行に励めば、死後、「極楽」（sawan）へ行き、やがてよりよい境遇、財に恵まれた来世に転生し、幸福になれる。ブンの多寡は「悪行」（bap）との差し引きではかれるので、民衆は機会をみてはタン・ブンし、ブンの蓄積に努めなくてはならない。

タン・ブンの最大の関心は現在、そして来るべき人生と、どこまでも「この世」にある。正統的仏教では〈苦〉の源泉として否定される此岸の幸福の追求を積極的に肯定するのが民衆仏教である。計り知れないほどブンを得る者は、死後、「天神」（thewada、バラモン起源とされる神）になったり、涅槃に至ったりして人間として転生することはないと解されてはいても、それが望まれることはない⁽⁴⁾。すなわち、民衆が彼らの仏教に求める究極的な救いの目標は、日常に展開される〈生〉を滅却することではなく、これをより深く充足させることにあり、涅槃ではなく「極楽」にある⁽⁵⁾。

タイの農村部には、村落ごとに寺院があるといっても過言ではないが、それは村人自らの布施、寄進によって維持・管理されている。寺院は村落社会における公民館、娯楽場などの世俗的・公共的機能を果たす建造物であるとともに⁽⁶⁾、タン・ブンの中心的舞台である。年中行事化した祝祭色の濃い仏教儀礼は、それ自体がフォーマルなタン・ブンの機会を意味する。食事が布施され、金品が寄進されることで寺院は維持され、整備されてゆく。それは、ブンを得る手段である。一般民衆の男子が、僧侶もしくは見習僧としてサン

ガに加入することもタン・ブンである。とりわけ未熟な者 (khon dip) が一人前 (khon suk) になる成人式のような意味をもつ僧侶の得度式は、多大なブンを得る機会とされている。

このような形で人びとがタン・ブンに励むことは、サンガの現実的成立とこれを十全に維持することと直結している。民衆に物質的援助を求めるサンガはブンの源泉 (na bun) として在家信徒の幸福獲得の要請に応える。また、一般民衆がタン・ブンとして出家することはサンガの成員を維持することでもあり、この点において、正統な教理に導かれ「解脱」を志向して出家することとの間には形式上の差違はない。出家は内側から正統的仏教へと接続する経路でもあるからである。タン・ブンの論理は、民衆仏教とサンガ全般および正統的仏教との社会的共生・依存を可能にし⁽⁷⁾、両者が相互に補完しあうことによってタイの仏教の成立基盤を確固たるものにしていく。

民衆仏教の現実態は、それが受容されている村落共同体の生活世界の論理や固有な世界観に深く根ざしている。それは生活を同じくする親族・他者とともにあり、儀礼をアレンジする俗人の長老とともにある。担い手の問題については次節でふれることにし、まず、タン・ブンの社会的意味を検討しておこう。タン・ブンは一義的には、これを行なう個人によってブンが蓄積され、死後に展開される彼の来るべき「この世」と関わるものであるが、ブンは社会的に、当事者のみならず彼の両親を中心に広く分有される性格を帯びている。

得度式では、出家する当人はもとより、彼の両親(とりわけ母親)もブンを得ると考えられている。また、僧侶を仲介として、他界した肉親にブンの転送 (yat nam, kruat nam) が行なわれるほか、故人を供養するためのタン・ブン儀礼もある。さらに、こうした儀礼をアレンジする者にもブンは分有される。得度式を含め、すべての祝祭的な仏教儀礼に共通することであるが、その儀礼の主催者はもちろん、準備に協力した者、用意された食事を食べ、儀式に寄り集うばかりの者も各々に応じたブンが得られるとされている。すなわち、個人が行なうタン・ブンは、未来(当人の来世)、過去(故人)、現在

(同時代の他者) に影響力を与える側面をもっている。

元来、僧侶が介在しないタン・ブンはありません。しかし、「歓楽」(sanuk)の世界を内包する祝祭的な儀礼の場で、社会的結果としてのタン・ブンは親族内、他者間の相互扶助(chuai kan)、連帯(khwam samakhi)に資することを意味し、他者に対して多少なりとも自己を尽すこと、儀礼に何らかの形で参加すること(hom kan)⁽⁸⁾はブンの獲得につながるという社会的含意がある。当事者の側からみれば、こうしたブンをつむ社会的機会は、村内での社会的威信や評判を得る機会である⁽⁹⁾。主催者が限られる供養儀礼や得度式は、これを行なう者、および支援する親族の経済力や社会的勢力を誇る機会としての意味を強くもっている。すなわち、ブンを得る行為とこれを他者と広く分有することは相互に関連しあう社会的構造をもつのである。

ブンをつみ、親族や他者とこれを分ち合うことに無関心な者は、社会的に人びととの協調・連帯を欠く望ましくない人物である。このような考えは、民衆の他界一祖霊の土着の観念にも象徴的にあらわれている。それは、タン・ブンの最終目標であるよりよき境遇への転生が、個人的な問題に留まらないことと関係している。

一般にタイの人びとは、健全な人間には32個の諸器官に宿る「魂」(khwan)があり、これによって生命が維持されていると考えている⁽¹⁰⁾。「死」とは、「魂」が体外へ出てしまい再び戻らない状態をさすが、これはその名をかえて「霊」(winyan)と呼ばれる。先述したように、ブンの多寡によって、「霊」は、「極楽」、「地獄」(narok)、「この世」へと散るが、「地獄」や「この世」に漂う「霊」は、各々、遺族によるブンの転送を期待している。ブンを得て、「地獄」の「霊」は「この世」へ、「この世」のものは「極楽」へと上昇し、最終的に転生に至ることを望んでいるからといわれる。すなわち、遺族はブンを転送することによって故人の霊を供養しなくてはならない義務をもつ。

遺族たちがこのことを忘れずに、機会あるごとに故人を想起しつつタン・ブンを協同して行なうことを願う故人の意志は、遺族には祖霊(phi sia)⁽¹¹⁾の様相をとって意識される。それは、他界後もあの世から遺族たちを見守り、

生前そうであったように残された後継者たちを保護し⁽¹²⁾、幸福であることを願う存在としてあらわれる。換言すれば、祖霊によって遺族はたえず看視され、かりに故人を忘れてたり(すなわち、ブンを施さなかったり)、遺族が悪事を行なったり、互いに嘘をつき仲違いした場合、故人である祖霊は孫や妻を病気にさせて警告する⁽¹³⁾。若い世代には恐れられるが、年長者にとって、祖霊は、究極的には子供や孫たちが協調し、扶助し合い、遺族が結束するのをうながす存在である。祖霊は、ブンを与えるべき存在として死後も生者との関係をもつのである。

ブンの多寡は目にみえぬものであり、よりよき境遇への転生を願う当事者自身が行なうタン・ブン行為のみでは、当人に十分な確信と安心感をもたせるものではない。それは、当事者と深い関係にある血縁者(後継者)たちによって死後も引き継がれ、さらに援助される必要がある。当事者にとって自らのよりよき転生は、後継者たちのタン・ブン、その転送によって大きく左右される側面をもつのである。祖霊は、タン・ブン—転送という生者とのコミュニケーションの回路をもつことによって現世地内の秩序(協調・連帯)を維持する機能を果たすとともに、タン・ブン思想と転生概念を現実化、活性化させる意味を含んでいる。

民衆仏教のもっとも大きな要素であるタン・ブンのこうした実社会での展開に明らかなように、それは村人に固有な世界観にもとづいて受容されるとともに、逆に土着の信仰に対する解釈の枠組を人びとに提供している。村人の宗教的世界を秩序づけるものは、このような日常生活のなかで展開される親族や社会関係の意味論理と相互に関わっている。

2. 俗人の宗教的リーダーと僧侶の役割

タイにおける村落レベルの民衆仏教を社会的に構成する担い手は僧侶と俗人であるが、俗人一般に対する僧侶の役割のほか、両者を仲介する信仰熱心な在家信者の存在と役割を無視することはできない。彼らは、実質的な寺

院の運営や儀礼における俗人側の次第をリードする指導者的立場にあり、村内でも長老格の篤信者である。仏教儀礼に精通した彼らは、同時に一般の人びとと共有される土着の信仰要素にもとづく非仏教的儀礼を執行する者が多く、民間信仰と仏教との接点を担う存在でもある。村内のサンガを背後から支え、演出する特殊な俗人として、その宗教的役割は民衆仏教の非制度的側面をより具体的に示すものである。

村人にとって僧侶とは、まず個人としてその村落社会の世俗内倫理や望ましい価値を知り、人びととともにある一員でなくてはならない。寺院に長く留まりながらも村人の日常生活領域における問題と関わり、これを処理する能力や知識をもつ僧侶は、高い尊敬をうけ、村人にとっての精神的指導者としての地位を得る⁽¹⁴⁾。俗人のなかにあって仏法を説く聖職者として、これはタイ社会における僧侶の一般的なイメージを形成してもいるが、その世俗的役割が村人の生活向上や村落開発に関与する面を生むケースも少なくない⁽¹⁵⁾。しかし、慣習的に得度した若い僧侶と見習僧のみが止住する寺院をもつ村では、僧侶に対して、積極的な世事への関与は期待されることはない。彼らはむしろ儀礼の司者としての役割をとおして村人の厳粛な日常世界の論理を学ぶ立場にある。

村人が要請する儀礼を行なう者として僧侶は正しく持戒し、清浄性を保持する存在でなくてはならない。在家信者たちは、剃髪し黄衣を身につけて出家した自らの息子を、正しく具足戒を遵守して寺院に止住することでブンの源泉たる村のサンガを担う者として考えている。そして僧侶は、ブンを生む超俗性と結びつくことによって解脱者たる仏陀の聖性 (khwan saksit) や善き存在としての「天神」をひきよせ、これを超自然的な「聖なる力」として一般民衆に媒介する役割を望まれる⁽¹⁶⁾。タン・ブンに加えて、人びとの「この世」の幸福への希求は、他方で日常生活内に生起する災禍、予期せぬ事故の防止、吉祥願望と強く結びついているからである。僧侶による「護呪経典」(phra parit) の誦唱は、民衆のこうした現世利益の要請にこたえる例である。

「護呪經典」は自宅でのタン・ブン儀礼 (tham bun hien) や、葬式、仏像の開眼儀礼などの際に、幸福を獲得し、危難や災禍から身を護る目的で誦唱されるほか、この誦唱によって悪霊の侵入を防ぐ「霊糸」(sai sin)や、「聖水」(nam-mon)、「護符」(phra khruang)などが作られる。それはすべて「聖なる力」が注入されたものとして守護力を生むと信じられている。「護呪經典」はバーリ語で、内容そのものは一般民衆にとっては不可解なものであるが、誦唱者が仏陀の聖性を媒介する僧侶であること、それが使用される状況、さらに民衆が抱く「魂」や「精霊」(phi)信仰と関わることによって聖なる「幸福をもたらす経文」(swat hai phon)と理解されている。

この「呪力供与機能」⁽¹⁷⁾とでも呼ぶべき側面は、ブンの源泉としてのサンガの側面とともに、民衆仏教サンガの主要な構成要素をなしている。僧侶は両者の点に関して、いずれも「媒介者」としての象徴的役割が期待される存在であり、各々の儀礼を成立させる演技者として仏教の超俗的形式を担う社会的性格をもつ。そして、仏教儀礼におけるあたかも人形のようなその形式的役割は、俗人でありながらサンガと村落社会を結ぶ長老の宗教的リーダーが介在することで滞りなく行なわれるように演出される。聖一俗の両面に関わり、村人にとってのリーダーとして強い支持を得るタイプの僧侶をもたない村では、こうした俗人の宗教的リーダーが僧侶へのアドバイスを行ない、その象徴的役割をもちたて、バックアップするという実質的な主導権をもっている。

仏教儀礼の知識に精通し、寺院での行事の進行や俗人側全般との連絡役を果たす村内の篤信者の多くは、出家経験をもつ長老である。彼らは、生活経験の豊かさとともに、一般の人びとに共通したものの見方、望ましい価値観を理解し、村内の生活局面の多くの点で具体的に対処できる知見をもつ人びとである。さらに、宗教的なものの見方を俗人一般と僧侶に説明する側にある。彼らはタイ農村にみられる「魂」や、守護霊・悪霊を含む「精霊」信仰に関する儀礼を熟知する者として、その儀礼執行者としての名称で知られていることが多い。村落社会の宗教的スペシャリストとしては、『魂』の強化

儀礼の執行者(民間ブラフマン)」(mo su, 以下モースー)⁽¹⁸⁾、「悪霊を追放する祈禱師」(mo tham, 以下モータム)、「とりついた悪霊の診断者」(mo song)、「守護霊に関する霊媒」(tiam)、「『村の守護霊』への献納物仲介者」(cham)などの儀礼執行者がタンバイアによって紹介されているが⁽¹⁹⁾、敬虔な仏教徒を自認し、一般在家信徒への影響力も大きく、それぞれ異なる方法で民衆仏教との関わりを強くもつのはモースーとモータムである。

従来、とりわけこの役割を検討されてきたのは、タイのほぼ全地方にみられるモースーである(中部タイではモークワン)。人間の生命の核とされる32個の「魂」は、通常、人びとの感情のおもむくまま(驚き、恐怖、回顧などの状態)にたえず体外へ出るものと考えられている。同時に、それは人間が生きている間は、あたかもひもがついている状態にあるので引き戻すことができる。東北タイにおける「スー・クワン」が「『魂』を招き、集める」という意味のほか、“sut khwan”とも書いて「魂」のひもを示すように⁽²⁰⁾、自然界へ遊離したり、悪霊の危害にさらされて弱くなった「魂」は、これをたぐりよせて体内に戻し強化されねばならない。この生命のエッセンスに関わる儀礼を、得度式、結婚式などの通過儀礼や除祓・招福儀礼の際に司式するのがモースーである。特に、得度式の直前に行なわれる「僧志願者の招魂儀礼」(su khwan nak)は、俗人の仏教帰依への象徴的契機を生むモースーの役割を示すものとして説明される⁽²¹⁾。それは、村落社会に支配的な規範である「年長者」(phu thao)の威信や保護力を、得度する未婚の若い後継者世代に象徴的に伝える機能を果たす機会でもある⁽²²⁾。

モースーは、出家経験をもつ村内の有力な長老であることが多く、還俗後も僧侶の延長線上にある者として、仏教儀礼における司会者、読経時のリーダー役(phunam swat)を務める。その儀礼の知識は、師であった僧侶、書物による独習から得ており、村人は彼を仏陀の教えに精通した者とみている。仏教儀礼での役割においても、彼は「サンガの聖なる力を俗人側に仲介し、俗人側の寄進物をサンガへ仲介する」側面をもち⁽²³⁾、僧侶と俗人を仲介する「なかば僧侶、なかば俗人」的な位置にある。さらに、民間のブラフマニズ

ムの儀礼執行者としてモースーが行なう儀礼は、「その日常の特殊性において『仏教徒』としてのモラリティの面で、人びとの仏教への連結役を果たす」⁽²⁴⁾性格をもつものとして定義されている。

「精霊」信仰は、悪霊、守護霊、死霊、祖霊などを包括するタイ社会の広大な象徴的領野をなすものである。これらに関わるモータムをはじめとする儀礼のスペシャリストたちは、先のモースーに対して、従来、主に悪霊による病災害の呪術的「治療者」のみの側面を強調され、独立したローカルな信仰体系の担い手として民衆仏教に寄与する役割については積極的にとりあげられていない。それは、モースーが仏教の倫理的側面の文脈でその儀礼を展開するのに対し、彼らは仏教と関わる場合の儀礼執行者でも、それを呪術的に利用する者として定義される傾向があることと無関係ではない。

モータムは、北タイで「モーカター」(mo khatha) と呼ばれる儀礼執行者と同じく⁽²⁵⁾、「精霊」の世界に関わりながら悪霊の追放や人びとへの攘災・招福儀礼を行なう目的で仏教の経文を部分的に使用する「呪医」の役割を果たすほか、自ら在家戒(五戒)を日常的に遵守する存在である。中部タイでは、悪霊を払う「呪医」は一般に「モーピー」(mo phi) と総称する傾向がある⁽²⁶⁾。しかし、東北タイでは「モーピー」とモータムには明確な概念上の区別がなされている。「モーピー」とは、「精霊」と交信し、それが要求する物を献納物として与えてこれを鎮め、なだめる方法で病気を治す「医師」(mo) のカテゴリ⁽²⁷⁾を意味する。彼らは特にその儀礼の知識を文書より学んだ者ではなく、「精霊」との交流による診断や占断を下すシャーマニスティックな性格をもち、女性も含まれる。

これに対し、モータムは、追放するために「精霊」と交信するが、これを手懐けたり、その要求に応える存在ではない。また、モータムは特定の師匠について文書によってその知識を得ており、神がかりになることはなく、すべて男性にかぎられている。村人に、「モーピー」と呼ばれる人物は「精霊」の〈呪力〉に依存するのに対し、モータムは〈仏法の力〉に依拠していると理解される点が大きく異なっている。

人びとによるこの「精霊」の制御の二分法は、日常生活における守護者の性格類型でもある。悪霊を撃退するモータムの守護力の源泉である「仏法(仏陀の言葉)」(tham)は、村人にとっては「人びとを守護する仏法」(tham raksa khon)の意味をもつ。この「仏法」の解釈の相違によってモータムにはさまざまなグループがあり、しかもそれは同一村内のみならず、村や郡、県レベルを越えて散在するといわれる⁽²⁸⁾。それは、ビルマのガイング(gaing)のように、仏教とアニミズムの文化的媒介物としての役割を果たす⁽²⁹⁾とともに、モータム自らの親族、村落を仏教倫理(在家戒)によってリードする「守護者」(phukhumkhrong; phu raksa)としての社会的性格をもつのである。

タンバイアと水野が報告するモータムは、守護霊信仰の有無でその社会的性格を大きく異にしている。リーダーシップもなく、相対的にスペシャリストとしての地位が低いタンバイアの調査村のモータムは、仏教との関連よりはアニミズムとの文脈で扱われ、「悪霊を追放するエクソシストの原型」,「僧もどき」(“mock” monk)とされている⁽³⁰⁾。一方、水野が報告するモータムは、村人から高い尊敬と信頼をうけ、単なる「治療者」に留まらず、守護霊信仰を追放した民間の僧侶的存在でもある⁽³¹⁾。「呪術的仏教」の担い手としてのモータムの社会的存在とこれを支える仏教の解釈は、その村落共同体の〈現実〉に深く根ざしているため、一義的な分類を阻む。

民衆仏教は、超俗性の象徴としてのサンガを中心にしてタン・ブンと「聖なる力」を人びとの日常生活にもたらし、招福と攘災を保証する。両者は、ともに三宝の聖性と此岸の幸福の獲得を願う民衆の生活世界のはざまに成立する点で一致することから、ブンの概念をも一種の呪力のカテゴリーに含め⁽³²⁾、正統的仏教が呪術的に再解釈されたものとして民衆仏教を捉える観点も生じよう。しかし、それはエリート「解脱」志向の仏教の論理との差違を指摘するのに有効ではあっても、その内在的理解を曖昧にするものである。

「呪術的仏教」を具現するモータムは、他の非仏教的儀礼のスペシャリストとともに人びとの生命を維持・保護する存在であるが、タンバイアのようにそれを悪霊の信仰体系の担い手と確定づけることは、逆に人びとに理解さ

れる仏教の攘災・招福の諸側面を明確化し得ないうらみがある。それは仏教がもつさまざまな社会的様相を無視することにもなろう。次節からでは、村落社会に生活する人びとが思念する仏教の観点から、俗人の宗教的リーダーとしてのモータムの位置づけを具体的に考察し、従来指摘されてきたモースーとは異なる仏教との親和性をもつことを検討したい。それは「呪術的仏教」の社会的構成と深く関わっている。

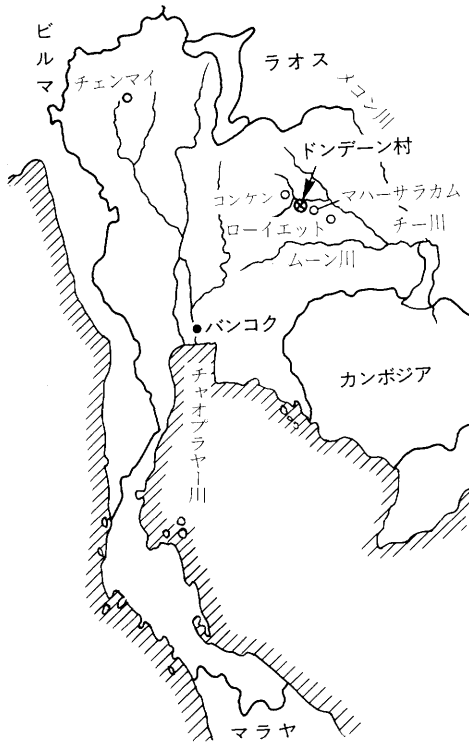
II 東北タイ・ドンデーン村の宗教の変遷

1. 概 要

タイ国のなかでも東北タイは、一般に僧侶への出家行動が盛んであるといわれる⁽¹⁾。仏教儀礼についてみても、「ヒート・シップ・ソーン」(hit sip song)と総称される年間で12個の宗教行事があり、中部タイにはみられない儀礼(「ブン・カオ・サーク」,「ブン・カオ・ブラダップティン」などの祖霊供養を目的とする儀礼)を含んでいる。これらの仏教儀礼は、公共的なタン・ブンの機会であり、東北部村落社会の伝統的規範としても影響力をもっている⁽²⁾。さらに、ラオスにもみられる「ピー・プーター」(phi pu ta, 以下「村の守護霊」と呼ばれる村レベルの守護霊信仰⁽³⁾)などに顕著な「精霊」信仰が盛んであり、広くタイにみられる「魂」の信仰も共有されている。東北タイの人びとにとってこれらの信仰は、仏教信仰と区別されることなく生活のなかでひとつのものとして、「すべて、家族、社会の幸福、吉兆に通じると考えられている」⁽⁴⁾。

稲作を主業とするドンデーン村は、バンコクを東北へ離れること約450キロメートル、コンケン県はムアン郡(Amphoe Muang)ドンハン行政区(Tambon Don Han)内に位置する(第1図)。この村はこうした東北タイ(isan)に固有な言語・文化圏に属している。ドンデーン村があるコンケン県は、東北部で

第1図 調査地ドンデーン村の位置



はウドン県に次ぐ2番目の1468寺を有し、僧侶は1万3129名、見習僧は1万509名で、人口(138万4569人)当りの出家者の比率は1.70%と東北タイ主要県ではもっとも高い⁽⁵⁾。

これを示すかのように、ドンデーン村の人びとは二重の意味で熱心な仏教徒を自認する。枝村ドンノイ (Don Noi) とで共有される寺院を中心としたタン・ブン行為は盛んである。僧侶が托鉢し、人びとは布施行為に余念がない。水野調査時は、教説堂 (sala) の修築、現在は布薩堂 (bot) の建立が進行中であり、寺院の環境整備などいずれも村人の自発的な寄金によって行なわれている。また、近年では、「仮出家の儀式」⁽⁶⁾ (buat chi phram) の会場とも

なって在家戒の遵守には熱心な姿勢がみられる。寺院には僧侶(2名)と見習僧(10名)が止住するが、1983年、「森の寺院」(wat pa)が村の公共地⁽⁷⁾に生まれている。

ドンデー村の人びとが自らを信仰深い仏教徒と自認するのは、そうした寺院を中心とするタン・ブン、持戒の実践によるばかりではない。ドンデー村には、近隣村では開村以来存続している東北タイの伝統的信仰のひとつである「村の守護霊」を追放した歴史があり、「精霊」としての守護霊を崇めるのではなく、仏陀の教えにしたがう信徒としての自負をもっているからである。換言すれば、この守護霊信仰の欠落が仏教儀礼を以前にもまして盛んにさせ始めた大きな理由にもなっている。

水野調査時には、ドンデー村ではすでに「精霊」を守護霊として信仰していない。そして水野は、守護霊信仰にかわって、「クン・プラタム」(khun phratham)信仰が村人の信仰体系のなかで大きな比重を占めていることを指摘している。クン・プラタムとは精霊でも神でもない「呪文・護符」として水野は解し、ドンデー村の人びとの宗教的態度を「仏陀に帰依し、クン・プラタムの効力を信頼するとともに、クワン(「魂」)の存在を信じ、また、テーワダー(「天神」)に加護を求める」点に認めている。さらに宗教活動の諸要素の機能を総括し、その基本的価値を「あらゆる危険からのがれ、安全を求める」態度のうちに認めている⁽⁸⁾。

ドンデー村では「精霊」としての守護霊信仰はなくなっているが、このことは「精霊」信仰が消滅し去ったことを意味しない。それは、不幸や災禍・病気の原因とされる悪霊の存続として一端を留めており、このことが、「悪霊その他、害を及ぼす危険なものを遠ざけ、安全なものをひきつける力をもつ」クン・プラタムの社会的成立の大きな根拠をなしている。その効力による除祓・増福儀礼を通じてクン・プラタムを個人、家族・村レベルに導入した者としてモータムが位置づけられる。

しかし、水野の報告ではモータムと他の儀礼執行者とが区別されておらず、モータムそのものの社会的実態が不明瞭であり、クン・プラタムの性格も曖

味である。ドンデーン村における今日のクン・プラタム信仰に至る変遷は、表面的には東北タイに伝統的な守護霊信仰に対する仏教信仰の優越（アニミズムの仏教化）の一事例を示している⁽⁹⁾。水野のいうようにそれは「仏陀の言葉の呪術的使用」かもしれないが、村人がもつ仏教観念を逆に照射している。われわれは、まず、守護霊信仰の延長線上にクン・プラタム信仰を位置づけることによってこれを考えたい。そのためには、現在にいたるドンデーン村の信仰世界の再構成を必要とする。

2. 守護霊信仰の構造

ドンデーン村は開拓村である。かつて、近隣県であるローイエット県やマハーサラカム県の同一親族より成る開拓者集団によって開村された当初（約120年前）、人びとは寺院を設けるとともに、さまざまな守護霊を崇めていた。ここでは、そのなかでも村落全体で祀られていた「村の守護霊」と「近親」（sum）⁽¹⁰⁾レベルの守護霊である「ピー・ティオワダー」（phi thiaowada）をとりあげて、守護霊信仰の意味構造を整理しておきたい。両者は今日すでに消滅しているが、かつては各々の範囲の生活世界を加護する「精霊」として重要な位置を占めていた。二つの守護霊信仰は、加護する範囲を異にしているが、悪霊に対する恐怖と密接に関わっており、守護霊一般の性格を共有している。

自然界は、人びとに豊穡をもたらす一方、これを妨げる〈暴力〉をも秘めた世界である。開拓によって生活の糧を生む水田は家屋や屋敷地とともに全体としての生活世界を構成している。そしてこの周辺をとり巻く「森」（pa）に象徴される自然界は、無限大に種類をもつ「自然霊」（phi thammachat）、もしくは「悪霊」一般（phi borisat）が充満する世界として理解される。それは、人びとに予期せぬ危害や災禍を与える無数の恐ろしい「精霊」の住処である。「自然霊」や「悪霊」は、もっとも広範囲にわたる自然物に宿る「精霊」であると同時に、何ものをも保護しない「シルイをもたない『精霊』」、⁽¹¹⁾「タ

ン・ブン（ブンを転送）できない『精霊』ともいわれ、輪廻的秩序から外れた転生できない「精霊」として理解されている。このカテゴリーに、異常死（主に幼児の死、産褥死をさす）で他界した者の死霊を含める場合もある。それはタン・ブンしてもらえない「精霊」で、「自然霊」に仲間入りするという⁽¹¹⁾。これらの「精霊」は、何をも分ち与えられないので「たえず腹をすかせており」、人間に突然とりついて高熱や腹痛をひきおこし食物や酒を求めるが、ときには人を死に至らせ、さまざまな災禍の主要因と考えられている。

生活世界をとりまく自然界は、人びとがコントロールできない、孤立した「精霊」が「悪霊」として潜むカオスの別表現である。人びとの開拓によって設立された生活世界は、この自然界の脅威にたえずさらされることになる。両者の不分明な境界上に、人びとは自らの世界を守護する、自然界の支配者（村の守護霊）を生んだ。それは、字義どおりの先祖霊というよりは、開拓によって自然霊が変化したものともいわれるように、自然の脅威を治める首長（huana raksa thammchat）として、村人をはじめ、土地、住居、水牛などを含めた村全体を守護する善き「精霊」のひとつで、もっとも権威ある「精霊」と解されている⁽¹²⁾。

「村の守護霊」は自然界を区切る集落ごとに祀られる。かつてのドンデー村では、この守護霊への供物献納者（cham）を村内から選び、年に4回の儀礼を行なった。陰暦6月の水曜日に行なわれる儀礼（liang phi pu ta）は、もっとも大切なもので、鶏や卵、酒をそえて村全体の安穏と豊作が祈願されたり、降雨占いが行なわれた。

先述したように、ドンデー村は同一親族によるいくつかの同郷集団の開拓によって生まれた村である。50～60年ほど前までそのような集団が五つほどあったと伝えられ、それぞれの集団のリーダー格にあたる長老は、『「近親」の首長』（huana sum）と呼ばれている。彼らは、豊かな収穫をもたらすよい水田を多く持ち、裕福かつその集団内の人びとの面倒をよくみる尊敬されるべき人物として今日の古老にその名を伝えている。彼らはまた、個々に「天^{デー}神^{ワダー}」とは異なる「ピー・ティオワダー」⁽¹³⁾を祀る人物であったことから、モー

ティオワダー (mo thiaowada) とも呼ばれている。それは、「自然霊」や「悪霊」の脅威から「近親」の人びとを中心に護る守護霊の担い手であった。

「村の守護霊」と異なり、この守護霊は特定の親族グループ、およびそのモーティオワダーを信奉する人びとのみを「悪霊」による病・災禍から護るとともに、病気になった者を[・]ピーの加護力によって治療する役割をもつ。患者はモーティオワダーに酒、豚、牛などを献上して治療を乞い、モーティオワダーは酒を飲んでおどり、「ピー・ティオワダー」を招く。旧正月の「灌水祭」(phithi songkran) のときには、これを崇める人びとがモーティオワダーの家へ集まり、除祓・増福儀礼が「捲糸儀礼」(phuk khaen) ⁽¹⁴⁾と聖水によって行なわれた。モーティオワダーの家には、この守護霊を祀った「棚」(han thiaowada)があり、人びとはここへローソク、線香、花をもちより、モーティオワダーをとおして目下の者の安寧を祈る⁽¹⁵⁾。また、この守護霊の加護を得るため、結婚式のとき、新郎は新婦方の親族が崇めるモーティオワダーが所有するこの「棚」への参加を告げた (khao han thiaowada) ⁽¹⁶⁾といわれる。

村人にとって守護霊は、「悪霊」からの加護を願う意志を伝達できる善き「精霊」である。「精霊」(悪霊)の脅威に対して、人びとは「精霊」(守護霊)の力をもって自らの生活世界を保護することに努める。その加護を保証する力はしかし、つねに両義的なものである。東北タイに今日も広く流布する「村の守護霊」は、自然界の保護者として畏怖の念をもってみられている。これが祀られる聖地を侵すことは、病死による制裁を意味した⁽¹⁷⁾。

守護霊をよく祀ることは、滞りなく儀礼を行なうことのほか、これを祀る者の協調性が強調される。「ピー・ティオワダー」を含め、祖霊のみかたにも通じることであるが、それが加護する範囲の成員が助け合わなかったり、協調、連帯を欠くと各々の守護霊の怒りにふれ、病や死に至るといわれる。守護霊は、あたかもみえない手で人びとを覆い、災禍(悪霊)から保護する力をもつ存在に譬えられる。村人は、「悪霊」を支配下に治めている守護霊が、その成員に注意を喚起すべくそれを人びとに入りこませると解している。そのような両義性によって守護霊は、同時に世俗内のモラルを維持する機能をも

果たしているのである。

3. 守護霊信仰の衰退とクン・プラタム信仰の台頭

ドンデーン村の守護霊信仰は、村レベル、親族レベルを中心に「悪霊」一般に対する防波堤をなすものであった。前者が広く稲作に関わる生活空間の総体(水田、水牛、耕作者としての人間)を自然界に対して遠心的に護るものであるのに対し、後者は親族の紐帯を核として、相互扶助・協同生活する人間界の求心的保護に中心をおいた信仰といえよう。それらは人びとの生命の維持と日常生活の秩序維持に貢献している。そのなかにあって、人びとに食物を供給し、協働が行なわれる水田は、財産として唯一重要な価値をもつ土地であり、同時に「悪霊」一般の脅威を強く現出させる場であった。このことは、当時、人びとが手を施すことなく自然状態同様のままであった畑や菜園には守護霊が一般に創出されず、儀礼も皆無であったのに対し、水田には「村の守護霊」がしがたがえる「水田の守護霊」(phi ta haek)のほか、「稲の女神」(mae khosop)への儀礼が行なわれていることからもうかがわれる。しかし、守護霊信仰は、1930年代以降、衰退の兆候をみせる。それは守護霊不信とモータムの台頭によってクン・プラタム信仰が受容される時期であると同時に、従来 of 自律的な村落社会が変化してゆく時期でもあったようである。

ドンデーン村では1930年と34年に大洪水があり、これと前後して疫病が流行したと伝えられている。このような状態は、「『村の守護霊』が『悪霊』の侵入を許した」と理解され、以後、「すべての不幸や災いは、『村の守護霊』が原因」とみる風潮を生んだ。モーティオワダーの治療も効果なく、「気紛れな『ピー・ティオワダー』はただ、酒や豚を要求するばかり」であったという。村人にとって守護霊は、生活世界に「悪霊」を気ままに侵入させる存在、災禍をもたらす元凶になり、守護霊の「悪霊」化と考えられたのである。

守護霊不信が生まれたころ、他村でも人びとの信頼を獲得し始めていたモータムを志す者がドンデーン村から出始めている。彼らは、そのクン・プ

ラタムの効力や民間医療の知識を修得し、モーティオワダーに代わる「治療者」として徐々にドンデーン村内で成長してゆく。1940年代に入るところには、まず「ピー・ティオワダー」信仰が消滅し⁽¹⁸⁾、45年には「村の守護霊」追放案がこのモータムを中心に村会議に提出されている。同一血縁者に後継者がなく、そのまま消滅した「ピー・ティオワダー」に対して、村全体で祀られてきた「村の守護霊」は追放されなくてはならなかった。

この案をもちだしたモータムの中心的リーダーは、モータムとしての師匠(achan)を村外にもつ新しい世代の「近親」集団の首長たちであった。単にモータムとして熱心な仏教徒であるばかりではなく、彼らは村内に有力な「近親」をバックにもち、変化しつつある村社会を先取した人びとでもある。後に、ドンデーン村の新しい宗教的展開を担うことになるある者は、1934年に結婚後、黒豚の仲介販売を隣町(Tha Phra)の中国人相手に4年間行なって得た利益を資金にして、稲作とは別に以後20年以上にわたる馬の飼育販売を軌道にのせ現金収入を得ている。また、ある者は換金作物化しつつあった畑の綿栽培に着目し、1942年ごろに村内の綿布を中国人に仲介販売して、新しい村の状況にいち早く適応しているが、なんらかの形で村外社会から現金を積極的に獲得する方法に通じている点が共通している。彼らが「金を生む人種」として見る中国人との接触は、婚資金の工面をも可能にし、旧来とは異なる自らの生活維持の方法を積極的に切り開く端緒を与え、その生活世界の外縁がより広い社会圏に広がることを促したといえよう。

実際的な現金収入の方法がこうした形で導入されるのと前後して、外からの行政上の措置がドンデーン村に浸透してゆく。一つは、土地の検分証(botho hok)による納税法が1939年に開始される⁽¹⁹⁾。土地の証明書による所有概念が村人により明確な形で意識され始めるのは、この後、従来は自然状態のままであった畑に換金作物(綿、次いでケナフ)が栽培され始め、これが普及してゆき⁽²⁰⁾、人びとにとって水田と同様の価値をもち始めてからである。そして1949年に「ソー・コー・ヌン」(so kho nung、土地の占有を開始したことを申告して受ける確認証)が水田・畑・屋敷地に適用されるに至る。このような

土地所有の証明書や換金作物の導入は、それまで守護霊が司る領域と考えられていた水田を主とする、生活空間を構成する土地に対する村人の認識に少なからず影響を与え、「悪霊」化しつつあった守護霊の存立基盤に変化を生じさせる一因となったようである⁽²¹⁾。すなわち、生活世界の外縁的拡大は、一つの集落や親族集団を傘下に治める守護霊の保護能力の境界を曖昧にし、その制裁力の正統性を奪い、善き精霊という宗教的象徴が世俗化されることを意味する。

このような社会的背景のもとで、「追放案」は「『村の守護霊』派か、クン・プラタム派か」という決断を全村に迫るものであった。決定に至る(1950年)までの5年間は、村人が逡巡した期間であったと伝えられるが、結局、それはモータムが社会的信頼を獲得し、守護霊信仰に代わるクン・プラタム信仰の加護力を村レベルで喧伝するものとなった。彼らは、新しいリーダーとして守護霊にかわるドンデーン村の宗教的象徴を担う存在を認められたのである。1950年、モータム7名によって祀られたクン・プラタムの「社」(lak ban)⁽²²⁾は、一般の人びとにとって、従来の守護霊の役割が慈悲深い仏教の文脈で象徴される聖域となった。

ドンデーン村において、守護霊はその加護力の正統性を失って気紛れな「悪霊」と理解されるに至り、今日も「善き精霊」と認めない社会的合意がある。善き守護霊と「悪霊」とは相互浸透、表裏一体の関係にあり、「精霊」ではないクン・プラタムにより適切な守護力が求められたのである。これを祀るモータムとともに、それは仏教の「聖なる力」の一表現として、逆にドンデーン村における仏教信仰を活性化してゆく。守護霊が果たしていた、制裁を前提とする社会のモラルの維持機能はモータムに象徴される禁欲的な戒律遵守の姿勢とタン・ブン儀礼の活発化によって担われることになる。

III モータムとクン・プラタム信仰

1. ドンデーン村のモータムの実態

筆者は、東北タイにおいてモータムがどのような歴史的発生の経緯と地理的分布をもつのかという資料をまだ持ち合わせていない。以下の記述は今後そうした問題を扱ってゆくための基礎をなすものである。

(1) モータムの系譜

現在(1983年)、ドンデーン村にはモータムを自認する者が14名いる。平均年齢は68.4歳ですべて男性である。実績のある古老のモータムは他村にも知られているが、ほとんどの者が、自ら「近親」の首長を自覚するように、村内の各々の親族グループの有力者である。彼らのなかにはかつての村長、副村長や、寺院の運営に最終的な決定を下す者が含まれている。村人はモータムである人物を、「呪医」のみならず、熱心な仏教徒、村内の長老として尊敬している。

ちなみに、14名の得度期間は多様であるが、僧侶、見習僧いずれかの形でそれぞれ、出家している(僧侶—平均2年1カ月、見習僧—平均3年3カ月)。特に仏教儀礼でリーダーシップを発揮する古老のモータムは、僧侶経験が8年、2年8カ月と平均を上回っている。寺院の若い僧侶や見習僧も儀礼の実質的な助言者として彼らを信頼する。モータムは読経にも精通し、仏教儀礼では俗人側の読経の音頭をとるほか、僧侶に寺院での生活上の指導を行ない、儀式用の説教を選び、その練習をも行なわせるからである。さらに、後述する除祓儀礼やクン・プラタム信仰の担い手として、一般の村人からは民間の僧侶的存在としてうけとめられ、当人たちもこれを自負している。

モータムは一見したところ他の村人と全く変わらぬ日常生活者であり、古老格の者はすでに稲作民として隠居の身である。彼らは儀礼を行なう際、依

頼された者から「カーイ」(khai)と呼ばれる小額の金を賽銭として受けとる場合もあるが、これで身をたてる職業者ではない。ほぼ全員が「自分の家族を『悪霊』から護るためにモータムを志した」者で、村人がかつて守護霊を崇めていたころに若い時代を過ごし、自ら「悪霊」の災禍に悩まされ、守護霊に不信感を抱いた経験をもっている。

モータムとしての役割を果たす者は、それぞれに師匠をもつ。師匠とは、「悪霊」の処理に通じた僧侶、あるいはその還俗者ですでにモータムとして著名であった他村在住者である。その師匠からモータムとしての知識を学び始めるのは、(イ)彼が出家した寺院で師匠となるべき僧侶と出会い、還俗後も教えを受ける、(ロ)還俗後しばらくして師匠の評判を聞いて初めて学び始める、(ハ)結婚後、家庭をもってから、というタイプに分かれるが、いずれも師匠からの直接伝受という形で学んでいる。

教えを乞うたその師匠によって14名のモータムには、三つのグループがみられる。各々のグループは、「タム・アラハン」(8名)、「タム・ルオン・ポー」(3名)、「タム・ナーイ・ホンプラカイ」(1名)——残り2名は不明——と呼ばれ、モータムとしての禁食事項、「悪霊」の追放の作法、教えを乞う際の作法などを異にしている。たとえば、「タム・アラハン」は、虎、亀、蛇、ライオン、犬、人間の肉の禁食をはじめ、あらゆる肉の生食をタブーとする。「タム・ルオン・ポー」は、牛・水牛は一切食わず、豚肉の生食ができるほかは「タム・アラハン」と同じである。

以上のほか、学んだ者に間接的に教えを乞うモータム志願者もあり、その知識が断片的なためにモータムを自認することはないが、このような「潜在的なモータム」の数は少なくない。彼らが手本にするのは、ドンタエン村で主流派をなしている「タム・アラハン」の作法であるが、これは後述するクン・プラタム信仰の中心的担い手である。しかし、他のグループとの間に党派意識はなく、すべて敬虔な仏教徒を自認し、在家戒(五戒)を日常的に遵守する点を共有しており、仏陀の精髓を分有することを自認することも変わらない。一般の人のびとはこのグループの区別を意識しておらず、どのグループ

に属するモータムを選んでもよいが、モータム自身の「近親」は、彼を特定のモータムとして身をよせている。モータムは、彼を頼るこのような人びとを一括して「ルーク・シット」（「信奉者」の意）と呼ぶ。

(2) モータムの複合的役割

モータムが行なう儀礼は、名称の差違はあれ、除祓・招福儀礼に集約される。水野が報告する「テーン・ケー」(taeng kae)⁽¹⁾をはじめ、「サド・クロ・ライ・ピー」(sado khro lai phi)⁽²⁾は「悪霊」一般の害をしりぞけ、病や不快な状態から人びとを回復させる目的をもつ。また、「シア・クロ・ラップ・チョーク」(sia khro rap chok)は、「悪霊」の禍などによって弱められた「魂」の強化を目的としている。さらに、クン・プラタムにうかがいをたて、「病因を診断する儀礼」(phithi phitcharana)も頻繁に行なわれる。これらの儀礼は、その都度人びとの要請に応じて司式される。

いずれの儀礼の場合でも、モータムは師匠に対する敬意とともに仏教儀礼と同じく三宝帰依を説き、「天神」の援助を要請する。そして必ず「聖水」を作り、「捲糸儀礼」を施すが、その儀礼に応じた「呪文」⁽³⁾を用意する。これによって「悪霊」を最終的に追放するのであるが、病因が祖霊によるものと判断された場合、モータムは当事者に僧侶を仲介とする「死者への供物献納儀礼」(thot bangsakun、これは死者へのブンの伝達を目的とする)を行なわせる。それが効力なき場合は、モータムがそれを「悪霊」として⁽⁴⁾自らの「仏法」の力で退散させる。

モータムが行なう「捲糸儀礼」は、いくつかの通過儀礼としても人びとに求められている。それは、(イ)妊娠7カ月以上の妊婦、(ロ)出生直後の乳児、(ハ)乳幼児、に対してなされる。(イ)は、特に四斎日(wan phra)を選んで、母親が木綿糸と花をもって子供とともに自らの家族が信奉するモータムの家へ出向く。これらはいずれも「悪霊」から子供を護り、健康と安全を願うものである。ほかに、この儀礼は、身内の死によってショックに陥った遺族への気つけとしても行なわれている。

次に、村内で呪符・護符を作るのも僧侶ではなく、モータムの役割である。彼は、徴兵による出征や出稼ぎで遠出する者に対して、「呪文」を彫りこんだ薄い銅片を巻いたもの(kratuk)を与える。これを携帯すると、病気や事故の原因になる「悪霊」をよせつけないと信じられている。

特に村人全般に信頼されているモータムは、民間医療の知識にも精通しており、自宅に薬草を30種以上常備する「漢方医」(mo ya)の役割をも演じる。村内だけでなく、休祭日には他村からも薬を作ってもらいにくる人びとがたえない。彼らはローソクと花をそれぞれ5対にした供え物(khan ha)と5~20パーツの金を持参するが、無料の場合も多い。

最後に、ドンデーン村のモータムはクン・プラタムの祭司者として村の「社」、自宅での「クン・プラタムを祀った棚」(han phratham, 以下ハン・プラタム)を正しく祀り、自らの「信奉者」を含めた村人全般を護る人びとである。それは、かつてのモータィオワダーに類似しながらも、より多彩な役割を村レベルで果たしているといえよう。しかもモータムは、区別できるいくつかの宗教的スペシャリストの役割を合わせもつ民間信仰の包括的代表者でありながら、その力の根拠を仏教においており、実際的かつ広範な形で村人の仏教解釈に大きな影響を与えているのである。

ドンデーン村には、モータム以外の宗教的スペシャリストは旧来から存在しているにもかかわらず、水野の報告では、司式者が異なるいくつかの儀礼がすべて「モータム・祈禱師」のもとに包摂されて扱われている。このことは、それらの儀礼のいずれもが同一人物によって執行可能な性質をもつこと、さらに村内での他のスペシャリストに対するモータムの人数、社会的影響の卓越と無関係ではない。人類学者によって、ブラフマニズムの代表者として扱われているモースー⁽⁵⁾のドンデーン村での宗教的役割も小さいものではないが、現実のモータムは、時として彼らがブラフマニズムに帰属させている儀礼(「捲糸儀礼」,「シア・クロ」など)を行ない、仏教、ブラフマニズム、アニミズムと明確に区切られる信仰体系への分類を拒む存在である⁽⁶⁾。モータムは、タンバイアが扱った「悪霊」に関わる儀礼のスペシャリストとしての

みならず、モーサーの役割を代行しうる存在として理解されている。

ドンデーン村のモータムは、最も権威ある民間のスペシャリストとしての自覚を強くもつ。モーサーと同様に、モータムであるためには、文字を読み、書ける一定の教育水準が必要であるが、前者が、印刷物や僧侶から与えられた本で独習する傾向が強いのにに対し、後者は師匠から直接教授され、自ら記録したものをテキストとする。「『精霊』を知るには時間がかかる。『精霊』を知ることで、人びとを『保護』、『治療』できる」といわれ、モータムの修業に終わりはないとされる。さらに、モータムには明確な師弟関係が成立し、師匠からその継承者、特定の信奉者のグループの系列があるのに対し、モーサーにはこれがないことから、モータムは村内において大きい影響力を自負する傾向がみられる。

2. クン・プラタム信仰と「呪術的仏教」

クン・プラタムは、一般の村人にとって守護霊に似た効力をもつ「呪文」としての側面をもつが、モータムにとっては、より具体的に仏陀の化身(属性)としての法力を具現する男性で、モータムを介してメッセージを伝える聖なる存在と解されている。それは、「仏陀と同じ『守護者』(phu raksa)であり、『悪霊』を追放し生活を護る『柱』(lak)」といわれ、一般の村人にとってクン・プラタムへの信仰は、五戒を遵守することであるとされている。すなわち、クン・プラタムの効験性は、元来、ブンを得る手段であり、かつ倫理的な行動規範でもある在家戒の遵守に求められ、仏教の超俗性、清浄性と密接に関連している。

クン・プラタムをドンデーン村にもたらし、これを祀るモータムは、具足戒を受けてこれを実践する僧侶と異なり、「『悪霊』を追放する『仏法』」(thamma pap phi)を学ぶ者として自らの立場を概念上区別するが、それは同じ仏教の二つの側面として思念されている。モータムとしての戒に加え、日常生活者として在家戒を遵守する二重の持戒者(モータム)は、その禁欲的態度を

実践することで自らの清浄性を保持し、仏教の「聖なる力」を媒介・分有するプラクティカルな「守護者」としてクン・プラタムの効力を社会的に確かなものにしていくのである。その効力は人びとにとって決して呪術的な方法ではなく、すぐれて仏教的な持戒の方法で保証されている。したがって、自ら持戒しない者にクン・プラタムは存在しえない。モータムにとってそれは自らが担う生活のなかの仏教の一形態をなすのである。

モータムの自宅の仏間(寢室)は、この意味では小さな寺院であり聖域である。そこにはこのクン・プラタムを祀った棚があるためである。それは、彼の師匠が授けた処方によって作られたもので、南向きにほぼ目の高さに設置されている。棚には、大小の手製のローソクが入った小さな竹籠が左右の両端に据えられる。このローソクは棚を作るときに「聖水」をかけて作られたもので、僧侶に譬えられ、点火して使用されることはない。これを入れた竹カゴのうえには、花を盛る皿がおかれている。さらに、新聞紙やバナナの葉柄でできたメール山を象る飾り物(makben)⁽⁷⁾が二つおかれる。モータムによっては線香をたてるためのバナナの茎をおいている。

ハン・プラタムはクン・プラタムを祀るための棚として、仏陀(仏像)を祀る棚をその横に別置するモータムもいるが、多くの者は、ハン・プラタムの中央に仏像を安置している。みたところ、それはモータム以外の村人がもつ仏棚(han busa phra)とほとんどかわらないが、後者が、仏陀に敬意を表するために仏像を安置してある棚にすぎないのに対し、ハン・プラタムはモータムが働きかけて効力をひきだすものとされている。

一般の村人が病になったり、遠出をするときには、自ら出向いてモータムの家のハン・プラタムに診断や保護をあおぐ。病がひどく当人が動けない場合は、モータムが「招待」(nimon)されてでかけ、「プラタムの口」(khai phratham)と呼ばれる、クン・プラタムをひきよせるセット⁽⁸⁾を作らせて儀礼を行なう。このように、クン・プラタムは、それとコミュニケーションできる経文に通じたモータムが介在することによってのみ存在するものである。

通常、ハン・プラタムには、四斎日ごとに花と小さなローソクが供えられ

る。その際、モータムは布を左肩からかけて“盛装”してローソクに火を灯し、礼拝する。また、年中儀礼の「灌水祭」のときには、仏像に灌水するほか、水、こわ飯ひとにぎりが供えられ、供えられたままであった花のくずを取り除いたり、飾り物が新しくされる。

特定のモータムを信奉する熱心な在家信者（ほとんどが女性）は、四齋日のとき、自ら御籠り⁽⁹⁾のために村の寺院へ向う前に、そのモータムのハン・プラタムに供えるべく、花とローソクを持参する。「灌水祭」と「入安居」(khaophansa)のときも同じようにやってくる。また、結婚式ののち、新婦は自らの両親が信奉しているモータムのところへ、新郎の加護を祈願するためにやってくる (khao han phratham)。

クン・プラタムとモータムの清浄性は、究極的には仏教の傘下にある。村レベルで祀られたクン・プラタムへの儀礼 (tham bun ban)⁽¹⁰⁾は、僧侶も参加するという事業によってこのことを象徴的に示す。村の「社」は村の中央よりやや北にある集会所に隣接して、南向きにたてられている。モータムのもつハン・プラタムと基本的に同じ棚が内部の壁面に設けられているが、仏像は2体、飾り物も四つと多く、水差しも二つおかれている。「社」の中央部には、石柱がたてられており、ここには仏陀に対する敬意の言葉、村を病・災害・不幸から護ることを願う言葉が記されている。石柱には「壺糸」が巻かれ、「社」の屋根に繋がれている。この「社」での儀礼は、「村の守護霊」の追放(1950年)後、年中行事化しており、年2回行なうともいわれるが、実際には、「灌水祭」期間中⁽¹¹⁾の最終日に行なわれる。正午前から約2時間のこの儀礼は、僧侶、見習僧、モータムをはじめ、モースーを含めた俗人一般によるものである。

まず、僧侶たちが「招待」され、「社」横の集会所に集まる。盛装した村人たち（主に女性、子供たち）は、各々僧侶への食事を用意してやってくる。儀礼をリードする俗人側の中心は、長老格のモータム、モースーである。彼らによって、メール山を形どる飾り物の新しいもの（バナナの葉柄でできたもの二つ、紙製のもの二つ）がすでにおかれている。まず、僧侶が「社」内にある

仏像2体、石柱に灌水し、俗人側が(長老から順に)これに続く。これがすむと、僧侶による読経があり、次いでローソクのロウをたれて「聖水」を誦成しておいておく。僧侶が食事をすませてから、残ったものを俗人たちが分けあって食べる。この後、さらに僧侶による読経があり、俗人に先の「聖水」が手渡されるや否や、俗人たちは僧侶、俗人かまわずにこれをかけあって儀礼は終了する。この儀礼には、他村の人びとは参加しない。あるモータムは、この儀礼を三宝に対する敬意の表明として理解している。

「社」へは、この儀礼のほか、四斎日に村人が石柱の頭にローソクを灯し、花を棚に供えにやってくるが、モータムは直接関与しない。また、遠出をする人が、同じように花とローソクを持ってモータムとともに参拝し、無事と健康を祈願する。

モータム自身のハン・プラタムとその効力はいくまでもそのモータム個人に属するが、それが「社」に設置され、上記のような儀礼をとおして、クン・プラタム信仰は公共的な仏教信仰として村人に解釈され、定着していったようである。たとえば、それは仏棚の普及とそのハン・プラタムとの同一視に示されている。「村」の社にクン・プラタムが祀られる以前は、村内にはハン・プラタムをもつ家は5～6軒であったのに対し、水野調査時では98世帯中83軒と増加している⁽¹²⁾。これは、先述したように、モータムが司る「本物」のハン・プラタム以外に、「潜在的なモータム」のもの、ごく普通の仏棚も含まれている。しかし、一般の人びとには、今日、仏陀とクン・プラタムを聖なる守護力において把握し、仏棚もハン・プラタムも基本的に同じものであるという意識が強くみられる。

一般の村人は、モータムのものであれ、「社」のものであれ、祀られるクン・プラタムに三宝帰依、在家戒遵守をとおして仏教信奉の表明とともに「悪霊」や災禍からの保護を願う存在である。従来、個別に行なわれていた守護霊への豊穰、除穢、幸福の祈願は、超俗的な聖なる力を内包する仏教の枠組のなかにとりこまれ、より抽象度の高いレベルでひとつのものとして行なわれる。その加護力の源泉は境界を定めもつ「精霊」ではなく、広範な世界をカバー

する仏陀の聖性にある。かつてのモーティオワダーと今日のモータムは、両者がともに「近親」の首長的存在で、「呪医」として人びとを「悪霊」の禍から保護する点できわめて類似した社会的役割を果たし、実際にモータムはいくつかの同じ儀礼を踏襲している。しかし、酒や生肉を食べない禁欲性、戒律を実践すること、および有能な家長であることで世俗的な年功制以外の社会的威信の基盤を彼は得ている。

生活世界の保護という観点からすれば、直接的な病や死をもたらす制裁力を併せもつ両義的な守護霊に対して、クン・プラタムは慈悲深い仏陀同様、寛容であり、たとえ五戒を破ったとしても危害や災いが及ぶことはない。しかし、持戒に励まず他者との連帯を欠く者にはよりよき来世は保証されず、地獄へ行くことになることと説明される。献納物に人間と同じ食物を求める守護霊はきわめて擬人化されているが、花とローソクを欲するクン・プラタムは清浄化され、「神」化されているといえよう。まさにそのことによって、クン・プラタムの守護力は仏教の枠組のなかで洗練され、現実化されている。それは人びとに、より確かな守護力の基盤を与えているのである。

クン・プラタムに表現される「呪術的仏教」は、モータムという俗人のなかのエリートが介在することによって、一般の村人の人生の諸段階や日常の危機状況に対する具体的、実際の守護者的役割を果たす。それは守護霊信仰の流れにありながらも、担い手が禁欲的な戒律を保持することによって制御・維持される、日常世界のなかでの仏教のリアリティを醸成する。ドンデン村での善き「精霊」（守護霊）の消滅とモータムの存在は、民衆仏教を活性化し、村人の生活の深部へ展開させる契機をうんだ。そして、モータムは村落社会での望ましい守護者・倫理的存在としての文化的概念を定着させたのである。

おわりに

守護霊信仰にかわって人びとの日常性を維持し、保障するドンデー村のクン・プラタム信仰が示すように、「呪術的仏教」の社会的性格は、人びとの日常経験の意味によって構成される生活世界内で生起する、現実的な諸問題（病・災禍）を解決するに際して具体的な対処法を提供するものである。あるひとつの意味体系をもつ特定の社会生活に存立する、仏教の一発現形態として、それは僧侶とは異なる儀礼の担い手を擁している。しかし、両者は矛盾するものではなく、むしろ相互補完する形で活性化し合い、併存している。

仏教の超俗的形式を担い、民衆にこれを媒介するサンガが明確な象徴的指標によってブンの源泉としての制度的役割を演じるのに対して、モータムは一日常生活者として剃髪もせず、黄衣を身につけることもないが、彼らは自らの環境を制御する力を最も有効に引き出すために、仏陀の言葉とその聖なる力を正統化する内面的規範（持戒の態度）を保持することによって、日常のできごと、人生の諸局面に具体的な見通しと説明を自らの生活世界の背景に与える。それは国教として制度化される仏教を民衆の側から支える基盤をなしている。

「呪術的仏教」は正統的な「解脱仏教」ではない。しかし、前者は後者によってその聖なる力を供給されるとともにその力を正統化する。換言すれば、仏教の超俗性は、民衆レベルにおいてはじめて演出されるのである。それは、人びとの生活の論理による解釈の社会的産物として生じる。モータムは、いわば生活世界の僧侶、守護者としての還俗者であり、民衆が求める仏教の一つの形式を具現する存在でもあるといえよう。

〔注〕 _____

はじめに

(1) Krom Kan Sasana, *Raingan Kan Sasana Prachampi 2524* [仏暦2524年,

- タイ文部省宗教局報告書], バンコク, Kraswong Suksathikan, 1982年。
- (2) たとえば, Kirsch, A. T., “Phu Thai Religious Syncretism: Case Study of Thai Religion and Society,” 博士論文, Harvard University, 1967年; Tambiah, S. J., *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*, ロンドン, Cambridge University Press, 1970年; Terwiel, B. J., *Monks and Magic: An Analysis of Religious Ceremonies in Central Thailand*, 第2版, ロンドン, Curzon Press, 1979年; 同“*A Model for the Study of Thai Buddhism*,” *Journal of Asian Studies*, 第35巻第1号, 1976年, 391~403ページ; Kirsch, A. T., “Complexity in the Thai Religious System,” *Journal of Asian Studies*, 第36巻第2号, 1977年, 241~266ページ。
- (3) 本稿で主に用いられる資料は, 文部省科学研究費補助金海外学術調査(調査総括)「タイ国村落構造の動態的研究——20年間の追跡調査」(研究代表者石井米雄)の一部をなすものとして, 当時文部省アジア諸国等派遣留学生(タイ国チュラロンコン大学)であった筆者によって収集されたものである。筆者は1983年1月より10月にわたって村内に定着し, 宗教・儀礼・世界観に関する調査を, 直接参与観察, 村人とのインフォーマルインタビューによって行なった。なお, 調査村ドンデーンは, 故水野浩一によって1964~65年に調査された一稲作農村で, その業績は, 水野浩一『タイ農村の社会組織』創文社, 1981年, およびMizuno, K., *Social System of Don Daeng Village*, CSEAS Discussion Paper, Nos. 12-22, 京都, Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University, 1971年に収められている。さらに, 1981年よりの追跡調査の中間報告がある。Fukui, H.; Y. Kaida; M. Kuchiba, “A Rice Growing Village Revisited: An Interim Report,” 京都, Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University, 1983年; 口羽益生・武邑尚彦「『屋敷地共住集団』再考——東北タイ・ドンデーン村の追跡調査(中間報告)——」(『東南アジア研究』第21巻第3号, 1983年12月)。
- なおドンデーン村は, ラオ族によって構成され, 標準タイ語と異なる「東北タイ方言」(phasa isan)が常用されているため, 同じタイ語でもラオ語訛が強い。本稿の該当箇所ではこの方言をそのままローマナイズするが, 声調記号は付記しない。
- (4) ほかに想定されているのは, 仏教儀礼, 「魂」(khwan)の儀礼, 「村の守護霊」(phi puta)の儀礼である。モータムの分類についてはTambiah, 前掲書, 313ページ参照。
- (5) 水野, 前掲書, 171~176ページ。
- (6) この用語は, 民衆仏教の攘災と招福機能を強調する石井米雄の造語である

が、本稿では、現世での幸福を招来する、「此岸志向」的な仏教を広く意味する言葉として使用する。石井米雄『上座部仏教の政治社会学』創文社、1975年、56～57ページ。

I

- (1) 石井、前掲書、85ページ。
- (2) Wells, K.E., *Thai Buddhism: Its Rite and Activities*, 第3版, バンコク, Suriyaban Publishers, 1975年, 6ページ。
- (3) 五戒とは、生類を殺さない；盗みをしない；姦淫しない；嘘をつかない；酒を飲まない、であり、これに午後に食事をしない；娯楽にふけらない；装身具や香水をつけない、が加わったものが八戒である。
- (4) Terwiel, 前掲書、247ページ。
- (5) Kirsch, A.T., "The Thai Buddhist Quest for Merit," Meeting of the American Anthropological Associationでの報告論文, ワシントンD.C., 1967年, 9ページ。
- (6) Kaufman, H.K., *Bangkhuad: A Community Study in Thailand*, ニューヨーク, Augustin, 1960年, 113～115ページ。
- (7) このような「福田思想」については、石井、前掲書、35～36ページを参照。
- (8) 「寄り集う；もちよる」の意。東北タイ方言。
- (9) Ingersoll, J., "Merit and Identity in Village Thailand," G.W. Skinner; A.T. Kirsch 編, *Change and Persistence in Thai Society: Essays in Honor of Lauriston Sharp*, イサカ, Cornell University Press, 1975年, 235ページ。
- (10) Phya Anuman Rajadhon, "The Khwan and Its Ceremonies," *Journal of the Siam Society*, 第50巻第2号, 1962年, 119ページ。
- (11) 死者は、ゆく末は（遺族たちのタン・ブン供養によって）転生すると考えられており、世代を経るにつれ、新たな死者（遺族が記憶している特定の霊としての）に入れかわる。個別性をもつ祖霊が浄化して、なおも遺族とつながりをもつ祖先と化す日本のような過程はみられない。Kingshill, K., *Ku Daeng-the Red Tomb: A Village Study in Northern Thailand*, 第3版, バンコク, Suriyaban Publishers, 1976年, 229ページ, をも参照。
- (12) Sathian Koset (Phya Anuman Rajadhon), *Muang Sawan lae Phisang Thewada* [天国と精霊・天神の世界], バンコク, Samnakphim Bannakhan, 1972年, 354ページ；Potter, S.H., *Family Life in a Northern Thai Village: A Study in the Structural Significance of Women*, バークレー, University of California Press, 1977年, 115～117ページなどを参照。
- (13) タンバイアにも同様の指摘がある。Tambiah, 前掲書, 314～315ページ。

- (14) Klausner, W.J., "Popular Buddhism in Northeast Thailand," W.J. Klausner編, *Reflections on Thai Culture*, バンコク, Suksit Siam, 1982年, 129~133ページ。
- (15) Suchet Phiriyaphon, "Wat kap Ngan Phatthana Chumchon" [寺院と村落開発], *Sangkhom Phatthana*, 第10巻第3号, 1982年, 18~28ページ。
- (16) 青木保「タイ仏教儀礼の分類」(『民族学研究』第39巻第4号, 1975年3月) 322ページ。
- (17) 小野沢正喜「タイにおけるタム・クワン(スー・クワン)儀礼」(『儀礼と象徴——文化人類学的考察——』吉田禎吾教授還暦記念論文集, 九州大学出版会, 1983年) 303ページ。
- (18) モークワン(mo khwan), プラーム(phram)とも呼ばれる。プラームとはバラモンの意。
- (19) Tambiah, 前掲書, 272~279, 313~323ページ。
- (20) Charabut Ruangsuwan, *Khongdi Isan* [東北タイの民衆と文化], バンコク, Rongphimkansasana, 1976年, 117ページ。
- (21) 小野沢, 前掲論文, 320ページ。
- (22) Tambiah, 前掲書, 255~260ページ。
- (23) Swearer, D.K., "The Role of the Layman 'Extraordinaire' in Northern Thai Buddhism," *Journal of the Siam Society*, 第64巻第2号, 162ページ。
- (24) Kirsch, "Complexity……," 257ページ。
- (25) Kingshill, 前掲書, 199ページ。
- (26) Sathian Koset, 前掲書, 366ページ。
- (27) たとえば, モーソン, モーラム・ピーファー, 後述するモーティオワダーなど。
- (28) Bunruang Chanyasi, *Moradok Chaoisan* [東北タイの伝統的文化], バンコク, Rongphim Prayun, 1962年, 98~99ページ。
- (29) Spiro, M.E., *Burmese Supernaturalism*, 増補版, フィラデルフィア, Institute for the Study of Human Issues, 1978年, 241~245ページ。
- (30) Tambiah, 前掲書, 322ページ。
- (31) 水野, 前掲書, 163ページ。
- (32) Terwiel, 前掲書, 4ページ。

II

- (1) 石井米雄・坪内良博「タイ国における出家行動の地域的変異についての一考察」(『東南アジア研究』第8巻第9号, 1970年6月) 14ページ。
- (2) Phaithun Mikuson, "Prapheni Phakisan" [東北タイの慣習], Witthalai

- Khru Mahasarakham編, *Nithatsakan Wathanathan Prapheni Moradok Isan* [東北タイの伝統的慣習・文化], マハーサラカム, 1978年, 53ページ。
- (3) Condominas, G., “Phiban Cults in Rural Laos,” Skinner ; Kirsch編, 前掲書, 261ページ。
- (4) Thawat Bunnothok, “Khwam Chua Phunban Ansamphan kap Withichiwit nai Sangkhom Isan” [東北タイ社会における土着信仰と生活様式], Chulalongkorn University編, *Khrongkan Thaisuksa Wathanatham Phunban: Lem Khati Khwam Chua*, バンコク, Chulalongkorn University, 1983年, 18ページ。
- (5) Krom Kan Sasana, 前掲書より算出。
- (6) ドンデー村では1981年より開催されている。近隣村, 他県からも多くの人々が参加し, 剃髪せず白衣をまとして八戒を7日間にわたって遵守する。
- (7) 「浄域」(sima) 設定の勅許を宗務局から得ていない寺院で, 正式には未認可である。仏教儀礼では本来の寺院が主となる。この公共地にはかつて「村の守護霊」が祀られていた。
- (8) 水野, 前掲書, 183ページ。
- (9) 枝村ドンノイでは, 「村の守護霊」に対して, 四斎日に五戒の遵守を乞うほか, 酒を供物として献上しなくなっている。
- (10) 「近親」(sum) の具体的な範囲は, 夫婦, 親子, きょうだいを中心に, 広く祖母, 孫, おじ・おば, おい・めいを包含している。元来, “sum” は血縁者を強調する語で「祖霊を同じくする人々」(phi sia diao kan) とも説明されるが, それが母方を中心にさす者もいれば, 父方を含める者もいる。実際にはその当人の近親を中心に住居の近接性, 共通な利害関係やその他の関係による親密性によって遠い親族も近親の範疇に含められ, 基本的に明確な境界はない。この社会的意味の検討については, 口羽・武邑, 前掲論文, 297~299ページを参照。
- (11) このほかに, 呪術師の産物としての「ピー・ポープ」(phi pop) も含められる。このピーについては, Tambiah, 前掲書, 318ページを参照。
- (12) 「水田の守護霊」(phi ta haek) などを<子分>に従える親玉として, 前者は「村長」(phu yai ban) に, 「村の守護霊」は「区長」(kamnan) に譬えられる。往時の儀礼の開催もこの地位に準じた。
- (13) この守護霊の定義は村人によって多様であるが, 生前に善行を多くなした者としてのモーティオワダーの霊であるというのが一般的である。なお, モーティオワダーは, 同一血縁内の長老者によってその地位が継承されている。この信仰はローイエット (Roi-et) 県にもみられるが, 一種の祖霊信仰と思われ

る。

- (14) 手首に木綿糸を巻く儀礼で、モースーが司式者でないこと「メール山を形どった儀礼道具」(baisi) を用意しないことなどから、「招魂儀礼」と区別されている。しかし、効果は悪霊の侵入防御、「魂」の強化を意味し、きわめて類似している。
- (15) 当時、「灌水祭」の舞台は寺院ではなく、モーティオワダーの自宅であった。現在、ドンデーン村には仏像を安置した仏棚はほぼ全戸にみられるが、当時は仏棚や仏間は家屋内にはなく、モーティオワダーが「ビー・ティオワダー」を祀った棚をもつばかりであった。
- (16) ローソクと花を持参し、3回礼拝することで娘婿は妻方の親族の一人として認められる。
- (17) Charawan Thammawat, *Khathi Chaoban Isan*〔東北タイの人々の生活律〕, マハーサラカム, Samnakphim Aksonwatthana, 発行年不明, 20ページ。ドンデーン村でも「村の守護霊」を祀る祠は公共地として扱われていた。面積は19ライでこの範囲内での樹木の伐採、動物の捕獲は禁じられた。
- (18) 開村時から2代目どまりである。
- (19) “Phasi Bamrung Thon Thi 6” のこと。土地の広さを証明するもので、税金額を決める証書になる。ドンデーン村にこれが適用されたのは当初、田圃のみで1ライあたり50サタンであった。村長が責任者となるが、それ以前は4パーツの人頭税 (suai) を個々人が直接郡当局へ納めるのみであったといわれる。
- (20) 1940年代初頭は綿栽培が盛んであった。ケナフがドンデーン村に最初に栽培されたのは1947年ごろのことで、水洗いせず表皮をはがしたものをター・プラの仲買商に1キログラム当り1.5パーツで売っている。水野によれば、1954年より以前にすでにケナフ栽培を行っていた農家は6戸、50年代(中～後半)に始めた者が56戸と急増する。水野、前掲書、50～51、72～73ページ。
- (21) 今日、大地を司るのは人間に危害を加えぬ「地母神」(mae thorani) であるとされるが、この考えが始まるのはこのころであった。同時に「稲の女神」, 「水田の守護霊」への儀礼も消滅する。「地母神」はバラモン神であるが、村人の考えでは「天神」とともに死者へのブンの伝達を行なう存在である。
- (22) 「ブ・バーン」(bu ban) とも呼ばれる。いずれも「村の中心」の意。おわりに
- (1) 水野、前掲書、175ページ。
- (2) 「『悪霊』払い」(pap phi) とも呼ぶ。
- (3) モータムは“khatha”と“phratham”を同義で使っている。

- (4) 祖霊には物品が与えられるので、「悪霊」はしばしば祖霊の姿をかりる (prieta) といわれる。
- (5) 1983年のドンデン村ではこの役割を行なえる者は5名確認されるが、実際に活動しているのは1名である。
- (6) Kirsch, “Complexity……,” ではモータムについては言及されていない。
- (7) 「バックベン」ともいう。50の針山をしつらえた高さ25センチメートル位の飾り。先述の「バイシー」よりはるかに小さい。
- (8) 枕のうえに盆をのせ、そのうえに白衣, 花, ローソクが多数おかれる。盆の縁には2本のローソクが点火されて立てられる。
- (9) 四齋日に, 寺院の教説堂で白衣をまとい, 八戒を遵守して一夜をあかすこと。
- (10) “tham bun lak ban,” “tham bun boek ban” とも呼ばれる。「ムラ開き」のような意。
- (11) 1983年では4月13日から16日まで行なわれた。
- (12) 水野, 前掲書, 172ページ。また, 1981年では176世帯中150軒となっている。Fukui; Kaida; Kuchiba, 前掲報告書, 275ページ。

(林行夫／執筆時：龍谷大学大学院, 現：京都大学東南アジア研究センター助教授)