

法政大学学術機関リポジトリ

HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

PDF issue: 2024-09-03

ラオ人社会の終末—再生観とミロク— ン・パウェート祭りを素材として—

若曾根, 了太

(出版者 / Publisher)

法政大学大学院

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

大学院紀要 = Bulletin of graduate studies / 大学院紀要 = Bulletin of graduate studies

(巻 / Volume)

67

(開始ページ / Start Page)

13

(終了ページ / End Page)

25

(発行年 / Year)

2011-10-31

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00007644>

ラオ人社会の終末—再生観とミロク —ブン・パウエート祭りを素材として—

人文科学研究科 日本史学専攻
国際日本学インスティテュート
博士後期課程3年 若曾根 了太

はじめに

本稿の目的は、タイ東北部（通称：イサーン）やラオスに居住するラオの人々が毎年欠かすことなく実施するブン・パウエート（Bun Phrawet）祭りの分析を通じて、彼らの間になぜメシア思想的な終末—再生観が根強く存在しているのか、そしてそれがどのようにして仏教上の未来仏（プラ・シーアリヤ・マイトリヤ・チャオ）（Phra Siariya Maitri Chao）＝ミロクへの信仰と関連づけられているのかを明らかにすることにある。

20世紀を通してラオ人社会では、この世の終わりと新たな世の訪れを意識、希求した汎人類的に見られるメシア思想に基づいた民衆運動がたびたび発生した¹。その中で、最大の規模だった20世紀初頭の「ガボット・プーミーブン（有徳者の反乱）」についてはこれまで、多くの研究が積み重ねられてきた。そこでは、政治的要因や経済的要因、ラオの人びとの被差別意識にもとづく要因など、民衆運動が発生するにいたる多面的な社会背景が明らかにされ、運動はバンコク政府の中央集権化に対する辺境の民＝ラオの民族運動として位置付けられてきた。[tej 1981, Chatthip 1984, Murdoch 1974, Mikusol 1995 など]

また、民衆運動にいたる思想的基盤にまで踏み込んだ研究も存在し、運動の背景にはラオの人々の間に広範囲に広がった仏教上のミロク思想が存在していたことが指摘された。[石井 1972・1976, Charles 1977, 伊東 1991] 有徳者の反乱は、ミロク思想の終末—再生観念に基づいて発生した民衆運動＝千年王国運動として位置付けられたのである。

特に石井米雄氏は、千年王国運動としての有徳者の反乱は、タイの中でもイサーンにおいてのみ発生した、極めてラオ的な現象としたうえで、その思想的基盤としての未来仏＝ミロク信仰に着目した第一人者である。氏によると、当該期ラオの人々がパーリ聖典を読む機会は、不振な教学の状況下から鑑みてほとんどなかった。そのため、当時のラオの人々が仏教上のミロクを知る機会は経典以外の他の何かにあるとし、それを「プラ・マーライ経」（Phra Malai）などの通俗仏教文学の広まりに求めた。[石井 1972] プラ・マーライ経にはミロクの登場シーンがあり、これが婚姻や葬儀の場で読経されたことで、ミロクの存在がラオの民衆の間に広まる契機となったとしたのである。

宗教エリートが担う上座部仏教の正統教理ではなく、民衆の間に広まっていた通俗仏教文学にミロクの知識獲得の契機をとらえる氏の見解は首肯しうる。確かにプラ・マーライ経にはミロクが登場するシーンが描かれているので、ミロクを知るよい素材となるであろう。しかし、これは本稿で詳しく述べるところではあるが、実際にラオの社会の婚姻や葬儀の席においてプラ・マーライ経が読経されることは一般的ではなく、これはむしろタイ中部や西部、南部でみられる慣習である。だとすれば、タイの中でラオ特有とされた千年王国運動の思想基盤を探る点で、儀礼の場の考察が不十分である。あくまでもラオ社会においてプラ・マーライ経がどのような場面で語られて意義づけられていたのかを示し、タイの中でラオの特質を明らかにしなければならないだろう。

1 1902~3年のタイ・ウボンラーチャターニー県などのメコン川流域を中心にして発生した有徳者の反乱、1924年のルーイ県ノーン・マークケーウ村での反乱、1932年のマハーサラカム県でのモラム・ノーイチャーダーの反乱、1959年のナコンラーチャシーマー県でのナーイシラーの反乱などがある。

また、ミロクのことを知識として知っていることがダイレクトに終末—再生の観念と結びつき、リアリティを持って受容されるかという点については慎重になるべきである。ミロクを知っていることと、それにリアリティを感じて信じることは大きく異なる。ましてやメシアニズム的な終末—再生観念が元になって大規模な反乱にまで発展したという歴史的事実は、イサーンの人々が一定程度以上に終末—再生の未来像に対してリアリティを持ち、その意識が反乱にまでいたらせるほど高みに上ったことを示している。だとすれば、ラオの社会には、終末—再生観と仏教上のミロクをうまく関連づける主体的な営みが民俗事象として存在し、それが終末—再生観に理論付けしてリアリティをもたせることに結実しているのではないだろうか。

以上のような関心に従い、本稿ではラオで行われるブン・パウエート祭に焦点をあて、終末—再生観が生み出されるメカニズムとそれがミロクと結びつけられる構造を明示して、ラオ特有の民俗事象として位置づけたい。具体的には、次のように論を進めていく。第1節において、ブン・パウエート祭りで読経される「布施太子本生経」がどのような物語的構造をもち、何を表象するかを明らかにする。第2節では、ブン・パウエート祭りの式次第を具体的に記述し、祭りに参加する人々にどのようなことが体感されるかを明らかにする。そして第3節では、タイの中におけるラオ社会のプラ・マーライ経の機能や意義の特殊性をタイの他地域との歴史的な伝播の違いから跡づけ、ラオの人々が主体的に終末—再生観とミロクを関連付けていたことを示したい。

1 布施太子本生経の構造と再生観念

1.1 布施太子本生経の概要

本稿で対象とするブン・パウエート祭り²はヴェッサンダラ・ジャータカ＝布施太子本生経を1日かけて聴くことをメインとした祭りである。布施太子本生経は、釈尊の前世におけるエピソード547話を集めた仏教説話『ジャータカ』の最終話にあたり、布施を好むウェートサンドン太子の一生が描かれている³。物語は、全13章1000頌からなっている。

布施太子本生経はラオの人々に非常に好まれている物語で、現在も多くの寺院の壁画に物語の概要が描かれていることがそれを示している。中には20世紀前半に描かれたものも残存しており、かなり古くから物語が親しまれていたことがうかがえる⁴。本項では各章の概要を簡単に記しておきたい⁵。

1 十福の巻 <19頌>

天界に住むインドラ神（帝釈天）は、妻プッサディーが天界での生を終えて地上に転生することに気付いた。そこで、転生を前に10の願いを叶えることを妻に約束した。プッサディーは「慈悲深い王子を産みたい」などの10の願いをインドラ神に告げた。

2 雪山の巻 <134頌>

地上に転生したプッサディーは、やがてシーウィー国の国王と結婚。その後、布施を好むウェートサンドン太子を産んだ。太子は自国の民に多くの金品を布施し、民衆に慕われていたが、ある日、日照りで苦しむ他国

2 「ブン・パウエート」はイサーンやラオスのラオ人が呼ぶ名称であり、タイでは一般的には「テート・マハーチャート」と呼ばれる。本稿は、ラオ社会でのこの祭りのもつ意味や象徴性を明らかにすることを目的とするので、便宜上、ブン・パウエートと統一して論を進めている。なお、ブン・パウエート祭りの概要についてはコーンケン大学の[Mahawitthayalai Khon Kaen 1991]が詳しい。

3 ジャータカの中で、538~547話までの最後の10話は「トッサチャート・チャードック」といわれる。538~547話の10の本生とは、①テミヤ本生、②マハージャナカ本生、③スワンナサーマ本生、④ネミラート本生、⑤マホーサッタ本生、⑥プリダッタ本生、⑦チンタクマーラ本生、⑧マハーナーラダ本生、⑨ヴィドゥーラパンディタ本生、⑩ヴェッサンダラ本生である。釈尊が前世において行った宗教理想実現のための実践修行—波羅蜜—に関する物語で、①から順に、出家、精進、慈悲、決意、般若、持戒、忍辱、中正、真実、布施を示している。また、ヴェッサンダラ・ジャータカに関しては[Steven 1988]が詳しい。

4 [Utong Prasasvinitichai 2008] 参照のこと。

5 タイにおける「布施太子本生経」の日本語訳や解説は[富田1981]を参照のこと。

の民に雨を降らせる能力をもつ白象を与えてしまった。そのため、太子は自国民から大きな怒りをかい、雪山に追放されることになった。

3 布施の巻 < 209 頌 >

追放が決定されたウェートサンドン太子は、妻マツトリーと2人の子供を連れて馬車に乗り、シーウィー国を後にした。道中、バラモンが馬車を引っ張る馬を乞うたので、太子は快くそれを布施した。そこで天界の神は自身の姿を動物に変えて太子の馬車を代わりに引っ張ったが、すぐに別のバラモンがやって来て馬車を乞うた。そこで太子は馬車も快く与えてしまった。

4 入山の巻 < 57 頌 >

馬車を失ったウェートサンドン太子とマツトリーは、それぞれ子供を抱き歩いて道を進んだ。道中、ウェートサンドン太子は、ある国の王位への要請を受けたがそれを拒否し、雪山へと向かった。

5 チューチョックの巻 < 79 頌 >

醜い乞食バラモンのチューチョックには、若く美しいアミッターという妻がいた。アミッターは働き者でチューチョックに良く尽くしたため、近所の男たちに評判だった。そのため、近所の女たちはアミッターを妬み、いじめた。チューチョックは、太子の2人の子供たちを連れてきて、アミッターの代わりに働かせようと、太子のいる森へと向かった。

6 小森の巻 < 35 頌 >

チューチョックは途中、とあるバラモンに道をさえぎられるが、「自分はシーウィー国からの使者で、太子を連れ戻しに来た」とバラモンを欺き、太子のいる森への道筋を聞き出した。

7 大森の巻 < 80 頌 >

太子の元へ向かう途中、チューチョックはアチュタという仙人に会うが、彼をも巧みに騙して太子の元へと向かった。

8 児女の巻 < 101 頌 >

太子たちのいる森にたどり着いたチューチョックは、マツトリーがいないときを見計らって、太子のもとへ行き、子供2人の布施を乞うた。太子は布施を承諾した。それを聞いた子供たちは驚き、急いで池の蓮の下に身を隠した。

9 マツトリーの巻 < 90 頌 >

チューチョックと太子のやり取りを天界より見守るインドラ神は、子供たちの布施を成功させるため、それに当然反対するであろうマツトリーの帰宅を、虎に道をさえぎらせることで遅らせた。その間に太子はチューチョックの所へ行くのを嫌がって隠れていた子供たちを見つけ出して説得し、チューチョックに布施をした。子供たちが布施をされた後に帰宅したマツトリーは、子供たちがいなくなってしまうことを大いに悲しむが、それでも太子の布施行を祝福した。

10 帝釈天の巻 < 43 頌 >

インドラ神は、太子が自身の妻マツトリーをも他の者に布施してしまうことを避けるため、チューチョック以上に醜いバラモンに自身の姿を変えて太子の元へ赴き、マツトリーの布施を乞うた。太子とマツトリーは平常心を持って布施に応じたため、ここにおいてインドラ神は太子の布施行の完成を見極めた。インドラ神はマツトリーを太子のもとに置き、天界へと戻った。

11 大王の巻 < 69 頌 >

一方の、子供たちを連れて行ったチューチョック。天界の神はチューチョックの精神を操り、彼を家路ではなく、別の国へと向かわせた。向かった先の国にてチューチョックは、贅沢三昧の暮らしを送り、ついには腹が張り裂けて死んでしまった。

12 六王族再会の巻 < 36 頌 >

太子の父と母、つまり王と王妃は、チューチョックから解放された太子の子供2人を連れて、雪山にいる太子とマツトリーを迎えに行った。再会した6人は大いに喜んだ。そして、国王は太子にその地位を譲ることを宣言し、みな万歳の声をあげた。

13 都城の巻 < 48 頌 >

6人はシーウィー国へと帰国した。民は大喜びし、舞い踊って太子たちを迎えた。新たな国王を迎えたシーウィー国は大いに栄えた。その後ウェートサンドン王は、治世120年に生涯を終え、トソツ天に菩薩として転生したのであった。

1.2 布施太子本生経と再生—終末観

物語を概観すると、慈悲深いウェートサンドン太子が、自国を追放されて後も熱心に布施行に励み、最終的には元の国へ王の立場として帰国を果たす、という筋書きになっていることがわかる。物語が一貫して主張している点は、“布施行の重要性”である。タイにおける布施行は、積徳のための重要な行為である。仏教的功德を多く積めば積むほど、来世での社会的地位や幸福が高いとされ、それはつまり、現世における政治・経済的な優位者は、前世における功德が多かったことに起因しているという論理を成立させる。つまり、地位や支配の正統性が、仏教的功德の論理によって保障されているのである。その意味で、布施行を強調するこの物語は仏教的支配イデオロギーの貫徹を担うものといえよう。

ただし本稿では、物語でのウェートサンドン太子、および太子の国シーウィー国の共同体の経た過程に着目したい。なぜならば、太子や共同体が、通過儀礼のもつ構造のプロセスを経ているからである。

かつてファン・ヘネップは、通過儀礼を〈分離〉〈過渡〉〈統合〉の三つの段階に分類した。[A Van Gennep 1909] ヘネップによると通過儀礼には、これまでの状態を終わらせる〈分離〉、新たな状態に向かって変化を遂げる〈過渡〉、そして新たな状態に結実するための〈統合〉という段階的なプロセスが存在する。そして、こうした構造は、物語中の太子や共同体が経たそれと重なっている。

まず、他国へ白象を布施した太子は、国民の怒りにふれて、王子としての地位を失い、国外に追放された。これは、もといた場（自国であるシーウィー国）や、地位（王位を継ぐべき太子）からの〈分離〉である。

次に、追放された太子は、修行者の身として、人里はなれた森の中に移り住んだ。ここにおいての太子は、王子の地位にはない、不安定な立場にある一介の修行者である。修行者の立場として、山深い森で過ごす変化の期間は、今後の王の地位を獲得するまでの〈過渡〉の時期にあたるといえよう。

そして最後に、布施行の完成に至った太子は、王や国民からの要望に答えて、帰国を果たし、王位についた。ここにおいて、新たな王としての立場に〈統合〉されたのである。このように王子が王位につくまでに経たプロセスは、通過儀礼の〈分離〉〈過渡〉〈統合〉の構造をもっているのである。

また、太子の国＝共同体に焦点をあてても、これは同様である。つまり、新たなウェートサンドン王を中心とした国が形成されるまでに共同体は、太子を失う〈分離〉、太子不在の〈過渡〉の時期を経て、太子が王となった新たな共同体への〈統合〉というプロセスを経ているのである。

では、そうしたプロセスを経て表象されるものはなにか。それは、通過儀礼を経て成り立つ、個や共同体の象徴的な“終わり”と“再生”の観念である。ファン・ヘネップの儀礼の三つの過程を時間論として分析し、構造化したE・リーチに従うと、儀礼を行う対象は〈分離〉を通じて象徴的に“死ぬ”。そして生でも死でもないどっちつかずの不安定な状態の中で〈過渡〉の状態を過ごし、最後に新たなものへと〈統合〉されて“再生”する。[リーチ 1961] つまり通過儀礼では象徴的な死と再生が経験されるのだ。

また、儀礼は時間を秩序づけるという点もリーチは指摘しているが、これに従えば、物語で描かれる時間観は直線的に進行するものであることがわかる。本来自力救済に重点をおく上座部仏教の正統教理においては、輪廻の観念が背後にあるため、時間は静止的循環的なものになる。しかしそのような思想はあくまでも經典に詳しい宗教的エリートのものであり、民衆一般に受容される布施太子本生経に流れる時間観は直線的な進行をもっているのである。こうした時間観は、メシア的な終末—再生観の下地になるといえよう。以上から本稿では布施太子本生経を、直線的な時間観を基礎とした再生—終末観をうみだす機能を有した物語として位置づけたい。

2 ブン・パウエート祭と共同体再生

2.1 ブン・パウエート祭りの準備

ラオの社会において、ブン・パウエート祭りが行われる日程の規定は特にない。各地域・村によって実施日は異なり⁶、農閑期の旧暦4月に実施される所もあれば（この期間に行われることが最も多い）、雨季の到来を目前に控えた旧暦6月の雨乞い儀礼（ブン・バンファイ＝ロケット祭り）とセットになって行われる所もある。とはいえ、たとえ規定日はなくとも、ラオの人々が一年のうちでこの祭りを欠かすことはない。それは、この祭りに参加して布施太子本生経の話を拝聴することが、多くの積徳につながると考えられているからである。

さて、ブン・パウエート祭りの式次第を見ていこう⁷。まずは祭りに向けての準備である。

その年の祭りの日取りが決定されると、布施太子本生経の各章を詠唱する担当者の手配が進められる。布施太子本生経の物語の詠唱は、数人で分担されるものであり、大抵は僧侶が詠唱することとなる。村持ちの寺の僧侶の場合もあれば、他村から招かれた僧侶の場合もある。

また、各章のスポンサーが村人の中からつくのが、この祭りの特徴である。スポンサーとなった代表者は、他村から招いた僧や親戚たちの宿泊所を用意したり、また布施太子本生経の各章の読経が終わるたびに供え物を献上したり、といった役割を担う。年ごとに、スポンサーは代わり、3-4世帯がその代表者の協力にあたることが多いという。

祭りで用いられる道具は、線香・ろうそく各1000本ずつ、蓮の花、ミズアオイ、コルクノウゼンの各花1000本、ピンロウジ1000本、旗1000本である。1000という数字へのこだわりは、布施太子本生経の物語が1000頌からなっていることに由来している⁸。

布施太子本生経を聴く場の中央には法座が置かれ、八方には旗や傘蓋、団扇状の日よけ、固めた米1000個を入れるかご、3-4節の竹の筒（ドライフラワーを入れるために節の間に切れ込みを入れたもの）などが設置される。[写真1]

また、ブン・パウエートにおいて極めて重要な役割を果たすプラ・ウップクットという仏像を安置するため



[写真1] 僧侶が布施太子本生経を読経する法座（ラオス・ムアンセーンヤールーム寺）

6 ラオの人々の儀礼や祭礼において、明確な規定日がない行事は多々あり、本稿で取り上げているブン・パウエートのほかに、農耕儀礼やブン・バンファイ（ロケット祭）などがある。伝承や遺跡の分析によってブン・パウエートとブン・バンファイは最古の行事に属し、ラオ族がランサン国を建てた以前からあったものとされている。[星野1996：p.244]

7 2009年3月9-10日にタイ・シーサケート県シーラッタナ郡サプーンのバーンジョーク寺、2010年2月26-27日にタイ・ウボンラーチャタニー県ウボンラーチャタニー郡市内のトゥンシームアン寺、2011年3月ラオス・ジャンパーサーク県ムアンセーンのムアンセーンヤールーム寺における、ブン・パウエート祭りに参加した際の記録にもとづく。

8 かつてミャンマーにおいて実施されていた布施太子本生経を聴く祭り＝「マーレー尊師祭」でも、1000個の果物や花などが供えられた。これも布施太子本生経が1000の章句によって成っていることに由来しているという [伊東1991：pp.223-224]



[写真2] プラ・ウツパクットが安置される特設の小屋（ウボンラーチャタニー県トゥンシームアン寺）



[写真3] プラ・ウツパクット（ウボンラーチャタニー県トゥンシームアン寺）

の特設の小屋が、寺の境内、布施太子本生経を詠唱する場付近に設置される。大抵は大木の下に設置され、高さ、横幅ともに約 1.5m で、竹とバナナの葉によって作られる。[写真2]

布施太子本生経を聴く寺における準備は以上の通りだが、もう一つ欠かすことのできないものがある。それは、祭り初日の夕方に実施される「ウェートサンドン入国行列」において使用される舞台の設置作業である。これは、村から外れた森や大木の下に設置されるのが一般的である。それは入国行列が、遠い雪山の森で修行に励む太子を皆で迎えに行く、布施太子本生経の 12・13 章を模倣することにかかわっている。つまり、村の共同体から離れた森や大木の下に舞台を設置することで、太子が修行する遠く離れた雪山の森の地を象徴的に示すのである。この「ウェートサンドン入国行列」の儀礼については本節第 3 項にて詳しく述べる。

2.2 ホー・プラ・ウツパクット儀礼

ブン・パウエート祭り初日の午前。まず、「ホー・プラ・ウツパクット」と呼ばれる儀礼が実施される。これは、プラ・ウツパクットの招魂儀礼である。プラ・ウツパクットとは、ブア・ケム（ブアは蓮、ケムは針の意）という仏で、その仏像をみると頭が蓮のつぼみで、降魔印のかたち（悪魔や災難を追い払うポーズ）をとっていることがわかる。（[写真3]）プラ・ウツパクットは災難から人々を守ると信じられている。

村人の話によると、プラ・ウツパクットは水の中に宿っているので、村の長老や僧侶の読経によるプラ・ウツパクットの招魂儀礼は、寺近くの川や沼の水辺で行われることが多い。パーリー語の経典を読経し水に宿るプラ・ウツパクットの招魂が行われるのである。読経が済むと鐘が鳴らされて、プラ・ウツパクットは寺へと運ばれる。プラ・ウツパクットを運ぶ行列は寺の本堂の周りを 3 周し、最後に特設の小屋に安置される。プラ・ウツパクットが無事に安置されたことを告げる鐘が再度鳴らされて、ホー・プラ・ウツパクットの儀礼は終わる。これによって、ブン・パウエート祭りが何事もなく無事に終わることが祈願されるのである。

ちなみに、村人の話によると、プラ・ウツパクットが人々の前にお目見えするのは、ブン・パウエート祭りのときのみ、一年に一度だけだという。ブン・パウエート祭りが、一年の各祭礼・儀礼の中で特に重要視されていることがうかがえよう。

2.3 ウェートサンドン入国行列

午後になるとウェートサンドン太子の入国行列が実施される。これは前述の通り、布施太子本生経の 12・13 章を模倣するもので「ヘー・プラウエート・カオ・ムアング」と呼ばれる。

はじめに、寺の境内において、布施太子本生経 1～11 章の概要がアナウンスされる。国民の怒りをかって

国から追放され、その後雪山にて厳しい修行を積み、最後布施行の完成に至った太子。その太子を国王として迎えるため皆で雪山へ向かうと説明されるのである。これにより、祭りに参加する人々は「ウェートサンドン太子の入国行列」を行う意味を知り、村人皆で太子を迎えにいくという気運が高まるといえよう。

ウェートサンドン太子の父（王）と母（王妃）が、太子の子供たち2人をそれぞれ従え、3頭のうち2頭の象に乗り込み、寺を出発する。1頭の象には誰も乗っていないのは、ウェートサンドン太子が帰国する際に乗るべき象だからである。[写真4]

王と王妃を乗せた象を中心とした行列では、綺麗に着飾った村人たちが踊り、手拍子を叩く。一様に明るい姿をみせる行列は、村外れに設置された舞台へと向かう。そして行列が舞台に到着すると、今度は、ウェートサンドン太子を国に呼び戻すために、皆で太子の説得にあたるシーンが謡い演じられる。[写真5]

ここでは、ウェートサンドン太子と父親の謡によるやりとりが行われる。二人のやりとりは僧侶が担う場合もあれば、謡の得意な村人が行う場合もある。王は、太子を国外追放したことを詫び、国に戻って王位に就くよう願う。しかし、王子は王位につくことを簡単には承諾しない。太子と国王の間答がしばらく続く。しかし、王の説得になかなか承しない太子。そこで、最後は観客もそろって「ウェートサンドン太子。なんとか戻ってきてください！」と懇願する。そこでようやく太子は王位につき、国へと戻ることを承諾するのである。たとえあらかじめ太子が国に戻ることは決まっているといえども、ここで村人は大いに喜び歓声を上げる。

さて、ウェートサンドン太子の帰国が決定されると、皆でもと来た寺へと行列をなして帰る。寺が自国を象徴する場となっているのである。帰りの行列は、往路以上に明るい様相である。女装をした男性グループが大はしゃぎで踊る場面もみられる。いわば行列は乱痴気騒ぎの様相である。布施太子本生経において、ウェートサンドン太子が自国へ戻る際、その民は大歓迎の様相をみせると描かれているが、そうした情景を模倣するかのようである。乱痴気騒ぎの行列は村内を回り、各家の前には見物者が現れ



[写真4] 太子を迎えに行く行列（シーサケット県シーラッタナ郡）



[写真5] 太子をみなで説得する場面。舞台にいる僧侶が太子を演じ、村人はみなで国に戻るようお願いする（シーサケット県シーラッタナ郡）



[写真6] 布施太子本生経のストーリーが描かれた布を運ぶ村人（シーサケット県シーラッタナ郡）

る。皆、微笑ましく行列を眺める。また、行列内には、布施太子本生経の話が絵として描かれた長い布が運ばれている。[写真6] これは、行列を眺める人々に、布施太子本生経のストーリーを視覚的に伝える役割を果たしているといえよう。

こうして行列は、大騒ぎの態で村内を廻った後に寺へと戻り、境内を3周する。そこでウェートサンドン太子の入国行列は終了し、人びとの乱痴気騒ぎもおさまるのである。

以上、ウェートサンドン入国行列の流れを概観したが、ここで特筆すべきは、行列を通じて人々は布施太子本生経の話を実際に演者として体験するという点である。

布施太子本生経の12・13章は、自国から追放されて森の中にいた王子が、王として自国に戻るシーンが語られる。つまり場面としては、〈過渡〉の期間にある太子や共同体が、新たな王・共同体として〈統合〉され、再生されることを象徴するものだった。そうした、象徴的な〈過渡〉から〈統合〉へと再生されるそのときを、村人はただ物語として聴くのみならず、実際に演者となって擬似的に体感するのである。その空間に立ち現れるオルギー（乱痴気騒ぎ）は、共同体を原初的な状態に立ち戻らせ、新たな共同体を再生するための大きな原動力として働く。民衆も共同体再生の重要な担い手となるのである。⁹ ウェートサンドン入国行列は、村人に共同体の“再生”を体験させることで、“死と再生”の観念を年毎に再生産する儀礼として位置づけられるのである。

2.4 布施太子本生経の読経

ウェートサンドン太子の入国行列が終わると、夕方から夜にかけてプラ・マーライ経が読経される。プラ・マーライ経の物語の歴史や意義については次節にて詳しく論じるが、この物語は簡単に言えばプラ・マーライ（マーライ尊者）という阿羅漢が、地獄や天国で見聞したことを伝える仏教説話である。物語はブン・パウエート祭り実施の意義を明確に伝えており、ブン・パウエート祭りセットになって読経されるのはタイにおいてラオ社会の特徴である。その点は、3節で詳しく述べたい。

プラ・マーライ経の詠唱は、何人かの僧侶によって交代で行われる。約2～3時間にわたって詠唱は続き、それが終わると、夜にはモーラムや影絵芝居といった娯楽が境内で実施される。こうして、ブン・パウエート祭りの初日は終わるのである。

祭り2日目。いまだ朝日昇らぬ朝4～5時頃から、祭りのメインとなる布施太子本生経の読経が開始される。これより村人たちは、布施太子本生経全13章を1日かけてじっくりと拝聴するのである。

僧侶が布施太子本生経の各章を交代で詠唱する。章が終わるごとに本堂内に設置される鐘が鳴らされ、その章のスポンサー役が僧侶に布施をし積徳行を実施する。鐘は、物語が盛り上がりを見せるときや、僧侶の詠唱がすばらしいときなどにおいて鳴らされる。僧侶の詠唱の良し悪しは、この儀礼に参加する人びとにとって、重要な要素である。詠唱が見事な僧侶には、皆それに聞き惚れ、時には歓声を上げたり、涙したりする者も現れる。もちろん、逆の場合では、人々は一応に興味を失い、休憩時間のようにだらけてしまう。

すべての章の詠唱が済むのは、場所や年によって変わるが、夕方の5～6時頃である。布施太子本生経を拝聴した後の人々の表情は一様に晴れ晴れとしており、「サバーイ・チャイ（気分がいい）」と言って家路へと向かう。こうしてブン・パウエート祭りは終了するのである。

以上、ブン・パウエートの式次第を確認したところで、再度指摘しておきたいのは、ブン・パウエート祭りに参加することで喚起される、象徴的な終末—再生の観念である。祭りでは人々は、〈分離〉〈過渡〉〈統合〉の構造をもつ太子の物語を拝聴するだけでなく、太子入国行列を通じて、共同体の〈統合〉過程に実際に演者として参加した。そこでたち現れるオルギーは共同体再生への重要なエネルギーであり、祭りで達成される再生された共同体を皆で体感する。共同体の再生を演者として体感することは、共同体の地域住民の再生観念にリアリティを与えるものと考えられる。こうした象徴的な死と再生は毎年祭りを通じて再生産されていくのである。ただし、ここにおいて再生観念とミロクの関連性はまだ見いだせない。あくまでも漫然とした終末—再生観が

⁹ エリアーデは、オルギーは共同体を原初形態に戻らせる試みであり、新たな共同体として再生されるのに必要なものであると述べている。[エリアーデ1963]

毎年再生産される点を指摘したにすぎない。ミロクと終末—再生観が結びついているラオ社会特有のメカニズムを探るとというのが本稿の目的である以上、両者の接点を明らかにしなければならぬだろう。その点は次節で触れることとする。

3 プラ・マーライ経とミロク

3.1 プラ・マーライ経とミロクの世

ラオのブン・パウェート祭りの初日において読経されるプラ・マーライ経では、祭りを行う理由が明確に述べられている。そこで、まずはプラ・マーライ経の概要を説明しよう。なお、この物語の詳細については、いくつかの研究によりすでに詳しく紹介されているので [Brereton 1995・畝部&山本 2008・佐久間 2008] ここでは簡単に概要を述べるにとどめたい。

プラ・マーライ経は大きく分けて、以下のように<地獄><天界><ミロクの説法>の3場面で構成されている。

<地獄>

ある日、マーライ尊者は地獄の畜生どもを救うため、神通力を利用して地獄へと向かう。そこでマーライ尊者が目にしたのは、現世での罪の報いによって責め苦にあえぐ畜生どもだった。畜生どもは「故人を供養するために功德を転送するよう、子孫に伝えて欲しい」とマーライ尊者に願う。マーライ尊者はこの願いを聞き入れ、人間世界に住む人々に死者を供養するために功德を転送するよう伝えた。そして、功德の転送を受けた畜生どもは天界に生まれ変わることができた。

<天界>

ある日、マーライ尊者が托鉢へ出ると、貧しい農夫がやってきた。彼は8輪の蓮をマーライ尊者へ布施をして願った。「来世では貧しい状況から脱却しているように」と。そこで、マーライ尊者は三十三天に行き、農夫の蓮の花を供えることに決めた。

マーライ尊者は、三十三天にある仏陀の遺髪を納めてあるという仏塔（チュラーマニー仏塔）に向かいインドラ神（帝釈天）と出会う。また、同じく三十三天にやってきた12の男神とその従者たちに出会い、布施と功德の重要性を拝聴する。そしてインドラ神に、未来仏であるミロクがもうすぐやってくることを教えられる。

<ミロクの説法>

ミロクに出会ったマーライ尊者は、末法の世と未来世の話の拝聴する。末法の世が終わると、人々はどんな望みも叶うミロクの世に住むことができると説かれ、そしてミロクは「もし私の宗教世界に生まれたければ、徳を積み、布施太子本生経を1日かけて聞くよう、人間世界に住む人々に伝えるように」とマーライ尊者に託した。これにより、マーライ尊者はミロクの教えを人間世界の人々に伝え、死後は涅槃になった。また蓮の花を渡した貧しき男性は死後、天国へとのぼった。マーライ尊者が蓮の花を届けたことで徳が積めたからである。

以上から分かることは、物語には大別して地獄と天界のシーンが存在し、それぞれに共通しているテーマは“積徳行の奨励”である。地獄の畜生どもや、貧しい農夫が徳を得て天界へと上ったように、徳を積めば誰しもが天界に行く機会があると述べられているのである¹⁰。

ただし、“誰のための積徳行か”という点に焦点を当てれば、地獄と天界の各シーンでは相違をみせる。つまり、地獄のシーンで語られるのは、故人を供養するための積徳行の奨励である。死者は自分で徳を得ることができないため、生者が代わりに徳を転送してあげる必要があるのである。いわば地獄のシーンは、“他者のため”の積徳行がメインテーマとなるといえよう。

10 プラ・マーライ経の業と積徳に関しては、[宮本 2004]を参照のこと。

それに対し、天界のシーンで語られるのは、来世における幸福実現＝ミロクの世に生まれるための積徳行の奨励であり、“自己のため”の積徳行に関してである。自己がミロクの世に生まれ変わるために、布施太子本生経を聴いて徳を積むことがすすめられているのである。つまり、プラ・マーライ経は他者、あるいは自己のための積徳行によって実現される幸福が具体的に提示されている物語といえる。幸福とは、①天界へ上ること（地獄に落ちないこと）、②ミロクの世に生まれ変わることの二点であるといえよう。

また物語はミロクの世について、それが末法の世を経験した後に迎える、いずれの願いも叶うユートピア的な世界であることを明記している。終末の先に再生されるミロクの世のイメージが語られるのである。ここにおいて末法との関連で再生される新たな世のイメージが、物語を聴く人々に認識されるに至るといえよう。

ところでプラ・マーライ経が、ラオのブン・パウエートではセットになって詠唱されることは、前節で見たとおりである。プラ・マーライ経がブン・パウエート祭り実施の意義＝ミロクの世に生まれるべく布施太子本生経を聴くことを明確に述べている以上、それは当然のことのようであるが、実はこれはタイではラオ社会にのみ一般的にみられることである。ラオ社会の民俗として表現される儀礼のこのような形態は、プラ・マーライ経のタイにおける伝播の歴史と、儀礼に求められる機能が他地域とは異なることによるものである。その点については次項で述べたい。

3.2 プラ・マーライ経の歴史的伝播

タイの各地には様々なバージョンのプラ・マーライが伝わっているが¹¹、それらの原型ともいえるのがパリ語で書かれた Maleyyadevathera-vatu (『マーレヤデーヴァ長老物語』) である。このバージョンの広がり歴史を先行研究に従って振り返っておきたい。

まず、マーレヤデーヴァ長老物語であるが、これはスリランカの仏教説話が、ミャンマーに伝わり、そこで修正・加筆を経て編成され、タイに伝わったものである¹²。スリランカの仏教説話とは、山本氏によると仏教説話集 *Sthalavatthupparakana* 所収の「弥勒の物語」である [山本 2010]。氏によると、マーレヤデーヴァ長老物語には、地獄を描くシーンが、主題ではないものの存在するのに対し、「弥勒の物語」には地獄を描くシーンはない。あくまでも天界での弥勒のシーンが主題となっている。つまり、マーレヤデーヴァ長老物語は、「弥勒の物語」を核にしなが、地獄を訪問するシーンが加筆されて発展したものだという。

また、マーレヤデーヴァ長老物語のタイでの広がりを考察した Supaporn makjeang 氏によると、ミャンマーにて編集されたマーレヤデーヴァ長老物語 (氏は編集時期を仏暦 16 – 18 世紀後半としている) は仏暦 17 – 18 世紀頃に現在のタイ北部のランナータイへと伝わり、仏暦 19 – 20 世紀にはスコタイでも発展したという。[Supaporn 1978] タイにおいてはこの 2 つの地域を基点として、①ランナータイからタイ東北部やラオスへと、②スコタイからアユタヤーやバンコク、タイ南部へと広がった可能性が高いと指摘している。

以上の研究成果を踏まえると、タイ各地に広がっているプラ・マーライ経は、スリランカの仏教説話の要素を取り入れて、ミャンマーにて独自に書かれたマーレヤデーヴァ長老物語が、ランナータイとスコタイを基点として 2 方向に広がり、発展したものであると考えられる。かつて、Brereton 氏は、タイに伝わるプラ・

11 タイ北部に伝わるプラ・マーライは、「マーライトン・マーライブライ」と呼ばれ、バイラーンと呼ばれるタラパヤシの葉の経典に記載されている。1516 年に記されたものが、現在確認できるものとして一番古い。タイ東北部・イサーンにおけるプラ・マーライも、同様に貝葉に記されている。「マーライムーン・マーライセーン」と呼ばれる。また、タイ南部では、サムットコーイと呼ばれるコーイ紙に、コム語で記され、「ナンスー・ブット」と呼ばれる。タイ中央部付近では、「プラ・マーライ・グロンスワット (詠唱バージョン)」と呼ばれる民衆の間で最も普及したものの、「プラ・マーライ・カムガープ」と呼ばれるコムタイ語で記されるもの、あるいは、「プラ・マーライ・カムルアン (王室バージョン)」と呼ばれるアユタヤー後期に描かれたものなどが伝わっている。

12 Eugène Denis は、1965 年の “L’Origin Cingalaise du P’rah Mālay” のなかで、マーレヤデーヴァ長老物語の話はスリランカの仏教説話が基になっているものの、その構成はミャンマーにて編集されたものであり、よって、タイに伝わっているそれはミャンマーで編纂されたものである、という見解を示した。氏によると、マーレヤデーヴァ長老物語に出てくる三十三天のチュラーマニー仏塔へ行くエピソードは、スリランカの仏教説話においても見られるが、それ以外の話に関してはスリランカでは見受けられない。そのため、チュラーマニー仏塔に向かう話が、スリランカからミャンマーに広がり、それを参考にしながらミャンマーにて独自に書かれたのがマーレヤデーヴァ長老物語であるとしたのである。詳しくは [Brereton 1995: pp.25-50] を参照のこと。

マーライ経を、①パリー語バージョン、②グロンスワット・バージョン（詠唱バージョン）、③カムラン・バージョン（王室バージョン）の3つに分類してその特色を紹介したが [Brereton 1995]、①のパリー語のバージョンは、ランナータイを中心に広がったものであり（以下、便宜上ランナータイバージョンとする）、②と③のバージョンはスコータイから南下して発展したもの（以下、スコータイバージョン）だということができそうである。もちろん、本稿で対象とするラオ人社会のプラ・マーライ経は、ランナータイバージョンの流れを汲むものである。

3.3 ランナータイバージョンとスコータイバージョンの違い

では、歴史的な発展の基点を異にする両バージョンの違いはどのようなものであろうか。

まず、内容に関していえば、両者に大きな相違はない。たとえば、言葉の言い回しやちょっとした数量（たとえば三十三天で出会った神々が連れている従者の人数など）に違いが見られることはあるものの、書かれている物語の内容自体に大差はないのである。

むしろ、ランナータイバージョンとスコータイバージョンの相違点は、前述のとおり読経される場面において顕著である。ランナータイバージョンが、ブン・パウエート祭において読経されることは再三述べてきたとおりであるが、一方のスコータイバージョンは、葬儀や婚姻儀礼の際に読経される。

タイ中部、あるいは南部でのグロンスワットの婚姻の席での読経は、結婚後の生活における道徳を教授するためのものであり、現在は廃れてしまったといえども、20世紀前半までは重要なものだったという [プラーヤー・アヌマーンラーチャトン 1984]。

また、葬儀におけるプラ・マーライ経の読経は、アユタヤ期にはすでに始まり、ラタナコーシン朝初期には、民衆に非常に好まれていたようである。[Brereton 1995] プラ・マーライ経は寂しい葬儀の席を明るくする、娯楽的な要素として読経されていたのである¹³。

このように歴史的発展を異にするランナータイバージョンとスコータイバージョンでは、詠まれる場面に相違をみせたのである。それに関わって、読経されるプラ・マーライ経の場面への比重の置かれ方も異なっていることも重要である。スコータイバージョンのグロンスワットは、ランナータイバージョンに比べて、極端に地獄の場面の詠唱に比重が置かれているのである。[畝部・山本 2008] それは、地獄のエピソードが、故人への功德の転送がテーマだったことに関連していよう。つまり、この世での生を終えた故人が無事に天国へいけるように祈ることは、残された者たちの務めであり、故人へ功德の転送は重要なものとなる。そのため、功德の転送がメインテーマとなるグロンスワットが、葬儀の席で詠まれることは自然なことなのである。

一方、ランナータイバージョンは、天界の場面の詠唱に比重が置かれる。それは、スリランカの「弥勒の物語」に近い形で、タイ東北部やラオス方面に広がったことを示唆しているともいえるが、いずれにせよ弥勒の話に比重が置かれていることはブン・パウエートとセットになっていることとも密接にかかわる。つまり、ランナータイバージョンが伝承されている地域では、それをブン・パウエート祭りの意義を明確にするためのものとして機能させているのである。

以上のようにミャンマーを発祥とする物語をどのように機能させ、意義付けるかという点において、ランナータイバージョンとスコータイバージョンが伝承されている地域では異なっている。物語の意義付けは、地域の民俗文化の問題にかかわる。人生の道徳や死者への徳の転送との関連で物語を機能させるタイ中部・西部・南部とは違って、ラオの人々は再生儀礼との関連でそれを機能させた。これはラオの人々が仏教上のミロクと終末―再生を象徴する祭りとの関連でそれを機能させた。これはラオの人々が仏教上のミロクと終末―再生観がリアリティをもって結びつく契機としてそうしたラオの人々の民俗の祭りが重要な意味をもつと考えられるのである。

13 ただし、当該期において王室の葬儀・通夜の席では、プラ・マーライ経の読経はなかった。通夜の席においてプラ・マーライ経を唱える慣習は、タイ中・南部に住む民衆が育んできたものであり、王室の伝統行事とは無関係だったという。[Poramin Jaruworn 2005]

おわりに

以上、本稿ではラオの人々の間に存在する終末-再生観とミロクが関連付けられている構造をさぐるために、ブン・パウエートの祭りに焦点をあてて考察した。各節ごとに明らかになったことをまとめ、結論を述べたい。

第1節では、ブン・パウエート祭りで読経される布施太子本生経がどのような構造をもち、それが何を表象するかを明らかにした。布施を好むウエートサンドン太子の一生を描いた布施太子本生経の構造に着目すると、そこには通過儀礼の〈分離〉〈過渡〉〈統合〉のプロセスが存在した。〈分離〉〈過渡〉〈統合〉のプロセスによって表象されるのは、個（太子）と共同体（国）の象徴的な死と再生であった。また、儀礼の構造によって生み出される時間観は上座仏教上の時間観とは異なり、直線的なものとして発現した。以上から、ブン・パウエート祭りは、直線的時間観にそった終末-再生の観念を表象する物語を、年毎に反復して聴く祭りとして位置づけられた。

第2節では、ブン・パウエート祭りの式次第を具体的に記すとともに、祭りに参加する人々にことがどういった影響を与えるのか考察した。ブン・パウエートの祭りを概観すると、特に、人々に終末-再生を体感されるものとして重要な役割を果たしていたのが、太子の入国行列だった。ここでは、参加する人々が布施太子本生経の物語の一員となって、共同体の象徴的な死と再生を体感した。行列に現れる乱痴気騒ぎは、新たな共同体再生に向けての原動力ともなった。その意味で一人一人が共同体再生の担い手として演者になったのである。ブン・パウエート祭りには、終末-再生観を知る行為（物語を聴くことで）と体感する行為（行列に参加することで）の二つが存在するので、それに参加する人々は終末-再生観念にリアリティをもつことにつながると考えられたのである。

第3節では、ラオの終末-再生観念が、なぜミロク信仰の知識と結びついていたのかを明らかにするため、ラオ社会でのプラ・マーライ経の歴史性や機能を明らかにした。タイにおけるプラ・マーライ経はミャンマーを発祥としつつ歴史的に異なる広がり方をみせた。ラオの社会にはランナータイのバージョンが伝わり、ここでは天界のミロクの話に比重がおかれ、ブン・パウエートの祭りと関連付けされた。それは、プラ・マーライ経の読経が、ミロクの知識獲得の契機になるだけでなく、象徴的な終末-再生を理論づける役割を果たしたのである。いわばラオの人々は仏教上のミロクと終末-再生を積極的に関連付けする民俗を有していたのである。

このようにみると、ブン・パウエート祭りは、単に布施太子本生経を聴くという祭りではなく、それを体感することで生みだされる終末-再生観が、ラオの人々によって主体的に仏教上のミロクと結びつけられた民俗儀礼であることが分かる。祭りによって終末-再生観念が実感され、しかもその観念とミロクの世の世界観とがプラ・マーライ経とセットになることで関連付けられている。それこそが、ラオの人々がリアリティをもってミロク信仰と接合した終末-再生観念を有するうえで大きな意義をもつのである。

文献

〈日本語文献〉

- ・アヌマン・ラーチャトン『タイ民衆生活誌（2）誕生・結婚・死』（井村文化事業社・1984年）
- ・エリアーデ『永遠回帰の神話—祖型と反復』（未来社・1963年）
- ・星野龍夫「遺跡と年中行事」（『もっと知りたいラオス』弘文堂・1996年、232-264頁）
- ・石井米雄「タイにおける千年王国運動について」（『東南アジア研究』10巻3号1972年、352-369頁）
- ・伊東利勝「南伝上座仏教圏の救世主と民衆反乱」（石井米雄編『仏教の変容と変容 東南アジア編』佼成出版社・1991年、199-240頁）
- ・宮本なつみ「タイ語『プラ・マーライ』に見られる『業』と『積善』」（『南方文化』31号2004年、13-35頁）
- ・佐久間留理子「タイ仏教の蔵外経典『プラ・マーライ』の写本研究—挿画の主題とその文化的背景」（『アジア民族造形学会誌』2008年、99-117頁）

- ・ 富田竹二郎編訳『タイ古典文学名作選』（井村文化事業社 1981 年、92-113 頁）
- ・ 畝部俊也・山本聡子「タイ仏教写本『プラ・マーライ』について—説話とその図像表現—」（『アジア民族造形学会誌』2008 年、87-98 頁）
- ・ 山本聡子「タイ所伝『マーレツヤデーヴァ長老物語』の源泉資料について」（『東海仏教』55 号 2010 年）

〈外国語文献〉

- ・ A Van Gennep 1909, *Rites of Passage*, University of Chicago Press (綾部恒雄・綾部裕子訳『通過儀礼』（弘文堂・1977 年））
- ・ Brereton, Bonnie Pacala 1995, *Thai Tellings of Phra Malai: Texts and Rituals Concerning a Popular Buddhist Saint*, Arizona State University
- ・ Charles F. Keyes 1977, “Millennialism, Theravada Buddhism, and Thai Society”, *Journal of Asian Studies* 36,2: pp.283-302
- ・ Chatthip Nartsupha 1984, “The Ideology of ‘Holy Men’ Revolts in North East Thailand”, in *History and Peasant Consciousness in South East Asia*, ed. Andrew Turton and Shigeharu Tanabe (Osaka: National Museum of Ethnology, Senri Ethnological Studies, No. 13), pp. 111-134
- ・ John B. Murdoch 1974, “The 1901-1902 ‘Holy Man’s’ Rebellion”, *Journal of the Siam Society* 62,1 : pp.47-66
- ・ Leach, E. 1961, “Two Essays concerning the Symbolic Representation of Time”, *Rethinking Anthropology*, London, The Athlone Press, pp.126-136 (青木保・井上兼行『人類学再考』思索者・1974 年)
- ・ Mahawitthayalai Khon Kaen, 1991, *Bun Phawet khong Chao Isan : kanwikhro lae ti khwammai thang manutsayawitthaya*, (Bun phawes of Isan : an anthropological interpretation) Khon Kaen.
- ・ Paitoon Mikusol 1995, “Administrative Reforms and National Integration: The Case of the Northeast”, in *Regions and National Integration in Thailand 1892-1992*, ed. Volker Grabowsky (Wiesbaden: Harrassowitz), pp. 145-153
- ・ Poramin Jaruworn 2005, “Suat Phra Malai (「プラ・マーライ読経」)”, *Phitikam Tamran Niton Pleng*, Krungthep, pp.113-162
- ・ Steven Collins 1988, *Nirvana and other Buddhist Felicities : Utopias of the Pali imaginaire*, Cambridge University Press.
- ・ Supaporn makjeang 1978, *Maleyyadevathera-vatu*, (「マーレツヤデーヴァ長老物語」) Chulalongkorn University.
- ・ Tej bunnat 1981, *kabot ro.so.121*. (『ラタナコーシン暦 121 年の反乱』), Krungthep.
- ・ Utong Prasavinititchai 2008., *Son wai nai sim, ko-o nai chiwit Isan*. (『隠された財宝：イサーンの生活』) krungthep.
- ・ Yoneo Ishii 1976, “A Note on Buddhistic Millenarian Revolts in Northeastern Siam”, in *Southeast Asia: Nature, Society and Development*, ed. Shinichi Ichimura (Honolulu: University Press of Hawaii, Monographs of the Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University, English Series, No. 9), pp. 67-75