

中国雲南省の‘浴佛と澆水’が持つアジア的意味

片 茂 永

Abstract

Yunnan province of China is a unique place in the world where the three Asian Buddhism cultures, Mahayana Buddhism, Theravada Buddhism, Tibetan Buddhism coexist. Therefore, Yunnan province is a good starting point in tracing back the root of Asian cultures.

Many Asian cultures have passed Yunnan province at least once and have met, clashed and blended with one another. In the case of a successful amalgamation, a new culture was created and passed on to new locations. Therefore, I argue that the many of the cultures experienced by Korea and Japan in the past have come through the Yunnan province.

The current studies on East Asia, however tend to focus on the Silk Road. I am rather skeptical about Silk Road's cultural value. Cultures that transited through the Silk Road were those of high social classes, often unreachable to the people of lower social status. Thus, it is more logical to seek the root of mass cultures in the cultures that have passed through the Yunnan province and this is why I argue that the study of the "North-South Trade Channel" in the East Asian continent is an important factor in Asian Studies.

Therefore, through this essay, I will identify and solve these problems mainly with the two concepts, Bathing Buddha, and Sprinkling Water. And the purpose of this study is to provide a possibility of the right solution to the multiracial conflicts that is expected to take place throughout the Chinese cultural area by examining the cultural value of Yunnan province.

1. 問題の所在

中国の雲南省は、三つの主要佛教が揃って見える数少ない地域である。南伝佛教・漢伝佛教・藏伝佛教がそれで、佛教を見る限り雲南省は確かにアジアの臍にあたる。つまりアジア佛教の芯のような地域という意味であり、雲南省を中心に三つの佛教が長いあいだお互いに交流を続けてきた佛教文化の混在地域でもあったのである。インドから佛教が発生したとか、それが西域経由で中国に伝わり、続けて韓国や日本にまで東進したという決り文句のような



図1 鄭守一『古代文明交流史』2002

言説が今までは支配的だった。さてあのような言説は、宗教と土着文化との相互関係について学問的な関心が高まる以前までは、東北アジア人に対して、便利で偏狭な仮説を提供するに充分だった。しかし、それらの仮説は、アジアを鳥瞰しながら考えれば枝葉的と言わざるをえなかった。

特に、西欧文明中心主義的な視点から研究されはじめた、いわゆるシルクロードは、東西間の横の交流に関心が集中し、東アジアの内陸部の南北交易路に対しては西欧学者らに付和雷同して軽視されてきた。そして、今まで支配的だった西欧文明中心主義から脱皮するがために執筆されたはずの鄭守一の『古代文明交流

史』(2002)は、西欧学者らが最初に見つけた文明交流線にほとんどそのまま従順しつつ、東アジアの内陸で見つかる多様な文化的縦線には消極的だったという自家撞着に陥ってしまった。中国文化と東南アジア文化との交流についてはほとんど触れない『古代文明交流史』は、西欧学者らの遺産である大文化と小文化の残影をまたも見せ付けてくれたのである。

宗教民俗論、もしくは佛教民俗論などからみれば、経典や仏像、楽器などが伝わったとされる何本かのあのシルクロードから、私たちが抱える諸課題の全てが解明されたわけではない。民俗学からアジア文化論を展開しようとするとき、シルクロードは皮相の話題だけを提示するに決まっている。言いかえれば、私たちが常に抱える問題というのは、釈迦のお言葉や教理、もしくは仏具等が持つ高級文化ではなく、佛教に便乗したり滲んだりしながら付着した多民族からなる土着文化が優先的に存在しているのである。そして、こういった習合様相や多民族による土着文化を解明することが、即ちアジア文化の解明へ繋がるのは明らかである。何故なら、いま私たちの目の前に展開される佛教というのは、すでに数多くの‘土着文化’やその亜流の隙間隙間をくぐりぬけてきたからであり、アジア文化は、このような複合構造の上に成り立っているからにほかならない。アジア文化の解明に対するアジア仏教民俗論の持つ一定の役割も実にここにある。

アジア仏教民俗論からみれば、仏教が研究対象のひとつではあっても、その伝播路自体が特別な意味を持つのでない。したがって、『古代文明交流史』の鄭守一が、古来の文化交流が多者間の交流であったことを熱心に説明しようとしたものの、既存のシルクロード論からなかなか逃れなかったのは、アジア文化論に対して新しい研究モデルを出したとはとうてい言えないのではないか¹⁾。

1) 鄭守一, 2002.

一方、韓国佛教や日本仏教からみれば、中国で再生産されたいわゆる‘中国文化’を漠然とインド佛教だと考えてしまうふしがしばしばあるが、こんな文脈からすれば中国仏教だって例外ではない。中国仏教は藏伝佛教やインド佛教だけでなく、南伝佛教から受けた恩恵や交渉も盛んだったのは周知の事実だが、いままでどれほどバランス取れた研究だったのか自問してみる必要があるのではないか。つまり、仏教が中国に伝えられるまでには、諸地域からの多数の土着文化がすでに習合していたので、仏教交流はアジアの文化交流そのものだったのである。しかし、いままでの仏教交流の研究が主にシルクロードに沿うような形で進められていたので、漢伝仏教と南伝仏教との交流、つまり中国文化と東南アジア文化との交流についてはあまり注目していなかったのである。

したがって本稿では、雲南省の‘浴佛と澆水’を通して、ヒンドゥー文化・仏教・中国文化・土着文化の接点、そして新しい文化の再生産や再拡散を見極めようとする。このためには、ある一国単位の文化をまず前提したり、あるいは自国文化を基点にしてアジアを眺めるような‘側面的’観点を避け、なるべくアジアを上から鳥瞰する研究姿勢を貫きたいと思っている。たまたまパノラマ式記述が試みられるのもそのためであり、アジア民俗論からみれば、二・三の国々を設定して比較する方法が必ずしも不可欠な方法ではないということを立証するためでもある。

2. 佛誕節にまつわる諸問題

‘佛誕節（太子会）’には、‘中国文化’の一つと言えるふしがいくつかある。そもそもインド発生の佛教に釈迦の誕生日を個別に設定して祝う習慣があったかどうか甚だしく疑わしい。考えてみれば、佛誕節という名節には不審な点が少なくないなのである。現在でも釈迦の誕生日を四月の初八日に定めて、この日を特別な日として何か特別な催しがあったりお祝いがあったりする国々は、中国・韓国・日本を中心とした東北アジアだけなのである。日取りにみえる限定された‘地域’は、確かに‘漢字文化圏’と一致する。

さて、藏伝佛教や南伝佛教では、釈迦の誕生・成道・涅槃の三つの事件が同じ日に起こったと言いつたされているから、インド発生佛教に言わせれば佛誕節は確かに異様な文化である。中国人は、同じ日に発生したはずの三つの大事件を暦の上で分散させてしまった。例えば悉達太子が誕生したのは四月の初八日で、悟りを得たのは十二月の初八日、さらに涅槃したのは二月の十五日というふうである。これを韓国と日本は千数百年前の昔から鵜呑みして疑わなかった。

中国で考案されたのは日取りだけではない。‘太子像’と‘浴佛’と‘四月初八日’との組み合わせもそうである。泰国にもあるし、ミャンマーにもある、それにインドのガンジス川で昔から伝わる禳の習俗ではないか、という人があるかもしれない。‘浴像’や‘浴神’だけ見れ



図2 南伝仏教での浴佛は、仏像一般に対して行われる。(Anita, 2002, p. 20)



図3 誕生佛は中国・韓国・日本でよくみられる。

ばそういった流れが認められるかもしれないが、中国人が創ったのは、誕生したばかりの‘悉達太子像’への‘浴佛’行為を‘四月初八日’に固定した‘文化変容’にあったのである。つまり、太子像・浴佛・四月初八日という三つのキーワードを再発見したのは昔の中国人だった。これも昔から韓国人や日本人は漠然とインド発生の仏教文化だと信じてやまなかった。

なぜ中国人が三つのキーワードを用いて佛誕節を考案したのかはとても面白い問題ではないか。つまり、インド文化が中国に伝わる際の複雑な問題を解く上でもいま雲南省は見直されなければならない。

南伝仏教での浴佛とは四月の初八日でもなく、ましては太子像でもない。仏像ならなんでも歓迎される。したがって必ずしも佛誕節でなくてもよかったのである。その習俗の北方限界線もほかならぬ雲南省であるから、言い換えれば雲南省以北は四月の初八日に太子像への浴佛が行われるいわゆる漢伝佛教なのである。ところが

視線を変えてみると雲南省の西北からは蔵伝佛教が盛んであるので注意しなければならないが、そこでの佛誕節も何故か消極的であり、南伝佛教と同じく釈迦の誕生・成道・涅槃を同じ日に設定しているので、どちらかと言えば漢伝佛教ではなく南伝佛教よりである。釈迦の誕生関連習俗から見る限り、蔵伝佛教が南伝佛教に近いという事実はとても意味深い。

蔵伝佛教のチベットやモンゴルの人々は誕生佛への浴佛に冷ややかである。存在すら知らない人が多い。つまり私たちが当たり前のように受け止めている誕生佛への浴佛は中国・韓国・日本の問題だったのであり、‘浴神’にまつわる変化のうねりは雲南省やその周辺から始まったことがこれで分るだろう。

南伝佛教圏はそもそもサンスクリット語が源流のヴァイサッカー *Vaisakha* の流伝地域であり、泰國の *Visakha* とかスリランカの *Wesak, Vesak* はみんなその亜流である。いまは国によって暦の問題など微妙な差を呈してはいるものの、もともとは釈迦の三大事件とともに新年を祝う‘佛教以前’の文化と絡んでおり、五月の最初の満月日というふうにやや流動的な日にちだった。この暦と佛誕日とのややこしい問題に終止符を打ったのは元の時代といわれるから²⁾、元以前の中国の文献でさえ釈迦の三大事件にまつわる日にちはまちまちだった。それ

が漢伝佛教では佛誕節の場合、四月の初八日に統一されたわけである。

南伝佛教での浴神習俗がインドからだと言ったが、面白いことに今現在もインド洋に浮かぶスリランカだけでは見あたらない習俗で、ミャンマー・泰国・カンボジア・ラオス、そして漢伝佛教の流伝地域に限る。一方、雲南省以南では‘浴佛’後の‘聖水’を僧侶や年長者順に撒いてあげたり、人々同士が撒きあったりする習俗にまで発展しており、いまは多くの人々が佛教とは関わりのない単なる‘観光イベント’だと考えるにいたった。水かけ祭り、つまり‘澆水節’や‘ソクラーン’が浴佛から遠ざかったり、初めから相互間に縁の薄い地域もあるほどだから南伝佛教圏の文化変容も激しい。

ところで、漢伝佛教での‘浴佛’からは南伝佛教でみられるような華やかな文化変容は起こらなかった。浴佛が行なえる対象と時間が太子像と四月の初八日に限定されたという理由の他に、もう一つ考えられるのは気温の差であろう。それよりも、中国で考案された太子像限定の浴佛はもっと厳かな宗教儀式に変貌していた。中国に追従した韓国と日本の浴佛も同様で、南伝佛教でみられるような澆刺なる水掛祭りなど考えられなかった。乾冷地帯の広がる藏伝佛教では一層考えられなかったはずである。そんな中、

漢伝佛教での浴佛は、南伝佛教にくらべて‘浴佛水’にこだわる習俗をつぎつぎと創り出した。中国人・韓国人・日本人が浴佛後の聖水によせる心理には‘靈水’や‘魔除け’、もしくは‘清めの力’への期待がまずある。つまり、聖水を分け飲んで家族みんな元気になりたいとか、一年中の無病息災を祈願するご利益信仰に発展したのである。特に日本人は、聖なる飲み水という強い信念が働いたのか、清水ではなく‘茶’を用いて浴佛を行なう。その際の茶を特に‘甘茶’と呼んだりするが、うちに持ち帰ってご飯を炊くときに混ぜる人もいる。または、いまは廃れた習俗だが、浴佛に使われた甘茶で墨を刷って字を書くとその文字には魔よけの力が付着するといわれ、字の書かれた紙は家のあちらこちらに貼り付けられて蛇や蚊、むかでの退治に期待がよせられた。そんな話を、私は愛知県一色町佐久島で聞いたことがある。

韓国の四月初八日の習俗には‘燃灯’が中心にあったので、浴佛そのものが民衆に知られたのはそんなに古くない。つまり、寺院仏教儀礼という範疇に入っていたものだし、それが原因で、民俗レベルで浴佛の痕跡を探すのはなかなか難しい。ところが、中国の四月初八日



図4 ソクラーンを迎え、人々が水を撒きあっている。タイ。
(田村仁, 1998, p. 74)

2) 聖凱, 2001, p. 31.

からは、浴佛と関係のある様様な習俗が寺院と民衆を問わずにみられるため、中国の聖水信仰には奥の深さとともに、幅の広さが充分予想されるのである。

例えば、北京市東城区通教寺で聞いた話では、浴佛に使った聖水は病気に良く効くといわれ、人々は競い合って持ち帰るようだ。眼病の人は目に、腹が痛い人は腹にぬれば効験があると信じられている。また北京市廣化寺では、浴佛をするためには清水に茶や漢方薬を混ぜるが、その浴佛水を誕生佛に掛けてはじめて聖化された飲み水になれる。北京市靈光寺でも、誕生佛に触れた浴佛水は聖化された飲み水と信じられ、人々は持ち帰ってから家族で分け飲むというが、浴佛の際は花びらを混ぜると聞いた。また浴佛に使われる水は、当日の早朝、寺の裏側にある靈泉から汲みあげられる。



図5 タイの僧侶が、聖水に笹を浸して、人々の頭に撒く。
(宮尾慈良, 1984, p. 498)

北京市廣濟寺でも初八日の当日を迎え、早朝から清水を運んでくるのが一番大事だという認識をもっており、中海をはじめとする北京市内の数ヶ所の湖から汲んできて、さらに加持してから使うのを見ると浴佛に使う水に相当な神経を使うことが分る。人々が家に持ち帰って飲むのは言うまでもない。ところで廣濟寺で一番面白い習俗は、誕生佛に注ぎかけられ聖化された水に柳の枝を浸し、それから柳の枝を持ち上げ集まった人々に撒くという話であろう³⁾。人々はその聖水を浴びたいのであり、柳の木は観音菩薩の象徴ともされている。民俗レベルでのご

利益がいろいろと期待されており、この事実からは佛教だけでなく民俗社会に長い歳月をかけて積み重ねられた‘聖水信仰’の存在が伺える。さらに、似通った信仰がタイなどの東南アジアでも見られるのは、民俗文化の上で、中国と東南アジアがお互いに繋がっていることを物語る証であろう⁴⁾。

それではとても気になる‘水’が、はたして佛教とはどんな関係にあったのかを考えてみたい。

3) 以上の北京の事例は、2001年と2002年の調査で得られた。(片茂永, 2002, pp. 221~5)

4) タイの場合、特別な日でなくても、参拝にお寺を訪ねてくる人々に、僧侶が笹の葉に聖水をつけて撒いてやりながら祝福する風習が伝えられている。(宮尾慈良, 1984, p. 498)

3. 浴佛と澆水

これまで漢伝佛教が長年守りつづけてきた太子像への浴佛習俗、そして南伝佛教でみられる新年澆水の仏教的意味との間には、妙な溝とともに接点がちらつく。釈迦の本生談——本生経, *Jataka* ——の一部が記録された『八相録』によれば、浴佛は、太子が生まれるや否や天から九匹の龍が香水を吐いて洗ってくれたという‘九龍灌浴’に因んでおり、澆水は、六年間あまりの苦行の末、成道に達した仏陀がその間の塵や垢を自ら洗ったという‘禪河澡浴’⁵⁾に因んでいるからである。ここで、竜の概念とか、竜を天に結びつける説明はみんな中国文化の影響としかいいようがない⁶⁾。とにかく、仏陀の誕生と成道におのおの沐浴がかかわってくる事実は興味深い。

つまり、漢伝佛教では太子の出生談に着目したとすれば、南伝佛教では成道談に着目したということになる。言い換えれば、そのように各々土着文化に選択されたのか、もしくは伝播当時からどちらかの一つが強調されたのかもしれないが、とにかく新年澆水にはいろいろなとざが多いし、仏像一般に対する浴佛との関係についてももっと注意深く考えるべきである。仏教文化圏という広い視野から考えるべきこういう重層的な問題に取り組むにあたって、いま私は、‘新年水・浴佛・洗手’の習俗に強い関心を持っている⁷⁾。

一方、雲南省の新年澆水は主に傣族を中心として伝えられているが、佛教との関わりは次のように明らかである。まず澆水が行なわれるのは、広く知られているように、西暦の四月中旬である。即ち、だいたい四月の13日から14日が‘送旧’にあたるのであれば、最終日の15日は新年を迎えるための‘迎新’であるわけだ。要するに、新年行事ということであり、元旦早々、人々は沐浴齋戒に晴れ着で着飾って近くの寺へと参拝に向かう。初詣のようなこの時間を迎えた人々は当然ながらとても敬虔でいるはずだ。寺で人々は、自分たちが作った砂塔⁸⁾の周囲に座り、読経したり説教を聴いたりするが、それより注目してほしいのは、その

5) 安震湖2002, pp. 42~143. ところで、南伝仏教圏の国々の文献によれば、ここで言う‘禪河’とはヒマラヤの神秘なる湖、アノタッタ——*Anotatta*——である可能性が高まっている。(W. Hoey, 1907, pp. 41~6)

6) マヤ婦人の出産が近づくと、天から‘神-Deva’が降りてきて悉達太子を受け持ったというインドの釈迦誕生談、そして‘竜-Dragon’はインド‘神-大蛇, *Naga*’の中国的翻訳という事実からみれば、九竜灌浴は確かに中国文化の産物である。一方、タイでは、‘ナガ-Naga’神が‘ナク-Naku’神へと変容した竜船行事が伝わるが、インド文化と中国文化の接触で生じた第3の文化が再拡散される典型的な事例であろう。(田村仁, 1988, p. 48)

7) Bernatzik, 1941, p. 244.

8) タイのソクラーンとか南伝仏教圏の澆水民俗には、寺に参詣して砂塔を造るという習俗が伝わっているが、これは仏教的宇宙観でいう、宇宙の中心にあるとされる巨山の須弥山を象徴する。(大林太良, 1922, p. 17)

あと大雄殿の前庭に運び出される仏像一尊の存在である。誕生佛でないこの仏像がなぜ元旦から外に出されるのか興味深い。または仏像を山車に乗せて街を練り歩きながら水を撒いたりするが、基本的にはインドで神像を山車や象に載せて練り歩いた習俗や、昔の西域にて行われた行像の習俗と一致する⁹⁾。

村の女性たちは各自どこからか新年の‘水’を運んできており、その水で例の仏像を熱心に洗う。そうすることによってこれからの一年が無病であるように、そして息災してくれるようにと仏陀に祈るのである。こういった一連のお祈りが儀礼かが終わると、人々は待っていたかのように、たった今仏像を洗うのに使われたばかりの聖化された浴佛水をお互いにかかけ合うのである。そして水を撒きあうのには、橄欖樹の枝を用いたりもする¹⁰⁾。

このような儀式を‘浴佛儀式’だと断定する人もいれば¹¹⁾、‘禮佛活動’という人もいる¹²⁾。人々は浴佛に使われた水を家に持ち帰って、子供の頭から注ぎかけながら吉祥幸福を祈るなど、この水に投影された人々の心意には、宗教と民俗とが重なっているようだ。そして、北京広済寺で聞いた柳による澆水習俗は、雲南省との連携で考えるべきだということを忘れてはなるまい。

元旦の浴佛から行われる澆水は、傣族居住地域を中心として泰国からも報告されている。つまり泰国でも三日間の送旧迎新は4月の13、14、15日にあたり、新年の15日を迎えて水か



図6 中国雲南省景洪の傣族の人々が澆水節を迎え水を撒く。(劉徳謙, 1983, p. 144)



図7 ソンクラーンの際、タイの人々は寺にて砂塔を造ったりする。(田村仁, 1988, p. 137)

9) 田村仁, 1988, p. 48.

10) 鄭曉云, 1995, p. 4.

11) 趙錦元, 1999, p. 59.

12) 楊学政, 2000, p. 97.

けが始まる。一般的にソクラーンと呼ばれるが、これは梵語のサンクラーンタの泰国訛音で、太陽が双鱼宮を出て白羊宮に入る日を意味し、タイ暦の旧暦ではこの日が新しい年の始まりだという。新年の始まりということで最大の年中行事に数えられるが、泰国でもやはり宗教と民俗の両面からみることが一般的である。4月の13日の早朝、晴れ着姿の人々は村の寺へ出かけ、お坊さんへ朝食の供養をする。僧侶に対する食物の供養初めで一年が明けるという認識があったのである¹³⁾。その日の午後か翌日から有名な水掛祭りが行なわれるわけだが、仏像やパゴダが先に洗われるのはとても意味深い。最近の観光化されたソクラーンから佛教との関わりに注目する人は少なくなってしまったが、もともとは雲南省傣族居住地区とともに、仏教との接点ではその類似点が多かったはずである。

元来のソクラーンなら、仏像やパゴダだけでなく、僧侶や年長者へ儀礼的に香水などをそそぐ儀式も重要視されていた。それで、水掛を‘仏像への水掛’‘僧侶への水掛’‘名士への水掛’に分類する人さえいるほどである¹⁴⁾。さらには、老人の沐浴を手伝うかタオルなどの沐浴道具をプレゼントする風習もあったようだ¹⁵⁾。しかし、水掛祭りを説明する冊子のほとんどは次のような話が主である。北の都市、チェンマイの場合で、祭りのメイン・イベントはチェンマイ駅から古城の西の奥にあるワット・プラシンまで、直線距離にして約1.5キロほどの大通りの行進があるとか、各村や町ごとのグループがそれぞれ自動車や山車を飾り付け、頂点に仏像を載せて練り歩く行列は数千人に達するとか紹介される¹⁶⁾。ひいては、道路の両側の民家や商店では水道の蛇口をあけばなしにして桶に水を溜め、通る行列に水をかけるありさまだと言いつつ、なんとなく大勢の人々がこの祭りに参加してくれることを期待している様子を隠せない。



図8 ソクラーンを迎えたタイの人々が仏像を本堂の外に出して、浴佛を行っている。
(田村仁, 1988, p. 75)

さて、今のチェンマイの話しからは浴佛に使われた水がはたして水掛にも使われたかどうか明らかでないものの、仏像に水を注ぎかけたり山車に仏像を載せて練り歩いたりする事実だけでも、ソクラーンと佛教との習合は充分伺える。

一方、和尚が桃の枝を香水に浸して人々の頭上から注ぎながら祝福を祈ってくれるとの報

13) 石井米雄, 1995, p. 127.

14) 宮尾慈良, 1984, p. 501.

15) Anuman, 1950, p. 86.

16) 佐藤健, 1989, p. 197.



図9 佛誕節の放生は漢伝仏教でもよく見られる。
(王驥, 1985, p. 39)

告もある。それから、本堂の仏像を宝座から庭に運び出して‘浴佛’を行なうのだが、仏像の垢を取り払うとともに、吉祥を祈るという心意が寄せられている。さらに、人々は和尚への‘浴僧’を行なったあとは砂塔を作る以外にも放生を行なう場合もあって、漢伝仏教との繋がりも伺わせる。こんなありさまだから、いま悉達太子の誕生祝いと新年祝いの区別がだんだんと分からなくなってしまったのである。

また、水掛は特に尊敬する人へも行なうと言ったが、特に‘浴佛’後の聖化された水が好まれるという事実も報告されていることからみれば¹⁷⁾、‘水掛以前’に‘浴佛’が前提されていたことは明らかである。

カンボディアの新年祝いも同様で、人々は三日目の4月15日午前には和尚を招請して砂塔を跨ぐ儀式を行なった後、‘浴佛’を挙げる。花を浮かべた香水を仏像に注ぐのだが、誕生佛ではない。また面白いことに、人々は‘浴佛’後の聖水をうちに持ち帰り、子供の顔や頭を洗うといわれる¹⁸⁾。このように、カンボディアの水掛も‘浴佛’が前提されていたのである。どうも‘澆水’と‘浴佛’とは起源を一つにしているようだ。聖なる‘新年水’で両者が結ばれていた可能性がとても高いが、二つのように錯覚させた原因の一つに、タイ暦・中国暦、それに近世以降の西暦の使用による時間観念の昏迷があったのではないかと私は推定している。

ではここで、両者の発祥地とされるインドという原点に立ち返ってみよう。

前述のようにインド仏教では、誕生佛への‘九龍灌浴’と成道した仏陀の‘禪河澡浴’とが伝わる。誕生佛への浴佛を描いた石刻(鹿野苑)もあり、産まれたばかりの悉達太子に水を注ぎ掛ける場面が鮮明に残る¹⁹⁾。さらに山折は、インドの寺院では参詣者が水を浴びて心身を清める習俗が昔から伝わるし、またガンジス川の水によって浄化を願うインド人一般の信仰が伝えられているので、これらが誕生佛への浴佛に横たわっているのではないかと推論した。ところが、そもそも南伝佛教で浴佛が行なわれるのは、佛誕・成道・涅槃を同時に記念するための日だけでなく、一年中のあらゆる記念日に行われるので、もしインド人の水による清め信仰が浴佛に横たわっているとしても、もっと広い視野に立って考えるのが妥当だろうと思っている²⁰⁾。

17) 趙錦元, 1999, p. 60.

18) 趙錦元, 1999, p. 59.

19) 山折哲雄, 1993, p. 34.

20) Marie, 1925, p. 22. Anuman, 1950, p. 88.

さらに、インド人がガンジス川を聖なる川として信じてやまない理由は、ガンジス川がヒマラヤのアノタッタ——*Anotatta*——をはじめとする七つの聖なる湖を発源にしているからであり、また悉達太子を出産したマハマヤ——*Maha Maya*——が神々の手伝いを受けながらここで沐浴齋戒したという伝説に注目する必要があるのである²¹⁾。ヒマラヤの聖池、アノタッタと関連した言い伝えがタイやミャンマー——帯のラフ族に残っている事実から見れば、インド文化が流布した地域の沐浴齋戒は、その歴史が長いだけでなく、問題もとても重層的であることを示唆する²²⁾。

一方、澆水のインド発祥説を支持する次のような主張もある。まず、澆水はインドのパラモン教における一つの宗教儀式であったこと、次は豊作祈願の民俗だったという説である。つまりパラモン教徒の間には、ある一定の宗教的節日を迎えると、河辺にて一切の罪悪を洗い流す沐浴習慣が昔から伝わる。ところが、河辺まで近づけない老弱者は沐浴ができないので、好意をもつ親戚や友達が代わりに河水を運んできて、老弱者の罪悪を洗ってくれるというのだ。インド人の沐浴齋戒の由来が伺える風習のようだ。いずれにせよ、インド人にとって水掛は‘清める’ためであったのであり、わざわざヒマラヤのアノタッタ湖へ人を遣わして水を持ってこさせた理由もその積極的な心意が反映されていたのではなかろうか²³⁾。

さらにパラモン教徒たちが信じるには、‘澆水節’になると帝釈天が天から人間界に降臨して、人々の罪悪を詳細に調べるといふ。また、帝釈天が世俗に降りる際は、動物や様々な持ち物によって、その年の豊凶を預言してくれるという。もしも馬や牛が水壺をもらえば雨が十分に降るとか、五穀豊穰を意味する。しかし、火をもらうと旱魃が予測されるのである。そして、パラモン教徒たちは豊凶に対する予測を宣布したあとは互いに水を掛け合う澆水を行なうわけだが、これは天をして雨を降らせる祈願の表われであり、豊作の祈願行為なのである。これが仏教徒たちに取り入れられ、またミャンマー経由で雲南省に伝えられたということである。したがって、伝来初期の澆水が宗教的節日の行事だといえども、長期間にわたる変化の末、民俗化の道を辿るような現象はミャンマーへの伝来以降も起こっていたと考えられる²⁴⁾。

要するに、楊学政が言いたかったのは、水掛に対する‘佛教以前’のインド起源であり、そして雲南省に伝来されたのは、仏教という外皮に包まれたままだったということであろう。ところが、雲南省の水掛や浴佛習俗が、佛誕節（太陰暦4月8日頃）とともに、傣族の元旦

21) H. S. C, 1961, p. 717.

22) Anuman, 1950, p. 88.

23) H. S. C, 1961, p. 717.

24) 楊学政 2000, p. 98. さらに、インド起源を示唆する伝説はとても多くて、インドの‘酒紅節’（劉徳謙, 1983, p. 147）、もしくは‘ホーリー—*Holi*—’祝祭由来説もその一つである。（Anuman, 1950, p. 83）

の新年祝い（太陽暦4月15日²⁵⁾）にもみられるという事実は、ただひたすら佛教外皮説だけでは十分に説明できなくなるという証なのである。

それでは異質のように見える二種類の水掛をどう説明したらいいだろうか。それがつまり、一つは佛誕における‘浴佛’の系譜であり、もう一つは、佛誕や新年をまたがって広く行なわれる南伝仏教圏からの‘澆水’の系譜だったのであろう。そして、二つの系譜が一つの源から発したにもかかわらず、二つのように交錯してみえていたのは、漢伝仏教圏と南伝仏教圏における暦の差、そして農耕サイクルの差が大いに働いていたと思われる。そして、二つを一つとして確認させてくれる一番貴重なキーワードは‘新年の水’にほかならない。

4. まとめ

以上のように、四月中旬にやってくる年初の澆水と、一ヶ月ほどずれて行なわれる佛誕節における浴佛とは、‘同根異枝’ではなかったろうか。つまり、ヒンドゥー文化の禊と、仏像への浴佛は、同根から分かれて別の形で伝えられ、そしていま雲南省にて交錯状態に見えるのではないか、という考えである。

またヒンドゥー文化の影響が相対的に強く残っている南伝佛教では、元旦と *Visakha Puja* 両方にて禊と浴佛の習俗が各々残っているものの、漢伝佛教では佛誕節の太子像浴佛しか残っていない。この分かれ目が雲南省だったのである。そのため中国仏教や韓国・日本仏教では、浴佛からすぐに太子像を想起すだろうが、南伝佛教や雲南省の一部では誕生佛に限らないどころか、佛誕節に限るものでもない。この差異からなる問題を解明する鍵を抱えているのも雲南省であって、そこから‘太子浴佛’は再発見され確立されてきた。

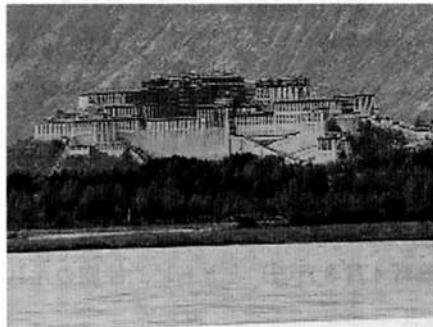


図10 竜王淡からポタラ宮を眺める。
(金奎鉉, 2003, p. 283)

一方、雲南省の藏族居住地域でみられる藏伝佛教は、いままでの南伝佛教や漢伝佛教とは異なる異端のような存在といえよう。これまでの浴佛や澆水の議論にはなかなかそぐわないだけでなく、佛誕・成道・涅槃を同時に記念する南伝佛教寄りの習慣も一応伝えられている。‘サガダワ（薩噶達瓦）’という行事がそれで、まさにチベット文化の真髄を呈してくれる。ところがチベットのラサでは、ポタラ宮の裏にある竜王

25) 1889年、西洋から伝わった太陽暦を使う前は、タイ暦で五番目の月の満月日を新年元旦としていた。さてこの日は、だいたい太陽暦三月下旬頃にあたることから、中国の清明節と同様、春分を祝う儀礼だとされる。(Anuman, 1950, p. 83)

淡で楽しく一日を過ごす遊戯の日程度に思う人々が増えているのも事実である。そして、この日が仏教的意味のほかにも、農業や牧畜の豊饒を祈願する予祝儀礼的性格をも帯びるようになったとされるのである²⁶⁾。雲南省藏族居住地域からもラサのような文化変容が見られるかどうか今のところ確認できないが、澆水や浴佛が選択されなかったという事実だけは、藏伝佛教なりの文化的自己表現とみることができよう。藏族居住地域への早急な調査が要される所以である。

総括すれば、ヒンドゥー文化の禊といい、佛教の浴佛といい、その根源は昔のヒンドゥー文化、即ち‘浴神’にその始まりがあったのではないか²⁷⁾。それが、長い歳月をかけて東進するに際しては、ヒンドゥー文化の禊習俗がまず、東南アジアにおける正月の聖水による禊や水掛、洗手に影響を与えた。そして、南伝佛教圏では漸進的に、佛教の関与により、浴佛後の聖化された水を正月の禊や水掛の用に当てるようになって行った。

一方、漢伝佛教の南方限界地域である雲南から長江に至る地域では、以上の文化変容に接触しながらも、漢伝佛教圏独特の文化変容を起したのであるが、それが、太子会の浴佛と浴佛後の澆水ではないかと想定したのである。

雲南から長江に至る地域を想定した根拠の一つに、中国・韓国・日本に伝わる正月儀礼としての‘若水を汲む’民俗があげられよう²⁸⁾。大林太良は『正月の来た道』(1992)にて、正月を迎え聖なる水を汲んでくる民俗を調査して、それが東北アジアに広がっていると指摘し、具体的には長江以南あたりがその分布の南方限界だと断定した。しかし、大林の視点は、日本を基点にして東アジアを眺める側面的観点に過ぎず、アジアを上から鳥瞰してみれば、正月の聖なる水は南伝佛教圏でもみられたように、インドをも視野にいれたアジアの問題だったのである。要するに、漢伝佛教の取舍選択及び文化変容の結果として太子会浴佛が別途にあったとすれば、南伝佛教圏における正月元旦の聖なる水は、佛教とは異なる民俗レベルで、漢伝佛教圏の地域にも広く伝わって行ったというのが筆者の理解なのである。さらに、仏教と民俗の弁別的な伝承を有らしめた理由の一つとして暦や農耕サイクルの異質性を言及した。特に暦の差は、ヒンドゥー文化が東進しながら体験したとても大きな障害物だったのであり、



図11 大林太良『正月の来た道』1992

26) 李竹青, 1985, p. 31.

27) 宮尾慈良, 1984, p. 496.

28) 大林太良, 1992, pp. 60~118.

今に至るまで興味津々たる問題を多数提供してくれている。

そうだとすれば、いまの中国雲南省に同時に伝わる浴佛や澆水民俗は、単に雲南文化のためだけではなく、東アジア、乃至はアジア文化の重層構造に迫るうえで、極めて重要な手がかりを握っていると言っているだろう。ここに、歴史学や文化人類学、あるいは考古学ではない、民俗学がアジア文化解明に乗り出さなければならない、一つの明らかな学問的使命を感じるのである。

一方、多年間中国が抱えている‘多民族統合’のためには、政治圏や中央の認識に頼るよりも、むしろ雲南省を拠点にして‘仏教²⁹⁾・多民族・多文化’が長い歳月をかけて共存しつづけてきた価値ある‘経験’から学ぶことが多いようである。また、中華文明やインド文明、さらにはシルクロードという三つの固定化された概念は、アジア文化に対する研究姿勢に短絡的で側面的な視点を持たせてきた。そしてこんな視点を基に、アジアに対するさまざまな解釈が試みられ、理論が作られる。今までの固定化された概念群は、東アジア文化の南北交流に対して没理解のアジア人を量産してきたのであり、シルクロード以外に発見される数多い南北貿易路に対して直視する感覚や眼目を失わせてしまった。また、文明と野蛮に区分する欧米の文明論は、アジア文化の全体的な生動感を記憶からぼやかしたのではないかと疑われている。

ところが雲南省から考えるいくつかの新しい問題点は、アジア文化を文明と非文明、もしくは大文化と小文化に区画整理するよりは、アジア人同士の絶え間ない相互交流や多者間交流、そして力動的な文化的再生産に注目するのがもっと重要であるという認識の変化を持たせてくれた。つまり、こういった問題を文化的底辺から一つ一つ究明していくことこそ、これからのアジア民俗論の使命であり、また今までの民俗学的研究蓄積を効果的に発展させていく方向ではないだろうか。

参考文献

- 劉徳謙『中国伝統節日趣談』河北人民出版社、1983。
 飯倉照平『雲南の民族文化』研文出版、1983。
 宮尾慈良「アジアの祭り」宮田登外編『暦と祭事』（日本民俗文化大系9）小学館、1984。
 李竹青『中国少数民族節日与伝説』北京旅遊出版社、1985。
 王 驥『江蘇歳時風俗談』江蘇古籍出版社、1985。
 田村仁外『タイ仏教遊行』佼成出版社、1988。
 佐藤健『南伝佛教の旅』中央公論社、1989。
 大林太良『正月の来た道』小学館、1992。
 山折哲雄『佛教民俗学』講談社、1993。
 石井米雄『タイ佛教入門』めこん、1995。

29) ここで言う仏教とは、漢伝仏教・藏伝仏教・南伝仏教のことを指す。

- 鄭曉云『沐浴聖水的女性』雲南教育出版社, 1995.
- 趙錦元『絢麗多姿的節日』中央民族大学出版社, 1999.
- 顔思久『雲南宗教概況』雲南大学出版社, 2000.
- 楊学政『雲南宗教知識百問』雲南人民出版社, 2000.
- 聖 凱『中国漢伝佛教礼儀』宗教文化出版社, 2001.
- 鎌田茂雄『新中国仏教史』大東出版社, 2001.
- 鄭守一『古代文明交流史』四季節, 2001.
- 片茂永『初八日民俗論』民俗苑, 2002.
- 安震湖『八相録』法輪社, 2002.
- 金奎鉉『チベット歴史散策』(韓)精神世界社, 2003.
- W. Hoey, D. Lit, I.C.S (Retd), *The Five Rivers of the Buddhists*, Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1907.
- Marie Musacus Higgins, *Poya Days*, Maha Jana Press, Colombo, 1925.
- H.S.C, *Anotatta*, Encyclopaedia of Buddhism. Vol.1, Government of Srilanka, 1961.
- K. Tmr, *Anavatapta*, Encyclopaedia of Buddhism. Vol.1, Government of Srilanka, 1961.
- Bernatzik, Hugo Adolf, *Die Geister der Gelben Blatter*. Leipzig : Koehler & Voigtländer, 1941. (ベルナツィーク著, 大林太良訳『黄色い葉の精霊——インドシナ山岳民族誌』東洋文庫108, 平凡社, 1968)
- Phya Anuman Rajadhon / 末成道男訳「ソクラン祭——タイ国の正月」(1950)『現代のエスプリ』(儀礼) No.60, 至文堂, 1972.
- Karuna Kusalasaya, *Buddhism in Thailand*, Buddhist Publication Society Kandy, Sri Lanka, 1983.
- Roger Bischoff, *Buddhism in Myanmar A Short History*, Buddhist Publication Society Kandy, Sri Lanka, 1995.
- Anita Ganer, *Wesak*, Heinemann Library, UK, 2002.

謝辞：本稿は2003年11月3日中国雲南省昆明市雲南大學人類学系における講演原稿に基づいている。招聘いただいた人類学系の尹紹亭教授と馬京教授、そしてご参加いただいた人類学系の大学院生の皆さんとともに、通訳の労をとっていただいた陸小金先生、並びに尹、馬教授をご紹介いただいた周星愛知大学国際コミュニケーション学部教授に記して感謝する。