

タイ国における《イスラームの擁護》についての覚え書

石 井 米 雄*

A Note on the 'Protection' of Islam in Thailand

Yoneo ISHII

The king of Thailand is traditionally considered to be the *akkhasātsanūpathamphok*, the protector or upholder, of *sātsanā*, and *sātsanā* (religion) in Thailand is virtually tantamount to Buddhism. This royal epithet, however, underwent a semantic change when the political upheaval of 1932 introduced western-style constitutionalism and the modern concept of religious liberty into this traditional Southeast Asian kingdom. Royal protection was then extended to all religions in the land, including the Islam of Thai-Malay subjects which had long been regarded with indifference by the Siamese government. The first legal expression of the new religious policy was "The Royal Decree on the protection of Islam" (1945). Royal protection of Islam is being brought about through a reorganization of the religion into a centralized hierarchy with the *Chulāyātchamontri* as its head. The process of reorganization seems, however, to be slower and more complicated than that of the Buddhist sangha, for historical, cultural and structural reasons.

1.

1932年から1977年までの45年間にタイ国は8回にわたる憲法の大幅な改廃をおこなった。これら8種類の憲法のうち1976年10月に制定された「仏暦2519年タイ国憲法」を除く7種類の憲法には、いずれも「タイ国王は仏教徒であり、宗教の至高の擁護者である」という規定が設けられている。¹⁾ ここで言うところの「宗教の至高の擁護者」に当たるタイ語は〈*akkhasātsanūpathamphok*〉であるが、これはパーリ語からの造語で「至高の (*akkha* < *agga*)、[宗教]の (*sātsanā* < *sāsana*)」、
「擁護者あるいは支持者 (*upathamphok* < *upatthambhaka*)」の三要素からなる合成語である。造語の由来は不明であるが、1805年に編纂された『三印法典』の中に現われているところから、すくなくとも19世紀初頭までにはタイ語彙の中に定着していたことが確認される。²⁾

パーリ語の〈*sāsana*〉は、「教え、教説、書信」の意であるが、とりわけ〈*Buddhasāsana*〉す

* 京都大学東南アジア研究センター

1) 「仏暦2475年シャム王国憲法」、「仏暦2489年タイ王国憲法」、「仏暦2490年タイ王国暫定憲法」ではいずれも第4条、「仏暦2492年タイ王国憲法」では第7条、「仏暦2495年改正仏暦2475年タイ王国憲法」では第5条、「仏暦2511年タイ王国憲法」では第6条、「仏暦2517年タイ王国憲法」では第9条がそれにあたる。

2) Kot Phrasong 8 および 9。

なわち「仏教」と同義に用いられることが多い。³⁾ <sāsana>はタイ語に入って<sāt (sāsn と書く)>という形と、語末の母音を長音化した<sātsanā>という形のふたつの音相をとるに至った。パーリ語での原義は前者の中に保存されている。後者は現在では「宗教」を意味する普通名詞として用いられるが、スコタイ刻文に現われた6個の用例を見ると、いずれも「仏教」を指していることがわかる。⁴⁾ これだけの資料からタイ語の<sātsanā>が元来「仏教」のみを意味していたと断定することは避けなければならないが、タイ国史の中において仏教が一貫して占めてきた卓越的地位を考えるならば<sātsanā>がもっとも多くの場合<Phutthasātsanā>(<Buddhasāsana) すなわち「仏教」を指していたと考えることに大きな誤りはないであろう。とりわけ<sātsanūpathamphok>の一要素をなす<sātsan [ā]>が、仏教を意味したことはその用例に徴してほぼ疑いを容れない。この語はラーマ I 世王 (1782~1809) の治下に出された10篇の「サンガ布告」(Kot Phrasong) の各篇にタイ国王ラーマ I 世の形容詞としてつぎのような文脈の中で用いられている。

“... เป็นอัครมหาเสนาบดีคุ้มครองพระพุทธศาสนาจำรวินิจฉัยคดีทั้งพระบรมมหาราชวังและปฏิบัติศาสนกิจให้
 ภาวราษฎร์ร้อง ... ใต้เงาอภิ ... ”⁵⁾ (……仏教がその実践修行においても教学においてもとこしえに栄え行くよう顧み給う<sātsanā>の擁護者たる〔国王〕がお出ましになって……)

上の訳文からも明らかなように、ここでの<sātsanā>は「仏教」を指しており、<mahā>を冠してさらに意味を強めた<akkhamahāsātsanūpatham>は「仏教の至高の大擁護者」と解釈することができる。

歴史家ターニー・ニワット殿下は、仏教サンガに対するタイ国王の立場がいわゆる信仰の<defender>ではなく<protector>であったと述べ、タイには異教から仏教を守護するという観念が乏しかったことを指摘している。⁶⁾ <upathamphok>の語源と考えられるパーリ語の<upatthambhaka>は、サンスクリット語の<upa-sthambhaka>に由来する語であって、「支持すること、後援すること、鼓舞すること」⁷⁾を意味する。上座部仏教の正統的解釈に従えば、「戒律は仏教の寿命であって、戒律の存立する間は聖教も存立する。」(vinayo nāma Buddhasāsanassa āyu, vinaye ṭhite sāsanaṃ ṭhitam hoti.)⁸⁾ ブッダゴーサガ『サマンタパーサ

3) Rhys Davids & W. Stede, *The P. T. S. Pali-English Dictionary*. 1972. p. 707r.; R. C. Childers, *A Dictionary of the Pali Language*. 1976 (repr.). p. 465 l.

4) 第2碑文 (1298~1346/7) に2回 (2-1-48, 2-2-61), 第13碑文 (1510) に1回 (13-0-1), 第45碑文 (1392) に1回 (45-2-10), 第49碑文 (1412) に2回 (49-0-35) 現われている。(cf. Yoneo ISHII et al., *A Glossarial Index of the Sukhothai Inscriptions*. Kyoto: Shoukadoh Publishing, 1977)

5) *Kotmāi Trā Sām Duang*, Vol. 4. Bangkok: Khurusapha, 1962. pp. 164-5, 170, 176, 181, 186, 189, 196, 206, 220, 223. 布告によって綴字にわずかな異同があるほかは全くの同文である。国王の定型修飾句と言ってよいであろう。

6) H. H. Prince Dhanivivat, "Monarchical Protection of the Buddhist Church in Siam," p. 6.

7) M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*. 1951. p. 210r.; Rhys Davids & W. Stede, *op. cit.*, 142 l.

8) N. A. Jayavikrama, *The Inception of Discipline and the Vinaya Nidana*. London: Luzac & Co., 1962. p. 145.; 長井真琴, 『南方所伝仏典の研究』(東京: 中文館書店; 昭11) 所収「巴利善見律序文和譯」p. 81.

『ディカー』の序文において示したこの戒律観はタイ国においても踏襲されており、たとえば「サンガ布告第2」（1783）では「パーティモッカ（戒）とはすなわち聖教である。ビクがパーティモッカを正しくおこなうとき、そこに聖教が存在する」と述べられている。⁹⁾ 仏教を支持し、後援するということは異教の攻撃から仏教を守るのではなく、サンガの中にある出家者たちが戒律を正しく守り、その結果として仏教が栄えるようこれを「支持し、後援し、鼓舞する」ことにほかならないのである。

ところで上座部仏教サンガの成員は文字通りの「出家者」であって、いっさいの経済活動から離れ、ひたすら宗教的修練に没入することを期待される存在である。かれらは額に汗して自らの生活の糧を求めず、在家者の前に立って「食物を乞う」(bhikkhati) ところの「乞食者」(bhikkhu) としてある。したがって、もしサンガに対し物質的支持を与える在家者の存在が失われるならば、ビクたちは持戒をつづけることが不可能となり、サンガの秩序は弛緩してついに仏教は衰亡するにいたる。上座部仏教の戒律観が不変であるかぎり、サンガにとってこれ以外の道はない。このように考えるならば、「仏教の擁護者」である国王の任務は、何よりもまず第一に、サンガに対し恒常的な物質的支援を与え、出家者たちが生活の糧の獲得に心をわずらわすことなく持戒修行に専念できるような安定した環境をつくり出すことでなければならないであろう。歴代のタイ国王がサンガに対しておこなったさまざまな寄進行為はこうした思想に導かれたものである。

いまかりに国王の支持によってサンガの物質的基盤が確立し、持戒のための基礎条件がととのったとする。このような場合であってもサンガの中に「悪しきビク」(pāpabhikkhu) が出現して破戒行為をおこない、サンガの清浄性を損う可能性は残る。こうした場合、すぐれて自治的団体であるサンガはヴィナヤの定めるところにしたがい自らの力でサンガの秩序の回復をはかろうとする。軽微な破戒行為の場合には、一定の反省期間と手続を経たのち破戒者のサンガへの復帰が承認されるが、殺人・淫行などの重罪(pārājika)を犯した場合には「不共住(者)」(asamvāsa) として違反者はサンガ外に追放されることが戒律の中に定められている。¹⁰⁾ しかし現実にはサンガの自治的処理能力を越えた破戒行為が各地、各時代で発生した。こうした場合、国王によって代表される世俗権力がサンガに介入して破戒僧を強制的に還俗させた上処罰をおこなうことによってサンガの秩序を回復させるという手段のとられたことが歴史に見えている。その古典的事例をわれわれはアショーカ王法勅の中に見ることができる。コーサンビー、サーンチャー、サールナートの小石柱法勅に「比丘あるいは比丘尼にして僧伽を破つものは白衣を着せしめて、住処(精舎)でない所に、住せしめなければならない。」(塚本啓祥訳) とある

9) *Kotmāi Trā Sām Duang*, Vol. 4, p. 170.

10) Ven. Ñaṇamoli Thera, *The Patimokkha*, Bangkok: The Social Association Press of Thailand, 1966, pp. 18~21.

のがそれである。¹¹⁾ 白衣を着せしめて住処でない所 (anāvāsa) に住まわせるとは、ビクの印である黄衣を強制的に剝奪し、サンガの外に破戒僧を放逐することを意味する。¹²⁾ サルナート法勅によれば、アショーカ王は大官 (mahāmātra) に対し、この教勅の実行状況の確認を命じている。

タイの場合には前掲の「サンガ布告」の中にひとつの具体例を求めることができる。たとえば「サンガ布告第10」(1801) がそれで、ここにはラーマ I 世王が128名の破戒僧を還俗させ、見せしめのためこれに入墨を施して官の重い徭役に服せしめたとの記述がある。¹³⁾ もとより、タイにおいてもまたサンガが自治団体であるというたてまえは認められていた。「もし破戒のビクを見るときは互いにいましめ合い、制裁を下し、戒律にしたがって処分すべき」ことは「サンガ布告第8」(1790) の中にも述べられている¹⁴⁾。そればかりか、「布告第7」(1783) ではサンガの内紛調停のため国王に直訴することを禁じてさえいるのである。¹⁵⁾ しかしその一方で、サンガの力に余るほど多数の破戒者が出現した場合には、サンガの要請に応じて俗権がサンガの自治に介入するのは古来の慣行 (pen praphēni mā) であるとも述べている。¹⁶⁾ そして古代インドにおいて国王が結集を後援してサンガ秩序の回復に貢献したことをその事例として挙げている。「第10布告」に示された破戒僧大量追放の措置はまさにこの「サンガの力にあまる」破戒僧出現の場合にあたるものと考えられる。

以上述べたことから明らかなように、「仏教の擁護者」としての国王の任務にはふたつの側面が見られる。その第一はビクの団体として経済的に非自立的な性格をもつサンガに対して物質的支持を与えることによって持戒の基礎条件をととのえ、もって清浄なるサンガの維持、すなわち仏教の繁栄に寄与することである。第二はサンガの内部に破戒者が出現し、これを調御することがサンガの自治能力を越えるような場合、サンガの要請に応じてこれに介入し、強権をもって破戒僧を還俗させ、サンガの失われた秩序を回復することである。「保護」と「統制」という「仏教の擁護者」たる国王に期待されたこのふたつの役割は、たがいにあい補いながらサンガの持続的発展、ひいては仏教の発展に貢献してきた。これがタイ人仏教徒の間に広く受容されている「仏教の擁護者」観であるといえよう。

2.

1892年、チュラロンコン王 (1868~1910) によって国家統治機構の近代化努力が開始される

11) 塚本啓祥『アショーカ王碑文』(第三文明社:昭51), pp. 69~72; 137~139.;

E. Hultzsch, *Inscriptions of Asoka, new edition*. [*Corpus Inscriptionum Indicarum*] Delhi: Indological Book House, 1969. pp. 159~164.

12) Hultzsch, *op. cit.*, p. 160, n. 5 & 7.

13) *Kotmāi Trā Sām Duang*, Vol. 4. pp. 222~228.

14) *Ibid.*, p. 207.

15) *Ibid.*, p. 295.

16) *Ibid.*, p. 207.

以前のタイ国においては、中央政府が有効な直接支配を及ぼし得た地域は首都バンコクを中心とする畿内 (wong rāthathāni) にかぎられており、その範囲は北に向かってパトゥムターニー、ノンタブリ、南はブラパデェンとサムットプラカーン、距離にすれば半径30キロメートルにも満たなかった。¹⁷⁾ 北方、東北方および南方に横たわるラーオ系、マレー系属領はいうにおよばず、畿内とこれら属領の中間に位置する諸国でさえも、バンコクに臣従を誓う地方豪族たちによる割拠的支配にゆだねられていた。こうした状況は当然サンガ組織の上にも反映している。全国各地に散在する大・小の寺院においては、人的結合を媒介として都市の有力寺院との間に一種の「本寺」——「末寺」に類する関係を結んでいる場合も見られたが、¹⁸⁾ その関係はあくまでも不定であり流動的であった。サンガは理論上法王を首長とする組織であり、北方、南方および中央部というサンガの三地方区分には、それぞれの長として高僧が任命されていたが、かれらは通常遙任であって首都にとどまることが多かったため、こうしたサンガ組織が現実にとどの程度有効な支配を遠隔の地方にまで及ぼし得たかどうかにについては疑問が残る。事実、全国各地の寺院の実態調査は、1899年に至るまでおこなわれず、それまでは正確な寺院数も出家者の数さえも把握されてはいなかったのである。しかも1899年の調査でさえも、サンガ内部からの要請によっておこなわれたものではなく、サンガの潜在的能力を、新たに導入された国民教育の普及に動員するための計画立案に必要な基礎資料を得るのが目的であった。¹⁹⁾ そしてサンガの組織化も教育の普及という世俗目的を達成する手段としておこなわれたのである。1902年、これらの調査結果にもとづいて「サンガ統治法」が制定された。この法律はそれまでばらばらであった全国の大小寺院とそこに止住する出家者たちを、単一の集権的統治機構の下に置き、政府による管理を容易にしようとするものであった。この法律は「ラタナコーシン暦121年サンガ統治法」(Phrarāthaban'yat Laksana Pokkhrōng Khana Song Rō. Sō. 121)²⁰⁾ と呼ばれ、当初辺境地方をのぞく14州に適用されたが、1908年には東北のウドン州、1924年には北部のマハーラート州、パーヤップ州と南部のパッタニー州へと地方行政組織の発展と並行してその適用範囲を全国に拡大して行った。その結果、法律制定から22年後の1924年には、全国の寺院と出家者とが、統一組織である「タイ国サンガ」(Khana Song Thai) の構成員となることが法的に義務づけられることとなった。

1932年6月24日、人民党によるクーデタが発生し、絶対王制に終止符が打たれると、新政府はただちに憲法を制定し、タイ国に立憲君主制を導入した。新憲法は1932年12月10日に制定公

17) Tej Bunnag, *The Provincial Administration of Siam*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1977. pp. 18~19.

18) Craig J. Reynolds, "The Buddhist Monkhooood in Nineteenth Century Thailand," (Ph. D. Dissertation: Cornell University, 1972) pp. 221~233.

19) David K. Wyatt, *The Politics of Reform in Thailand*. New Haven: Yale University Press, 1969. p. 243.

20) 邦訳は拙著『上座部仏教の政治社会学』（創文社：昭50）pp. 353~371.

布されている。こうした時代の流れはサンガの中にも新しい動きを生み、やがて若手僧侶を中心としてサンガ管理制度民主化の要求が現われ始めた。こうした新しい動きに対しサンガの態度は守旧的姿勢に終始し、政府もまた迅速な対応をおこなわなかったが、1941年10月に至り、ようやく時のピブン政府は「戒律を犯さぬ範囲において、サンガの統治組織を、国家統治の方式に近づけ」ることを目的として、「仏暦2484年サンガ法」を制定し旧法を廃止したのであった。その結果、国家 (*rātchaānāchak* < *rājaānācakka*) における「国王」「内閣」, 「議会」, 「裁判所」に対応するサンガ (*Phutthachak* < *Buddhacakka*) の組織として「法王」, 「法臣会議」, 「サンガ議会」, 「サンガ裁判所」がもうけられた。²¹⁾ この法律はその後22年間にわたってタイ仏教の性格を規定し続けてきたが、1962年に至り、国家行政機構の高度な集権化によって行政能率を高めるというサラット内閣の方針にしたがって廃止され、代わって極度に単純化された「仏暦2502年サンガ法」が制定された。新サンガ法は旧法に見られた民主主義的諸装置の一切を廃止し、サンガ統治に関するすべての権限を法王の一身に集中させ、しかもそれまで終身職であった法王職を勅命によって解任できる規定を新たにもうけた。この措置によって世俗権力に対するサンガの従属はほぼ決定的となってしまった。

3.

1932年12月の憲法制定は、一方においてタイ国王を <*akkhasātsanūpatthamphok*> と規定することによって、国王と仏教をめぐる伝統的観念に明示的表現を与えたが、それと同時に、新たに「信仰の完全な自由」 (*sēriphāp boribūn nai kānthū sātsanā*) という近代西欧的観念をタイ国に導入した。その結果、これまで一義的には「仏教」を意味してきたところの <*sātsanā*> と、「信仰の自由」における <*religion*> の訳語としての <*sātsanā*> というふたつの <*sātsanā*> 概念の対立が発生することになり、これを調整し統一する必要が生じた。この間の消息をもっとも明確な形で伝えている史料に、ワンワイタヤコーン殿下の著わした小冊子『憲法草案解説』 (*Athibāi Rāng Rātthathammanūn*) がある。²²⁾ 1932年11月19日の日付をもつその序文によると、この小冊子は当時人民代表議会において審議が進行しつつあった「仏暦2475年シャム国王憲法草案」について、法律学者であるワンワイタヤコーン殿下が学問的見地から意見を述べたものであるという。その内容は憲法制定小委員会の起草した草案にしたがって各条文を掲げ、これに対し逐条殿下の意見を付す形式をとっている。その第4条の解説にはつぎのように述べられている。²³⁾

「第4条〔本文〕国王は仏教徒でなければならない。国王は <*akkhasātsanūpathamphok*> である。

21) 上掲拙著 pp. 198~202 参照。

22) Mom Chao Wanwaithayakon Worawan, *Athibāi Rāng Rātthathammanūn*, 1932. 148 p.

23) *Ibid.*, pp. 28~29.

趣旨：結構である。憲法制定小委員会委員長が『シャム人の信奉するすべての宗教（傍線原文のまま）に対し擁護を与え給うものである』という説明を付記しているのはきわめて適切である。

タイ語の表現：結構である。

英訳文の表現：[<sātsanā> の訳語として] “The Faith” をあてているが、これでは意味が狭すぎる。こうすると [sātsanā が] 仏教のみを意味して他の宗教を含まないことになってしまうからである。（中略）それゆえ [英訳文は] *Profess (sic) the Buddhist Faith and is the upholder of Religion.*（イタリックは原文のまま）と改めるべきであろう。

この一文はタイ語テキストについているかぎり無自覚のまま見逃されていた <sātsanā> の両義性を指摘し、これを二種の英語で表現し分けることによって、憲法の導入に付随して <sātsanūpathamphok> の上におこった意義変化に注意を喚起したものとしてきわめて重要な意味をもつものであると考えられよう。

もっともタイが「信仰の自由」の問題に直面したのはこの憲法の制定が最初ではなかった。古くは16世紀の初め、アユタヤに來航したマラッカのポルトガル人に対しキリスト教の布教を許したり、17世紀末のナライ王時代に首都にキリスト教のセミナーが建設されたことはよく知られている。また19世紀中葉以降西欧列強がタイとの間に締結した「友好通商条約」の中でも「自由なる信仰および礼拝実践」(the free exercise of their religious belief and worship) が明示的に保証されていた。²⁴⁾ しかしタイ語テキストについてこれら条約・条文を検討すると、いずれも「ยอมให้ประพาศศาสนาของฝรั่ง (それぞれの宗教の教えに従って実践することを容認する)」とあり、あくまでも外国人に対する宗教的信仰の消極的許容という色彩が濃厚である。一方においてはタイ国における仏教の圧倒的卓越という事実を支えられたタイの仏教信仰の不動性についての確信があり、他方キリスト教はたかだか外国人とこれにつらなる少数者の宗教にすぎず、既存の秩序に対する脅威となる可能性が少ないという見通しに立った上での判断がこうした宗教的寛容となって現われたものと思われる。あくまでも黙許するのであって、これに積極的支持を与えるのではない点を強調しておきたい。

これに対し <sātsanūpathamphok> のほうは積極的に「支持し、後援し、鼓舞する」のであって、その存在を「許す」といった消極的なものではない。仏教の存続に貢献することは国王の支配の正統性にもかかわるものであり、国王自身の利害にも直結している。²⁵⁾ したがって憲法の制定によって <sātsanūpathamphok> の上に意義変化が生じたことは、単に支持対象を量的に拡大する以上の質的变化の発生を意味するものであった。

24) 相手国によって多少表現に違いがあるが “...shall be allowed the free exercise of their religious belief and worship...” という文言が多い。

25) 仏教の繁栄と国王支配の正統性の関係については前掲拙著 pp. 58~82 参照。

4.

統計によると1970年におけるタイ国の宗教別人口は表1のとおりであった。この表の「仏教徒」の中には、それまでの人口センサスで「儒教徒」と分類されていた華僑および中国系タイ人の約1.7%が含まれているので数値がやや高くなっているが、この

表 1

仏教徒	32,771,544人	95.3%
イスラム教徒	1,325,587人	3.8%
キリスト教徒	195,300人	0.6%
その他	104,943人	0.3%

(1970年人口センサスによる)

点を考慮に入れたとしても仏教徒の圧倒的な優位は歴然たるものがある。しばしば言及される「タイ人は仏教徒である」という通念はこうした統計的事実によって支えられている。仏教以外の宗教は、王室儀礼の中核を成すバラモン教を除けば、いずれもタイ人にとっては異質な宗教と感じられている。あるカトリックの調査報告書は、タイ人のキリスト教観についてつぎのように述べている。²⁶⁾

「キリスト教は当初から外来の宗教であった。それは外国人によってタイへもたらされただけでなく、この宗教の継承者たちもまた〔タイ人に非ざる〕アジア系外国人であった。これは今日のキリスト教がなおも人々に与え続けている一般的印象である」

類似の状況はタイ国内のイスラーム教徒についても認められる。タイ政府のある少数民族問題専門家は、南タイのムスリムがタイ国籍を持ちながらその大部分は自分たちが純粋のタイ人であるという意識を持っていないと述べている。²⁷⁾ このようにタイ国内に存在する非仏教系宗教集団は、いずれもその「非タイ性」において共通しているが、キリスト教徒とムスリムの間にはふたつの重要な点で相違が見られる。第一は集団としての凝集性の大きさの違いである。タイのキリスト教徒はまずカトリックとプロテスタントに分かれ、プロテスタントはさらに諸派に分裂している。また信徒の居住地域も全国にわたっており、信者の民族別構成を見ても、タイ人、華僑、ラーオ人、ヴェトナム人、カレン族山地民等きわめて多様である。したがってクリスチャンは集団としての凝集性が小さく、その存在はタイ国の社会統合にとって脅威となっていない。

これに対してイスラーム教徒はその大部分がマライ系であって、イスラームへの同質化はすなわちマライ文化への同質化を意味し、相対的に均質な集団を成す。しかも表2に見られるようにその居住地域が南タイに偏在しているため、集団としての強固な凝集力を示す。とりわけ「南部タイ4県」と呼ばれて法的にも特別の取り扱いをうけている国

表 2 イスラーム教徒の地域別分布
(1970年センサスによる)

中部タイ	259,356人	19.6%
北部タイ	9,623人	0.7%
東北部タイ	2,223人	0.1%
南部タイ	1,054,745人	79.6%

26) *Thailand in transition: The Church in a Buddhist country*. Brussels: PRO MUNDA VITA, 1973. p. 17 r.

27) Khachatphai Burutphat, *Thai Muslim*. (in Thai), Bangkok: Prae Pitya, 1976. p. 428.

境4県（パッタニー、ヤラー、ナラティワート、サトゥン）では、イスラーム教徒が人口の過半数を制しているため、かれらをタイ文化に同化させるためにはまだ数多くの障害が横たわっている。第二の相違点は宗教上の母国に対する近接度の違いである。タイに隣接する国でキリスト教の優勢な国はない。しかしイスラーム教の場合には、南タイ4県が地続きでイスラーム国家マレーシアに接続しているという事実がある。とりわけ国境付近においてはマライ文化圏との交流が日常的におこなわれているため、それがイスラーム教徒のマレーシアへの同質化傾向を強め、異質なタイ文化への心理的距離の縮少のさまたげとなっている。

5.

タイ・ムスリム、とりわけ南タイ4県のイスラーム教徒の政治的統合をめぐる諸問題についてはすでに V. Thompson & R. Adolff (1955), Thomas Fraser (1960), Astri Suhrke 1970/71), Ladd Thomas (1974, 1975), Arong Sutthasat (1976), Khachatpai Burutphat (1976), Nantawan Haemindra (1976) らの論考があるが、²⁸⁾ これらはいずれも社会問題ないし政治問題としての角度から南タイのムスリムを論じたものであって、タイにおける国家と宗教という視点からタイ国のイスラーム教徒を全体的に論じた研究はまだ現われていないようである。本稿は将来の研究に備えての覚え書きとして、論ずべき若干の問題の所在を示すにとどまる。

5. 1. 前掲の表2からも明らかなように、タイ国におけるイスラーム教徒の分布域は、南部タイにその約80%が集中している。このことはアユタヤ朝（1350～1767）以来、タイ人がその支配域をしだいに南方に拡大し、マライ半島の一部をその版図に含めたという歴史的事実に照応するものである。²⁹⁾ しかしながら中部タイのバンコクを中心にして約30万人のイスラーム教徒が居住しているという事実はこれまでほとんど問題にされていなかった。これらの中部タイ・ムスリムの大半は、南タイから移住したマライ人の子孫であるが、その中核を成すのは、1785年にラーマI世王（1782～1809）のおこなったパッタニー遠征と、1832年にラーマ3世王（1824～1851）のおこなった南タイ7州の反乱鎮圧という2回の戦役終了後、バンコク周辺に

28) Virginia Thompson and Richard Adolff, *Minorities Problems in Southeast Asia*. Stanford: Stanford University Press, 1955. pp. 158-165.; Thomas Fraser, *Rusembilan: A Malay Fishing Village in Southern Thailand*. Ithaca: Cornell University Press, 1960; Astri Suhrke, "The Thai Muslim: Some Aspects of Minority Integration," *Pacific Affairs*, Vol. XLIII, No. 4, 1970-71. pp. 535-541.; Ladd Thomas, "Bureaucratic Attitudes and Behavior as Obstacles to Political Integration of Thai Muslims," *Southeast Asia, An International Quarterly*, Vol. III, No. 1, 1974. pp. 545-566.; -do-, *Political Violence in the Muslim Provinces of Southern Thailand*. (ISEAS Occasional Paper No. 28) Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1975.; Arong Sutthasat, *Panhā Khwāmkkhatyaeng nai Sī Changwat Phāk Tai*. (in Thai) Bangkok: Phithak Pracha, 1976.; Khachatpai Burutphat, *Thai Muslim*. Bangkok: Prae Pitaya, 1976.; Nantawan Haemindra, "The Problem of the Thai-Muslims in the Four Southern Provinces of Thailand (Part One), *Journal of Southeast Asian Studies* (Singapore), Vol. VII, No. 3, 1976. pp. 197-225.

29) 南タイのマレイ人居住地域のタイへの編入過程については Nantawan Haemindra (1976) がよくまとまっている。

強制移住させられた捕虜奴隷の子孫たちである。³⁰⁾ 中部タイ・ムスリムの地域分布をさらに詳しく見るためのひとつの指標として作成したのが表3である。³¹⁾ これによれば、中部タイに存在する350のモスクの94%にあたる328のモスクがバンコクとその隣接諸県に分布している。このうち135のモスクが集中するバンコク首都圏のみについて区(amphoe)別のモスク数を示したのが表4である。これによると、モスクは首都圏の東部諸区にその7割以上が分布してい

表3 中部タイ各県別モスク数 (1976年12月現在)

県名	モスク数	県名	モスク数
Krugthep Phramahanakhon	135	Samutprakan	8
Phranakhon Si Ayutthaya	50	Prachuapkhirikhan	7
Chachoengsao	46	Rayong	4
Pathumthani	28	Saraburi	3
Nakhon Nayok	21	Angthong	1
Nonthaburi	19	Nakhon Pathom	1
Chonburi	18	Samut Songkhram	1
Phetburi	8	計.....	350

表4 バンコク首都圏における区別モスク数 (1976年12月現在)

区名	モスク数	区名	モスク数
Nong Chok	31	Lat Krabang	3
Phrakanong	23	Bangkok Yai	3
Minburi	17	Thonburi	3
Bang Kapi	16	Khlong San	3
Yannawa	8	Dusit	1
Phayathai	6	Phranakhon	1
Ratburana	6	Pom Prap Sattru Phai	1
Bangkok Noi	4	Pathumwan	1
Bang Rak	4	計.....	131

30) Thiphakorawong, *Phrarātcha Phongsāwadan Krung Ratanakōsin chabap Hōsamut haeng Chāt Ratchakān thī 1, thī 2*. Bangkok: Khlangwitthaya, 1962. pp. 125-126.; -do-, *Phrarātcha Phongsāwadan Krung Ratanakōsin chabap Hōsamut haeng Chāt, Ratchakān thī 3, thī 4*. Bangkok: Khlang Witthaya, 1963. p. 121. これらの捕虜奴隷の入植地については Direk Kunsiriwawas, *Khwāmsamphan khōng Mutsalim Thāng Prawatisāt lae Wannakhadī Thai*. Bangkok: Samakhom Phasa lae Nangsu haeng Prathet Thai 1974. p. 77 参照。

31) 資料提供に御協力いただいたチュラーラーチャモントリ事務局長の Khunying Saman Bhuminarong に心より御礼申上げたい。

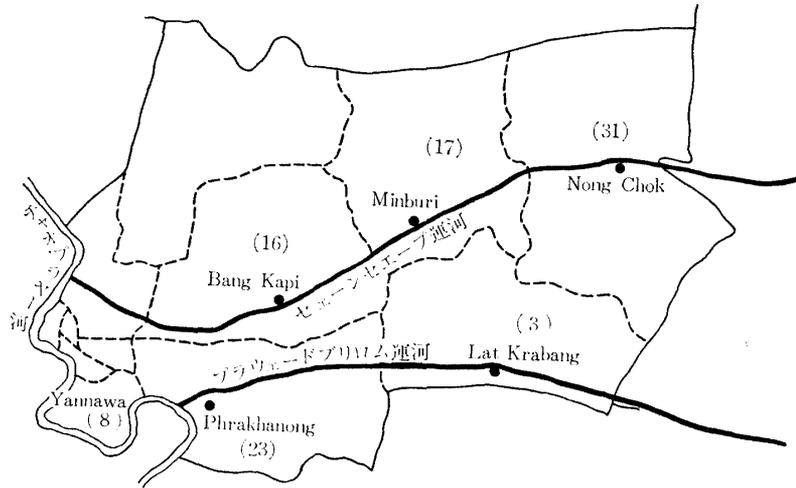


図1 バンコク首都圏のモスク分布

ることがわかる。(図1) さらにこれらの諸区のうち、モスク数の多いものから上位8位をとってモスクあたりの人口を調べたものが表5である。これを南タイ4県における同じ数値(表6)と比較してみると、Nong Chok区におけるムスリムの集中度はヤラー、サトゥンの水準に近く、Minburiのそれでも約半分という事実が浮かび上がってくる。これらの数値はバンコク東部におけるムスリムの集中度が一般に想像されているよりもはるかに高いという事実を教えてくれる。

このように中部タイに居住するタイ・ムスリムは、Nong Chok区の事例のようなかなり凝集度の高いムスリム・コミュニティを形成している場合がある一方、たとえばバンコク市内の

表5 バンコク首都圏における1モスク当たりの人口

区名	モスク数(a)	人口(b)	(a)/(b)
Nong Chok	31	44,344人	1,430人
Phrakhanong	23	404,688人	17,595人
Minburi	17	44,608人	2,624人
Bang Kapi	16	114,452人	7,153人
Yannawa	8	279,334人	34,916人
Phayathai	6	466,836人	77,806人
Ratburana	6	69,421人	11,570人

表6 南タイ4県における1モスク当たりの人口
(1970年センサスによる)

県名	モスク数(a)	人口(b)	(a)/(b)
Pattani	358	330,217人	922人
Narathiwat	314	326,633人	1,040人
Yala	155	199,101人	1,284人
Satun	91	117,035人	1,286人

各区におけるように複合的な人口構成をもつ都市的環境に置かれている場合までその環境に大きな差がみとめられる。したがってその実態を把握するためには今後かなりきめの細かいデータにもとづく比較研究をすすめてゆく必要がある。とくに都市部においては周囲の環境に対する適応が日常的に必要となっているため、相手によって挨拶の仕方をマライ式にしたりタイ式にしたりするなど、状況に応じた行動様式の変化が観察される。一般にバンコク在住のタイ・ムスリムの間では、タイ式の姓 (namsakun) の使用、サロンの非着用、タイ式の合掌による挨拶、仏教の習慣にもとづく寄進行為 (tham bun) などがタイ文化への同化の指標と考えられているようである。現実にはタイ式のサンスクリット風の姓名と、マライ式のアラビア風の姓名のふたつの名を状況によって使い分けたり、家庭内ではサロンを着用するが外出時には洋服に着換える等、行為規範の二重性を示す事例も多い。

5. 2. タイ政府はイスラーム教に関しては永らくその自治にまかせてきたが、1945年に至り「仏暦2488年イスラームの擁護に関する勅令」(Phrarāṭchakrusadikā wā duai Kānsātsan-ūpatham fāi Sātsanā Itsalām) を制定し,³³⁾ アユタヤ朝以来伝統的にイスラーム教徒に与えられていた欽賜名であるチュラーラーチャモントリー (Chulārāṭchamontri) を新たに官職名として復活させ、これの保持者に「タイ国王を代表してイスラームに対するタイ国王の擁護を実施する任務」หน้าที่ปฏิบัติราชการส่วนพระองค์เกี่ยวกับกิจการที่จะทรงอุปถัมภ์ศาสนาอิสลาม を与えた(第3条) この勅令は [sātsan] ūpatham [phok] という語を仏教以外の宗教に公的に適用した最初の事例として注目される。³⁴⁾ 最初の〈チュラーラーチャモントリー〉職には、前 State Councillor for Muslim Affairs であり、The Islamic Union of Thailand の総裁であったプリディ派の政治家 Chaem Promyong 氏が任命された。³⁵⁾ チェーム氏は1947年までチュラーラーチャモントリー職にあったが、同年11月いわゆる「変政団」のクーデタが発生後、プリディと共にバンコクを離れシンガポールに亡命したためその職を失った。かれはそこでハジ・サムスティン (Haji Samsuddin) というムスリム名を名乗っている。³⁶⁾ この事件の翌年にあたる1948年12月、上述した「勅令」の第3条が改正され、チュラーラーチャモントリー職は「タイ国王の代表」の地位から一挙に「文部省事務当局の諮問に応じる」一顧問職へと引き下げられてしまった。³⁷⁾ これはタイ政府がムスリムに対する従来の「間接統治」から「直接統治」への変更にあつたことを意味する措置と解釈することができよう。1949年10月、「2488年勅令」

32) 所在不明の4モスクを除く。資料提供者は注31に同じ。

33) 同勅令の邦訳は前掲拙著 pp. 427~429 参照。

34) この勅令が制定された背景についてはほとんど研究がなく、その解明は今後に残された課題である。

35) Nantawan Haemindra, *op. cit.*, p. 210.; Narong Siripachana, *Pramuan Kotmāi lae Rabiap-rāṭchakān kiaw duai Kammakān Itsalām lae Matsayit*. Bangkok, 1975. p. 3, n.

36) Nantawan, *op. cit.*, p. 210.

37) 「仏暦2491年イスラームの擁護に関する勅令(第2)」第三条。前掲拙著 p. 429~430 参照。

の第8条³⁸⁾の規定にもとづいて制定された「タイ国イスラーム中央委員会規則」³⁹⁾は、1902年に制定された「サンガ統治法」にも比較できる重要な「規則」であって、今後さらに検討を加える必要がある。この「規則」は全部で33項より成り、「前文」と「モスク委員会」、「委員の任免」、「モスク委員の心得」、「モスク会員の登録」、「宗教資産」、「経過規定」の6節に分かれている。第1節の「モスク委員会」ではモスクの管理幹部であるモスク委員の資格、委員会の任務、宗務専門職としての三役すなわち「イマム」(imam)「コーテップ」(kōtep<katib)「ビラン」(bilan<bilal)の任務などを定めている。第2節の各項は委員の任免に関する手続規程、第3節は委員に対する精神規程であるが、第4節では「モスク会員」(sappaburut pracham matsayit)という概念を導入し、イスラーム教徒の一人ひとりが定期的に出席するモスクを定めて、そこに「会員」として登録することを義務づけた。この措置はモスクを通じてタイ国全土のムスリムの動勢を把握しこれを統制下におこうとする政府の意図の現われとして注目されるところである。この規定は1902年サンガ法がその第15条において、「すべてのピクおよびサーマネーラは、かならず、いずれかの寺院の名簿に登録されなければならない」と定めたのと軌を一にする発想といえよう。この「規則」の制定者の描いたイスラームの管理組織の理想図は図2のとおりである。⁴⁰⁾ チュラーラーチャモントリーは、建前上はサンガにおける〈法王〉(sangharāt)と比較される地位にあるが、1948以来その実質的権限が失われ、文部省の諮問役とされてしまったことは上にのべたとおりである。「タイ国イスラーム中央委員会」は10名の委員より成るイスラームの最高機関で、チュラーラーチャモントリーを職権上の議長とする。これはサンガの「大長老会」(Mahāthērasamākhom)に相当する。これがいわば中央行政組織

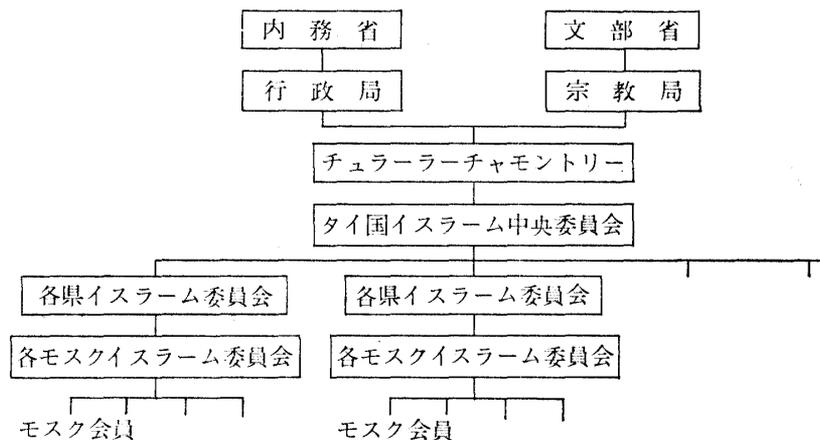


図2 イスラームの管理組織図 (1975)

38) 第8条「(前略)スラウ内における宗教上の役職の任免、および、宗教的事項の処理方法は、「タイ国イスラーム中央委員会」が内務省の同意を得てこれを定める。」(前掲拙著, p. 428)。

39) そのテキストは前掲の Narong (1975), pp. 57~69.

40) Krom Kānsātsanā, *Rāingān Krom Kānsātsanā* 2518. Bangkok: Krom Kansatsana, 1975. p. 219.

で、この下に各県および各モスクに置かれる「イスラーム委員会」によって運営される地方行政組織が位置する。そしてムスリムの一人ひとりはその居住地に近いいずれかのモスクに登録され、こうしてチュラーラーチャモントリーを頂点に全国130万人のムスリムを底辺とするタイ国イスラームのヒエラルヒーが成立する。

しかしながらこうした理想図は現実には出来上がっていないようである。その理由として次のふたつの問題が考えられる。第一は仏教とイスラーム教の宗教組織上の基本的違いである。仏教サンガの成員である出家者は、一定の手続きを経てサンガという団体に加入し、その団体の構成員としての権利と義務を分けもつところの存在である。これに対しイスラームには出家者は存在しない。イマム、コーテプ、ビランのような宗教「専門職」といっても出家者ではない。さらに一般のムスリムたちはまったくの一般社会人であって、これをサンガにおける僧の場合のように、ひとつのモスクに固定することははなはだ困難である。それは仏教における在家の信者を単一の寺院に固定しようとするに等しい作業である。しかもムスリムの間にはいくつものモスクの礼拝に出席して多くの同信の友と交りを深めたいという要求が強く存在しているという。この点の問題を指摘した資料に、内務省事務次官事務代理が1965年7月9日付で各県知事に対し送付した一通達がある。⁴¹⁾ これは内務省が各県知事に対し、各自の県に住むムスリムのモスクへの登録を促進させるよう督励した通達であるが、その内容を見ると、1965年の段階においてさえもモスク会員の名簿がまったく作成されていない地方のあることが知られる。また1966年2月21日から5日間バンコクで開催された「タイ国イスラーム中央委員会」の会議議事録では、この規定が現状を無視したものであって実行不可能であるとする報告がある委員たちによっておこなわれている。その事例としてチャチュンサオ県のあるモスクではイマムがバンコクに住み、出席者の範囲は遠くパトゥムターニー、ナコンナーヨック、バンコクにまで及んでいるという例、また別のモスクでは礼拝の出席者がセエンセーブ運河の兩岸に住居していて、その一方の出席をこぼむことは事実上できない例などをあげ、モスク会員登録の困難さを訴えている。⁴²⁾

第二の問題は南タイのムスリムを中部タイのムスリムの間に存在している違和感である。一般に中部タイのムスリムを南タイのムスリムと比較すると、前者はタイ人との接触度が後者よりはるかに大きいためタイ文化への同化が進み、南タイのムスリムからこれを見た場合、ムスリムとしての「純粋性」が失われていると映じる。たとえばタイ式の姓を用いているという事実だけでも、「かれらはマライ人ではない」したがって「ムスリムではない」としてこれに対し不信感をかくさないという。⁴³⁾ 現在のイスラーム管理組織はバンコクにその中心がおかれて

41) Narong (1975), pp. 80~81.

42) *Ibid.*, pp. 82~86.

43) バンコク在住の二人のムスリム知識人からの聴き取りによる。

いるが、南タイ・ムスリムの対バンコク・ムスリム不信感が存在している以上、バンコク中心の組織を媒介として、多数派である南タイ・ムスリムにまでその管理を及ぼそうとすること自体、基本的な問題をはらんでいると言うことができよう。

〈sātsanūpathamphok〉という概念がその外延を拡大して仏教以外の宗教に「国王の擁護」を及ぼすようになってやがて半世紀がたとうとしている。現在までのところタイ政府が本格的な「擁護」すなわち援助と統制の両側面を含むところの「擁護」の対象としている宗教はイスラームに限られている。1945年にはじめて制定された「イスラームの擁護に関する勅令」以来、タイ政府はなおも試行錯誤を続けているが、その方向を正しく把握するためにも、タイ・ムスリムについてより広い視野に立った実証的研究の出現が望まれる。