

東北タイ・ドンデーン村：葬儀をめぐる ブン(功德)と社会関係

林 行 夫*

Don Daeng Village in Northeast Thailand: Sharing of Merit and the Associated Social Relationships of Funeral Rites

Yukio HAYASHI*

In the ritual complex of Don Daeng village, the funeral rites accompanying normal death are the most complicated of merit-making (*tham bun*) ceremonies, involving four stages of ritual: (1) rites held while the body is kept at home, (2) cremation rites, (3) collection of bones, (4) collective rites for transferring merit to the dead. Although these rites are household-centered, close kin and many other villagers collectively participate with material donations and cooperation. For the relatives of the dead, the hosts of the funeral rites, the main object is to make a lot of merit and transfer it to the deceased in order to ensure a good rebirth. They fulfill a moral obligation to the dead, because villagers believe that the average person cannot accumulate enough merit

during life to ensure a good rebirth.

Many other villagers participate in funeral rites, by helping the deceased's relatives, in order to make merit for themselves. By their definition, every participant in a merit-making ceremony gains a share of the merit. They help the host of the funeral rites in various ways, especially in the 'feast' held at the house of the dead. In this situation they gain merit through the host of the rites, who donates material and monetary gifts to the monks of the temple. The transferring of merit to the deceased by relatives and the sharing of merit among other villagers are interwoven in these rites, and this leads to the social circulation of merit.

I は じ め に

本稿は、現地調査で得た資料にもとづいて、¹⁾ 東北タイのドンデーン村における葬制

* 龍谷大学文学部; Faculty of Letters, Ryukoku University, Shichijo Ohmiya, Shimogyo-ku, Kyoto 600, Japan

1) 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。その概略についての記述は、Fukui *et al.* [1985: Ch. 10] を参照されたい。

とその儀礼過程にみられる村人の宗教的世界観の一端を理解することを目的としている。

人の一生の終着点における葬儀は、村内で行われる宗教儀礼のなかでも最も複雑な儀礼過程をもつ。それは僧侶を介して故人を葬るために遺族が主体となる個別的な儀礼でありながら、村内の長老や近隣者をはじめとする全村の人々が関与する。そこに、〈死〉をめぐる複雑な村人の宗教的世界観を読みとることができる。〈死〉という現象が、自らの生活世界に対して人々が行う現実の定義やそのなかで構成される社会規範を根源から脅かすもの

であるとするならば [Berger 1973: 52], この危機状況に対応する社会制度としての葬制やその儀礼過程の分析は、人々に支配的な社会規範の一断面を提示することにもなろう。

これまでの諸調査研究がすでに紹介しているように,²⁾ タイ農村における通常の葬儀は、民衆仏教的なタンブン (ทํานบุญ 功德をつむこと。一般的には三宝の維持に貢献する行為) 儀礼の形式をとっている。〈死〉は故人の霊がいくつかの霊界を経て転生へと至る過程への旅だちとされるので、葬儀の主目的は、故人へふりむけるためのブン (บุญ 功德) をつむことにある。共同して儀礼を主催する遺族にとって、それは故人への基本的な義務 (obligation) であり、孝行を表現する機会である [Tambiah 1970: 179; Turton 1972: 251]。同時に、他の村人にすれば、葬儀は喪主宅を中心に展開する金品や労働力提供のかたちでの援助、参加をとおした村レベルの共同作業であり、人々は自らブンをつむ機会として儀礼に関与する。

タイ農村にみられるこうした葬儀の特徴はドンデーン村においてもみられ、儀礼はブンに分かち合う一種の「まつり」(ソガーン・ブン) としての演出をとめない、遺族がもつ哀惜の念や厳粛さは会葬者の享楽や喧騒にとってかわられるように展開する。僧侶、寺院への喜捨行為に呼応するように、遺族は会葬者である村人を食事でもてなす。すなわち、葬儀は遺族内の共同作業と村人の共同作業の異なる2部分よりなりながらも、それらは饗宴に象徴されるような儀礼環境のなかで同時に進行する。本稿がねらいとするのは、そのような葬儀の過程を、分有されるブンの社会的

意味に着目しながら記述し、その背後にあるドンデーン村の宗教-社会構造を探ることである。

II ブンの〈分かち合い〉と葬制の位置づけ

II-1 ブンの転送と他界観

ドンデーン村の人々にとって〈死〉の問題は、よりよき来世の問題であり、したがってそれはタンブンの問題でもある。上座部仏教をとおして因果応報・輪廻転生の民衆的解釈が生活のなかに根づいているためである。

人々の関心は、再び人間としてこの世に生をうけることにある。しかも、来世ではよりよい境遇のなかに生まれることが望まれている。そのためには、生前にできる限りのブンを自らつむとともに、死後も子や孫たち後継者が自らの来世のためにブンを転送しつづけてくれることが必要である。ブンは目にみえぬ精神的な財産であって、個人的に蓄積されるものだけではよりよき来世のために十分なものかどうか確信が得られないからである。すなわち、一般の村人にとって、個人の〈死〉と来世の問題は、個人的なことにとどまらず、彼の近親に委ねられている側面をもっている。

〈死〉とは生命を維持していた魂(クワン)が再び身体に戻ることがない状態をさす。肉体に依存していた魂は霊(ウィンヤン)として独立する [Fukui *et al.* 1985: 246]。屍としての死者(ピー)は火葬され(骨を残して)消滅する。一方、身体を離れた霊は、まず地獄へゆき、閻魔のチェックをうけたうえで、赴くべき霊界が定められるという。生前に善行を重ねた者の霊は極楽へむかい、悪行を重ねたものは地獄へむかう。結果的に、霊は三つの霊界(極楽、この世、地獄)へと拡散する。

故人の霊の行方は遺族の知るところではない。しかし、ほとんどの村人は、死後すぐにその霊が極楽に到達し、そこで止住するとは

2) 北タイに関しては Kingshill [1976: 205-235], Keyes [1975] および Phrakhrū Anusaranasasakartti and Keyes [1980], 杉山 [1977] が、東北タイについては Tambiah [1970: Ch. 11] が、中部タイについては Terwiel [1979: 255-267] が葬制とその儀礼過程を詳細に記述している。

考えていない。それは生前に多大なブンをつんだ者のみができる非常に稀有なことでされているためである。したがって故人の霊とは、地獄かこの世にとどまって遺族からのブンの転送を待つ身であり、ブンをうけとって霊界を極楽へとむかって上昇し、転生するものというのが支配的な見解である。霊が死後たどりつくそれぞれの霊界は、転生に至るまでの仮の止住空間にすぎない。

葬儀にみられる故人の霊への供養は、ブンの転送を期待する故人にこたえる行為として行われる。それは、以後もくり返されるブンの転送行為へと連続する。したがって、自らの他界後も遺族が滞りなくタンブンを行なってブンを転送できるよう準備することが望まれる。自らの老後も同居して世話した子供（プーリエン、^{น้อย}น้อย）に対して親が譲る財産が「供養のための費用」（ピアパオピー、^{เบี้ยเผ้าผี}เบี้ยเผ้าผี）とよばれてきたことは、それが実際に使われることがなくとも、親の死後のブンの転送が近親者に義務づけられていることを象徴的に示すものである〔口羽・武邑 1983 : 303〕。

故人の霊に対する功德の転送は、上座部仏教圏で広く行われている。それは、特定の儀礼で遺族が食事や金品を僧侶に献上して功德をつんでこれを転送すると、故人の霊は功德を得た結果としてこうした品々を受けとることができるという一般的な考えにもとづいている〔Gombrich 1971 : 213〕。中部タイではクルアットナム、トルゥアットナムともよばれるブンの転送行為は、東北タイのドンデーン村ではヤートナム（^{หยาดนํ้า}หยาดนํ้า）といい、僧侶が詠唱する経文とともに水を器から器へと移しかえる作業をとこなう。ブンを象徴するこの水を境内の樹木や地面、墓にまくことによって転送は完了する。ヤートナムは、ドンデーン村では僧侶が関与するさまざまな儀礼において、なかば制度化された

かたちでみられ、故人の霊を供養する機会となっている。

表1は1983年にドンデーン村の寺院で村レベルのタンブンとして行われた年中儀礼を示している。そのすべての儀礼の終了時に、ブンの転送は祝祭の幕をひくように必ずとり行われている。故人の霊は通常、極楽へいったもの以外は自由に移動することができず、その霊界に閉じ込められたかたちでひたすらブンを転送されるのを待つばかりといわれている。しかし、表1中の儀礼10と11（人によってはこれに6と13を加える）の際には、故人の霊が遺族のもとへ帰るのを許されると信じられている。これらの儀礼のとき、遺族は故人の名前や生前の世帯番号を唱えてブンを転送する。そのブンは、前述した一般論のように直接、故人の霊のもとへ届くとされるからである。葬儀の最終過程である供養飯儀礼（ブン・チェックカオ）や安居期間中の四斎日（ワンプラ）に寺院でお籠りをする者が転

表1 寺院を中心とする年中儀礼とブンの転送 (1983)

儀礼の名称	開催月日	霊が帰る儀礼	ブンの転送
1 新年儀礼	1/1		○
2 カウチー奉獻祭	1/28		○
3 「仮出家」の儀式	1/30-2/5		○
4 黄衣奉獻祭	2/2; 3/20; 4/9		○
5 ジャータカ誕生祭	2/6-2/7		○
6 灌水祭	4/13-4/16	●	○
7 「村社」祈願祭	4/16		○
8 仏誕節	5/26		○
9 入安居	7/24		○
10 稲穀祭	9/6	●	○
11 カオサーク奉獻祭	9/21	●	○
12 出安居	10/21		○
13 カチナ衣奉獻祭	10/22-10/23; 11/5-11/6	●	○

送する際も、ブンは直接届く。

上記の特定の儀礼以外の年中儀礼や世帯単位で僧侶を招いて行う招福儀礼（タンブン・ヒェン）で転送されるブンは、天神（テーワダー）や地母神（メートラニー）がうけとったうえで故人の霊に配送し、閻魔に通知するとされている。転送の経路は異なるが、ブンは徐々に蓄積されることによって霊の立場は向上し、終局的にはよりよき転生を得るわけである。

葬儀以降くり返されるブンの転送行為は、故人の霊が遺族との間にもつ正常な関係を示している。現在のドンデーン村には、北タイのように年中行事化した祖霊祭祀やこれを祀る祠はなく、故人の霊が積極的な守護霊として意識されることはない。しかし、故人の霊は世帯内の不和や問題が生じたとき、世帯主の子や孫に高熱をひきおこす「ピーシア」（祖霊の意）として影響を与えることがある[Fukui *et al.* 1985: 252]。そのような不和は、世帯成員が共同してタンブンをブンを転送することを妨げる原因となるからであり、家庭内の和合を守る懲戒者として祖霊があらわれるのだと説明される。つまり、祖霊としての故人の霊は、遺族のブンの転送を動機づける存在であっても崇拝の対象ではない。

もとより、遺族にとっては故人の霊がどの霊界にあり、いつ転生するのかは感知するところではない。より重要なことは、ヤートナムにみられるブンの転送行為それ自体が自らの善行として継続的に行われる点にある。ドンデーン村では他のタイ農村同様 [Ingersoll 1975: 247; Tambiah 1970: 190-191]、ブンの転送行為は特定の故人の霊の転生に関わるばかりでなく、より広く生きもの一般、ブンが不足している霊へ無差別にブンをふりむける行為としてとらえられている。したがって、仮に故人の霊がすでに転生しているとしても、ブンの転送は無意味なものではない。

むしろ、それはより広くブンを分かち合うひとつのタンブン行為として合理化される。すなわち、ブンの転送は、特定の故人・不特定の他者へふりむけられることによって、社会的かつ宗教的な善行として完結する。³⁾

このようなブンの転送の論理にみられるブンの〈分かち合い〉は、生者の世界におけるタンブンの社会的展開でも強調される。タンブンは親子関係を核とする家族成員、近親間、さらには儀礼の場での参加者をも含む社会的サークルのなかで行われ、ブンの〈分かち合い〉ときり離して考えることはできない。個人的に完結する行動のようにみえる在家戒の遵守でさえ、実際にはブンの転送と不可分の関係にある。⁴⁾

子の出家によって心から喜ぶのは、出家した本人よりは、そのブンがふりむけられるとされる両親（とりわけ母親）や得度式の援助者たちであり、日々の僧侶への食事布施や年中儀礼の際に金品を寺院へ奉納することは、その世帯の全成員にブンをもたらす行為である。僧侶が関与する儀礼のために食事の準備を共同で行うことはもちろん、労働力を提供したり参加することはすべてブンを得ることにつながる。すなわち、タンブンは常に何らかの間柄をとおして共同で行われるものであり、ブンはその間柄をめぐって共有される。ブンの個人的獲得とその〈分かち合い〉とは、同じタンブン行為のふたつの結果としてあらわれることが強調されている。

あるタンブン儀礼を主催することは、そのような場を提供することである。僧侶にカチナ衣を献上するカチン儀礼の主催者になるこ

3) ヤートナムは僧侶を仲介として行われるが、ブンそれ自体が天神や地母神というバラモン起源の超自然神によって伝達されるので、村人はさまざまな願いごとをかなえる効用もあるとしている。

4) 寄進する金品がなくとも、個人的に戒律を遵守して得たブンを送ることができると思われる。

とや、得度式を行う親族が、多大なブンを得るとされるのは [Fukui *et al.* 1985: 256], それが特定の近親者を中心にして公共的な形式でブンを分かち合う儀礼環境を生むためなのである。葬儀もまた基本的には同様の論理にもとづいて展開する。

II-2 通過儀礼としての葬儀

ドンデーン村の人々の一生のなかで葬儀はどのような意味をもつのであろうか。このことを〈誕生〉にはじまる通過儀礼の流れをたどりながら検討しておこう。ドンデーン村における通過儀礼のあり方には、その家族・親族が信奉（アサーイ）する儀礼の司式者によって若干の相違がみられる。さらに、そのような儀礼の司式者が行うべきものとして考えてはいても、現実にはほとんど行われないものもある。表2に示したものは、ほぼ全村民に共通し、実際にとり行われているものとして筆者が再構成した通過儀礼の全ステージである。それによれば、半数近い儀礼が悪霊や自然霊からの保護に関するものである。

ドンデーン村には悪霊（ピー・ポリサート）の災禍に対する民間信仰の流れがある。開村以来、村人によって祀られてきた「村の守護霊」（ピー・プーター）信仰もそのひとつであ

った。1950年にこれを追放してのち、善霊としての精霊崇拜は村人の宗教行動から姿を消している。しかし、守護霊信仰にかわる今日のクン・プラタム信仰が悪霊に対する仏教的な守護力を表現するものであるように、悪霊としての精霊の概念はいまだ人々の意識下に深く根ざしている [林 1984: 90]。たとえば、病は薬や病院の医者で治療できる原因によるものと、そうでない悪霊によるものがあるという考えは常識となっている。単純化していえば、悪霊は予期しえぬ病や災禍をおよぼすすべての元凶である。また、人々の平穏な暮らしを脅かす異常なめぐり合わせや事件の原因をなすものである。

悪霊は「転生できない霊」、「ブンを転送する親類をもたない霊」と形容されるように、輪廻転生の秩序から外れて孤立した存在である。通常の人間の死霊と異なり、生者（遺族）から何をも分かち与えられない境遇にある。それゆえにいつも空腹であり、村人の生活世界へ侵入して食物や酒、衣類を得ようとするのだと説明される。すなわち、悪霊はブンの転送にみられる生者との正常な関係を欠き、ただ奪うのみの運命を担う。

受胎にはじまる〈誕生〉は、とくに悪霊の介入が意識される段階である。ある古老は、

四斎日には性交を慎むべきだという。それは単に在家戒の遵守のためではなく、四斎日は霊全般が動きを活発にする日なので、受胎時に悪霊の侵入を回避するためでもある。また、臨月が近づいた妊婦は、自宅でかような意味での安産を保証する儀礼をうける。妊婦と胎児に対するこの儀礼は「タムモンコン・デックコート」ともよばれる。儀礼を行うモータム (หม่อมหม่อม) は、出

表2 通過儀礼の諸相

儀礼の名称	対象者の性別	対象者の年齢	司式者	儀礼の場	儀礼の様式
1 妊婦と胎児への儀礼	女	7カ月以上の妊婦	モータム	自宅	保護・除祓
2 赤児への除祓儀礼	男女	生後1-3日	モータム	自宅	保護・除祓
3 四斎日の捲糸儀礼	男女	生後-6歳	モータム	モータムの自宅	保護・除祓
4 見習僧の得度式	男	12-19歳	僧侶	自宅	タンブン
5 僧侶の得度式	男	20歳-	僧侶/モースー	自宅-寺院	タンブン
6 結婚式	男女	—	モースー	自宅	招福
7 葬儀	男女	—	僧侶	自宅-寺院	タンブン

産時に悪霊が自らの転生のために胎児に宿ったり、産褥死などの不幸がおきないように安産を祈願する。

産声をあげたばかりの赤児は、まだ人間（マヌット）ではなく、精霊の子（ルーク・ピー）とされる。生後3日の間に母親が信奉するモータムを自宅に招く。モータムは「精霊の子であるならばつれされ」と問い、悪霊が手をださぬように願をかける。儀礼を司式する者によっては捲糸儀礼（プーク・ケーン）を施したり、⁵⁾ 母子が寝ている部屋に精米をまいたりする。いずれも赤児を悪霊から護って、人間の子として認知することが目的である。通常、生後2日目にして赤児は人間の子とされる。

赤児は稲粃を風選する竹製の盆（カドンケ）に3-7日間のせられる。これも悪霊から子を護るのによいとされており、赤児はこの盆をもって移動させられる。盆にのせられる時期がすめば、次は「ウ」とよばれる簡単な木のスタンドをしつらえた揺り籠が赤児の身のおき場となり、母親だけでなく近隣の人々に揺らされて可愛がられる時期に入る。

平穏な出産は平穏に子供が成長する願いへとつづく。親たちは子供が泣きつづけたり、元気がないことを最も恐れる。四斎日の昼さがりに母親は子供を抱いて特定のモータムの自宅へ赴く。捲糸儀礼をうけて子供の健康を悪霊の害から護ってもらうためである。また、母乳がでなくなれば、モータムであり民間医療師（モーヤー）としても有能な長老を訪れて薬をつくってもらう。このようなモータム宅への訪問は、子供が離乳期を迎えてしばらくのちも断続的に行われる。

5) 呪文を唱えながら手首に木綿糸をまく儀礼。モーサーが司式者でないこと、「メール山をかたどった儀礼道具」（バイシー）を用意しないことなどから、「招魂儀礼」（スークワン）と区別されている。

ドンデーン村では、子供時代は男女のわけへだてなく育てられる。女子の場合は結婚式を、男子の場合は得度式を迎えるまでの儀礼は男女共通であり、すべて民間信仰の儀礼司式者であるモータムが悪霊から幼児を保護するものである。子をもうけた親は自らが信奉するモータムの「守護力」（コーンケ・ラクサー, ^๖ของรักษา）に依存する。ドンデーン村の人々はほとんど全員が特定のモータムに一種のクライアントとしての「信奉者」（ルークプンケ・ルークティエン）の名で依存しており、親自らも日常生活上の悪霊の災禍からの保護者（プーラクサー, ^๗ผู้รักษา）としている。⁶⁾ 通過儀礼としてモータムが幼児に施す儀礼は、すべて除祓・招福儀礼に属するもので、モータムを中心に世帯主を単位として内輪で行われる。

12-19歳の間に男子は両親の判断に従って見習僧（サーマネーン）の得度式を行うのがふつうである。僧侶（プラ）としての得度式と異なり、僧侶を自宅に招き10戒をうける。世帯内だけで行われる小規模なものであるが、タンブン儀礼であることにはかわりはない。一方、女子は10代後半から婿を迎え入れて結婚式（カンキンドンケ）をあげる。儀礼は民間バラモン師であるモーサーを新婦の実家に招いて行うのがふつうである。僧侶は招かれない。女子にとって、結婚式とこれに先立つ結納の儀（コー・サオ）は、人生で最も華やかな舞台である。結婚式は多くの人々が参加する集合儀礼的なムードをもっているが、基本的には新郎新婦の親族が中心になる儀礼であ

6) モータムは、男性であれば誰でも師匠（アーチャン）について学習することによってなれる民間信仰の儀礼司式者である[林 1984: 92-93]。このモータムが1930年代からドンデーン村に浸透する以前には、こうした役割を、近親集団（スム）の長老（ファナー・スム）が同じような儀礼を施すモーティオワダーとして担っていた。

る。

参加者が近親に限られる見習僧の得度式は、僧侶のそれと比べて得られるブンも少ないものとされるが、それでもこれまで保護し育ててくれた両親、とりわけ母親へブンをふりむける人生最初の孝行の機会である。子供は世俗生活から離れるが、親は自らのブンを得ることとともに子供が寺院で生活することを喜ぶ。寺院には村人が食事を届けて、皆に育てられるかたちになるからである。また、結婚式はタンブン儀礼ではないが、新婦方が得る新郎方からの婚資金は、⁷⁾ 得度式で母親に譲られるブンと同様に、「養育してくれたお礼」（カー・ノムソット、文字通りには母乳代の意）として形容されるように、両親への孝行、報恩の意味をもっている。

20歳以上になった男子が具足戒（227戒）を受けて僧侶として得度する儀礼は、生涯で最も大きなブンを得るタンブン儀礼のひとつである。儀礼は、主催者宅と寺院を中心に、全村民をまき込む盛大な祝祭となる。両親をはじめとする出家者の親族は、儀礼の主催者として4,000-5,000バーツの費用を使って、食事や映画などの催しものを村人にふるまう。司式は僧侶とモースーのおのおのによって演じられる。

得度をする本人は両親や近親にブンをふりむけるだけでなく、一般の人々すべてに対してブンを生む源泉となって持戒行の生活に入る。短期間であれ、僧侶になることは男子として成人することを意味する。若き僧侶の還俗の期日は見習僧の場合と同じく、母親の希望によるところが大きい。それは当人の婚期との兼ね合いも関係している。成人式を兼ねた通過儀礼としての得度式は、育ての親に対

する孝行としての意味が大であり、自らの修行を目的とする得度は再出家のかたちをとって行われる傾向がある。

男子にとって、結婚式は上記のような得度式を終えてからあげることが望まれている。結婚生活に入ってから出家は困難だからである。男子からみた結婚式は、基本的にはよそものとして新婦の親族集団に新たに参加することである。仮に、ある男子がドンデーン村で新婦の生家へ婿入りすれば、結婚式のちに新婦は夫婦そろって、もしくは新婦だけが自ら信奉するモータムの自宅へ赴いて、クン・プラタムを祀った聖なる仏柵（ハン・プラタム）へ新郎との縁組を伝える。⁸⁾ モータムはたとえ新婦の親類であっても、客観的な保護者・仲裁者として、新婦の幸福と平穏な日常生活を見守ることが期待される。

これまで述べてきた儀礼は、通過儀礼としてすべて、両親を主とする年長者が年少者に対して施すものである。さらに、幼少期のものはモータムによる子供自身への保護・除祓儀礼であるのに対して、見習僧の得度式以降の儀礼においては、これを主催する者もその儀礼をとおして年少者（子供）の方から恩恵をうけるという孝行の表現形式をもっている。すなわち、子供の成長にともなって儀礼の焦点は悪霊の防御から、保護されてきた者の保護者への報恩を表明するものへと移行する。とりわけ得度式においては、儀礼の当事者のみならず主催者である親の転生に関わるブンの〈分かち合い〉が前面にでて、互酬性の関係が顕著である。双方ともに同じ生活世界にあって表現されるこの関係こそが、かつての保護者であった年長者を送りだす葬儀におい

7) 現在のドンデーン村での婚資金は、6,000-1万バーツが一般的な相場である。なお、1バーツは約10円だが、村内でキャサバの収穫を1日手伝うと25バーツくらいの報酬と食事が与えられるのがふつうである。

8) そのモータムは、多くの場合新婦の母が信奉し、新婦が幼少期から除祓儀礼を受けてきた人物であるが、そのモータムが死亡している場合には新たなモータムに依拠する。ドンデーン村におけるモータムとその信奉者との社会的関係については別稿で詳述したい。

て強調されるものである。

ドンデーン村では「隠居」に相当する言葉はないが、両親と同居して老後の世話をする子供夫婦が仕事熱心で親思いであれば、親は年老いてゆくにつれ現役の農作業から遠ざかる。このような境遇にある者はよい境遇にあるとされる。仕事から解放されることが重要なのではなく、子や孫たちが親を助けていることがその人の老後の地位を評価する指針となる。こうした身分になれるところから老人はタンブンに熱心になり、寺院に足しげくでかけるようになる。とりわけ、家事や育児から解放される老女がめだつ。自ら出家できず人生におけるブンの蓄積に大きなハンデをもつ女性は、食事の布施行やブンの転送行為など、さまざまなタンブンの機会をつくり自らブンをつむ。タンブんにいそしむことのできる老後の生活スタイルは最も望ましいとされている。

体力が衰え、病気がちになる人生の最終段階を、村人はじっと動かぬ建物（サーラー）に誓える。自らなしてきたタンブン行為を死にぎわに想起することがよい来世をもたらすと信じてくり返されるタンブンは、老人にとっては至福の状態である。同時に、タンブンは完成することのない善行として、来世への不安を完全に解消することがない。当人のよりよき来世のためのタンブンは、肉親である子や孫に委ねられるものとして〈死〉が訪れる。

葬儀は、故人の遺志であるタンブンを遺族が継承することによって、生前の立場が完全に逆転する場面である。すなわち、かつて保護や恩恵を与えた故人は、この儀礼を契機にブンの転送を通じて新たな〈誕生〉すなわち転生へむけて育まれる。それは生者がかつてうけた故人の保護に対する奉仕的な供養の論理にもとづいて行われ、悪霊と対極的な境遇を確定するのである。

II-3 葬制の分類と推移

〈死〉にともなう葬儀は定まった葬制にもとづいて行われる。ドンデーン村では他のタイ農村同様、〈死〉のタイプによって葬制が異なっている。すなわち、近親者にみとられる一般的な〈自然死〉と、事故死や産褥死、幼児の死や自殺などの〈異常死〉のふたつに大別される。〈自然死〉の葬制は、墓への納骨をとともなう供養飯儀礼の開催時期の違いによってさらにふたつに区分できるが、両者は基本的には同じ儀礼過程を経る。一方、〈異常死〉は、死者が成年と未成年のケースによって儀礼過程が異なる(表3)。

〈自然死〉の場合、葬儀は〈死→火葬→骨拾い→供養飯儀礼〉の4段階からなり、喪主宅を中心にしたタンブン儀礼として行われる。火葬は、火曜日を除いて死の翌日の昼さがりに、村の寺院内の火葬場で行う。⁹⁾ 僧侶や生前に多大な徳をつんだとされる人物が死んだ場合、火葬するまでの遺体安置の期間がタンブンのために長びくことは(王室の場合同様)よく知られているが [Keyes 1975: 60], ドンデーン村で再出家した老僧のケースではこの限りではなく、俗人と同じ次第であった。火葬するためには100パーツが必要であり、徴収委員(カマカン・ケップ・ッガー・カーソップ)をとおして村の寺院に寄進される。

骨拾いは火葬日から数えて3日目に火葬場で行う。このあとの供養飯儀礼を連続して行う場合は午前中に、延期する場合には午後骨拾いをすませる。遺骨はふたつに選別する。要所を除いたものはつぼに入れ、骨拾いの際

9) 火曜日は「ワン・ケンヅ」とよばれ、死霊が他の悪霊の侵入を受けやすい日であるため、火葬にはよくないとされる。これは村内のモータムやモースーの判断によるもので、遺族もこれに従っている。また、農繁期(6月-1月)中の葬儀では火葬の儀が順延されることはないが、儀礼の最終段階である供養飯儀礼は後述するように順延されることが多い。

表3 死のタイプによる葬制の分類と基本的過程

自 然 死				異 常 死		
過程	日程	供養飯儀礼連続型	供養飯儀礼非連続型	過程	成年者の場合	未成年者の場合
死	第1日	・遺体の清め → 安置 ・棺づくり → 入棺（死亡が夜の場合は翌朝） ・僧侶の招請 → 饗宴		死 土 葬	・寺院で入棺 → 共同墓地へ土葬（死亡が夜の場合は翌朝） ・土葬した日の夜から三晩にわたって僧侶を喪主宅に招き読経	
火葬	第2日	・寺院の火葬場における火葬堆の準備 ・村人の喪主宅への金品のもちより（「ホームカン」） ・僧侶の招請 → 供養のための見習僧度式 ・出棺 → 村人の葬列への参加 → 寺院にて火葬 ・僧侶の招請 → 饗宴				
骨拾い	第1日	・喪主宅における供養品づくり → 骨拾い → 遺骨を2分化 → 一方を火葬場に埋葬		再火葬 供養飯儀礼	・3-5年後に遺体を共同墓地より掘りだして火葬 ・つづけてその日のうちに供養飯儀礼を行なって納骨	—
	第4日	・遺骨の一方を喪主宅へもち帰る ・僧侶の招請 → 饗宴・娯楽 ・供養品づくり	・遺骨の一方を境内の仮安置所へ収納 ・僧侶の招請 → 饗宴			
供養飯儀礼	第5日	供養品づくり → 僧侶への食事布施（喪主宅） → 寺院への寄進 → ブンの転送 → 遺骨を墓に収納	死後2年以上おいて一晚二日にわたり行い、その後納骨する			

に、火葬したその場の地面を掘って埋葬する。もう一方の遺骨は小さな容器に入れて、いったん喪主宅へもち帰る。その夜、翌朝とつづく供養飯儀礼がすんでから寺院内の墓に収納する。供養飯儀礼を延期する場合は境内の仮安置所に（骨拾いの直後）納め、墓に納骨する日までおかれる。

供養飯儀礼の開催日は遺族の判断および準備のための経済状態によっているが、主に三つの時期に分かれる。ひとつは、前述した骨拾いの夜から翌朝にかけて行う日程である。規模はさほど大きくないが、すぐに墓を準備する資金を用意しなくてはならない。ふたつ目は、出安居（オーク・パンサー）あけに行うカチナ衣奉献祭のホスト役となって供養飯儀礼を合わせて行うケースである。これは最も大きなブンを故人へ送る好機とされるが、

必要経費も最大である。¹⁰⁾ これを行う親族は、遺骨を収納する墓も後述する塀柱式と異なり、より高価なストーパー型の墓（タート）を用意する。¹¹⁾ 三つ目は、2年以上おいてから2-3月の乾季の間の四斎日を選んで一晩二日にわたって行う。

最後の場合では、近年、いくつかの親族が同日に開催し、他の村人をもてなす映画やモータムなどの興行団体を共同出費でよびよせる方法がとられている。ただし、供養のための寄進は個々に行う。いずれの方法にせよ、供養飯儀礼が可能なのは火葬日より3日目、すなわち骨拾いのあとで、それ以降は2年以

10) 4万から6万バーツかかるのがふつうである。1982年に主催者となった者は自ら2万7,000バーツをだし、子供世帯からの援助を含め、計4万バーツでとり行なった。

11) 5,000バーツを費やす親族もいる。

表4 火葬場と墓制の推移

年 代	1860年代 (開村)	1937-1938	1971	1976
火 葬 場 所	共同墓地	/ 寺院の火葬場		
遺骨の収納所 と様式	共同墓地	{ 共同墓地 / 寺院の火葬場 { 寺院 { 墓 (ストゥーパ型石柱) { 墓 (ストゥーパ型) → { (仮安置所) { 塀柱式		
注 記	<1860年代> ・遺骨はすべて火葬した場所に埋葬し、木の徴標をたてる ・年中儀礼、供養時ともに参らずに放置される	<1937-1938> ・遺骨の2分納様式開始。遺骨の一部を寺院内の墓に納骨 ・1940年代以降、定着	<1971> ・共同墓地に埋葬していた遺骨を寺院の火葬場に埋葬。現在の様式が整う ・火葬場の使用料(100パーツ)がタンプンとして必要になる	<1976> ・納骨様式として塀柱式が加わる。収納費600パーツがタンプンとして必要 ・現在、ストゥーパ型の墓は68基、塀柱式は35カ所設置される

上待って行うのが望ましいとされている。延期する場合は死後3年目に実施するケースが多い。その間に多くの儀礼用の資金を故人のきょうだいや子供が用意するためともいわれるが、実際に今日では供養飯儀礼に1万パーツ以上費やすことはふつうである。¹²⁾

供養飯儀礼を骨拾いにつづいて行くと葬儀の全日程は5日となるが、これを延期すると葬儀としては骨拾い後の遺骨の埋葬でいったん終わるかたちになる。このような葬制の基本過程は開村以来行われているものだが、現在の火葬場と墓をともなう遺骨の処理は、ごく近年にはじめられたものである。表4が示すように、かつては遺体を村から離れた共同墓地(パーチャー)で火葬したのち、遺骨をすべてひとつのつぼに入れ、墓標もたてずにそこへ埋葬していた。ストゥーパ型の石柱をつくって村の寺院に遺骨を収納しはじめるの

は1940年前後のことである。今日、遺族たちは旧正月である灌水祭(ソンヅクラン)の日に墓や遺骨に灌水するが、かつては葬儀がすめば共同墓地へは一切訪れることはなかった。

現在、村の寺院の外縁は未完成のブロック塀と、まばらなストゥーパ型の墓でとりかこまれている。ブロック塀がつくりはじめられたのは、1971年に寺院内に火葬地が確保されて5年後のことである。塀は多くのセメント柱でしきられてのびているが、この柱には小さな空洞がつくられており、骨つぼが収納できるようにになっている。寺院の境内に墓をつくって納骨することは、故人に対する供養と同時に、寺院を美化するタンプン行為であるとされる。とくに、この塀柱式の納骨法は、そうした村人の思いを象徴する洗練された方法である。すなわち、ここに納骨する遺族は、一律600パーツの経費を徴収委員をとおして寺院に寄進する。この金は寺院をとりかこむ塀をつくりつづける資金となり、あらたな遺

12) 戦前(1940年代)は200-300パーツが相場であったといわれる。当時の粳米1カソープ(約60kg)は1パーツで売買されている。

骨の収納所（塀柱）を生む。

納骨の場と火葬場が村の寺院に収束した今日、共同墓地は故人の特別な希望がない限り、〈自然死〉のケースで使われることはない。墓についての近年の考え方にみるように、村の寺院は〈死〉をめぐる人々のタンブン行為をより可視的に制度化する中心となり、一方の共同墓地は〈異常死〉の場合に限って使用されることになったために、ふたつの〈死〉のタイプがより顕著に表現されている。

〈異常死〉の葬法の特徴は、夕刻でない限り死後できるだけ早く共同墓地に土葬することである。産褥死の場合では母子は別々の棺に入れて土葬される。遺体は喪主宅に止めたりもち運んではならず、棺づくりや入棺の作業はすべて村の寺院で行う。〈自然死〉の場合と異なって、棺には何らの装飾も施されない。僧侶が護呪経を唱えたのちに共同墓地へ運ぶ際も、多くの遺族の男女が肩で直接担ぐのではなく、2本の竹を担ぎ棒にして4人の男性がもっていくのみである。

〈異常死〉による遺体はすべてとりあえず土葬する。火葬すれば、肉体を失った霊は必ず村へ戻ってきて、人々の気をひくためにさまざまな災禍をもたらすからともいわれる。葬ったその夜から、死霊を鎮めるために僧侶を三晩つづけて喪主宅に招いて、死者へのとむらいを行う。集まる者は近親者のみで、〈自然死〉の場合の葬儀のにぎやかさはまったくない。横死直後の死霊（ピー・タイホンゲ）、とりわけ成人のものは、この世に執着を残したままなので、人々に危害を与える存在と解されているからである。

死者が未成年者（プー・ノーイ）¹³⁾の場合、葬儀は土葬と読経で終了する。だが、成人の場合では、死後3年から5年の時間をおいて

から遺族は僧侶とともに共同墓地へ赴き、埋葬した遺体を掘りだして、その場で改めて火葬する。そして、遺骨をふたつに分け、ひとつをその場に埋め、もう一方は供養飯儀礼を行ってから寺院の墓に納骨する。すなわち、成人の場合はブンを転送するために火葬およびそのあとのタンブン儀礼が最終的には実施されるが、未成年者に対しては行われない。「ブンが少ないため」といわれるように、成人でない死者に対するタンブン儀礼は社会的に積極的な意味をもつものではない。

危険な死霊を遺体に閉じ込めるようなかたちですばやく土葬するために、共同墓地は空間的にも村人の心理からも、村の生活世界とは一線を画するものである。村人の環境認識からすれば、それは自然界に属している。「原野」（パー）に象徴される自然界は、人々の生活世界に脅威を与える悪霊の温床であることから [林 1984: 87-88]、〈異常死〉は村全体にある種の緊張感をひきおこす。すなわち、個人の〈死〉は、転生つまり正常な生命の循環^{サイクル}をめぐる、村レベルの問題としてもあらわれる。

III 葬儀の実態

III-1 儀礼の参与者

〈自然死〉にともなう葬儀は最も一般的なものである。さらに、その儀礼の様式は、主催者の遺族にとっても参与者の村人にとっても最も理想的なタンブン儀礼である。おのおのにブンを分かち合う共同作業としての儀礼環境が生まれるためである。遺族は共同してブンをつみ、会葬者である村人のなかで親族のブンを送って故人への孝行を表現する。一般の村人は、そのような遺族をさまざまなかたちで援助しながら儀礼に参加する。故人の霊は、いわば会葬者が分かち合うブンの流れのなかで他界し、転生への適切な経路を与え

13) インフォーマントによって若干の差はあるが、ここでは未婚の15-16歳くらいまでの少年少女を一般的にさす。

られる。

以下では、ブンを分かち合う主体である遺族と一般の村人の動きを中心に、最も短期（5日）間で全日程を終える旧来からの葬儀の過程をみておこう。儀礼の各段階で不可欠の役割を果たすのが僧侶であることはいうまでもないが、会葬者の村人のなかにもいくつかの重要な参加の単位がみられる。

僧侶は、喪主宅と火葬場がある村の寺院を中心に葬儀に加わる。ドンデーン村の僧侶はもちろん、遺族の意向によって近隣村の寺院の僧侶も多数招請される。¹⁴⁾ 参加する僧侶の数は、吉数である奇数人と規定されることもなく、儀礼の全日程を通じて定まっていなかったが、最も多くの僧侶が招かれるのは火葬の日である。俗人である遺族や他の村人にとって、僧侶はブンの源泉である。さらに、葬儀における僧侶の役割は、儀礼の各段階に応じた適切な読経を行なって死者の霊を霊界へ導くとともに、生者に対する死霊の脅威を防ぐことにあるとされている。

村内で信仰熱心な数人の長老¹⁵⁾は、葬儀の具体的な進行を指示し、遺族と僧侶サイドの仲介的役割を演じる。遺族は、最も適切な儀礼次第を知る者として村の長老をたより、儀礼に参加する一般の人々も彼の指示に従う。長老は生前故人と親しかった者やその喪主宅の近くに住む者が自発的に参加する傾向があり、招かれるという形式をとらない。¹⁶⁾

遺族および儀礼進行役の長老を除く一般の

村人は、通常は世帯単位で葬儀に参加するかたちをとる。香典やさまざまな品をもちよるのは世帯主、もしくはその妻の役割である。彼らはまだ幼い子供をつれて訪れることが多い。ドンデーン村と隣接枝村のドンノイ村では、村人からの香典を遺族にかわってうけるとともに、これを募って遺族を助ける委員（カマカン・ケップ・ンガーン・チャーパナキットソップ）が定められており、人々が最も多く会葬する火葬の日に、常備する両村の世帯主のリストをもって喪主宅にかけつける。うけとった金額を記入する、いわば香典帳書記である。ドンノイ村に親族をもつドンデーン村の人は多いが、そのような人々を除けばドンノイ村のリストに記入されるのは数人で、ごく親しかった者が形式的に持参する香典額は10バーツである。一方、ドンデーン村のリストはほぼ全世帯が最低10バーツ、通常20-50バーツをもちよるほか、近親者は100-500バーツなので、数字で一杯になる。香典の集計額を公表するのもこの委員の役割である。

儀礼の各作業を遺族同様に行う村人として、実の血縁者ではないが生前に故人から恩恵をうけていたり、親族のようにつき合っていた、数人の「ヤート・ハンハン」（ญาติห่างๆ 字句どおりには遠い親類の意）を自称する人々がある。村人一般の範疇内にあって最も積極的に遺族を助け、自らの若い家族成員を儀礼の諸作業に動員させる人々である。さらに、食事の場所を提供したり、食器を貸す近隣者や知人の協力も不可欠なものである。彼らは他者の葬儀に自発的に、いわば準遺族のようなかたちで参与する。

遺族が中心となっていく作業労働には明確な分業がみられる。若い女性や中年女性は食事の準備、配膳を担当する。儀礼の全日程をとって最も忙しく、多くの人手がいる仕事である。青年は水くみや、火葬用の薪を両村の各世帯から集める重労働を主に担う。また、

14) 通常、隣村ドンハンの寺院の僧侶は必ず招請されるほか、国道を隔てたサワンマカー村の寺院にも故人の娘婿（ルーク・クーイ）がでむいて招待する。

15) 彼らの多くは、民間信仰のスペシャリストとしてモータムやモースーの名でも知られているが、葬儀では主に儀礼時の読経をリードする者（プーナム・スワット）として参加する。

16) たとえば、結婚式や新築儀礼を司式するモースーは主催者側からの依頼によって参加し、儀礼の全過程をとりしきる。葬儀では長老の役割は数人によって流動的に演じられる。

葬儀用の供養品、儀礼の用具を喪主宅でつくるのは、老女たちに限られる作業である。

儀礼の運営を直接的に担う以上のような人々に加えて、いわば内側からの共同作業に関与するよりは外側からの援助者である村人がいる。すなわち、生前に故人と深いつき合いもなく、住居も離れた人々で、数の上では最も多い。故人やその遺族と社会的に距離をもつという意味で、彼らは基本的には傍観者として儀礼を眺める立場にある。このような村人一般の参与の意義は、儀礼を完成する慰問者として葬儀に参加すること自体にある。すなわち、香典や共食および供養に使用される米や野菜、トゥガラシ、タバコ、キンマなどを思い思いにもちよって訪問し、一座をつらねて饗宴に興ずることが積極的に期待される。火葬時での出棺後の葬列の行進では、この範疇に入る女、子供、全世代の人々が、火葬堆にそえる木の枝を用意して合流する。

Ⅲ-2 儀礼過程(1)：遺体の安置

死を迎えるのにふさわしい場所は自らの家である。死期が近づけば親族をはじめ、生前にその人に世話になった者や近隣者が毎夜訪れ、深夜まで「そのとき」の用意にそなえる。死にゆく者が生前に影響力をもった人物であるほど、夜ごとの訪問客も多く、雑談の輪ができる。床にふせる者をかこみながら、訪問客どうしがタバコやキンマをかねて談笑することは、遺族になろうとする人々への「思いやり」(アオ・チャイ・サイ)であるとされる。

死が見届けられると、故人の娘婿が庭先へでて爆竹を鳴らす。この〈死の通達〉は近年定着したもので、かつては親族の者が近隣者に知らせに走ったという。故人が寝ていた床がとり払われ、その場に上半身をおこして衣服をはぎ、水で遺体が清められる(アップナム・ソップ)。家屋は高床式なので、水は床板を流れて階下へと落ちる。故人の子供やその

夫、故人のきょうだいなど近親者が水をくんで体をふき、パウダーをかける。次いで真新しい服(あるいは白衣)がきせられる(ヌング・パー・ソップ)。知らせを聞いてかけつけた村の長老はこれを見届けると、部屋の北端に新たな床をしつらえ、頭を西むきに遺体を寝かせて枕をたてにおくよう指示する。

遺体が新たにおきなおされると、近親者や訪問者は死者の口をあけてコイン(1パーツもしくは5パーツ)を入れる。口に入りきらなくなると手に握らせる。人々は競うようにして死者に金を与える。そして、手に花をそえ、胸の上に組ませて足首とともに紐でしばる。次いで、口と鼻腔にかかるように黄色いロウを平たくかぶせる。仰むけになっている死者に白衣、毛布をかけ、顔に白い布をかぶせて遺体安置は完了する。

死亡時刻が夕方もしくは夜になった場合は、上記のように安置したうえに、足もとと枕もとの2カ所に天井につかえるように2本の柱をたてて、三角柱のテントをつくるようなかたちにして、遺体を布ですっぽりと覆う。柱には家屋の一部をきりとりたり、屋敷地内の樹木をきって使う。闇のなかでは悪霊が動くので死者を隠すためである。棺つくりと入棺も翌朝にのばされる。

遺体を安置することは、喪主宅が数日間におよぶ葬儀会場になることを意味し、「ヒエン・ピー」(ເຢັນປີ 死者の家)とよばれる。遺族は悲しみをあらわす間もなく、女性が中心となって訪問者の応対体制を整えるために食事の準備にとりかかる。男性は寺院へいって僧侶を招請したり、酒や儀礼に必要なものを買いそろえに走る。棺は、喪主宅の庭先もしくは入口で、故人の娘婿や故人の孫息子が中心になってつくられる。何枚かの古板を組み合わせるだけの簡単なものであるが、上にノリを塗り紙を貼る。さらにこの上から色紙のきり抜きで飾りつける。このときには村の

長老や近隣者も見守りつつ手伝う。1時間もたたぬうちに完成すると、すぐ部屋へ運び遺体を納める。

愛する者の死は、ときとして遺族、とりわけ生活をともにしてきた夫、妻、あるいは老後を世話してきた子供すなわち「プーリエング」に深刻な動揺をもたらす。極度の精神的錯乱は、悪霊が入り込む危険な状態とされている。そこで即座にモータムが招かれ、動揺を鎮めて悪霊を遠ざけるために喪主宅の外で捲糸儀礼を行う。¹⁷⁾

食事のしたくは故人の娘たちが指揮する。孫娘たちは下ごしらえの作業を行い、孫息子たちは飲水をかめから移して階下から階上へと運ぶ。これはかなりの重労働である。生前に故人と親しかった者の子や孫たちもかけつけて、彼らを手伝う。悲しみに安心状態になった者をいたわる余裕もなく、彼らは最も忙しく、楽しげにさえ見えるように共同作業に精をだす。

若い遺族たちの仕事分担が定まるところ、入棺された死者の枕もとに大きな盆がおかれ、長老の指示によってこの上に線香・ローソク・金がのせられる。長老はこの盆を前に座し、何人かの遺族（故人のきょうだい、娘、孫が主）を盆の周囲に並ばせる。遺族たちは座ったまま上半身を前に折って右手を盆のふちにさしだす姿勢をとる。盆から遠い親族の者も同じように従う。その遺族を前に長老は朗々と「これは別れである。われわれはこの事実を認めて故人なきあとも、ともに見守る（供養する）」旨を述べる。これは遺族内での故人との別れの確認であり、喪に服する（ワイトゥック）唯一の瞬間である。葬儀をめぐる忌避事項は何もない。

これにつづき、僧侶が喪主宅へやってくる。寺院の行事で常用されるマイクと拡声器がド

ンデーン村の寺院からもちだされて設置される。そして僧侶が自ら「死者のプンのために食事をしにくるよう」という誘いを村中に伝える。やがて、これに応じるかのように村人が続々と訪れて焼香する。焼香をせずに、僧侶の読経のあとの共食に参加するだけの人もいる。彼らは10パーツから多い者で50パーツの金を持参し、遺族が用意した器へ入れる。名前と金額がとりあえず紙に記入される。

ころあいを見て、先に故人との別れを指揮した長老とは別の長老が、遺族・俗人の代表として僧侶に5戒を懇請する。読経がはじまっても女性らによって食事が準備される。15分ほどの読経ののち、僧侶はすぐに退室し寺院へと戻る。同時に、村の訪問者から順に遠来の親族、故人の遺族へとつづく共食がはじまる。¹⁸⁾ 食事を準備した女性たちは最後に食べる。¹⁹⁾

豪華な食事と酒がすすむにつれて、喪主宅は拡声器をとおしたテープ音楽（モータム）とともに、騒然としたにぎやかさとなる。踊りだす者や唄う者がでて饗宴となる。棺の傍らではバクチ（レンパイ）も行われ、混沌とした状況のなかで人々は宴に酔いながら夜をあかす。それは拡声器を通じて村中に響きわたる音となって闇夜を揺るがす。その雰囲気は、あたかも死者を安置する家と村には一瞬の静寂もあってはならないかのようでさえある。死の当日は故人の霊が最も不安定な時期とされるのだが、村人一般が参加する終夜を徹したこの共食と饗宴は、供養飯儀礼が終了するまで連夜にわたってつづく。宴において主は常に村人一般であって、ホストである遺族は

18) 死者と空間を同じくしての共食を拒む遺族外の村人も若干みられるが、彼らは喪主宅の近隣の家先にもうけられた場所で食事をする。モータムの主流派のほか、儀礼のリーダー役を果たす長老も同じ行動をとる。

19) これは葬儀に限らず、儀礼のホストとして他者を迎えたときに必ず守られるルールである。

17) 幼児に対して行われるものと基本的には同じである。約30秒ほどで終わる。

従の立場にある。人々の喧騒に守られるかのようにして遺族たちは交代で休息をとる。

Ⅲ-3 儀礼過程(2)：火葬

火葬の目的は、霊界への出発のために肉体を葬って故人の霊を独立させることにある。儀礼の参加者数が最大になるのはこの段階であり、タンブンが広範囲にわたって強調される。

喪主宅は休みなく夜を徹して音をたやすことがなく、これにつづくように朝6時ごろから香典集計委員によるタンブンのよび声が村全体に流れる。喪主宅からは遺族の若い男性を中心に、同世代の村人とともに手押し車を駆ってドンデーン村およびドンノイ村をまわり、各世帯から火葬用の薪を調達する。薪を提供する世帯にとっても死者のためにこれを集める若者にも、この行為はタンブンである。手分けして集められた薪は、村の寺院内にある火葬場の適当な場所につみあげられてゆき、準備が整えられる。

喪主宅は8時すぎあたりから金品をもちよる村人でにぎわう。すでに早朝から訪れている村の老女や遺族の女性が、その品々を使って僧侶に献上する供養品（パー・カオ・チェーク）²⁰⁾をつくるので、このような人々の金品のもちより合いは、他の重要な寺院の年中行事における親族間の共同と同じく [Fukui and Kuchiba 1983: 11], 「ホームカン」

(ໂຮມກັນ) とよばれている。これは、互いにブンを分かち合うための最も重要で盛んな相互扶助行為である。もちよる品々はとくに品目、量ともに定まっていないが、遠来の者が金や乾物製品を提供するのに対して、近隣の者は金のほかに米やタバコ、トウガラシ、ココナツ、グリーンパパイヤ、バナナなどを準備する傾向がある。

20) バナナの葉に少量のキンマ、タバコ、こわ飯、おかずなどをのせて包んだもの。

9時前には朝の食事を寺院で終えた僧侶が喪主宅に招かれる。棺の枕もとをかこむように、僧侶は東むき、北むきに並んですわる。そして、遺族はまず棺を改め、死者への最後の食事配膳（ハー・カオ・ハイ・ピー・キン）を行う。「プーリエンケ」とそのきょうだいが水、こわ飯、バナナ、おかずをのせたひとつの盆を手をそえ合って頭の高さにまでかけ、棺の枕もとにおく。一方で、死者の孫息子にあたる者が、僧侶と見習僧への布施金を紙で包んでおく。²¹⁾ 約15分の僧侶の読経のうち、この布施金の包みを入れた器を棺のなかの死者の手もとにのせる。器には霊糸（ダイサーイシン）をつなぎ、その先端を僧侶の手もとへわたらせる。そして、読経を主導する僧侶が三宝帰依を唱えたのちに、この器は村の長老によってとりだされ、ひとつずつの包みが僧侶と見習僧に手わたされる。これは、死者がこの世で行う最後のタンブンなのである。

この儀式がすむと、僧侶たちはいったん寺院へ戻る。そして、「ホームカン」でやってきた人々に少し遅い朝食が酒とともにふるまわれる。

午後2時以降に行う出棺の前に、最も多くの僧侶を再び喪主宅に招いての「死者への供養のための得度式」（ナーソップ）がある。故人の孫の世代にあたる12歳から20歳すぎの男子（たとえば、故人自身の孫息子、故人のきょうだいの孫息子のほか、生前に故人に世話になった者の子供や孫）が、それぞれの両親の意思によって見習僧として得度する儀式である。数人の年長者に剃髪してもらい、招かれた僧侶から10戒をうけたのちに、寺院におかれていた僧衣をかりうけて着用する。火葬

21) 僧侶への布施額の方が見習僧へのものよりも多いのがふつうである。主催者によって異なるが、僧侶へは20-30バーツ、見習僧へは10-15バーツが一般的である。

式がすめば全員、還俗する。これはブンを故人にふりむけるための得度であり、修行生活とは無関係である。

新しい見習僧を含めた僧侶全員による読経が、会葬者でふくれあがった喪主宅に流れる。10分ほどの読経がすむと僧侶全員が退室して出棺の運びとなる。故人の子供たちが棺の頭部を、故人の娘婿とその息子（故人の孫）たちが足もとの方をもって、足もとの方から棺を階段へとおろす。このとき、たてつづけに爆竹が鳴らされる。階下へおろされた棺の足もとのへりに、霊糸をより合わせた綱が、待ちうけていた僧侶によってつながれる。葬列をなして火葬場へ赴く際に僧侶がひくためのものである。棺の足もとを近親の成年・壮年男子が、頭部は女性が、おのおの肩に担ぐなり手をそえる格好で足もとの方から移動する。なお、棺の上には花がおかれる。

喪主宅をでてしばらくすると葬列ができる。僧侶から遺族の後方には村中の老若男女がひかえる。その数は、棺が火葬場に近づくにつれてさらに村人が合流してゆくので、どんどん増加し、到着するころには200人をこえることも稀ではない。参列者は全員、「ランプー」とよぶ細長い枯枝を何本か手にもっており、「タンブンしにゆこう」とこぞってやってくるのである。葬列の順序は先頭から以下ようになっており、葬儀の参加者の社会的範疇を明確に示している。

- 1) 村の長老。彼は棺を中心とする集団からかなり離れて歩く。喪主宅からではなく、必ず途中で合流するかたちで先行する。
- 2) 村の男性ひとり。砂を入れた器の線香たてをもつ。
- 3) 寺院の見習僧。数人の年齢が低い者。
- 4) 村の男性ひとり。2)と同じく生前故人と親しかった者で、カゴもしくはバケツにははざし米（カオ・トック・トェーク）を入れたものをもつ。火葬場に近づくにつれ、この

米を道の両側にまいてすすむ。はざし米は「死んだ米」で、再び芽をださない意味があるといわれるが、これをまくことによって悪霊の気をひき、死者を無事に火葬場へ届けることができるとされる。

- 5) 遺族の成年男子ひとり。紙製の白い旗をもつ。
- 6) 村の長老。びんに花（ハスの花など）を入れてもつ。彼は先頭をゆく長老より若い。
- 7) 遺族の成年男子ひとり。死者への供養品の包みをもつ。肉、野菜、煮物などの副食品の包みと、こわ飯、タバコ、キンマの包みをそれぞれカゴに入れている。
- 8) 村の男性ひとり。生米を入れた器にバナナの茎をうめ込んだ線香たてをもつ。
- 9) 僧侶の集団。最長老の主導僧が棺からでている綱の先端部をもつ。若い僧侶もこの集団にいる。タバコを吸いながら行進する。
- 10) 寺院の見習僧。僧侶が先導する綱に手をそえる。3)の見習僧より年長の者である。
- 11) 「供養のための得度式」を先刻行なった近親の見習僧。前から幼い者、年長者とつづく。やはり棺からの綱に手をそえる。
- 12) 死者（棺）とこれを担ぐ遺族の人々。棺に鈴なりになるようなかたちで歩く。男性はココナツの実を片手でもつ。
- 13) 火葬に供される木々をもつ村の人々の大集団。道中でこの葬列を待つ人々も多く、行列の最後尾についてゆく。

火葬場への行程は、通常と異なって寺院の裏側から入るコースをたどる。村の最南端からでも葬列は約20分で火葬場に到着する。この大集団は火葬場へ入ると三つのグループに分かれる。1)~10)の人々は、火葬堆の真北になる読経する場所へゆく。13)の村人たちは西側の境内を背にして、いったん座る。11)、12)の遺族のグループは火葬堆へとむかう。そして、火葬堆を軸に時計と逆まわりに3度まわり、棺の頭を西むきにして地面におろす

直前に、棺の側面を火葬堆に3度あてる。着地と同時に爆竹を鳴らす。同時に、待機していた多勢の村人が火葬堆へと集まり、手にしていた木々を上へつみ重ねたのちに、またもとの位置へ戻る。

棺を火葬堆わきにおろすと、遺族の老女が棺の頭部に先の供養品をおく。そして、火葬堆の底部西側に穴を掘って小さな花をうめる。棺のふたがあけられると「プーリエンゲ」が死者の手足首をしばっていた紐をほどき、僧侶たちがやってくるのを待つ。用意されたココナツの実を割って、僧侶、見習僧の順で、この果汁を死者の頭部から足もとへとかける。次いで香水を混ぜた水をバケツに用意し、「プーリエンゲ」を筆頭にして遺族が死者にかける。これにつづくのは村の長老→老女→壮年者→年少者たちの順である。

棺の頭部から、新たに霊糸が竹のポール、樹木を経由して読経を行う僧侶集団のもとへのぼされる。僧侶と南側にむかい合う俗人長老の前にこの先端をおき、傍らに2本のローソクを灯してたてる。霊糸に手をそえるのは僧侶集団の最前列に座す遺族の見習僧たちである。準備が整うと葬列の先頭にあった長老のリードで5戒が懇請され、読経に入る。この長老は俗人サイド最前列中央に座っている。

読経がはじまるころ、火葬堆周辺の遺族たちは、木々を燃えやすいように整えて火葬の準備をする。棺からぬれたマットをとり除くと、死者をうつむけにして棺ごと火葬堆の上へのせる。さらに、棺によりかかるように、大きなバナナの木を2本クロスしてたてる。すべてが完了すると読経を終えた僧侶がやってきて、村人がもちよった木枝を使って火葬堆に点火する。雨天の場合は点火前に石油をかけて炎がまわりやすいようにする。

火葬堆が炎に包まれると、まず、火葬の模様を最も近くで見届ける遺族の人々から「プーリエンゲ」がでて、香水を混ぜた水をバケ

ツで棺にむかってかける。火は消えることなく燃える。次に、村の壮年男性ふたりが、燃えさかる火葬堆を南北にはさんでむかい合ってたち、死者の遺品となる生前の衣服やかたみの品を入れた包みを、南側にたつ者から北側の者へ、棺の上を通過して届くように放りあげる。相手は包みが地面に落ちるのを待ってこれを拾い、またむかい側の者へ放りあげて戻す。これをくり返し、3度目に北側の者は直接手でうけとる。包みは、すでに火葬して死霊の執着を払った遺品としてのちに喪主宅へもち帰られる。

一般の村人たちはかような光景を最も遠いところから眺めている。やがて完全に火がまわって屍が金色にみえはじめるころ、遺族の男性が人々の輪へ赴き、用意した小銭（1バーツや50サタン硬貨）をばらまく。これは幸運のコインとされており、集まっていた子供や女性たちが楽しげにうけとる。一般の村人の参与はこれで終了し、人々は境内をとおって寺院の正門から家路につく。

同時に僧侶たちも火葬場からひきあげるの、残るのは遺族と数人の長老たちのみとなる。屍が最後まで燃え尽きるのを見届けるためである。とりわけ、火のまわり具合に注意するのは故人の娘婿である。点火して約90分後、残った人々も境内をとおってひきあげはじめるが、そのころには先に僧侶とともに火葬場から退場した遺族の見習僧も、還俗の儀をすませて合流する。

火葬の夜、喪主宅では再び僧侶を招いて読経を行う。そして、昨夜以上に多い訪問者に食事と酒がふるまわれ、盛大な饗宴が夜を徹して行われる。翌日（第3日目）も読経と饗宴は行われる。

Ⅲ-4 儀礼過程(3)：骨拾い

火葬の儀礼によって霊界へと導かれた故人の霊は、骨拾いの儀礼においてよりよき転生

への方向づけをうける。儀礼の参加者は、儀礼をリードする村の長老やこれを手伝う人を除くと、基本的に、遺族や生前に故人の世話になったり親しかった者のみに限られる。骨拾いにつづく供養飯儀礼は、先の火葬の次第と同様に、不特定多数の村人を参加させる公共的なタンブンの儀礼環境をもつが、骨拾いの儀礼自体はそれが稀薄である。しかし、僧侶の招待と読経、村人との饗宴は同じように喪主宅でつづけられる。供養飯儀礼を骨拾いの夜からつづけて行う場合、骨拾いは午前9時にははじまり、夜はより一層にぎやかな饗宴の時間となる。

村の信仰熱心な老女たちは、バナナの葉をもって早朝から喪主宅を訪れる。遺族の女性とともに「ホーマーク」をつくるためである。すでにもちよられているタバコとキンマをバナナの葉でこぶし大に包み込み、その両端にローソクを2本、木の葉を2葉そえた包みものである。これは一種の供養品で、僧侶へ献上することによって死者の霊にたむけられる。10人ほどの老女が喪主宅の厨房に座し、おのおのに手分けして大量につくる。

供養品を用意するブンが老女に限定されるのに対して、遺族の若い女性たちはモチ米で蒸し菓子（カオトムパット）をつくって僧侶から死者への献納品とする。ココナツの果肉をけずり、バナナの実をモチ米でくるんだものに混ぜる。また、霊への食事を盆の上にそろえるのも彼女たちの仕事である。これはブンの転送用の食事とされる。

火葬場への出発が近づくと、老女たちは最後の供養品づくりにおわれる。バナナの葉で舟型をこしらえてキンマとタバコを少量のせたもので、白い木綿布に包んだ布施用の精米と一緒にカゴへ入れる。これがすむと出発である。遺族の男性たちから先に、裏側からのコースで火葬場へむかう。とくに列をなさず、おのおのに供養品を入れたバケツやカゴ

をもって歩く。約15人ほどのグループである。

途中で、儀礼をリードする村の長老や手伝う村人が加わって、火葬場につくころには一行の人数も増える。人々はまず死者の灰の前に集まり、境内のポンプから水をくんで灰にかける。熱さましのためである。同時に、「プーリエンゲ」と故人のきょうだい（主に女性）が灰の傍らに故人への食事の盆をひとつおき、年長者の方が死者の霊と地母神に語りかける。「わたしたちはいま、骨拾いをするためにやってきました。僧侶を招いてタンブンします。どうぞブンをうけとりにきて、この食事を召しあがってください。もし、いなければ食べなくてよいです。地母神よ、どうぞ（故人に）ブンを届けておいてください。これはわたしたちのブン（ブン・コーンゲ・ハオ）です」。

骨拾いで招かれる僧侶はドンデーン村の寺院の僧侶だけである。見習僧も数人だけが同行する。僧侶は、先端がふたつに分かれた木の枝を使って、遺族に先んじて遺骨を拾う。そして、遺族が傍らに広げた白い布の上におく。つづいて「プーリエンゲ」を筆頭に、遺族、そして長老、知人の順序で次々と遺骨を拾いあげる。ひととおり布の上に移し終わると、布の四隅をもちあげ、ジョウロを使って水をかける。あとは「プーリエンゲ」を中心に遺族の者だけが素手で骨を選別し、ふたつの器に分け入れる。頭、ひじ、足、胸、歯などの部分は小さい容器に入れる。それらを除く遺骨はすべて、つぼ型のアルミ鍋（米を蒸すときに使うもの）に移される。そして、両方にそれぞれココナツの果汁、香水がかけられる。

残った火葬跡の灰土は、長老がクワでかきならし、等身大の人間のかたちを集められる。頭を西にむけて大の字に寝るような姿かたちに土を盛るのである。頭、胴体、手足が明確

になると「プーリエンゲ」が1バツ銀貨を、口と鼻そして股間部にあたる部位に1枚ずつ、耳、目、胸部、掌、ひざ、および足首に2枚ずつ計15枚をおく。さらに、首もとに2本のローソクを灯してたてる。そして、この人形を背に、遺族は東むきに座す僧侶とむかい合って読経を聞く。遺族の列の前にでるのは村の長老であり、女・子供は最後列に座る。

1回目の短い読経ののち、故人と生前親しくしていた村人が、先の遺骨を入れたアルミ鍋の口を白衣で覆い、長目の霊糸でくくる。これともうひとつの遺骨容器とを並べて人形の頭あたりにおく。霊糸をのばし、傍らの樹木を経由して僧侶の手もとにわたす。同時に、人形からいったんコインをとり除き、すばやい動作で人形のかたちをくずすように灰土がかきならされる。そして僧侶の2度目の読経がはじまる。

読経がすむと再び灰土は人間の姿に盛られる。最初のものと同様に等身大だが、方向が逆で、頭を東にむけてつくる。かたちが整うとまた「プーリエンゲ」が同位置にコインをのせる。しかし、ローソクはひじの部位に1本ずつたてる。次いで、遺骨が入ったふたつの容器と、米や供養品が入ったカゴが胸部におかれ、アルミ鍋の骨つぼの上にさらに「ホーマーク」がたくさん入った金だらいがのせられる。右の掌にあたる個所はいくらか土を厚く盛りあげてあり、ここに死者への食事、タバコとキンマ、蒸し菓子を並べた盆をのせる。以上のセットがそろってから3度目の読経に入る。「プーリエンゲ」とそのきょうだい、故人のきょうだい数人は、死者への食事盆の周囲に座る。読経と同時にヤートナムを行うためである。

読経がはじまると、彼らは水を入れた器を右手にもってお盆へ注ぐように静かにかたむける。水が盆からあふれてもつづけられる。短い読経がすむと、水を含んだ食事や供養品

は東側のしげみに捨てられる。次に、人形の上においていたものをすべてとり除き、供養品や「ホーマーク」などは長老がその場で僧侶に献上する。そして、村の人や遺族の男性は灰土の人形を再びくずして、すばやい勢いでそこに穴を掘りはじめる。

穴は四角形に40-50cm くらいの深さまで掘られる。そして、ここへアルミ鍋の骨つぼを逆さまにして沈め、口もとにまいておいた霊糸をたぐりよせる。そして即座に、上をむいた骨つぼの底に、土掘り具の一撃を加えて穴をあける。遺骨がのぞいたと思う間もなく次々と土をかき込み、埋めてゆく。そして、杭を打ち込んで周囲を土でかためる。表面が平らになると、土中からのびた霊糸をこの杭にくくり込む。一瞬にしてすすめられるこの作業には女性に関わらないが、すべてがすんでから故人の娘がこの杭に水をかける。緊張感がとかれる。

以上の遺骨の埋葬がすむと僧侶はひきあげ、残されたもうひとつの骨つぼは、その夜から翌朝につづく供養飯儀礼のために喪主宅へもち帰られる。人々は、火葬時と異なって境内から寺院の正門へととおらずに、やってきたときと同じ裏側からのコースで家路へとむかう。

Ⅲ-5 儀礼過程(4)：供養飯儀礼

骨拾いが午前中に終わって夕刻に至るころ、喪主宅にはいくつかの寺院から僧侶が招かれる。読経と説経が行われるが、僧侶は集まった村人に供養飯儀礼の意義を次のように述べる。「食事や供養品をわれわれ（僧侶）への献納を通じて故人へ送ることは、実はすでに転生してこの世に生れてきた者たちへの供養、食事の分かち合い（チェークカオ）でもある。人は死んですぐ死者になる。しかし、この状態は長くはつづかない。多くの死者の霊は生きものとして、人間としてこの世

へ参加しているものだ。自分の親が死んで3年たてば、どこかに子供が生れて3歳を数えているものなのだ。だから、この供養飯儀礼をする。儀礼で菓子をお供するのは、死者が（すでに）菓子を欲しがらる子供として再生しているからである」。

この夜はモーラム興行師がコンケン市内からよばれ、朝まで村人を楽しませる。²²⁾ 食事や酒も大量にふるまわれ、バクチャゲーム（シア・キン・ムー）、相性遊びもあって、老若男女が大いに遊ぶ。遺族の人々は饗宴の主催者としても忙しいが、村人が娯楽に興じる傍ら、翌朝のために村の長老とともに供養品や寺院への献納物であるゴザ、マット、仏像、僧侶の日用品（洗剤、石けんなど）を改めて準備する。さらに、故人の霊を極楽へ送るための「ホー・パサート」（ダンボール箱でつくる家のミニチュア）や、ブンを送る徴標となる「供養の旗」を共同してつくる。

翌朝は葬儀の最終段階で、最後のタンブンのひとつときとなる。7時には僧侶を喪主宅に招待して食事を献上するが、それに先だって、香典額の最終的集計や供養飯儀礼によせる寄金などの統計が香典委員によって報告される。集まる香典額は、その故人の生前の社会的な影響力によってさまざまであるが、多い者で5,000から6,000パーツになる。そして、遺族の人々はこれを演出するために、紙幣を木の葉に譬えて飾った「金の木」をつくる。香典は、遺族の葬儀費用をまかなうものというタテマエがあるが、通常、実際の儀礼に要する経費はこれをはるかに上まわるものであり（遺族の経済力によるが、供養飯儀礼だけで1万パーツが相場である。葬儀全体では、2万-4万パーツの幅がある）、そのほとんどは故人の子供世帯、故人のきょうだいから共

同で捻出されている。

通常、香典の処置は、経費を最も多く負担する近親者の判断に委ねられるが、筆者が観察した事例においては、香典は全額、寺院へ寄付されている。このことによって、遺族ではない村人が葬儀で香典をもちよることは、遺族にも貢献し、自らのタンブン行為にもなるという二重の意味をもつ善行として正当化されているといえよう。

僧侶が入室して5戒を授けたのち、遺族は寺院への献納物のいくつかを形式的に献上する。このとき、骨つばがもちだされて僧侶と俗人（遺族と村人）の間におかれる。次いで、僧侶の食事の配膳が遺族ひとりずつの手によって整えられる。そして、約半時間におよぶ僧侶の食事がはじまる。この間、人々は談笑しているが、遺族のひとり（男性）が霊糸を僧侶から部屋全体にめぐらせておく。

食事がすむと故人の娘婿が最年長の僧侶へ骨つばと香水のびんをわたす。僧侶は骨つばのふたをあけて香水を1, 2滴ばかりかけ、次の僧侶、見習僧へと順にまわしてゆく。僧侶たちが全員かけ終わると骨つばは遺族に戻され、年長者から順に年少者へと同様のことを行う。遺族がすめば訪問者である。この間に僧侶は聖水を誦成している。そして準備ができると、ひとりの僧侶がたちあがり、部屋中の参会者全員にくまなくかかるように聖水散供を行う。人々は合掌したまま身体をふせて、これをうける。

約3分ほどで聖水散供がすむと僧侶たちは全員退室する。つづいて訪問者への最後の食事がふるまわれる。僧侶が残したものをいったん集めてから、人々に分配する。足りないものは追加される。これを皆でひざを交えて食べることは、とりわけブンを分かち合うことになることとされている。僧侶を介しての共食はどの機会であれ、すべてブンを得ることであり、そのためもあってブンはしばしば食事

22) モーラムをやとう額は交渉によるが、男女かけ合いのモーラム師で終夜2,000-3,000パーツが相場である。

（カオ）に譬えられる。タンブン儀礼での共食は、文字どおり**ブンを食べる**（キン・ブン）ことである。

訪問者の顔ぶれはいつも同じものではない。同一世帯からは、世帯主や妻、その子供たちが日をかえて訪問して共食に参加するのがふつうである。供養飯儀礼での最後の共食には、とくに各世帯の年長者の参加がめだつて多い。夜ごとの饗宴にはさほど顔をだすことがなかった老女たちも、葬儀のエピローグであるこの共食に加わる。

食事のあと片づけは遺族の若い女性たちの仕事である。他の遺族の者は、昨夜用意した供養品や諸道具に加え、塩、トウガラシ、精米などをビニール袋へ入れて納骨行の準備をする。僧侶も帰ったあと、納骨の作業それ自体はさほど重要なことではない。5日間にわたる儀礼の幕は、わずかの遺族の人々によっておろされる。他県から応援にかけつけた親族のある者は、他の者に仕事を委ねて、人々が納骨のために村の寺院へむかう前に、**みやげ**（トウガラシや米など）をもらって帰ってゆくことも珍しくない。そのような人々を送りだしてから、納骨にゆく遺族は、手に供養品や寄進の品々をもって寺院への裏道から骨つぼを運ぶ。その数は10人にも満たない。村の長老も参加せず、一行の指揮は、葬儀の全日程をとおして遺族代表者の役割を果たしてきた故人の娘婿が行う。彼は骨つぼをもって先頭を歩く。

一行は境内に入るなり、僧侶への布施を行うグループとブンの転送グループに分かれる。前者は講堂へゆき、僧侶へ品々を届ける。後者は、境内はずれにある菩提樹のそばの地面に小さな穴を掘って、竹ざおにつけた「供養の旗」をたてる。故人の娘が自らの親の名前と生前の世帯番号を告げ、^{メートラニー}地母神にブンを故人へ届けるようにと唱える。そののちに、米やトウガラシ、タバコを入れた「ホー・パ

サート」を講堂の僧侶に届ける。

ふたつのグループは、骨つぼの収納場所と決められた村の寺院の正門わきのブロック塀にむかう。そして、故人の娘婿がひとつの塀柱の空間に骨つぼを入れ、上からセメントを塗り込めてふさぐ。他の者はこれをじっとみつめている。次に、棒を使ってセメントの表面に故人の名前と没年を刻む。さらに、ひとりずつの手によって香水をその上からかける。それはわずか約10分ほどのできごとである。人々は境内から正門に抜けて家路へとつく。葬儀の全過程は、寺院が日々の食事布施でにぎわう前のひっそりとした静けさのなかで終了する。

IV むすびにかえて

〈死→火葬→骨拾い→供養飯儀礼〉に至る通常の葬儀において、遺族は故人の代行者としてタンブンをを行うとともに、故人の名においてブンの転送を行う。つまり、遺族にとっての葬儀はまず一義的に、故人に譲るためのブンをつむ儀礼である。いいかえれば、よりよき転生を望む故人の遺志にこたえる孝行、報恩としての供養の義務を果たす重要な機会である。葬儀についてのこのような考え方は、ドンデーン村のすべての人々に共有されるものであり、遺族主催のタンブン儀礼は、人々にとっての〈死〉と転生のシナリオを直接的に村レベルで対象化するものでもある。そして、それは以後にくり返し行われるブンの転送行為を義務づける儀礼として、村の寺院を中心とする他の仏教儀礼に連続してゆく。

葬儀での「ホームカン」およびその結果としての共食や饗宴が示すように、一般の村人の参加は葬儀のもうひとつの側面を明らかにする。タンブンの文脈でみれば、彼らが会葬者として儀礼に参加する基本的な動機づけは、遺族のものとは異なり、僧侶を頂点とする儀

礼環境のなかで自らブンをつむことにある。その参与の単位は、遺族と僧侶を仲介する俗人代表としての長老をはじめ、遺族に準ずる働きをする者や単なる訪問者など、さまざまであるが、香典や供養・共食のための品々をもちよって遺族が主催する儀礼に貢献することにかわりはない。村人のブンは、いわば遺族経由で彼らのもとへ届くようなものである。さらに、火葬時での彼らの動きにみられるように、故人の霊を他界させる共同作業者として、儀礼の公共性を確立させるのも大きな役割である。そして最も重要なことは、喪主宅を中心に各世帯の者がそれぞれ共食し、この世で人々が援助し合ってブンを分かち合うことを強調することにある。

村人の儀礼への参加行為と遺族の故人への供養行為は、ともにブンをめぐってギヴ・アンド・テイクの互酬性の関係を顕在化させている。すなわち、故人と遺族の間にある時間をこえた〈保護—供養〉の関係は、会葬者（村人）と儀礼の主催者（遺族）の間に生じる〈援助—もてなし〉の関係と対応することによって儀礼の場面で象徴的に強調される。このような関係は、他の仏教儀礼の場面でも基本的にみられるものである。つまり、この世から来世への人生サイクルを通じてくり返し確認される〈保護—供養〉の相互援助の図式は、ブンを分かち合う儀礼において常に表現されるのである。

参 考 文 献

- Berger, Peter L. 1973. *The Social Reality of Religion*. Penguin Books.
- Fukui, H.; and Kuchiba, M., eds. 1983. Progress Report to the National Research Council of Thailand/(April–September 1983) *A Rice-growing Village Revisited: An Integrated Study of Rural Development in Northeast Thailand (Don Daeng Village Study)*. Unpublished paper.
- Fukui, H.; Kaida, Y.; and Kuchiba, M., eds. 1985. *The Second Interim Report/A Rice-growing Village Revisited: An Integrated Study of Rural Development in Northeast Thailand*. Kyoto: The Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University.
- Gombrich, Richard. 1971. "Merit Transference" in Sinhalese Buddhism: A Case Study of the Interaction between Doctrine and Practice. *History of Religions* 11(2): 203–219.
- 林 行夫. 1984. 「モータムと『呪術的仏教』: 東北タイ・ドンデーン村におけるクン・プラタム信仰を中心に」『アジア経済』25(10): 77–98.
- Ingersoll, Jasper. 1975. Merit and Identity in Village Thailand. In *Change and Persistence in Thai Society: Essays in Honor of Lauriston Sharp*, edited by G. William Skinner and A. Thomas Kirsch, pp. 219–251. Ithaca: Cornell University Press.
- Keyes, Charles F. 1975. Tug-of-War for Merit: Cremations of a Senior Monk. *Journal of the Siam Society* 63(1): 44–62.
- Kingshill, Konrad. 1976. *Ku Daeng—the Red Tomb: A Village Study in Northern Thailand*. Third Edition. Bangkok: Suriyaban Publishers.
- 口羽益生; 武邑尚彦. 1983. 「『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』21(3): 288–308.
- Phrakhru Anusaranasasanakiarti; and Keyes, Charles F. 1980. Funerary Rites and the Buddhist Meaning of Death: An Interpretative Text from Northern Thailand. *Journal of the Siam Society* 68(1): 1–28.
- 杉山晃一. 1977. 「葬送儀礼と合力慣行: 北部タイの一水田農村における事例研究」『東北大学文学部研究年報』27: 112–149.
- Tambiah, S. J. 1970. *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*. London: Cambridge University Press.
- Terwiel, B. J. 1979. *Monks and Magic: An Analysis of Religious Ceremonies in Central Thailand*. Second Edition. London: Curzon Press.
- Turton, Andrew. 1972. Matrilineal Descent Groups and Spirit Cults of the Thai-Yuan in the Northern Thailand. *Journal of the Siam Society* 60(2): 217–256.