OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	儀礼言語の分析 : Paritta理解のためのノート、1
Author(s)	青木, 保
Citation	大阪大学人間科学部紀要. 1981, 7, p. 51-82
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/7311
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

儀礼言語の分析

——Paritta 理解のためのノート，1——

青木保

儀礼言語の分析

——Paritta 理解のためのノート，1——

はじめに

テラワーダ仏教（Theravada Buddhism）における儀礼行為 ritual action の著しい特徴は，その重要な部分がほとんど列席の僧による Paritta（パリッタ，守護経文，「護呪経」とも訳される）[1] の詠誦という「言語行為」によって占められるという事実にある。この仏教儀礼そのものの意味の大半は，このパリッタの役割にあり，それをどうとらえるかにこの儀礼の理解もかかっているといってよい。

最近発表した二つの論文（青木，1980 a, 1980 b.）において，これまで触れられることのなかった実際の儀礼の場におけるパリッタの実態を，その儀礼過程全体の詳しい記述とともに示したが，その分析に立ち入ることは行なっていない。むしろ，今日盛んなテラワーダ仏教の人類学的研究における欠を補なうことを目的として，儀礼過程とパリッタの詳述こそ第一義的な任務と考えられたところから，分析や解釈は避けたのである。

また先年発表した小論において，儀礼と音との関連を論じた際（青木，1976），パリッタの性格はどこにあるかという問を発しておいた。

近年における儀礼言語の人類学的分析は，ことばの行為性およびことばの力という点から，いくつかの実りのある成果をもたらし，理論的な展開を示している。だが，パリッタの性格に関して，その成果ある研究の線上においてそれを分析しようとする試みはほとんどなされていない[3]。その点，人類学的にみても単に仏教儀礼の研究という面だけではなく，重要な素材が分析の対象とされずに放置されているという印象をぬぐい難い。

しかし，パリッタの分析は通常の人類学的枠組の中では容易に処理できない面を強く有している。パリッタの実態に過暁することが不可欠の条件としてあるからである。

幸いなことにその点では十分な機会にこれまで恵まれたこともあり，パリッタの位置づけをすることは筆者の大きな学的任務であると感ずるようになった。もとより，奥深いパーリ学の背景を知悉することは必要であっても容易にできるものではないが，パリッタが現実の儀礼のコンテキストを抜きにして存在しないといってよい面を強く有しているがゆえに，いわゆる人類学的アプローチを行なうことが大いにその理解に益するという主張も成立するものと思われる。その限界をふまえたうえで，以下，パリッタ理解のための一方法として，

いくつかの人類学的論点に触れながら，問題点を整理してみたい。現在進めているテラワーダ仏教の人類学的研究の一端をなすものとして，以下のノートを記すものである。

1

ルス・フィネガン R. Finnegan がリンバ族 Limba の発語行為 speech act の分析のために用いて以来(Finnegan, 1969：537-52)，人類学において「言語」と「行為」の関連を追求し，とくにある種の発語行為のもつ遂行性を考える場合に有効な分析概念として，オクスフォードの言語哲学者故ジョン・L・オースティン John L. Austinの「行為遂行的発言」performative utterance を適用してとらえることが行なわれるようになった（Austin, J.L., 1975)。

フィネガンの分析は，リンバ族の日常語におけるいくつかの発語にみられる「発語の力 illocutionary force」を分析したものであった。その手際よく適用して見事な成果をおさめた論考の中で，日常の慣用的表現であるあいさつや感謝のことばや別れのことばが，一見些末な慣用句にみえながら，その実，現実に何かを行なうこと，彼ら自身が社会生活において重要だと考えている何かを行なうことに他ならないことを例証した。そうしたことばは，単に言語的な公式としてだけで効力があると認められているのではなく，公共の場やそれに準ずる社会的な場において，現実への積極的な参与行為と認められているのである。これらのことばを述べることによって，リンバの人々は「行なって」いるのであって，何かを「単にいっている」のではない。しかも彼ら自身は，それらのことばに遂行的な力のあることをはっきりと自覚しているのである。行為遂行的発言の概念とさらに発語内的行為の概念がリンバ族の発語行為の分析に有効であることを示したあとで，フィネガンはさらに今後発展させるべき探究の問題として，従来，象徴的 symbolic, または表現的 expressive としてとらえられていた儀礼における発語行為の問題をあげ，宗教のことばと行為の分析には十分適用されうることを示唆した（Finnegan, 1969：550-51)。

フィネガンが指摘するように，確かに象徴的ないし表現的，あるいは呪的 magical という宗教的発語行為の性格づけは，解決を神秘性にゆだねることによる何かはっきりとしない未解決の問題をいつも残している。発語行為の問題として，宗教とくに儀礼で用いられることばの問題をとり上げてこそ，より明確な位置づけが可能となることは十分考えられる。また従来「未開言語」primitive language の問題に限定されていた問題をより普遍的な領域に引き出すことが可能となる。

これまで儀礼言語 ritual speech の問題は，詩的言語とか神話的言語の問題と関連づけて論じられてきた。カッシーラー Cassirer は，ことばの力が神話的な比喩の「強化作用」において発揮されるのだと論じたが，そのとき彼はそれを推論的思考の対極にある神話的思考の

特性として考えていた（Cassirer, 1925. 邦訳, 125)。この説は，フィネガンによってオースチンの理論の適用が示唆されるまで儀礼の言語を考える際の有力な根拠を提出していた。もとより細部的にはさまざまな修正をほどこされてはきたが，この説の線上で考えられ，また含意としてことばと行為の関係における未開と文明，無文字社会と文字社会の差異が想定されていた[4]。あるいは少なくともカッシーラーが示唆するような人類の思考の発展段階における初期の段階に位置づけられるものとしてとらえられてきた。オースチン自身はむしろ行為遂行的発語の問題を言語発達の後期の産物と考えていたらしいが，フィネガンは「未開」社会にもそれが適用できることを示して，それをも排して，より普遍的な問題として提出した。そこで問題をさらに発展させてフィネガンが示唆するような方向でとらえると，ある種のことばがもつ大変積極的な行為遂行性という考え方は，儀礼の言語を考える場合にむしろ非常に役立つのではないかと思われるのである。

2

儀礼言語の分析において有効と考えられるオースチンの概念は，一般に行為遂行的発言といわれるものの中で，次の三種の発語行為のうち2と3の場合である。オースチンは発語行為を，1. 発語行為 locutionary act, 2. 発語内的行為 illocutionary act, 3. 発語媒介的行為 perlocutionary act の三種に分けた（Austin, 1975. 6-7, 109-120)。このうち，発語行為とはある一定の意味とある一定の言及対象 reference とを伴なって一定の音声を発すること，一定の構文の中で一定の単語群を述べることを指すが，それは正常な意味で「何ごとかを言う」という行為である。2の発語内的行為とは，発語行為を遂行することにおいて，その遂行自体がもう一つの他の行為を遂行することになるという点で現出する行為であり，それは何かを言うという行為の遂行ではなく，何かを言いつつ行なっている別な行為の遂行であること，を意味するものである。言うことが何かを行なうことになる場合であるが，これは発語者の指示的発言として発語されるものと，一般にいうことができる。3の発語媒介的行為は，2を補うより広い幅のある発語行為であり，発語行為や発語内的行為の遂行とはちがって，行為の遂行が間接的にのみ関連するか，あるいは全然関連をもたないようなある行為を遂行することを意味するものである。この種の行為の遂行を発語媒介的行為の遂行とする。意図的であれ意図的でなくあれ，発語者のことばを聴いた人がその発語の結果として行なう行為である。以上の三種の発語行為のうちの2と3はいずれも何かを言うことが単に記述することや表現することだけでなく，何かを行なうことを意味するがゆえに，他の発語行為と区別されるわけである。もちろん，1の発語行為も含めてこの三つは完全に区別されうる別々のカテゴリーに属する行為であるというよりも，Tambiah が指摘するように（1973；220-

21)，現実における発語の実行においては分離しがたく結びついたものといわねばならない。ただ，1の発語行為においては，言及対象との関連で真か虚かの区別が存するのに対し，2の発語内的行為においては，真虚の判断ではなく，幸か不幸，価値か否か，正確か不正確かにその判断の基準があることはことわっておく必要がある[5]。

儀礼の言語がオースチンの行為遂行的発語，とくに illocution と perlocution にかかかわるものとして分析されうるという場合，人類学における儀礼研究が，従来の行為 deeds 重視から言語の役割への注目へと視点を転換させてきたことが，その前提として考慮されなければならない。儀礼行為が言語 speech と行為 action の両方から成立していることは，儀礼が何かを行なうことだけではなく，何かを言うことでもあるという，リーチ Leach の指摘によって現在では一般的な見解となっていると思われるが (Leach, 1966 : 247-516)，では一体その言語はどのような役割をはたし，どのような意味をもっているのか，という点になると，リーチ自身がはっきりと資料に基づいて分析しているわけではないところからも，依然として曖昧なままに残されてきている[6]。

オースチンの分析概念を適用する場合にもフィネガンの示唆をどのように生かすかという問題は残る。その点で，レイ Ray によるディンカとドゴンの事例の分析と，ジル Gill によるナバホの例は具体例の分析として評価でき，また参考になる。

3

まずレイの 分析するディンカ Dinka 族の動物供犠儀礼の場合における言語の問題を検討してみる (Ray, B. 1973 : 16-35)。この儀礼は病気治しを目的とするが，病人の寝ている父方のオジの家で父方の近親者や友人の集まった儀礼場において父方のオジがそのトーテム神と家族の祖先に対して，彼のいうことばを共に聴いてくれるように請願し，供犠である malith とよばれる雄牛の頭に聖なる槍を向けながら，「これからいうことを繰り返えせ，姉妹の息子よ。父の神よ，わたしはここにあなたをお招びします。わたしの子供が病気だからです。わたしは病いのことばを欲しません，そして熱病のことばも要りません。……

父の神よ，もしここにこられるならば，あなたはわたしを助けて，あなた自らわたしのいうことに加わってくれるでしょう。わたしはこれまでわたしの子供が病気になって欲しいと思ったことはありません。喧嘩は昔のことです。ところで，マリス（雄牛）よ，たとえおまえがまだここで便をしていないとしても，ここへくる道でしたにちがいない。

そして，おまえ，遠い昔のわたしの祈りよ，わたしの祖先たちの祈りよ，おまえはいまここで誦えられる。」という。

この発語の中で過去の喧嘩云々とでてくるのは，請願者である病人の父方のオジが以前オ

イと口喧嘩したことが病いの原因となったのではないかと考えられているからである。また雄牛の便云々は供犠動物の汚れを強調するためである。オジの請願に続いて「漁撈のための槍の祭司a priest of fishing spear」が病人の身体から病いを起させた悪霊を〝分離〟させるためのことばをいう。この行為はあくまでも彼が発することばの命令を通して達成されるものであると強調しながら，そのおわりに病いの因の悪霊を追い払うために神聖なる存在を招請していう。「おまえ，マリスよ，わたしたちがおまえをこの日中につないでおくのは意味のないことではないのだ。まさに病いのために，この地面に寝ている男のためにおまえの生命を交換し，おまえの生命と交換することによって彼から病いの力が去るためなのだ。神聖なる存在よ，あなたはわたしのいうことを聴かれましたか，クランの神なるあなたよ，わたしのことばを聴いて下さいましたか。おまえ病いの霊力よ，わたしはおまえをこの男から切り離したのだ。わたしは次のように言った。「おまえはこの男をひとりにする。おまえはマリスと呼ばれる雄牛にあたえられた。」……わが父の肉体よ，ここへ来たれ，ああ，病いよ去れ。」

祭司が以上のようなことばを発しおわると，列席の人たちはその最後のところで，ああという声を一斉に発して同調し，ディンカの人々の住まない南の方向へ向って頭と両手を下げる恰好をする。そちらの方へ病気が去ることを望むかのようにその動作を行なうのである。

このあと先の祭司によって結びの祈願のことばが誦えられる。この祭司は病人の類別上の母方のオジに当たることになり，父方のオジ同様病人との過去の関係において口喧嘩のあったことを認めて，そのことが病因をなしたかもしれぬと危惧を表明しながらも，次のように祈願をする。「神よ，一人の男が病いに倒れるべきなどとはいいません，わたしは決して病いのことばを望んだことはありません。おお，父よ，どうかわたしに嘘をつかせないで下さい。……」

祭司は続けて父なる神の助力を請い，また自分の過去における行ないの至らなさをあやまり，自分の父や祖母・祖父に対してまで病いを追放するために力をかしてくれと頼む。親族のだれとも争うことなく平和に暮らしてきたことを強調して，姉の息子に悪意をいだいたことはないと繰り返しながら，この祈願を受けて欲しいと願うのである。

この二人の祈願が神と祖先に対してなされたあと，マリスの喉が切られる。

ディンカ族の別の儀礼では，神聖なる存在が病因の悪霊を追い出すために現われることが祭司たちの陶酔的なエクスタシー状態において確認されると，祭司の一人が悪霊に対して病人の身体から離れることを命ずる。「おお，力よ，病気の悪霊よ，わたしたちはおまえをこの男の身体から切り離した。わたしたちはおまえにマヤンという仔牛をあたえた。本当にこの男を離してくれ。」このことばを発すると，仔牛を倒すが，列席の人々は倒れた仔牛に殺到して足蹴にする。そのあと喉が切られる。

ディンカ族のこうした供犠儀礼において，病気治しは何よりも病気を起こした悪霊を病人

の身体から追い出して，それを犠牲の動物に乗り移すことが目的とされているが，そのためにはトーテム神，神聖なる存在，祖先などを招請してその超自然的な力をかりる必要があり，そうしないと目的は遂行されえない。レイは，以上の儀礼にみられる父方のオジと祭司によることば—発言は，オースチンが遂行的発言の1つの型としてあげている言明解説型の行為遂行的発言 expositional performatives に属するものであると指摘する。この発語行為の目的は引用文からも明らかな通り，社会的道徳的な事実を明らかにし（オジとオイとの潜在的な敵対関係，過去における両者の争いが病因となったことの暗示，それを儀礼の場において表明して謝まり社会関係において敵意のないことを明らかにして，列席の人々—親族集団と社会集団—の面前で親族関係と社会関係の調和を強調する），また超自然的存在の助力を要請するためのことば（わたしの子供が病気なのであなたをよぶ」「もしあなたがよばれれば，わたしを助けてくれるでしょう。」が繰り返えされるという，内容的にみて二つの部分から構成されている。オースチンのいう陳述が端的に主要部分をなし，それがその中に含まれる顕在的な遂行的動詞によって特徴づけられるという指摘が当てはまる。しかし，さらにその内容を細かくみると，発語者がしきりに病人に対して自分の道徳的な落度のなさを強調し，自己の行動を肯定していることに気づく。「わたしは病いのことばを欲しない。」等々。こうした文句の繰り返えしは，当然，態度表明型 behavitives にも属する発語行為であるととらえることができる。この種のことばの繰り返えしは供犠の効用を信ずるに足る雰囲気を盛り上げるために，儀礼のコンテキストにおいては重要な役割をはたすものである。

さらに，「わたしはわたしの子供が病気になるべきだなどとはいわなかった。」「口喧嘩は昔のことだ。」云々のことばは，発語者が自分の道徳的な立場を評価し，病人に対する真の気持を表明するものであることを確認する告白的な行為である。判定宣告型 verdictives の発語行為に属するものといえるであろう。すなわち，こうした発語行為は，現実そのものとして一つの状況を，公けの形で人々に受け入れられるように創り出す作用をする。そうすることによって儀礼のコンテキストにおいて，「現実のあるがままの状態」が発語者の意向によって創造されるのである。儀礼のコンテキストにおいて，そこに招請される聖なる超自然的な存在や祖先の権威と守護のもとで，発語者の発語内容が真実であると人々に確認されるわけであるが，発せられたことばはそうした超自然的な存在による強化作用をえて，権限行使型 exercitives の役割をはたすことになる。祭司が神聖なる存在の力をかりて発することばにはとくに真実がこもっていると信じられており，列席者に対して状況の説明として大きな影響をあたえる。そして，儀礼執行側の発語者に合せて参加者全員が声を合せて誦える祈願斉唱行為は儀礼という一つの独立した世界を新たに創出する作用をもたらすのである。供犠に関する発語内的行為において行なわれることは自己検証と自己告白であり，そして参列者全員による社会関係の再調整と病因の除去であり，社会秩序と身体の秩序の回復，つまり父

方のオジとオイ，母方の類列上のオジとオイの間の関係の乱れが—秩序の乱れが，病気を生ぜしめる—身体秩序の乱れをもたらしたという認識から両方の秩序の回復を祈願して，前者のことばによる実行と後者の雄牛の供犠による実行とで，それを実現させようとする。

このようにみると，ディンカ族のこの供犠儀礼においては，「いうこと」と「行なうこと」とがカテゴリーとして別々の領域に属するものではないことが明らかとなる。ディンカ族の儀礼行為における「いうこと」の部分は long とよばれ，この long は非儀礼的なコンテキストにおける「言語行為」，とくに法廷での場合のそれに対しても用いられる用語となっている。ディンカの人々は，儀礼における祈願行為—つまり long と槍で突き喉を切り裂く行為の両方—全体を指して lam という用語を用いる。

4

lam は，儀礼のことばの部分の場合よりもはるかに供犠の動物自体に対する行為に向けられたものである。神や祖先は直接の対象ではない。供犠の動物に向って攻撃し，この儀礼全体がそれに対して強制する力，つまり死を動物に対してあたえる要求を貫くための行為である lam の行為においては，人々は彼らの祈願を行なうに際して，実際に彼ら自身何かを行なうべきものだと考えている。超自然的な存在へのよびかけは彼らに替ってその行為を遂行してくれるように頼むことである。供犠の雄牛の喉を切ることは，すでにことばによっていわれていることの物理的な帰結にすぎないのであって，ほとんど重要な部分は発語行為によって行なわれている。病因である悪霊の追放を病人の身体から行なうのもことばの効果である。列席の人々も，これにともない頭と手を南へ向けて下げて悪霊の去る方向を示しながら，みなであああという声を発するのである。ディンカの人々は供犠の動物を死に至らしめることを「弱める」という形で表現するが，これを行なう（弱める）のはことばによるものである，と考えられている。ディンカの人々ははっきりと主張する。lam の効力はことばにある，と。すでにみたように，発語者のことばは雄牛マリスへも向けて同じく発語されるのである。

発語行為の結果は，この儀礼のコンテキストにあってはそれがいわれただけで十分効力をもたらすものとされて疑われない。病人に取り憑いた悪霊に対して祭司は，「おまえはこの男を去れ，おまえにはマリスがあたえられている。」というが，それで効果はあるとされている。祭司の命令の力は彼の制度上の権威と神や祖先などの超自然的な力がそれを助けることの中にあるものと考えられている。

lam の行為は，発語媒介的行為に属するものととらえることができるが，この発語媒介的行為の媒介手段は，祭司—神聖なる存在が行なう命令としてのその絶大な権限行使的 exer-

citives 性格によるものである。この場合の命令のことばの対象は病気を起こすと目されている悪霊であり，いわば非人間的非物質的性格の対象ではあっても，さらには普通の生活における命令とはちがう対象に向けられるものではあっても，言語行為自体は同じ慣用的な機能をはたすものと想定されている。祭司は命令し，命令の対象たる悪霊はたとえ〝象徴的〟なものであったとしても，発語行為自体は決して象徴的なものではない。その点で論理的にみても通常の命令と異なることはない。対象が同じ非人間的な存在である雄牛マリスの場合でも同じである。ディンカの人々の考え方からすれば，この場合の命令のことばは，いずれも悪霊の追放を象徴するものでなく，追放を行なうことに他ならないのである。

以上のように，ディンカ族の儀礼のコンテキストにおける言語と行為の関連をみてみると，両者は決して分離できるものではないことがわかる。ビーティ Beattie に代表される解釈がいうような[7]，儀礼のことばが象徴的で表現的であり，儀礼の行為の実質的で手段であるような性格と対比されるべきであるという視点は成立しないことも明らかである。儀礼の「いうこと」と「行なうこと」を二つのカテゴリーとしてみる考え方は，前者の優位を強調することによってことばに行為を従属させる視点を導びきだすことになる。儀礼の意味は前者にあるとする説になる。しかるに，ディンカの例はこの分離を可能にしない。いうことは行なうことなのであり，発語行為 long は発語内的行為遂行的発言であり，決して表現的象徴的な性質のものではない。また行為を含む lam のレベルも発語媒介的行為として両者を別々のカテゴリーとみることはできない。いうことと行なうことは同じレベルに属する行為なのである。いうことは行なうことを通してのみ理解される。儀礼はこのようにいうことが行なうことであることによって成立している。そこには，身体的な行為によって言語的メタファーが〝操作的現実〟へと変容されるという，行為者の精神と感情を再構成する作用もみられない。とくに long が儀礼のコンテキストだけでない日常的な使用も可能であるという点は，儀礼言語と日常言語というカテゴリーの区別も成立させないのである。そこにオースチンの分析概念が妥当する理由があると同時に，それを適用することによって，象徴的とか表現的という儀礼言語への，行為と切り離してとらえるアプローチが含んでいる曖昧さ—それはカッシーラやランガーなどにみられる哲学的な解釈学にもつきまとう曖昧さに他ならないものであるが—を排するという利点がえられるのである。

儀礼を理解する場合の行為中心の機能主義的見方から言語中心の象徴的見方への移行が現代人類学の特徴であるということができるとして，それに対して行為遂行的発言の見地からとらえる視点は，言語行為そのものが実践行為となりまた実践行為そのものも言語行為に他ならない，という両者を儀礼のコンテキストにおいて切り離すことがむしろ全体の意味を失なわせるという指摘を生み出した[8]。ディンカの儀礼では実際に雄牛の喉を切り裂くときに，列席の人々は歌を唄うが，それはこの儀礼の祈願の成就を助けてくれる超自然的存在を讃え

，それを迎え入れることの栄誉をうたったものである。この歓ばしい讃歌は rok とよばれ，供犠行為に合せて行なわれる。この rok は，その行為自体が神への捧げものなのであって，歌うことすなわち捧げることを意味する。rok の場合も，日常生活において，迎えるのを栄誉だと認められる人物を歓迎するとき，その歓迎の行為そのものが rok と同じような讃めたたえる歌を唄うという行為で示される事実があって，決して儀礼行為だけに限定される性質のものではないのである。この讃美の行為は，決して表現的また象徴的な性質のものではなく，むしろ実際の行為と考えられている。

レイの示すディンカの病気治し一動物供犠儀礼の場合においては，ことばは発語内的行為として，ことばと行為の全体が発語媒介的行為として，ともに行為遂行的発言に属するものと指摘された。同様な例は，レイが取り上げた他の事例であるドゴン Dogon 族の儀礼においてもみられる[9]。

それはまたジル Gill が分析したナバホ族の「人間としての祈り」の場合にも同じくみとめられる。いずれも行為遂行的発言の妥当性が証明されている。ナバホ族の祈りの行為についての考え方，その実践的性格を強調している。「J. L. オースチンの哲学的言辞からすると，ナバホ族は彼らの祈りを〝行為遂行的発言〟とみなしている。すなわち，祈りのことばの一群を発すること，その発言は実際にある行為を行なうことなのである。」(Gill, 1976, 174)

ディンカ，ドゴン，ナバホなどの社会の例は，いずれもその儀礼言語と儀礼行為が不可分の関係にあることを示している。それらの社会は「無文字」社会であり，実質的にベンジャミン・ウォーフが研究したホピ社会の言語の性質と同じく[10]，ことばと物が具体的に結びついている社会である。ことば一物一行為の間に断絶がみられない。この点にはよく留意しておく必要がある[11]。

テラワーダ仏教の儀礼行為を考える場合，その点で儀礼の言語（パーリ語）と日常の言語（タイ語あるいはシンハリ語など）の間には大きなちがいがあり，むしろ両者は次元の異なるレベルに位置づけられる性質のものである。では，儀礼のコンテキストにおいては[12]，そのちがいはどのように表われ，また儀礼の言語の内容分析は，発語行為におけるどのような性格をもたらすものであるのか，オースチンの概念を参照しつつ，筆者による具体的なモノグラフをテキストとして検討してみたい（青木，1980 b をテキストとする）[13]。

5

テラワーダ仏教儀礼のもっとも典型的な例として，ここで分析の対象とするのは，タンブンの儀礼 ngan than bun である。その他のさまざまな仏教儀礼は，この儀礼のヴァリエーションととらえることができる（青木，1975 b, 1980 b)。タンブンとは文字通り「徳を得

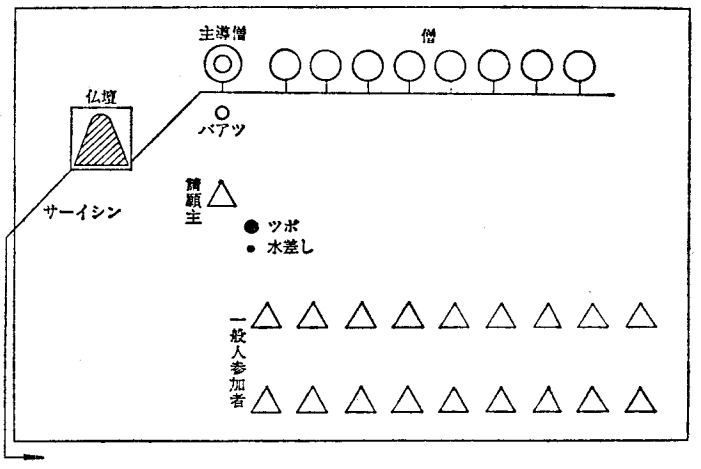

図1　儀礼場（青木，1980 b から）

る」ことを意味するが，タンブンの儀礼を行なうことはそのためのもっとも公けの形式であるだけでなく，タンブンをすることの目的が多岐に亘ることにおいても仏教信仰の実践における際立った一つの定式であるとみなすことができる[14]。そうした点に関しては，すでに前記諸論文で触れておいたから，ここでは繰り返えさないが（とくに青木，1980 b），仏教数理上のみならずあらゆる護呪的な期待がこの儀礼を催し，それに参列する一般人の側にあるといってよい。

タンブンの儀礼の儀礼過程は，大体四つの部分に分けることができる。その各々の部分における儀礼行為を検討してみたい。

最適吉数九名の僧侶を招請した場合のタンブンの儀礼場は，I 図のような形でしつらえられているが[15]，儀礼はまず招請主である俗側の主人が，五戒の授戒を請うことによってはじめられる。儀礼の場における言語行為はすべてパーリ語で行なわれる。

招請主はブッダの像に三拝して，ローソク二本に灯を点けて，Ārādhanā Tisaranapañcasila を誦える。これは Khoosiin 授戒祈願のことばであり，次のようなパーリ文からなる。

Mayam Bhante Tisarana

Saha Pañcasilañi Yačama

Dutiyampi Mayam Bhante……

Tatiyampi Mayam Bhante……

（われわれは，尊敬する師よ，五戒をともなう三帰依をお受けしたいと思います。Dutiyampi ……再び。Tatiyampi……三たび……以下同文。）

これを誦えおわると，三拝し，Pubbabhāganamakārā を誦える。これはブッダへの崇敬の意を表明するもので，あらゆる仏教儀礼の冒頭に行なわれる仏教徒であるべきことの公的

表明であり，次の Tisarane とともに仏教への帰依を表示することばである。

そのことばは，Namo Tassa Bhagavato Arahato Sammasam Buddha Bhagava（悟りしもの，アラハン，自ら完全なるブッダを奉つる。）で，三回誦える。誦えおわると三拝し，次に Tisarane を誦える。これは，ブッダ，ダンマ，サンガの三宝への帰依を表明するもので，いわば仏教徒であることの証しを公的に表示する意味を有している。

Buddhaṁ Saranaṁ Gaccami

Dhammaṁ Saranaṁ Gaccami

Saṅghaṁ Siranaṁ Gaccami

Dutiyampi Buddhaṁ……

Tatiyampi Buddhaṁ……

これがおわると，主導僧の前へ進みでて，五戒を授けてもらうことになる。Pañca Sila の前にも三拝して，Nomo Tassa…… を誦えるが，これは主導僧が誦えるのに続けて一句一句はっきりと誦える。おわると三拝して，授戒となるが，このときにも，主導僧が一節ずついうのに続けるのである。いわば，一節ずつ授与される形となる。

Pānatipāta Veramani Sikkhapadaṁ Samadiyami……

（生けるものを殺さないことを戒として守ります。以下，盗まない，淫らないことをしない，嘘をつかない，酒類など陶酔を催させるものを飲まない，と続く。）

以上を請願主が復誦しおわると，主導僧は請願主と列席者に向って，次のことばを誦える。

Imāni Pañca Sikkapādaṁ Silena……

（いま誦えた五戒は，その実践による善き行為とともに栄光に導き，またその実践による善き行為によって富と成功をもたらし，さらに幸せを招く。そして，すべての行ないを浄化するものである。）

主導僧のこのことばはもっとも厳粛な形で列席者一同にあたえられ，一同もまた頭を低くしてそれに聴き入る。

これがおわると，主導僧は Ārādaña Dhammadesaña を誦える。至高の神サハンパティを招請してその加護を願うためである。

Brahmā Ca Lokādhipati Sahampati……

（至高の神サハンパティ，世界の守り主，合掌して尊敬の念の中で恩恵を拝受したてまつる。存在するものはすべてここに集まり，その眼には濁りはありません。みんなのために慈恵のお心からダンマを誦えて下さい。）

主導僧が誦えおわると，請願主が三拝して次の Ārādhana Paritta を誦える。

Vippatipatibhahāya Sabbasampatisidhiya……

（これは「守護を請願する」という意味で，内容は次の通りである。不幸を追い払うため，

幸せを得るため，デュカ（苦）をなくすため，祝福と守護のパリッタを誦えて下さい。……恐れをなくするため，祝福と守護のパリッタを誦えて下さい。……病いをなくすため，祝福と守護のパリッタを誦えて下さい。……）

請願主が誦えおわると，儀礼過程の第一の部分は終了する。

さて，以上少し詳しく紹介した儀礼過程Ⅰの儀礼行為の内容であるが，ここではすでに明らかなように，請願者（一般人一俗）と僧（ブッダー聖）との間に相互作用が行なわれる。両方とも発語行為を行なうが，それは請願と授与という形のことばの交換として位置づけられている。行為一動作は，合掌，ローソクに灯を点けること，繰り返えされる三拝，拝礼を深くして聴き入ることなどであり，これらの行為はそれが行なわれるコステキストをぬきにしたそれ自体だけでは意味をあまりなさない。すべてがことばの中にあり，ことばがあってはじめて行為の意味が明らかとなる。まず請願者の発語行為は，Mayam Bhante……に表明されるように，仏教徒である（あるいは，仏教徒になりたい）ことをあらためて三帰依と五戒とによって表明することからはじめられる。この場合，この表明行為は完全に発語内的行為であって，いうことはすでに行なうことを意味している。拝礼などの動作とともに，いうことは行なうことである。Namo Tassa…… は仏教徒たるべくして存在することの表明に他ならず，この発語行為そのものが行為遂行的な性格を有している。Mayam Bhante……から Namo Tassa…… そして Tisarane までの行為はいずれも対象であるブッダへ向けての行為遂行的発言であり，つまり，それを誦えるということ自体が動作（行為）とともにすでに授戒を請願するという行為と状態を表示しているからであって，決して象徴的でも表現的でもない明確な行為を表わしているのである。発語行為の内容には曖昧なところは少しもなく，すべてはっきりとした行為そのものを表明している。行ないそのものの表明であって，動作一行為はことばに表明され，それを確かな形にするだけにしかすぎない。というよりも，行為はことばそのものの表示に他ならない。しかも，発語行為としての大きな参照枠（仏教そのもの）は存在するから，その中における行為遂行的発言であり，発語内的行為そのものである。この場合，請願者の発言は，発語内的行為のうち，行為拘束型 commisives のカテゴリーに入る発言であるととらえることは可能であろう。仏教徒である（になる）ことの表明からより積極的な行為遂行的発語行為へと，ここまでの請願主の発語内的行為は態度表明型よりもさらにもっと行為遂行的な性格が示されているととらえるべきであろう。

次に僧が授戒し，請願主がそれに続けて発語してゆく形の発語行為は，聖一ブッダから俗——一般人への要求でありそれの受容であるという点で，聖の側からの権限行使型 exercitives の発語内的行為が示され，俗の側からの態度表明型 behavitives の発語内的行為が示される。この場合，同じことばを発語していても，聖の側と俗の側とでその行為遂行的発言の性質が異なるレベルにあることに注意しなくてはならない。

儀礼行為全体を構成するのは，執行者側（この場合は聖一僧）と請願主側（俗一一般人）の両方の側の行為によるわけであるが，これまでの儀礼分析においては，この点での視点あるいは行為のレベルのちがいについての分析があまりなされていない。その意味で，ここでレベルのちがいを指摘したことは重要である。

三帰依と五戒の授受がおわると，主導僧が Imāni Pañca Sikkhâpādani Silena……という章句を誦える。これは授与した五戒 pañca sila が，どのような意味と効果をもたらすものであるかを説明することであるが，これは単なる発語行為であるよりはむしろ発語内的行為の中の判定宣告型 verdictives に属する発言ととらえることができる。すなわち，これらの五戒を善き行為として実践すれば，と述べるところからも，verdictives の行為といって，つまりより行為遂行性を有する発言として位置づける必要があると思われるのである。

さて，この verdictives を受けて，次に請願主と列席者一同は頭を低く床につけて拝礼の形で聴き入り，もっとも厳粛な態度でそのことばを受容することを示す。完全な沈黙がその受容の態度の表明となる。

このあと，主導僧は至高神サハンパティを招請してダンマを唱えてくれるように頼む。この神はもちろん仏教本来の教えとは直接かかわらない性質の存在である。バラモン＝ヒンドゥー教の神であるが，俗事には直接かかわらないブッダの加護力を補佐するものとして，仏教信仰の枠組の中で通常デーワ deva とよばれる神々の力が必要とされることは認められている。それは次の儀礼過程の第二部分においても示されることであるが，その場合も，世界の管理主たる神サハンパティがこの儀礼場に招来し，ダンマ（パリッタ）の詠唱に和すことによって，守護の力が強まるだけでなく，これからのパリッタの詠唱をはじめるに当たり，そのパリッタの力を保証するという意味が強くこめられている。この招請文は発語媒介的な役割をはたすものととらえることもできる。だが，主導僧の詠唱にはより直接的な遂行的性格がこもっている。

これがおわると，請願主が三拝のあと，次の Ārādhāna Paritta を誦える。Vippatipatibahāya Sabbasampatisiddhiya……。この内容は，守護を請願しての，不幸を追い払い，幸せを得，デェカと恐れと病いをなくして，祝福を願うという意味であり，その対象はブッダと僧とデーワなどすべて人間からみて上位の超自然的な力を有するものとなっており，このタンブンの儀礼を誤ることなく遂行し，その成果を得ることができるように期待して誦えるものである。これに対して，僧はそれらの力を代表する具現物として請願を聴きとどけるという態度をとる。請願主と列席者一同の祈願によるこの発語行為は，すぐれて発語媒介的な性格を有するものということができる。何ごとかをいうことによって何ごとかを成し遂げるという発語媒介的行為の典型的性格とすることもできるであろう。僧の側は黙って聴くことによってその請願に応えるわけである。

以上で，儀礼過程1における発語行為としての聖と俗，僧と請願主（一般人）との間に交換されるパーリ語文の詠誦は，

1. 俗側の発語内的行為（行為拘束型）
2. 聖側の発語内的行為（権限行使型）
3. 俗側の発語内的行為（態度表明型）
4. 聖側の発語内的行為（判定宣告型）
5. 俗側の沈黙（拝伏動作による）
6. 聖側の発語媒介的行為
7. 俗側の発語媒介的行為と聖側の沈黙

という大体7つの行為遂行的な行為の部分によって構成されていることがわかる。このうち5と7の場合をとくに記したのは，全体の儀礼行為のうちの非言語的（非音声的）行為において，一方が言語行為を行なうに際して他方は沈黙においてそれを受容するという形での交換が，すなわち発語対沈黙という対応がみられるわけで，後で触れるように，この沈黙の部分にも重要な意味がこめられていると考えるからである。

しかし，以上の儀礼過程1における言語と非言語の応酬は，どちらの側を，その非言語的行為も含めて，除去しても全体の行為が成立しないという点で，いうことは行なうことというテーゼを正面から支持するものとなっており，とくに注目すべき点は，ここで誦えられるパーリ語文はすべて仏教教理のコンテキストにおいて明確な表現をもっていることであって，その発語内容の指示には曖昧なところがほとんどないことである。この点は従来指摘されていないばかりか，このように立ち入った分析は加えられていないのである。

6

儀礼過程Ⅱにおいては，聖の側からのパリッタの詠唱が儀礼行為の大半を占める。俗の側は正座合掌した形でひたすらそれを聴く態度で応ずる（1図参照）[16]。

ここで本格的なパリッタが詠唱されるわけであって，儀礼過程Ⅱがタンブン儀礼の中心部を構成している。パリッタのはじまりは，まず主導僧からみて三番目に位置する僧が Samanta Cakkavalēsu をバァツ（扇）で顔を隠しながら誦える。その内容は，Samanta Cakkavalēsu Atragacchantu……世界の四隅からデーワをここに招請するためのもので，神々をもダンマを聴くために集めることによって，儀礼場の浄化と守護を確かなものとするためである。この章句は，ブッダの至高のダンマを神々も人間も一緒に聴くことによって救われることを述べ，ダンマの真理の他に類比しうるもののないその尊さを説き，これからはじまるパリッタがそれを表示するものであることを告示する。そこには聖の側の発語媒介的な要素がこめられて

いる。それに対して沈黙の中で聴き入る俗側にあっては，この詠唱は神々を加護のためにここへ招び寄せ，悪霊（phii）の侵入から護ってもらうためだと理解されている。俗側の沈黙にもデーワが招請されるという行為の成就の願いがある。

この詠唱がおわると，あらためて Namo Tassa…… と Tisarane…… を九人の僧が全員で誦える。仏教への帰依を再び確認するわけであるが，これから誦えるパリッタの権威がブッダに基づくものであることを公けに表明する行為であり，発語内的行為であると位置づけられる。繰り返していうと，Namo Tassa…… と Buddhaṁ Saranaṁ……は，いうことすなわち仏教徒になることを意味するからである。このあと，パリッタの斉唱となるが，パリッタとはさまざまなスータやガータから構成されている一群の経文であり，今日ではその起源や由来の明らかでないものも多い。通常，約17程の経文から構成されたパリッタをタンブンの儀礼に際して誦えるのが一般であるが，その内容からみて大体三つのタイプに分けることができる。

第一のタイプは，仏教を構成する三つの宝，つまりブッダ，ダンマ，サンガの力を讃えてそれに帰依することによって悪や災厄から逃れることができると説くものである。たとえば，一例をあげると，儀礼過程Ⅱにおいて僧九人による Namo…… と Tisarane がおわると，前部に誦えられるのが，Namakārasaddagāthā であり，これは「成功のための尊崇文」であり，その内容は次の通りである。Yorakkhumā Mohamalapakkaddho……。「惑いの汚れをおとした者をみよ，それはブッダ，スガタ，自由になった者，彼はマーラの，邪まな者の罠から逃れた，安寧へ向かう多くの道，ブッダへ，至高の存在に対して拝礼します，世界の守護主であり指導者，その力によって勝利し成功する，すべての危険な力は打ち破られる。（以下，ダンマとサンガとに関して，その徳と力を崇め，危険と災厄を排して勝利するとその力を讃えている。）」

第一のタイプと分けられるパリッタは，誦えられる順番からいって，次の通りである。

1. Namakārasaddāgathā
2. Saccakiviyagāthā
6. Cha-Ratanagathāparitta
10. Tiratanānusaranapātha
15. Abhayaparitaṁ

1は上記した「成功のための尊崇文」であり，2は「真理の誓い」，6は「富宝についての六つの守護文」，10は「三宝を心に銘じることについて」，15は「恐れのなさの護り」となる。いずれも三宝の力を讃え，その力による救いを説くものである。

次に第二のタイプは，ブッダその人の力を礼讃し，その力による救いを説くものである。このタイプに属するパリッタは，誦えられる順番からいって，次の通りである。

3. Mahakaranikonathodigāthā
4. Namokaratthakāgathā
7. Karaniyamettasutta
8. Khandaparitta
9. Vattakaparitta
16. Dukkhappattādigāthā

3,「慈悲の王について」, 4,「namo を八回いうことについて」, 7,「行なわれるべきあわれみについて」, 8,「集団の護り」, 9.「おじける者の護り」, 16,「苦しみに悩まされることについて」。大体内容はどのパリッタも同じようなことを述べているのであるが, 一例として, 3 の Mahakaraniykonathodigāthā をとり上げてみると, その内容は次のようになる。Mahakaruniko Natho……。「すべての生けるものの徳について深い慈悲の心をもつ王, すべての徳を全うし, 自ら至高のボーディへ達した, この真理をいうことによって, あらゆる障害は取り除かれる。すべての生けるものの安全について深い慈悲の心をもつ王, すべての徳を全うし, 自ら至高のボーディへ達した, この真理をいうことによって, あらゆる障害は取り除かれる。すべての生けるものの幸せについて深い慈悲の心をもつ王, すべての徳を全うし, 自ら至高のボーディへ達した, この真理をいうことによって, あらゆる障害は取り除かれる。」

第二のタイプのパリッタはブッダその人の徳と力を讃え, それによる救いを説くものであるが, 第一のタイプと重なる部分もある。たとえば, 4 は三宝の力を讃えているが, その強調点は自ら悟りを開いた偉大なる聖人ブッダにおかれている。

第三のタイプは, ブッダが悟りを開く過程で悪の誘惑や脅迫に屈せずそれらに勝利したことを讃えるが, その内容はむしろ仏教神話とよんでよいブッダにまつわる物語を中心としている。ブッダがあらゆる悪と災厄に具体的に勝ったことが述べられ, そうした徳の力によって一般人の救いもまた可能になることが説かれている。

第三のタイプは「ブッダの悪の克服と悟達についての神話」といって差支えないと思われるが, このタイプに属するパリッタは次の通りである。

5. Mangalasutta
11. Angulimalaparitta
12. Bojjhaṅgaparitta
13. Ātānātiyaparitta
14. Jayaparittaṁ
17. Buddhajayamanglagāthā

5,「祝福」, 11,「アングリマーラの護り」, 12,「さとりにいたる要因について」, 13,「アタ

ナータの護り」，14，「勝利の護り」，17，「ブッダの勝利について」。

以上のうち，5はダンマを聴くことの意味を説いたものであって，第二のタイプとも関連する。17がもっとも代表的なこのタイプのパリッタである。これはブッダが悟達の力によっていかに悪を克服したかを述べたものである。内容は次の通りである。「その数千の手に武器をもち，ギリメカーラ象に乗り部下の兵士たちに罵声を発するのはマーラである。ムニの王はダンマを教えることによってこれを屈服させた。この力によってみなに勝利があたえられん。マーラよりも夜を徹して戦いを挑んだのは，アーラワーカの恐怖をもって迫る傲慢にして激怒するヤッカである。ムニの王は自らよく鍛えた忍耐をもってこれを屈服させた。この力によってみなに勝利があたえられん。高貴なる象ナーラギリは狂った。森林が燃える焔のようにまた雷鳴のように残酷になった。ムニの王は慈愛の水を振りかけることによってこれを屈服させた。この力によってみなに勝利があたえられん。勇猛な手に剣をもって非情な力を発揮し，その手で環を作って道をかけまわる魔物。ムニの王は奇蹟を行なう心でもってこれを屈服させた。その力によってみなに勝利があたえられん。子胎み女のように棒を腰に巻いてふくらませ，シンチャは人々の間で口汚なく罵った。ムニの王は和やかで偏らない心をもってこれを制した。この力によってみなに勝利があたえられん。……」以下同じような悪がブッダ（ムニの王）に挑戦するが，ブッダは常に悟りに達した境地でこれに打ち克ち，ダンマの教えをあたえることによって勝利を得た，と述べる。そして，このパリッタのおわりの部分に次のようなことばがある。「いまここに誦えたことは，ブッダの全勝利についての四つの讃嘆文である。これらは毎日きちんと誦えられるべきものである。そうすれば災いはなくなり，知恵ある者は解脱と幸せを得られるであろう。」パリッタ詠唱の中心部分のおわりに際して，パリッタを誦えるという行為の意味が示されている。またこのパリッタの中で，水を振りかけて悪を除くことの源が，ブッダのナーラギリへの行動として示されている。水を振りかけることは，この儀礼全体のおわりに僧から一般人へとなされると祝福浄化の行為であるが，ここではその仏教的な意味づけがあたえられているととることができよう。

さて，以上のようなパリッタであるが，その内容はきわめて本来の仏教のコンテキストに忠実であり，ブッダの悟りにまつわる神話とその力の礼讃，それに仏教を構成するブッダ，ダンマ，サンガの三宝の力の強調と，いずれもごく仏教の本質に根ざした常識を説いていて，それ以外の，たとえば「呪術的」な要素の混入はみられないといってよい。

この部分においては，僧のパリッタ詠唱が中心であり，他の非言語的行為はほとんどみられない。請願主と列席者は拝礼の形でひたすら拝聴するだけである。

聖—パリッタ

俗—沈黙

という形で儀礼の過程が進行する。パリッタを聴くことに，災厄と悪を除去し，幸せと解脱

とが得られる，という認識の枠組の中で信仰実践行為が示されることになる。明らかに，ここでは聖—僧の側の発語媒介的行為がみられ，パリッタを誦え聴かせるということ自体が救いをあたえるという行為であると考えられている。パリッタを誦えることは救いをあたえることを意味する。だが，内容からみて，以上の三例について紹介したところからも，そこには発語内的行為とみなされる要素はない。僧はこれを誦えることによって，誦えるという発語行為自体がブッダとデーワの助けによって，浄化と救いをもたらすという信念に基づいて行なうのである。パリッタを発語すること自体が僧の側にとっては浄化と救済の行為を行なうことに他ならないと述べた。しかし，発語行為としてみた場合，その参照枠は仏教教理の中に明確にあたえられており，それ自体一つの完結した発語行為として成立している。ただし，タンブン儀礼のコンテキストでみたとき，パリッタを誦えるという発語行為には強い行為遂行性が想定されているのであり，ことばは行ないであり力であるという仏教信仰の認識枠組がそこに顕在化するのである。それゆえに発語媒介的な行為遂行的発言としてパリッタの詠唱は位置づけられるべきものと考えられる。しかし，注目すべき点は，パリッタを沈黙の中で拝礼合掌の形で聴く請願主と列席者の行為であって，これも聴くという行為が浄化と救いにつながるという意味において，単なる聴く行為ではなく，そこに強い行為遂行性がみとめられるという点である。これをどう評価するか，この問題については，前節で注意しておいたが，本論の最後の部分で位置づけてみたい。

7

儀礼過程ⅢとⅣにおいては，ダーナ・供食と物品の贈与と聖水の振りかけが行なわれる。儀礼過程Ⅱが終了したところで，ダーナとなるが，ダーナ dana とは物をあたえること全般を意味することばであり，テラワーダ仏教における信仰実践のもっとも基本的な考え方を表すものである。ダーナとは何か物を他者へあたえることを示すことばであり，それ自体にすでに行為を含んでいる。観念的な意味でのダーナは成立しない。Ⅱの部分のパリッタがおわると，通常ダーナが行なわれ，僧への食事のもてなしと簡単な日常用品からなる贈物が（布施とともに）捧げられる。ここでは俗から聖への物品の贈与と，それに対して聖の側から俗に対しては，非物質的なブン（徳）があたえられ，見えるものと見えないものとの交換が行なわれる。ダーナを受けとるという行為そのものがダーナをあたえた相手に対してブンをあたえることを意味するのである。これは象徴的交換の一つの例としてとらえることができることと思われる。

ダーナがおわると，儀礼過程Ⅳの部分がはじまるが，ここで行なわれる行為は，祝福—聖別の行為であり，この行為はパリッタによる詠唱の部分と，nammong ナムモン（聖水）を

振りかけるという行為の部分との両方から行なわれる。puññya anumodana とよばれる部分であり，ことばと行為とがそれを実現させる。

まず主導僧が次のアヌモーダナの章句を誦える。請願主と列席者一同は頭を低くした深い拝礼の態度でそれを聴く，この章句は，祝福のときに必らず誦えられるもので，puññya（ブン）は死者にもあたえられるものであることが確められる。

Yathā Varivaha Pura Paripurenti Sāgaram Evameva……「水に満ちた河が大洋を充たすごとく，死者に対してここにあたえられるプンニャ（徳）もまた死者をみたす。みなが望むものが何であれ，それがすぐにあたえられんことを。十五夜の月や望みをかなえる宝のように，すべての望みがかなえられんことを。」

これに続けて，僧全員が次の章句を誦えるが，その間に請願主は傍らにおいておいた銅製のツボから水を水差しの中へ空ける。この行為は死者へブンを送るための行為であるとされている。

僧全員が誦える次の章句のうち，とくに次の部分は puññya anumodana の行為としてよく知られており，この部分だけ独立してよく簡単なダーナの場合にも誦えられる。

Sabbitiyo Vivajjantu Sabbarogo Vinassatu

Mā Te Bhavatvantarāyo Sukhi Dighayuko

Bhava……

「すべての災いは取り除かれ，すべての病いは治され，すべての危険は排され，幸せにいつまでも生き続けることができるように。……」この部分 Bhava までを三回繰り返えすこともあるが，このあとに続く章句の意味は，かの尊崇すべき者（ブッダ）に長命と美と幸せと力強さの四つの性質があたえられんことを，ということである。続いて，Aggapasādasuttagāthā が詠まれるが，これは「至高について」という意味で三宝を至高のものとして崇める者に対しては徳や栄光があたえられる，ということを強調する章句である。

これがおわると，Cullamangalacakkavāla というパリッタがはじまるが，これは「祝福を受ける僅かのものへ」といって，ブッダ，ダンマ，サンガの三宝の力によってあらゆる不幸は追い払われ，あらゆる幸せが得られると説くものである。注目すべきは，このパリッタが誦えられている間に，請願主および列席の一同に対して主導僧が聖水を振りかけ，次に順次僧へ聖水の入ったバァツをまわして僧が一人ずつ同じように水を人々に振りかける聖別—浄化行為が行なわれることである。僧全員が水をかけおわるまでこのパリッタは誦えられ続けている。聖水を振りかけるという行為は，三宝の力が病いや災いを取り除き，幸せと栄光を招くというパリッタの内容の具現行為であり，この場合，ことばと行為は一致し，行為はことばの中にありことばは行為であるという不可分の関係が示される。どちらか一方だけの行為だけでは，一つの意味あるものとして儀礼行為は成立しない。

水を振りかけおわると，Ratanattayanubhāvādigāthā「三宝の力について」が誦えられるが，内容は同様であり，三宝の力によってすべての祝福があたえられるようにと結ぶ。

そして，最後のパリッタ Sumangalagāthā Ⅰ・Ⅱを誦える。「すばらしい祝福」というこのパリッタは必らず誦えられるものであるが，とくにⅡの冒頭の四行はこれだけ独立してもよく用いられる，「Ⅰはすべてのよき祝いがあたえられ，すべてのデーワが守護する。ブッダの力によって，いつまでも安全でいられるように…。」Ⅱの方は，まず冒頭の数節，Bhavatu Sabbamangalam, Rakkhantu Sabbadevatā, Sabbabuddhānubhāvena, Soda Sotthi Bhavantu Te, ……「ここにすべての祝福があたえられる。すべてのデーワが守護する，すべてのブッダの力によって，いつまでも安全でいられるように。……」というもので，あとはダンマの力とサンガの力とが同じ意味のコンテキストの中で言及される。この祝福のパリッタが誦えおえられると，タンブンの儀礼は僧の列席の下においてすべて終了することとなる。儀礼過程Ⅳにおける言語行為は，まずブンを死者へ送るためのパリッタが誦えられる最中に請願主が水を水差しに移すという行為を僧の詠唱に対応して行なうが，聖一僧の誦えるパリッタの発語行為はすぐれて発語内的行為の性格をもつ行為遂行性を有している。Yatha Varivaha……というパリッタの詠唱にはすでにブンを送るという行為が含められており，またそれと対応する請願主の行為もそのパリッタの中に含まれることによって成立する性質のものということができる。

聖一僧一行為遂行的発語内的行為
俗一請願主一行為遂行

両者が対応することによって，ブンを死者へ送るという意味が生ずる。puñña の転送は，単なる発語行為（パリッタ）だけでも成立せず，聖の側の発語内的行為遂行的行為とそれに対応する具体的な俗側の行為とがかみ合さってはじめてその実現が可能となる。

次に Sabbitiyo…… は，災いと危険が取り除かれて幸せがくるというパリッタであるが，これは生者に向けての聖側の発語内的行為ということができる。この章句を口にすることによってそうした幸せな状態がもたらされるという願望がこめられているだけでなく，これを誦えるとき僧たちはブッダになり替ってそれを断言すると考えられるからである。これは次のパリッタの場合にはいえることであり，その断言の強さが単なることばを超えて仏教信仰のコンテキストの中で判定宣告型の発語内的行為として成立させるのである。その次の聖水の振りかけとパリッタの併用は，むしろ発語媒介的な行為として位置づけられる。水とパリッタの両方が三宝の力による災い病い不幸などの悪の追放をもたらすと考えられるのである。この場合は，ことばと行為はまったく合致した一つの行為とみなされる。水をかけおわったあとのパリッタ Ratanattayanubhāvadigātha とそのあとの二つの祝福 Sumangalagāthā は，ともに僧の側から列席者全員に下されるブッダのことばとして，この儀礼のコンテキストに

おけるかぎりでの，すぐれて発語内的な行為と位置づけられる。三宝の力によって護られ，デーワの守護とブッダの祝福とによって，この儀礼のコンテキストにおいて目出度くタンブン（徳をつむこと）あるいは puññya anumodana が無事成立することをそれは意味するからである。僧はブッダの化身として断言し（悪を追放し善を喚ぶと），かつまた聖の側に位置しながら俗と聖との媒介者として三宝の力をもたらすための役割を果たすことが，以上の分析からみて，明らかとなる。パリッタを誦える発語行為は，いずれの場合も行為遂行的性格を強く有するが，僧の地位の変化に応じて，発語内的行為として作用するか発語媒介的行為として作用するか，いずれにしてもその役割を変えるのである。さらに，ここに遂行されるいかなる行為も，ある明確な目的を儀礼のコンテキストの中で有するものであることは，以上の内容分析から明らかとなり，ことばと行為とが不可分の結びつきを有することもまたその中ではっきりとみとめられることになるのである。とくに，通常，聖水を振りかけたりする行為は呪術的とみなされているが，パリッタの内容からみるかぎり，水はことばの力を運び，ブンの転送を媒介するものと位置づけられる。水は聖と俗との媒介物としての象徴性は有するものの，とくべつそれに「呪術性」がみとめられるものではないといえるのではなかろうか。

発語行為→発語内的行為→発語媒介的行為という三つのレベルでパリッタの内容をみると，後二者の行為遂行的性格の発語行為に位置づけられることがわかり，しかも，その点からみて，この儀礼過程Ⅳにおける行為はすべて明快な論理をもち信仰枠組の中に位置づけることができるのである。

8

これまでタンブンの儀礼におけるパリッタの役割を，儀礼言語の問題として，オースチンの行為遂行的発言の分析概念を使って検討してきた。その結果，パリッタの発語行為はその内容をみるに，発語内的行為と発語媒介的行為によって構成されていることが明らかとなり，儀礼のコンテキストにおいて，あくまでも論理的には整合性をもった儀礼行為と位置づけることが可能であることも明らかとなった。そして，パリッタを誦えるという発語行為そのものに強い行為遂行性がみとめられることがわかり，またこの儀礼においては言語的と非言語的両方の行為が結びついて一つの儀礼行為としての意味を形成するものであることもはっきりとした。

レイによるとオースチンの行為遂行的発言の概念を用いるアプローチの利点は，次のようになる。「儀礼行為の意味を外的な心理学的（あるいは社会学的）結果にみようとするかわりに，〝行為遂行的〟アプローチは儀礼の内的な言語的構造へ注意を向け，これをその意味と目的の発生場とみなすのである。…… 〝行為遂行的〟アプローチの利点の一つは，儀礼言語

の分析に際して研究者の理論的枠組を直接もちこむことを避け，共有された言語的現実の確固たる基盤へと関心を向けさせることである。」(Ray, 1973, 35)

確かにパリッタを護呪経という風に訳してしまうと，そこにはすでに研究者の偏向が入ってしまっているということができよう。形式からみてあまりに呪術を期待しすぎている。また magical power of words (Tambiah) という形でとらえてもあまり説明にならないことがわかる。すでにみたように，この儀礼のコンテキストにおいては，パリッタの内容には magical な面はまずないといってよいからである。従来の観方は，著しくその呪術的な力を強調することが多かった。確かに請願主と列席者一同にとっては，タンブンの儀礼を催すに際して，カールマの改善と再生への期待という仏教教理上の達成目標は一応あったにせよ，現実の動機はほとんどが世俗での成功・栄達・隆運などの欲望の達成と不幸・病い・災厄・悪霊などからの守護をめぐるものであり，それが儀礼行為を通して達成されると考えるところに呪術性がみとめられることは事実である。しかるに，パリッタの内容は，三宝への帰依によってそれが可能となるような三宝の力があるとは説いても，それは仏教信仰一般の利点を説くことであって，決してそれ以上のことを約束するものではなく，そうした世俗的な欲望に対しては何ら正面から取り上げて解決しようとする意図は含まれていない。仏教（つまり，三宝）を信ずることによって，その結果としてその種のことが成り遂げられる可能性があることを示唆するにしかすぎない。特定の病因・災厄の根源などについての説明やその治療・克服の処方箋があたえられることはない。儀礼行為は，デインカ族などの場合にみられるような供犠行為は含まず，ほとんどがパーリ経文の詠唱によって行なわれる。付随する行為はすべてその詠唱と結びついていて，行為そのものだけでは独立して意味をなさない。パリッタの詠唱という行為が圧倒的な位置をしめている。いく度もいうように，パリッタそのものにこの儀礼を成立させる理由があるといわねばならない。

タンバイアが指摘するように，パリッタには宗教一般にみられる聖なることばとしての性格があることは事実であろう。その性格とは，1. 聖なることばの源として創始者（予言者でも神でもよい）が存在して，そのことばを権威づけている。2. そのことば（教義その他）自体が聖なる遺産として引き継がれていること。そのことば自体に聖なる力があり，それが正しい場でしかるべき人物によって誦えられれば効力を発揮するという信仰を根づかせていること。3. 聖なることばには効力があるが，その理由はそれを誦えるべき宗教上正当な人物がおり，その人物はことばの創始者と現在とを媒介できると信じられ，儀礼行為を通してその媒介を可能にすることができること (Tambiah, 1970, 197-8)。

以上の三点はパリッタの場合にも当てはまる。この点では，行為遂行的な発語行為の分析において，誰が発語するか，という問題を逸するわけにはゆかないのは当然である。すなわち，儀礼（およびその背景をなす認識体系）のコンテキストにおいて，制度的に権威と認め

られた存在によって行なわれる発語行為には，強力な行為遂行性が生れる（Ray, 1973, 28-29)。逆にいうと，しかるべき権威をもつ人物がそれにふさわしい振舞いとふさわしい環境で行なう発語行為には非常に強い行為遂行性が付与されるということになろう。ブッダのことばを，その制度上（仏教）正当な権威ある地位を占める僧が正当なる振舞いと場（儀礼）において誦える行為には，その信仰の枠内において，もっとも強力な行為遂行性が生ずることは当然ということになろう。ここまではそれでよい。しかし，以上みてきたタンブン儀礼におけるパリッタの詠唱の行為遂行的性格の解明において，残された大きな難問が一つある。それはいうまでもなく，パリッタの詠唱および儀礼過程Ⅰの分析において示した聖俗の言語的交換がすべてパーリ語によって行なわれるという事実である。

パーリ語はテラワーダ仏教社会のいかなるところにおいてもそこの日常語とは大きく異なる言語であり，通常，仏教のコンテキスト以外で用いられることはない。それ以上に，パーリ語とは聖典のことば，ブッダのことばとして俗側にとっては近づくこと用いることは先にみたような儀礼のコンテキスト以外では許されていないことばである。僧のみがそれを用いることができるが，その場合でも聖典の勉強と儀礼以外には用いることはまずないといってよいのである。当然のことながら，一般人の大半はパーリ語を解さず，儀礼のときにいくつかの章句を暗記することだけが唯一パーリ語を用いる機会となっている。いくつかの有名な章句は暗記するだけでなくその意味も解しているが，全体的にはその正確な意味はほとんど理解するところとなっていない。ブッダの聖なることばとして尊崇の対象となっていても，現実にその理解を必要とするものではない。儀礼の場においても，パリッタのいくつかは半ば慣行的にその性格（たとえば，Sumangalagatha など）を大体知ってはいても，僧が詠唱するパリッターことばのほとんどはその内容も意味も理解されているわけではない。パリッタの内容に即してこれまで分析したような理解は，請願主および列席者一同にとってははじめからありえないことに属している。ブッダおよび仏教の三宝にまつわる聖なることばとして，あくまでもそれを聴くということに儀礼参加の意味は存するものといわねばならない。儀礼過程Ⅰにおけるいくつかのパーリ語の聖俗交換を除くと，発語行為としてはその内容の理解からくる行為遂行性はありえない。もしそうであるならば，その内容からみてすぐれて行為遂行的な性格をもつ僧のパリッタ詠唱（発語内的および発語媒介的行為）は，請願主および列席者一同にとって何を意味するのか，という問題が残る。これまで内容分析してみたような意味づけはまったく成立しないのであろうか，という疑いが生れる。

しかるに，儀礼のコンテキストにおいては聖と俗の両方において，パリッタの詠唱をしそれを聴くという緊張した関係がみられる。そこには一般人の祈願と僧のパリッタ詠唱との間にある一致した共通の認識が存在する。パリッタの内容の理解からくる共通認識ではないとするなら，この儀礼を成立させる論理はどこにあるのかということになろう。

タンバイアは，「この儀礼の技術のすばらしい点は，誦えられる実際のことばはブッダによるこの世界の放棄という偉大な行為について述べたものであるが，この詠唱によって移行される美徳は，この世界（世俗）での成功を確かなものとするためのものとなる，というパラドックスにある。」(Tambiah 1970：198) と指摘しているが，この儀礼を成立せしめる論理は，聖側と俗側における儀礼行為の意味づけにおける二元性にあるものと考えられる。タンバイアは，この点については深く立ち入った分析をしているわけではなく，これから示すような分析は行なっていないが，僧によって行なわれる儀礼の意味に関して，それがことばとそれにともなう行為とが一つの全体的行為を構成するという点をふまえて，いくつかの特徴をあげている。(Tambiah, 1970, 211)

まず，1. 儀礼はブッダの行ないの美徳について述べたことばを通して行なう一つのメタフォリカルな変換であり，それに行為（聖水の振りかけ等）を通してメトニミカルな変換が結びつく。ことばは過去の偉大な行為を喚びさまし，それを現在へもたらすが，物理的な行為はその変換のメカニスムに対してある種の操作的もしくは技術的な現実をあたえる。ブッダや聖人の世界放棄による勝利を一般の人間の世俗的勝利へと変換させるのはこの仕掛けである。

2. 以上がパーリ語の詠唱とそれに付随する行為が構成されるための論理であるが，その意味論的な基礎は必ずしも僧と列席者一同によって理解されてはいない。一般人の列席者はとくにパーリ語を理解する必要もないし，また理解していない。

3. 聖なることばのもつ神秘的な力は仏教儀礼において主要な役割をはたすものであるが，その力を信ずる僧と俗人の信仰の基礎は，三つの基本要素からなっており，それはすべての儀礼において確認されるものである。それこそブッダ，ダンマ，サンガの三宝であり，ブッダは偉大なる悟達した人間全体の教師であり，ことばの源であるが，ダンマはそのことばを汚れさすことなく保存している貯蔵庫であり，サンガはそのことばを転送する選ばれた人間（僧）の集団である。

4. 仏教儀礼の相互作用は僧と俗人との間の互恵的な関係を明らかにする。僧は専門家であり，禁欲生活をおくって修行の理想を追求するのに対し，俗人は贈与者として世俗世界に結びつく。両者の相互作用によって仏教儀礼は構成される。

以上の諸点は，これまですでに儀礼過程に即して触れてきた点でもあるが，問題はこうした説明，とくに身体的行為が過去と現在の変換を可能にする操作的現実をあたえるという点には疑問が残る。すでにみたように，パリッタを誦える行為のうちに身体的行為の論拠も含まれており，パリッタのすぐれた行為遂行性がそれを可能にするのである。決して，聖なることばに含まれる神秘的な力といった曖昧なものではないことが，行為遂行的発言として分析することから明らかになったことである。神秘的な力という表現そのものが問題の所在を

不明確にする。タンバイアの分析はその点不十分であるといわねばならない。すでにみたパリッタの内容からくる行為遂行性をふまえたうえで，先に記した聖の側と俗の側における儀礼行為の二元的な目的追求という観点からとらえてみる必要がある。

パリッタとそれに付随する行為を含めて聖俗両方における儀礼行為をその点からみると次のようになる。

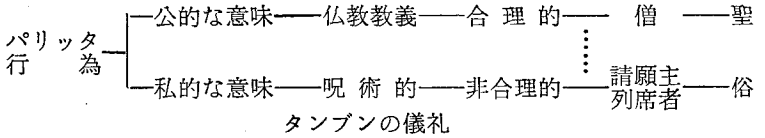

図2

同じパリッタを聴きそれに付随する行為に接しても（あるいは行なっても），聖側と俗側においては対照的な目的追求がみられる。パリッタの内容に即して，僧が誦え行なうことには仏教の宗教目的追求上何ら不明確なものは存在しない。それに対して，俗側にはあらゆる護呪的な目的追求が病気治しから世俗での快楽・栄華の追求，悪霊の追放といった形で行なわれる。

この同じ儀礼のコンテキストにおける二元的な目的追求は，そこで発語されることばがパーリ語であり，その意味内容の伝達が内容本来のものとしては俗側に伝わらないという特徴のために，発語された同じことばが異なるレベルで受容されることによって可能になるものと思われる。すなわち，その意味内容ははっきりと理解されないが，ブッダという絶対的な権威がいった聖なることばであることは信じられているから，僧が誦えるパリッタを聴くことはそれを聴くことによって祈願の成就が達成されるという強い期待を生み出すのである。換言すれば，パリッタは理解するよりもあくまで尊崇すべきことばであるがゆえに，俗側に日常生活の合理追求とは異次元に属する強い呪術的な願望達成の期待を喚び起すのである。内容の分析からする理解は，その点でディンカ族やリンバ族の場合のようにストレートにその行為遂行的発言と結びつかない。この点はレイやフィネガンの観点の限界を示唆するものといってよいであろう。タンブンの儀礼においては，とくに俗側の行為遂行的効果は大幅に僧が誦えるパリッタの発語行為の非伝達性にあるという逆説が成立するのである。

拝伏してパリッタを聴くという態度にみられる俗側の沈黙には，そうしてみたとき，語義矛盾的になるが，強い〝発語媒介的行為〟がみられるのである。パリッタを誦える僧の発語内的および発語媒介的な行為遂行的発言に対応する俗側の沈黙は，それ自体がすぐれて行為的なものと解される必要がある。いわばその沈黙の中の拝礼は，行為遂行的沈黙とよんで差支えない行為遂行性を秘めているといわねばならない。パリッタはこの儀礼のコンテキストにおいて，聖側においてはことばとして作用し，俗側においてはことば一音として作用する。俗側にとっては，パリッタはことばであってことばではない両義的性格のものであり，その

両義性が聖と俗とを媒介し，両者の異なる次元における目的追求を可能とさせ，しかも儀礼行為を全体として統合する。タンバイアは「この聖なることばは，その力と効果をそれ程得ることはない。というのは日常語とはちがった聖なることばであるからだ。」(Tambiah, 1970, 197) といっているが，それはまったく逆というべきであろう。日常的な意味での非伝達性がパリッタの両義的で媒介的な力を生み出すのであり，それが発語媒介的行為となって，俗側の目的追求における行為遂行的沈黙を可能にならしめるのである。パリッタの各々がもつ強い発語内的行為性と発語媒介的行為性とは，まさにそれが非日常的な聖なる言語パーリ語で誦えられるがゆえに俗側における対応を喚起させるのである。

では，そういうパリッタはことばなのであろうか。あるいは音なのであろうか。ロドニー・ニーダム R. Needham が指摘したように，ある種の音（とくに percussion）には強い媒介力があって，俗と聖，この世とあの世といった境界の移行を可能にすることが認められている。(Needham, 1967) また先に指摘した俗側の沈黙についても，沈黙が大きな意味をもつことが指摘されている。沈黙とはすぐれた行為である。(Bock, 1976, Basso, 1970) 沈黙には強い表現的な力があり，〝表現的沈黙 expressive silence〟という用語ができるほどである。(Bock,1976 : 292) こう考えてくると，次のような関係図が可能となるように思われる(図３)。

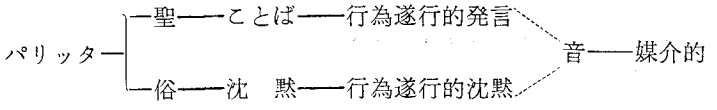

図３

ここでは聖と俗の両方の行為，ことばと沈黙がパリッタの音によって媒介されて，ことばすなわち行為となり，沈黙すなわち行為となって，両方の目的追求を論理的に可能にする。その結果として，音が沈黙と等しくなるという逆説が，両方とも行為に他ならないという点で，生れることになるであろう。パリッタを詠むという「形式」が生ぜしめる意味には，強い二次元性がその点でみとめられるといわねばならない。

以上のような解釈は少し過剰になるところもあるであろうが，タンブンの儀礼における聖と俗の二次元的な目的追求の論理は，そういう形でとらえてはじめて納得のゆくものとなるのではないであろうか。

行為遂行的発言という観点からのアプローチは，それによって明らかとなる部分があることによって，むしろオースチンやそれの応用者であるフィネガンやレイとはちがった次元での問題解決へと導びいていった。タンブンの儀礼にその概念を適用することによって単に発話 utterance のレベルだけでなく，音や沈黙にもそれぞれ強い行為遂行性がみとめられることを少なくとも示唆してくれた[18]。

あと残された問題として，ここでは単に目的追求あるいは効用と曖昧にしか触れてこなか

った問題で，しかも論議が数多く行なわれている「儀礼の効力 efficacy」という問題があるが，それをこの分析の線上における次の課題とすることを明記して，ひとまずノートを閉じておきたい。

〔注〕

1) たとえば，パーリ仏教学の分野からの研究，(片山. 1979) を参照。片山は「そもそも，テーラワーダ仏教は，その戒律の厳しさから「戒律仏教」と呼ばれるが一方では護呪経典（パリッタ）を重視し，これをもって現実的な人間レベルの宗教的結束を満たそうとしたり，現世利益的な解決を図らうとするところから「パリッタ仏教」とも呼ばれる。」(112-113) と指摘している。
2) たとえば，Bauman, R. "Verbal Art as Performance", American Anthropologist, 1974 など。またJ.クリステヴァも文化記号学の立場から絵画の発話性について分析している。
3) Tambiah, 1970 が東北タイの農村における仏教儀礼の分析の際に行なったのが代表的な研究といえるが，ほかに Terwell, B. J., Monks and Magic: an Analysis of Religious Ceremonies in Central Thailand, Scandinavian Institute for Asian Studies, Bangkok, 1975. Wells, K., Thai Buddhism, Bangkok, 1960 があるくらいのものである。いずれも儀礼に即した詳しい記述は行なっていない。
4) 多くの論者，たとえばランガー，フロイトなど（「シンボルの哲学」と「トーテムとタブー」参照）。
5) オースチンは illocutionary acts に関して，5つのタイプを区別している。1. verdictives 判定宣告型（以下，訳語は坂本氏訳を用いる。）これは判定，評価，評定，測定などをすることの verbal acts を指す。2. exercitives 権限行使型。任命，命令，赦し，要求などをすることの verbal acts を指す。3. commissives 行為拘束型。約束，礼，提案，意志などを表明すること，誓うことなどの verbal acts を指す。4. behavtives 態度表明型。あやまる，礼をいう，祝う，歓迎する，呪うなどの verbal acts を指す。5. expositives 言明解説型。確信，否定，表明，試めす，報告する，明らかにするなどの verbal acts を指す。(Austin, 150-62, 訳書, 177-157)
6) もちろん，マリノフスキーの伝統をひく人類学者は J. ファースやオースチンの分析にみられるような言語の役割に注目していたが，大勢は行為中心的視点であった。もっとも，儀礼のタイプ如向では，ニューギニアのバクタマン社会を調査した Barth のように非言語的な資料以外の verbal なものがほとんどないといって，"Say Something" よりも "Do Something"を中心に儀礼をとらえるという視点もある。(Barth, F. Ritual and Knowledge in Baktaman Society, London, 1976)。しかし，ここでいう言語の役割とはそういう点とは少しちがうのである。ここでは言語そのものの行為遂行性を問題としているのである。これはリーチも必ずしもよく把握していない点である。
7) Beatie, J. "Ritual and Social Change", Man, vol. 1 no. 1, 1966.。ビーティは儀礼の言語を儀礼の行動と区別し，前者を優位において言語だけを分析する必要があると指摘した。
8) とはいっても，儀礼言語のタイプによってはこのアプローチが通じない場合もあることを明記しておかなくてはならない。Tambiah (1973, 178-180) が触れているスリランカのデヴァレ儀礼や，現在筆者たちが調査を進めている御獄行者の神おろしの儀礼においては，一部を除くと言語は決して内容的に理解できるものでもないし，またいかなる日常生活とも結びつかない性質をもっている。Performative Utterance という範囲だけではとらえることはできない。むしろ，本論の最後で提起した，Performativ Sound/Silence という問題と結びつくものであるといえよう。
9) Calame-Griaule のいう「詩的言語」の問題は，レイが留保をつけても (Ray, 33-34) やはり問題として残る。Performative Approach は万能ではなく，むしろ限定的に用いて効果があると思われる。このあと分析するパリッタ儀礼の場合には適用可能である。
10) サピア，ウォーフ『言語学と人類学』弘文堂所収。
11) しかし，「無文字」社会と「文字社会」の区別によって以下の議論が成立すると主張するつもりはない。
12) Buddhadasa は，ダンマのことば（パーリ語）は日常のことばとはちがうと主張している。パーリ語は死言語であり，ラテン語に準ずるが，ブッダの時代の一般言語（サンスクリットなどの古典語ともちがう）であり，無文字言語であった。今日では仏教の中だけで生きている。パーリ聖典のことばとして各地の言語に文字化されてはいるが，日常生活との生きたつながりはない。
13) 以下の叙述は，実態調査に基づく筆者の前記論文に基づいて行なう。タイ仏教の事例を中心とするが，スリランカ仏教の場合もほとんど異なるところが（パリッタの量がちがうという点，聖俗のパーリ語による交換が少ないという点などを除くと）ないといえる。

14) この儀礼を行なう際の請願主の目的としては，場合に応じて，病気治し，事故防止，悪霊払い，新築の家のおはらい，旅行安全祈願，願望成就などありとあらゆる祈願がその理由となるが，徳をつむ（タンブン）はそのための手続きであり，その考え自体は仏教的なものである。しかし，puññya という考え方（bun は puññya からきている）はより広くインド的な思考の中にその起源を見出せる（原，1979）。タンブンをするための公けの目的として，近親者の命日に行ない死者へブンを転送することがあげられる。

15) ここで参照される事例は，現代のバンコク市におけるものである。

16) シンカナ糸とはブッダ像の掌から白い三重によった糸を通し，一方を僧の掌を通し，他方で儀礼場およびパリッタが行なわれる家全体にはりめぐらすもので，これはタンブン儀礼の表示記号となるとともに，守護の力があるとされている。その他，細かい儀式上のことは本稿でははぶいてある。パリッタの分析を中心とするので，他の儀礼面については（青木，1980 a，1980 b)を参照して欲しい。

17) オースチンの行為遂行的発言という概念に対しては，Searle の批判や Cooper の修正もあるが，ここで用いるかぎりでのレベルにおいては，とくに問題とはならないと思われる。Searle の指摘する speach acts の要素の分類については問題を残しておきたい。いずれ検討する課題となろう。だが，ここではあくまでも「儀礼のコンテキスト」における行為遂行性を問題としているのである。(Searle, 1969, : 54)。

18) ここで述べたような分析の一部については，すでにこれまで2回口頭発表を行なっている。(1. 京都人類学談話会（日本民族学会関西支部研究会)1976年7月)。および，文化記号学研究会（東京外大 A. A 研研究会 1977年7月）。本稿では詳しく触れることができなかったが，パリッタの個々の性格についての分析はある程度必要である。タンバイア（1970, 200-270）が行なっているような分析を，いずれあらためて検討してみたい。本稿ではあくまでも performative utterance の視点からのパリッタの分析を中心として，さらに performative/sound/silence という問題をあらたに提出したのである。さらに文中で頻用した「呪術」という用語の問題はあくまでも仏教との対比において用いられている。この点についてはいずれより明確にしなければならない。

参 考 文 献

Austin, J.L., 1975, How to Do Thing with Words, ed. J.O. Urmson and M. Sbisa, 2d. ed. Harvard Univ. Press. (邦訳，『言語と行為』坂本百大訳，大修館，1979)

Basso, K. 1970, "To Give Up on Words: Silence in Western Apache Culture". Sonthwestern Journal of Anthropology, 26: 213-30.

Bock, P.K., 1976, "I Think But Dare Not Speak: Silence in Elizabeethern Culture"., Journal of Anthropological Research, Vol. 32, 285-294.

Cassirer, E., 1925, Sprache und Mythos, Leipzig. (邦訳，『言語と神話』岡三郎・岡富美子訳，国文社，1972)

Finnegan, R. 1969 "How to Do Things with Words: Performative Utterances among the Limba of Siera Leone," Man, vol. 4, no. 1, 537-552.

Gill, S.D., 1977, "Prayer as Person : The Performative Force in Navajo Prayer Acts," History of Religions, 143-157.

Leach, E.R. 1970, "Ritual", International Encyclopedia of Social Sciences, 520-528

Needham, R., 1967 "Percussion and Tranistion.," Journal of the Royal Anthopological Institute (Man), II, No. 4, 606-614.

Ray, B. 1974, "Performative Utterances' in African Ritual," History of Religions, 13, 16-35.

Searle, J.R., 1969, Speech Acts: an Essay in the Philosophy of Language, Cambrindge.

Tambiah, S.J., 1968. "The Magical Power of Words." Man, 3, 175-208

1970, Buddhism and Spirit Cults in Northeast Thailand. Cambridge Univ. Press.

1973, "Form and Meaning in Magical Acts: a point of view". In Modes of Thought: Essays on Thinking in Western and non-Western Societies. (eds.) Horton, R. & Finnegan, R., London.

青木 保 1975 a「ブンと形式―タイ仏教理解のための一試論」アジア経済，2-21，アジア経済研究所

1975 b「タイ仏教儀礼の分類」民族学研究，39-4，298-323. 日本民族学会。

1976「象徴と認識」徳永恂編『知識社会学』所収，221-242，東大出版会。

1980 a「Colombo の Paritta 儀礼」年報人間科学 I，151-171，大阪大学人間科学部。

1980 b「タンブンの儀礼」社会人類学年報 Vol. 6, 1-43, 弘文堂。

片山一良 1979,「パリッタ (Paritta) 儀礼の歴史的背景」―アッタカター文献を中心にして」駒沢大学仏教学部論集第10号，112-124。

原 実 1979「tapas, dhamma, puññya (≒sukrta)」『古典インド苦行』所収，春秋社。

THE ANALYSIS OF RITUAL LANGUAGE —PARITTA AS "PERFORMATIVE UTTERANCES" IN THERAVADA BUDDHIST RITUALS—

Tamotsu AOKI

Since Ruth Finnegan has drawn attention to the wider relevance of the notion of "Performative Utterances" by J.L. Austin for the analysis of ritual speech, several attempts have been made to apply the notion to the certain ritual words and deeds such as Ray on the Dink and the Dogon and Gill on the Navajo rituals.

The present article is trying to make the same "Performative" approach to the better understanding of the role of Paritta in Theravada Buddhist Ritual. For this, a typical Buddhist rite of merit-making, *ngan than bun*, is taken up for analysis, which is observed and investigated in Bangkok through the author's about fifty times participations both as a monk and a laity.

A distinctive feature of this ritual is that the main ritual acts are formed by the Pali chanting-Paritta- of monks : other physical acts are very few only as lightening candles, sprinkling of lustral water, making deep bow and so on. Almost all the meaning is embedded in the monks' chanting paritta. It is inevitable to explore the content and meaning of Paritta in ritual context. Fortunately the author has collected every paritta in the very ritual process in Bangkok and Colombo. Here the analysis is made on the data gathered in Bangkok on the various occasions of merit-making ceremonies, *ngan than bun*.

A typical *ngan than bun* is usually performed by inviting nine monks to the house of the host petitioner, which is marked by sincana cord. The whole ritual procedure is divided into the four parts in view of the monk-laymen interaction.

In the first part, monk and layman exchange Pali words : the layman, the petitioner, declares he is a Buddhist by saying "Namo Tassa……," and "Buddhaṁ Saranaṁ……," and asks the five precepts to the chief monk. The chief monk gives the precepts and asks for the devas to come to protect this place.

In this exchange in Pali monk's words have very illocutionary power: to give precepts by saying words. The lay petitioner's words also have strong illocutionary character : to say namo is to be Buddhist. Monk's calling devas is perlocutionary acts. There is not any vague ambiguous thing in this exchange : Saying Pali words is very performative in both sides ; the gestures of lightening candles to Buddha image and deep bows mean nothing without these words.

In the second part, the parittas, so-called protection stansas, are chanted exclusively by monks, while laymen are only listening to them with deep bow attitude in silence. The

words in monks' side and silence in laymen's side. The parittas chanted in this part ccounts for almost seventeen different kinds in full number, which are divided into three major categories ; 1, about the powers of tripple gems, 2, the perfectness of Buddha himself, 3, Buddhas' mythology, his victory over mara and evey evil power.

By hearing these parittas, it is believed that the lay participants are made liberated and get merit : evil forces are got off. Only to hear the chanting makes possible the fullfillment of their very secular desires. It is noticed that the monks' chanting has a very strong perlocutionary character and laypersons' silence has also the performative force.

In the third part, there is dana : offering food and gift to the monks : to give visible thing to get invisible merit.

In the final part, there is a blessing by chanting and sprinkling lustral waters on the lay participants by monks. Monks are chanting anumodana stansas such as Yatha Varivahā ..... and Sumangalagāthā and so on.

The content of Pali words and Paritta including anumodanas does not contain any magical meaning. It is within the orthodox Buddhist teachings. In this orthodox context, monks' chanting by its content has performative forces in both illocutionary and perlocutionary sense. The acts of the monk are with words.

But contrary to the case of the Limba, the Dinka and others, the ritual speeech is made by Pali words which is not the ordinary language, Thai, and most of the meaning of the chanting paritta is not intelligibe to the lay-paticipants : for them, the Pali is Buddha's words and the sacred language which is not permitted to use except ritual context. The very characteristics of this produces some magical expectation and efficacy on laity's side while the chanting itself is not magical in its very content.

The author is concluding this paper in making a problematic point on the nature and role of the non-intelligible Pali paritta to the laity in *ngan than bun.* In the sacred side, Buddha, devas and monks, there is nothing magical but only orthodox teaching, however, the laity's perception through hearing of the paritta creates some magical effect. There is a dichotomous understanding of the paritta for the participants in both sides ; orthodox and magical in the formal sense. Then the problem remains : what is paritta ? Is it words or sounds ? Paritta means to laity almost as a performative sound and the laity's attitude with deep bow and silence expresses a kind of performative forces.

The whole ritual process is constructed by the performative forces ; in words, in sounds and in silence from both sacred and profane sides.

"Performative" approach in Finnegan's and Ray's sense is very useful to the content analysis of paritta and the understanding of the role of it in orthodox Buddhist sense-monks'side-but it has the very limitation to apply to the analysis of the entire ritual process : for laity the paritta's power lies in its authority-Buddha, Dhamma and Sangha-, and in its imposibllity of getting meaning, and by this the magical effect through hearing is occured and then it becomes the most important part in *ngan than bun.*