

雲南省ダイ族社会における自然崇拜と仏教

——「寨心崇拜」と「穀霊信仰」の変容——

欠 端 實

目 次

はじめに

一 ダイ族の寨心崇拜とその変容

1 シーサンパンナ・孟連地区

2 徳宏地区

3 日本

二 ダイ族の寨神崇拜とその変容

三 ダイ族の穀霊信仰とその変容

1 紅河地区

2 シーサンパンナ・孟連地区

3 徳宏地区

4 ブハンハオを尋ねて

四 徳宏地区における上座部仏教

1 上座部仏教の伝来

2 上座部仏教の四つの宗派

3 徳宏地区の上座部仏教

五 むすび

はじめに

雲南省は中国の南西部に位置し、省内には二五の民族が生活している。西はミャンマー、南はミャンマー・ラオス、東はヴェトナムと国境を接し、北はチベット自治区につながっている。揚子江、サルウィン、メコンの三大大河が省北部を南流している。

小論で取り上げるダイ族（中国ではタイ国のタイ族と区別する



ためにダイ族といっている)の二大居住地はシーサンパンナ(西双版纳)と徳宏である。ダイ族は、寨心崇拜や穀霊信仰など自然崇拜を強く保持している一方で、上座部仏教の信仰をもつ敬虔な

仏教信者でもあり、どの村にも必ずといってよいほど仏寺がある。さらに中国社会にあつて、中国(漢民族)文化の影響も強く受けている。伝統的な自然崇拜を保持しながら、仏教、中国文化の影響を受容してきたダイ族の文化の在り方は、見方によっては我々日本人が神道(自然崇拜)、仏教、中国(儒教)文化の中で、自らの文化的アイデンティティを形成してきたことと共通した面が多いといえよう。

小論ではダイ族が仏教受容によって伝統的な自然崇拜を変容させつつも、自らの伝統文化をいかにして保持してきたのか、限られた面からではあるが述べてみたい。

ダイ族の二大居住地、シーサンパンナ(西双版纳)と徳宏には早くから上座部仏教が伝えられていた。ただし、シーサンパンナ(西双版纳)には戒律がゆるやかな宗派が伝えられ、遅れて上座部仏教が入った徳宏地区には戒律の厳しい宗派が、支配階層を通じて浸透して行った。そのため徳宏地区では、伝統文化が仏教の影響を強く受けることとなった。その具体的例として穀霊信仰をとりあげたいと思うが、あわせて寨心崇拜、寨神崇拜の変容にも若干触れておきたい。

小論で問題にしようとしていることは何か。それは、広くダイ族の中で流布されている説話の中で唯一「女神」として尊敬され

る「ヤーホアンハオ（稲魂おばあさん）」が、徳宏地区では、「ブハンハオ（稲魂おじいさん）」と呼ばれるようになり、ブハンハオ（稲魂おじいさん）の木彫まで造られるようになったのは、なぜかということである。結論として述べようとするのは、徳宏地区には、上座部仏教のうち戒律の厳しい宗派が浸透していったためである、ということである。ダイ族は自らの自然崇拜を全面的に上座部仏教に明け渡したわけではない。しかし部分的に仏教に妥協し、仏教文化を受け入れた。たとえば、その一つとしてダイ族が保持してきた伝統的な女性文化の仏教化（つまり男性化）である。穀霊信仰における「ヤーホアンハオ（稲魂おばあさん）」から「ブハンハオ（稲魂おじいさん）」への変容も同様な過程として説明できるように考えられる。

一 ダイ族の寨心崇拜とその変容

1 シーサンパンナ・孟連地区

ダイ族社会では村の中心に寨心が設定され、寨心に対する信仰が非常に重要視されている。シーサンパンナを始め多くの地域では、寨心（村の中心）は神聖であり村全体の魂であるといわれている。寨心は村の存在そのものであり、村のいのち、村人のいのち

ちをシンボライズしたものである。寨心なき村の存在はありえない、とされている⁽¹⁾。

どの村にも寨心があるが、寨心は寨神ではない。寨心は、祖先や英雄などとして人格化された寨神よりもっと古い時期に出現したと考えられる。寨心は村の魂である。

寨心は村建ての際に設定されるものである。どの村も村を作る際には寨心石を探し選定する。それを村内に運び込み、適切な場所に埋める。表面に小さい石を置き、木でシンボルを作り、竹製の垣根で囲う。

寨心のシンボルとして石（寨心石）や樹木（聖樹）が選定されている。勐海市の勐康村の寨心は卵形の寨心石である⁽²⁾。

シーサンパンナの北西に隣接する孟連地区の寨心にたいする考えは、シーサンパンナと同じであり、いのちの根源・村の力量と繁栄の象徴、とみなされている。寨心のシンボルとして一本のマイファホン樹が選定され、樹下が寨心であり、石が埋められている。村建てのときに埋められたものである。

勐馬火安村の寨心は直径一メートルの石である。孟連の中勐村の寨心も直径一メートルの石である⁽³⁾。

どの村にも寨心があるが、さらに複数の村を含みこんだ「地域」には、地域の中心（勐心）がある。勐心は地域（勐）の魂で

ある。

シーサンパンナの勳満の勳心（地域の中心）は町中にあり、大菩提樹である。⁽⁴⁾

景洪市の勳養の勳心（地域の中心）は街の近くの川辺にある大菩提樹である。⁽⁵⁾

勳海市の勳康村の寨心は卵形の寨心石である。勳康地域の中心（勳心）は勳康の北部にある南朗河に臨む場所にあり、目印は一本の菩提樹である。⁽⁶⁾

シーサンパンナの勳腊の勳心は、勳腊平地中部にある曼庄村の南の草原にあり、目印は四本の菩提樹である。⁽⁷⁾

孟連の地域の中心（勳心）は一本のマイホン樹（榕樹）である。⁽⁸⁾

こうした寨心、勳心が、上座部仏教の浸透とともに、それまでの聖樹に取ってかわって仏塔として現れてくる。景洪市の勳心は、現在、高さ八メートルの塔である。

現在、多くの地域で、仏塔が勳心（地域の中心）とみなされるようになっており、仏塔が地域の中心のシンボルとされている。塔は疑いもなく仏教伝来後に、従来、地域の中心（勳心）があったところに設けられたものである。⁽⁹⁾ こうした光景は、伝統的な自然崇拜の中に、上座部仏教が一步一步と入り込んできたことを示

している。

2 徳宏地区

徳宏では、村の生命が永遠に活力に満ちたものであることの象徴である寨心の表面に塔の形をした木柱が建てられる。ある村では（たとえば隴川の俊允村のように）古い時代の風貌を留め、寨心に椿の樹を植える。

徳宏地区でもタイ族の村には村の中心（寨心）があり、シンボルとして木柱が建てられていた。寨心崇拜は強く深く、祭祀は厳重だった。ところが上座部仏教の伝来、浸透とともに従来の寨心があった場所に仏塔が建てられるようになった。たとえば盈江の曼勳町仏塔、隴川（勳宛）の景坎仏塔、瑞麗の弄安仏塔、芒市の風平金塔などである。いずれも寨心塔といわれるようになった。⁽¹⁰⁾

芒市では現在、寨心に木柱がたてられていたり樹木が植えられていたりするが、その寨心はジエデイと呼ばれている。ジエデイはパーリ語で「仏塔や仏跡があるところ」という意味である。これは言うまでもなく自然崇拜の中に仏教が浸透してきたために起こった現象である。⁽¹¹⁾

昌寧県の湾甸村では、寨心のことをティンタンともいうが、これはパーリ語で経堂という意味である。これまた仏教浸透の結果

である。⁽¹²⁾

徳宏にも勳があり勳心がある。そこで勳の神が祀られる。徳宏の隴川の勳神は大榕樹の下で祀られるが、不思議なことに勳神を祀るときに動物を生贄とせず、酒を供えず、ただ精進料理、お茶、赤砂糖、バナナ等を供えるだけである。肉食の禁止や禁酒、供物としての生贄の使用禁止は、言うまでもなく上座部仏教の影響である。⁽¹³⁾

上座部仏教がシーサンパンナより遅れて入ってきて、最初に封建的な土司階級に入ったために、「勳」(地域)を牛耳る彼らの支持のもと、歴史的に「勳」(地域的まとまり)が早くに喪失してしまったといわれている。⁽¹⁴⁾そのため仏教が地域全体の勳神祭祀にまで浸透してしまった。さらには、後述するように穀霊信仰にまで入り込んでしまったのである。

3 日本

三橋正氏の論文によれば、日本においても樹木崇拜があり、それから発展した「柱」建て祭祀があった。『日本書紀』によれば、推古天皇二八年(六二〇)に、天皇陵で柱を建てさせている。柱祭祀には神聖的な面があったことは確かである。

この柱建て祭祀が仏教受容の際にも現れている。天平一五年

(七四三)に大仏建立の詔が出されたが、天平一六年(七四四)に、盧遮那仏像の体骨の柱を建てる儀が執り行われ、聖武天皇自ら参加し、その綱を引いたという。この儀礼は、「柱に宗教的な意義をこめた儀だった」と考えられている。その意義とはなにか。

仏教受容の段階で仏塔が重要な意味をもっていた。たとえば天武天皇六年(六七七)飛鳥寺への行幸の際、仏像以上に塔が礼拝の対象とされていたと考えられ、聖武天皇は「中央にある塔を捧ぐんだ」と解釈されている。日本で仏教が受容されるに当たって、柱という宗教的シンボルが、在来の神祇信仰との媒介項となっていたと考えられ、柱に神仏両方の神聖性が重ねあわされている。その意味で、最も基礎的な部分での神仏習合であった、とされている。⁽¹⁵⁾

以上見てきたように、ダイ族にとって魂とも呼ぶべき寒心に仏塔が建てられるようになった。これは上座部仏教の強い浸透を示す例である。日本においても、同様に伝統的な柱崇拜が大乗仏教の仏寺へと吸収され、変容していったことがうかがえる。日本における大乗仏教の浸透ぶりは、雲南省ダイ族の村々の寒心に仏塔が建てられていく光景と軌を一にするものではないだろうか。

二 ダイ族の寨神崇拜とその変容

南伝上座部仏教の影響を受けなかった紅河地区のダイ族社会では、古い慣習や女性性の強い文化が温存され、寨神として女神が祭られているところもまれではない⁽¹⁶⁾。

元江県の七つの村（琳瑯、曼塘、曼費、那塘、那朵、紅土坡、高粱費）では寨神（村の神）を祭る巫師（神職）は男性であるが、その巫師たちを選ぶ際には妻たちにも選ぶ権利が与えられている。そしてその男性巫師たちはヤーモ（神様の奥様）と呼ばれている⁽¹⁷⁾。紅河県の勐龍でも男性巫師がヤーサと呼ばれているが「神の妻」という意味である。明らかに男性であるが女性を名乗っている⁽¹⁸⁾。

元江県の養馬河一帯では、村々に女神のシンボルとしての衣装があり、ふだんは神棚に掛けられている。あるいはご神木に掛けられている⁽¹⁹⁾。

紅河の金平県の勐拉村には、寨神として二柱の女神がいる。母神と娘神である⁽²⁰⁾。

紅河の新平地区では土地神として家々の神棚にナンモンが祀られている。ナンモンは「その土地の女王」ということであり、土地の平安を護り、福祿をもたらすと考えられている。これは明らか

かに土地神の名残である⁽²¹⁾。

新平、元江一帯の花腰ダイ族では、母系家神も祭られている。新嘗のときには主婦が主宰し、まず母系家神を祭る⁽²²⁾。

仏教の影響が強い徳宏ダイ族社会でも、伝統的な自然崇拜として大切な寨神には男性神とともに女性神が残されている。仏教の浸透がおよばない領域が残されていることが分かる。それどころか女神としての寨神が温存されている地域も多い。

潞西県の法帕村に伝説が残されており、女性神が男性神よりも地位が高いとされている。瑞麗市の姐相村の寨神はおばあさんであり⁽²³⁾、畹町市の曼満村の寨神はチンポー族のおばあさんでマアリユといったという⁽²⁴⁾。

仏教の影響は女神としての寨神の供物の変化に現れている。

徳宏の勐卯、遮放、芒市、畹町市の村では寨神に男女があり、男神には肉料理を、女神には精進料理が供えられている⁽²⁵⁾。盈江県曼勐町等でも男女の寨神があり、男神には肉料理を、女神には精進料理が供えられている⁽²⁶⁾。

これは何を意味するのであろうか。上座部仏教渡来以前は、男女神双方にたいして肉料理が供えられていたであろう。上座部仏教を受容して、女神の供物が仏教化したということであろう。男性性の強い上座部仏教はダイ族の女性文化の変化を強く迫ったと

もいえよう。全面否定ではないが、女神への供物は、仏教の規律に従うべきことを求めた結果であろう。筆者も、ワ族の村で、客人としてお酒ではなくお茶をいただいた経験がある。はなはだ奇異な感じがしたが、それは宗教上の理由から飲酒が禁じられていたためであった。

徳宏の寨神崇拜が受けた仏教文化の影響は大きく、シーサンパンナなど遠く及ばないといわれている。上記のように、もし村に二柱の寨神がある場合、一柱には精進料理を、もう一柱には肉料理を供える。また仏門に帰依した老人は寨神の祭祀には参加できない。この点は版纳、孟連のダイ族が両方の祭祀に参加できるのとは大いに異なる。⁽²⁷⁾

三 ダイ族の穀霊信仰とその変容

1 紅河地区

紅河上流のダイ族の村には、アメリカの宣教師 William Clifton Dodd が言うように「村には全く仏寺がない」、そのため南伝上座部仏教の影響を受けなかったようである。⁽²⁸⁾したがって古い時代の風俗慣習、女性性の強い文化が温存されてきている。

穀霊信仰においても、元江では新嘗のときヤーホアンハオ（稲

魂おばあさん）を祭るのが普通であり、女性性が保持されている。しかし中にはブアンハオ（稲魂おじいさん）を祭る村もあるという。⁽²⁹⁾

2 シーサンパンナ・孟連地区

仏教の影響がゆるやかなシーサンパンナでも穀霊は女性とみなされている。筆者の調査によってもシーサンパンナでは、穀霊としての稲魂おばあさん（ヤーホアンハオ）が信仰されていることが確認できた。

景洪では、稲魂おばあさん（ヤーホアンハオ）は生活から切り離すことができない神霊であるとみなされているし、家庭の主婦が稲魂おばあさん（ヤーホアンハオ）を迎えに田に行く。勐養の花腰傣族もヤーホアンハオを祭っている。⁽³⁰⁾

勐海県の勐往一帯の農村でも、新嘗のときに稲魂おばあさん（ヤーホアンハオ）を招いている。⁽³¹⁾

しかしシーサンパンナに隣接する孟連のダイ族はブアンハオを祭る。孟連一帯にはブアンハオが釈迦に頭を下げなかった物語が流布している。⁽³²⁾

3 徳宏地区

徳宏ダイ族社会は仏教の影響を強く受けた。しかしメンタリテイーの奥深くには自然崇拜を残している。たとえば、ダイ族が生老病死の危機に遭遇したときには「まず神に祈り、つぎに仏陀を祭る」。この一事をみても、ダイ族のメンタリテイーの研究には、仏教以前からの伝統的な自然信仰（寨心崇拜、寨神崇拜、勐神崇拜、穀霊信仰など）の解明が不可欠であることを物語っている⁽³³⁾。

一般的に言えば普遍的宗教と呼ばれている宗教には男性性が強い。仏教も例外ではなく女性差別がみられる。

ダイ族の間では、穀霊神として、古くから、広く「ヤーホアンハオはおばあさん」として意識されてきた。仏教側も、穀神ヤーホアンハオ（稲魂おばあさん）は、穀物の王として、この上なく至高な存在であり、あらゆるものを支配する、ことを認めてきた⁽³⁴⁾。

徳宏、耿馬一帯でも、稲魂おばあさんを寺に収める時、穀霊が並々ならぬ高い地位を持っていることが示される⁽³⁵⁾。

瑞麗市弄麦村にはダイ語による「稲魂おばあさん」物語が残されている。仏教の影響をうけつつも、伝統的な自然崇拜が息づいていることがうかがえる⁽³⁶⁾。しかしながら、張建章はダイ族の信仰する「鬼神」の一覧表中、自然崇拜の穀神（穀霊信仰）の項には

「ブハンハオ（稲魂おじいさん）等」と記すのみで、ヤーホアンハオ（稲魂おばあさん）を挙げていない⁽³⁷⁾。思うに、このことは、徳宏では、穀霊といえばブハンハオ（稲魂おじいさん）の方が一般的であることを物語っているのかもしれない。

徳宏にはダイ語文書で「穀霊おじいさん」物語が残されている。内容は一般に流布している穀霊物語に同じであるが、最後に、「ブツダがブハンハオを背負って連れ戻した」とされている点が注目される⁽³⁸⁾。

畹町の曼満村一帯では、新嘗のとき、ブハンハオ（稲魂おじいさん）を招き、「ブハンハオ、ブハンハオ、香のよい新米のご飯をたべてください」という⁽³⁹⁾。畹町の法坡村の朵香寺にはブハンハオの伝説に基づく「ブハンハオの木彫像」がある。後述するよう二〇一一年七月、筆者はこの木彫を見ることができた⁽⁴⁰⁾。

耿馬県の允村には「稲魂物語」を記した文書が残されている。その中で稲魂（彼）は、「体が大きくて真つ黒な神」と表現されている。物語の内容は、一般に流布している穀霊物語と同じであるが、ブツダが「彼をぐるぐる巻きに縛って連れ戻した」という記述はブハンハオ物語に共通しており、その点が注目される⁽⁴¹⁾。

いずれにしてもシーサンパンナ地区では圧倒的にヤーホアンハオ（稲魂おばあさん）が多いのにならして、徳宏ではブハンハオ

(稲魂おじいさん) 物語が各地に残されている。これは、仏教の浸透度が強く、そのためにヤーホアンハオ(稲魂おばあさん)からブハンハオ(稲魂おじいさん)への変身を迫られたためではないかと考えられる。しかしすべての地区が完全にブハンハオ(稲魂おじいさん)に変容したわけではない。⁽⁴²⁾

穀霊信仰における男女神の例としては、たとえば潞西県では稲の収穫時にヤーホアンハオ(稲魂おばあさん)とブハンハオ(稲魂おじいさん)を祭る。そして赤い布と稲穂を倉に掛けたりモミ山の上に置く。これがブハンハオとヤーホアンハオのシンボルとされている。⁽⁴³⁾

盈江県の蓋西地区のチンポー族は、新嘗のときに稲魂おじいさん、稲魂おばあさんの双方を招く。⁽⁴⁴⁾

4 ブハンハオを尋ねて

筆者は今まで「稲魂おばあさん」を尋ね雲南省のダイ族の村を歩いてきた。そして仏教寺院において「稲魂おばあさん」の画像、詳しくいえば、「稲魂おばあさん」とブツダとの物語の一部始終が描かれた絵巻風絵画を、二箇所を確認できた。しかし「稲魂おじいさん」の画像は未見であった。

ところが朱徳普の一九九一年の調査記録によれば、雲南省瑞麗

市の畹町(Wan ding)に「稲魂おじいさん」の木像があると⁽⁴⁵⁾いう。そこで一昨二〇一〇年、雲南大学を通じて確認してもらったが、その存在を確かめることはできなかった。

二〇一二年七月一八日、自ら確認のために昆明から芒市(Mang shi)に飛んだ。芒市から畹町までタクシーに乗り、ホテルに入り、準備を整え、目指す朶香寺に向かった。朶香寺は混板郷法坡(Fa po)村にある。村に着いて村人に尋ねると、ここにはない、という。どうやら川向こうのミャンマーにあるらしいということが判った。思案しているところに一人の老人(七〇歳、H氏)がバイクで通りかかったので、早速、尋ねてみた。確かに寺には「稲魂おじいさん」の木像があるという。寺はミャンマー領である。

このあたりは、中国とミャンマーの国境地帯で、小さな川をへだてて二つの国が接しているが人々は自由に往来している。その老人に尋ねると、案内してあげよう、と言ってくれた。

かくて小川を、靴を脱ぎ徒歩になって向こう岸にわたり、稻田の中のをせ道を通って車道に出、少し坂道を登った。そこに寺の風情が感じられない建物があった。

入り口には錠前がかかり敷地に入れないようになっていた。人は誰も住んでいない気配である。もちろん僧侶もいない。案内の

老人は、寺の鍵を所持している女性のところに行き、事情を説明した。やがて年のころ六〇歳過ぎの女性(M氏)によって錠前がはずされ境内に入ることができた。この女性は老人H氏の親戚であった。国境をはさんで親類が住んでいる、これは雲南―ヴェトナム、雲南―ミャンマー、雲南―ラオス等、どこでも見られる光景である。寺はまことに質素極まりないものであり、外見上は、いわゆる「寺」には見えない。建物の中に入るには、もう一度、錠前を開けてもらわねばならなかった。靴をぬいで階段をのぼり建物の中にはいった。正面に大きな仏像があり、その前にガラスのケースに入った金箔の仏像があった。立ち姿の仏像は身長四〇センチぐらい。賽銭箱にはミャンマーの紙幣とともに人民幣が投げ込まれていた。

よく見ると、仏像の右肩に人が乗っている。これが「稲魂おじいさん(ブハンハオ)」であった。ブハンハオの顔には髭にも見えるものがあつた。ブツダの右手はブハンハオの左手手首あたりをつかんでいる。ブハンハオの左手の手のひらは、釈迦の左手が支え持つ玉を、上から軽く触れている。玉は下からはブツダの左手によって、上からはブハンハオの左手によって包みこまれている形である。

なぜブツダの肩に「稲魂おじいさん」が乗っているのだろうか

か。これはまさしく「ブツダがブハンハオを背負って連れ戻し」ている姿であると解釈される⁽⁴⁶⁾。あるいはまた、ブツダが「彼をぐるぐる巻きに縛って連れ戻した」という説話を形象化したものと見てよい⁽⁴⁷⁾。

同工異曲の物語がこの朶香仏寺を舞台とした物語として残されていた。物語の舞台はこの寺、つまり徳宏自治州畹町の混板郷法坡(Ha Po)村に接するミャンマー領の朶香仏寺である。

ブツダがはじめて朶香仏寺に来て仏教を伝えた時、稲魂おじいさんもやってきたが、ブツダには目もくれなかった。ブツダはおどしとがめるように言った。「誰であろうと私を見たら礼拝しなければならぬ。お前は誰だ。」稲魂おじいさんは答えた。「わしがなぜお前を礼拝しなければならぬのか。わしはお前より年上なのだ。」ブツダは怒って言った。

「寺の中でお前のでたらめなぞ許せない、出て行け。」稲魂おじいさんは答えて言った。「お前が来てくれと言ったってわしは来ないよ。」と言いなながら出て行って、遙か遠くへ行ってしまった。

稲魂おじいさんが出て行ってしまつてから、ご飯をたいてもおいしくなかった。稲を植えても穂が充分ではなかった。ブツダさえひもじい思いをした。人々の怨みの声があちこち

からあがった。ブツダは身から出た錆であるとわかっていたので、自分で出向いて行って稲魂おじいさんを探すしかなかった。やつとこのことで探し当てた時、稲魂おじいさんは戻ろうとはしなかった。ブツダがいくら話してみても、稲魂おじいさんは動こうとはせず、ブツダを苦しめた。やむなく稲魂おじいさんを背負って朶香仏寺に戻ってきた。そうすると田んぼや野原に稲や穀物の花が咲き、家々ではご飯のいい香りがしてきた……⁽⁴⁸⁾

この物語の採集は一九九一年二月に朱徳普によって行われた。調査に応じたのは畹町の六九歳と三九歳の農民であった。朱徳普は、「それからというもの、この寺の本堂には、稲魂おじいさん(ブハンハオ)を背負ったブツダの木彫の像がおかれるようになった」と記している。そして「毎年、春の田植え、秋の取り入れの前後には、数百里四方のダイ族、ドウアン族、その他の民族の農民が、多くは家庭の主婦であるが、粃やローソクを背負って朶香寺までやってきて稲魂おじいさんを礼拝し、多幸と五穀豊穡を祈願すること、今に至るも変わりがない⁽⁴⁹⁾」と、一九九一年当時の状況を報告している。

徳宏地区の芒市や瑞麗では戒律が最も厳しいドーリエ派が伝えられ、その時期も早く、信者も多かったという⁽⁵⁰⁾。朶香寺は瑞麗の

近くのミャンマー領にある。

四 徳宏地区における上座部仏教

1 上座部仏教の伝来

雲南省に仏教が伝えられた時期については諸説があつて一定していない。ある見解によれば、シーサンパンナ(西双版纳)のダイ(傣)族への伝播についてはおおむね一致しているとして、「南伝仏教のシーサンパンナ地区への伝来は非常に早く、少なくとも紀元前三〜四世紀であり、今にいたるまで二千数百年の歴史がある」とする見解がある⁽⁵¹⁾。一方で、南桂香のように「紀元七世紀以降に小乗仏教がダイ(傣)族地区(シーサンパンナ)に入ってきた⁽⁵²⁾」という見解もある。

『雲南省志』宗教志によれば、上座部仏教の徳宏地区への伝来には四つの説があるが、五世紀ころにミャンマー南部から伝来し、七世紀以降、シーサンパンナ一帯に広まった、という説が妥当ではないかとしている⁽⁵³⁾。

2 上座部仏教の四つの宗派

徳宏地区に入ってきた上座部仏教には以下の四つの宗派があ

つた。⁽⁵⁴⁾

- ① ルン派（潤派）
- ② ドーリエ派（多列派）、またバイドウオー派（擺多派）ともいう。
- ③ バイジュアン派（擺奘派）
- ④ ズォデー派（左抵派）

この四つの宗派の特色は以下の通りである。

- ① ルン派（潤派。擺潤派とも或いは耽潤派とも）。さらにルンバ派（潤坝派。擺坝派とも）とルンスン派（潤孫派。あるいはバイスン擺孫派、バイシュン擺順派）に分かれる。一九八九年現在、ルン派信徒の数は、徳宏の上座部仏教信者の二・五四％である。

シーサンパンナ（西双版纳）、徳宏、臨滄、景谷、孟連地区に分布している。元来、戒律が厳しかったが、勢いが衰え、戒律は緩やかになっていった。雲南省全体の分布状況からいうと、シーサンパンナ各県と景谷、孟連はすべてルン派（潤派）に属している。臨滄のルン派（潤派）の中心は耿馬である。徳宏地区にはルン派（潤派）が少ない。

- ② ドーリエ派（多列派）、またバイドウオー派（擺多派）ともいう。一九八九年現在、徳宏の上座部仏教信者の三二・七

五％。

中心はミャンマー北部である。徳宏地区に伝来して四〇〇年、耿馬地区に伝来して五〇〇年である。徳宏地区では芒市と瑞麗に信者が多い。ドーリエ派は原始仏教の面影を多く宿している。信徒の戒律は厳しい。僧侶の戒律も非常に厳しい。

- ③ バイジュアン派（擺奘派）

徳宏のバイジュアン派はミャンマーから入ってきたが、僧侶、信者ともに数が多い。戒律はゆるやかである。一九八九年現在、徳宏の上座部仏教信者の五二・二八％。

- ④ ズォデー派（左抵派）

徳宏に伝来されたのは一〇〇年余前であるという。（『徳宏宗教』では一五世紀中葉徳宏に入ったとしている。）

ズォデー派は戒律が最も厳しい。寺に常住の僧侶はいない。徳宏のズォデー派は、最初教勢盛んであったが、その後、信徒が離脱していった。徳宏のズォデー派信徒は、一九五〇年代になると、芒市の四つの村、軒崗坝では三つの村にしかいなくなった。一九八九年現在、徳宏の上座部仏教信者の二・六二％。

3 徳宏地区の上座部仏教

シーサンパンナ（西双版纳）と徳宏との差異は結局なにに起因するのであろうか。同じ上座部仏教でもシーサンパンナ、孟連には戒律のゆるいバイルン派が伝えられたのたいして、徳宏にはドーリエ派（バイジュアン派）やズォデーなどいずれも戒律厳格な宗派が入っていった。ドーリエ、ズォデー派は菜食を主とする。かつてズォデー派が優勢な時には信徒に豚や鶏を飼うことさえ許さなかった。現在勢力をもっているドーリエ（バイジュアン派）ではあるが、依然として「神仏（自然崇拜と仏教の）対立」は鮮明である⁽⁵⁵⁾。

潞西県では、仏教伝来とともに支配階級の支持を得て、民間信仰や自然崇拜は排斥され、力を削がれるようになった。ズォデー派やドーリエ派が浸透した村では、戒律が厳格であったため鬼神は信仰されなくなり、土司階級だけが神仏の二重信仰を保持していた。バイジュアン派やバイルン派の中で受戒した人たちは自然崇拜（祭神活動など）には参加しない⁽⁵⁶⁾。

潞西県のズォデー派信徒の家庭や、家長が仏門居士の資格を得た家庭では、いずれも家の神を祭らない⁽⁵⁷⁾。

徳宏地区の少なからぬ村では、精進料理を供えるだけである。また多くの村では成文化されてはいないが、仏門に入った在家

信者は寨神活動には参加できない⁽⁵⁸⁾。これはシーサンパンナや孟連等のダイ族が、寨神を拜むし仏様をも拜むという二重信仰を保持しているのとは大いに異なる。（孟連はブハンハオ物語流布地域ではあるが、シーサンパンナに近く、文化的にもシーサンパンナの景洪と一致しており、僧侶も寨神のご神壇に礼拝するという。）したがって信仰を受け入れた徳宏地区のダイ族は、自らの伝統的文化を上座部仏教の戒律（不殺傷、肉食・飲酒禁止、女性差別等）に影響されて改変しなければならなかったことが多かったと推測される。

穀霊信仰に関していえば、上座部仏教も、他の普遍宗教同様に、女性に対する差別意識をもっていた。そのために、ダイ族に伝統的に継承されてきた女性性が否定され、「稲魂おばあさん」は「稲魂おじいさん」へと変身を遂げたのではないか。

「稲魂おばあさん」から「稲魂おじいさん」への変身をもたらした原因は、戒律の厳しさであり、女性差別の意識である。卑近な例をあげれば、本堂仏殿の中に高低の差があつて上段、中段、下段と分れている場合、女性が昇ることができるのは下段のみであった⁽⁵⁹⁾。当然、女犯に関する戒律も厳しかったであろう。したがって朶香寺のブツダといえども女性の稲魂おばあさんを背負うことは許されなかったのではあるまいか。苦肉の策として「稲魂お

じいさん」の誕生となったのではなからうか。しかし上座部仏教が稲魂おばあさんを完全に駆逐することはできなかった。伝統的な稲魂おばあさん信仰は各地に残って今日に至っているのである。

五 むすび

小論では、ダイ族の伝統的な稲魂信仰における女神（ヤーホアンハオ）信仰が、仏教中、戒律厳しい女性差別の宗派に遭遇した時、男性神ブハンハオを生み出したのではないかと考えてみた。

ダイ族社会における自然崇拜―上座部仏教―中国（儒教）文化、この三者の関係は、われわれ日本人にはきわめて身近な切実なテーマである。神仏習合といい、中国（漢字）文化の受容といい、われわれは今なお問題にしながら生きている。雲南省ダイ族と同じ問題を抱えて生きているのである。さらには仏教側の変容の問題もある。今後、ダイ族文化のアイデンティティと日本文化のアイデンティティの比較研究をしてみたいと考えている。

注

(1) 朱德普『傣族神靈崇拜覓踪』三一―ページ。雲南民族出版社、一九

九六年

- (2) 同上二六八―二六九ページ
- (3) 同上二二九ページ
- (4) 同上二五八ページ
- (5) 同上二二〇ページ
- (6) 同上二六八―二六九ページ
- (7) 同上二八二ページ
- (8) 同上二七二ページ
- (9) 同上三二二ページ
- (10) 同上二八一―二八二ページ
- (11) 同上二八八―二八九ページ
- (12) 同上三〇一―三〇二ページ
- (13) 同上二六五―二六六ページ
- (14) 同上二六六―二六七ページ
- (15) 三橋正「大仏造立と日本の神観念―神仏習合の多重性を探る―」(GBS実行委員会編『ザ・グレイトブッダ・シンポジウム論集』第三号『論集カミとほとけ―宗教文化とその歴史的基盤―』東大寺、二〇〇五年、所収)
- (16) 朱德普『傣族神靈崇拜覓踪』三一―五ページ。雲南民族出版社、一九九六年
- (17) 同上三二〇―三二一ページ
- (18) 同上三四四―三四五ページ
- (19) 同上三二九―三三〇ページ
- (20) 同上三七七―三七八ページ
- (21) 同上三二〇―三二一ページ

- (22) 同上三二二ページ
- (23) 同上二八五、二七六ページ
- (24) 同上二七七ページ
- (25) 同上二六七、二七〇ページ
- (26) 同上二七四ページ
- (27) 同上
- (28) 同上
- (29) 同上
- (30) 同上
- (31) 呂大吉・何耀華総主編『中国各民族原始宗教資料集成・傣族卷』中国社会科学出版社、一九九九年、一〇六ページ
- (32) 朱德普『傣族神靈崇拜覓踪』二二五ページ。雲南民族出版社、一九九六年
- (33) 同上三八六ページ
- (34) 祐巴著、岩温扁訳『論傣族詩歌』中国民間文学出版社、一九八一年、一二七ページ
- (35) 朱德普『傣族神靈崇拜覓踪』九ページ。雲南民族出版社、一九九六年
- (36) 尹紹亭等編『中国雲南德宏傣文古籍編目』雲南民族出版社、二〇〇二年、二一四ページ
- (37) 張建章主編『德宏宗教—德宏傣族景頗族自治州宗教志』（德宏州委统战部・德宏州史志辦公室合編、德宏民族出版社、一九九二年）九三ページ
- (38) 尹紹亭等編『中国雲南德宏傣文古籍編目』雲南民族出版社、二〇〇二年、三三二ページ
- (39) 呂大吉・何耀華総主編『中国各民族原始宗教資料集成・傣族卷』中国社会科学出版社、一九九九年、一〇五ページ
- (40) 同上一九〇、一九一ページ
- (41) 尹紹亭・唐立主編『中国雲南耿馬傣族古籍編目』雲南民族出版社、二〇〇五年、六三ページ
- (42) 朱德普『傣族神靈崇拜覓踪』三〇一ページ。雲南民族出版社、一九九六年
- (43) 雲南省潞西県志編纂委員会編『潞西県志』雲南教育出版社、一九九三年、四五〇ページ
- (44) 呂大吉・何耀華総主編『中国各民族原始宗教資料集成・景頗族卷』中国社会科学出版社、一九九九年、四〇〇ページ
- (45) 呂大吉・何耀華主編『中国各民族原始宗教資料集成・傣族卷・哈尼族卷・景頗族卷・孟—高棉語族群体卷・普米族卷・珞巴族卷・阿昌族卷』一九一ページ、中国社会科学出版社、一九九九年六月
- (46) 尹紹亭等編『中国雲南德宏傣文古籍編目』雲南民族出版社、二〇〇二年
- (47) 尹紹亭・唐立主編『中国雲南耿馬傣族古籍編目』雲南民族出版社、二〇〇五年、六三ページ
- (48) 大吉・何耀華主編『中国各民族原始宗教資料集成・傣族卷・哈尼族卷・景頗族卷・孟—高棉語族群体卷・普米族卷・珞巴族卷・阿昌族卷』一九一ページ、中国社会科学出版社、一九九九年六月
- (49) 同上
- (50) 雲南省地方志編纂委員会総纂 雲南省社会科学院宗教研究所編撰『雲南省志』一七七ページ、雲南人民出版社、一九九五年九月
- (51) 龔銳『聖俗之間—西双版纳傣族傣佛世俗化的人类学研究』五四ページ

- ージ、雲南人民出版社、二〇〇六年六月
- (52) 南柱香「傣族原始宗教的存在形式及其影響」(雲南民族学会傣学研究委員会編『傣族文化研究論文集』)所収、雲南民族出版社、二〇〇五年五月)
- (53) 雲南省地方志編纂委員会総纂・雲南省社会科学院宗教研究所編撰・李景煜責任編集『雲南省志』巻六六宗教志、雲南人民出版社、一九九五年
- (54) この項執筆にあたっては、以下の資料を参考にした。
張建章主編『德宏宗教—德宏傣族景頗族自治州宗教志』(德宏州委統戰部・德宏州史志辦公室合編、德宏民族出版社、一九九二年)
雲南省地方志編纂委員会総纂・雲南省社会科学院宗教研究所編撰・李景煜責任編集『雲南省志』巻六六宗教志、雲南人民出版社、一九九五年
- 《民族問題五種叢書》中国少数民族社会歴史調査資料叢刊 雲南省編輯委員会編『德宏傣族社会歴史調査』(二)、雲南人民出版社、一九八四年
- 同上(三) 一九八七年刊
- 楊光遠「德宏傣族的仏教和原始宗教」(『雲南民族学院学报』第一九卷第一期、二〇〇二年)
- (55) 朱德普『傣族神靈崇拜覽跡』二七八—二七九ページ。雲南民族出版社、一九九六年
- (56) 同上二八四ページ
- (57) 同上二七八ページ
- (58) 同上二七八ページ
- (59) 張建章主編『德宏宗教—德宏傣族景頗族自治州宗教志』一五二ページ
- ージ、德宏民族出版社、一九九二年一〇月
- 追記 ヤーホアンハオ、ブハンハオに関しては、拙稿をご参照いただければ幸いである。
- 「稻魂信仰としての天岩戸神話—雲南省タイ族(傣族)の稻魂物語との比較—」(麗澤大学比較文明文化研究センター『比較文明研究』第一四号、二〇〇九年三月)
- 「稻魂信仰の変貌—古層の稻魂信仰からのちの文化へ—」(麗澤大学紀要』第八九巻、二〇〇九年二月)
- 「雲南省タイ族の「稻魂おぼさん」再論—モンソン稲作地帯における仏教と自然崇拜—」(『中日文化研究所所報』第一〇号、二〇一一年)