徳宏タイ族のシャマニズム

―ムンコァンとムンヤーンにおけるシャマンの比較研究―

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

本論文は、中国雲南省徳宏州に居住するタイ族(徳宏タイ族)のヤーモーやヤーモットと呼ばれる超自然的存在と交信するシャマン的な宗教的職能者の地域的特徴を考察し、当該社会における彼女/彼らの社会的位置づけや、他の宗教的職能者や上座仏教的活動との関係性を明らかにする。これらの問題に取り組むにあたり、本稿ではムンコァンとムンヤーンという異なる二つの地域の具体的な事例を用い、シャマン的な宗教的職能者の職能や社会的役割、パフォーマンス、そして職能者の移動性などを比較検討する。

徳宏タイ族の人々は、上座仏教を信仰し、よりよい来世を迎えるために功徳を積むことを理念的目標にさまざまな仏教的な積徳儀礼を行なう。その一方で、人々はピーという超自然的存在を信じ、稲田や村、地域を守護するピーを崇拝し慰撫する儀礼を年中行事として行っている。さらに、これまでの研究では取り上げられてこなかったシャマン的な職能者は、葬送儀礼などにおいて重要な社会的役割を担っている。

ヤーモーやヤーモットは、その宗教的実践のなかで、日常生活における様々な悩みや問題を解決する手段として、上座仏教の積徳を現世利益的行為として読み替えする。つまり、上座仏教や男性の視点からは、ヤーモーやヤーモットは迷信として位置づけられてしまうが、その一方で、ヤーモーやヤーモットは、上座仏教的来世志向の積徳行為に対して現世利益的意義を付与し、女性中心の依頼者たちに積極的に積徳を促す。このように、彼女/彼らは依頼者たちに積徳行為の両義的価値観の形成を促し、上座仏教の実践的側面を陰から支え、それらの知識や行為を再生産させる役割を担っている。

また、補足的な考察ではあるが、画一的に表象されるダイ・ルー社会においてシャマニズムの移動性の視点から宗教実践を考察しなおすと、ムンヤーン的なシャマニズムが存在する地域と、ムンコァン的なシャマニズムが存在する地域があり、保山地区などを含めて俯瞰すれば、前者のシャマニズムが広域にわたって受け入れられていることがわかる。

キーワード:徳宏タイ族、ダイ・ルー、シャマン、精霊信仰、上座仏教、パフォーマンス

- 1. はじめに
- 1.1 研究の目的
- 1.2 調査方法
- 2. 徳宏タイ族と信仰
- 2.1 徳宏州の歴史と民族名称
- 2.2 徳宏州の地名と調査地
- 2.3 上座仏教
- 2.4 徳宏タイ族の精霊信仰
- 3. 超自然的存在と交信する宗教的職能者と その役割
 - 3.1 徳宏タイ族のシャマニズムに関する先行研究
- 3.2 超自然的存在と交信する宗教的職能者 の呼称と憑依する神霊

- 3.3 ヤーモー/ヤーモットの職能範囲と憑依
- 3.4 成巫過程
- 3.5 ヤーモー/ヤーモットになれない事例
- 4. ヤーモー/ヤーモットの実践と依頼者
- 4.1 魂の観念と招魂
- 4.2 葬送儀礼から祖霊祭祀までの移行
- 4.3 超自然的存在と交信する宗教的職能者のパフォーマンス
- 5. ヤーモー/ヤーモットの社会的位置付け
- 5.1 依頼者とヤーモー/ヤーモットの関係
- 5.2 ヤーモー/ヤーモットができないこと、依頼者になるヤーモー/ヤーモット
- 5.3 その他の宗教的職能者との関係
- 6. 結び

1. はじめに

1.1 研究の目的

本論文は、中国雲南省タイ族ジンポー族自治州に居住するタイ族(以下、徳宏タイ族とする)のヤーモーyaa moやヤーモットyaa motと呼ばれる超自然的存在と交信するシャマン的な宗教的職能者の地域的特徴を考察し、当該社会における彼女/彼らの社会的位置づけや、他の宗教的職能者や宗教的活動との関係性を明らかにする。これらの問題に取り組むにあたり、本稿では異なる二つの地域の具体的な事例を用い、シャマン的な宗教的職能者の職能や社会的役割、パフォーマンス、そして職能者の移動性などを比較検討する。

雲南省徳宏州は中国西南部の辺境に位置し、 隣接するするビルマと経済的文化的往来が盛ん である。現在、政府は、徳宏州を東南アジアさ らにはインド圏に抜ける貿易拠点として重視し、 様々な開発計画を発表している。調査対象の徳 宏タイ族の人々は、このような中華文化圏と東 南アジア文化圏の狭間で生活を営んでいる。

その徳宏タイ族はこれまで、敬虔な上座仏教

徒でありながらもピー phiという超自然的存在も 信仰する人々としてメディアや学術研究におい て表象されてきた。ただし、これまでの人類学 や民族学における先行研究のほとんどは、徳宏 タイ族の上座仏教徒としての宗教的活動に着目 したものである [cf. 褚2005、田2008 (1946)、張 1992]。確かに徳宏タイ族のある程度の年齢に達 した人々は上座仏教を信仰し、よりよい来世を 迎えるために功徳を積むことを理念的目標とし、 一年や一生の節目ごとに積徳のための仏教儀礼 を行なう。そして、在家信者が布施行為によっ て獲得する仏名や戒律を受けた年月、戒律の種 類などにより、仏教実践による社会的階層化も みられる。しかし、一方で、人々は稲田のピーや、 村や地域を守護する神を崇拝し慰撫する儀礼を 年中行事として行う。

本稿で明らかになるように、州内の隣接した 地域間でも宗教的活動の諸相は異なり、もちろ ん非常に敬虔に上座仏教の教義や理念に従って 生活を営む地域社会はあるのだが、実際には、 むしろシャマン的な職能者たちが重要な役割を 担っている地域社会の方が広域に多く見られる ことがわかる。

具体的な考察の前に、次節ではまず調査方法 を述べ、次章において徳宏州と本稿で比較を行 なう二つの調査地、そして調査対象である徳宏 タイ族のダイ·ルー Dai lueについて概説する。ま た、これまでの研究で主題となってきた上座仏 教の歴史を簡単に触れた後、精霊信仰の現状に ついて事例を挙げて上座仏教との拮抗関係を述 べる。3章では徳宏タイ族のシャマニズムに関す る先行研究の不足を指摘しながら、中国社会で シャマニズムを取り上げることが困難であった 状況を振り返る。そして3.2章より、二つの異な る地域間における超自然的存在と交信する宗教 的職能者の呼称、守護霊、その職能範囲や憑依 の型などを比較検討し、さらに成巫過程や職能 者になれない事例などを取り上げ、異なるタイ プのシャマニズムがタイ族地域に併存すること を指摘する。4章では、シャマン的職能者たちの 具体的な実践の事例を取り上げながら、葬送儀 礼から祖霊祭祀までの移行の過程における職能 者たちの役割、さらに即興歌を中心としたパ フォーマンスについて考察し、地域的特徴を明 らかにする。

5章では、これまでの考察を踏まえて、依頼者とシャマン的職能者の関係のあり方、その異なる地域間における差異と職能者の移動性、そしてその他の宗教的職能者との関係をそれぞれ考察し、最後にシャマンによって再解釈される上座仏教的積徳行為から、シャマン的な職能者と上座仏教の相互補完的な関係性について述べ、彼女/彼らの社会的地位を明らかにする。

1.2 調査方法

筆者は、徳宏タイ族の音楽や声の文化に関する研究のために、2007年9月から2009年4月にかけて中国雲南省徳宏州のタイ族村落において断続的に長短期の定着調査を実施した¹⁾。これまでの徳宏タイ族研究では、シャマニズムにおける音楽あるいは声の文化についての報告は全くな

く、さらには、シャマニズム的な宗教活動に関する研究がそもそも空白であった。筆者は調査を進めるうちに、村落内外で実践されるシャマニズム的活動を観察し、職能者や参加者たちに聞き取り調査を行なう機会に恵まれた。

調査期間の前半は、調査上の制約の中で主にムンヤーンにおいて1ヶ月や2ヶ月の短期調査を繰り返し行なった。ムンヤーンではシャマンの儀礼は外に開かれた性格を持っていたため、シャマンの歌を聴く目的で度々儀礼に参加した。調査期間の後半は、ムンコァンのD村を主調査地として長期滞在し、また周辺村落への調査も行った。ムンコァンのシャマンの活動は秘密主義的な性質であるために、外部には開かれていない。しかし、筆者がそうした宗教活動を直接観察する機会に恵まれたのは、異界の神霊も即興歌では敵わない「人間界のサーラー(師匠)saalaa mueng kon」と尊敬され畏怖される民間歌手WXYの協力によるところが大きい。

2. 徳宏タイ族と信仰

2.1 徳宏州の歴史と民族名称

中国雲南省西部、ビルマと隣接する地域にある徳宏タイ族ジンポー族自治州には、タイ族、ジンポー族、ダアン族、アチャン族などの少数民族のほか、総常住人口の半分以上を占める漢族が居住している。2006年の統計では、州内の常住人口は1,165,002人、そのうち漢族の人口は585,532人、総人口の約50%を占める。また、少数民族人口は579,470人、そのうちタイ族が352,223人、ジンポー(景颇)族134,481人、ダアン(徳昴)族13,756人、アチャン(阿昌)族29,419人、リス(傈僳)族29,305人、それ以外は他地域から来た民族である[雲南数字郷村]。

徳宏という自治州名はタイ族語のダウ・コン daw khong (怒江或いはサルウィン川の下流、下 方を意味する)という地域概念に由来し、1953 年より正式名称となった。11世紀頃、現在の中 国雲南省徳宏州の瑞麗地域ムンマーオを中心と

したタイ系民族によって強大なゴーザンビー王 国が勃興した。ゴーザンビー王国は一時期ビル マやインドのアッサム地方、雲南中部にまで勢 力を拡大していった。ゴーザンビー王国によっ て辺境地域の統治が脅かされた明朝は、1441年 から49年ごろまで後に「三征麓川」と呼ばれる 大規模な軍事的鎮圧を行った。明朝との戦いに 敗れた王族はビルマ内地に逃亡し、王国は滅亡 した。明朝は徳宏一帯地域を統治するため、鎮 圧に協力的であった諸地域の10のタイ系民族や 少数民族有力者に所領の統治を許し、その権力 を世襲させるという土司体制をしいて間接的な 統治を行なった。また、各地域の土司らが結託 しないように、ムンとムンの間の山間部に王朝 が派遣した漢族軍隊を駐屯させた。これが現在 の山地に住む漢族の由来といわれている。

この時期より漢族の移住が推奨され、タイ系 民族の土司たちは漢族文化を積極的に取り入れ たとされる。一方で、もともと徳宏は中原とイ ンドを結ぶ交易路「南方シルクロード」の中継 地でもあったため、様々な国と民族の商人の往 来も多かったという。その後、イギリス領ビル マの成立(1885年)にともない、イギリスと清 朝の間で国境が画定された。中華民国の成立に よる中央政府の直接統治が始まり、やがて中華 人民共和国が成立したのち、1953年に徳宏は夕 イ族とジンポー族に一定の自治権を認めるとさ れた「徳宏タイ族ジンポー族自治区」(1956年に 自治州改められる)として社会主義制度に組み 込まれ、土司制度の歴史は幕を下ろした。タイ 族居住地域は国境によって徳宏州とビルマ側に 分断されたが、両岸のタイ族の間では、現在も 交易や出稼ぎ、通婚が続けられている。

1950年に徳宏が共産党軍によって解放された 後、政府は民族識別工作を行って主に雲南省徳 宏州や西双版納州などに居住するタイ系民族を 彼らの自称「ダイDai」にならって「傣族」(Dai zu)という民族名を定めた。このほか、現在で は一般の漢族など外部の民族が、タイ族を「水 像Shui Dai」や「旱像Han Dai」といった分類で呼ぶことがある。前者は高床式住居に住むタイ族を指し、後者は土間式住居を構えるタイ族を指している。

徳宏タイ族地域内部でも大きく二つのエスニシティがあり、それは民族内部の自称や他称に現れている。その基準となるのが漢文化の影響を強く受けているか、もしくはビルマ文化の影響を強く受けているかというものである。漢文化の影響をより強く受けたタイ族の人々は自らをダイ・ルー Dai lueと呼び²⁾、彼らがダイ・ダウDai dawと呼ぶビルマ文化の影響を強く受けた人々を差異化する。ダイ・ルーにダイ・ダウと他称される人々は徳宏州瑞麗およびビルマ一部に居住し、ダイ・マーオDai maaoと自称するか、ダイ・ロンDai long³⁾を自称する。

人々によると、極端ではあるが、ダイ・ルーとダイ・ダウの差異は様々な文化的要素から容易に区別できるという。ダイ・ダウでは文字は丸形のドーモン文字を使用し、建築様式では高床式住居に住み、それ以外にも服装や掛合い歌、踊り、器楽なども異なる。ダイ・ダウは現在まで姓を持たず、清明節の墓参りといった祖霊崇拝もない。対照的に、ダイ・ルーの人々は、角張ったドーヤーオ文字を使用し、漢文化の生活様式としての土間式住居に住み、漢語の姓や祖霊崇拝などを積極的に取り込んできた。

しかし、ここでダイ・ルーというアイデンティティをもつ人々の生活様式や宗教実践の細部に目を向けてみると、異なるダイ・ルーの居住地域における文化的な差異に気づく。そうした差異がある理由として、地理的位置、漢文化の受容の程度、土司制度や大乗仏教とのかかわりなど様々な要因が推測できるが、まだ明らかにされていない。

本稿では、ダイ・ルーの地域間における詳細な差異を論じることはできないが、宗教的職能者の社会的役割やパフォーマンス、地位などに関する記述と分析から、地域ごとのダイ・ルー

の文化的差異が浮き彫りになるであろう。なお、 結論では本稿の目的とは異なるが、これら差異 の考察にむけた試論を述べる。

2.2 徳宏州の地名と調査地

徳宏州は潞西市、瑞麗市、梁河県、盈江県、 職川県の二市三県から成る⁴⁾。州の地形は山地が 多くを占めるが、タイ族の人々は主に山間盆地 で稲作を生業とし、彼らがマーンmaanと呼ぶ村 落を作って居住する。山間盆地空間にあるいく つかのマーンのまとまりがムンmueng(地方や 小国)と呼ばれている⁵⁾。したがって、徳宏州に は、中華人民共和国の行政区分上の名称と概念 とは別に、タイ族語による独自の名称と地域区 分がある。潞西市の芒市鎮や風平鎮などを合わ せた地域がムンコァンMueng Khoanと呼ばれ、潞 西市遮放鎮がムンジェーファンMueng Ze fang、潞 西市斬崗鎮をムンキー Mueng Khi、瑞麗市瑞麗盆 地をムンマーオMueng Maao、梁河県をムンディー Mueng Di、盈江県がムンラー Mueng Laa、隴川 県をムンワンMueng Wanなど、ムンがつく複数の 地域名称がある。さらに解放以前の土司制度下 では、権力のある土司が場合によっては周辺の ムンをまとめて統治していたため、例えば本稿 で取り上げるムンヤーン(現在の勐養鎮)はム ンディーの管轄下にあったし、現在の行政区画 も大部分がそうした歴史上の権力関係を受け継 いだものとなっている(図1参照)。

本稿では主にダイ・ルーの事例を扱うが、そ のなかでも州と市の行政機関の多くが置かれて いる潞西市芒市鎮および風平鎮一帯のムンコア ンと、梁河県内にあるムンヤーンの二つの地域 において比較を行なっている。その人口につい て2006年の統計[雲南数字郷村]を見ると、潞 西市の人口は370,669人、そのうち漢族は187,744 人、タイ族は130,760人あり、そのほかがジンポー 族やアチャン族などの少数民族である。芒市鎮 の人口は123.082人、そのうち漢族79.693人、タ イ族38,203人がある。また、風平鎮の人口は 62.325人、そのうち漢族8,657人、タイ族53,027人 ある6)。梁河県の下級行政区分のムンヤーン(勐 养鎮)についてみると、鎮人口は17.495人、うち 漢族が6,730人、タイ族は8,303人、ほかにジンポー 族やアチャン族が居住する「雲南数字郷村」⁷⁾。

ムンコァンとムンヤーンの地理的位置を見る と、ムンコァンから北に車で30分ほど行ったと ころにムンキー(斬崗鎮)があり、そこから山 を越えるとムンヤーンにたどり着く。バスであ ればムンコァンからムンヤーンまで1時間半ほど かかる。ムンヤーンの人々は開放政策以前まで 6、7時間かけて徒歩で山を越えてムンコァンに 移動したという。

ムンコァンとムンヤーンの宗教信仰に関して は後節で述べるが、ここでいくつか両地域の共 通点と差異を提示しておこう。ムンコァンとム ンヤーンは同じダイ・ルーのアイデンティティ を持つ。服装や使用する文字、即興歌の音階構 造や調子の種類、住居が土間式であること、親 族組織は男性優位の父系であること、姓を持つ こと、漢族式の祖先供養をすること、同姓では 通婚はしないこと、などの共通点がある。

ムンヤーンでは、家によって「堂屋」(居間) の正面壁を漢族式の神棚として、中央に「天地 国親師」8)、左に祖先、右に竈の神を祀った3つ の赤い紙を貼っている。これはムンコァンでは ほとんど見られない。また、宗族意識も強く、 男女とも子供の名付けにはタイ族名のほかに、 漢字による漢族式の「輩行字」が用いられるこ とが多い。漢語による族譜の編纂も近年では盛 んに行なわれている。このようにムンヤーンは 多くの漢族文化の要素を生活に取り込んでいる。

一方、ムンコァンの人々も同じように漢語の 姓を持ち、同姓間の婚姻を禁忌とするが、輩行 字の使用はみられず、漢族的な名前はつけない⁹⁾。 祖先崇拝についても、遡れるのは五代くらいが 限界である。家屋についても、ムンヤーンは木 材をふんだんに使用した規範的な漢族式の住居 を建設するが、ムンコァンはより小規模の家を



図1 徳宏州地図 以下の文献より抜粋 張方元主編 2000 『新編徳宏風物志』昆明:雲南人民出版社。

建て、漢族式の神棚は置かず、家によっては釈 迦仏のポスターを正面壁に貼って仏壇とする。また、現在の人々は、ムンコァンがタイ族文化 の中心地という意識を持っていて、ムンヤーンを田舎として位置づける。ただし、歴史的に見ると、ムンヤーンが属するムンディー(梁河県)はかつて西南シルクロードの交易路であったこ

とから、ムンコァンよりも商人や様々な民族の 往来が盛んであったと思われる。

2.3 上座仏教

徳宏タイ族の人々は、よりよい来世を迎える ために、日常生活から儀礼の場に至るまで功徳 アゾー aa zoを積むことに意欲的である。上座仏 教圏における先行研究で強調されてきた功徳という視点から人々の日常的行為を見ると、家事のすべてを息子夫婦に譲り渡した老人が寺院に通い戒律を守って暮らすこと、寺院に通う老人のために若者が食事を準備すること、仏像や仏教書を寺院に寄進すること、何気ない善行など、人々の様々な行いは積徳として説明付けられる。しかし、それら行為を、純粋な上座仏教的実践として説明することが、果たして妥当であるだろうか。本稿ではその疑問に対して、シャマン的な宗教職能者の実践から異なる視点を述べる。

徳宏タイ族の人々が信奉する上座仏教は11世紀頃ビルマよりもたらされたとされる[江1983]。度重なる政治変動で寺院が破壊されたり、伝統的村落共同体が解体されたりしても、村人の心の中には上座仏教は存在し続けた。その後に信仰の自由がある程度認められると、上座仏教は、社会統合的な求心力を持って目覚しい復興を遂げ、各村がこぞって寺院を建設し、現在も老朽化した寺院の建て替えを行なったり、ビルマより僧侶を迎えたりしている。

徳宏州の上座仏教は、ボァイゾァン派、ユン派、ドーリェ派、ゾーディ派という4つの宗派からなる。ムンコァンの村々ではこれら4つの異なる宗派を信仰しているが、そのうち多く信仰されているのは戒律の緩やかなボァイゾァン派とユン派である。それらに対してゾーディ派とドーリェ派は戒律が厳しく、精霊崇拝も行なわないため、信仰する村は少ない。ゾーディ派とドーリェ派では、村によって状況が異なる場合もあるが、祖霊も迷信として祀る対象にしない徹底振りである。一方、ムンヤーンの全てのタイ族村落では北部タイより伝わったとされる戒律の緩やかなユン派が信仰されている。

両地域における仏教をみると、ムンコァン内の 村落間ではたとえ宗派が異なっても仏教儀礼の 進行や、儀礼における人々の所作は似ている¹⁰⁾。 しかし、ムンコァンとムンヤーンを比較すると、 いくつかの儀礼の有無、同じ儀礼でも所作や読 経の音楽的節回しなどに差異が見られる。また、 ムンヤーンには、現在では一部の儀礼でのみ用 いられているが、北部タイ王国や西双版納州タ イ族が用いていたタム文字経典がある。

隣国タイ王国やビルマなどの上座仏教では、 人々は積徳や儀礼において僧侶の存在を非常に 重視する。中国側のタイ族の僧侶は文化大革命 期にビルマに逃亡したり強制的に還俗させられ たりしたため、現在徳宏州のほとんどの仏教寺 院には僧侶がいない。かつては多くの寺院に僧 侶がいたといわれ、僧侶の流暢な読経や朗誦を 聴くのが心洗われるようで好きだったという老 人たちも多い。しかしながら、現在ダイ・ルー の人々は僧侶を必ずしも必要不可欠な存在とは みなしていない。ムンマーオやビルマでは男子 が一生に一度出家することを積徳行為として規 範化し奨励するが、ダイ・ルー村落社会では一 時出家は重視されず、それを積徳の一行為とす る認識は今まで広まらなかった。筆者は繰り返 し老人たちに「一時」出家したいと言ったが、「そ れは意味のないことだ」と言われた。ダイ・ルー の人々にとって、出家することはその一生を仏 に捧げることを前提とするからであった。

現在の僧侶は車を運転し、携帯電話を使い、 レストランで食事をとることもあり、聖である べき僧侶はあまりにも世俗社会に近い位置にあ る。もちろん、仮に村人のなかで出家を希望す るものがいれば村全体で出家者を支援していく が、数年たてば世俗の様々な誘惑に負けて還俗 してしまう。そのため、せっかく村全体で支援 しても見返りが得られないと老人たちは言う。 老人がよく筆者に語ったのは「千人に一人しか 信用に値する僧侶ザオミェットzao metはいない、 そう経典にもある」という言葉だった。

このような状況において、様々な仏教的儀礼は、在家信者をまとめるホールー ho luと呼ばれる男性代表者によって執り仕切られる。必要に応じて、例えば仏像寄進儀礼や寺院新築儀礼などに、僧侶を招いて儀礼を行なうことがあるが、

必ずしも呼ぶ必要はないという。

儀礼において興味深いのは、徳宏州にはタイ 王国のような寺院や僧侶をまとめるサンガ組織 がなかったため、村落ごとに儀礼の所作や朗誦 する誦経文が統一されてこなかったことである。 近年では政府組織の徳宏州仏教協会が中心とな り、各地域、各村落のホールーをムンコァンに 召集し、数日にわたる養成講座を開催して仏教 儀礼の所作や書物の朗誦、誦経文を統一しよう とする動きもある。ただし、今のところその試 みは成功していない。

青木保はタイ王国の仏教儀礼が成り立つ要素 として、①いかなる意味でも僧侶が主体となる ものであること、②何らかの形で仏教教義と関 連があること、③何らかの意味でタンブン(積徳) ができること、の3点をあげている[1975]。し かし、上記から分かるように現在の徳宏州では 僧侶がいなくても仏教儀礼は成り立つ。聖と俗 で語られる僧侶と在家信者の関係性だが、日常 生活から両者の関係を見ればどちらも常に世俗 の誘惑や権力の影響にさらされて揺れている。 今日、老人たちは仏の教えの原点に立ちかえっ て信仰を続けることが大切だという。儀礼は集 団行為であるが、信仰そのものは個人の問題で ある。貧しいなかでも工夫して仏に帰依するこ とがしばしば物語で語られ、仏教を信奉するか どうかは最終的にはその人の心の問題であると する¹¹⁾。「我々は僧侶を崇拝するのではない。仏 の教えを守るだけだ」そう老人たちは語る。こ のように、徳宏州タイ族の上座仏教を、タイ王 国やビルマにおける上座仏教と同じ文脈で捉え ようとすることには慎重になる必要がある。

2.4 徳宏タイ族の精霊信仰

上座仏教は、土司など権力者の支持を得たことで、僧侶の修行の自由と布教活動が許され、長い年月をかけて徳宏タイ族の社会に組み込まれていった。しかし、一方で、徳宏タイ族の人々は「ピー phi」という超自然的存在を信仰する精

霊崇拝も行ってきた。ピーは非常に多義的な意味を持つが、万物に宿る精霊や、死者の霊、神霊、悪霊や鬼などを指す。人々は稲田のピーを祀り収穫の祈願を行うことや、村落を悪いピーphi phet phi phaaiの負の力から護るために村やムンの神霊を祭祀したりした。また、馴化されない霊は人に危害を与えると恐れられ、人々は呪文や呪術、仏教的知識を援用した護符や占術を編み出して対処した。さらに、それらの対処法の効力を最大限に発揮させるために仏の敬虔な信徒となり、神霊を操作する特殊な能力を得られるとする宗教的職能者も現れた。

これまでのタイ王国などの上座仏教国における研究では、上座仏教と精霊信仰の習合に焦点を当てた実践宗教論が展開されてきた [cf. 林 2000, Tambiah 1970]。しかし、ダイ・ルーの上座仏教実践では、大乗仏教の観音菩薩や布袋を寺院に安置し、儀礼ではタイ族語による観音菩薩を祀る誦経文が唱えられ、道教の陰陽思想を表す大極図が寺院の仏像の頭上に掲げられていたり、大乗仏教や道教などの要素も複雑に絡みあっている。人々が実践する宗教は、諸要素間の力のバランスが時代の趨勢に影響を受けながら異なる様相を呈している。

ここで、徳宏タイ族の精霊崇拝に関する研究のなかでも記述が多い村やムンを守護する神霊、つまり守護霊の祭祀についてみる。現在のダイ・ルーの村やムンの守護霊祭祀の現状を概観すると、ダイ・ルー社会における上座仏教とそれら神とがどのように拮抗しているのかがわかる。

タイ族語で村を護る神霊は、ピー・ホー・マーンphi ho maanやスゥ・マーンsw maanと呼ばれる。村やムンの神は、人間が死して霊になり、その霊が村の守護霊になったとされる。村落によって、村が建立され最初に亡くなった人が守護霊となった場合と、村の創始者が村の守護霊となった場合がある。また、屠肉を食べる肉食の守護霊と、肉類を一切食べない菜食の守護霊の別もあるが、これは大乗仏教の影響とする見

方もある [朱1996:267]。

祭祀は村落やムン全体の繁栄や安定にかかわ るとされ、男性のみが参加を許される。かつて 各地では祭祀を司る専門のシャマン的な男性職 能者がいたというが、上座仏教の影響で現在は そうした職能者はいなくなったとされる [朱 1996: 256-292]。村やムンの守護霊祭祀を行う際 には、村やムンの入口を封鎖して内外の交通を 一時的に止める。

ムンヤーンでは各村に二つの村の守護霊があ り、村ごとに守護霊を祀る宗族を定めている。 通常では、村に特別な祠は設置されておらず、 祭祀を行う度に、村の男たちが定められた様式 で山から切り取ってきた竹や植物を用いて祠を 建て、儀礼が終われば取り壊してしまう。村の 二つの守護霊は肉食と菜食に分かれているため 時期を半年ずつずらして一つ一つ祀ることにな る。村の守護霊の祭祀には男性が参加できると 述べたが、ムンヤーンでは参加者はその村落の 成員に限定される。筆者も何度か村の守護霊祭 祀に出くわしたが、参加できたのは村の成員と 認められたMH村のみであった。

ムンヤーンのムンの守護霊、ピー・スゥ・ム ンphi sw muengの祭祀においては、龍姓の宗族の 男性が祭司資格を継承している。ムンの中心に ある菩提樹に守護霊が宿るとするが、ここにも 特別な祠はない。本来ならば1年に1度男性たち だけで黄牛を供儀にしてムンの守護霊を祀る。 しかし、ムンの守護霊祭祀は、文化大革命にお いて迷信活動として禁止され、文化大革命終了 後に一時復活するも継続されることはなく現在 は行なわれていない。その理由に、こうした供 儀を伴う祭祀が迷信とみなされたこと、ムンの 守護霊祭祀は高価な牛以外にも鶏などの大量の 供儀を必要とするため村人の経済的負担を考慮 し、さらに仏教教義では殺生を禁止しているた め中止になったという。また、人々が述べた解 釈の中には、知識が増え、科学技術が発展し、 生活が豊かになると悪霊は自然と減り、ムンの

守護霊の庇護を特別に請う必要はなくなったと いうものもあった。同じ理由で現在では行われ なくなった精霊祭祀が他にもいくつかある。

ムンコァンでは、長谷によるタイ族が建てた 芒市のムンの守護霊廟(関公廟)に関する報告 にあるように、現在では芒市鎮の限られた村人 たちが細々とムンの守護霊祭祀を行っている。 ただし、現在のムンの守護霊廟は漢族の神であ る関公との習合が起こったため周辺の漢族の 人々によっても事業の成功や祈願の成就など 様々な意図で参拝されている [長谷 2004、2008]。

ムンコァンの村の守護霊祭祀は、村が信仰す る上座仏教の宗派によって事情が異なる。霊の 存在を一切信仰しないゾーディ派やドーリェ派 の村は、やはり村の守護霊は存在しないか、も しくはゾーディ派やドーリェ派に改宗した村で は村の守護霊は忘れ去られてしまっている。厳 格な戒律によって守護霊祭祀を行わない村落が ある一方で、近年では僧侶が不在のために宗教 規範がゆるくなってしまい、神霊の廟ができて しまったドーリェ派の村もあるという。

このように述べると、戒律の緩やかなボイゾァ ン派やユン派の村ならば、あたりまえのように 村の守護霊祭祀が行われていると考えてしまい がちだが、村によっては必ずしも祭祀が行われ ているとは限らない。その例を見てみよう。

[事例 1 ボイゾァン派の D村の守護霊]

この村の守護霊は一番初めに村を建てた二 人の男女のキョウダイだという。文化大革命 前までは、毎年男性たちが参加する祭祀があっ た。しかし文革以降、村の守護霊祭祀は行わ れなくなった。それは供儀を伴う祭祀が、政 府から見ても、上座仏教的教義から見ても迷 信とみなされていること、さらに各家の経済 的負担が考慮された理由のためだったという。 村人に尋ねても、かつて村に二つの守護霊が あったのか、それすらはっきりと覚えていな V20

しかし、祭祀がないからといって完全に村 の守護霊が忘れられたわけではない。ムンコア ンの他の村と同様に、D村には1つの廟が建 てられている。そこに偶像は何もないが、結 婚の報告や事業などの成功祈願の折には、村 人が各自で供物を持って参拝し、食事を捧げ る。また、共同体全体で行なう仏教儀礼の水 掛祭りや砂塔寄進儀礼など、そして私的な各 家庭で行う経典寄進や仏像寄進儀礼において は、必ず村の守護霊が座る席を2つ用意して 儀礼の場に招き、供物を捧げる。人々は習慣 で二つの席を用意するが、村に2つの守護霊 があるかどうかという問題には、返答に困る 人も多い。人々にとって数は重要ではなく、 盛大な共食の場に丁重に守護霊を招き、食事 を捧げて庇護を懇願することが肝心なのであ る。

D村の人々は仏教を信仰していればピーは恐れるに足らないと言う。在家信者をまとめ僧侶なき寺院で儀礼を司る在家信者代表のホールーは、職能者ヤーモーによる神霊との交信や占術をピー・ゾーギー phi zo ki(迷信)として一蹴する。しかし、ホールーは、仏教儀礼において在家信者と仏の関係を取り持つために欠かせない存在であるが、日常生活の村人の不幸に対処するすべを持っていない。

2008年、D村では若者や中年の村人が相次いで亡くなった。不吉に思った村人が占い師モーダックガーラー mo dak kaa laaに原因を探ってもらった。占いの結果によると、村の守護霊の守護の力が弱ってしまい、村と外の土地が断絶して異界ムンピー mueng phiに取り込まれそうになっていることがわかった。このような村の危機的状況にあったが、老人たちは供儀を伴う祭祀によって村を護ることに同意しなかった。供儀を行なうことは無駄に生命を奪い、「殺生をしない」という戒律を破ることになるからである。老人たちは戒律の厳しいゾーディ派の「殺生を見ることも教義

に違反する」の規範をいつの間にかとりいれているのだという 12 。

そのため、かつて文化大革命で破壊され、そのまま消えてしまったテェンタムtheng tham¹³⁾ と呼ばれる村の中心に安置され村を守護する力を持つ廟と、漢文化の民間信仰であるザオビー zhao bi¹⁴⁾ を村の入り口に新たに建立することにした。そして、たまたまビルマから来ていた僧侶を招き、タム廟とザオビーに心を吹き込む儀式を行なった。老人たちに訊いても村の中心のタム廟は精霊信仰とは関係がないという。これから毎年1年に1度、戒律を受けた男女が、仏教的所作に則って村の中心のタム廟を祀るのだという。

結局、D村では村の危機に直面しても、二つの守護霊に供儀を捧げる共同祭祀は復活しなかった。村の守護霊に関しては、現在も個人的な祭祀、もしくは仏教的儀礼に付随した食事の献納のみがおこなわれるだけである。

このように、D村では本来なら村を悪霊や不幸から護る守護霊祭祀について、その役割の解釈が変化したため、祭祀がなくなり、それに替わって曖昧な存在である村の中心のタム廟が上座仏教的儀礼によって祭祀されることになった。このことから分かるように、人と精霊の関係は固定的ではなく、政府の宗教政策や人々の上座仏教の信仰状況など、その時代の趨向によって様々な関係の結び方ができるようである。これまでの研究でも異なる地域では歴史的に権力者の介入によって人と精霊の位置関係や儀礼の所作に差異があることが報告されている [ex.朱1996] 150。

一見して、文化大革命によって寺院に止住する僧侶を失ったことで、上座仏教の求心力が衰えたような印象を受けるかもしれない。しかし、人々は制約の中で柔軟に危機状況への対処方法を編み出している。これから本稿で具体的に取り上げるヤーモーやヤーモットといった宗教的

職能者の実践も、それが過去から現在に至るま で脈々と受け継がれてきたとは限らない。職能 者たちの活動もまた社会変遷の中で、柔軟に様々 な知識や宗教的所作を取り込んだ比較的新しい 形態である可能性もある。そのことに留意した 上で、以下から現在のダイ・ルー社会における シャマニズム的な宗教実践を考察する。

3. 超自然的存在と交信する宗教的職能者と その役割

3.1 徳宏タイ族のシャマニズムに関する先行 研究

これまで徳宏タイ族社会や文化について人類 学的考察を行った先行研究には、田(Tian)の 先駆的な研究があげられる[2008(1946)]。 田は、 経済的消費と宗教やアニミズムとの関係におけ るボァイ¹⁶⁾ 儀礼の社会的機能を分析した。その 50数年後、田の研究を継ぎつつ発展する目的で 褚(Chu)は同じ村落において長期調査を行い、 人々の仏教実践を、人と神との関わりにおける 交換と村落内部の社会階級のせめぎあいとして 捉えた [2005]。また、長谷による徳宏タイ族の 宗教実践の柔軟性と権力側からの民族表象との 関係を考察した研究がある [2008]。これらの研 究では主に仏教的儀礼とごく一部の精霊祭祀を 扱っていて、非仏教的職能者に関する記述はな い。特に、褚[2005]の宗教的実践における人 と神の交換に関する研究では、固定化した上座 仏教のコンテクストの中でのみ議論が進められ ていて、彼が調査したラームー (那目) 村の日 常にも根付くアニミズムやシャマニズムの面影 は全く無視されている。

上記で挙げた先行研究はどれもダイ・ルーを 扱ったものだが、それら以外では、1930年代に 徳宏州で広域な調査を行っている江 [2003] に よる民族誌や、1世紀以上前に瑞麗に隣接する現 ビルマのナムカムにて調査されたダイ・ダウに 関するMilne [2001 (1910)] の民族誌がある。 これら民族誌は幅広く仏教や社会制度および文 化について記述しているが、非仏教的宗教職能 者に関する記述は乏しい。

神霊といった超自然的存在と交信する宗教的 職能者についてみると、中国のタイ族研究におい ては断片的記述が散見されるだけで、体系的に 述べられることはなかった [cf. 劉2008; 張1992; 朱1996]。最近発表された盈江県の詳細なモノグ ラフを書いた劉は、シャマン的な宗教的職能者 が記述されてこなかった理由に、職能者たちが 封建的迷信として批判の対象にさらされた過去 の経験から今も警戒心が強く詳しい調査が困難 であると述べている [劉2008: 127]。我々研究者 が特殊な社会的位置にある職能者に関して記述 し、それが社会に還元された際に、現地の人々 の生活にマイナスの影響を与えることがないと は言い切れない。

このように、上座仏教以外の人々の宗教実践 に関する研究の欠如は、迷信であるシャマニズ ムをとりあげることが非常に困難な政治的理由 があった。中国では、これまで霊魂や精霊信仰、 シャマニズムを進化論的に原始状態の宗教「原 始宗教」として位置づけてきた。徳宏州政府でも、 これまでそうした原始宗教に対して積極的に規 制や改革の手を入れた。1954年に州政府は「改 造山官、寨頭、巫師、械闘頭目四種人、解除民 族矛盾和殺牛祭鬼陋習」17)のスローガンを掲げ、 さらには巫師(シャマンや呪術師など)の思想 や活動の改造トレーニングクラスを設けた [張 1992: 7]。文化大革命では一切の宗教活動は禁止 される。宗教活動の自由が認められた後も、原 始宗教というレッテルが貼られた宗教実践に対 して、「破除迷信」の改革方針は変わらなかった。

また、解放から徹底して行われたのは漢語で 「琵琶鬼」と記述される「ピー・プー phi phue」(生 き鬼)という差別的概念の廃止であった。例えば、 徳宏タイ族の村では、悪霊や呪術を操って他人 に危害を加えるとされる人、もしくは悪霊に操 られて無意識に呪術によって悪事を働く人を ピー・プーもしくはプー・スーと呼び、村落内 で起きた災害や不幸の元凶として村から追い出すことがしばしばあった。ピー・プーは家系で継承されるという概念もあり、結婚の際には必ず相手の家がピー・プーの家系かどうかを調べるほどだった。そうして追い出されたピー・プーの人々が集まり居住する村もあったが、政府によって差別の禁止とピー・プー村の撤廃がなされ、その村人たちを各村に割り振って移住させた。

「巫師」の活動についても金銭搾取を目的とした詐欺であるとして取り締まりが強化された。タイ族は上座仏教を信仰するため、仏教教義に従えば霊やシャマンの存在を否定するのが一般的言説である。しかし、日常生活へ目を向ければ現在もボイゾァン派とユン派の村々には神霊と交信する特殊な宗教的職能者がいる。ただし、こうした政府による迷信廃絶の規制を受け、人々は部外者に対して特殊な宗教的職能者の話をすることには慎重であり、実際に特殊な宗教的職能者を尋ねても多くを語らない場合が多い。

「封建迷信」とされてきた精霊信仰やシャマニズムであるが、民族音楽学研究者は宗教活動の歌や踊りといったパフォーマンス要素に着目し、近年では国家プロジェクトとしてその成果の一部が発表されている [ex.張 2007]。現在、中国政府は、「文化遺産」という概念装置によって精霊信仰やシャマニズムなどさまざまな原始宗教をパフォーマンスの側面から愛国教育や観光の資源として再編し統制しようとしている¹⁸⁾。筆者の興味関心もまた宗教における声や音のパフォーマンスであったため、宗教的職能者たちとの交流は歌を題材として調査を行なった。その結果として、別稿で詳しく論じるが、徳宏タイ族にとって声のパフォーマンスが宗教や日常の実践行為の要であることが分かった。

3.2 超自然的存在と交信する宗教的職能者の呼称と憑依する神霊

これまでに人類学では世界各地に見られる多様なシャマンの事例やそれらに関する研究成果

を蓄積してきた。シャマンの定義をめぐっては、 エリアーデによる憑依と脱魂の関係や、トラン スや変性意識といった特殊な心理状態などの議 論に始まり [エリアーデ1985 (1951)]、今も研 究者の間でその定義は統一されていない。佐々 木は呪術 - 宗教的職能者をその社会的役割を基 準にして大きく祭司とシャマンに区分し、さら に細分化して様々な宗教的職能者のバリエー ションをまとめている [ex. 1980、1983]。しかし、 ここでは先行研究でなされてきたバリエーショ ンの中に徳宏タイ族のシャマンを位置付けて考 察するのではなく、またシャマニズムを人類学 的研究にそって議論することは本稿の目的では ない。ここで「日常的な意識の状態からの逸脱や、 社会的な自我の喪失といった事態を経由し、複 数の意識や自我を経験しているさまざまな宗教 的役割を果たす職能者」[竹沢1992: 112] という 定義に倣うとすれば、本稿で扱うダイ・ルーの宗 教的職能者ヤーモー yaa moやヤーモットyaa mot は、とりあえずシャマンの範疇に置くことがで きる。以下からは具体的な事例を考察しながら ダイ・ルー社会におけるシャマン的な職能者の社 会的役割や位置づけを検討していく。

ダイ・ルーは、死者の霊や様々な神霊と交渉・ 交流する能力を持つ人々を、ザオモー zao mo、モー モットmo mot、モームンmo mueng、あるいはモー moと呼ぶ。その職能者のほとんどが女性である が、女性職能者はヤーモー yaa mo、あるいはヤー モットyaa mot、ヤーラーンyaa laang、ザオラー ンzao laangと呼ぶ。その一方、超自然的存在と交 流できる男性職能者は非常にまれであるが、男 性の場合はブーモー bw moやブーモットbw mot と呼ぶ。呼称の意味に差異はないが、ムンコア ンは習慣でザオモーやヤーモーをよく使い、ム ンヤーンではヤーモットやモームンという呼称 を使う。ところで、モー moとは「何らかの技術 の師匠」など広く能力者や職能者を指し、占術 師や施術師などさまざまな職能者があるが、こ れら職能についてはV-3で詳しく述べる。

表 1 神霊と交信する宗教的職能者の守護霊

A ムンコァンのヤーモーの守護霊ザオモー

a. 親族の霊

例:父や母など。(親族が職能者であったため、能力を受け継いだ)

b. 権力者や僧侶の霊

例:伝説上の英雄や、名高い国王、高名な僧侶、など。

c. 精霊やヒンドゥーの神。

例: ピー・ホー・マーン (村の神)、ピー・スゥ・ムン (ムンの神)、ピー・ファー (天空の神)、ピー・ディ ン (土地の神)、マーソンタレー (地母神)、など。

d. 漢族の神。

例:閻魔、菩薩、関公、など。

e. 名前のない死者の霊

例:軍人や貴族の女性、など。

B ムンヤーンのヤーモットの守護霊モームン

守護霊の種類はムンコァンと同じだが、特徴としては様々な守護霊たちを統率するさらに上位概念のモー ムンがいる。それは母系で継承するという言説がある。

特殊な能力を持つ彼女たちは、他の村人と同 じような生活、例えば結婚して家庭を持ち、農 作業に従事し、平穏に暮らしている。普段、村 人同士では「○○(第一子の名前)の母」といっ たテクノニムで呼び合う。霊との交渉が依頼さ れるときに、彼女たちはザオモーやモームンと 尊称で呼ばれる。

一般に漢族社会では神霊との交渉能力、人間 の悩みを解決する能力は、彼女らが交渉する神 霊の種類と数に密接に関連するとされる。こう した神霊を職能者の守護霊と呼ぶこともできる が、タイ族の人々はそれら守護霊のことを、職 能者自身を指す語彙と同じく一様に「ザオモー zao mo | (ムンコァン) や [モームンmo mueng | (ム ンヤーン)と呼んでいる。本研究では職能者と 守護霊の混同と混乱を避けるために便宜上、女 性に特に多い、神霊と交信する宗教的職能者を、 ムンコァンでは「ヤーモー」、ムンヤーンのそれ を「ヤーモット」とし、守護霊をムンコァンで は「ザオモー」、ムンヤーンでは「モームン」と して記述する。

彼女たちに力を与える守護霊ザオモー/モー ムンにはどのような神霊があるのか、その具体 的な名前の有無は、職能者によって異なる。名 前を知らない王族や軍人の霊、自然の精霊、英 雄や高名な僧侶などを含めて100柱はいると言う 人もいれば、基本的に母や父が守護霊であると する人もいる。神霊を血統で継承することもあ れば、突然何か超自然的存在に選ばれることで 能力に目覚める人もいる (表1)。

ムンヤーンでは守護霊モームンは主に母系で 世襲されるとする言説がある。例えば、ある女 性の家系にヤーモットがいたという記憶がなく ても、その女性がヤーモットの能力に目覚めれ ば、彼女の家系¹⁹⁾ には宗教的職能者の祖先がい て、その能力が継承されたと周囲からみなされ る。また、ムンヤーンに特徴的なのは、ヤーモッ トが数多くの神霊と交信できても、それら数々 の神霊を統率する上位概念のモームンとよばれ る一柱の神霊が存在する。上位概念のモームン とは単にヤーモットの数々の守護霊(ザオモー、 モームン)を統率する存在であるだけでなく、 その家系、さらには村やムンを守護する力すら 持つ。ただし、ムンの守護霊であるスゥムンと 上位概念のモームンは同義ではない。ムンヤー ンのムンの守護霊スゥムンは武神と明確に定義 されているが、モームンは人間の懇願を聞き入れて超自然的存在と交渉或いは戦ったり、人間の霊魂を異界に届けたりする神霊のようである。

ムンコァンでは、ムンヤーンとは異なり、そうした上位概念の守護霊がいるかどうか、家系で能力を継承するかどうか、そういった定説は聞かれない。まったく関係のない英雄の守護霊を持つ職能者もある。もちろん母親や父親から能力を受け継ぐ職能者もいるが、それが連綿と受け継がれる世襲的なものとはみなしていない。

宗教的職能者の守護霊の祭壇をみると、神霊を表した偶像は置かれていない。後の成巫過程の節で詳しく述べるが、ムンコァンでは、家の一角に守護霊を祀り儀礼を行なう専用の祭祀空間がつくられ、祭壇には仏像が安置されている。仏像には在家仏教信者代表のホールーらによって「心」(ホーザウho zaw)が入れられ、女性が触れることは許されない聖なる仏像である。ヤーモーたちは敬虔な仏教徒として仏に仕え、守護霊ザオモーも仏の弟子であると位置づけている。

それとは対照的に、ムンヤーンでは仏像を祀ることはなく、専用の祭祀空間もなく、「堂屋」 (居間)の高いところにイニシエーション儀礼で使用した道具類が掛けられ、簡単な棚に儀礼で使用する黒い扇子と白い扇子が立てかけて置かれているのみである。

このように、ムンコァンの守護霊の力は仏の 傘下にあるといえる。一方でムンヤーンの場合 は、モームンが仏に従える者として表象される かどうか、その関係性は曖昧である。

3.3 ヤーモー/ヤーモットの職能範囲と憑依

ヤーモーやヤーモットの職能範囲をみてみると、職能者たちが行なう役割には、死者を供養する目的で行われる送霊儀礼、死者の口寄せ、(悪)霊祓い、招魂、祖霊祭祀、そしてト占や託宣などがある。しかし、ムンコァンとムンヤーンを比較すると、職能者の役割はその社会や仏教との関係のあり方によって異なる。

ムンコァンの葬儀では、必ず仏教的儀礼によって死者の霊を異界に送り届け、職能者ヤーモーは一切それに関わらない。葬儀を終えた後に家族が死者と会話を望む場合、人々はヤーモーを訪れ、死者の霊を職能者に憑依させて会話を行うための口寄せ儀式ロンシンlong singをしてもらう。ただし、すべてのヤーモーがロンシンを行なうわけではない。死者の口寄せは高度な技術のため、ヤーモーのなかには死者の口寄せの依頼を受け付けない者も多くいる。

このようにムンコァンでは、死者の口寄せ儀式ロンシンの能力の有無によってヤーモーを二つに区別できる。ただし、職能者として経験を積み、守護霊ザオモーとの交流が上達したり、新たな守護霊を獲得したりすることによって、死者の霊を口寄せできるようになることもある。

[事例2] では能力の変化はないものの、有名な英雄の守護霊が去ってしまったことで、ヤーモー自身の信頼や知名度が下がった。

[事例 2 ムンコアン LM 村の老ヤーモー]

ムンコアンLM村の老ヤーモーには英雄カーイカムKhaai Khamの霊が憑依する。村はカーイカムにゆかりのある土地として昔からカーイカム物語の伝承が語り継がれていた。このヤーモーは数年前に村人たちに託宣して村のはずれにカーイカムの廟を作らせた。しかし、ある日を境にカーイカムの霊は役目を終えてタイ王国へ旅に出てしまったという。現在そのヤーモーには別の神霊が守護霊として憑依する。

一方、ムンヤーンでも、ヤーモットの守護霊 モームンの種類を大きく二つに分けている。即 ち、肉を食べる守護霊と肉を食べない守護霊の 別である。肉食と菜食の区別は、ムンヤーンの 各村の守護霊も同様であり、村の守護霊は肉食 と菜食の守護霊がそれぞれ一柱ずつある。タイ 族語には菜食を表す言葉がなく、漢語の「斋

表 2 職能範囲

Aムンコァン

職能者ヤーモーの役割

死者の口寄せlong sing、卜占や託宣が中心。(悪)霊祓いと招魂hoang khoan。

※(悪)霊祓いと招魂は少ない。霊の対処方法を告げることはよくある。

※ 死者供養・送霊儀礼は行なわない。

職能タイプ

a.死者の口寄せをしない。

b.死者の口寄せをする。

※能力が磨かれ、成長することでaからbに変わるシャマンもいる。

Bムンヤーン

職能者ヤーモットの役割

死者の口寄せlong sing、死者供養・送霊儀礼song kho khao、祖霊祭祀song phi huen、

(悪) 霊祓いsong phi、招魂hoang khoan、卜占や託宣。

※ 卜占はこれら儀礼の一部分として行なわれることが多い。

職能タイプ

- a. 死者を済度しない(菜食のモームン)。
- b. 死者を済度供養する(肉食のモームン)。

表3 職能者の憑依の型

- ① 守護霊が職能者に憑依する。
- ② 守護霊が異界に行って死者に会い、その守護霊が職能者に憑依して死者の状況を述べる。
- ③ 守護霊によって探し出された死者の魂が職能者に憑依する。
- ④ 半憑依の状態。ムンヤーンの職能者が守護霊や死者の霊を呼び寄せ、手に持った扇子からモームンの声や 歌を受け取り、交流の全過程を歌で表現する。

zhai」を借用してギン・ザーイkin zaaiと表現する ことからも伺えるように、漢文化の影響とする 見方もある²⁰⁾。

ムンヤーンでは守護霊モームンが肉食か菜食 かによって、発揮する社会的役割も異なる。ム ンヤーンでは人が死ぬと、仏教儀礼のみでは死 者の亡魂は異界にたどり着けないという。その ため、ヤーモットを家に招いて死者の亡魂を異 界に送り届ける死者供養の送霊儀礼ソンコーカ オsong kho khaoが行なわれる。この儀礼には大 量の肉などの供物が必要となる。そのため、ヤー モットの守護霊モームンが菜食であると、大量の 肉を必要とする送霊儀礼などは行わないという。

卜占や託宣については、ムンコァンの場合の

ほうが相談者の依頼内容は多岐に渡る。ヤーモー は、結婚相手捜しをはじめ、健康悪化や災害の 原因の追究、迷子捜し、落し物捜し、風水など の様々な悩みや依頼に対処している。ムンヤー ンの人々も卜占や託宣に関しては、わざわざム ンコァンの有名なヤーモーを訪れることもしば しばある。

両者の職能を比較すると(表2)のようになる。 ムンコァンのヤーモーとムンヤーンのヤーモッ トの職能範囲における注目すべき差異は、死者 の魂を済度するかどうかということができる。

ヤーモーやヤーモットたちの様々な職能範囲 における神霊との交流は憑依によってなされる のが一般的である(表3)。ムンコァンにおける

調査では職能者の魂が異界に飛んで行く脱魂による神霊との交流は見聞しなかった。しかし、ムンヤーンにおいては送霊儀礼ソンコーカオにおいて職能者や参加者の魂の一部が守護霊モームンに導かれ、死者の霊と共に異界を旅することはある。

徳宏周辺の漢族の神霊と交信する宗教職能者のなかには、銅鑼や太鼓をかき鳴らしながら、変性意識状態や激しいトランスを誘発する行為がみられると聞いたことがある。しかし、タイ族の場合は、そういった特別な道具は用いられない。また、神霊が憑依する際に、激しいトランスが伴うこともない。その代わりに、死者の霊を口寄せする儀式が始まってまもなく、職能者が突然倒れて寝込んでしまうことはあり、やがて職能者が身を起こすと、死者の霊や神霊が憑依している。

タイ族語では憑依を神霊が「降りてきている long maa」や「身体に付くdit do」、「身体に入る khao do」などと表現する。憑依という変性意識 状態を第三者が簡単に断定することは難しいが、ここでは4つの型にわけられるだろう。ムンコアンのヤーモーは、まず守護霊ザオモーを憑依させて力を借りなければ、死者の霊の口寄せや、ト占などを行なうことができない。ヤーモーと 守護霊の交流は必ず全て即興歌というコミュニケーション形式によってなされ、依頼者たちもそのプロセスを聴く事ができる(①)。

ムンコァンにおける守護霊とヤーモーの交流 は即興歌が基本だが、守護霊と依頼者の対話は 口語口調でなされる。例えば、依頼を受け、守 護霊が異界で死者の様子を確認し、その様子を 依頼者に伝える場合には歌が歌われることもあ る(②)。この歌が聴き取りにくいと判断される 場合は口語口調に翻訳されることもある。

ヤーモーと守護霊と死者の間の三者間以上の 会話は即興歌によって行なわれる。そして、死 者の霊と依頼者が直接対話する場合、死者の霊 はヤーモーに憑依して哭きの歌でメッセージを 伝達したり、口語口調で伝達したりすることも ある(③)。依頼者は丁寧な口語口調で話しかける。

表3の④についてはムンヤーンにのみ見られ る。職能者ヤーモットは、死者の霊を異界に届 ける送霊儀礼ソンコーカオにおいて12時間以上 歌を歌い続ける21)。儀礼の最中、ヤーモットは 椅子に座って常に脚を細かくゆすりながらリズ ミカルに扇子を仰ぎ続ける。儀礼開始直後では、 守護霊モームンや死者の霊が直接憑依する。し かし、ひとたび死者の霊が人間界を離れ異界に 向かって旅を始めると、すべての旅のプロセス は守護霊モームンによって描写され、その言葉 が扇に届けられるという。モームンの言葉は扇 を仰いで生じる風に乗ってヤーモットの身体に 導き入れられ、ヤーモットはその言葉どおりに 歌を歌い続ける。普段、私が儀礼の内容をヤー モットたちに尋ねても、彼女たちは意識が朦朧 としていたのでほとんど覚えていないと言い、 それは自分の身体が媒介装置のように働くため だからだという。

ムンコァンやムンヤーンの職能者が行なう儀 礼において特徴的なのは、超自然的存在との交 流の全過程が必ず全て即興歌によって表現され ることである。まれにではあるが、時折、職能 者はふと自我意識を取り戻したかのように、 歌った内容を再度解釈して聴衆に伝えることも ある。一般的に歌われる内容は、韻を踏む掛け 歌のルールに則っているため、儀礼の場にいる 人間がタイ族であれば聴き取ることは可能であ る。ただし、比喩や格言、過去の生活習慣を知 らない若者は何が歌われているのか理解するの が困難である。

3.4 成巫過程

こうしたダイ・ルーの職能者ヤーモーやヤー モットはいかにして神霊と交渉する能力を得る のだろうか。職能者になる方法を人々に尋ねる と、皆一様に誰が職能者になることを望んでも、 学習によっては職能者にはなれないという。職 能者の能力は、ある日突然神霊によって選ばれ ることで獲得すると答える²²⁾。

職能者になる道を選んだものが「神霊に選ば れる」「神霊が捜しに来た」と表現するが、たい てい何らかの前兆があるという。例えば、ある 人が治療困難な慢性的病気や心身の異常、不可 解な超常現象を経験すると、それら現象の原因 を神霊に見出そうとする。その原因は、他のヤー モーやヤーモットの指摘によってなされる場合 もあれば、まれに占術師の占による場合もある。 そうした神霊による現象を解決する方法の一つ として、その神霊を守護霊ザオモー/モームン として受入れる(ハップモー hap mo)かどうか を決める。つまり、守護霊を受け入れることが 職能者になることを意味する。ハップモーを決 定すると、その人は村人たちを家に招いて一種 のイニシエーション儀礼を行う。

人が神霊に選ばれるきっかけは様々である。 ムンヤーンでよく聞かれる言説は、基本的に母 系で守護霊モームンを受け継ぐことである。た だし、母親が職能者だからといって娘も職能者 になるとは限らない。場合によっては数世代を 隔ててから職能者になることもある。現在職能 者がいる家、もしくは過去に職能者がいた家系 の家には、代々継承するモームンを祀る儀礼 「テャオムンthiao mueng」で制作して使用した様々 な祭祀道具一式が天井近くに掛けられている。 モームンに選ばれると、しばらくの間は毎晩神 霊が憑依してきて時間をかまわず歌を歌い続け るという。そしてモームンとの関係が安定し、 イニシエーション儀礼をおこなうと職能者ヤー モットとして正式に活動することができるよう になる。

ムンヤーンでは、新たなヤーモットが現れる とイニシエーション儀礼として「テャオムン thiao mueng」という大量の供儀を必要とするモー ムン祭祀儀礼を行う23)。新米のヤーモットは、 熟練のヤーモットや村の老人たちの協力を得な がら、自分の家で守護霊を憑依させて三日三晩 の即興歌と即興踊りのパフォーマンスを繰り広 げる。儀礼では大量の供儀や酒を受け取った守 護霊が、一年のサイクルにおける労働や生活の 出来事、人の一生のサイクルについて、面白お かしく全て歌で再現し、家の成員と村人たちを 祝福して繁栄を約束する。この儀礼のために作 られた様々な農耕具や楽器、武器、工具などの 模型は、モームンが憑依したヤーモットが歌い ながら手にとって踊るために用いられ、儀礼が 終わると竹籠にまとめて家の高いところに掛け て祀る。

人々はテャオムンの意味を「モームンを人間 界に招いて遊んでもらう」と説明する。歌詞の 内容から詳しく分析する必要があるが、儀礼全 般は若者や村人たちへの教育的な意味も含まれ ている。そして労働の恵み全てがモームンの祝 福と精霊との良好な関係においてなされている ことにも触れている。新しいヤーモットはこの 儀礼を毎年連続もしくは隔年で3回行ない、守護 霊モームンとの関係性を密なものとしていく。

テャオムン儀礼は、イニシエーションの目的 以外にも挙行されることがある。ヤーモットは、 能力に異変が起きたときや、何らかのきっかけ でモームンを慰撫する必要があると思ったとき、 守護霊との距離が疎遠に感じられる場合に、再 度テャオムン儀礼を行って守護霊との関係を結 びなおすことがある。また、現在ヤーモットは いないが過去にヤーモットがいた家系の家でも、 家に不幸が続く場合や、その家に赤ん坊が生ま れた場合に、外からヤーモットを呼んで儀礼を 行なう。儀礼が行われなければ赤ん坊の魂はモー ムンに連れさられてしまう。儀礼を執り行いモー ムンを慰撫することで、モームンはその家を守 護し続け繁栄をもたらすという。

ムンヤーンのテャオムン儀礼は一見してヤー モット個人に関わる儀礼と考えがちだが、ムン 全体の安定のためにも必要不可欠な儀礼である。 上位概念の守護霊モームンは、村人たちにとっ て死後に人間界から異界へ無事に移動するため の案内係でもある。そのため、「モームンを遊ばせる」というテャオムン儀礼において、村人たちはモームンの機嫌を損ねないように丁重にもてなしをする。儀礼に満足したモームンは、最後にその家だけでなく村やムンを守護していくことや、共同体を祝福する内容の歌を歌う。

これとは対照的に、ムンコァンでは、職能者ヤーモーはイニシエーション儀礼として大量の供犠を必要とするテャオムンを行なわない。ムンコァンのイニシエーション儀礼において特徴的なのは、仏教的儀式によってヤーモーが仏の庇護を請うことである。ムンヤーンのように儀礼で大量の供犠を捧げることは、殺生を禁止する仏教的戒律に反するのである。

守護霊の継承の問題についても、ムンコァンでは守護霊ザオモーを家系で世襲的に受け継ぐというムンヤーンのような定説はない。ただし、亡くなった父や母、祖父や祖母が職能者ヤーモーだったためにその能力を受け継ぐ者もいる²⁴⁾。一般的には、原因不明の現象を経てザオモーに選ばれヤーモーに成るという神霊による召命が普通である。例えば、ある女性は重い病気を経て魂が異界へ旅をしてザオモーに出会い、自分の病を治すためにはザオモーを受け入れなければならないと忠告される。場合によっては、幼少より神霊と接触する能力を持ちつつも職能者になることを拒み続け、結婚し家庭を持ってから渋々守護霊を受け入れたという女性もいた。

筆者が滞在調査を行なったムンコァンのD村にいる2人のヤーモーも突然神霊に選ばれたのだった²⁵⁾。一人は村の守護霊が毎晩夢に現れ、村の守護霊が棲む御神木の守りをする人間が必要だという託宣を受けたという。もう一人は、自分の家で度々奇妙な事件が起きたため、別の村のヤーモーに卜占をしてもらった。その結果、原因はかつてこの土地で死んだ軍人の霊によることが分かり、最終的に彼女はその軍人の霊をザオモーとして受け入れた。そのヤーモーがイニシエーションを行った内容は以下のようなも

のである。

[事例3 ムンコァンD村の成巫儀例の事例]

新しくヤーモーになる女性MXの年齢は40 代後半で孫もいる。数年前から戒律を守るようになった。今は右手の不自由な夫と70歳近 い姑、息子夫婦らと暮らしている。

一時期、家では奇妙なことが度々起きたため、別の村のヤーモーに見てもらうと軍人の霊がその家の土地にいるということだった。彼女が軍人の霊を守護霊ザオモーとして受け入れることを決心すると、家にザオモーを祀る祭壇を作り、数日間毎晩祭壇の前でザオモーを憑依させて歌を歌った。その噂を聞きつけた村の女性たちは毎晩やってきてザオモーが憑依して歌う歌を聴いた。そうしてMXとザオモーは村人たちの目の前で歌によって交流し、正式にザオモーを受け入れる日取りを決定して聴衆に公表する。

イニシエーション儀礼のために、彼女は陶器の小さな仏像を町で買い求めた。儀礼当日の早朝より、ホールーや五戒を守る在家信者の老人男女が家に招かれ、食事寄進儀礼ルーソァムlu soamが行われた²⁶⁾。ルーソァムが終わると、次に男性たちによって仏像に心zaw phaalaaが吹き込まれた。ヤーモーに特徴的なのは、仏像を寺院に寄進せずに家の祭壇に祀ることである。一般の在家信者は仏のポスターを家に貼って祀ることはあるが、自宅に仏像を祀ることは非常にまれである²⁷⁾。

MXはザオモーを受け入れたからといって 仏教信仰をやめるわけではない。それどころ か、よりいっそう敬虔な上座仏教徒として振 舞うようになる。彼女の守護霊となったザオ モーですら仏の弟子であり、仏の庇護なくし ては守護霊の能力は発揮されないのである。

仏像が祭壇に安置されると、その祭壇の前で彼女がザオモーを憑依させて一日中歌を歌い続けた。歌ではザオモー自身の身の上話や

能力について、これから村を守護する旨など が聴衆に伝えられる。時折、MXは村人たちと 歌を掛け合うこともあった。また村の守護霊 を自分の守護霊とする別のヤーモーも掛け歌 に加わり、夜遅くまで歌声は村に響いた。

こうして職能者ヤーモーになったことが公に なると、人々が米や菓子などの供物と現金を持っ て卜占や託宣を受けに来るようになる。ムンコァ ンでは毎年旧正月が過ぎた頃になると、ヤーモー たちがある山に登り、そこで歌を掛け合って自 分たちの守護霊ザオモーを祀る儀礼を行うとい う。D村のヤーモーはそれに参加しない。その 理由を聞けば「私の守護霊はピー・ファー(天 空の神)に属し、彼女たちとは違うから」とい う理由だった。ただし、実際にはヤーモー同士 でお互いの存在が認知されていれば集会への参 加を呼びかけられるという。

このように職能者たちは、超自然的存在との 交流が意図せずになされてしまういわゆる巫病 を経験し、心身の問題を克服するために守護霊 を受け入れる。その際には村人たちに公開する イニシエーション儀礼を行なわなければならな い。ムンコァンのヤーモーは仏の敬虔な信徒と してますます熱心に仏教を信仰し、その守護霊 は仏に従事するという主従関係を改めて儀礼の 中で示す。一方、ムンヤーンではヤーモットも 仏教徒であることに変わりないが、守護霊モー ムンと仏の関係がどのようなものなのかは曖昧 である。また、イニシエーション儀礼であり能 力回復などのためにおこなわれる儀礼テャオム ンでは、守護霊モームンはそのヤーモットを守 護するのみならず、家、村、そしてムンまでを 守護する存在として表象される。

3.5 ヤーモー/ヤーモットになれない事例

以上のように神霊に選ばれた人間は村人たち に開かれたイニシエーション儀礼を行ない、そ の神霊を守護霊として受け入れる。だが、巫病

を経験しても、必ずしも職能者になれるとは限 らない。志望者が共同体の成員である限り、家 族や村落成員たちの協力や決意、許可がなけれ ば職能者になれない。ここにいくつか主にムン コァンで見聞した職能者になれない事例を示す。

[事例 4 ムンコァン JG 村の事例]

最近、ムンコァンのIG村のある中年女性は、 霊に憑依されてしまい、毎晩歌を歌った。女 性はその霊をザオモーとして受け入れてヤー モーになろうと考えた。だが、その村の守護 霊は、託宣によって彼女にヤーモーになるこ とを禁じた。これまでもこの村で誰かがヤー モーになろうとすると、村の守護霊によって 禁止されたという。

[事例 5 ムンコァン W の娘の場合]

女性Wの娘は中学校の同級生と恋に落ちた。 娘は成績がよかったので大学に行くようにす すめられていたが、高校を卒業すると二人は 駆け落ちするように出稼ぎに出た。しかし、 やがて男は麻薬に手を出したため生活はすさ んでいき、結局2人は分かれてしまった。傷心 したWの娘はたびたび幻覚を目にし、魂がど こかに飛んでしまったかのように白昼夢を見 る日々が続いた。入院しても一向によくなら なかった娘を心配したWは、ムンコァンのヤー モーのみならずムンマーオの有名な職能者に も娘を見てもらった(娘は直接連れて行って いない)。すると、娘はどこかで将軍の霊の怒 りに触れてしまい、魂はその将軍の霊によっ て離脱しかけているのだという。どのヤーモー も娘をヤーモーにすべきだと提言した。Wは 結局同意しなかった。そのため10年以上たっ た今も娘の様態はよくならず、現在も精神病 と診断されている。

憑依という現象はヤーモーやヤーモットに限 られた現象ではない。神霊が何かしら託宣を行 なうため、不特定の村人に一時的に憑依することがある。その多くの場合が神霊の怒りによる ものだという。ただし、次に示すような場合は 一時的なもので、憑依された人は職能者になら なかった。

[事例6 一時的な憑依]

- a) ある村では、村の守護霊が村人に憑依し、 女性の服装が乱れていると怒って語った。 村の成員は村にいるときは必ず帽子をかぶ るように言い、さもなければ規範を破った 者と家族に不幸がもたらされるだろうと告 げた。
- b) 芒市鎮の開発区で道路を拡張しようと工事に入っていた漢族が、道端にある菩提樹を伐採しようとした。そのとき、近辺のダイ・ルーの村の村長に菩提樹の霊が憑依し、その木を伐採すれば不幸が訪れると託宣した。そのため村人と工事関係者は伐採をあきらめ、丁重にその菩提樹を祭祀した。
- c) ZEは精霊を迷信とするゾーディ派の村で 戒律を受けて生活する50代の男性である。 数年前にビルマの尼僧のもとで占術や呪術 を修行したZEは、村に戻ってからしばらく して、師匠から言い渡されたタブーを破っ てしまった。それによって悪霊に憑依され、 しばらく挙動不審になり、時には発狂した りした。その後、彼は仏教的儀礼によって 悪霊を追い払った。

シャマンがまったく現れない村には以下のような話があった。ただし、その村は霊を迷信とするドーリェ派である。

[事例7 ヤーモーがいない村の理由]

昔、ムンコァンのML村は一時期様々な不幸が続いた。ある日、高僧がやってきて仏教の教えを村人たちに説いた。そして僧侶は現在の寺院がある場所に立ち、村人たちにそこに

寺院を建立するように言った。僧侶は今後この村に悪霊が沸いて(上って)khwnこないように寺院の敷地にありがたい経典を埋めた。それ以来、その村にはヤーモーも現れないという。

ムンコァンの西隣、ムンジェーファンにはまだ正式に職能者になっていないが、度々神霊が 憑依して託宣をしたり、歌を歌ったりする女性 がいる。

[事例8 ムンジェーファンの女性 AM の場合]

A村には神霊が住み憑いているという有名な石がある。90歳になる女性は数十年前からその神霊より石を守る役目を受けていた。現在、その娘で50歳後半の女性AMがたびたび霊を憑依させる。聞けば、石に憑く神霊が次の守りの役目を彼女に引き継がせるために、まれに憑依して託宣を行ったりするのだという。ただし、まだ正式なイニシエーションを行っていないため彼女はヤーモーであると名乗っていない。母が亡くなれば儀礼を行なって役目を正式に引き継ぐ予定だという。

また、AMは即興歌の名人として知られているが、祭りに参加したさきでそこの村人たちと即興の掛け歌が盛り上がると、まれに神霊が憑依して歌を歌い始めることがある。

ヤーモーやヤーモットになれない事例の種類は多岐にわたるだろう。村の宗派が戒律の厳しい超自然的存在を否定するドーリェ派やゾーディ派の場合は、職能者が現れない、もしくは職能者になることは禁じられるし、他の宗派でも村の守護霊の許しがなければ職能者になれないこともあるようである。事例5の重い病にかかった娘にザオモーを受け入れさせなかったWは、10年たっても娘の病状が良くならない原因について、自分が娘を職能者にすることをためらってしまったからだと考えている。ヤーモー

やヤーモットになるために、個人の選択の自由 が尊重されるとは限らず、共同体の認可もしく は協力なくしてはイニシエーションを行なえな いのである。

では、次章からムンヤーンのヤーモットとム ンコァンのヤーモーの役割について、ダイ・ルー の葬儀から祖霊祭祀までの過程を比較し、両地 域の職能者の共通性と差異性を見ていく。

4. ヤーモー/ヤーモットの実践と依頼者

4.1 魂の観念と招魂

ダイ・ルーの霊魂観を述べると、ダイ・ルーは 肉体に宿る魂「コァンkhoan」の概念を持ち²⁸⁾、 病気や死は魂が肉体から離脱することに関係し ているとする。人々の魂の概念では、魂とは一つ ではなく、多数の魂からなるという。筆者がム ンヤーンとムンコァンで見聞したダイ・ルーの 仏教書「リック・ホァンコァンlik hoang khoan」 (招魂書)の一説によれば、人には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)の別があとし、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]。

「死」ダーイdaaiとは、これら魂が完全に肉体 を離れた状態のことを意味する。ダイ・ルーの 人々も上座仏教の輪廻転生観を信仰するが、タ イ系民族の研究では転生する人の霊魂をウィン ヤーンと呼び、徳宏タイ族ではウィンインwin in と呼ぶ [長谷2008: 149] 29)。死者の霊魂は、数々 の関所を通って異界に渡り、功徳を清算し業ガー ムkaamを審判する神よって、畜生や人間への転 生を言い渡される300。

ダイ・ルーの霊魂観の言説に従えば、心身の 不調は部分的な魂が肉体を抜け出てしまったた めと解釈され、その場合には魂を呼び戻すなん らかの儀式が行なわれなければならない。その 招魂の方法は多様であるが、ムンヤーンとムン

コァンの両地域とも、単に招魂だけを行なうの ならば、各家庭の呪文や儀式の知識を持つ者が 患者に招魂儀式を施す。しかし、医療で治らな い病や、高額な治療費が払えない人が、その魂 が抜け出てしまった原因を悪霊との関係にある と判断すると、より大掛かりな招魂儀礼を行な う。ムンコァンでは、一般的に戒律を守る老人 たちを招いて患者の家で食事寄進儀礼ルーソア ムを行い、さらに3日間夜中にホールーが仏教 書リック・ホァンコァンを朗誦して仏教的招魂 儀礼が行なわれる。この儀礼は、かつては僧侶 が行なったとも言われる。一方、ムンヤーンでは、 昔は僧侶による招魂も行なわれていたというが、 現在はヤーモットに依頼して招魂を行なう。ヤー モットによる招魂は、患者に対して招魂の儀式 のみを単独で行なうのではなく、霊祓い儀礼ソ ンピー song phiの一部で行なわれるものである。

4.2 葬送儀礼から祖霊祭祀までの移行

ダイ・ルーの人々は息子や娘が結婚し孫がで きる年齢になると、寺院に通い戒律を守って暮 らすようになり、やがて老人kon thaoとして扱わ れるようになる。さらに、老人になると来るべ き死のために準備を始める。老人は自分が死ん だときに着る服や、死後に寺院に寄進する幡な どをあらかじめ準備しておく。ムンヤーンでは 親孝行な子供たちが両親のために生前から棺を 買い与えるという漢族的習慣もある。

ダイ・ルーには臨終を迎える人や死者に対し て朗誦される「リック・タムレーダーンlik tham le daang」(漢語では「引路経」として訳される) や、死後の精神の安らぎを説く「ガムマーター ンlik kam maa thaan」という仏教書がある。この 仏教書が声を出して朗誦されること、そしてそ の内容を死者が理解することによって、亡霊は 正しく異界へ導かれるという。

死とは魂が肉体を離れた状態を指し、死者の 魂は葬送儀礼ロァンダーイloang daaiによって異 界に向けて旅立つことになる。ダイ・ルーの人々

は村落の外で死ぬことを嫌う。村落の外で亡くなった場合、遺体は村の中に入ることはできない。臨終には家で家族に見守られて死ぬことが、寿命を終えた正常な死sing kaamとみなされ、遺体は土葬に付される。しかし、異常死や病死の場合は遺体を火葬に付す³¹⁾。

ダイ・ルーの葬儀の様々な所作や道具、墓参 りの習慣などは漢族文化の影響が強く見られる。 葬儀では、屋内で多くの女性たちが大声で哭き の歌を歌い死者を弔う。その歌を聴いた人間界 に浮遊する死者の魂は、死を自覚して異界に旅 立つという。屋外では村人たちは協力して紙と 竹でフーンピー huen phiという死者の棺に被せる 家型の飾りを作り、町で売られている紙銭など と一緒に埋葬後に墓場で燃やす。出棺の際、周 辺の漢族も行なうが、親族の人々は一列に並ん でしゃがみ、一本の橋hoを作る。そして橋を作っ た人々は、男性たちが棺を担いでゆっくりと歩 くその下を正面からくぐって死者を見送る。埋 葬は男性たちの手によって行なわれ、棺を埋め るさまざまな所作は漢族の習慣に習っていると ころが多い。毎年清明節(漢族旧暦3月3日頃) になると、父系親族が集まり族長である男性年 長者が主導して皆の記憶に残っている死者の墓 参りをする。こうして死者は祖霊ピー・モァン リェンphi moan lenあるいはピー・フンphi huen (家の神)と共に祀られることになる³²⁾。

墓参り以外に、春節や結婚、住居の新築などの行事では必ず祖霊に対して報告と祈願が行なわれる。葬儀やこうした行事では、生者が祖霊の異界の生活を心配し、生きているときと同じように食や経済生活に困らないように鶏や料理を捧げ³³⁾、紙銭などを燃やし、異界に送り届ける。しかし、何かしらの原因で家族を守護するべき祖霊が生者に不幸をもたらすこともある。そのような場合には祖霊を慰撫する手続きがとられることになる。このように、異界は遠いようで近い存在であり、ダイ・ルーの人々は死者に対して定期的に供物を捧げなければならないと述

べる。

祖霊というとその宗族の先祖代々の諸々の霊という概念でとらえてしまうが、ムンコァンの場合では、宗族の起源にあたる霊をイメージして祭祀は行われず、祖霊供養に準備された箸や茶碗の数からも判るように、記憶に残されている死者が、祀られる主な祖霊となっている。それとは対照的に、ムンヤーンでは宗族意識がより強く、家の堂屋の正面に天地国親師と共に祖霊を祀る赤い紙が貼られ、宗族の祖霊を祀るという意識がある。

4.2.1 ムンヤーンの場合

村によっては、葬送儀礼にホールーを招いて 仏教書リック・タムレーダーンやリック・ガム マーターンの読経が行われる場合がある。一般 的に死後3日目の朝方に出棺して山に埋める。老 人が敬虔な仏教徒であると、生前から寺院に寄 進する供物を準備しておき、葬儀終了後すぐに 家族によって盛大な儀礼ボァイゴンダーイboai kon daaiを行なわせる。この儀礼では徳宏タイ文 字(主にドーヤーオ文字)で書かれた経典や書 物の寄進物もあるが、寄進する経典の中心はタ ム文字経典である。ボァイゴンダーイは仏教的 所作にのっとり執り行われ、供物を寺院に寄進 し、また死者が異界で必要な服や紙銭などを送 り届ける儀礼である。

そして、死後7日目以降、牛か龍の日に死者の 魂を異界に送る送霊儀礼「ソンコーカオsong kho khao」が行なわれる³⁴⁾。この儀礼では必ずシャ マンを家に招き、ヤーモットによって一晩かけ て人間界に浮遊している死者の霊魂を異界に送 り届ける³⁵⁾。この儀礼が無事終わることによっ て、死者の魂は完全に祖霊として祀られること になる。

かつては毎年春節が過ぎた頃に、各家がヤーモットを家に招き、供物を異界の祖霊に届けて 慰撫するソンピーフンsong phi huen儀礼が行なわれた。毎年清明節に墓参りを欠かさず、ソンピー

フン儀礼を行なっていれば祖霊が生者に対して 災いをもたらすことはない。しかし、祖霊を思 い出さなくなったり、粗雑に扱ったりした場合 には、祖霊が人間界の生者に病気や何かしらの 不幸をもたらすことがある。また、誰かが重い 病気や原因不明の症状を覚えるときは、ヤーモッ トを家に招いて霊祓いの儀礼ソンピー song phiが 行なわれる。

4.2.2 ムンコァンの場合

ゾーディ派やドーリェ派では祖霊や精霊と いったあらゆるピーは迷信とされている。ここ ではボァイゾァン派を信仰し、僧侶のいないD 村における人の生から死、そして祖霊までの移 行の流れを見る。葬儀が行なわれる当日か翌日、 死者の魂を異界に送る目的で村のホールーに よって仏教書リック・タムレーダーンやリック・ ガムマーターンが朗誦される。この仏教書の朗 誦と女性生者たちによる哭き歌によって死者の 魂は自分が死んだことを知り、異界へと旅立つ。 葬儀2日目もしくは3日目の午後に出棺するが、 出棺が龍の日に当たると、日が暮れる頃まで待っ てから出棺する。また、死後3日目と7日目に、 死者の霊を慰撫する目的を兼ねた仏へ食事を寄 進する儀礼ルーソァムが行なわれ、儀礼が終わ ると死者が寝ていた寝室で女性たち数名がしば らく哭きの歌を歌って死者を偲ぶ。その後、1ヶ 月後や1年後にも同じようにルーソァムを行なう が、重要視されるルーソァム儀礼は、3日目のソァ ムサームsoam saamと7日目のソアムジェットsoam zetである³⁶⁾。

老人が亡くなり、家族がまだ仏名を持ってい なければ7日目以降に儀礼ボァイタムboai thamを 行なう³⁷⁾。この儀礼において死者の家族たちは 親孝行について述べられている経典(ドーヤー オ文字経典)を寺院に寄進し、タムthamという 仏名を獲得する³⁸⁾。この儀礼においてもルーソァ ム儀礼は付随して必ず行なわれ、死者への慰撫 がなされる。

3ヵ月経ち、もしも家族が死者に対して心残 りがあれば、ヤーモーの家を訪ねて死者の霊を 口寄せしてもらう。死者の霊はヤーモーの口を 通じて未練や死の原因を述べる。死の原因とは、 病気や老衰だけではなく、異界の神霊との関係 による原因のことである。例えば、病気になっ たのは、死んだ親族の霊や悪霊に魂を連れて行 かれたという理由である。また、定められた寿 命は尽きていたが「メームンゴンme meung kon」、 「メームンピー me meung phi」などと呼ばれる異 界にいる人間全存在の母がしばらく猶予の時間 を与えてくれたからずいぶん長生きしたといっ た理由や、幼い子供が亡くなった原因は、その 子供はただ父母を困らせて父母の魂を異界に 持って帰るために人間界に送り込まれた悪い神 霊だといった理由が語られるという。

このようにムンヤーンとムンコァンを比較し てみると、死者の霊魂をどのように異界に送り 届けるかという点で大きな差異が認められる。 ムンヤーンの人々も上座仏教を信仰し、葬儀に おける食事寄進儀礼ルーソァムが行なわれるこ ともある $が^{39}$ 、3日目と7日目のルーソァムは行 なわれない。ほとんどの家ではたとえ時期がい つになってもヤーモットを家に招いて送霊儀礼 を執り行うのが一般的である。文化大革命が終 わった当時、各家がこぞってヤーモットに依頼 して長らく送霊できなかった死者の霊魂のため にソンコーカオを行ったという。また、盈江県 の官純村の報告では、僧侶を招いて葬儀を行い、 さらに一ヵ月後にはヤーモットによる送霊儀礼 も行うという [劉2008:114]。

しかしながら、ムンコァンではヤーモーを家 に招いて儀礼を行なうことはなく、あくまで仏 教的実践に沿って魂の送霊が執り行われる。そ して、必要と感じたときに、死後から3ヶ月経っ てから職能者を訪ねて亡くなった霊を口寄せし てもらう。

4.3 超自然的存在と交信する宗教的職能者のパフォーマンス

実際に職能者たちは儀礼の場でどのように神霊を憑依させ、交信し、人々の悩みを解決したり霊魂を異界に送り届けたりするのだろうか。ここでは儀礼の過程と儀礼におけるパフォーマンスに着目する。

4.3.1 ムンコァンの卜占や託宣

神霊が憑依する直前、ヤーモーはしきりにあくびをする。ムンコァンでは、依頼者が精米した米をいくらかと現金を供物壇に供える。ヤーモーは線香に火をともして祭壇の仏像に向かって三拝をする。それが終わると祭壇に向かって座り、あるいは立ったままで守護霊を呼び寄せる歌を歌う。ヤーモーはところどころあくびを繰り返すうちに、普通の人々がまったく理解できないカームピーkhaam phi(霊の言葉)を口早に唱え始める。するとヤーモーに守護霊ザオモーが憑依し、ヤーモーの身体に憑依したザオモーが感依のある声色で依頼者に目的を述べるように言う。

依頼者から霊へコミュニケーションをとる場合は普通の口語口調の会話でなされる。霊から依頼者に対するメッセージの伝達は歌によるものが多い。ザオモーが憑依している間も、ヤーモルところ意識を取り戻し、ザオモーと歌によって交流する。ヤーモと霊、複数の霊が出現する交流も全て歌でなされ、依頼者との空間を超えた交流のプロセスを全で聴くる。比喩が多用された難解な歌の内容とができる。比喩が多用された難解な歌の内容とができる。比喩が多用された難解な歌のある声でをや、歌で表現されなかったが、ヤーモーが感じ取った神霊の言葉や意志は、威厳のある声で依頼者に口語へと変換されて伝えられる。託宣が終わると、ヤーモーは歌を歌ってザオモーを異界に送り返し、あくびを何度か繰り返していつもの状態に戻る。

ト占が行われる場合、依頼者の持ってきた米 を投げてその様子から占う場合もある。また、 霊が降臨するとき線香の煙が大きく動いたり、 線香から火花のようなものが見えたりすること がある。こうした細工や祭壇に供されている特 殊な供物、刀や仏像であったり、僧侶の托鉢や 袈裟であったり、そうしたものはヤーモーたち の自由な選択と工夫によって布置されている。 こうしたところにヤーモーの個人的な差異化の 志向が見られる。

ヤーモーのパフォーマンスの特徴をみると歌がその重要な位置を占めることがわかる。ヤーモーとあらゆる霊との交渉は韻を踏んだ即興歌でなされる。歌の旋律構造は、掛け歌で普段よく歌われる調子や、タイ族劇のいくつかの調子などである⁴⁰⁾。調子の変化は憑依した霊の差異を表現する。依頼者への託宣や呼びかけ、「か多いようである。その場合には憑依した霊にかられる場合には憑依した霊になった特徴もみられ、女性職能者に男性の守護霊が降りてくると男装をする場合もあった。専用に設けられた祭祀空間の祭壇の装飾や特殊な供物の布置はヤーモーたちがそれぞれの個性を主張する方法の一つでもある。

ムンコァンでは、村人がヤーモーや占い師モーダックガーラーに会いに行くことを口外しないのが一般的である。もしそのことが誰か悪意のある人間に知られると、こっそり悪霊を放たれて相談の内容を盗み聞きされるからだという。別の依頼者がたまたまその場に居合わせることは問題ないようだが、依頼や託宣内容は非公開にするのが普通である。

4.3.2 ムンヤーンのソンコーカオの場合

託宣や占いも付随して行なわれる死者の魂を 異界に送る送霊儀礼ソンコーカオを見てみよう。 儀礼当日朝、依頼者たちはヤーモットを家まで 迎えに行き、その家でヤーモットの守護霊モー ムンに対して膝をついて拝礼をする。儀礼を行 う家では、豚や鳥の肉などの食物を中心とした

さまざまな供物が準備される。儀礼が始まる頃 に近隣の村々から親しい知人や親族の女性たち が供物をもって儀礼に参加しに来る。男性たち が参加することは非常にまれである。

ヤーモットは家の正面壁を向いて椅子に座り、 茶や酒を地面に注いて守護霊モームンを呼び寄 せる準備をする。ヤーモットはところどころあ くびを繰り返す。脚には長刀を踏みつけ、膝を 細かくゆすり続け、手には黒い扇子を広げ、毎 回歌い始めに扇子を一度頭より高く掲げてから 仰ぎ始める。そして神霊と交流するための歌を 歌う。儀礼の前半は死者の嘆きを聴き、慰め、 食事を与えること、祖霊たちが供物を食べるこ とが中心となる。これからおよそ12時間も続く 儀礼の間中、線香とランプに絶え間なく火がと もされる。

ムンヤーンでは、死者の魂が肉体を離脱した 後、魂は死を意識せずに馴染み深いところやこ れまで行ったことがある場所などあちこちに分 散し、労働に従事したり休息したりしていると 考えられている。モームンはこれら死に気づい ていない魂たちをすべて集め、再び一個の存在 として組み立てる。そして死を知った死者は自 分の本当の死因が何であったかを語り、悲しみ ながらも異界へと旅立つ。しかし、異界への旅 は長く苦しい。途中様々な困難や関所にたどり 着く。死者の魂を待ち構える難問は生前の行な いに原因があるため、両親を敬うように、家畜 や生命を大切に扱うように、勉強や仕事に励む ように、死者の魂は生者たちに清く正しく生き るよう諭しながら旅を続ける。夜更け、死者の 魂が異界に無事たどり着くと、心の安息を得ら れたことを生きている家族に伝える。最後に死 者の魂が生者を気遣い、今後は家族を異界から 見守り続けることを告げて、生者たちを祝福す る。また、異界の霊魂を人間界に送り出す異界の 母メームンゴン、メームンピーが死者の生前の 行いに応じてどのような転生の可能性があるか を暗示し、異界の旅に付いて行った我々儀礼参 加者たちの魂を人間界に招魂して儀礼は終わる。

ムンヤーンの儀礼の特徴は、ムンコァンと同 じように、コミュニケーションや霊たちの心理 や背景描写などが即興歌によってなされる点で ある。ただし、ムンコァンに比べて口語による 会話や託宣などが非常に少ない。まれに、託宣 の内容を復唱する形で、ヤーモットが口語形式 で内容を繰り返して述べることがあるのみであ る。歌の調子の種類はムンコァンのヤーモーと 同様に多数用いられるが、基本となる調子は「古 い世代の歌」あるいは「古い調べ」という「カー ムバンタオkhaam baan thao」の旋律構造と同じ である。この調子による歌はムンコァンでは既 に「失われた古い歌い方」とされている。ムンコァ ンのヤーモーはこの旋律構造を用いて歌うこと は無い。

儀礼ではヤーモットの声を通じて、死者の嘆 きの歌や、たまたま旅路の途中で遭遇した昔死 んだ知人や親戚による生者を思いやる歌などが 歌われる。儀礼に参加した人々は忘れかけてい た懐かしい死者たちの優しい言葉を聴き、おも わず涙を流して死者を偲ぶ。一方で、聴衆は死 者の旅路における滑稽な姿を想像し、甲高い笑 い声を発する場面もある。12時間にもおよぶ儀 礼はおおよその道筋などが決まっているが、人々 はヤーモットの歌を聴き、その過程を想像する。 彼女たちの解釈に従えば、聴衆の魂の一部は抜 け出ていって死者を後から見守り、自分たちも その冒険に参加している。儀礼は人々の不安を 取り除き精神的支えとなるだけでなく、パフォー マンスとして娯楽にもなりえる。

儀礼の途中、守護霊モームンが交信し異界と 人間界を結んでいることに便乗して、親族や参 加者は、個人的な家庭の悩みを相談したり、ト 占を行なってもらう。ここではムンコァンのヤー モーのような秘密主義はなく、悩みの過程や解 決方法は公開され、儀礼に参加する女性たちの 共有情報となる。

また、ムンヤーンのヤーモットたちは祭壇や

儀礼の道具などを用いて自分を他のヤーモットから差異化しようとはしない。あくまでムンヤーンで認知された儀礼の規範にのっとって供物などが準備される。なにより依頼者が重視するのは見た目の祭壇などではなく、ヤーモットの歌の能力なのである。

以上から、パフォーマンスにおける両地域の 重要な共通点を簡単に述べれば、女性が主体に なっている点、そして儀礼では職能者は歌によっ て目的を果たすこと、さらに職能者は高レベル の即興歌の技術を有する点が挙げられる。祭り や行事でしばしば娯楽として歌われる歌掛けも 職能者の歌も、脚韻の原則や言語声調と旋律の 関係性など、歌の基本的構造や規則は守られて いる。両者における相違点を見れば、ムンコア ンでは依頼と卜占や託宣の結果は非公開で、そ れに対し、ムンヤーンでは儀礼の過程と結果は 公開され、問題解決方法は参加者たちに共有さ れる。また、ムンコァンでは依頼者がヤーモー の家を訪れるが、一方で、ムンヤーンではヤー モットを家に招いて儀礼を行なう。祭壇の配置 や装飾、儀礼における規範と逸脱、差異化など については、ムンコァンでは視覚的・聴覚的に個 性的な独自の所作を編み出す差異化の特徴が見 られるが、これとは違って、ムンヤーンではあ くまでも慣習的な儀礼の規範的所作を受け継い でなされ、均質化されている。換言すれば、ム ンコァンでは視覚的装置も重視されるが、ムン ヤーンではより歌の能力が重視されるために視 覚的装置に関して工夫はないといえる。

また、ムンヤーンにおいては、ヤーモットの送霊儀礼などが社会的役割としてムン社会に根付いているが、ムンコァンではヤーモーの力量の源泉が仏教に対する帰依であるために、相対的に見てヤーモーの社会的役割は明確ではない。しかし、そのなかで制度化された仏教がすくいとれない人々の悩みや不安はヤーモーたちによって解決される。政府機関で公務員として働

き数年前に退職したD村のある女性は、筆者に対してヤーモーやヤーモットの死者の霊の口寄せについてこう語った。

「私の母には双子の息子(私の兄)がいた。母はとても可愛がって育てた。でも、2,3歳の頃、双子の赤ん坊は病気になり、手を尽くしたが死んでしまった。母は大変悲しんで衰弱していった。心残りがあってヤーモーを訪ねると、ヤーモーが言った。『おまえの息子たちはあの世の悪いピーだ。わざと早く死んでお前の魂を異界に連れ去ろうとしている。』そう聞いた母は、それ以来悲しむことをやめた。

ヤーモーの口寄せで呼ばれた死者の霊は人間界で起きた事実そのものを死の原因として語らない。家族は熱心に死者の霊魂の哭きの歌を聴き、死の原因はピーが死者の寿命を奪ったものだと知る。そのとき私たちの死者を失った心は慰められ、後悔や自責がなくなって気持ちが落ち着く。」

ヤーモーやヤーモットの口寄せによって物理的な死の原因は異界の超自然的存在による原因へと転嫁される。それは、例えば経済的な理由で病院に行かせられなかった家族の後悔や自責の念を馴化されない神霊の仕業とすることで、結局のところ異界によって決定付けられた、死に対して人間は無力であるという宿命論が家族の心を悲しみから解放する。職能者の役割を人々の心の安寧のためのとしてみると、その形態は地域によって異なるがムンヤーンもムンコァンもシャマンの存在意義は共通している。

5. ヤーモー/ヤーモットの社会的位置付け

これまではヤーモー/ヤーモットの成巫過程、 儀礼、パフォーマンスの特徴などについて詳説 してきた。本章では、職能者たちと社会との関 係について述べる。まず、依頼者が数ある職能 者を選ぶその評価の基準を考察し、依頼者と職 能者の関係を示す。また、シャマン的な職能者 を上座仏教と村落社会の文脈から捉え直すため に、彼女(彼)たちの職能範囲と重なる他の宗 教的職能者との関係性を考察し、上座仏教と相 互補完的な社会的位置づけにあること確認する。

5.1 依頼者とヤーモー/ヤーモットの関係

依頼者はどのようにして職能者を選ぶのだろ うか。ムンヤーンのヤーモットは送霊儀礼や祖 霊崇拝において重要な社会的役割をはたしてい るが、反対にムンコァンではヤーモーが葬送儀 礼に関与することはなく、もっぱらその職能は 卜占や託宣、口寄せなどに限られている。二つ の地域では両者の評価の仕方はどのように違う のか。

ダイ・ルー社会では、男性は家を相続するが、 日常生活におけるあらゆる家事や財産の管理は 女性が行い、収穫した野菜を市場で売って現金 収入を得る仕事もこなす。嫁いで来た女性は、 その家で一生、「家を守る女性」としてルック・ バウluk bawやラーン・バウlaan bawなどと呼ば れる。女性は普段からあらゆることに心を配り、 家庭の安定を維持する。その一つの手段として、 女性たちは悩みや心配を解決するために職能者 を訪れる。

ムンヤーンにおけるヤーモットと依頼者の関 係をみると、職能者のほとんどが女性であり、 依頼者や儀礼参加者も圧倒的に女性が多い。送 霊儀礼ソンコーカオでは、依頼者の家の男性が 守護霊モームンに跪いて送霊の依頼をする際と、 最後の生者の魂を招き寄せるときに参加するく らいで、あとは儀礼の間ずっと敷地の片隅で村 人たちと酒を飲むかトランプ遊びに没頭してい る。同様に、ムンコァンの場合でも、職能者の ほとんどが女性であり、依頼者も女性の方が多 い。また、最近では若い女性たちが自分から恋 人探しのためにヤーモーを訪れることもしばし ばある。

依頼する職能者を選ぶ基準、どのような職能

者が高い能力を持つのかを尋ねると、ムンヤー ンの人々はその基準の一つとして歌の技術をあ げる。ムンヤーンでは儀礼の大部分が即興の歌 というパフォーマンスを通して執り行われる。 そのため、人々が職能者に依頼して儀礼を行う 際に、シャマンの歌が聴いていて「トァム・リー thoam li」かどうかを重視する。「トァム・リー」 とは、声が大きく発音が聞き取りやすいか、聴 いていて飽きない内容を歌うか、内容を損なわ ずに韻や美しい響きの言葉の組み合わせで歌う ことができるか、これらの意味を合わせた感覚 をトァム・リーという。またそうした歌は「心 に入ってくるkhao zaw | ので、説得力があるのだ という。ムンヤーンの人々にとって、歌声がトア ム・リーな職能者と儀礼に熟練した職能者は同 義である。

ムンコァンにおける基準は、卜占や託宣の内 容が如何に正確であったかどうか、それが歌の 能力よりも第一の評価基準となる。そのため、 ムンヤーンの人々も時にはムンコァンの著名な ヤーモーの卜占や託宣を受けに来る。ムンコア ンの人々も、どこに卜占や託宣がよく当たるヤー モーがいればそこを訪ねる。自分の村にヤーモー がいるにもかかわらず、外の村に行って依頼し ても、自分がどの村のヤーモーに会いに行くか は非公開なので問題はない⁴¹⁾。

もちろん、ムンコァンのヤーモーの能力につ いても、歌は最低必要条件であり、その歌声に 評価の基準が置かれ、歌の能力が高いことで人々 から「有能kat 」なヤーモーだとみなされる。筆 者は何度かある著名な女性民間歌手WXYのグ ループに付き添って州の各地で開かれた祭りに 参加した。そうした祭りではWXYたちの噂を聞 きつけた女性職能者たちがよく歌掛けを申し込 んでくる。歌を歌い続けていくうちに職能者の 数々の神霊も憑依してきて歌を掛け合うことが しばしばある。憑依が次々と起こるうちに、歌 われる内容は問答のような掛け合いにはならず、 聴衆と相手を混乱させるようなつじつまの合わ

ない内容になっていく。

職能者たちの儀礼では超自然的存在との交流に歌はなくてはならない能力であるが、ムンヤーンではその社会的役割や儀礼の公開性と関係して歌の力量が評価基準となり、一方、ムンコァンでは明確な社会的役割がなく閉じられた個人的問題に関わるため、歌の能力よりも卜占や託官などの正確さが評価基準となる。

こうして、ムンコァンではヤーモーの評判が 広く知れ渡ると、各地から多くの依頼者が訪れ るが、自分から巡業することはない。一方で、 ムンヤーンのヤーモットの場合、有名なヤーモッ トには別のムンから依頼がきて、車やバイクで 迎えが来たり、時には自分でバスに乗って別の ムンの依頼者の家まで行く。このため、儀礼の 参加者が気に入ればそのまま別の儀礼の依頼が 舞い込むこともあり、有名なヤーモットは一度 外出すると数日間家を留守にすることもある。 また、昔から、若いヤーモットや男性のブーモッ トは別のムンを遊行して名前を売り、依頼者を 探すことがある。

梁河県のムンフムのブーモット (男性職能者) は非常に評判が高く、一ヶ月の半分を外の村落 や地域に赴いて儀礼を行っている。このように ヤーモットには依頼者の家に招かれて儀礼を行 うという移動性があるため、その移動範囲を聞 取り調査すると、ヤーモットが移動する範囲は ムンヤーンが属するムンディー(梁河県)や、 ムンラー(盈江県)、ムンワン(隴川県)、さら に徳宏州の隣の保山市のダイ・ルー居住地域に まで及ぶことが分かる(図2)420。その依頼内容は、 ムンヤーンと同様にソンコーカオやソンピー、 ソンピーフンである。しかしながらムンコァン のダイ・ルーからの依頼はないという。なぜなら ば、既にこれまで述べてきたように、ムンコァ ンではシャマンを迷信とみなす傾向が強く、こ れら儀礼を行なわないためである。

ただし、例外もある。D村には文化大革命時 に保山市騰衝県のある村から徳宏州政府に就職 した老人がいる。彼の妻はD村の女性だが、彼は現在も数年に一度騰衝県からヤーモットを迎えて家でソンピーフン儀礼を行なってもらう。このように、もともと習慣的にヤーモットの儀礼を行なう地域から移住してきた者のなかには、現在も依頼を続けている場合がある。

5.2 ヤーモー/ヤーモットができないこと、 依頼者になるヤーモー/ヤーモット

職能者の能力の限界はないのだろうか。職能者が依頼者となって別の職能者に会いに行くことがある。ムンヤーンとムンコァンの職能者に共通して言われるのは、「職能者は自分の家族を占うことや死者の霊に対処することはできない」ということである。その範囲ははっきりしていないが、彼女自身の家族概念に従って判断されている。以下、ムンヤーンのヤーモットFMGの事例を考察する。

[事例 9 ムンヤーン BG 村の女性ヤーモット FMG その 1]

BG村のフォン(馮)姓の家に嫁いだ女性 MXWが病気になった。カン(亢)姓の家から嫁いで来たMXWは、現在はフォン家で4人の子供と孫もいる。FMGは疲れやすく、最近は喘息が発症するようになった。薬を飲んでも直らないため、ヤーモットに占ってもらうことにした。

この村にいるヤーモットFMGは、フォン姓出身で、もともとMXWが嫁いだ家の人間だった。MXWの夫はヤーモットFMGの弟に当たる。現在はグン(哏)家に嫁いで出て行った。ダイ・ルーの夫婦は別姓で、子供は一般的に父親の姓を名乗る。FMGは既にフォン家から出てしまったものの、姓はフォンのまま変わらない(図3)。

ヤーモットFMGはMXWが弟の嫁であるという理由から、「自分の家族に対して悪霊祓いを行うことができない」と言った。そこで、

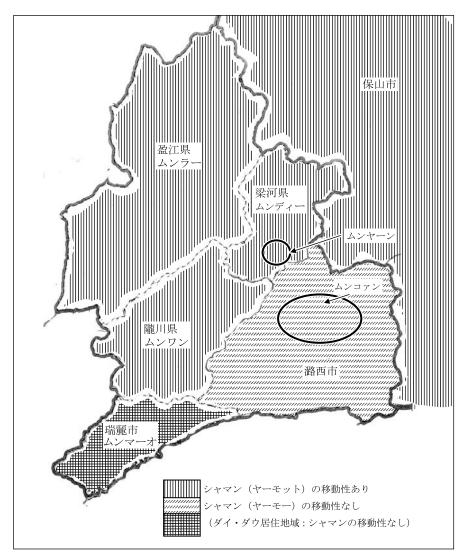


図2 徳宏州の主なムンとシャマンの移動性 注 行政区画に従って簡易的な区分方法であり、今後厳密な地図化を試みたい。

MXWは別のムンからわざわざ近隣で最も有 名な男性職能者ブーモットを招いて儀礼を 行った43)。

[事例 10 ムンヤーン BG 村の女性ヤーモッ トFMG その2]

2008年9月、老ヤーモットFMGの息子GDQ が雲南省昆明で他界した。GDQの遺骨は故郷 に帰ることなく、その後諸事情があって遺骨 は半年間、葬儀場に保管され、その後、昆明 の墓地に埋葬された。老ヤーモットFMGはそ の半年の間ずっと送霊儀礼ソンコーカオを行

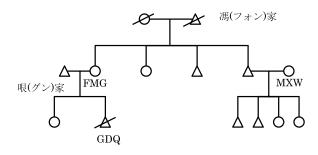


図3 ヤーモット FMG の親族関係

いたい一心で息子の遺骨が埋葬されるのを待 ち続けていた。送霊できない半年の間に2度職 能者を訪ねて死んだ息子GDQを口寄せしても らった。一度目はムンコァンの有名なヤーモーを訪ね、霊を口寄せして死の原因を聞いた。 二度目はわざわざムンマーオの有名な職能者を訪ね、霊を口寄せして人間界で心残りや異界で必要なものがないかを聞いた。そして2009年4月、ようやく別の村から職能者を呼んで魂を異界に送り届けてもらった。

[事例 11 ムンヤーン BG 村の女性ヤーモット FMG その 3]

BG村のヤーモットFMGの生家であるフォン 姓の家のすぐ隣にも同じフォンの姓の家があ る。両家は同姓で親類であるというが、はっ きりとした関係は覚えていないという。隣家 のフォン姓の家にもかつてヤーモットがいた。 2007年その家に赤ん坊が生まれたため、この 家に継承される守護霊モームンが赤ん坊の魂 を奪っていかないよう、同じ姓ではあるが親 族関係が曖昧なFMGを招いてテャオムン儀礼 を三日三晩かけて行ってもらった。

ここでとりあげたムンヤーンの事例とこれまでの聞き取りから整理すると、ヤーモットは血縁関係者や、弟や兄に嫁いで来た直接の血縁はない女性に対しても悪霊祓いを行なうことができず、また自分の息子の魂を異界に送り届けることもできない。ただし、同じ姓の家のテャオムンを取り仕切ったのはその家との関係がすでに明確でないという理由があるように、同姓でもその血縁関係の遠近如何によって儀礼を行なうことができる。こうした家族や親族に対する能力の有効性に関しては、ムンコァンのヤーモー基本的に同様である440。

5.3 その他の宗教的職能者との関係

これまでいくつかの事例を通じて、ムンヤーンのヤーモットとムンコァンのヤーモーという 異なる地域のシャマン的宗教職能者の共通性と 差異を明らかにしてきた。最後に、ダイ・ルー社 会におけるヤーモーやヤーモットの社会的位置 付けについて、その他の宗教的職能者との関係 を考察する。

ダイ・ルー社会で主だった宗教的職能者を表4に挙げた。ここでは他の宗教的職能者の詳細な社会的役割などには触れないが、まず、ヤーモー/ヤーモットと上座仏教の職能者一僧侶とホールー―の関係に触れておく。現在では徳宏州内にその数が少ない僧侶であるが、かつて老齢の僧侶は仏教知識が豊富で、招魂の仏教書や占術書を用いたり、呪文を用いて治療を行なったりすることもあったという。しかし、僧侶もホールーも、2.3章で既に述べたように、基本的に精霊信仰を否定し、ヤーモーやヤーモット、さらには人によっては後述する占い師モーダックガーラーや呪術的サーラーなども、全て迷信とする。

ムンコァンのヤーモーは敬虔な仏教徒として 家に釈迦仏の像を祀る祭壇を設けるが、その仏 像に心を吹き込み聖的存在とするには、男性で ある、僧侶もしくは、ホールーの協力が必要と なる。3.4章 [事例3] で述べたように、D村のあ る女性がヤーモーのイニシエーションを行う際、 村のホールー(60歳前後)が呼ばれて、仏教儀 礼を行い仏像に心を吹き込んだ。彼自身はヤー モーや占い師を信じないと断言していた。ただ し、彼は今も招魂儀礼を行ない、誕生月日から 人の定められた運命を見る占星術的な書物を操 る⁴⁵⁾。これらも迷信ではないのかと尋ねたとこ ろ、これらは仏が言い残した(とされる)仏教 書として代々ホールーに継承されてきたと言っ た。イニシエーションで儀礼を引き受けたのは、 ヤーモーのためではなく、あくまでも仏のため に仏像に心を入れ、食事を捧げたのだと言って いた。

ヤーモーやヤーモットは仏教儀礼に参加するが、特にムンコァンのヤーモーは周りの女性たちより熱心に儀礼に参加して帰依を表す。しかし、ムンコァンとムンヤーンのホールーや熱心

表 4	宗教的職能者の分類	(ただし、	ボァイゾァン派とユン派に限る)	i
-----	-----------	-------	-----------------	---

ダイ・ルー語名称		日本語訳/解釈		職能者の役割	社会的な位置付け	文字使用の有無
ザオギー、ザオモン、ザオサーン、など		僧侶		- 仏教儀礼の執行 (病人の招魂など)	社会的地位は高い (尼は補助的位置)	あり
ザオカーオ		尼僧		もしくは超自然的存在を否定修行制	しかし、近年僧侶の 世俗化によって不信 感を持たれている	あり
ホールー		在家信者代表 仏教儀礼執行者		仏教儀礼の執行/病人の招魂 修行・選挙制		あり
(決められた名称なし)		ムンの守護霊祭祀の 執行者		ムンの守護霊祭祀の司会進行役 選挙制 (?) (ムンコァン) /世襲制 (ムンヤーン)	社会的地位は高い	なし もしくは補助的
(決められた名称なし)		村の守護霊祭祀の執 行者		村の守護霊祭祀の司会進行役 選挙制 (ムンコァン) / 世襲制 (ムンヤーン)		なし もしくは補助的
サーラー、モー	・モーバオラム・モーヤーなど	・施術師、 呪術師 職能者、・呪草医 先生、師 匠、施術		良い呪術。仏教的知識 (?) 仏教的な力を利用して問題を解決 (超自然的存在による病気への対処) 主に病気の治療 修行制	多くは男性 社会的地位は比較的 高い	なし もしくは補助的
	モーダックガーラー	師、	占い師	仏教的知識 (?) 超自然的存在と直接交渉なし 占術書を見て問題解決の助言 修行制	僧侶やホールーに よっては、迷信とさ れる場合もある	あり
ヤーモー (ムンコァン)		憑霊型シャマン		自分に超自然的存在を憑依させる 口寄せロンシン、卜占、託宣など 召命型(まれに世襲)	多くは女性	なし
ヤーモット (ムンヤーン)				自分に超自然的存在を憑依させる 送霊儀礼ソンコーカオ、祖霊祭祀ソン ピーフン、口寄せロンシン 病気治療としての(悪)霊祓いソンピー ト占、託宣など 召命=世襲型	社会的地位は曖昧 上座仏教的には迷信 男性からも迷信と評 価される傾向	なし

な在家信者たちは口々に「ヤーモー/ヤーモッ トたちが供物を捧げても仏には見えない」と言 う。ダイ・ルーの上座仏教儀礼では、参加した 各自が線香、ローソク、花、米など供物を仏に 捧げる。それら仏に対する供物は、転じて寄進 した自分が死後の世界で用いるための蓄えにな るという考えがある。また祖先や家族など死者 の霊に対しても供物を供えて異界で用いてもら う。仏や死者に供物を献上するためには、ホー ルーの司会進行に従って、各自が様々な誦経文 を唱え、持ち寄った供物の名前を唱えあげ、供 物に直接(ホールーが代理で)手を触れて捧げ なければならない。しかし、ヤーモーやヤーモッ トの供物は、どれだけ多く供えようとも、仏に は見えないし、匂わないし、聴こえないのだと いう。

ヤーモーやヤーモットの儀礼に参加するのは 女性たちに多い。もちろん、女性全員が信じて いるわけではなく、仲のいいグループ、メーウー me uが参加するため、その付き合いで儀礼の準備 の手伝いをする者や、また誘われたので仕方な く参加する者もいる。その反面、男性は儀礼に あまり参加しない。男性たちに理由を聞いても 「それは迷信だ」という返事しかない。特にⅣで 述べたムンヤーンの送霊儀礼ソンコーカオでは、 そうした男性の不参加と女性の参加という差異が際立つ。ムンヤーンでは、現在も必ずと言ってよいほど、各家で葬儀を行えばその後にヤーモットを招いて送霊を行なってもらう。送霊儀礼では、女性たちが死者の霊の行く末を見守り、様々な供物を捧げ、そして最後に無事異界にたどり着いた死者の霊から祝福と庇護を受ける。女性たちは、家族全員のために代表して死者の異界での位置づけを聞き届けなければならない。また、ムンコァンではヤーモーによる送霊は行なわれないが、ヤーモーのイニシエーション儀礼をはじめ依頼に訪れるのも女性が大部分である。

男性たちはヤーモーやヤーモットを迷信と決 め付けることが多い。しかし、各家庭で稲田の 霊ピー・ラー phi laaを祀ったり、毎年一度村を守 護する神ピー・ホー・マーンやムンを守護する 神ピー・スゥ・ムンを祀ったりするのは男性た ちの役目である。ムンヤーンの各村では、現在 もある家の男性が村の神を祀る役目を世襲制で 受け継ぎ、儀礼の司会と供儀の奉納を、口頭の 式辞を述べながら執り行う⁴⁶⁾。しかし、Ⅱ-4で 見たように、ムンを守護する神の祭祀はムンコア ン(一部の村では行なわれている)もムンヤー ンもなくなってしまったし、D村では供儀はま ず戒律に反し、さらに経済的負担が大きいとい う理由からピー・ホー・マーンの祭祀も止め、 村を守護する方法を上座仏教的な男女共同参加 型の儀礼に替えてしまうこともある。

このように、ムンや村、宗族、家族、稲田といった異なるレベルの共同体の繁栄に関わる祭祀では、男性たちからピーに対して慰撫や懇願といった働きかけが見られる。こうした儀礼は、ヤーモーやヤーモットに直接関係がない。村の神やムンの神がヤーモーやヤーモットと関係を結ぶのは、個人的な託宣や占い、その他の儀礼において彼女/彼たちの身体に憑依する場合のみである。

ダイ・ルー社会における呪術マーンダーン

maan daanの所有をめぐっても、男女間で差異が ある。呪術は、人々によって明確な区別はなさ れていないが、大まかに一般的呪術と上座仏教 的呪術の二種類に区別できる。一般呪術には、 切り傷を治す呪文や異性の気を惹く呪文、骨折 治療の呪文など様々なものがあり、男女に関わ らず用いることができ、呪文は秘密裏に家族内 部や親しい間柄で継承されていた。一方、上座 仏教的庇護を威力の源泉に求めた呪術もある。 上座仏教的呪術は男性たちに多く占有され、仏 教的な修行や出家修行によって獲得されるとい う。そうした上座仏教的呪術は、本稿では触れ ていないダイ・ダウ社会の高僧に教えを請うこ とが多いという。そうした能力を身につけた者 たちは、サーラー saa laaやモー moと呼ばれる 47 。 サーラーやモーは特にダイ・ダウ地域に多く 見られる。サーラーやモーの本来の意味は、あ る種の知識や技能に長けた人を指すものである。 サーラーは、一方では呪術を操る職能者を指す 尊称として用いられ、もう一方では、文学や伝 統知識、技術に秀でた人物に対する敬称として も用いられる。ダイ・ルー社会では後者の意味 で用いられることが多い。サーラーは敬称とし ての意味が強いが、モーは職能者全般を指す意 味でより広く用いられる。例えば、教師はモー ラーイmo laai、調薬師や医者はモーヤー mo yaa、 文字に精通した知識人をモーリックmo lik、占い 師をモーダックガーラー mo daak kaa laa やモー ベーダーンmo be daangと呼び、更に、本稿で扱っ

ダイ・ルー社会でよく見聞きするのはモーバオラムmo bao lamと呼ばれる人で、水に呪文を吹きかけて薬とする施術師もしくは「施術できる人」である。これに類似した呪術には、患者の患部

てきたシャマン的職能者モーモット(ヤーモッ

ト)、ヤーモー、ザオモー、モームンなどの用途

がある。さらに、モーという言葉は「ある能力

○○ができる人」という能力を緩やかに規定す

る意味を含有し、必ずしも職能者として限定し

ない。

に呪文を唱えて息を吹きかけて治療する方法も ある。ダイ・ダウ社会と比べると、ダイ・ルー 社会では、繰り返しになるが、こうした呪術が 特定の職能者に占有されているわけではなく、 ホールーやモーヤーでも修行をして呪文を授か れば施すことができる。例えば、ホールーは治 療呪術を迷信とすることも多いが、毎回仏教儀 礼の終わりには呪文を唱えて聖水を作り、それ を在家信者たちに振り撒き厄払いをすることが しばしば見られる。しかし、人々はホールーを 呪術師のように扱うことはなく、「彼はバオラム ができる」と言う程度である。

言い換えれば、ダイ・ルー社会では呪術を専門 知識や技術として実践する職能者、ダイ・ダウ が定義するサーラーは明確には形成されていな いようである。その一方、ダイ・ダウ社会では 更に様々な呪術があり、それらは高僧から学び、 仏教の法を威力の源泉として祭壇を設け、職能 として明確に自覚して活動するサーラーもいる。

このような呪術による治療などは、僧侶も所 有することがあり、老人が僧侶のもとを訪れる ことがある。ただし、僧侶は女性に触れること はできないため、女性の身体に接触を必要とす る呪術は在家信者たちにゆだねられる。調査で は、こうした二種類の呪術がシャマン的職能者 たちによって用いられるという事例は聞くこと はなかった。シャマンたちは仏教徒であっても、 その力の源泉はあくまでもピーとの対話から生 まれる。

タイ族社会で比較的重要な社会的役割を担う のが占い師モーダックガーラー、モーベーダー ンである。また、その職能範囲はヤーモーやヤー モットのものと重なる部分もある⁴⁸⁾。ダイ・ルー 社会において、原因不明の病気や問題への対処 などが必要になったとき、人々には大きく二つ の選択肢が開かれている。一つはヤーモーやヤー モットに依頼し、病気であればピーと関係があ るかどうかを診断したり、ピーの力を借りて異 界の占術書を見て占ってもらう。もう一つは、

占い師モーダックガーラーを探すことである。 占術は、ホールーや僧侶も習得して占いを行なっ ている場合もある。

モーダックガーラーは、タイ族文字(ダイ・ルー は主にドーヤーオ文字)の占術/占星術書に依 拠して書物を解釈し操る能力と知識を、高僧や 他の占い師に弟子入りすることで学ぶ。そのた め、知識は一般的に男性が占有している。人に よっては占術も迷信であるとするが、仏の文字 を使って記された仏の知識や先人の叡智である と位置づける者も多い。モーダックガーラーが 用いる占術書は必ずしも統一されているわけで はなく、いくつかの系譜がある。また、ムンによっ ても、依頼者がどこかのムンの有力者に偏らな いようにするため、異なる規則がある。職能者 によっては、異なる占星術を学んで新しい知識 を加えることもある。

ムンヤーンでは、現在、タイ族伝統の占い師 はいないが、文字知識に長けた老人やホールー たちが文化大革命で焼かれずに残った占術書を 保管している。老人たちの話では、占術は僧侶 によって行なわれることがほとんどであったと いう。ムンヤーンなど漢族文化の影響をより強 く受けた地域では、漢族の五行思想や陰陽思想 などもタイ族語に翻訳されて占術の知識として 書物に収められている。

ここまで述べてきた呪術や占術などの能力は、 単独で習得され用いられる場合もあるが、得て していくつかの技能を組み合わせて用いる場合 が多い。タイ族社会では、呪術や占術など職能 者の知識や技能は、それぞれが細分化されて特 定の職能者に占有されるのではなく、極端に言 えば、一人の個人がすべての知識と技能を学び、 複合的に運用することができる。近年の事例で は、D村の30代前半の男性が10数年前に出家し てダイ・ダウのある寺院で修行し、高僧より占術、 呪医、薬草、簡単な西洋医学などを学んできた。 現在では、ムンコァンで最も有名な占い師の一 人として、タイ族のみならず漢族の役人などが

朝から列を作って待っている。また、彼は占術を基礎としながら、ピーが原因である病気を治療するために家の敷地に患者を入院させ、呪術や西洋医学、漢方などを用いて治療を行なっている。

このようなモーダックガーラーの卜占の実践とヤーモーやヤーモットのそれを比較すると、ダイ・ルー社会における積徳行為の両義性が浮かび上がる。モーダックガーラーは依頼者の出生月日や干支が書かれたラーイシッダー laai sit daa (出生証明書)を見て占星術を駆使したり、依頼者が訪ねてきた時間などで占ったりする。占いにおける病気や困難な状況の解釈には、風水やピーの要因が往々にして挙げられる。そして占いの結果に応じて対処方法が提言される。これに対し、ヤーモーやヤーモットの場合では、同様に問題に関する風水やピーの要因が示され、その結果として対処方法が告げられる。両者が述べる対処方法は、共通して上座仏教的な積徳行為と関連付けられている場合が多い。

これまで述べられてきたように、上座仏教における積徳行為は、理念上ではよりよい来世を目的とて実践され、現世利益的側面は否定されている。しかし、実際に人々が行なう積徳行為は、占い師やヤーモー/ヤーモットが示す問題解決方法のための現世利益的側面を含ませた両義的な実践である場合がある。例えば、仏教儀礼ルーソァムを行なうこと、寺院や僧侶、戒律を守る老人、死者に対する布施、仏典寄進儀礼ボァイタムや仏像寄進儀礼ボァイパラの実施、公共事業である架橋修路、掘井、飲み水の設置など、占い師やヤーモー/ヤーモットはこれら上座仏教的言説にある積徳行為の実施を現世利益的な問題解決方法として示す。

上座仏教から見れば、ヤーモーやヤーモット は迷信であり、社会的地位は低い。また文字や 出家修行を通じて上座仏教的知識を獲得できる 男性から見ても、ヤーモーやヤーモットは低い 社会的地位に位置づけられてしまう。しかし、 一方で、女性たちは家庭を守るため、家族の成員の平安のために、ヤーモーやヤーモットの社会的役割を重視し続けてきた。理念上は来世志向の教義を繰り広げる上座仏教が、現実世界において人々が直面する問題や困難に対処もしくは解決することはできない。そのため、問題の解決には、人間界と異界に存在している(とされる)ピーと交流できるヤーモーやヤーモットたちの協力が不可欠である。そこにシャマン的な宗教職能者たちがダイ・ルー社会に今も存在し続ける理由がある。

つまり、上座仏教的理念において、積徳行為はなんら現世利益的効果を期待できないはずであるが、上座仏教的積徳行為はヤーモーやヤーモットたちによって現世利益的、問題解決のために再解釈され、依頼者たちによって実践される。結果としてヤーモーやヤーモットは迷信とみなされながらも、上座仏教的な宗教実践を陰から支えるという両義的地位にあり、タイ族社会ではヤーモーやヤーモットと上座仏教の両者の関係は相互補完的なのである。

6. 結び

本稿は二つのダイ・ルー地域社会、ムンコァ ンとムンヤーンにおけるシャマン的な宗教的職 能者ヤーモーとヤーモットについて、その職能 と社会的役割、パフォーマンスなどに関する具 体的事例を比較検討し、それぞれに異なる地域 的特徴を描き出した。さらに、ヤーモーやヤー モットと依頼者ならびにその他の宗教的職能者 との関係性を分析し、彼女/彼らの社会的地位 や上座仏教との関係を考察し、ヤーモーやヤー モットは、独自の精霊信仰にもとづく実践を行 ないながらも、上座仏教的な知識や行為を再生 産させる位置づけにあることを示した。つまり、 上座仏教や男性の視点から、ヤーモーやヤーモッ トは迷信として位置づけられてしまうが、その 一方で、彼女/彼らは、上座仏教の来世志向的 な積徳行為に対して現世利益的意義を付与し、 女性中心の依頼者たちに積極的に積徳行為を行 なわせる。現世における様々な悩みや問題は、 超自然的な存在にその原因を求められるが、そ れを解決する方法の一つとして上座仏教の実践 が取り上げられている。このように、ヤーモー やヤーモットらは依頼者たちに積徳行為の両義 的価値観の形成を促し、上座仏教の実践的側面 を陰から支え、それらの知識や行為を再生産さ せる役割を担っている。

これまでの先行研究では、ダイ・ルーは東南ア ジア地域から伝わった上座仏教を受容し、また 土着の精霊崇拝も行なってきたと画一的な説明 がなされてきた。しながら、本稿のヤーモーや ヤーモットたちの実践について考察しただけで も、同じダイ・ルーでありながら、居住するム ンによって異なる宗教的諸相があることが明ら かになった。

ムンコァンのヤーモーたちは、その守護霊ザ オモーが釈迦仏に従属する位置関係にあるため に、敬虔な仏教徒として振る舞い、普段から積 極的に仏教儀礼へ参加し、ザオモーを祀る祭壇 には心が吹き込まれて聖化した釈迦仏像が置か れている。しかし、ムンヤーンのヤーモットの 守護霊モームンについては、仏の関係が主従関 係であるか否かは曖昧にされている。

ムンヤーンのヤーモットは様々な社会的役割 を担うが、依頼される個人的儀礼は秘密裏に行 なわず、共同体全体に関わる儀礼として部外者 にも開かれている。死者の霊を異界に送り届け るソンコーカオ儀礼では、仏教儀礼を済ませた 遺体が男性たちによって葬られた数日後、ヤー モットを家に招き、多くの親族や知人の女性た ちが参加して行なわれる49)。仮に、死者の霊が 人間界に浮遊し続ければ、いつまでも祖霊へと 変化できずに家族の脅威となり、延いては、村 落共同体社会全体の安定にも関わる。死者の魂 が送り届けられた後も、ヤーモットは各家の祖 霊祭祀儀礼を定期的に行って死者たちを慰撫し 続ける。そして、守護霊モームンを祀る盛大な 儀礼テャオムンを行うことで、ヤーモットは守 護霊との関係を結びなおしながらムンや村の繁 栄を請願する。ヤーモットの社会的役割は一見 して個人的なものに限るようではあるが、共同 体の秩序の安定のために重要であることが暗黙 のうちに認められている。こうしたなかで人々 によるヤーモットの評価は、パフォーマンスを 繰り広げる歌の能力を基準にしている。

これに対して、ムンコァンのヤーモーは社会 的に重要な役割を担うことはなく、葬送儀礼に 関しても、村々では仏教的所作によってのみ執 り行うため、ヤーモーはムンヤーンのような共 同体の秩序に関わる儀礼を行なわない。そのた め、ヤーモーはもっぱら個人的、私的な問題に 対処するのみで、卜占や託宣、また死者の口寄 せといった実践は、秘密主義的に行なわれる。 そうしたなかで、ヤーモーたちは他の職能者と の差異化を強調することで個性を演出している。 例えば、歌と口語で繰り広げられる儀礼のパ フォーマンスはもちろん、守護霊が誰か、儀礼 の所作や祭壇の視覚的布置などがあげられる。 そして、ト占や託宣を正確に述べることができ る能力に優れたヤーモーはムンを越えて依頼者 を集める。

本稿で最後に述べておくべきは、こうした地 域間の差異は、ムンコァンとムンヤーンの二つ の地域に限定された地域的特徴ではないことで ある。5.1章で触れたように、ムンヤーンのヤー モットの社会的役割に関しては、ヤーモットた ちの移動性からかなりの広範囲にわたって異な るムンのヤーモットにも共有されていることを 窺い知ることができる。ムンヤーンに見られた ヤーモットの実践は、徳宏州各地だけでなく、 隣接する保山にも認められる。付言すると、現 在州府がおかれ、タイ族研究の主な情報発信地 である潞西市、すなわちムンコァン、ムンジェー ファン、ムンキーの宗教的諸相は、ダイ・ルー 地域圏においてごく一部の狭い範囲に限られた ものとして捉えられ、実は、ムンヤーンのよう なシャマン的宗教職能者が、徳宏州のムンラー、ムンディー、ムンワンや保山などのタイ族地域の社会と文化に重要な社会的役割と地位を持っているということがわかるのである(図2)。

こうしたシャマニズムを中心とした宗教的差 異は、人々の宗教観念や価値観の形成と展開に 関わっていることが推測される。また、本稿で は詳細な検討を加えなかったパフォーマンスに おける即興歌の内容分析からは、実際に地域社 会に受け継がれる宗教的世界観を具体的に知る ことができる。徳宏タイ族については、これま で検討されなかった「タイ族のなかの漢族的文 化」、すなわち儒教や道教などと混淆した大乗仏 教や漢族の民間信仰が及ぼしたタイ族文化に対 する影響の問題がある。シャマンたちの儀礼に おける即興歌には、それらを読み解く鍵が隠さ れている。これらは課題として稿を改めて検討 したい。

日常生活において敬虔な仏教徒としてシャマンたちは寺院に供物を捧げる。しかしホールーたちは、仏にはシャマンの供物は見えないのだという。それでもシャマンたちは寺院に通い戒律を守り、人々に積徳行為を促し、ピーと対話を続け、人々の現世の生や死の懊悩を取り除く役目を果たし続けている。現在、そうしたつながりを断ち切ろうと上座仏教に抵抗するヤーモットは出ていないようである。

付記

本稿は、東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所(AA研)共同研究会「タイ文化圏における山地民の歴史的研究」(代表ダニエルスクリスチャン)において発表した原稿をもとに、加筆修正した。本稿を執筆するにあたり現地調査等の研究活動は、2006年度日本科学協会笹川科学研究助成と2007-2008年国際交流基金次世代フェローシップ助成、2008年度日本学術振興会科学研究費補助金の交付を受けたものである。ここに謝意を表します。

注

- 1) 筆者は1998年より4年間雲南に滞在し、その間、 雲南芸術学院の張興榮教授の調査助手として徳 宏に2度訪れている。また、98年より昆明にてダ イ・ルーの音楽家より楽器や音楽の指導を受け、 2000年ごろから徳宏州を定期的に訪ねるように なった。
- 2) これまでの研究では「タイ・ヌー Tai Nue」や 「タイ・ヌアTai Nua」などと表記されてきた。 しかし、本稿では基本的に人々の話し言葉の発 音に近い形で表記している。そのため「タイ○○」 ではなく濁点をつけて「ダイ○○」としている。 また、日本語で「ダイ・ルー」と表記すると先 行研究が豊富な西双版納や北部タイ王国の「タ イ・ルー Tai Lue」を連想するかもしれないが、 徳宏タイ族とは異なるサブグループである。 「ルー」や「ヌー」という発音についても、徳宏 タイ族の人々は現在/n/ではなく/I/と発音してい るため、筆者はあえて人々の発音に従って「ダイ・ ルー」と表記する。ただし、この用法は「ダイ・ ダウ」や「ダイ・ルー」といったサブグループ の表記に用い、これまで学術用語としても慣習 的に使われてきたタイ系民族の総称的呼称であ る「タイ族」についてはそのまま用いることに する。
- 3)「大きなタイ」の意。この自称は広げれば徳宏 タイ族も含む。また、ビルマのタイ族はタイ王 国のタイ人を「小さなタイ」と呼ぶ。
- 4) 雲南省の面積は394,100km²あり、日本の総面積377,835km²を上回る広さである。また、徳宏州の面積は11,526km²あり、おおよそ秋田県の面積11,612km²ほどの規模である。
- 5) 西双版納州やタイ北部における研究では現地 語の発音に習って「ムァン」としているが、本 稿はダイ・ルーの発音に近い「ムン」とする。
- 6) この二つの鎮をあわせると300以上の自然村があり、その6,7割がタイ族の村である。ただし、ムンコァンの内部でも、行政機関周辺村落をラウジェーと呼んだり、東西に大きく分けたドン・ルーやドン・ダウといった地域概念がある。
- 7) 2007年の統計に基づく [雲南数字郷村]。また、 鎮には58の村民小組(49の自然を人民公社期に 組織された生産隊を基にして区分した単位)が あり、そのうち半分強がタイ族村落である。
- 8) 天と地の神と、国(以前は君であった)、親、師を祭祀する。
- 9) 身分証明書にはタイ族語の名前に漢字を当てて登録している。

- 10) ただし、儀礼において在家信者が唱える数十 種の誦経文は村ごとに、さらには村落内におい てさえ統一されていない。集団朗誦でハーモニー を重視することはほとんどない。
- 11) もちろん戒律を守って生活している老人たちのなかには、グループを組んで隣国ビルマやタイに旅行に行って寺院めぐりや高名な僧侶に会いに行く者たちも多くいる。また、家に僧侶を招いて食事寄進儀礼ルーソァムを行なう老人もいる。結局のところ、戒律を守り寺院に参拝する老人たちは、僧侶はいたほうがいいが、いなくても何とか成る、というはっきりと言い切れないあいまいな心境にある。
- 12) もしも戒律を守る老人が目の前で家畜が殺されるのを目にした場合、その夜食事をとらない。そのため村人たちは豚や牛を殺すための場所を村の外に設けている。ムンヤーンではまったく気にされず、村のなかに流れる川辺で家畜の解体を行なう。こうした浄 不浄の場所についてムンコァンの村では占術書にある風水にしたがって設置される。
- 13) テェンは廟や祠の意味。タムは不明だが、字 義では経典など仏教的な意味がある。
- 14) 漢語では「照壁zhao bi」。悪霊を進入させず、追い払う。漢族の家屋では入り口正面に同じ意味で壁が作られ邪気を祓う。漢族の村では村の入り口以外にも各家の入り口に作られる。ムンコァンの各家では入り口にザオビーを作らない。しかし、ムンヤーンでは村の門に照壁を立てないかわりに、各家によっては土壁や竹で編んだ照壁が設置される。村のザオビー設置には占術によって風水を占う。
- 15) 瑞麗地域のダイ・ダウのボイゾァン派のある村では供犠を必要とする祭祀は行わず、僧侶数名を招き経文を唱えて村の守護霊を祭祀するヤープマーンyaap maanとよばれる儀礼が行われる。この場合も儀礼の最中は数時間だったが村の入り口を閉じた。ヤープマーンは、村に不幸が起きた場合や、村の守護霊の怒りに触れてしまった場合などに、霊をヤープyaapする(鎮める)ために行なわれる儀礼である。また、僧侶によって霊をヤープする儀礼は家屋の建築など個人的な理由によってもなされる場合がある。
- 16) 英語原文ではpai、中国語では摆baiだが、ここでは実際のタイ族語の発音に近い表記でボァイ boaiとした。
- 17) 山官は山地民族の地域権力者を指し、寨頭は村落内の権力者、巫師はシャマンや呪術師、妖

- 術師など、械闘頭目は山賊などの武装集団のリーダーをそれぞれ指し、これら4種の人間を更生させることを掲げた。「解除民族矛盾和殺牛祭鬼陋習」は民族間の矛盾や闘争、そして牛を殺して供儀するような迷信的悪習をやめさせること。
- 18) 中国非物質文化遺産デジタル博物館http://www.ihchina.cn/main.jsp(2009年10月1日参照)を参照のこと。
- 19) 多くの場合は母系で受け継ぐとされる。人によっては父系という場合もある。
- 20) タイ族語辞書には「ギン・ガムkin kam」が菜食 を表すとある [孟2007:37、58]。だが、実際に人々 がこうした言葉を使っているところは聞かなかっ た。
- 21) その内容は部分的にしか覚えていないという。
- 22) タイ族の男性知識人は、こうしたシャマンたちの歌の内容を聞いて、その内容やテクニックのもととなる文字化された原本があるだろうといった。しかし、シャマンになる人々は文字が読めるとは限らないし、シャマニズム的な儀礼に参加を繰り返すことで方法や内容の道筋を習得するという可能性も高い。
- 23) 同じ儀礼であるか、真偽は定かではないが、シャマンによって行われる「跳柳神」という儀礼が18世紀に騰衝タイ族よりもたらされたという。 悪霊を追い払う儀礼として簡単に触れられている[張1992:104]。
- 24) この場合は多数ある守護霊の中の一つが親族 だったと位置づけることもできる。もちろん、 守護霊が一つしかないとするヤーモーもいる。 あるヤーモーの守護霊が地域で有名な文人だっ た父親の霊という場合もあった。
- 25) この二人はD村で生まれ育ち、村内の男性に嫁いだ。
- 26) ルー luとは寄進するの意。ソアムsoamとは朝の聖なる食事を意味する。息や唾がかからないよう、そして味見も一切されていない料理や果物、菓子類を仏に寄進する。すべての仏教儀礼はまずこの食事寄進から始まる。この所作が上座仏教のものか、大乗仏教のものか定かではない。ちなみに、上座仏教の僧侶は1日2食である。また雨安居期間中、布薩日に行われる在家信者の寺籠りでも老人たちが食するのは1日2食とされている。
- 27) 占術では、病気などの問題解決のために1日だけ寺院の仏像を借りてきて家で祀るよう忠告する場合もある。一方、瑞麗やビルマ側のダイ・ダウの人々は各家に祭壇を設けて仏像を祀って

- いる。筆者が訪れたある家にはアンティークの 仏像があり、家の主は「これはピーが作った仏 像で、ビルマで探し当てたものだ」と言った。
- 28) タイ語やラオス語ではクワンkhwanと発音される。
- 29) 筆者の調査では、ウィンインという単語を村 落の老人たちに聞いても知っている人はいな かった。転生する霊魂はコァン・ガオkhoan ngao と呼ばれることもある。
- 30) この異界もしくは異界までの道程については、 ムンヤーンのヤーモットが行なう儀礼において 詳しく描写されるが、別稿で改めて述べたい。
- 31) タイ王国やラオスでは一般人の葬儀は火葬に 付される。徳宏タイ族では僧侶が火葬に付され、 墓標が立てられる。
- 32) ムンヤーンの葬儀では、まれに「リックジーザンlik zi zaang」とよばれる死者を弔う詞が書かれた一枚の紙もしくは布を漢族に書いてもらう場合がある。漢族の「祭幛ji zhang」に由来する。
- 33) 鶏の羽毛をむしり取った後、火で燃やさない。 火で残った羽毛などを燃やすと匂いが消えてしまい、死者が見つけることができないという。 これも漢族に同じ習慣で、町の市場で鶏を解体 する漢族の業者は買い手に必ず確認する。
- 34) タイ族の暦には漢文化から影響を受けて、年、 月、日を干支で表す習慣があり、今も占術など で用いられる。
- 35) この期間の死の状態が魂なのか霊なのかは曖昧な返答しかえられなかった。
- 36) 近年では準備の負担を考慮して、7日目のルーソアムを行なわない家もある。
- 37) 前出のタム文字で書かれている経典ではない。 ここでのタムは経典のこと。
- 38) ジェーファン (遮放) や、ムンコァンのゾーディ 宗派では、葬儀後すぐにボイパラ (仏像寄進) 儀礼を行ない、タムよりも位の高い仏名パーガー phaakaaを得ることができる。ボイパラ儀礼の死 者供養性については長谷 [2000, 2002, 2008] に詳しい。
- 39) ムンヤーン方言ではヘットソァムhet soamという。
- 40) タイ族劇では役柄によって歌われる旋律構造 の種類が区別されてある。
- 41) 儀礼を行なう日程について、ムンコァンでは「兎と虎の日にピーは降りてこない」といわれ、職能者に会いに行くことのみならず、祖霊祭祀や清明節の墓参りにおいてもこの二日間は避ける。ムンヤーンではテャオムンは兎の日に行い、ソ

- ンコーカオやソンピー (霊祓い)、ソンピーフン (祖霊崇拝) は牛か龍の日に行なわれる。
- 42) ただし、ムンワンにはムンコァン型のシャマンも活動している。
- 43) ブーモット*bu mot*。ブーは人を意味するが、ここでは男性の職能者のことをブーモット*bu mot*という。ムンコァンでは男性職能者をブーモー*bu mot*と呼ぶ。
- 44) タイ・ダウが居住するムンマーオにはシャマンと別に、敬虔な仏教徒として修行で悪霊を追い払う能力を身につけたサーラーがいる。しかし同様に自分の家族を治すことができない。ある友人の父も敬虔な仏教徒であり修行を積んで能力を獲得した職能者だった。その家の婿養子が病気になり、何人もの仏教的職能者に治療を施してもらおうとしたが良くならず、最後には渋々非仏教的宗教職能者のもとに"入院"させた。
- 45) 徳宏タイ族の占術書には、誕生月日によって 人格や結婚相手などが決められている宿命論的 なものや、誕生月日から依頼者の依頼内容に即 して占う方法、依頼者が依頼に来た時間から占 う方法などがある。占術書の解釈方法は様々で、 ムンヤーンなどの占術には漢文化の五行思想や 陰陽などの思想が取り込まれているのが分かる。
- 46) ムンの神の祭祀に関しては、長文の祝詞があるムンがあり、文字化して保存していたとされる。
- 47) 東北タイにはモータムと呼ばれる上座仏教の 法thamの威力で悪霊を祓う男性在家信者がいる [林2000]。
- 48) モーダックガーラーの占星書の記載には、病気の治療にはヤーモーやヤーモットに成る必要があると説く場合もある。さらに、ヤーモーたちも卜占では異界のピーに懇願して異界の占術書を用いて占う。
- 49) こうした葬送儀礼において上座仏教とシャマンの両者が関与する事例は、桜井による日本のシャマニズム研究で整理された「仏教と巫儀の二重併行性」と類似する部分もある [cf.桜井1977]。

参考文献

青木保

1975 「タイ仏教儀礼の分類」『民族学研究』 39 (4), pp. 298-323。

エリアーデ、M.

1985(1951)『シャーマニズム―古代的エクスタ

シー技術』(堀一郎訳)冬樹社。

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。

長谷千代子

「中国における近代の表象と日常的実践 2002 ―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。

2004 「他者とともに空間をひらく」『社会人 類学年報』30, pp. 63-87。

『文化の政治と生活の詩学―中国雲南省 2008 徳宏タイ族の日常的実践』風響社。

Milne, Leslie.

2001 Shans at Home. Bangkok: White Lotus (originally published in 1910 by Jhon Murray, Albemarlr Street, W., London.)

桜井徳太郎

『日本のシャマニズム下巻―民間巫俗の 1977 構造と機能』吉川弘文館。

佐々木宏幹

『シャーマニズム』中公新書。 1980

『憑霊とシャーマン』東京大学出版会。 1983 竹沢尚一郎

「憑依宗教論―シャーマニズムから教祖 1992 まで」『宗教研究』66 (1), pp. 101-124.

Tambiah. S.

1970 Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand. London: Cambridge University Press.

中国語文献 (拼音順)

褚建芳

『人神之間一雲南芒市一个傣族村寨的儀 2005 式生活、経済論理与等級秩序』北京: 社会科学文献出版社。

江応樑

1983 『傣族史』成都:四川民族出版社。

2003 『滇西擺夷之現実生活』 芒市: 德宏民族 出版社。

劉江

『官純-変遷中的土司属官寨』昆明:雲 2008 南大学出版社。

孟尊賢 編

『傣漢詞典』昆明:雲南民族出版社。 2007

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。

張興榮 編

2007 『中国少数民族宗教音楽研究—雲南巻』 北京:宗教文化出版社。

朱徳晋

『傣族神霊拝覓踪』 昆明:雲南民族出版 1996 社。

インターネット・ホームページ

雲南数字郷村

中国雲南省政府によって開設されたホームペー ジ、http://ynszxc.gov.cn/szxc/ ProvincePage/default.aspx (2009年10月 3日参照)より。

Shamanism in Dehong Tai Society:

The comparative cases between Meung Khoan and Meung Yaang

ITO, Satoru

The Graduate University for Advanced Studies,
Doctoral Program in the School of Cultural and Social Studies
JSPS Research Fellowships for Young Scientists

This paper attempts to characterize the regional features of the religious practitioners who are called *Yaa Moo* and *Yaa Mot* in the Tai Lue(Nue) society, in Dehong Prefecture, Yunnan Province, China. Those regional features are made clear by comparing two areas in *Mueng Khoan* and in *Mueng Yaang*, and by considering the social relationship between the religious practitioners and village society. This study will also present a new aspect of diversity and a complete image of the Shaman activities of the Tai Lue(Nue) society in Dehong.

Most *Yaa Mo* and *Yaa Mot*, who are considered Shamans according to the traditional anthropological sense, are women. Their social position is low relative to men, who can be priests or astrologers with Buddhist knowledge and literacy. But, as viewed from the perspective of *Yaa Mo* and *Yaa Mot*, they also reproduce and support the practice of the earning of Buddhist merit, not for an afterlife, but for spiritual and material benefits gained in this world.

Shamans in the two areas have in common an emphasis on existence for eliminating attachment in the actual world. But they also have different social roles because of their relationships with Theravada Buddhism. The guardian spirit of a shaman in *Mueng Khoan* cannot hold the ceremony to send off spirits of the dead to the spiritual world because it is stipulated that every supernatural being is subjugated by Buddhism. In contrast, the relationship between the guardian spirit of a shaman in *Meung Yaang* and Buddhism is blurry. Hence, they can hold rituals surrounding death, ancestor-worshipping, and praying for prosperity in the entire *Mueng Yaang* area or across some other areas, other *Meung*.

Key words: Dehong Tai, Tai Lue(Nue), Shaman, Animism, Theravada Buddhism, performance