

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

The gaping abyss between feminism and religion :
Religious practice of women in a village in Upper
Burma (Myanmar)

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-07-26 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 飯國, 有佳子 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00003917

フェミニズムと宗教の陥穽

—上ビルマ村落における女性の宗教的実践の事例から—

飯 國 有佳子*

The gaping abyss between feminism and religion:
Religious practice of women in a village in Upper Burma (Myanmar)

Yukako Iikuni

これまで女性と宗教のかかわりは、女性に対する不当な価値観や不平等な社会構造の形成に加担するものとして宗教を批判するフェミニズムからも、フェミニズムに抵抗を示す保守的な宗教学からも、研究対象として等閑視されてきた。そこで本論文では、上ビルマ村落において上座仏教を信仰する女性の視点から宗教をみなおすことで、両者の相克を克服し、宗教の男性中心主義性に対峙する方策を探る。事例からは、男女の宗教的位階の差は仏教儀礼において顕在化するが、村の宗教組織や世帯単位の仏教的責務では男女間に明確な優劣は見られず、むしろ女性の経験と参加が必要不可欠なことが明らかとなった。しかも女性は、仏教儀礼において女性に顕著な跪拝行為を、仏教の男性中心主義性の証左とせず、自らの宗教的劣位を相対化させるものと捉えていた。こうした女性の見方は、教義を軸に女性の劣位を本質化してきた宗教研究からも、宗教を切り捨てるフェミニズムの立場からも注目されてこなかったものである。ここから、両者の陥穽を乗り越えるには当事者たる女性の声や内発的な変化の可能性を丹念に拾うことが重要といえる。

As a research subject, religious women's views and practices have received little attention from either feminist studies, which criticize the male-oriented nature of religion and avoid discussion of religious women or conservative religious studies, which no more than marginally accept feminism. This paper explores how the masculinity of religion may be confronted in order to reduce friction between feminism and religious studies from the perspective

*国立民族学博物館外来研究員、東京外国語大学非常勤講師

Key Words : Religious practices of women, Theravāda Buddhism, Spirit (Nat) worship, Merit Making practice, Upper Burma (Myanmar)

キーワード : 女性の宗教的実践, 上座仏教, 精霊(ナツ)信仰, 積徳行為, 上ビルマ

of women, who practice Theravāda Buddhism, in a village in Upper Burma (Myanmar).

Despite remarkable male chauvinism in the Buddhist rituals, such as the frequency of bows called *gādaw*, this study reveals that some women think themselves superior to men in terms of merit making, as women take on important religious roles at both the village and household levels. Other women regard the frequency of bows not as demonstrating the religious inferiority of females but as a merit-making act and evidence of their devoutness.

Although a subtle case, such interpretations that women make about *gādaw* indicate the possibility of change from within the male-oriented nature of Buddhism. It is not doctrinal interpretation but the voices and practices of women in religion that are important for bridging the gap between feminism and religion.

1 はじめに	6 女性の精霊祭祀へのかかわりと仏教イデオロギー
2 出家の可否と宗教的位階の相違	7 ビルマ宗教・力・ジェンダー
3 村の宗教組織とジェンダー	8 相対化される仏教の男性中心主義性
4 世帯の宗教的責務と女性	9 おわりに
5 ビルマにおける仏教と精霊信仰	

1 はじめに

宗教は歴史的にさまざまな教義や神話，儀礼を通して男女の性別の違いを強調するとともに，神のような超越的あるいは絶対的な存在の名の下にその非対称性を正当化し，権威付けてきた。宗教のこのようなあり方は，女性に対して付与される不当な価値観や不平等な社会構造の形成に加担するものとしてフェミニズムの糾弾を受けてきた。また，フェミニズム運動における宗教を男性による女性支配の道具とみなす見方は研究にも影響を及ぼし，その結果「宗教」はフェミニズムの研究対象として周辺化されることとなった。一方，研究対象そのものが男性中心主義性を内包する所以か，他の研究領域に比べ保守的な宗教学もまたフェミニズムの思想に抵抗を示してきた。その結果，2つの研究領域のはざまで，女性は自らの宗教的実践について語る権利を剥奪されることとなった（川橋・黒木 2004: 35）。

こうした状況を打破する試みは既に進められており、フェミニスト宗教学者たちは宗教そのものを女性の視点から捉えなおすことで女性と宗教伝統の連帯可能性を模索しているが、本論文では上ビルマ村落において上座仏教を信仰する女性の宗教的実践の事例から、上記の問題について考えることを目的とする。そこで本節ではまずフェミニズム研究と宗教研究を概観し、女性の宗教的実践に注目することの重要性を述べた上で、事例として扱うビルマ（ミャンマー）を含む、東南アジア大陸部の上座仏教社会における女性の宗教的実践に関する先行研究を振り返ることで、論点の明確化をはかる。

まず、フェミニズム研究における宗教の周辺化が起こる背景からみてみたい。教義の中で男女の本質的な差異を固定し、ジェンダーが社会的構築物であることを認めないかに見える宗教は、フェミニズムの思想において、否定的な女性のステレオタイプを生み出し補強してきた要因として批判されることが多い。宗教をこのように捉えた場合、フェミニストであることと、ある宗教に帰属意識を持つことは両立しない。「矛盾形容」とも称されるこうした宗教とフェミニズムの不幸な関係の結果、フェミニズム運動における宗教及び精神性の次元は軽視され、宗教と女性の問題は学問的言説の周縁におかれることとなった（川橋・黒木 2004: 13-14）¹⁾。

一方の宗教学においても、確かにジェンダーの視点は取り入れられているが、人類学など他の分野に比べフェミニズムの思想に抵抗を示してきたといわれる。宗教学では女性の宗教生活の実証的な記述を歓迎する一方で、フェミニズムを前面に出した研究は学問的客観性を欠くと敬遠する傾向があり、女性あるいはジェンダーに焦点を当てた研究も、「主流」の学問に単に付加されるだけの特別な関心事として「ゲッター化」されてきた（川橋・黒木 2004: 14-15）。宗教学もまたフェミニズムを排除してきたのである。

こうした状況を踏まえ、フェミニズム研究と宗教研究の双方から等閑視されてきた女性の視点に立脚し、宗教を捉えなおす試みが1990年代末以降積極的に進められた。その結果、各々の研究分野の持つ問題点が明らかになってきた。たとえばモーニー・ジョイは、これまで宗教学が自らの西洋中心主義的なカテゴリーに合致するよう他者の宗教伝統を還元してきたことへの自覚を促すとともに、ヨーロッパ中心主義的な思考法の無批判な踏襲を戒めている（Joy 2001: 190）。一方、フェミニズム研究に対しても、フェミニズムの植民地主義性と複数性に関する問題提起がなされた。宗教を全て家父長制イデオロギーの派生物と決め付ける見方や、イスラームの伝統に従う女性を無知で受動的な女性として表象することで、彼女らを抑圧から救うといった啓蒙主

義的な姿勢などは、植民地主義的なまなざしに立脚し、フェミニズムの複数性を否定するものであるという批判が寄せられた（川橋・黒木 2004: 17-24; 34-38）。つまり、女性の視点から宗教を捉えなおす試みは、単にこれまであまり注目されなかったものを明らかにするだけでなく、既存の学問分野が内包する問題点をあぶりだす可能性を持つといえるのである。

このような宗教とフェミニズムをめぐる相克は、本稿で事例として取り上げるビルマを含む上座仏教社会における女性の宗教的実践をめぐる先行研究においても見られる。上座仏教社会におけるジェンダーと宗教をめぐる研究を概観すると、まず女性の限定的な宗教的実践に着目する宗教研究と、女性の宗教的・精神的劣位に苦慮するジェンダー研究とに大別できる。さらに、前者は①女性修行者を含む女性の出家をめぐる研究、②祖霊祭祀や精霊信仰と女性との関連を重視する研究の2つに、後者は③当該社会のジェンダーを全て仏教教義から説明しようとする研究、④女性の宗教的・精神的劣位を例外扱いする研究とに分けられる。そこで、まず上座仏教社会における宗教研究のなかで、女性の宗教的実践が出家や精霊祭祀等の限定的なテーマを中心に議論されてきた経緯から見ていきたい。

上座仏教社会に関する宗教研究は、西洋の神学研究を礎とするパーリ語の三蔵經典の研究から始まった。したがって、当初は上座仏教の本質たる經典やそれを学ぶ出家者のみが研究に値するものとして重視され、一般民衆の宗教的実践は軽視される傾向にあった（Leach 1968）。なかでも、比丘尼としての正式な出家はできないとされる女性の場合、「女性は世俗的な執着から自らを引き離す『能力がない』ため、女性の仏教的役割はほとんど発達しておらず高く評価されない」、「女性が決まりきった積徳行為について特化される傾向があるのは、女性が男性よりより多くの功德を『必要とする』ためである」というように、その仏教的実践は特に低く評価されてきた（Kirsch 1975: 185; Bunnag 1973: 147）。

そのため、女性の宗教的実践に関する研究の端緒ともいえる女性の出家にかんする議論は、フェミニズムの影響を受ける形で1980年代以降ようやく始まったといえる。この問題をめぐっては、仏教の教義、制度の双方における女性抑圧的態度を糾弾する立場に対し（Khin Thitsa 1983）、教えそのものではなく男性中心主義的な制度を問題視する擁護派からの指摘があるが（Kabilsingh 1991）、これとは別により現実に着目しようとする一群の研究がある。それは、比丘尼として認められずとも実質上出家生活を送る女性に関するものであった。こうした女性修行者に関する研究は、彼女たちの「出家」生活の実態とともに、同様の存在が上座仏教社会に広く見られることを明

らかにした (Cook 1981; Bloss 1987; Kawanami 1991)。しかし、女性の出家についての議論の一方で、「出家」しない大多数の一般の女性の仏教的実践を中心に据えた研究は今なお限られている (林 1986; Van Esterik 1996 [1982])。つまり、女性の仏教的実践に着目した研究でも、上記の宗教研究同様に「出家」者のみが注目されるという状況が続いているということができる。

このように女性の仏教的実践についての研究がほぼ「出家」に限定されるのに対し、仏教と共存しながらまた別の形で当該社会の宗教的現実を形作る精霊信仰に関する研究では、逆に女性の役割の重要性が指摘されてきた。上ビルマの農村で長期調査を行った田村は、女性が精霊儀礼を司る理由について次のように述べる。「特に男性はナツ (*nat* 精霊) より位が高いので、仏事にのみ専念し、ナツの儀礼に携わるべきでない」とされている (田村 1980: 108)、「ナツ儀礼が女性の掌握するところであるのは、宗教的位置において、ナツが男性と女性の間位置するゆえである。すなわち男性は、ナツより位が高いので関わるべきでない」とされ、女性に儀礼の執行が任される (田村 1980: 124)。つまり、精霊祭祀における女性の重要性の指摘は、男女の宗教的位置の相違と仏教と精霊信仰という2つの信仰体系の間にみられる優劣から説明されてきたといえる。

一方北タイでは、祖霊の継承とその祭祀を女性が担うという事実は、妻方居住や土地相続と並びタイの社会構造における「女性中心的体系」の証左とされてきた (Potter 1977; Cohen and Wijeyewardene 1984)。そのためか、女性と祖霊とのかかわりは祭祀のみならず女性の仏教的実践にも及ぶ。女性が仏教行事に常時参加し日常的に積徳行為を行うのは「娘の親に対する孝行の手段」であるとともに、「娘として祖霊を供養することと同義である」と林はいう。「女性の日常的なタンブン (積徳) 行為は、祖霊を継承する女性の宗教的義務として行われる側面をも持つと理解することができる」 (林 1986: 113) というように、女性の仏教的実践は、親や祖霊との関係から捉えることができる。

以上、上座仏教社会に関する宗教研究における女性の宗教的実践を概観したが、これらは女性の宗教的実践が「出家」した女性修行者という限定的なトピックとして取り上げられるか、社会規範たる仏教との関連においてではなく精霊信仰の中心的担い手としてより注目されてきたことを示している。このように一般の女性の仏教的実践が等閑視あるいは低く見積もられる一方で、仏教より一段低く位置づけられる精霊信仰との関連で女性が重視される背景には、当該社会の仏教的価値観のなかで、女性は男性に比べ宗教的・精神的に劣るという認識が大きく関係しているといえよう。

ところが、ジェンダー研究では逆に、日常的な社会生活における女性の地位の相対的高さや男女の対等な関係、両者の相互補完性が強調されてきた。隣接する東アジアや南アジアあるいは他地域のイスラーム社会に比べ、大陸部を含む東南アジア地域では明白な性差別や女性の劣位といった状況は見られないといわれ、こうした理解は東南アジア地域でのジェンダー研究の不信をもたらしほどであったとされる（中谷 2007: 20–21; Errington 1990: 4）。

カイズとカーシュのあいだで繰り広げられた論争は、このようなジェンダー・イデオロギーの「謎」を、タイを事例に解明しようとしたものである（速水 2007: 52）。社会的・経済的自立にも関わらず、官職と仏教において女性が劣位におかれるのはなぜかという設問に対し、カーシュは、タイ女性の経済活動の活発さは、出家という最高の積徳手段から排除される女性の宗教的劣位と不可分であるとする（Kirsch 1975; 1985）。一方カイズは、仏教の民間伝承のテキスト解釈から、女性は出家できずとも母として子や出家者を養うことで功德を得、同等の社会的地位を獲得できるとした（Keyes 1984）。ところが、仏教教義や民間伝承のテキスト分析に依拠した両者の議論は、現実の生活や実践におけるジェンダーの多様性に目を向けておらず、あまりに仏教決定主義的であるという批判を受けた（Tannenbaum 1999）。

このように、当該地域のジェンダーを仏教教義から説明しようとしたカイズとカーシュとは別に、女性の比較的高い自立性や経済力にのみ注目し、女性の宗教的・精神的劣位を例外扱いするジェンダー研究も存在する。ビルマを例にとると、仏教教理における女性の宗教的・精神的地位の低さは、実生活から乖離した単なるイデオロギーの産物として議論の俎上に載せられないまま無視されるか（Matsui 1987）、日常生活での高い地位のなかで例外扱いされるに留まってきた（Mi Mi Khaing 1984）。つまり、上座仏教社会に関するジェンダー／フェミニズム研究では、女性の宗教や精神性における劣位がネックとなり、現実に関心を向けることなくその劣位を經典テキスト等から説明しようとする議論が、宗教的側面以外における地位の相対的な高さを重視し、女性の宗教的・精神的劣位を無視あるいは例外扱いする傾向があるといえる。

以上4つの論点を振り返ってみると、上座仏教社会における宗教及びジェンダー／フェミニズム研究にも、断片的ではあるものの、女性の宗教的実践に関する研究があることが分かった。しかし宗教に関する研究では、女性の宗教的実践は「出家」や精霊信仰といった限定されたテーマのなかでのみ論じられる傾向があった。ここから宗教研究としては「縁の下の力持ち」（林 1986: 112）とされてきた「出家」しない一般の女性に注目し、まずその仏教的実践を当事者の視点から明らかにした上で、精霊信

仰を含めた宗教的実践の総体を掴む必要があるといえる。またジェンダー研究においては、仏教教義に裏打ちされた女性の宗教的・精神的劣位が現実の生活に及ぼす影響を踏まえたくて、それを日常生活における自立性といかに架橋するかが問題となる。

つまり、双方の研究にまず求められているのは仏教を信仰することで宗教的・精神的劣位に置かれる女性が、社会規範となる宗教体系のなかで何をし、何を考えているのかに耳を傾けることといえる。それは、宗教とフェミニズムの陥穽において周辺化され続けてきた女性に焦点を当てると同時に、両者の相克を内側から乗り越える可能性を探ることをも意味する。但し、こうした作業を行う上で、一つ留意すべき事柄がある。その事柄とは、人々の声が女性の劣位を正当化し、社会規範として機能する宗教の只中から発されるということである。したがって、事例の分析にあたっては、人々の声が必要しも明確な反意という形をとらない可能性とともに、より微細な行為に焦点をあてる必要が生じる。

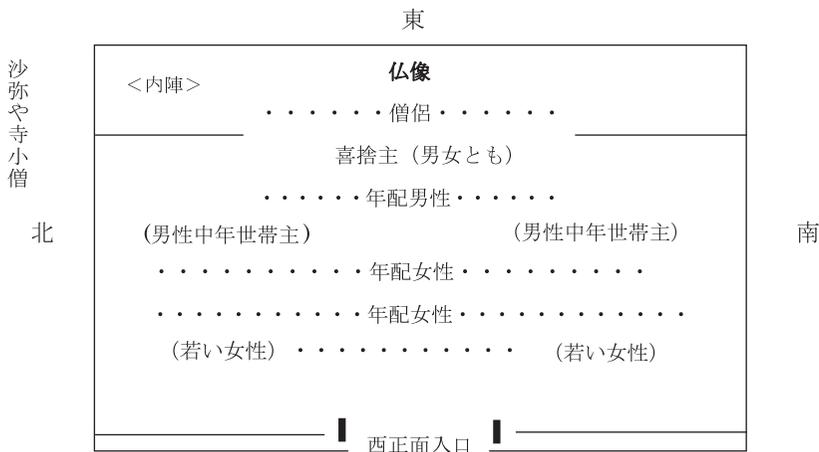
2 出家の可否と宗教的位階の相違

以上、上座仏教社会における既存の研究を振り返ったが、具体的な事例の検討へに入る前に、ここで改めてビルマの上座仏教における人々の宗教的位階とジェンダーとの関係を見てみたい。上座仏教は、ひとことでいえば「自力本願」の宗教であると奥平はいう（奥平 1994: 95）。「自力本願」とは自身の努力によって救済されることであり、救済とは正しい実践によって一切の「苦」から解放されること、すなわち涅槃に到達することを意味する。出家者は「絶対的救済」、換言するとひたすら修行に専念し涅槃へ到達することを究極の目標とするが、この道を極めることは出家者集団にとってさえ難行苦行であり、ましてや在家者にとっては実現不可能に近い。したがって、在家者にとっては「相対的救済」、すなわち功德を積み重ね、より良い来世へと転送することが期待される。上座仏教は「エリートの宗教」と「マス宗教」という互いに方位も原理も異なる2つの仏教が結合し存続してきたといわれるのはこうした理由による（奥平 1994: 95-96; 石井 1991: 128-130）。つまり上座仏教は出家と在家の聖俗分離と、功德という象徴財の授受を介した両者の相互依存によって成り立っているのである。

上座仏教のもう一つの特徴として、出家か在家かの選択が可能な男性に対し、女性は在家に留め置かれるという出家行為に関する明確なジェンダー差を指摘できる。かつて仏陀は育ての母の希求により女性の出家者集団である比丘尼サンガを作り、3世

紀にはスリランカにも伝えられた。しかし比丘尼サンガは、11世紀半ばには消滅してしまう（Kawanami 1991: 47-66; Goonatilake 1997: 27-28）²⁾。1980年代半ば以降、スリランカやタイを中心に国際的な比丘尼サンガ復興の動きがみられるが（足羽 1998; Ito 1999）、上座仏教社会において女性の比丘尼としての正式な出家が広く認められにくい理由は、この比丘尼サンガの消滅に求めることができる。一方、出家可能な男性では、人生の節目における比丘サンガへの加入が通過儀礼化している。タイでは20歳を過ぎ227戒を受けて正式な僧侶（比丘）となることが成人儀礼の意味合いを持つが、ビルマでは成人僧ではなく、子供の頃に十戒を遵守する見習い僧（沙彌）となることが男性の通過儀礼として一般化している³⁾。仏陀が作ったサンガに入り、名実ともに仏教を担う存在となった出家者は、もはや「ルー」（*lu* ひと）⁴⁾ではないため、仏と同じく「バー」（*ba*）という聖なる類別詞を充てて接する存在となる。つまり男性は出家によって仏教的存在秩序の位階を上昇させることができるが、仏教サンガから排除される女性は、宗教的位階の点で明らかに男性より低い位置に留め置かれることとなる⁵⁾。

こうした男女の宗教的位階における差異が最も顕著に認められるのが、集合的な仏教儀礼⁶⁾である。参加者の座る位置は図1のように予め決められており、僧侶は聖なる方角である東方にしつらえられた一段高い内陣に、それ以外の参加者は外陣に座



注) カッコ内は儀礼参加頻度の低い人々
出典：筆者作成

図1 「仏教儀礼」における坐列構成（概念図）

る。外陣では、内陣に近い方から年配男性、中年男性、年配女性、若い女性が座るといように、出家と在家の違いやジェンダーと年齢に従って座る位置が決められており、女性は喜捨主となった場合にしか、僧侶に近い場所に座ることはできない。

また、座る場所だけでなく座り方にも男女の違いが見られる。儀礼の間、調査村の男性は接足跨坐⁷⁾をするが、女性は地面にべったりと腰を落とし、両足を左右のどちらかにまとめたいわゆる斜め座りをしていた⁸⁾。接足跨坐は僧侶独特の座り方であるものの、実際には僧侶も僧侶同士で行う限られた儀礼でしかこの座り方をしない。つまり、儀礼に参加する村の男性は、僧侶も通常行わない特殊な出家者の座り方をあえて男性の座り方として選択することで、自らの宗教的・精神的優位性を強調していると考えられる。

このほかに、ガドー (*gádaw*) と呼ばれる拝み方にも顕著なジェンダー差がみられる。ガドーとは合掌した手を額につけ、そのまま地面に額づく行為を三度繰り返すというものである。仏教儀礼の手順と儀礼時における跪拝箇所を示した表1からもわかるように、男性は僧侶の会場到着時と説法開始前、僧侶の退席時の3回しか跪拝しないが、女性はこれらを含め全ての跪拝の行われる箇所で跪拝を行い、儀礼の間中跪拝を繰り返す。

このように男女の宗教的位階に見られる差異は、仏教的儀礼環境においてより明確に現れるといえるが、儀礼的環境を離れた人々の日常生活の中ではどうなっているのだろうか。次節では、調査村において結成されていたいくつかの宗教組織を概観することで、村落レベルの宗教活動においてもこうした顕著な男性優位性が観察されるのかを見ていく。

3 村の宗教組織とジェンダー

調査地となったザガイン管区シュエボー県内に位置するA郡R村落区R村は、164世帯、697名が居住する中規模農村である⁹⁾。女性の宗教的実践との関連においてこの村が持つ興味深い点は、村落単位での仏教的実践の組織化が進んでいる点と、その実質上の担い手が女性であるという点にある¹⁰⁾。

通常、ビルマ族仏教徒の村には、僧院とパゴダがそれぞれ1つか2つ見られるが¹¹⁾、古来より王権と関わりを持ち、村人全員が自らをビルマ族、仏教徒であると自認するR村には、4つの僧院と35基ものパゴダ(仏塔)があり、表2のように最低週1回のペースでパゴダ祭 (*pàrà bwè* パヤーブエ) をはじめとする何らかの仏教儀礼が行わ

表1 仏教儀礼手順と男女の跪拝箇所の違い

手順	全文	跪拝箇所		
		男	女	
〈僧侶会場到着時〉		○	○	
(1) 仏礼拝	①「オーガータ」で始まる祈願文 (PとB)	本文参照	×	○
	②「アハンバンター」で始まる三帰依及び戒授与の祈願文 (P)	「尊者よ、われ三帰依と五戒法を共に求む。慈愛を示して、われに戒を授けたまえ、尊者よ。尊者よ、再びわれ帰依と戒を求む。尊者よ、三たびわれ帰依と戒を求む」	-	-
	③僧侶の言葉 (P) に対する返答 (PとB)	・「ヤンマヤンワダーミ、タンワデータ」(私が唱えることを復唱しなさい) (パリー語 (P)) ・「アーマバンターバー、アシンパヤー」(尊者よ、承知しました) (Pとビルマ語 (B) 混成)	-	-
	④「ナモーター」で始まる仏陀への敬礼文 (P)	「かの世尊・応具・正等覚者に帰依したてまつる。再び、かの世尊・応具・正等覚者に帰依したてまつる。三度、かの世尊・応具・正等覚者に帰依したてまつる」	-	-
	⑤「ボウダンタラナン」で始まる三帰依文 (P)	「私は仏に帰依します。私は法に帰依します。私は僧に帰依します。二度、私は仏に帰依します。二度、私は法に帰依します。二度、私は僧に帰依します。三度、私は仏に帰依します。三度、私は法に帰依します。三度、私は僧に帰依します」	-	-
	⑥僧侶の言葉 (P) に対する返答 (PとB)	・「ティタラナガマナン パリボウンナン」(P) ・「アーマバンターバー、アシンパヤー」(PとB)	-	-
	⑦授戒 (五戒か八戒のいずれか) (P)	本文注 22 を参照	-	-
	⑧祈願文 (PとB)	定型なし。場に応じて、参加者の長寿や健康、心願成就などが祈願される	×	○
(2) 護呪経文	「11の大護呪経文」のうちのいずれか。その時々で異なる	×	○	
〈説法開始前〉		定型なし。即興的	(○) *1	(○) *1
(3) 僧侶による説法		×	◎ *2	
(4) 灌水供養	地面に水滴を垂らす。喜捨主が得た功德が、水の如くあまねく大地に染み渡ることを祈願するためとも、地母神 (大地の女神) に喜捨主が得た功德の証人となってもらうためともいわれる	-	-	
(5) 普回向	喜捨主が得た功德を、精霊を始めとする一切衆生に転送し、分け与える	-	-	
〈僧侶退出時〉		○	○	

注) ○は跪拝したこと、×は跪拝しなかったことを意味する。

*1: 1人を残して他の僧侶が退出する際には行すが、退出者がいない場合には跪拝しない。

*2: 複数回実施。

出典: 池田 (1995: 177-189), 生野 (1995: 240-242) をもとに筆者作成。

れていた¹²⁾。このように他の村落に比べ、多くの宗教施設とそれに伴う儀礼を抱えるR村では、儀礼を円滑に遂行するためいくつかの組織が結成されていた。

まず、町や村を問わず、パゴダがあれば必ず結成されるのが「仏塔管理委員会」(*gàwpáká áhpwé* ゴーパカアプエ)である¹³⁾。「仏塔管理委員会」は、パゴダ祭の日程調整¹⁴⁾、儀礼実施にかかる資金集め、僧侶と在家の連絡役、儀礼への参加呼びかけ、儀礼での先導役など在家主導で行う仏教儀礼の実施に際し、僧侶と村人の間を正式に取り持つ役割を担う。R村の「仏塔管理委員会」のメンバーは、後述する「四地区四頭・斎飯供与組」のリーダーを含む、50代から60代の男性7名で構成されていた¹⁵⁾。メンバーの選出に際しては、僧侶の介添え役や儀礼時に在家代表として礼拝の先導役をこなす必要上、僧院で一定期間暮らし僧侶との適切な接し方を知っている人物か否かが重視される。ところが、実際にメンバー全員が集まる儀礼は、年4回実施される村主催のパゴダ祭¹⁶⁾に限られており、週1回のペースで実施される個人主催のパゴダ祭では、「仏塔管理委員会」のメンバーを含む当番にあたった「四地区四頭・斎飯供与組」の男性が僧院で僧侶の食事の介添えをするが、その後パゴダで行われる儀礼には、儀礼開催の挨拶を述べるリーダーしか参加しない。

「仏塔管理委員会」が必要最低限の活動しかしない背景には、儀礼先導と僧侶の介添え以外の役割の多くが、女性によって担われているという事実がある。たとえば、パゴダ祭の年間日程を決めるのは表向き「仏塔管理委員会」とされるが、彼らを含む男性は儀礼にほとんど参加しないため、複雑なパゴダ祭の順序や日程を正確に覚えていない。あるとき「仏塔管理委員会」のメンバーが、祭の順番を誤って村人に伝達するという出来事があったが、その際、年配女性たちは他の女性参加者に誤りを即座に伝達しただけでなく、本来行われるべきパゴダ祭の準備を既に済ませていた。

このように、村で最も頻繁に行われる仏教儀礼であるパゴダ祭は予め女性同士のネットワークのなかで調整されているため、祭を円滑に進める役割を担う「仏塔管理委員会」は、「表向きのハレの舞台の立役者」をつとめるだけでよい(林 1986: 112)。たしかにR村の場合、パゴダが多いため祭の順序が複雑であるという村独自の事情があるが、それは逆に、R村では女性の祭に関する知識なしには、パゴダ祭の円滑な実施は望めないということを意味する。しかし、儀礼開催の挨拶や僧侶の食事の介添えといった役割は、出家経験を持つなど僧侶と接する上での相応の知識を有する男性でなければならないとされるため¹⁷⁾、「仏塔管理委員会」の存在は儀礼遂行上欠くことができないものとなっている。

「仏塔管理委員会」が在家代表として仏教儀礼全体の統括的役割をこなすのに対し、

表2 R村斎飯供与祭とパゴダ祭(2002年)

開催月	開催日	祭の名前	開催場所	主催者
1 ダグー	大晦日(4/16)	カンドージー池、斎飯供与祭	同池(R村)	個人
2 4月頃	新年(4/17)	ダバーター井戸、斎飯供与祭	同井戸(R村)	個人
3	白分8日(4/20)	北井戸斎飯供与祭	同井戸(R村)	個人
4	満月日	シュエダウウン・パゴダ祭	同仏塔(R村D僧院境内)	個人
5	黒分8日	ウーミン僧院・パゴダ祭(#)	同仏塔(R村-G村間)	個人
6	新月	チャウンマ僧院・パゴダ祭(#)	同仏塔(R村)	個人
7 カノン	白分8日	なし		
8 5月頃	*満月日	シュエニヤウン村・パゴダ祭	同仏塔(R村-G村間)	個人
9	黒分8日	フリアウンドーム・パゴダ祭	同寝釈迦像(R村)	個人
10	*新月日	ズイードー・パゴダ祭	同仏塔(R村-G村間)	個人
11 ナヨン	白分8日	G村北僧院パゴダ祭	G村北僧院境内の仏塔(G村)	個人
12 6月頃	*満月日(6/25)	シュエダウウン・パゴダ祭	同仏塔(R村)	村
13	*黒分8日(7/3)	タワラウウン・パゴダ祭	同仏塔(R村)	個人
14	*新月日(7/9)	テットーヤー・パゴダ祭	同仏塔(S村)	個人
15 ワーゾー	*白分8日(7/17)	アウンドーム・パゴダ祭	同仏塔(R村)	個人
16 7月頃	*満月日(7/24)	ワーゾーウン・パゴダ祭(正式名:ネイッパンセンイックー・パゴダ)	同仏塔(R村)	個人
17	*黒分8日	ニヤウン翁・パゴダ祭(正式名:ミヤッパウンミンズ・パゴダ)	同仏塔(R村)	個人
18	*新月日	インガナーン・パゴダ祭(正式名:ミヤッソウンミンズ・パゴダ)	同仏塔(R村)	個人
19 ワーガウン	*白分8日	レーミエツフナ・パゴダ祭	同仏塔(R村)	個人
20 8月頃	*満月日	プッゼーデー・パゴダ祭	同仏塔(R村)	個人
21	*黒分8日	シュエモートー・パゴダ祭	同仏塔(R村)	村
22	*新月日	仏足跡・パゴダ祭	同仏足跡(R村)	個人

23	トーダリン	* 白分8日	テインドーウー・バゴダ祭 (別名: スパントウー・バゴダ)	同仏塔 (R 村)	個人
24	9月頃	* 満月日	テイン嬢・バゴダ祭 (正式名: ヤナウンミン・バゴダ)	同仏塔 (R 村)	個人
25		* 黒分8日	シツメフナ (八面)・バゴダ祭	同仏塔 (R 村)	個人
26		* 新月日	シユエボシター・バゴダ祭	同仏塔 (R 村)	個人
27	ダデインジュツ	* 白分8日	カンドーウー・バゴダ祭 (別名: バキン翁バゴダ)	同仏塔 (R 村)	個人
28	10月頃	* 満月日 (10/21)	パウヤナ・バゴダ祭	R 村 D 僧院境内の元住職の遺骨を納めた同仏塔	個人
29		* 黒分8日 (10/29)	カウツヤ嬢・バゴダ祭	同仏塔 (R 村)	個人
30		* 新月日 (11/4)	ワージーサウン・バゴダ祭 (別名: いり豆商人バゴダ)	同仏塔 (R 村)	個人
31	ダザウンモン	* 白分8日 (11/12)	ボージー翁・バゴダ祭	同仏塔	個人
32	11月頃	* 満月日 (11/19)	ゼーディーフラ・バゴダ祭	同仏塔 (R 村)	村
33		* 黒分8日 (11/27)	ローカマーラゼイン・バゴダ祭 (別名: 貴善行バゴダ)	同仏塔 (R 村)	個人
34		* 新月日	グエム嬢・バゴダ祭	D 僧院境内の仏像 (R 村)	個人
35	ダバウン 3月頃	* 満月日	レージュンミンユエー・バゴダ祭	同仏塔 (R 村)	村
36	第1ワーゾー月	* 白分8日	トウエー翁・バゴダ祭	同仏塔 (R 村)	個人
37		* 満月日	パレイネイバン・バゴダ祭	同仏塔 (R 村)	個人
38		* 黒分8日	フリヤウンフレ・バゴダ祭 (別名: ニヤンフライン翁・バゴダ)	32の境内にある入滅像 (R 村)	個人
39		* 新月日	シユエグー・バゴダ祭	32の仏塔に隣接する祈祷所 (R 村)	個人

注)・1年の祭は、3北井戸からはじまり、35のレージュンミンユエーで終わるが、閏月(第1ワーゾー月)がある年に限り36～39の祭を行なう(2002年には行われず)。その際上記15～18のワーゾー月の祭は、第2ワーゾー月の祭となる。

・*: 記載日に行われなければならない祭。それ以外は年内の開催日によって前後。

・#: 年内の開催日の日程が足りない場合には、#の2つをまとめたバゴダ祭を開催。

・ダボードウエ (12月)、ピヤードー (1月)、ナドー (2月)、ダバウン (3月)の毎布羅日には、R 村の4寺で順に受戒。

・ は、村主催のバゴダ祭。

出典: 筆者の聞き取り資料に基づき作成。

「四地区四頭・齋飯供与組」(*leì rat leì gàiìn hswùn lain àhpwé* レーヤッレーガウンズンラウンアプエ) という村の全住民を四地区に分けた組織は、個人主催のバゴダ祭に際し、僧侶に供する朝食を準備する役割を持ち回りで担う。各地区のリーダーは「仏塔管理委員会」のメンバーと重複することから男性がつとめているが、実際に調理にかかわるのは女性であり、男性はできた食事を僧院に運び、僧侶の食事の介添えをするだけでその後バゴダ周辺で開催される祭には参加しない。

少数の男性を中心に組織された2つの組織が、いわば儀礼時の顔として僧侶と在家の関係を取り結ぶ一方で、「齋飯供与当番」(*hswùnhìnhkwet àhlé* スンシンクエツァフレまたは *hswùnlain àhpwé* スンラウンアプエ) と呼ばれる女性の組織は、儀礼のない、日々の僧侶への食事の準備をしていた。僧侶は戒律により自ら生産活動に関わることを禁じられているため、その生活に必要な労働や調理などは全て在家が担わなければならない。したがって、1日2回¹⁸⁾の僧侶の食事の準備は、在家仏教徒にとって村の僧院を支える最も重要な宗教的責務となる。とはいえ、村の4つの僧院に住む僧侶の朝食を、毎日準備するのは大変なことである。そこで、R村では全世帯を地区毎に9つに分け、各組が持ち回りで僧侶の朝食を準備する「齋飯供与当番」が結成されていた¹⁹⁾。つまり、「齋飯供与当番」は、村の全世帯が持ち回りで担当するものであり、その代表者を務めるのが女性だということになる。当番に当たった女性は世帯の代表として明け方村の辻に集まり、托鉢の鉢を抱え村の外にある僧院からやってくる僧侶に齋飯とおかずを喜捨する。

この「齋飯供与当番」が、主に各世帯で家事を切り盛りする女性によって担われているのに対し、「大雨安居持戒組」(*wagyisain àhpwé* ワージーサウンアプエ) のメンバーは、隠居した年配女性を中心としていた。2002年の雨安居²⁰⁾期に「大雨安居持戒組」で持戒した人々50名のうち45名が年配女性であり、2008年の雨安居期の女性メンバーは70名中67名にものぼる。しかもこの組織では、ジェンダーではなく僧侶の法臘(出家年数)と同様に持戒年数が重視されるため、リーダーは最も持戒年数の多い女性が務めていた²¹⁾。この「大雨安居持戒組」の参加者は、ワー(*wa*)と呼ばれる雨安居の期間中八戒²²⁾を遵守するため、3ヶ月の間夕食を摂ることができない。いくら持戒の意思があっても、家事労働や子育て、農作業に携わる人々が八戒を遵守するのは容易ではないことから、参加者は必然的に隠居生活を営む年配者を多く含むこととなる。

また、メンバーは単に八戒を遵守するだけでなく、期間中毎日バゴダや僧院の草刈りなどの清掃活動を行うことで功德(*kidhout* クドウツ)を得る。他の村や町では、

個人的に僧院で持戒する人はあっても村で組織的に持戒することは珍しいため、こうした「大雨安居持戒組」の活動は村内外で高い評価を受けていた。また、仏教儀礼における座列構成で見たとおり、ビルマ社会において年齢はジェンダーと並び社会秩序を規定するものとして機能している。たとえば、年長者と年少者では前者が優位に立つ関係にあり、ティンジャンと呼ばれる新年などには、前者は後者から仏教儀礼においても見られた跪拝を受け、敬意を持って接せられる（田村 1980: 125）。したがって「大雨安居持戒組」の活動は、そもそも敬意を払うべき対象である年配者が、八戒という在家仏教徒として遵守すべき最高の戒を守るものとなる。そのため、村人だけでなく、R村で年長者が組織的に持戒をしているという噂を聞いた村外の人々が、持戒者に食事や物を寄進することで多くの功德を得ようとする光景が、雨安居の3ヶ月の間頻繁にみられた。

このほかに、R村には儀礼時に施主の依頼に応じ、初転法輪という経典を読む「初転法輪組」(*dhanmāsetkya āhpwé* ダンマセツチャーアプエ) という組織があった。小学生から中学生の女子児童を中心とする組と、その上の世代の未婚女性を中心とする組の2組が結成されていたが、この組織の活躍の場は、男児の沙彌出家式と女兒の穿耳式を指すアフルー (*āhlu*) と呼ばれる儀礼にほぼ限られているため、活動頻度自体は年数回と低い。しかし、女子児童は普段から日曜仏教教室で経典を学び、農作業を終えて帰宅した未婚女性も儀礼前には集まって経典の読みを練習するなどの活動をしていた。

以上、R村の宗教組織をまとめると、まずこれらは全て仏教に関わる組織であること、そして、人々の宗教組織を介した儀礼への参画の仕方において、ジェンダーと年齢が大きな意味を持っていることがわかる。

男性の宗教組織への関与を見てみると、村で最も高い威信を持つ組織である「仏塔管理委員会」や「四地区四頭・斎飯供与組」のメンバーになれるのは、村のほんの一握りの年配男性に限られており、しかも彼らは必要最低限の活動をするに留まっていた。一方、宗教組織に属さない大多数の男性の場合、「儀礼自体に直接加わらなくても、それに付随する仕事を各々の分担に応じ行うことによって、功德を積む」ことも可能であるが（田村 1980: 125）、R村の場合、儀礼に付随する仕事に関わる機会は、年4回ある村主催のパゴダ祭やカティナ（黄衣献上）儀礼、沙彌出家式くらいであり、女性と比べると必ずしも多くはない。そもそも在家男性が宗教活動に関わる機会は限られており、儀礼の手伝いを除けば、人生儀礼の一環として子供の頃に見習い僧として自ら一時出家するか、息子を沙彌にする程度である。つまり、出家しない在家男性

の場合、「仏塔管理委員会」や「四地区四頭・齋飯供与組」のメンバーとなり、在家代表として出家と在家をつなぐ役割を担わない限り、宗教的活動そのものにあまりかわらないといえる。

一方、女性の場合、村の宗教組織への関与は当然視されるだけでなく半ば義務化している。幼い頃から結婚するまでの間、「初転法輪組」に在籍して儀礼で経を読み、結婚した後は「齋飯供与当番」で世帯の代表として9日に一度僧侶の朝食を準備する。そして、農作業や家事などの責務から解放されると「大雨安居持戒組」に入り、雨安居の期間八戒を遵守するとともに、清掃等の積徳行為を行う。このようにR村の女性は、全ての世代に渡って何らかの宗教組織に属するとともに、それにより子供のときから死ぬまでの間、読経（初転法輪組）、布施（齋飯供与組）、持戒（大雨安居持戒組）といった積徳行為を行う。農業労働に従事するためこうした組織への参加が難しく、それゆえ功德を積む機会の少ない女性も、「早乙女組」と呼ばれる労働組織を介してできる限り功德を積もうと努力するほどである²³⁾。こうした女性の積徳行為への専心振りは、あまり宗教的活動にかかわらない男性とは好対照といえる。

また、この積徳行為という観点から各宗教組織を比較すると、興味深い事実が浮かび上がる。それは「大雨安居持戒組」の特異性である。「大雨安居持戒組」は、参加者自らが持戒や清掃などの積徳行為を行うことを目的としているが、それ以外の組織では仏教儀礼やその実施に不可欠な僧侶の生活を支えることに主眼が置かれている。いずれの組織の活動も積徳行為とみなされる点で共通するものの、功德を積むに際し、年配女性を中心とする「大雨安居持戒組」だけが僧侶の介在を必要としていないのである。しかも「大雨安居持戒組」の年配女性たちは、持戒行と清掃活動等により自ら功德を積むと同時に、他者から跪拝や喜捨を受けることで彼らに功德を与える存在にもなっていた。ここから「大雨安居持戒組」は、組織としての積徳行為において僧侶の介在を必要としないだけでなく、功德の受け手であると同時に与え手にもなっている点において、僧侶に類する存在になっていると考えられる。

前節で扱った儀礼的環境における男女の宗教的位階の差は、年齢に基づく秩序とあいまって顕著な非対称性を示していたが、ジェンダーと年齢をもとに編成された村の宗教組織においては活動目的や内容に明確な優劣は見られず、各々が村落仏教を少ない負担で維持するために相互補完的に分業しているといえる。たしかに、少数の男性で組織された「仏塔管理委員会」は村で最も高い威信を有するとされているが、その活動は祭に関する女性の知識と下支えなしには円滑に進むものではない。また、年配女性で占められる「大雨安居持戒組」の活動は他の組織とは違い、積徳行為の実践に

において唯一僧侶の介在を必要としないだけでなく、あたかも男性が出家することで自ら功德を得ると同時に、他者が積徳行為を行う際の功德の源泉となるように、持戒者は村内外の人々の積徳行為実践の対象となっていた。ここから、儀礼的環境を離れ日常の中で男女別に編成された組織の間には、前節で扱った仏教儀礼にみられるほど明確な優劣を見出すことはできないといえる。

4 世帯の宗教的責務と女性

以上、女性は村落を単位とする宗教的活動において大きな比重を占めていることが分かったが、村落のみならず世帯においても同様に宗教実践の中心的担い手となっている。

世帯の宗教的責務とされるものとして、まず世帯内にしつらえられた仏壇と神棚の管理を挙げることができる。家事を担当する女性は、朝起床すると、炊き立ての飯の中からその一部をとりわけ、齋飯を世帯内にしつらえられた仏壇に水とともに供える。仏壇は世帯内に勧請した仏像や仏画を置く場所であり、それゆえに聖なる方角である東側の壁面の上段にしつらえられる²⁴⁾。その後、エインドゥイン (*eindwin*) と呼ばれる家の守護霊²⁵⁾ を象徴するココナツにも水を供える。家の守護霊であるココナツの場所は、仏壇と家の入り口との関係に基づいて決められる。エインドゥインという名のとおり、家の入り口からみて奥に当たる2本の柱のうち仏壇に近い柱に吊り下げられるが、その場所は必ず仏壇より低い位置と定められている。ココナツによって象徴される精霊が、あくまで仏教より下位にあることを示すためとされる。このエインドゥインの中心となる精霊は鍛冶屋で、王に齒向かい横死したという神話を持つことから分かるように、その家の祖先とは異なる。そもそもビルマ族の仏教徒にとって人は死後他所に転生すると考えられることから、故人のために墓や位牌も作られず、周期的な法要等を行う必要も基本的にはない²⁶⁾。

このほかに、「齋飯供与当番」以外の僧侶の托鉢に応答する役割も女性が担う。既に述べたように、1日2回の僧侶の食事の準備は在家信者の義務であるとともに、功德を獲得する貴重な機会となっている。R村ではこれを組織的に行っており、儀礼時の朝食の準備はパゴダ祭の主催者か「四地区四頭・齋飯供与組」が担い、儀礼のない日には「齋飯供与当番」が持ち回りで朝食を準備していた。一方儀礼時の昼食の場合、後述するように、世帯代表の女性たちが持ち寄った齋飯とおかずが儀礼終了後に僧院ごとに均等に分配されるが、儀礼等がなければ僧侶は毎日昼食の托鉢に村に向向

かなければならない。そのため、儀礼のない日の昼食の托鉢を引き受ける世帯では、「齋飯供与当番」のない日でも僧侶に供する齋飯を準備し、おかずの調理をすることとなる。

こうした仏壇や神棚の管理や僧侶の食事の準備以外に、R村では各世帯につき最低一人が週1回行われるパゴダ祭などの仏教儀礼に出席することが義務付けられていたが、この役割も女性が担っていた。世帯代表の女性は、早朝から準備していた齋飯と2, 3品のおかずを、スンオウツ (*hswùnout*) と呼ばれる3段重ねの容器に入れて、6時頃パゴダに行く。パゴダに到着すると地面に座って容器の最上段のふたを開け、齋飯とおかず、水の入った小さい器が見えるようにする。そして、第8節で詳述する「仏礼拝」(*pára rihkò* パヤー シッコー) を唱えながら、これらの供物を仏にささげる。礼拝が終わると、供物の一部を境内の外に捨てて施餓鬼をし、水はパゴダ境内にある地母神の像にかける。この行為は、自分が仏の聖遺物の納められたパゴダや仏像を拜んで功德を得たことを、水が大地に染み渡るようにあまねく知れ渡らせるためとされる。こうして大地の女神を功德の証人に立てた後、儀礼会場へと移動し、スンオウツの中段から取り出したおかずを担当者に渡す。担当者は参加者から集めたおかずを、揚げ物、和え物、煮物というように大まかに分類し、儀礼に参集する僧院の数で割り、各僧院に均等に行き渡るよう配分する。

この間、僧侶は「四地区四頭・齋飯供与当番」の準備した朝食を僧院で摂っており、それが済むと「仏塔管理委員会」のリーダーの先導で、僧院から儀礼会場となるパゴダへと向かう。儀礼会場ではパゴダ参拝を済ませた女性たちが、最下段にたっぷり齋飯を入れたスンオウツを抱え、ぞうりを脱いで一列に並び僧侶の到着を待つ。僧侶が到着すると、托鉢の鉢に齋飯を一匙ずつ注ぎ入れ、すぐに会場にもどって儀礼開始の合図を待つ。図1で示したように僧侶は聖なる方角である東側に参加者と対峙するかたちで座り、「仏塔管理委員会」のリーダーの合図で儀礼が始まる。儀礼の後半では、アフミャウエー (*áhmyáwei* 直訳で均等分配) と呼ばれる普回向が行われる。参加者は「全て、この声を聞いた一切の(有情の)ものよ。均等に、均等に、均等に(功德を)お受け取り下さいませ」と唱えた後、「タードゥ(善き哉)」を三唱する。功德の転送を受けるものは、転送する側の最初の呼びかけに対し、「タードゥ」と答えることで始めて、功德を受け取ることが出来るという。

こうした女性の仏教儀礼への参加が各世帯に義務付けられるのは、それが儀礼実施上不可欠なものとして捉えられているためである。通常、パゴダ祭には、村主催の場合には80名から100名前後、個人主催でも40名から60名くらいが参加するが、ある個

人主催のパゴダ祭で参加者が20数名に留まるといった出来事があった。その理由は、このパゴダ祭の行われた時期が雨安居直前の農作業の忙しい時期と重なっていたためであるが、これを後に聞き知った村長は個人主催のパゴダ祭りにもかかわらず「仏塔管理委員会」のメンバーとともに、年配女性らに次回のパゴダ祭への参加を依頼して回った。このように村長らが参加呼びかけを積極的に行う背景には、しばしば祭の盛況さが村同士で競われるという事実がある。盛況さは多くの場合来客の人数や質によってはかられるため、参加者の多寡は主催者と共催者である村の威信に直結する。R村で各世帯必ず一人はパゴダ祭に参加するよう義務付けられていた理由は、それが祭の存続だけでなく村の威信に関わるからである。つまり、パゴダ祭への女性の不参加は、祭そのものの存続だけでなく村の威信にも関わる重大な出来事と認識されているのである。ここから、女性の有する祭に関する知識とともにその参加は、村で最も頻度の高いパゴダ祭の遂行上、必要不可欠な要素といえることができる。

以上、仏壇や神棚の管理、僧侶の食事の準備、パゴダ祭などの仏教儀礼への参加といった世帯単位で担うべき仏教的責務を見てきたが、これらを一手に引き受けるのは女性であった。一方、村の宗教組織に関わらない大多数の男性が、世帯を代表して儀礼に関わる機会もあるが、その機会は年4回実施される村主催のパゴダ祭に限られており、しかもこれは同時間に行うべき事柄が重複しているという儀礼の構造上の問題に関係している²⁷⁾。つまり、村と世帯という2つの場における宗教的实践を見てみると、その大部分が女性で占められていることから、むしろ出家可能な男性の方が、功德を積む機会が限られているといえることができる。

たしかに、出俗をつなぐという「仏塔管理委員会」のリーダーが担う役割をみると、「仏教儀礼において、女性は間接的にしか聖なる世界に近づくことが出来ず、重要な点における男性の存在を必要としている」といえることができる（田村1980:124）。ところが、こうした男性の役割は「仏塔管理委員会」などの一部の年配男性に限定されるため、それ以外の男性も女性と同じ状況におかれることとなる。しかも大多数の男性は、女性より積徳行為の実践機会が少ないことから、出家せず宗教活動にも携わらない彼らの方がむしろ、世帯代表の女性を介してしか功德を得ていないようにもみえる。実際、三姉妹で同居する57歳の世帯主の女性は「だいたい男は儀礼にも出ない上、酒を飲んだりする。いくら男に産まれても、出家せず悪徳ばかり積んでいるのであれば意味がない」といい、別の60代の女性からも「女のほうがよほど功德を積んでいる」という声が聞かれた。

このように、女性が積徳行為における自らの優位性を主張する背景には、各人が積

んだ功德の総体は、個々の行為における功德と悪徳（*akúdhout* アクドウツ）を差し引きしたものであるという認識が存在する。善行はすべからく行為者に功德をもたらすが、同じ行為でも三宝（仏陀・仏法・僧侶）の維持に直接寄与する行為は、より多く功德をもたらすと考えられている。男性の出家行為に高い価値が置かれるのはこうした理由による。しかし、仏教の維持にかかわる行為は、当然出家行為だけに限られるわけではない。僧院やパゴダの寄進や齋飯供与等の布施行為だけでなく、仏教儀礼に参加し僧侶に跪拜して説法を聞くことや、読経、持戒、瞑想など三宝をあげめその維持に貢献する行為もまた、仏教の維持にかかわるものとして須らく行為者に多くの功德をもたらす。その一方で、在家信者が守るべき五戒に抵触するような行為を行った場合、それは悪徳として蓄積される。問題はいかに功德を積み、悪徳を減らすよう行為するかであり、当然その多寡は各々の行為の内容と頻度に密接に関係する。

そのため、宗教的实践が一生に一度の出家行為や年数回の出俗の介在役にほぼ限定される一般の在家男性とは異なり、仏教儀礼に参加し、生涯にわたり読経、喜捨、持戒など様々な方法で功德を得る R 村の女性にとって、出家できないという事実はさほど問題にはならない。むしろ女性は、さまざまな宗教的責務を担うことで功德という象徴財を獲得した結果、「出家も積徳行為もせず、酒を飲んで悪徳ばかり積む男よりよほど徳を積んでいる」というほどの自負を持っている。しかも、このような積徳行為における女性の圧倒的優位性は、村でしばしば聞かれた「天人 1 人に、天女 500 人」²⁸⁾ という諺が示すように、男女共に認めるところとなっているのである。

5 ビルマにおける仏教と精霊信仰

これまでの記述から、村落と世帯の双方で担うべき仏教的責務の遂行は女性の双肩にかかるだけでなく、積徳行為における女性の圧倒的優位性も周知の事実となることがわかったが、村の女性の宗教的実践はこれだけに留まらない。というのも、仏教的諸実践と同時に、女性は精霊祭祀の担い手にもなっていたからである。第 1 節の先行研究の箇所では、まず女性の仏教的実践を明らかにし、その上で精霊信仰を含む女性の宗教的実践の総体を探る必要があることを指摘したが、女性の精霊祭祀とのかかわりと仏教イデオロギーとの関連の具体例へと進む前に、そもそもビルマにおいて仏教と精霊信仰はいかなる関係にあり、どのように理解されてきたかを述べておく必要があるだろう。

ココナツで象徴される家の守護霊であるエインドウインの置き方からも分かるよう

に、ビルマ族の仏教徒にとって仏教と精霊信仰は異質なものであり、後者は前者に比べ一段低いものと認識されている（田村 1980: 125）。実際、ナツ コークエフム (*nat kòkwehmú*) と呼ばれる精霊信仰は、仏教やキリスト教、イスラームと比肩する「宗教」(*badha* バーダー) とはみなされず、それより一段低い個々人の「信念」(*younkyihmú* ヨンチーフム) や「信仰」(*kokweihmú* コークエフム) の問題へと帰される。「仏陀に何かするのは来世のため、精霊に何かするのは現世で助けてもらうため」という言に現れるように (J. Nash 1966: 132–133; Mendelson 1963: 107), 仏教は来世にわたる広がりの中に個々人の行為を位置づけ、その行為を功德として残すことで、より豊かで幸せな再生への希望をもたらす²⁹⁾。ところが、精霊は保護を与える一方で、怒らせると病気や不幸をもたらすように気まぐれで悪いことをするものとして受け止められることが多く、その信仰は現実にはのみかかわる利那的なものとみなされる (田村 1980: 125)。

したがって、仏教徒にとって自らのアイデンティティの根幹にかかわる「宗教」は仏教以外にありえず、精霊信仰がそれにとってかわることはない。というのも、精霊信仰は既に仏教の枠内に組み入れられているため、個々の信奉者にとって依拠する価値観・世界観は仏教のものとなっているからである (田村 1987: 47)。実際、仏教経典や仏教的世界観には精霊がしばしば登場するだけでなく³⁰⁾、ナツの最も大まかな区別は仏教との関連を軸とする³¹⁾。精霊はアテツナツ (*áhtetnat* 上の精霊) とアウナツ (*autnat* 下の精霊) に大別され、前者には帝釈天や四天王、吉祥天などのヒンドゥー起源の神々が含まれる。デーワー (*deiwa* 天) とも称されるこれら諸霊は、仏教の守護神として人間界より上の天界にすむとされ (Khin Myo Chit 1995 [1976]: 67–68), 「人間と同じく輪廻転生の輪の中にあるため、良い精霊は人間に積徳行為の実施を勧め、その善行を共に嘉する」という (Khin Myo Chit 1995 [1976]: 62; 64–65)。このように、仏の教えに則して理解可能な精霊がある一方で、仏教教義では捉えきれない精霊もある。その好例が「三十七柱のナツ」(*thòunze hkunhà min* 直訳で三十七王) と呼ばれる諸霊である。

「三十七柱のナツ」とは、アテツナツに属する帝釈天を頂点にすえ、その下に家の守護霊エインドゥインを含む 36 柱のアウナツを一つのグループとしてまとめた精霊のパンテオンの総称である³²⁾。「三十七柱のナツ」に含まれる諸霊は固有名詞を持つとともに、その多くが王族、大臣など歴史上の人物に措定される伝説を有し、一定の領域を支配するとされる。領域内に居住する人々やその子孫たちは支配するナツに「属する」ことから、精霊に定期的に供物を捧げ、代わって病気や災厄から庇護して

もらう。つまり、人と精霊のあいだでは、あたかも現実の支配者と被支配者との間に結ばれるような保護-朝貢関係がみられるのである（田村 1984: 153）。このように人間存在と基本的に変わらない「三十七柱のナツ」は、仏教的世界観のなかでは人間界の「住人」とされるが、他方で社会的枠組みの外にあり、人々の生活に超自然的力で影響を及ぼすという曖昧な位置を占める（田村 1984: 154）。したがって、仏教の守護神とは異なる「三十七柱のナツ」は、自然物に宿る霊などとともにアウナツのカテゴリーに含まれる。

こうした仏教と精霊信仰の並存状況は、欧米の観察者にとって矛盾したものと映り、よって長らく議論的的となってきた。大別すると 1950 年代までの研究者は、パーリ語經典に基づく仏教と民衆仏教を区別した上で、經典仏教をビルマ仏教とし、民衆レベルでの宗教的諸要素をアニミズムの残存とみなす。一方それ以降の研究者は、經典仏教とアニミズムの習合したところに民衆仏教すなわちビルマ仏教が存在すると考え、仏教と精霊信仰の連続性を認めている（田村 1987: 44）。しかし両者の連続性の認め方は一様ではなく、ビルマの人々の間で行われる「ビルマ宗教」は、パーリ語經典に依拠するものの、実際の仏教はアニミズムの一形態であるとする意見や（Brohm 1963: 167）、仏教の枠組みの中に精霊信仰が共存し、仏教によって補い得ない側面を精霊信仰が担うという見方もある（J. Nash 1966; M. Nash 1966）。

なかでも上ビルマ村落における精霊信仰の実態について詳細な記述を行ったジューン・ナッシュは、村人と精霊との関係は他の社会関係とパラレルであり、なおかつ精霊信仰は仏教的イデオロギーとは決して競合しない秩序のなかで存在し、仏教において否定される社会的側面を担うことで、社会の統合された姿を映し出すという（J. Nash 1966: 129; 133）。村人の社会関係と仏教と精霊信仰の機能的相違を並列的に捉えるこのような視点は、その論理的帰結として「女性は男性より精霊の慰撫に深く関わるが、一方男性はより熱心な瞑想修行者であり、僧院等で五戒を遵守する」（J. Nash 1966: 120）というように、男性は社会規範たる仏教に、女性は仏教とは異質かつ下位の精霊信仰にかかわるという図式を生み出すこととなった。

ところが、男性＝仏教＞女性＝精霊祭祀という単純な図式が必ずしも現実に当てはまるものではないことは、これまでの記述からも明らかである。R 村の女性は、たしかに世帯単位の精霊祭祀の担い手となっているが、その一方で世帯における仏教的実践を生涯に渡って担い、男性よりよほど徳を積んでいるというほどの自負を持っていた。しかも、上ビルマの他の村についての報告でも、「仏教儀礼、精霊儀礼いづれにも、女性が行為者・参加者として顕著である」（田村 1980: 124）、「女性は男性より頻

繁に持戒し、イエジー村に住み毎週持戒する年配者の7割が女性である」(Spiro 1970: 218)と指摘されるように、仏教か精霊信仰かを問わず宗教的实践が女性の掌握するところであるという事実はR村に限らない。ここから、篤信な仏教徒である女性たちが、なぜ仏教の下に位置づけられ時に教義に反するとされる精霊の祭祀にかかわるのか、という精霊祭祀の女性への偏重とその「パラドクス」について考えるとともに、従来の仏教と精霊信仰の二元論とジェンダーを単純に重ね合わせた議論とは異なる見方を提示する必要があるが生じる。

そこで次節以下、村落部においてみられるいくつかの精霊祭祀とその実施をめぐる語りをとおして、これらの問題について考えてみたい。

6 女性の精霊祭祀へのかかわりと仏教イデオロギー

まず、村落において実施される精霊祭祀は、その実施単位に応じて世帯、村、地域の3つに分類することができるが、各々で祭祀対象となる精霊もまた異なる。

R村周辺では、世帯単位の精霊祭祀はシンジーティン (*rhingyi tin* 大主の祭祀) と呼ばれており、そこで祭祀対象となる精霊はミザインパザインナツ (*mizainhpázain nat* 父母の関係する精霊)、ミヨーパラナツ (*míroh pála nat* 先祖伝来の精霊)、ヨーヤーナツ (*ròra nat* 伝統の精霊) 等と呼ばれる世帯員が個別に継承する諸霊であった³³⁾。ミザインパザインナツを祀るシンジーティンは雨安居時期を除くいずれかの時期に、年1回実施することとされており、その開催頻度はヨワボンナツティン (*rwabòn nattin* 村全体の精霊祭祀) と呼ばれる村落単位の祭祀も同様である³⁴⁾。村落単位の精霊祭祀では村の内外に祠 (*natsin* ナツシン) を持つ村の守護霊³⁵⁾ が祭祀対象となり、ここで村の特定個人のミザインパザインナツが祀られることはない。またこの村の守護霊とは別に、池のほとりや木の下など村外の特定の場所に「宮殿」(*nàn nan*) と呼ばれる祠を持ち、その祠を守護する宮司 (*nàndein* ナンデイン) や祭祀を行う日程が決まっている精霊がある。こうした精霊の祭祀は「宮殿」において村や世帯という単位を越えて行われ、その精霊と縁のある者はこの精霊をミザインパザインナツとして継承するとともに³⁶⁾、いかに遠方に住もうとも祭祀の行われる日には戻って祭祀に参加しなければならないとされる³⁷⁾。

これら3つの祭祀を参加者の立場から見なおすと、世帯単位の祭祀では世帯員を中心にその双系的親族が、村落単位の祭祀の場合にはその村の居住者が、地域単位の精霊祭祀ではその精霊とかかわりを持つ者のみが各々の祭祀に関わることとなるが、い

ずれの場合においても祭祀の担い手を女性とする決まりはない。それは、世帯単位の精霊祭祀シンジーティンにおいて祭祀対象となるミザインパザインナツの継承方法をみても明らかである。

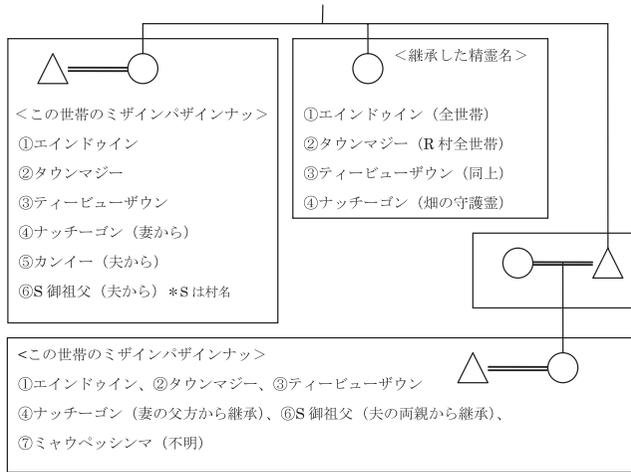
ミザインパザインナツの継承は双系的で、ジェンダーの如何にかかわらず血筋を通して個人的になされる。すなわち、ある個人は男であれ女であれ、父親の継承する精霊と母親の継承する精霊を全て継承するため、ミザインパザインナツは人によって異なる（図2参照）。このように精霊の継承そのものは個人を単位とするため、祭祀は本来的には個々人で実施すべきものといえるが、子供は両親と同じ精霊を継承することもあり、祭祀は世帯単位で実施される。したがって、本来祭祀には全ての世帯員が参加すべきであるが、実際には世帯内の年長の女性が、親族の女性の協力を得ながら自分の継承する精霊と夫の継承する精霊の双方をまとめて祀るというかたちがとられる（図2参照）。また祭祀は世帯の双系的女性親族を中心に開催されるため、シンジーティンにおいて霊媒（*natgádaw* ナツガドー）は祭祀実施上の不可欠な構成要素とはならない。

このような祭祀を行う理由をその担い手である女性に尋ねると、必ずしも積極的にシンジーティンをしたいと考えている訳ではないことがわかった。調査当時、雨乞いを兼ねた村の守護霊祭祀を実施すべきと主張していた63歳のある女性は、世帯単位の精霊祭祀の実施について次のように語っていた。「本当はシンジーティンなんてしたくないんだけどね。お金も少なからずかかるし。バナナを何房も買って、キンマにタバコに揚げ物に。タウンマジー³⁸⁾にはココナツも必要だし、つまみだっているしね。ヤシ酒をヤシ畑まで買いに行かなきゃならないし。だから本当は年1回祀らないといけないのを、精霊に頼んで3年に1回にしてもらっているんだよ。でも祀らない訳にもいかないしね」。

実際、都市部で各人の継承するミザインパザインナツを聞くと、1柱か2柱の名前が挙がればよいほうで、自らの継承する精霊を全く知らないという人も多い。図2からもわかるように、R村の人々は比較的多くのミザインパザインナツを継承することから、祭祀に関わる女性は精霊ごとにおびたしい数と種類の供物を準備しなければならず、その経済的負担は大きいといえる。また、精霊の求めに応じて特定の場所や時間に煮炊きを行わねばならないなど、その実施には時間も手間も金もかかるため、語りにあるように、R村のほとんどの世帯では祭祀の折に本来年1回行うべきところを3年に1回の開催にしてもらえるよう精霊に許しを請う場面が多く見られた。

それにもかかわらず、精霊祭祀を続けるのにはいくつかの理由があるという。その

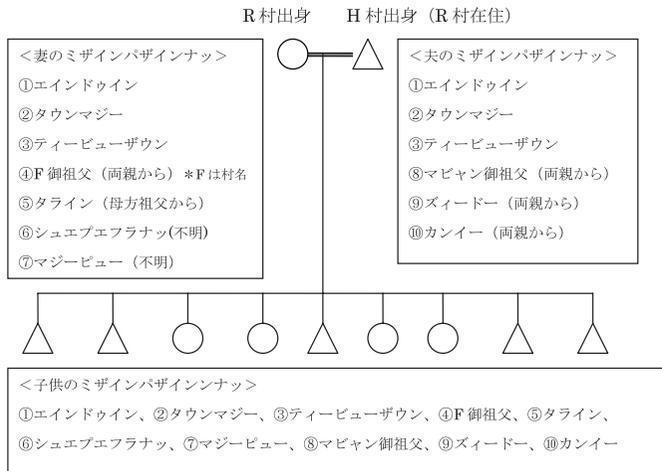
事例1：親族内での精霊の継承



*四角内は一つの世帯を示す。

出典：筆者作成

事例2：他村からの婚入の場合



①は全世帯が関係する家の守護霊

②、③は R 村に居住する者全てが関わる精霊

⑧は H 村に居住する者全てが関わる精霊

* H 村出身の夫のミザインバザインナツには、両親から継承した精霊に加え、R 村の精霊 2 柱 (②③) が加わる

* この世帯の祭祀シンジューテンでは、計 10 柱の精霊が主供物を捧げる祭祀対象となり、このほかに、この世帯の所有する田畑の精霊等も祀られる。

出典：筆者作成

図 2 R 村におけるミザインバザインナツの継承

一つに、祭祀の不履行による災厄を防ぐという目的がある。アフルーと呼ばれる息子の沙彌出家式と娘の穿耳式の実施に先立ち、シンジーティンを行った38歳の女性は、「やっぱりシンジーティンをしておかないと何があるかわからないものね。跪拝くわいはいしているのではなく、『敬意を示して』(áróáthei hmyaut アヨーアテー フミヤウツ) いるだけだし」と話していた。このように、精霊は祭祀の実施などを通して適切に関われれば、その継承者を守護する存在へと転じるが、祭祀の不履行をはじめとする不適切なかかわり方をした場合、病気や災厄、天災、経済的悪化などさまざまな障りをもたらすと考えられている。そのため、祭祀の実施により供物を捧げなだめることで、攻撃的な精霊を守護者へと転化させる必要が生じる。また、「跪拝しているのではなく、『敬意を示して』 いるだけ」というくぐりでは、祭祀の最中に実際に精霊に跪拝行為をしても、その行為は単に精霊に対して「敬意を示す」行為であり、跪拝対象はあくまで仏陀だけであると当人が考えていることを示している。

女性が祭祀を行う理由には、このような仏教徒としての立場から積極的に祭祀を行いたくないとする意見とは別の説明もある。例えば前述の村主催の精霊祭祀の必要性を主張していた63歳の女性は、上記の語りに続き「でも祀らない訳にもいかないしね。仕方がない。男がしないから女がせざるを得ないんだよ。だって女はポシ(hpòun)が少ないからね」というように、女性が精霊祭祀を行う理由を、男性の祭祀への不参加に求めていた。ミザインパザインナツの継承で見たとおり、精霊の継承は女性に限られない。男性も精霊を継承する以上、祭祀に関わって当然であるが、彼らが祭祀に参加しないため、仕方なく女性がまとめて祀っているという訳である³⁹⁾。つまり精霊信仰に関わるジェンダー差は、精霊の継承や仏教教義における精霊の捉え方ではなく、祭祀や精霊への関与の仕方において見られるといえる。

では、男性は精霊とどのようにかかわるのだろうか。かつて「仏塔管理委員会」のメンバーだった72歳の男性は、「本当はわざわざココナツとか用意して、特別に精霊祭祀をする必要はないんだ。男が(精霊祭祀に)関わらないのは、女たちが勝手にやりたいとやってることだからで別に関係がない。仏陀も言っているが、(精霊に対し)特別なことをする必要はなくて、慈愛を送る(myitta pó ミイッターポ)だけでいい」と話していた。また、村に4つある僧院のうち、ダンマサリヤ(dhanmá sáriyá 法師級)と呼ばれる教学試験に合格した最も若い住職は、パゴダ祭での説法で次のように説いていた。「精霊を信仰(コークエ)してはならない。コージーチョー⁴⁰⁾とか、ママネ⁴¹⁾とかいろいろな精霊がいて、祭祀をやっているようだけど。…(中略)…(回向の場面の前に)パゴダの建設、パゴダに関わった故人、パゴダの守護霊

に対し特に慈愛を送り、得た功德を回向する」。つまり、男性が精霊と相対する必要が生じた場合、精霊の存在そのものは認めた上で、祭祀ではなく「慈愛の送付」や「功德の回向」などの仏教的な方法で対峙しようとする傾向が見られるのである。

これらの語りを総合すると、男性が仏教の教義的理解を持ち出して精霊と対峙する一方で、女性は祭祀不履行によって災厄をもたらす精霊を妄信しているようにも見えるが、事実はそうではない。なぜなら、精霊への関与に見られるジェンダー差の背景には、63歳の女性の語りにおいて登場していたボンと呼ばれるものの多寡が密接に関係しているからである。実際、男性と女性の精霊への関わり方の違いについての質問に、ある57歳の女性は祭祀の最中に次のように答えていた。「私たちが八戒を守って雨安居に持戒しているときには、精霊の祠に『敬意を示す』けど跪拝はしない。跪拝しなくていいのよ。男だけじゃないよ。僧侶はもちろんのこと、ティーラシン⁴²もする必要がない。…(中略)…そりゃあ、男は生まれたときからボンやカン(kan)が強大なんだから、跪拝する必要ないよ。私たちだって八戒を守っていたら大丈夫なんだから」というように、ボンはカンとともに、悪霊等の外的な攻撃から身を守る力と考えられている。では、精霊への対峙方法に見られるジェンダー差を生み出すボンやカンとは、一体どのような力なのだろうか。

ボンは前世の行いにより得た果福や、威光・威徳・荣誉、あるいは徳と訳すことができるもので(大野 2000: 465)、男性の身体に多く存在すると考えられている。なかでもボンジー(*hpòungyi* 直訳で「大きな徳」)が「僧侶」をさす言葉として用いられるように、僧侶は男性の中でも特に強大なボンを持つと認識されている。つまり男性が生得的に多く有するボンは、ジェンダーの如何にかかわらず仏教的実践により増やすことができるものといえる。それは、上記の57歳の女性の語りに見られた、男性だけでなく僧侶やティーラシンと呼ばれる女性修行者も精霊に跪拝する必要がないこと、一般の女性でも八戒を遵守していれば精霊に「敬意を示し」ても跪拝しなくてよいと考えられていることから明らかである。たしかに、「ナツ儀礼が女性の管掌するところであるのは、宗教的位置において、ナツが男性と女性の間位置するゆえである。すなわち男性は、ナツより位が高いので関わるべきでない」とされ、女性に儀礼の執行が任される」という側面は否定できない(田村 1980: 124)。ところが、生得的な呪力的に欠ける女性でも八戒の遵守のような仏教的実践により守護力を得た場合には、その位階が上昇し、精霊の祠に「敬意を示す」ことはあっても跪拝する必要はなくなるのである。

ここから、ボンは男性が生得的に多く有するものの、ジェンダーの如何にかかわら

ず獲得可能な呪的力のようにも見える。ところが、力そのものは女性性の対極に位置づけられるため、日常生活ではポンをめぐるさまざまな禁忌が存在する。例えばポンは男性の体の右側に備わるため、夫婦が寝室を共にする場合、女性は男性の右側に寝てはならないとされる。またポンは上半身、特に頭に備わるとされることから、たとえ親子の関係であっても、母親が男の子の頭の上をまたいで通るといった行動は厳禁となる⁴³⁾。更に、タメイン (*htámein*) と呼ばれる女性の腰巻に象徴される経血の力も、男性のポンを減らす危険なものとしてされるため、洗濯の際にはタメインやショーツは専用の桶で洗わねばならないだけでなく、うっかりその下を男性がくぐらないよう、家の裏手の低い場所に干さなければならない。これらの禁忌を破った場合、夫や男子に備わるポンは減少するため、家族のポンが減らないよう気を配ることは女性のつとめとされる。つまり、仏教的な修行により増やすことができるポンは、女性の持つ再生産の力の対極に位置づけられ、女性との不適切な接触により減じるものと考えられているのである。

ポンと同じく仏教に由来するカンは、ある個人が過去に行った行為の因果（原因と結果）の集成であり、業や運命のように現状や将来を規定するものから、運というような偶発的出来事に対しても用いられる。そのためカンは、善行を為すことで功德を積み、悪行により生じる悪徳を避けることで、良くも悪くもできるとされる。しかも、カンは現世における幸運の源としてより良い来世を規定するだけでなく、男女の違いの説明論理としても持ち出される。現世で男性として生まれた者は、女性として生まれた者より過去世において大きなカンを得た結果、現世において男性性を獲得したという訳である。

このように、男性の生得的優位性を保証し、女性の宗教的・精神的劣位を正当化するポンやカンは、仏教儀礼における座列構成の論拠とされるだけでなく、精霊という外的な力に対処する際にも威力を発揮する。悪霊などの外的な攻撃から身を守るこれらの力をその身体に生得的に多く有する男性は、精霊に「特別なことをする必要がない」と言い切ることができるが、外的な攻撃に対する防御力のない女性は、祭祀により精霊の両義的な力を守護的なものへと転化する必要が生じる。つまり、女性の立場から女性が祭祀にかかわる理由を見てみると、祭祀への関与は彼女らが非仏教的ともされる精霊の力を妄信しているからではなく、精霊の攻撃から身を守るポンやカンなどの仏教呪術的守護力が少ないためということが出来る。つまりR村の女性が仏教徒という自負を持ちながら、熱心に村の仏教を支える活動を行う一方で、仏教の下に位置づけられる精霊祭祀の担い手ともなるのは、ポンやカンのようなビルマ仏教のな

かに見られる男性中心主義性を受け入れた結果といえる。日々積徳行為に励む篤信な女性たちが精霊祭祀に関わらざるを得ないのは、ボンやカンに象徴される男性中心主義性を受け入れた仏教徒であるがゆえなのである。

7 ビルマ宗教・力・ジェンダー

以上、篤信な仏教徒である女性が精霊祭祀にかかわる理由が分かったが、ボンやカンといった力は、男性の生得的優位性を示す一方で、ティーラシンと呼ばれる女性修行者や八戒の遵守といった事例のように、女性でも増やすことができた。ここから、男＝仏教＞女＝精霊信仰という仏教と精霊信仰の二元論とジェンダーを単純に重ね合わせた従来の議論とは異なる見方が求められる。そこで、力のレベルを軸にビルマ宗教を考えようとした議論をヒントにこの問題について考えてみたい。

メンデルソンは、ビルマ宗教の3つの構成要素として①上座仏教そのもの、②「メシア的仏教」と彼が呼ぶ信仰や儀礼の複合体、③精霊ナツの世界を挙げる (Mendelson 1975: 30)。そしてビルマ宗教という一つの連続体の両極に①仏教と③精霊信仰を位置づけ、その間に②「メシア的仏教」すなわち超自然的力の獲得を目指す人々の集団である gain (gain) の世界を置くというそれまでの議論とは異なる視点を打ち出した (Mendelson 1960: 115–116)。この三者の間の違いは力のレベルの問題にあり、③では力が個人をコントロールし、②では個人が力をコントロールし、①では涅槃への到達により、力はその行使を楽しむ個人とともに最終的に消滅するという (Mendelson 1961: 231)。

このうち上記③精霊信仰と関連し、田村は精霊の有する超自然的な力の獲得と性質について、次のように指摘する。「三十七柱のナツ」に含まれる諸霊は横死というかたちで生命のサイクルを断たれる点で共通しており、殺されることで超自然的存在になるだけでなく、その超自然的力は殺されること自体に存在する (田村 1984: 159; 161–162)。精霊をより熱心に信仰する人々は、精霊の持つこうした超自然的力を自らの利益につなげようとする人々であるといえるが、精霊信仰にみられるこのような力の表現は、仏教の枠組における力－否定されるべき力を象徴するものとなる (田村 1984: 163–164)。

一方、仏教でも修行の過程で神通力や神変といった超人的な力が得られることは、経典でも明示されているが⁴⁴⁾、こうした力は更なる修行を通して涅槃に到達することで、その力を持つ個と共に消滅するとされる (①)。このことは、経典に示されるよ

うな「正統な」仏教的力が、次の2つの性質を有することを意味する。1つは、精霊信仰における力が精霊という外部に存在するのに対し、仏教的な力は修行をした本人に内在するという性質であり、もう1つは、修行の副産物として身につけた力は、涅槃という究極的境地において完全に否定されることから、その行使は極力控えらるるという性質である。つまり、精霊信仰における力のあり方では、自らの願望欲求の充足のために、精霊というエージェントの有する外在的力の行使が重視されるのに対し、「正統な」仏教的力では、行使ではなく存在そのものあるいは蓄積が重視されるという相反する方向性が確認できるのである。

メンデルソンが、これらの力とは異なるものとしてその中間に②ガインを設定した理由は、ガインに見られる力のあり方が、さまざまな意味で「正統な」仏教と精霊信仰の中間に位置することに起因する。ビルマにおける出家者は、錬金術、占星術、民間医療、呪符などの世俗的知識 (*làwki pinnya* ローキー ピンニャー) には関わらず、瞑想修行などの「正統な」仏教に連なる出俗的知識 (*làwkouttara pinnya* ローコウツタラー ピンニャー) にのみ関わるべきとされる⁴⁵⁾。しかし、神通力を持ち不老不死となって「この世を抜けた」(*htwetrapaut* トウエヤツパウ) 存在であるウェイザー (*weitzá* 超能力者) を信仰する人々の集団である②ガインでは、こうした超自然的力の獲得に際し出俗的知識と共に世俗的知識が重視される (Mendelson 1961; 土佐 1995, 1996, 2000; 田村 1995)。このことは、ガインが世俗／出俗の如何を問わず、不死身の身体や超自然的力 (空を飛ぶ、姿を変えるなど) を獲得し、その力を行使することに主眼を置くことを示している。

そのため、ガインの信仰は力の獲得を目的とする修行やその行使から遠ざかる正統な仏教サンガから異端視されるが⁴⁶⁾ (土佐 2000: 247; 251)、仏教的世界観における聖者である「阿羅漢」と称される森林居住の高僧が、ガインの奉ずるウェイザー信仰における「トウエヤツパウ」であるとも噂されるように、ガインは仏教の内部にありながら、正統サンガに働きかけ、仏教を補強するような社会的概念を形成するものとなっている (土佐 2000: 174–206)。また、ウェイザー信仰と精霊信仰の間にも連続性が見られる。ナツガナーブエ (*nat gánà bwè*) と呼ばれる都市部のより洗練された精霊祭祀では、祭祀に先立って霊媒であるナツガドー (直訳で精霊の妻) が「仏礼拝」をして仏を招来した後、続いてウェイザー、「三十七柱のナツ」、タイ (*thaik* 宝守り) の3グループに属する存在を1柱ずつ勧請する。こうした精霊信仰においてみられるウェイザーの位置づけは、次のように多くのガインに共通してみられる理解に相通じるものとなっている。すなわち、ウェイザーは仏陀や聖者に準じた高位を占めるとと

もに、アウナツ（下の精霊）や悪霊より上に位置づけられるため、アテナツ（上の精霊）に命令し、悪霊やアウナツ（下の精霊）を従わせ、人々を災厄や病から守ることができるというものである（土佐 2000: 91-92）。

このように、「ビルマ宗教」は仏教、ガイン、精霊信仰のそれぞれにみられる異なるレベルの力のせめぎあいの中で構成されているといえるが、問題はこうした異なるレベルの力が人々の現実の生活のなかでいかに機能し、相互に関係しあうのかという点といえる。そこでこれまで示した R 村の事例からこの問題を考えてみると、同村の僧侶は戒律の厳格なシュエチン派に属すこともあり、ガインにみられるような力の表現は必ずしも明確なたちをとって現れてはいなかったことから、村人の生活のレベルにおいて実際に問題となるのは、「正統な」仏教的力に連なるボンヤカンといった守護力と、人を守護する一方で攻撃もするという精霊の超自然的で両義的な力となる。このうちボンヤカンといった仏教的守護力の多寡すなわちジェンダー化された「正統な」仏教的力は、仏教儀礼や日常生活における禁忌等を通して顕在化するとともに、精霊への対峙方法にジェンダー差をもたらす源泉となっていた。精霊祭祀という一見仏教の対極におかれる実践を規定するものが、実は仏教的な力の多寡であるという事実は、仏教とは異質なものとされる精霊をめぐる力の概念が、異なりながらも仏教を頂点とするヒエラルヒーのなかに包摂されていることを示す。つまり、R 村の人々の宗教的実践は、行使ではなく存在そのものに意味のあるボンヤカンといった仏教的守護力を軸に、その対極に位置づけられる精霊という超自然的力のなかで方向付けられており、そこにジェンダー差が見られる理由は、仏教イデオロギーが男性中心主義性を内包するためといえることができる。

こうした力をめぐる議論は、ジェンダーと宗教の関連を考察する上で決定的な意味を持つ。なぜなら力をめぐる議論は、「ビルマ宗教」が仏教と精霊信仰という単なる二元論を越えた豊穰な信仰体系を成すことを示すだけでなく、宗教的実践をジェンダー・カテゴリーの問題としてではなく、個の問題として捉えることを可能にするからである。その結果、八戒を遵守する女性やティーラシのように仏教的守護力の蓄積により精霊との対峙法を変える女性や、精霊の力を積極的に行使し、生業とする男性霊媒等の実践も説明可能となる。仏教と精霊信仰を排他的に捉えどちらをどのように信仰するかではなく、仏教によって正当化されるジェンダーの非対称性を背景に、異なるものと認識されるこれらの力に対し、個々人がいかにアクセスするかが問題なのである。ここから、熱心な仏教徒でありながら、それとは異質な精霊祭祀にかかわらざるを得ない R 村の女性は、ある意味で信仰体系の両極の間にみられる「矛盾」

を体現する存在ということもできるだろう。

但し、仏教徒であるがゆえにしたくない祭祀を担う女性たち自身も、精霊祭祀が仏教教義上必ずしも理にかなったものとはいえないことを認めている。というのも、精霊の力が仏教的な力の対極におかれるという形而上の理由だけでなく、著名な精霊の神話には、飲酒や鬪鶏、性的放埒などの仏教戒に反する事柄が多く登場し、実際の祭祀の場面においても、飲酒などの破戒行為がしばしば行われるからである。そのため、祭祀をはじめとする精霊との関与には、さまざまな理由付けが行われる。

たとえば、祭祀場面での飲酒を伴う共食は、仏教的文脈に則った破戒行為としてではなく、「薬になる」(*hsèbet winde* セーベツ ウィンデー)、「厄除けになる」(*ándarei kinde* アンダイエー キンデー)ものとして再解釈される。また、「シンジーティンは父母から受け継いだものだから仕方ないが、わざわざタウンピョンやヤダナーグ⁴⁷⁾に行くのは考えものだ」という54歳の村の書記を担当する公務員の女性の語りは、自分たちの行う精霊祭祀を父母から受け継いだ「伝統」あるいは義務として捉え、それがタウンピョンやヤダナーグで実施される強大な力を持つ精霊祭祀への積極的な参加とは異なることを示している。たとえ、生得的な仏教呪の力がないために祭祀に関わらざるを得ないとしても、それは精霊を敬して遠ざけようとする消極的関与なのであり、「仏教徒」として批判すべき精霊の力の積極的な行使とは異なるという訳である。

また、アフルーの実施に先立って祭祀を行った38歳の女性の「跪拝しているのではなく『敬意を示して』いる」という語りも、こうした理由付けの一つといえる。仏教儀礼において女性が繰り返し行っていた跪拝行為は祭祀の中で精霊に対しても行われるが、語りのなかでこの女性は、精霊に対して行う跪拝を「跪拝ではなく『敬意を示す』行為」と読み替える。彼女が言わんとするのは、精霊に対し跪拝をしてもそれは単に精霊に「敬意を示す」だけで、自分にとって尊敬と服従を示すべき対象はあくまで仏しかないということである。ここにおいて合掌し地面に三度額づくという行為そのものと、その行為が指し示す跪拝対象への尊敬と服従という意味は明確に区別されている。

同様に、八戒遵守により守護力を得た女性も、精霊に対し「敬意を示す」が跪拝はしないとしていたことから、跪拝行為は仏教儀礼、精霊祭祀の双方で実施される重要な身体的行為であるといえる。そこで、次節では第2節で扱った、仏教の男性中心主義性の証左ともとれた儀礼における跪拝行為を改めて取り上げることで、序論での問題設定に戻り、只中にある女性の視点から仏教の男性中心主義性を見直す。

8 相対化される仏教の男性中心主義性

女性が跪拝行為をどう考えているかを見る前に、集合的な仏教儀礼のうち、どこで跪拝行為が行われるのかを再度詳しくみてみたい。パゴダ祭のような、出家と在家が一堂に会して執り行われる仏教儀礼では、必ず実施される形式化された一連の手続きがみられる。その一連の手続きとは、表1のように(1)「仏礼拝」(パヤーシッコ)と呼ばれる僧侶主導による僧侶と在家の掛け合いの礼拝、(2)僧侶による護呪経文の唱誦 (*páreit yut* パレイユツ)、(3)僧侶による説法 (*tára hāv* タヤーホー)、(4)喜捨主による灌水供養 (*reizethkyá* イエーゼツチャ)、(5)普回向(アフミヤウエー)の5つの段階から成る。表1に示したとおり、男性は僧侶の会場到着時に一度跪拝し、その後説法開始前に一度、最後の僧侶退出時に一度の都合3回跪拝する。説法開始時の跪拝は、数名の僧侶が同席し説法師以外の僧侶が退出する場合に限って行われることから、男性が僧侶に対し跪拝する機会は、実質上僧侶の会場入退場時ということになる。一方、女性はこれらの機会に加え、仏礼拝のうち①「オーガータ」で始まる祈願文⁴⁸⁾唱誦前、⑧同祈願文唱誦後、(2)護呪経文唱誦後にそれぞれ1回ずつ跪拝する。また、説法中、僧侶がところどころで区切れ目を入れ、在家全員で「タードゥ」を三唱する箇所があるが、タードゥ三唱の後にも必ず跪拝する。つまり女性は儀礼の間中、跪拝を繰り返していることになる。

既に述べたように、この一連の手続きから成る集合的な仏教儀礼では、跪拝のほかに座列構成や座り方などジェンダーや年齢などの非対称性を浮き上がらせるようなさまざまな行為が見受けられる。ここから、跪拝行為も座列構成と同様に、女性が仏教の男性中心主義性を受け入れた結果行っているものと言える。ところが、こうした跪拝回数に見られるジェンダー差の理由を女性に尋ねると、パゴダ祭りに世帯代表として参加していた47歳のある女性は「本当は男もしないといけないんだけどね」とだけ語っていた。これとは別の機会に同じ質問をしたところ、54歳の女性は「男は3回跪拝すべき場面を、まとめて1回くらいしか跪拝しないからね」といい、60代の女性は「(男性は)自尊心が高いから、(跪拝を)したくないのではないか」といった意見を述べていた。つまり、跪拝行為の解釈においては、自らの跪拝回数の多さを女性の宗教的・精神的劣位へと還元するような明確な語りが見られないのである。

そこで、一旦儀礼を離れて、跪拝という身体的行為の持つ文化的意味について考えてみたい。合掌し額を地面に三度つけて拝むガドーと呼ばれる跪拝行為は、単にこう

した身体的行為そのものを指すこともあるが、ちょうど土下座のように自らの非を認め、相手に許しを請う場合にも行われる。また、精霊祭祀のなかで跪拝行為を「敬意を示す」と読み替える事例があったように、その行為を行う相手に対し敬意を示すという意味合いも含まれるが、「八戒を守れば、女も精霊に跪拝しなくて良い」という意見のように、跪拝対象に対する服従を示す場合にも行われる。では、仏教儀礼における跪拝行為はどのような意味を持つのだろうか。

実は、先ほど述べた仏教儀礼の一連の5つの手続きのうち、(1)「仏礼拝」の文言の中に仏教儀礼において跪拝行為を実践する目的が明示されている。第4節で扱った世帯代表としてパゴダに参詣した女性の礼拝の様子からも分かるように、この「仏礼拝」は儀礼だけでなく日常的な場面で仏を拜む際にも必ず唱えるものであるため、ビルマ人仏教徒であればまず習得すべき基本的宗教知識であると考えられている。僧侶と在家の掛け合いを含む対面的な発話形式を取る「仏礼拝」は、①「オーガータ跪拝」から⑧「パーリ語とビルマ語による祈願文までの8つの手順から成るが、仏教儀礼における跪拝の意味は、唯一在家先導で唱えられる「オーガータ跪拝」の中に明示されている。

「聴きたまえ、聴きたまえ、聴きたまえ。身業・口業・心業、この三つある業によって、なにか一つでさえ過ちを犯すならば、その諸々の罪過を消滅させるために、一度、二度、三度と三たびに及ぶまで、佛宝・法宝・僧宝と称する尊い三宝を、恭敬、崇拝、合掌し額を手に当て、礼拝、供養、参拝し、自尊心を捨てて跪拝いたします、みほとけよ。

この跪拝する功徳行をもって、四悪道⁴⁹⁾・三災⁵⁰⁾・八大地獄⁵¹⁾・五敵⁵²⁾からあらゆる人々の営みが、今よりこのかた脱し得んことを、この願いととも⁵³⁾に涅槃を得ることができるようにと欣求いたします、みほとけよ」

つまり、仏教儀礼のなかで行われる跪拝行為は「功徳行」であり、その実施により「諸々の罪過を消滅」させ、「尊い三宝を」「自尊心を捨てて跪拝」することで、「涅槃を得ることができるようにと欣求」する行為といえる。「本来男もしなければならぬ」という女性の言葉も、跪拝行為がジェンダーの如何にかかわらず、在家仏教徒として為すべき行為であるというこの考えに根ざすものといえよう。ここから、女性の度重なる跪拝は、罪過による悪徳を消滅させるとともに、三宝への帰依と恭敬を身体的に表現することで、「自尊心を捨てて跪拝」する敬虔な仏教徒としての自己認識を積極的に可視化するものとなる。しかも、「(男性は)自尊心が高いから、(跪拝を)したくないのではないか」という語りのように、男性の跪拝行為の少なさを「自尊心の高さ」とみなすことは、男性が「自尊心を捨てて跪拝」しないことを意味する。そ

れは男性が「跪拝する功德行」を行わないだけでなく、それにより「諸々の罪過を消滅」させようとし、つまり悪徳を減らそうとしないことを暗示する。仏教儀礼における女性の過度なまでの跪拝行為は、悪徳を減らして功德を得るための積極的な宗教行為なのであり、決して男性に比べ宗教的・精神的劣位にあることの帰結として行われている訳ではないのである。

洗礼や信仰告白をしない仏教において、仏教徒であるか否かの判断は三宝への帰依という一点にかかるといわれる。「自尊心を捨てて跪拝」する行為は、跪拝対象たる三宝を敬意を持って尊び、帰依と恭順、崇拝を示すものであるため、それを多く行うほど功德という象徴財は蓄積され、しない者に比べ篤信さにおいて卓越することとなる。こうした認識が女性の間で共有されていることは、件の「いくら男に産まれても、出家せず悪徳ばかり積んでいるのであれば意味がない」、「女のほうがよほど功德を積んでいる」という語りにも現れている。つまり、ボンやカンの多寡に示される言説からも分かるように、たしかに女性は男性より宗教的・精神的に劣位にあることを認識しているが、その一方で、生涯を通じて日々功德を積み、「自尊心を捨てて」僧侶への跪拝を繰り返す点においては、それをしない男性に比べよほど篤信な仏教徒であると考えているのである。

これまで本稿で取り上げてきた女性の声は、特定の時間や場所、文脈に縛られた限定的なものでしかない。R村は他村に比べ宗教施設が多く、ゆえに儀礼の開催が頻繁であるため、宗教組織の編成が進んでいるという特殊な事情を有しているし、跪拝行為の解釈については、村内の世代や経済的状況、積徳行為の頻繁さなどの違いに応じて異論があるだろう。また、上記のような語りをした本人であっても、時と場合によっては全く異なる意見を言うことも否めない。さらに、人は坐列構成やすわり方、跪拝行為のように、ジェンダー差が浮き彫りとなるような行為を遂行するまさにその瞬間に、女あるいは男になるとする構築主義的ジェンダー観に依拠するならば、跪拝行為に見られるジェンダー差は、確かに男女の非対称性を再生産するものと捉えることができる。

したがって、ここで挙げた事例は、当然R村のすべての女性の声を代弁するものではなく、また別の解釈へと開かれるべきものである。それでも上で見た跪拝行為についての解釈は、女性が男性中心主義的仏教イデオロギーを完全に内面化し、その行為を自らの宗教的・精神的劣位へと還元する従来の解釈とは明らかに異なるだけでなく、宗教の男性中心主義性を内側から乗り越える一つの可能性を提示している。というのも、彼女たちが積極的に跪拝行為を行うのは、女性性に不可避的に付与され

た宗教的・精神的劣位を受け入れた結果ではなく、悪徳のもととなる「諸々の罪過」を消すためであり、「跪拝する功德行をもって」より良い来世を欣求するものであったからである。こうした解釈は、教理規範上の男性中心主義的仏教イデオロギーが、人々の間で完全に内面化される訳ではないこと、そして実践局面において生じるズレによって、相対化される可能性を持つことを示しているといえるだろう。

9 おわりに

以上、村落を単位とする宗教組織と世帯における女性の宗教的役割を見てきたが、男性と女性の宗教的実践への関わり方には大きな違いが見られ、女性は村落と世帯の双方で、社会規範たる仏教に基づく活動を一手に引き受けながら、生涯を通して積徳行為に励んでいた。また、ポンヤカンに示される男性中心主義的仏教イデオロギーを受け入れた仏教徒であるがゆえに、仏教とはまた異なるかたちでビルマの宗教的現実を構成する精霊信仰の担い手ともなっていた。その際、女性は二級の仏教徒として出家できないというハンディを感じているわけでも、「男性よりも功德が『必要』である」と感じているわけでもなく（Kirsch 1996 [1982]: 21; 1975: 185）、ただ行為そのものに価値を置く仏教教義に忠実に功德を積み、悪徳を減らすよう励んでいた。このような日々の蓄積こそが、「出家も積徳行為もせず、酒を飲んで悪徳ばかり積む男よりよほど徳を積んでいる」というほどの自負を女性にもたらしていた。

しかし、こうした事実は、必ずしも社会規範たる仏教における男性優位を覆すものではなく、むしろそれを基盤とし補強とするものといえる。儀礼の場では男女の非対称性が顕示され、タメインと呼ばれる腰巻に象徴される女性の再生産力がポンヤカンなどの仏教に由来するとされる守護力を減じる危険なものとされていたように、仏教の男性中心主義性を示すような言説は、儀礼場面以外にも日常生活のそここで散見される。こうした強固な男性中心主義的仏教イデオロギーに基づくジェンダー認識は、行為を遂行する瞬間にその都度再構築され、行為の反復を通して身体化されていく。跪拝回数にみられる圧倒的なジェンダー差も、仏教の男性中心主義性が反復的な実践により身体化されていることを示すものともいえるだろう。

ところが、こうした仏教の男性中心主義的側面は、完全なる内面化を達成する訳ではなく、その実践行為が遂行される瞬間に、その都度ズレを生み出す。つまり、反復的な跪拝行為が当事者の間で女性の宗教的・精神的劣位の帰結としてではなく、積徳行為と捉え返される時、その行為は「自尊心を捨てて」三宝に帰依する姿を顕示し、

「罪過を消し」積んだ功德により、より良い来世に一步近づくものとなる。その結果、跪拝行為に見られるジェンダー差はもはや仏教の男性中心主義性のみを示すものではなくなるのである。

ボンやカンを裏打ちする功德概念は、過去世における功德の多寡とジェンダーを関連付けるように、女性の宗教的・精神的劣位を本質化する際にも利用されるが、他方では善行を為すか否かという個々人の行為そのものを問題とする。そのため、具体的な行為の局面においては、各エージェントにおけるジェンダー間の非対称性は無化される。したがって、仏教における女性の持つ力を考えるには、男性中心主義に彩られた教義規範のみを見るのではなく、行為者としての女性がどのような意見や力を持ち、いかに欠くことのできない役割を果たしているかという点に着目する必要がある。

これらを踏まえた上で、本論の出発点である宗教とフェミニズムの相克へと戻ると、女性の視点から宗教を捉えなおすという試みは、宗教研究及びフェミニズム研究の双方に新たな知見をもたらすといえるだろう。ジェンダーにあまり着目してこなかった従来の宗教研究でも、仏教的守護力が女性性の対局におかれ、ジェンダーの非対称性を正当化することは指摘されていたが、それが精霊祭祀という異なるレベルの力をめぐる実践をも規定する傾向をもつことや、ジェンダーの如何にかかわらず蓄積可能であるという事実はこれまで指摘されてこなかった。また女性の視点を入れることで、仏教／精霊信仰という二元論とジェンダーとの関連をカテゴリーの問題として単純に結び付けるのではなく、力の概念を軸とした個々人の実践と解釈の問題として捉えなおす必要があることが分かった。こうした見方は、刻々と変化する現実に伴いダイナミックな変容を遂げる宗教を考える上で不可欠な視座といえる。また、宗教を男性による女性支配の道具とみなすフェミニズムの見方に立脚すれば、跪拝行為の実践などはまさに女性の宗教的劣位を再生産するものにみえる。たしかにこうした側面は否定できないが、宗教を断罪し、よってそれを切り捨てる立場は、自らの日々の行為に自負を持ち、跪拝行為を仏教徒として男性より卓越する行為として捉える女性の姿を見えなくしてしまう可能性を持つ。

跪拝行為の事例は、宗教の男性中心主義性を明示するものであると同時に、フェミニズム運動等による外からの変革だけでなく、小さいながらも今ここで生起している個々の実践の中に、旧態然として見える宗教を変える可能性があることを示している。こうした事例は一見瑣末にみえるかもしれない。しかし、2つの研究領域のはざままで声を奪われてきた女性たちの実践の積み重ねに分け入り、そこで見られる内発的

な変化や声を丹念に拾っていくことこそが、双方の研究に求められているのではないだろうか。

謝 辞

本論文の基となる調査にあたっては、松下国際財団、文部省科学研究費補助金から助成を得ました。現地では、現文化省大学歴史研究センターから現地滞在ならびに調査許可の取得等の便宜をはかって頂き、調査村では 削除箇所
削除箇所 多くの方々に一方ならぬお世話になりました。また、執筆にあたり、草稿の段階でお目通し下さった田村克己先生（国立民族学博物館）、宇田川妙子先生（国立民族学博物館）、斉藤紋子さん（東京外国語大学）ならびに査読者の方々から頂いた丁寧なコメントは、改稿の際の大きな手助けとなりました。以上の方々へ心よりお礼を申し上げ、謝辞とさせていただきます。

注

- 1) フェミニズムと人類学の関係についてのレビューを行ったムーアも、儀礼や社会生活における宗教の役割と女性との関連を問う議論が少ないことを指摘している（Moore 1988: viii）。
- 2) ちなみに、ビルマの歴史研究の泰斗タントゥンを始めとする複数の歴史学者は、バガン時代（1057年～1287年）ミャンマーの地に比丘尼が存在したことを指摘している。詳しくは（Kawanami 1991: 69-70; 飯國 2000: 25-27）を参照。
- 3) もちろんビルマでも成人後に一時出家を行うケースが見られるが、ドゥッラバ（*doutlábhá*）と呼ばれる成人後の一時出家者は、国民登録証と引き換えに交付される僧籍手帳を持つ永続出家者とは区別される。
- 4) ビルマ語のアルファベット表記に際し、言語学者オケルの提唱する Conventional transcription with accented tones を採用したが（Okell 1971）、この転写システムは必ずしも発音とは一致しないため、読みをカタカナで併記している。カタカナ表記法については原則『アジア読本ビルマ』に従った（田村・根本 1997）。
- 5) 但し、ティーラシン（*thilárhin*）と呼ばれる女性修行者は、「仏教サンガに連なる存在」（*thathána nwewin* タータナヌエウイン）という公的地位を与えられ、出家と在家のあいだの位置におかれる（飯國 2002: 134-136）。
- 6) 高谷は、精霊信仰も含むビルマの儀礼分析をする上で、僧侶の介在する儀礼を仏教に関する儀礼とし、これを更に出家者同士の間で実施される儀礼と、出家と在家の間で執り行われる儀礼の2つに大別できるとしている（高谷 2008: 23-24）。ここで扱う仏教儀礼とは、高谷の言う後者の儀礼に相当する。
- 7) 足裏を床につけ、尻は床につけずにしゃがむ座り方。サウンチャウンタインと呼ばれる（生野 1995: 236）。
- 8) 但し、他地域では、男性も女性と同様の座り方をする場面が散見される。
- 9) 以下、本稿で用いるデータは、特に記載のない限り 2002年4月から2003年2月までののべ6ヶ月間、R村で断続的に実施した調査に基づく。
- 10) この他にR村ではかつて女兒も男児と同様にティーラシンとして一時出家する慣行が存在した。詳しくは（Iikuni 2004）を参照。
- 11) ちなみに、R村落区内にあるパゴダの数は、R村が35基、N村が2基、S村2基、K村2基で、村落区全体のパゴダの数は41基であった。
- 12) 村に35基あるパゴダの祭は、一つずつ週1回ある布薩日（*ùboutnei* ウーボウネ）に行われており、パゴダ祭のない12月から3月の毎布薩日にも人々は僧院に向き僧侶の説法

- を聞いて受戒する。
- 13) 都市部になるとパゴダごとに結成されている場合もあり、かつてR村にも少なくとも2つの「仏塔管理委員会」があったが、現在では1つとなっていた。
 - 14) 35基あるパゴダのうち、村のパゴダなど数基の主要なパゴダは祭の実施日が予め定められているが、それ以外のパゴダはその順序が決まっているだけである。パゴダ祭は陰暦を用いたビルマ暦に基づいて実施されるため、年によると、祭の実施されないパゴダが出てきたり、順序が入れ替わる。そのため、毎年順序を決める必要が生じる。
 - 15) リーダー1名（西地区長を兼任）のほかに、東地区2名、新地区長1名、会計1名（東地区）、北地区長（広報兼任）1名、書記1名（東地区）の7名。南地区長は調査の前年に死去しており、適当な後任が未選出であるため、当時は東地区から4名、西地区、北地区、新地区から各1名となっていた。
 - 16) パゴダ祭には、村主催のパゴダ祭と個人主催のパゴダ祭があり、それぞれ開催方法が異なる。個人主催のパゴダ祭の場合、「パゴダの血筋」(*páramyò* パヤーミョウ)と呼ばれるパゴダの建立者をはじめとする縁故者が祭を主宰するが、それが難しい場合に祭開催の支援をするのが「四地区四頭・齋飯供与組」である。村主催のパゴダ祭の場合、「十軒組」と呼ばれるまとまりごとに、サイエーダン・メーブエ (*sáreidan mēbwè*) と呼ばれるくじ引きを実施し、齋飯や供物の提供先を決める。
 - 17) 但し、女性修行者のように僧侶と接する上での適切な知識を身につけていれば、女性でも、「仏塔管理委員会」のような役割を引き受けることもある。
 - 18) 僧侶は夜明け後の5時から6時頃に朝食を取り、11時頃に昼食をとる。太陽が頂点に達して以後、固形物を口にする（午食）は厳しく禁じられている。在家でも八戒を遵守する場合には、この食事規則に従う。
 - 19) 以前、隣接するS村でも「齋飯供与当番」制度があったが、1960年代初頭に続いた不作を契機に当番制度は廃止されたという。
 - 20) 太陽暦の7月頃から9月頃の雨期の3ヶ月間に相当し、僧侶は旅行を極力控えて一カ所に止住し、特に清浄な生活を送る。
 - 21) 僧侶の年齢である法臘は、1ワー、2ワーというように、その僧侶が出家して以降過ごした雨安居の数で数えられるが、R村の持戒者も自らの持戒年数を数える際、僧侶と同様の数え方をする。
 - 22) 通常、仏教徒は五戒（殺さない、盗まない、飲酒しない、姦淫しない、嘘をつかない）の遵守が奨励されるが、週1回ある布薩日や雨安居期には、僧侶にならない俗人最高の八戒（上記の五戒に、午食をしない、歌舞音曲に親しまない、高い寝台で寝ないを加えた八つ）を遵守することが望ましいとされる。
 - 23) R村の大多数を占める農業に従事する世帯では、女性は学齢期を過ぎ、隠居するまでの間、日中世帯に残って家人の食事の世話を担うか、早朝から日暮れまで田畑で農作業に勤む。各世帯で1人家事を担当する女性は「齋飯供与当番」で積徳行為を行うが、一日中田畑で農業労働に従事する女性の場合、積徳行為をする機会に恵まれにくい。そのため、彼女らは「早乙女組」と呼ばれる農業賃労働を円滑に行うための組織毎に、僧院への寄進や、儀礼時の炊き出しなどを行うことで、積徳行為の機会を確保していた。ちなみに、男性の場合「早乙女組」に類似した労働組織はなく、したがって組織単位での積徳行為も行われない。
 - 24) 東側の壁面が利用できない場合には、南側でも良いとされる。
 - 25) エインドゥインは別名「エインドゥイン7ポー」(*eindwin hkunhná hpaw*) と呼ばれるように7柱の精霊から成る。その中心は①エインドゥイン（鍛冶屋ウー・ティンテー、別名マハーギーリ）であり、他に②シュエナバー、③ミャフラ、④マ・ドゥエビュー、⑤マウン・ピュー、⑥マウン・ニョー、⑦ママネーの計7柱が含まれる。①③④はキョウダイ、龍女の②は①の妻で⑤と⑥を卵で産んだとされ、⑦は④の娘というように全て親族関係にある（Min Ramá 1992: 11-19）。神話の詳細は（田村 1984: 158-159）を参照。
 - 26) 村落部では遺体は土葬されるが、僧侶やその両親などの場合には、遺体は荼毘に付され、墓が建てられることもある。また、法要に関しては、故人を偲んで数ヶ月後、数年後に僧侶を自宅に呼んで儀礼を執り行うこともあるが、7日後の法要実施以外に必ず行わなければならないという決まりはない。ちなみに葬式や法要は、故人の縁者が儀礼の実施により功德を積み、それを故人に転送する目的で行われる。
 - 27) 村主催のパゴダ祭では、僧侶への朝食やガドーブエと呼ばれる供物の準備は「四地区四頭・齋飯供与当番」や主催者ではなく、招いた僧院の数に応じて数世帯ずつ作られた「十軒

- 組」と呼ばれるグループごとに準備する。ところが、僧侶に朝食を供する時間には、女性はパゴダに礼拝に行かねばならない。そのため、女性がパゴダに礼拝に行く間に、男性が僧侶に供する朝食の介添え役を務めることとなるが、女性がリーダーを務めるグループでは、その女性は2つの役割を一人で担い、最初僧侶に朝食を供した後、中座してパゴダに出向いていた。
- 28) *Natthà tàraut Natthàmi ngàra* (ナッター タヤウツ ナッタミー ンガーヤー)。仏教的世界観のなかで、人間界のすぐ上にある天界に転生できるほど多くの功德を積む人の割合は、男性1人に対し女性は500人という意味。
 - 29) 但し、実際には仏教実践のなかでも現世利益的側面は容易に見出すことが出来る。詳しくは(田村 1995)を参照。
 - 30) 詳しくは(Khin Myo Chit 1995 [1976]: 62-68)を参照。
 - 31) 田村は、①仏教の守護神、②木や石などの自然物に宿る「主」のほかに、ナツの第3の種類として③「三十七柱のナツ」と呼ばれる諸霊を挙げるが(田村 1984: 153)、スパイロは、精霊を①デーヴァー(仏教の諸守護神)、②自然物に宿るナツ、③「三十七柱のナツ」、④個人の守護のナツ、⑤その他のナツの5つに分類している(Spiro 1978 [1967]: 47)。
 - 32) 「三十七柱のナツ」のリストは歴代王によって何度か再編纂されてきたため、その中に含まれる精霊はリストごとに微妙に異なるが、37という数自体は保たれてきた。リスト内に含まれる精霊について、詳しくは(田村 1989; 飯國 2007: 239)を参照。
 - 33) 以下、本稿ではミザインパザインナツで統一する。
 - 34) 世帯単位の精霊祭祀シンジーティンは、このほかに出家式や結婚式などの儀礼の実施前に、精霊による妨害を避け、その加護を祈願する目的で行われる。またヨワボンナツティンは、村で疫病や寡雨、洪水など何らかの災厄や異変が村を襲った際にも実施される。こうした特別な目的のために儀礼を開催した場合、年1回の祭祀は行わなくてもよいとされる。
 - 35) R村のヨワボンナツティンでは、「御村の主」(*rwadàwrhin* ヨワドーシン)と呼ばれる村内に祠を持つ守護霊を中心に、村外に祠を持つ「御土地の主」(*nedàwrhin* ネードーシン)、「北方の女主」(*myautpet rhinmá* ミヤウベッシンマ)でも祭祀が行われていた。詳しくは(飯國 2007: 160-166)を参照。
 - 36) 「宮殿」や官司を有し比較的広い地域を統べる精霊をミザインパザインナツとして継承した場合、シンジーティンにおいてこの精霊を祀るとともに、それとは別に縁日に祠で行われる祭祀に参加することとなる。
 - 37) R村の一部の村人が関わる地域単位の精霊祭祀には、カンイー (*kanri*)、カンバウツ (*kanbaut*)、パラインガン (*hplainingan*) の3つがあり、儀礼はこれら3柱の精霊の祠で決まった日に行われ、祭祀は官司をはじめとする職業的霊媒の主導で行われていた。
 - 38) R村の村人全員が継承する二兄弟の精霊。馬に乗り、酒を好むとされる。村人が継承するミザインパザインナツのなかで最も力があるとされる。(図2参照)
 - 39) ちなみに、自分の継承する精霊だけを祀り、夫の精霊を祀らない場合でも、祭祀を行わなかったときと同様に災厄がもたらされるといふ。
 - 40) 闘鶏と酒を好む精霊。
 - 41) エインドゥイン7柱の1柱に数えられる精霊。少女の精霊で飴やお菓子を好む。(注25参照)
 - 42) 女性修行者。比丘尼ではないが、出家剃髪し八戒から十戒を遵守した生活を尼僧院等で営む。
 - 43) 通常年長者は敬うべき存在とされ、殊に親は五大無量(仏・法・僧・師・親)の一つに数えられるため、母親の存在自体が軽視されているわけではない。
 - 44) 仏陀や仏弟子が示す神変や、修行の段階によって得られる神通力については(原田 1997)を参照。
 - 45) 実際には世俗的知識を用いる僧侶も少なくないが、こうした僧侶は戒律に厳しいシュエチン派より、緩やかなトゥダマ派に多く見られるという(土佐 2000: 219)。
 - 46) ガインは当局による摘発の対象ともなっている。詳しくは(生野 1982: 56, 82)を参照。
 - 47) いずれも国家レベルの大規模な祭祀の実施される場所。現世利益を求める多数の人々が全国から集まる巡礼地となっている。
 - 48) ビルマ語の *ògathá gádáw khan* (オーガータ ガドーカン) に習い、以下では「オーガータ 跪拝」とする。
 - 49) 地獄、餓鬼、畜生、修羅。

- 50) 刀兵災, 疾病災, 餓鬼災。
- 51) 等活地獄, 黒縄地獄, 衆合地獄, 叫喚地獄, 大叫喚地獄, 焦熱地獄, 大焦熱地獄, 無間地獄。
- 52) 洪水, 火事, 王 (支配者), 盜賊, 嫌な人。
- 53) 生野 (1995: 241) を参考に筆者訳出。

文 献

- 足羽與志子
1998 「仏教尼僧戒復活にみる現代文化の景観」『一橋論叢』120 (4): 558-585。
- 飯國有佳子
2000 「ビルマ仏教女性修行者 (ティーラシン) について—ヤンゴン・教学尼僧院の事例」(修士学位論文, 大阪外国語大学)。
2002 「出家と在家のはざま—ビルマ仏教女性修行者 (ティーラシン) の事例から」『EX ORIENTE』6: 131-152。
2007 「上ビルマ村落における宗教とジェンダーに関する人類学的研究」(博士学位論文, 総合研究大学院大学)。
- 生野善應
1982 「ビルマ上座部全宗派合同会議」『アジア研究所紀要』9: 55-86。
1995 『ビルマ佛教—その実態と修行』東京: 大蔵出版 (新装版)。
- 池田正隆
1995 『ビルマ仏教—その歴史と儀礼・信仰』京都: 法蔵館。
- 石井米雄
1991 『タイ仏教入門』(めこん選書1) 東京: めこん。
- 大野 徹
2000 『ビルマ (ミャンマー) 語辞典』東京: 大学書林。
- 奥平龍二
1994 「上座仏教国家」池端雪浦編『変わる東南アジア史像』pp. 90-108, 東京: 山川出版社。
- 川橋範子・黒木雅子
2004 『混在するめぐみ—ポストコロナル時代の宗教とフェミニズム』京都: 人文書院。
- 高谷紀夫
2008 『ビルマの民族表象—文化人類学の視座から』京都: 法蔵館。
- 田村克己
1980 「上ビルマの一農村における年中儀礼と二元性」『鹿児島大学南総研紀要』1 (1): 93-141。
1984 「ビルマのナツ信仰」青木保編『現代のエスプリ別冊 現代の人類学4 象徴人類学』pp. 153-164, 東京: 至文堂。
1987 「ビルマの精霊信仰再考序説」『鹿児島大学教養部史録』19: 39-53。
1989 「ビルマの精霊信仰と民間伝承」君島久子編『日本民間伝承の源流—日本基層文化の探求』pp. 408-430, 東京: 小学館。
1995 「仏教の周縁にて—ビルマのナツとガイン」田辺繁治編『アジアにおける宗教の再生—宗教的経験のポリティクス』pp. 131-151, 京都: 京都大学出版会。
- 田村克己・根本 敬編
1997 『暮らしがわかるアジア読本 ビルマ』東京: 河出書房新社。
- 土佐桂子
1995 「ビルマにおけるウェイザー信仰の研究」(博士学位論文, 総合研究大学院大学)。
1996 「ビルマにおけるウェイザー (超能力者) 信仰の一考察—ガインにとってのローキートローコウトラ」『民族学研究』61 (2): 215-242。
2000 『ビルマのウェイザー信仰』東京: 勁草書房。
- 中谷文美
2007 「国家が規定するジェンダー役割とローカルな実践—インドネシア」宇田川妙子・中谷文美編『ジェンダー人類学を読む—地域別・テーマ別基本文献レビュー』pp. 20-46, 京都: 世界思想社。

- 林 行夫
1986 「タイ仏教における女性の宗教的位相についての一考察」『龍谷大学社会学論集』7: 103-126。
- 速水洋子
2007 「他者化するまなざしの交錯の中で—タイ」宇田川妙子・中谷文美編『ジェンダー人類学を読む—地域別・テーマ別基本文献レビュー』pp. 47-73, 京都: 世界思想社。
- 原田正美
1997 「須弥山世界—神通力と輪廻転生」フジタヴァンテ編, 奥平龍二監修『ミャンマー[慈しみの文化と伝統]』pp. 138-152, 東京: 東京美術。
- Bloss, L. W.
1987 The Female Renunciants of Sri Lanka: the Dasasilamattawa. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 10: 7-31.
- Brohm, J.
1963 Buddhism and Animism in a Burmese Village. *The Journal of Asian Studies* 22: 155-167.
- Bunnag, J.
1973 *Buddhist Monk, Buddhist Layman: A Study of Urban Monastic Organization in Central Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, P. and Gehan Wijeyewardene (guest eds.)
1984 Spirit Cults and the Position of Women in Northern Thailand. *Mankind* 14 (4) Special Issue 3: 245-360.
- Cook, N. M.
1981 The Position of Nuns in Thai Buddhism: the Parameters of Religious Recognition. Master's thesis, the Australian National University.
- Errington, S.
1990 Recasting Sex, Gender, and Power: a Theoretical and Regional Overview. In Atkinson, J. M. and S. Errington (eds.) *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. California: Stanford University Press.
- Goonatilake, H.
1997 Protest, Struggle, and the Reinterpretation of Orthodoxy in Sri Lanka. In Brink, J. and Joan Mencher (eds.) *Mixed Blessings: Gender and Religious Fundamentalism Cross Culturally*, pp. 25-39. New York: Routledge.
- Iikuni, Y.
2004 Why have Nunneries disappeared? A Case Study of A Village in Upper Myanmar. In Myanmar Historical Commission (ed.) *Traditions of Knowledge in Southeast Asia*, Part 2, pp. 255-266. Yangon: Universities Press.
- Ito, T.
1999 Buddhist Women in Dhamma Practice in Contemporary Thailand: Movements regarding their Status as World Renunciates. 『上智アジア学』17: 147-181 (*The Journal of Sophia Asian Studies* 17: 147-181).
- Joy, M.
2001 Postcolonial Reflections: Challenges for Religious Studies 1. *Method and Theory in the Study of Religion* 13 (1): 177-195.
- Kabilsingh, C.
1991 *Thai Women in Buddhism*. Berkley: Parallax Press.
- Kawanami, H.
1991 The Position and Role of Women in Burmese Buddhism: a Case Study of Buddhist Nuns in Burma. Ph.D. dissertation, University of London.
- Keyes, C. F.
1984 Mother or Mistress But Never a Monk: Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand. *American Ethnologist* 11 (2): 223-241.
- Khin Myo Chit
1995 [1976] *Colourful Myanmar*. 3rd ed. Yangon: Parami Bookshop.

Khin Thitsa

- 1983 Nuns, Mediums and Prostitutes in Chiangmai: a Study of Some Marginal Categories of Women. In S. Howell and Khin Thitsa (eds.) *Women and Development in South-East Asia I*, pp. 4–45. Canterbury: University of Kent.

Kirsch, A. T.

- 1975 Economy, Polity, and Religion in Thailand. In W. Skinner and A. Thomas Kirsch (eds.) *Change and Persistence in Thai Society: Homage to Lauriston Sharp*, pp. 172–196. Ithaca, New York.: Cornell University Press.
- 1985 Text and Context: Buddhist Sex Roles/Culture of Gender Revisited. *American Ethnologist* 12 (2): 302–320.
- 1996 [1982] Buddhism, Sex-roles and the Thai Economy. In P. Van Esterik (ed.) *Women of Southeast Asia*, pp. 13–32. DeKalb, IL: Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University.

Leach, E. M.

- 1968 *Dialectic in Practical Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Matsui, Y.

- 1987 A Tradition of Matriarchy: the Vitality of Burmese Women. In Y. Matsui (ed.) *Women's Asia*, pp. 103–111. London and New Jersey: Zed Books Ltd.

Mendelson, E. M.

- 1960 Religion and Authority in Modern Burma. *The World Today* 16: 110–118.
- 1961 The King of the Weaving Mountain. *Royal Central Asian Journal* 48: 229–237.
- 1963 The Uses of Religious Scepticism in Modern Burma. *Diogenes* 41: 94–116.
- 1975 *Sangha and State in Burma: a Study of Monastic Sectarianism and Leadership*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Mi Mi Khaing

- 1984 *The World of Burmese Women*. London: Zed Books.

Min Ramá

- 1992 *Myanmahmú áhpyahpya 37 min thihmathpwe hnin puzawpátháni* (『ビルマ慣習一般「三十七柱のナツ」の知識と祭祀方法』) 2nd ed. Rangun: Áthaitáwun Sapei.

Moore, H. L.

- 1988 *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity.

Nash, June C.

- 1966 Living with Nats: An Analysis of Animism in Burman Village Social Relations. In A. Suddard (ed.) *Anthropological Studies in Theravada Buddhism*, pp. 117–136. Michigan: Yale University Southeast Asia Studies.

Nash, Manning

- 1966 Ritual and Ceremonial Cycle in Upper Burma. In A. Suddard (ed.) *Anthropological Studies in Theravada Buddhism*, pp. 97–116. Michigan: Yale University Southeast Asia Studies.

Okell, J.

- 1971 *A Guide to the Romanization of Burmese*. London: The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.

Potter, S. H.

- 1977 *Family Life in A Northern Thai Village: A Study in the Structural Significance of Women*. Berkeley: University of California Press.

Spiro, M. E.

- 1978 [1967] *Burmese Supernaturalism*. expanded edition. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- 1970 *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*. New York: Harper & Row, Publishers.

Tannenbaum, N.

- 1999 Buddhism, Prostitution, and Sex: Limits on the Academic Discourse on Gender in Thailand. In P. A. Jackson and N. M. Cook (eds.) *Genders & Sexualities in Modern Thailand*, pp. 243–260. Chiang Mai: Silkworm Books.

Van Esterik, P.

- 1996 (1982) Laywomen in Theravada Buddhism. In P. Van Esterik (ed.) *Women of Southeast Asia*, pp. 55–78. De Kalb, IL: Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University.

