

北タイ山地における仏教布教プロジェクト： あるカレン族村落群の事例

速 水 洋 子*

Buddhist Missionary Project in the Hills of Northern Thailand: A Case Study from a Cluster of Karen Villages

Yoko HAYAMI*

From 1964 to 1965, the Thai Government and sangha together launched a project to send missionary monks among the hill-dwelling non-Thai ethnic minority groups in the North, with the obvious aim of integrating these various groups into a unified national culture and society. The Thammacarik (Wandering Dharma) Project, as it was named, has been criticized as a case of religious alliance with political and administrative purposes. Moreover, the effects of the project, at least in its initial stages, have been questioned. Most of these reports and criticisms were made in the early stages of the project, and there have since been few reports from the scene. Based on observations made in a cluster of Sgaw Karen villages in Chiang Mai Province between 1987 and 1989, this paper provides an account of the project as it was carried out in this area. It examines the cultural reasoning and socio-economic changes that prompt the acceptance of Buddhist practices in the community, and concludes that it is precisely the ritualistic and allegedly 'superficial' tendencies of Buddhism advocated by the project that account for its ready reception by the Karen in this area.

序章：タンマチャーリック・プロジェクト

1964年から1965年にかけ、タイ政府内務省公共福祉局と仏教教団（サンガ）とが合同で、タイ国内の「山地民族」¹⁾ 地域に僧を派遣し、その仏教化をはかるタンマチャーリック（「法の巡歴」[石井 1969: 225]）プロジェクト（「北タイ山地民族に対する仏教普及計画」）を始めた。19世紀末からバンコクを中心とした行政機構を整えて中央集権化をはかったタイ政府は、山地の非タイ系少数民族に対しては無関心放任主義を通していった。しかし1950年代末になると、森林の乱伐、アヘン栽培、及び共産ゲリラ活動などを理由に山地に関心の目を向けるようになった。そして国境警察を設けて山地への目を行き届かせ、タイ語による学校教育の普及や農業プロジェクトの導入などを始めた。山地の非仏教徒少数民族の仏教化とタイ国民としての意識の

* 2-10-602, Yagiyama-Kasumi-cho, Taihaku-ku, Sendai city, Miyagi 982, Japan

1) プロジェクトは「山地民族」の呼称のもとでカレン、モン (Hmong)、ラフ、アカ、リス、ミエンの諸民族を対象として始められた。

向上を目標とするタンマチャーリック・プロジェクトも、こうした一連の動きの一環であったと同時に、サンガの国家権力への従属度を強化した1962年のサンガ法がその背景にあった。

プロジェクトは内務省公共福祉局の山地民族福祉課長であったプラディット・ディサワットが発案し、サンガの北部における一管区長でもあったバンコクのベンチャマボピット寺の僧正の協力のもと、サンガの大長老会議の承認を得、サンガと公共福祉局の共同で、アジア基金の支援も得て始められた。プロジェクト開始の1968年にはバンコクで募った50人の僧侶が10のグループに分かれ、北部の4県の、福祉局の駐在所のある村へ派遣された。翌年から一部の派遣僧は現地に住み込むようになった。1970年代初めまで、派遣僧はバンコクを中心にプロジェクトの対象となる各県からも募集され、その数も1971年には180人となっていた。

当初、バンコクからの派遣僧の条件は40歳以下（各県では45歳）、パリエン（パーリ語試験）4段以上とされ、選ばれると1週間のオリエンテーションの後送り出された。初期の報告には派遣僧の役割として、人々と接して三宝帰依や基本的な仏法を教え、托鉢に出かけ、ある程度仏教への関心が示されたら信者として誓いを立てることを奨励しその徴（小さな仏像など）を与えること、そうした活動を映像記録にして宣伝に用い、積徳行や出家の奨励をすること、などの仏教布教活動とともに、タイ語やタイ文化、政府への義務を教え、村の開発を指導し、基本的な衛生観念を教えながら必要とあれば薬を分配するなど、行政や開発の推進役となることなどが求められていた [Somboon 1977: 105-107; Thailand, Division of Public Welfare 1965]。

その後、1972年にチェンマイのスイソダ寺にタンマチャーリック僧の教育訓練センターが設立された。派遣僧は、当寺で教育を受けた山地出身者を含めた応募者の中から選ばれるようになり、その基準も下げられ、雨安居を二度以上経験し、ナクタム（タイ語による教理試験）2級に合格した者で、儀礼や一般常識を身につけた者とされた。²⁾

現在プロジェクト本部はバンコクのベンチャマボピット寺内にある。14名の中央部運営委員は、プロジェクト対象地域であるサンガの北部4管区の長および副管区長らが中心となっている。即ちタイ北部に関係するサンガの上層部が名を連ねているのである。一方、チェンマイのスイソダ寺は教育訓練センターであると同時に、地方本部を兼ね、4区に分かれて行なわれている布教活動の実際の中心であり、またその内のチェンマイ県を含む第1区の本拠地でもある。地方本部の16名の運営委員は、チェンマイ周辺の大きな寺やスイソダ寺の僧達と、開発に携わる役人によって構成される。スイソダ寺で教育を受ける山地民子弟は、6年間の義務教育修了後であれば3年まで、未修了の場合5年まで滞在し、タイ語を始めとする一般教育と、ナクタム3または2級程度の仏法とパーリ語を学ぶ。

タンマチャーリック・プロジェクトについては、出発時の目的や経緯、そして初期の方法や

2) ナクタム（在家者も受けられるタイ語による教理試験）は3つの級（3級が最も初歩）からなる。更にパリエン（出家者のみを対象とするパーリ語試験）は、第3段から第9段までである。

成果についてプロジェクトの年次報告などのほかに、これを紹介し、あるいはこれに言及している研究は少なくない。プロジェクトは当初からモン (Hmong) 族とカレン族に重点をおいており [Somboon 1977: 107; Thailand, Division of Public Welfare 1965], 報告もこれら二民族に関するものがほとんどである [飯島 1971: 212-218; 石井 1969; Keyes 1971; Madha 1980; Somboon 1977: 101-108; Tapp 1989: 85-91]。その中で、プロジェクトの背景や目的について、宗教的主体性の欠如した政治による宗教の利用、あるいは一部宗教者による政治への体制順応である、といった指摘がされ、その実践についても権威主義的かつ形式主義的であると批判されている [石井 1991: 175; Keyes 1971]。同時に、プロジェクト当事者以外による報告のほとんどが、その初期の効果については疑問を示している [Keyes 1971; Somboon 1977: 108; Tapp 1989]。Keyes は、プロジェクトが始められてまもない1968年頃のメーサリアン県のカレン族の観察に基づいて、派遣されるのはほとんどがタイ人の僧でタイ語しか話せないため、山地民との意志疎通が成り立たず、伝達されるのは仏教の行儀作法など表面的な要素のみで、根底にある思想は伝わっていないと評している。毎年数字の上では山地民の出家者など報告されていても、実際その多くは雨安居の3カ月さえ待たずに還俗してしまう例がほとんどである。そして、この様な表層的な受容は、プロジェクトが目指す山地民の仏教化、タイ化を達成するどころか、むしろカレン族のあいだでよく見られる千年王国運動につながる危険性さえあると指摘している [Keyes 1971: 565]。モン族の調査に基づいて Tapp も、出家の目的はバンコクへ行ってみたい、タイ語を習いたいといったもので、本人達も自ら仏教徒とは考えていないという。作法や積徳行を強調するタンマチャーリック・プロジェクトを通じて彼らに提示される儀礼主義的な仏教が、支配的な民族集団側によるタイ国家を正当化するイデオロギーと見なされ、これを受け入れることは民族のアイデンティティの喪失を招く上に、モン社会とはあまりに異なる価値や信仰の体系を背景としており、根本的に相容れないのだと Tapp は説明している [Tapp 1989: 85-91]。

一方、Keyes と同じ頃カレン族の調査を行なった飯島は、批判に同意しつつも、今後プロジェクトが、カレン族の文化・社会に影響を与えないではおかないであろうと予測し、彼らのタイ化を考える上で重要な要素となると述べている [飯島 1971: 218]。その後スィソダ寺の教育・派遣プログラムも軌道に乗り、Keyes 自身、70年代に再び観察する機会があったプロジェクトは、当初よりも洗練されていたと一言記している [Keyes 1979: 61fn. 85]。しかし、プロジェクトの活動については、受け入れる側の現地での観察に基づく詳細な報告は少ない。³⁾

1987年から1989年にかけて筆者が調査を行なった北タイ・チェンマイ県のカレン族村落群では、村々に若い派遣僧が住み込み、プロジェクトのもたらす仏教の諸活動が日常生活や儀礼に

3) Madha が、タンマチャーリック僧と関わりの深い村について記述しているのは、貴重な例外である [Madha 1980]。

浸透していた。⁴⁾ 本論文はこの調査に基づき、プロジェクトが入ってまだ数年のSムラの事例を中心に、Sムラを含む地域の仏教活動の拠点であるHムラにも触れながら、タンマチャーリック・プロジェクト受け入れについて、伝統儀礼との関わり、共同体の社会経済的变化という背景の中で記述・考察する。⁵⁾ そして、表層的、儀礼主義的であるとされるプロジェクトの現場における活動内容を明らかにしつつ、そうした傾向がプロジェクトがこの地域で一定の成果をあげることにむしろ寄与していると論じる。I章でカレン族における仏教受容の歴史と、伝統儀礼の実践について概観した後、II章では調査地でのプロジェクトの活動の実態、伝統儀礼との関わりを検討する。III章では受け入れる側の背景とプロジェクト自体のあり方とがどの様に関わるか分析し、最後にそうした受容がプロジェクトの意図であるタイ化につながるものかどうかを考えてみたい。

タイ国におけるカレン族人口は、1986年現在で27万人とされている（山地民族研究所調べ）。これはタイ全人口の1%に及ばないが、プロジェクトの対象である山地民族と称されるグループの中では最大で、その分布も北タイほぼ全域と中央タイ西部に跨っている。北タイのカレン族の多くは千メートル以下の山や谷間にムラを形成し、水田と焼畑での自給自足的な稲作を生業とし、調査地では現金収入は村外の日雇いのほか、カボチャやキュウリなどの畑の作物や森の木の実などを小売して得ている。

調査地は、北タイの都チェンマイから北西160キロにある標高千メートルの高原地帯にあるスゴー・カレン族村落群で、伝統儀礼が続けられる一方で、50年ほど前からキリスト教と仏教の影響が見られた。プロジェクトの当地域での拠点となっているHムラは、砂利道ながらチェンマイに通じる幹線道路に沿っており、北タイ人の出入りも多く、警察、軍、農業プロジェクトなどの駐在地がある。このムラは、郡内ではカレン族のタイ社会との接点であり、タイの社会、文化、経済的影響が最も色濃く、タイ化の最前線ともいえる。後に述べるように仏教との接触も最も早く、調査当時は伝統儀礼と仏教が共存し、中には後述する方法で伝統儀礼を断った世帯もあった。一方、Hムラから徒歩1時間の奥まったSムラは、タイ人との接触ははるかに少ない。ここではムラの4割がキリスト教徒であり、6割が仏教活動に参加しながら伝統儀礼をも続けている。キリスト教と仏教では、伝統儀礼との関係に顕著な相違が見られる。キリスト教への改宗は一切の儀礼の放棄を前提とするので大きな決断と生活の転換を伴う

4) 仏教受容の度合は地域によっても偏差がある。これまで多くのカレン研究者が伝統儀礼に関心を持ち、仏教やキリスト教の影響の少ない地域を選んで調査を行なう傾向があった。筆者は宗教変化に関心があったため、仏教やキリスト教の受容がある程度進んだ地域を意識的に選んで調査した。この地域は山地にありながら、キリスト教と仏教が半世紀近く影響を及ぼしてきたという点では特殊であるが、調査時点の北タイで全くキリスト教や仏教の影響のないカレン族共同体を見つけることは、ほぼ不可能であった。

5) SムラもHムラも、カレン族の最大の社会集団であるヒと呼ばれる共同体であるが、タイの行政村（タンボン）下の小村（ムーバーン）の更に下位の集落である。

が、仏教は伝統儀礼との併存を許容する。S ムラでも、伝統儀礼を続ける非キリスト教徒全員が程度の差はあれ仏教を受け入れているのである。

I カレン族の伝統儀礼と仏教（背景）

1. カレン族と仏教

カレン族は、2世紀のあいだ仏教やキリスト教の影響を受けてきている。ビルマでは、18世紀後半からカレン族の仏教との若干の関わりを示す報告があるが、特にモン（Mon）族の影響が強かった平地では19世紀半ばにはポー・カレン族出身の僧侶も出現し、またこのころビルマ各地のカレン族にみられたカルトの中には仏教の影響の濃厚なものが多かった [Stern 1968; 速水 1992]。タイのカレン族については、中西部では19世紀初頭からモン仏教の影響が強かった [Keyes 1979: 51] が、北タイでは、ポー・カレン族の間でモン仏教、スゴー・カレン族では、多少ビルマ仏教の影響が見られたものの [ibid.: 50; Renard 1980: 160]、後に述べる僧スイウィチャイとの関係を除けば、タイや北タイ仏教との関わりを示す報告は、1970年代以降のものである。しかし、1970年代以降の多くの報告から、北タイのカレン社会にあって仏教がもはや看過できない要素になりつつあることが読みとれる [飯島 1971; Hamilton 1976; Kunstadter 1979; Madha 1980; Marlowe 1979]。

調査地の村落群のカレン族が仏教に身近に触れるようになったのは遡って1930年ころのこと、北タイにその名を知られた僧、スイウィチャイがこの地を訪れたことが契機となった。当時を知る H ムラの古老によると「それまでは僧侶もあまり見たことがなかったから剃髪に黄衣の僧を見て、あれは男だろうか女だろうかなどと言う者もあった」という。19世紀後半のバンコク王朝によるタイ全土の中央集権化と並行して、バンコクを中心とする単一のサンガ組織への統一が進められていたが、独自の仏教伝統を持った北タイにはこれに対する反発があった。スイウィチャイは、中央からその資格を与えられた僧でなければ得度式を行なうことはできないというサンガの規則を無視して自らこれを行なうなど、バンコクに反旗を翻すものとして数度捕らえられた [Keyes 1971: 557-558]。しかし、厳しい戒律を守り修行を経た高德の僧として称えられ、北タイの民衆に敬われていたスイウィチャイを罰することは、かえって北の反発を募らせることが懸念され、釈放された。スイウィチャイは、広く山地をも行脚し、それまで仏教に無関心だったカレン族やモン族の中にも信奉者も得た。彼は厳しい修行と戒律を守る生活を通し、菩薩としての超自然的な力を持つと評判されたが、当地のカレン族の場合、以下に述べる事情からも察せられるように、こうした力がスイウィチャイ信奉の大きな動機だったようだ。

調査地一帯には1910年頃にカレン族が住み着いたが、H ムラ周辺には仏教徒先住者が残した

寺跡や仏塔が多数放置されていた。村人は、当時の天然痘の流行による死者の続出と飢饉の原因の一つとして、これらの放置された仏像や仏塔が土地に猛威をふるっていると考えた。スイウィチャイは北タイ各地の寺の再建、建立に尽くし、北タイに仏の浄土を再現することを目指したとされ、Hムラを訪問した折にも寺と仏塔の修復・建立を勧めた。Hムラの人々は近隣のムラを回り説得して寄付を集め事業が進められた。当地のカレン族にとっては、スイウィチャイによって建立された寺が、その力の故に荒れた土地に秩序をもたらすものと期待されたのである。この寺には当初北タイ人の僧が常住したが、その後無住となり、Hムラ周辺の仏教活動は散発的なものとなった。ただ、Hムラから一人の青年が出家してチェンマイの寺で7年間修行し、還俗後は帰村して当地の仏教活動を指導し、あるいは出家中に覚えた護呪を用いてムラの悪霊祓いなどを行っていた。

1960年代までは、最低限の交易も山道を何日もかけて歩いて行っていたが、1970年代からHムラを通る道が徐々に整備され、軍や国境警察が出入りするようになり、Hムラはこの地域一帯のタイ政府主導による「開発」の拠点となる。無住だった寺にタンマチャーリックの布教僧が派遣されるようになり、以後Hムラを主村とし、周囲の多くのムラを支村として、⁶⁾ スィソダ寺で教育を受けた若いカレン僧が送り込まれてプロジェクトが進められた。この様に、この地域の仏教受容は、当初北タイの仏教伝統のタイ化に抵抗したスイウィチャイの訪問を契機とし、北タイ仏教の伝統の中で、カレン族の伝統的な共同体の秩序のために、特に仏教のもたらす呪術的力を借りる意味で始まった。しかし、今では同じHムラを拠点にプロジェクトがもたらす仏教は、山地民のタイ化政策の一貫として、その共同体をタイ国家へ包含することを目的としている。

2. 伝統儀礼と共同体

カレン族をとりまく世界には様々な霊がおり、共同体、家族、個人の生活の全ての局面に関与する。守護霊の庇護を求め、悪霊を追放するなど、諸霊に対処するために日々多様な儀礼が行なわれる。特に重要なのが、オヘと呼ばれる祖霊への家族単位の供犠の儀礼と、水と大地の主（ティクチャコクチャ）と呼ばれる守護霊と土地の諸霊を対象とする共同体単位の諸儀礼である。オヘは伝統的な共同体の儀礼のみならず社会生活の中核をなすもので、これを続けることは様々な生活上の規制を伴う。この伝統を守り続ける人々を、「オヘをする人々」と呼び、逆にオヘを放棄することは、生活や社会関係のあり方にも変化をもたらす。水と大地の主への

6) タンマチャーリック・プロジェクトでは一地域の活動の中心となる主村（ムーバーン・ラック）がいくつかの支村（ムーバーン・ボリウエン）への活動拠点となる。ここではHムラが主村であり、Sムラを含む11のムラが支村となっている。Hムラの寺は結界をもってワットとして公認された「寺」ではなく、公式にはアースムと呼ばれるが、村人はワー（タイ語のワットから）と呼ぶ。本文でも支村の集会所なども含めて全て「寺」と呼ぶ。

儀礼は、ヒコと呼ばれる儀礼的リーダーのもとで行なわれ、共同体の秩序と境界を守り、土地の豊饒を確保する。

焼畑による米作を生業の中心としたカレン共同体では、畑は共同で準備し、必要に応じて各々の家族に配分した。相続される財は銀などの装飾品であり、経済的な格差は主に家族の成員や労働力の差による一時的なもので、ムラの繁栄は共同で開拓する土地の豊饒に依存する。その豊饒を得る為には、ムラの社会的＝儀礼的秩序を保たなければならない。儀礼を正しく行い、共同体の秩序と豊饒に貢献する者が社会的に認められるが、それは、年齢を重ねて儀礼の知識や経験が豊富になり、家族や子孫の繁栄を得るとともに増していく。儀礼において、供犠に用いられるブタやトリは量的に多くはないが、必要に応じて儀礼を行なうためには、家畜が十分あって惜しまず犠牲にすることが求められる。したがって、儀礼的行為を全うするには、ある程度の生産性が前提となるとともに、逆に余剰は儀礼的实践がともなわなければ威信にはつながらない。カレン共同体は、儀礼的秩序のもとの平等主義的な運命共同体と言えよう。

オヘを始めとする諸儀礼は、結婚や居住形態から家そのものの建て方に至るまで、生活の多くの場面に規制を加える。また、常に少なからぬ家畜を儀礼のために飼っておかなければならず、カレン村落にあって数少ない臨時収入の源となりうる家畜の換金への大きな制約となる。焼畑から水田耕作への移行や、後に述べるような行政の介入や道路の整備などによるカレン族をとりまく世界との関わりの変化にともない、伝統的な社会関係に変化が生じ、北タイ人の商人の出入り、カレン族自身の村外経済活動などを通してタイの市場経済への関わりが増している。結婚、教育、労働などのためにムラを離れる者も増えており、家族全員が参加しなければならないオヘ儀礼の続行もむずかしい。そうした中で、儀礼を中心とし儀礼に規律される生活も変化を見せており、社会経済生活と切り放しがたい伝統儀礼が負担であり足枷でもあるという認識が強まっている。ただ、オヘはカレン共同体の伝統的な生活の中核であるだけに、これを放棄することは容易な決断ではない。

II タンマチャーリック・プロジェクト主導の仏教実践と伝統儀礼の放棄

1. S ムラの仏教をめぐる日常と諸行事

S ムラは、前述の H ムラでの1930年代の寺の復興にも関与し、以来 H ムラの寺の行事に参加し、関わりを保っていた。1970年代に H ムラがタンマチャーリック・プロジェクトの拠点（主村）となってからは、S ムラにも派遣僧が通うようになり、プロジェクトの支村となった。1985年にはムラ外れの丘の上に木造の簡単な集会所（村人は寺と呼ぶ）が建てられ、プロジェクト本部から派遣されたカレン族の若い僧がほぼ一年を通して住むようになった。

調査時には、近隣の3つのムラがS ムラの寺の仏教活動に加わっていた。中でも中心的な

表1 S村43世帯の生活指標

世帯	世帯主 年 齢	人員	米の産高 畑／田	水牛	ブタ	他大きな家畜・機械	家屋	教育	その他
1★	47	8	18(セ)	3	2	ゾウ0.5 耕うん機	木葉	長男スイソダ寺	
2☆	32	7	3/24	1	3	↑	木竹		
3	22	4	2/ 4	0	1	(他村の	葉竹		
4	48	7	6/10	3	1	親戚と共有)	葉竹		
5☆*	40	8	2/22	10	4	ウシ1 脱穀機	木竹	長男スイソダ寺	小売
6	49	6	2/ 4	1	1		木葉		
7	56	3	0	0	0		木竹		松脂工場月1700B
8	29	3	3/10	0	5		葉竹		
9	60	5	2/15	4	2		葉竹		
10	35	7	20	2	4		葉竹		
11	45	5	2/15	2	2		葉竹		
12★	47	10	2/24	12	3		木		
13	60	3	16	2	3		葉竹		
14	48	7	2/10	0	1		葉竹		
15	70	9	3/10	2	1		葉竹		
16	59	6	15	0	1		葉竹		
17	52	2	1/ 0	0	0		葉竹		妻の妹(1)援助
18	70	2	0	0	0		葉竹		夫の甥(40)援助
19	57	7	2/16	0	1		葉竹		
20	23	3	0	0	0		葉竹		妻の実家(19)共同
21	29	3	0	0	1		葉竹		妻の実家(39)共同
22	63	1	0	0	0		葉竹		息子(2, 26)援助
23	69	2	0	3	2		葉竹		義兄(22)援助
24	50	3	6/10	1	3		葉竹		
25	43	11	2/10	2	1		葉竹		
26☆	27	4	10	0	3	オートバイ1	木	本人スイソダ寺	松脂工場月1700B
27†	18	3	3/ 0	0	0		木葉竹		
28†	26	5	10	0	0		木葉竹	妻公立中学	
29†	40	4	12	0	2		葉竹		
30†	66	2	5	3	1		木葉竹	長男K	
31†	40	6	24	5	3		木ト竹葉		助役
32†	45	10	23	0	1	ウシ2	木ト竹	本人C・長女K	牧師
33†	51	6	10	2	1		木ト葉		
34†	50	7	5/ 5	0	1		木竹		
35†	42	7	25	5	1		木ト竹葉	本人C	養殖池
36†	32	5	6	1	0	ウシ2 トラック	木竹	本人教師養成	小学教師月3000B
37†	42	7	1/ 9	0	1		木	長女K	養殖池
38†	50	6	20	1	3	ウシ3 ゾウ1	木葉		
39†	63	6	3/18	4	2		木		
40†	45	10	1/15	2	2		木	長男K	
41†	21	3	6	0	1	耕うん機	木葉	本人K	小売
42†	69	8	6/25	0	1	トラック	木	本人ビルマ聖書学校	
43†	34	7	21	3	1		木竹		

- 注 1) ☆は世帯主が寺の委員 ★は世帯主と子の代一人が寺の委員 ☆*は委員長 †はキリスト教徒
 2) 水田耕作では単位面積当たりの産高は毎年ほぼ一定である。水田の不足分を焼畑で補うが、産高は不安定である。産高は借地の場合借地代分を差し引いた値。貸し主には貸し代分を加えた値。米の産高の単位は精製前の米にカレン族が用いる単位(セ)で、3単位がおおよそ大人一人一年食分。
 3) 伝統家屋は竹と葉という森の産物をそのまま使ったものであるが、木造とトタン屋根は購入されるもので非常に目につくステータスシンボルとなっている。通気性をよくする意味でも、またオヘを行なう家ではオヘ儀礼のために、炉の間のみ竹と葉で作り、木造と折衷型としている家も少なくない。屋根は葉またはトタン(ト)または木の板、家の主要部分を木または竹、またはその両方を用いる。
 4) 教育に関しては最終学歴が中等教育以上の家族員について記した。Cは、チェンマイにあるカレンバプテスト会議の指導者養成センター、KはS村から徒歩1時間にあるカレンバプテスト会議が設立した公認の中学校。

役割を担っていた委員会（タイ語でガマガンと呼ばれている）のメンバー数人は、僧の要求や忠告を村人に徹底させたり、寺の行事の準備などに奔走し、布施や寄進にも熱心であった。S ムラには2人の青年部代表を含め7人の委員がいるが、その内C氏（表1の世帯1）とS氏（世帯5）の2名は長男を出家させてスィソダ寺で教育を受けさせており、C氏は三男も寺の小僧（デック・ワット）として僧の元に預けている。若手の委員ではN氏（世帯26）が、出家してスィソダ寺で教育を受けた経験をもつ。いずれも働き盛りの、家族を持った男達である。村人の先頭に立って三帰依の唱和などをリードするのは、出家の経験を持つ青年達か、または壮年のC氏ら、委員会のメンバーである。寺をめぐる日常は、毎朝の食事布施から始まる。そして毎月4度の仏日を守り、寺に集まる。特に、雨安居の仏日には朝昼夕に礼拝を行なう。

調査時にS ムラに常住していた僧（調査地のカレン族は北タイ式に、僧をトゥー、少年僧をプラと呼ぶ）は、同じ郡内のカレン出身で当時26歳だった。勉強好きで、地元の小学校を卒業してから、出家してスィソダ寺で一年半仏教教理と一般教育を学んだ後、布教のために送り出され、S ムラが二つ目の任地だった。村人に托鉢や寄進などの積徳行を奨励し、仏日には彼らを集めて読経と説教を行ない三帰依の唱和を教える。また、薬を配布したり、寺の使い走りとして預けられた少年達にタイ語などを教える。委員会を組織し、村人を動員して寺の周囲に柵をめぐらせ、井戸をつくり、新しい仏像を迎えるなど、寺やムラの改善に当たっても村人を指導して、積徳を促す。ソンクラーンやパーパー奉獻祭などの特別行事には、行事についての説明を含むスィソダ寺から送られるタイ語の手紙を読み上げ、カレン語で解説する。また寺で行事のある時は必ず出席者の人数、顔ぶれを記録し、毎月チェンマイのスィソダ寺へ出かける折に現地の状況を報告する。タイ人の役人や国境警察には立ち入れないムラの生活の実態が、彼を通じて本部へ伝達されるのである。

調査地域の場合、ムラに滞在する派遣僧達は皆同じ地域内のカレン族出身者であり、チェンマイのスィソダ寺やバンコクのベンチャマボピット寺で教育訓練を受けていた。調査当時プロジェクト全般を通じて派遣僧の多くが山地民族出身者であるのに対し、組織運営や教育に関わる僧達はタイ人、及び北タイ人であった。即ち、組織の底辺で実際にムラに入っていく役割を多く担っているのは山地出身者である。プログラムの対象となる4区は、更にいくつかの支部に分かれているが、現地とスィソダ寺を結ぶ要となる支部の責任者レベルには山地出身の僧もおり、彼らは上層部の僧達と同様にアチャーと呼ばれる。僧の個人的資質にもよるが、調査地では、現場の僧がカレン出身であるため、親しみやすかったようだ。タイ人の僧が村を訪れる機会は年に一度か二度、パーパー奉獻祭や後に述べるループガ儀礼などの時だけである。村人にとってカレン僧は、若く知識も経験も不十分で、重要な儀礼はタイ人の年輩の僧に行なってもらいたい反面、その権威は彼らには遠いものである。若いカレン族出身の派遣僧の存在が

仏教の受容、そしてタイ人の僧達の権威の受容を容易にしていると言えるだろう。

以下ではタンマチャーリック主導で行なわれる主な年中行事をいくつか簡単に紹介する。

ソンクラーンと村の悪霊祓い カレン暦（陰暦）による新年儀礼が終わった後、新しい農耕サイクルが始まる直前にタイの旧暦の新年、ソンクラーンが祝われる（カレン語で新年（ニトソ）と呼んだり、カレン訛りのタイ語でソクラと呼ぶ）。この地域では5日間ほどにわたり、毎日朝晩に寺で礼拝があり、タイの新年の祝い方やその意味、積徳行について僧が説明したり、本部からの書状を読み上げ、プロジェクト主導で諸行事が行なわれる。

新年のほとんどの行事がプロジェクト主導で行なわれるのに対し、新年行事の最後に行なわれるムラの悪霊祓い儀礼（カレン語でウォズイ、ムラを囲む）は、プロジェクトがこの地に来る以前から、Hムラの僧または出家経験者によって行なわれていたもので、現在は村人の要請で僧が行なっている。⁷⁾ ムラの中心に近い十字路に、柱型の祭壇が設けられ、寺から運ばれた仏像がおかれ、八方に白い綿糸が張られる。この儀礼の目的は、病、災厄や悪霊を、仏像、僧、そしてその護呪（プラ・パリット）の力をもってムラから追い出し、ムラを秩序ある状態にして新しい農耕の一年に備えるのだと言う。

雨安居と出家 雨安居は出家の季節であり大きな年間行事である。その始まりを告げるカオ・パンサー（そのままタイ語でカオパサ）が近づくと、僧は仏教活動に積極的で小学校を卒業した男子のいる家々を訪ね、出家を勧める。得度式はバンコクのベンチャマボピット寺で行なわれ、その後、ほとんどの見習い僧は当寺やスィソダ寺で教育を受ける。授業料は無料であるため、教育を受けることが出家の大きな動機となっている。⁸⁾ しかし、授業料が無料とはいえ、少ない現金収入から中チェンマイへの往復や小遣いなどに出費がかさみ、しかも農繁期に重要な働き手を欠くことにもなるため、息子を出家させるのは多少なりとも余裕のある家である。Sムラでは、出家経験のある男子は皆、父親が寺の委員をつとめる家の出身であるか、または本人が委員をつとめている（表1）。バンコクでの得度式には、ムラ在住の僧と父親など家族が付添い、スィソダ寺のタンマチャーリック僧らとともに大挙して出かける。父親にとっては、息子を出家させたこととともに、バンコクまで出かけたことが自慢話の種になる。⁹⁾ また、出家して教育を受けさせれば、日雇いよりは高い現金収入を稼げるのではないかという期

7) 北タイの村落で行なわれる同じ儀礼（song khrau）については Davis の記述が詳しい [Davis 1984: 102-118]。

8) この点について、Tapp も Hmong 族は根本的に仏教を相容れないものとしているにもかかわらず、出家者数が少なくないのはそれが教育の機会であり、識字能力を得ることが彼らにとって文化的に大きな意味を持つことを指摘している [Tapp 1989: 87]。文字や書物はモン族やカレン族の伝承に於て特殊な意味をもつが、タイ民族の間でも貧しい青年が教育を受けることを目的に出家することは、教育の普及以前は特に多かった。

9) タイの仏教徒は、母親は自ら出家して徳を積むことはできず、息子の出家によって功德を積むことができるとするが、Sムラではこのような考え方はまだ見られなかった。

待もあるようだ。¹⁰⁾

パーパー奉獻祭と他の積徳行 稲の刈入れが終わり、新しい年の種蒔が始まるまでの乾期の数カ月間、各地の寺で僧に黄衣と日用品を寄進するパーパー奉獻祭（タイ語でトパパと呼ぶ）が行なわれる。これは、プロジェクトの主導により、各ムラの僧と委員の中から選ばれた二人の代表が中心となって準備する。彼らがチェンマイのスイソダ寺へ赴き、準備を兼ねて高僧を招請する。この様な機会にチェンマイに滞在する場合、彼らは決まってスイソダ寺に宿泊する。この寺が、北タイ全域のタンマチャーリック傘下の山地カレンのチェンマイにおける一つの拠点となっていると言えよう。日取りが決まると、タイ語で書かれた奉獻祭の通知と喜捨を募る封筒が印刷され、S ムラの付近一帯の北タイ人も含めた地域に配布される。奉獻祭には、近隣のカレンのみならず、郡内の北タイ人やH ムラで働く王立農業プロジェクト、軍、警察のメンバーも集まる。寺の周囲では周辺の村からも人々が集まり、地元の人々や郡内外の北タイ人らの出店が並び、祭り気分が盛り上がり、村人の寄付で買われたブタが一頭殺され、集まった人々に振舞われる。北タイ人の行商が出店を出し、ハミリ映画も上映され、祭り気分のにぎわいの中で一人一人の喜捨の額は名前とともに拡声器で声高く読み上げられる。

調査滞在中には、この他にS ムラの寺へ仏像を招致し、これに伴う儀礼を行ったり、近隣で奉獻祭などの大きな積徳行事がある時には、S ムラからも出かけていった。仏教を通して、カレン族も北タイ人を含めた地域社会のネットワークに包含されるのである。

2. 仏教儀礼によるオヘ儀礼の放棄

キリスト教への改宗が一切の伝統儀礼の放棄と洗礼を伴うのに対し、仏教受容は従来、伝統儀礼の放棄を強要せず、儀礼の放棄という大きな決断を伴う明確な転換点はなかった。言い方をかえれば、キリスト教を受け入れることが、伝統的な儀礼を放棄する道を提供するのに対し、仏教は儀礼を続けながら大きな決断を経ることなしに参加できる点で受け入れ易い反面、儀礼を放棄したい場合にはその手段を提供してこなかったものであり、この点が、キリスト教と大きく異なっていた。¹¹⁾

しかし、1967年にプロジェクト傘下のチェンマイ県のあるカレン村で、村人の要請に応じて、護呪（プラ・パリット）と戒律を守る者として僧がもつ力を借りて霊を追放し、オヘ儀礼を放棄する為の仏教儀礼が考案され、これによって、仏教もまた伝統儀礼の放棄の手段を提供

10) 実際には、S ムラの寺に関与する村々出身のスイソダ寺の教育プログラム卒業生は、全員帰村しており、そのうち月給を得ているのは、卒業後教師の養成学校に進学して教師となった1名と近くの松脂工場で働く1名のみである。

11) この点に触れて、Mischung は、彼の調査地で、儀礼を放棄したい者達はキリスト教に改宗したが、当時仏教は儀礼放棄の手段とならなかったために好まれなかったとしている [Mischung 1980: 143]。

することとなった。この儀礼をカレン語でループガ（霊を追放する）、タイ語では、ピティ・ライ・ピー（霊を追放する儀礼）と言ひ、オヘ儀礼の対象であり、家々の炉を場とする祖霊（ブガ）を僧が儀礼によって追放する、というものである。¹²⁾ これまで、この儀礼について報告されていないので、ここでは1988年に H ムラで行なわれたこの儀礼について少し詳しく記述する。

この年、H ムラでは10家族（ムラの5分の1）がこの儀礼を希望し、バンコクの本部とチェンマイのスィソダ寺から5名の僧（タイ僧4名、カレン僧1名）と、6名のカレンの少年僧が来村してこれを行なった。儀礼の前半は希望者の家を巡回する形で行なわれた。各家ではバナナの幹を編んだ5枚の盆に米、菓子、バナナ、ローソクなどの供物を乗せ、盆の四隅に白い三角の旗を立てる。この盆を炉の四隅の柱の前と炉の中央に置く。日頃、オヘを行なう家では決して炉のある奥の部屋に僧を招じ入れることはないが、オヘを放棄する儀礼を行なうこの日、5名の僧がこの部屋に入り、炉に置かれた盆の前に一人ずつ座る。5名は護呪を唱え、中央の僧がバケツに入った聖水を炉やその上の棚と用意された盆にかける。そして、なたを使って炉の灰を盆の上をかけ、盆を家の外にほうり出す。そして、炉を囲む柱や棚を一、二度切り割いてから、次の家へ向かう。僧達が立ち去ると、少年僧達が炉の残りを徹底的に破壊し、残骸や儀礼の盆を寺へと運び去る。10軒の家でこれが終わると、各家の家族員が全員、供物を携えて寺で行なわれる儀礼の後半部の為に集まる。僧の説明によれば、本来は、前半は家の周囲に糸（サーイシン）を張り巡らせ、後半も各家で個別に行なうところを、この日は希望件数が多かったため、後半は寺で一括して行ない、サーイシンも寺で一度張って済ませたという。

寺の外には各家の炉の残骸が積まれた山があり、その四隅に僧の黄衣が乗せてある。10家族にオヘ儀礼を要求し続けてきた霊の力がここに封じ込められるのである。一人の僧が護呪を唱える間、他の4名が各々四隅の黄衣の端をもって唱和する。終わると全員が手を洗い、堂内に入る。少年僧達は外に残り、先ほどの山に火を点ける。堂内では中央の仏像に結んだ糸（サーイシン）が、水を張ったバケツの上を経て堂の中を一周張り巡らされている。糸の内側に家族員全員が集まり、高僧が今行なった儀礼の意味や仏教、積徳行についてタイ語で説教をする。その後、カレン僧がカレン語に訳して手短かに説明すると、村人達の質問に答える。質問の多くはこれまで行なってきた様々な伝統儀礼や、死や病の際にどうするべきかというものであった。その間にタイ人の僧達は先ほどの糸を集まった村人の手首に巻き、最後にバケツの聖水を彼らの頭上に撒いて終わり、村人達は追放された祖霊から身を守られて帰る。この様にして、僧による儀礼がオヘ儀礼に終止符を打つ。

12) 当初は非公式に行なわれていたため記録に残っておらず、プロジェクトの年次報告 [Office of the Administrative Committee, Phra Thammacarik Project Provincial Division 1985-88] に儀礼の件数を記載するようになったのも1980年代後半になってからであった。それによると、1985年に161件、1986年に125件、1987年に219件、1988年には197件となっている。

プロジェクト側は、村人の仏教への帰依の言明、積徳行への参加、子弟の出家、などを仏教化の基準としているが、村人にとってはむしろこのループガ儀礼こそが、仏教へ大きく一步近づく契機である。この後、彼らはもはや「オヘをする人々」ではなくなり、「仏を拝む人々」と呼ばれる。但し、現実にはループガ儀礼を行なった後、家族に病人が出て再びオヘ儀礼に逆戻りする例も少なくない。

このループガ儀礼は、カレン自身の要請によってプロジェクト側が考案したもので、基本的に仏教儀礼の形をとっているが、カレン社会にこの原型となったものがある。戦後直後から、メーサリアン県のカレン族を中心に、オヘの霊を追放するためのチェトゥスイ（「薬を射す」、「入墨」、地方により *chekosi*, *chakasi* など）と呼ばれる入墨儀礼が行なわれている [飯島 1971: 178; Kunstadter 1979; Madha 1980: 230-232; Mischung 1980: 105]。この儀礼は、スラ・チェトゥスイ（スラは呪術による治療を行なう治療師一般に使われる）と呼ばれる入墨師によって行なわれ、H ムラ近辺にも戦後まもなくこの様な入墨師がメーサリアン方面から来て儀礼を行なった。祖霊を脅して二度と来ないようにし、夫婦を守る呪文とともに入墨をほどこし、¹³⁾ そして祭壇を作ってこれに花を飾って祈ることを教えた。当時、H ムラでこの儀礼を行なった例が数件あったが、入墨師が立ち去ってしまうと、病や死などに際してどの様に対処して良いかわからず、結局全戸元のオヘに戻ったという30年前の経緯があった。H ムラでチェトゥスイ儀礼がループガに先立って行なわれていたことは、先述の様に共同体の伝統的な生活の変化とともに、オヘ儀礼が足枷と感じられるようになり、これを放棄する方途が望まれるようになっていたことを示している。ループガは、こうしたカレン側の要請と、プロジェクト側の意図が合致して出された答えである。

冒頭でも紹介した通り、H ムラはこの地域でも最もタイ社会との接触が進んでおり、一時に10件ものループガ希望者があったこと自体、周辺のムラでは驚異的とされた。一方、S ムラでは、キリスト教への改宗者は別として、未だループガやチェトゥスイによってオヘ儀礼を放棄した者はない。H ムラで10件のループガ儀礼が行なわれた時、S ムラにもスイソダ寺から儀礼の希望者を募る知らせが届いた。S ムラ在住の僧は寺の会合でこれを伝えながら、委員長であり現在スイソダ寺に長男を送っている S に意向を尋ねた。S は僧に対しては、「自分自身は是非受けたいが、妻や妻の母が祖霊を恐れて承知しないだろう」と答えた。帰宅後筆者には、「この村には『ywa を拝する人々（キリスト教徒）』と『オヘをする人々』の二種類ある。これ以上増やす必要はない。親や祖父母のやり方に従っていればそれでいい」と語った。しかし、この日から僧侶達が H ムラに到着する当日まで、S ムラでは S 家と C 家を中心に村人が互い

13) カレン族の治療師の知識の中核をなすのは呪文である。またオヘの霊を放棄する以外にも様々な目的（身体の防備、恋愛や金運にまつわるものが多い）で呪文をとまなう入墨が入墨師によって行なわれる。呪文そのものは、カレン語のほかにも北タイ語、シャン語のものなど様々である。呪文や治療師については速水 [1992] 参照。

の真意を探り合い、ループガは専ら話題の中心であった。C家の当主は、「Sかうちか、どちらかがループガをすれば、村中がするだろう」と言い、やはりSの動向を気にしていた。一方で、儀礼をふさわしく行なうことによる社会的な威信に支えられながらも、他方でそれが負担とも足枷ともなっている彼らにとって、その危機を乗り越えるために儀礼的实践を全うしていくのか、あるいは違った生き方を求めるのか、ループガ儀礼をめぐる決断は容易ではないのである。

III タンマチャーリック・プロジェクトの仏教とカレン族の宗教変化

冒頭に述べたようにプロジェクト初期の効果は疑問視されており、山地民の仏教受容も表面的なものに過ぎないという指摘があった [Keyes 1971; Somboon 1977: 108; Tapp 1989]。タイにおける仏教は出家者から在家者まで、また布施や物財の寄進による功德の獲得を重んじるものから信仰心や瞑想を重んじるものまで、多様な様相を呈している。全く異なる文化をもつ多数の民族を、個々の文化に深く立ち入る事なく「山地民」として一括し、タイ化を進めようというタンマチャーリック・プロジェクトは、批判される通り国家的な意志が宗教に介入し、目に見える仏教的所作や布施などの積徳行を強調する儀礼主義的な仏教による体制への迎合といえるだろう。

Sムラでもタンマチャーリック僧のもとで、老若男女を問わず身につけているのは寺や僧をめぐる礼儀作法である。若い派遣僧も何より儀礼や作法の重要性を強調し、定期的に村人に仏像や僧侶に対する接し方、寺での座り方、三宝帰依や五戒の唱和、食事布施などの仕方について指導していた。寄進や積徳行はタンマチャーリック僧を中心に組織的に行なわれ、周辺の北タイ村落をも動員してカレン村における地域的イベントという形で繰り広げられる。そこでは布施者の氏名と金額が読み上げられ、タイ的文脈では功德を積む行為が、ここでは更に「タイ社会に適応する上で望ましい行動」というもう一つの意味づけが加えられる。

メーサリアン県の、仏教の影響の強いカレン村で調査を行なった Madha は、「仏教徒である」とはどういうことか不明瞭で、いつから仏教徒となったかという問いに対しても、同じ個人でも答えが一貫していないと述べており、村人の仏教理解について疑問を示している。彼らにとって仏陀は縁遠い存在で、三帰依五戒の知識も出家経験のある村長一人に限られており、他の村人にとって仏教活動とはサンガへの奉仕（ここでは、僧に住居や食物を提供すること）が中心であった。但し、Madha は、生活の余裕の少ないカレン村落にあって、僧侶への物的金銭的援助は大きな犠牲であり、仏教への関心の大きな証といえると述べている [Madha 1980: 289-93]。

Sムラの村人の仏教に関する言説は調査者の言語能力の限界を考慮しても尚、不明瞭で要領

を得ないものであった。しかし、オへの霊や伝統儀礼に関しても同様に、彼らはどの様に儀礼を行ない、どの様に生活すべきかについては明言しても、霊についての言説は不明瞭である。そうした村人の言説や知識によって、カレン共同体において仏教のもつ意義を測り知ることはできない。そして、プロジェクトが目指す山地民の「仏教化」の内容がどうあれ、受容するカレン族の側に仏教が何をもたらすかを考慮することなく、プロジェクトの現地における「効果」を表面的に過ぎないとして軽視することはできない。

以下ではこの点を検討し、プロジェクト主導の儀礼主義的仏教が、カレン族共同体の儀礼や社会経済的背景という社会生活の変化と密接に関わることを論じる。

1. 伝統儀礼の衰退と仏教

仏教やキリスト教などの外来の宗教はカレン語で「タブタバ」(タは名詞を表わし、ブはパーリ語の punna, タイ語の bun, 徳, バは礼拝する)と呼ばれる。つまりその語源からして非カレン的なものを示唆し、伝統儀礼を含む様々なカレン族の習慣をさす「アルアラ」から区別される [Hayami in press]。S ムラの村人から伝え聞いたオヘ儀礼の起源伝承によると、本来庇護者的存在であった ywa という創造主がこの世界から立ち去った際に、自分の代わりにカレン族を守ることをブガの霊に頼んだ。そして、カレン族にブガを満足させてその庇護を得るためのオヘ儀礼を行なうことを教えた、という。伝統儀礼の中核を成すオヘは、ywa の庇護の代替というわけである。一方、キリスト教カレンは神を、仏教に関与するカレンは仏を、各々 ywa と呼び、いずれも ywa を庇護者とする [ibid.]。ここでは逆に、タブタバが、アルアラの代替であるともいえる。つまり、庇護者 ywa を拝することにより、諸霊から守られるタブタバと、儀礼によって諸霊を統御して身を守るアルアラとは、競合する「信仰」ではなく、いずれも諸霊の世界への対処というカレン族にとって自明の必要に処する方途なのである。タブタバ受容の契機は、全く異なる信仰への移行と言うよりも、同じ世界観にとどまりながら、異なる力、異なる行為を受け入れることである。そこでは「信じる」ことよりも、庇護を与える力ある存在に対して正しく振舞ってその力にあずかり、諸霊を統御すること、即ち力ある存在をめぐるふさわしい実践が問題である。¹⁴⁾

仏や僧侶に力があり、これをもって霊を制することができるのであれば、彼らにとって受容のポイントは仏教の教義的内容よりも、儀礼や積徳行によってそうした力にあずかることである。信仰や教義とそれらに対する内面的な態度を重視する宗教観からすれば、その様な受容は「表面的」ということになるだろうが、それはカレン族にとっての宗教受容の尺度としてはあ

14) 但し、これは受容の契機について述べたのであり、キリスト教徒や仏教徒のカレン族が、各々の宗教の言説、世界観へ移行していくこと、教義や瞑想、信仰の内容に関心をもつことを否定するものではない。

まり意味をもたない。¹⁵⁾

S ムラでも、伝統儀礼と仏教は、相互排他的ではなく、影響しあい、ある意味では連続し、補いあっている。ムラの一部がキリスト教に改宗したこともあって男子の直系による世襲のヒコ（儀礼のリーダー）の継承者がなく、10年ほど前からヒコ不在となっていた。この事態に対して、非キリスト教徒の村人の多くは、ヒコの不在とムラの一部のキリスト教化により、ヒコが行なう儀礼ばかりでなく共同体の秩序全般が危機にあるとし、水が少なくなつて凶作となつたり、ムラ内の争いが多くなつたのもこのためだという。そうした中、寺の委員でもある C や S は、寺ができ、仏像が安置され、僧が住み込むようになってムラの秩序が取り戻されたとする。仏像のある寺、超俗者としての僧侶、そして護呪は力をもつとされる。1930年代当初の仏教受容の背景や悪霊祓い儀礼に見られるように、S ムラのカレン族にとっては、この同じ力がヒコや伝統儀礼を補うものとして期待されているのである [速水 1992]。更に、前章で述べたように、オヘを放棄する決断を可能にするのは、僧と護呪の力をもってオヘの霊を追放するループガ儀礼である。しかしここに至って仏教はもはや伝統儀礼を補足する手段であるよりも、彼らの宗教実践の中心となっていく。

S ムラのように伝統儀礼と併存する形にせよ、あるいは H ムラのようにループガによってそれを放棄する道を提供するにせよ、プロジェクトがもたらす仏教が、カレン族側からも積極的に取り込まれ、その宗教実践の変化に大きく関わっていることはたしかである。それは、プロジェクトが仏教の教義や信仰内容ではなく、行為や儀礼を強調するものだからこそ可能だと言えるのではないだろうか。

2. 共同体の社会経済的变化

北タイ山地のカレン族の生業は、今世紀に入って焼畑依存型から水田依存型へ移行しており、タイの行政や市場経済との関わりも日常レベルで深まっていることは、先に述べた。開拓し使用権を獲得した水田は財産として相続される。新しく水田を開拓する余地がもはやほとんどなくなつたいま、ムラ内でも所有面積の大小の差が生じ、経済格差が世代を越えて形成されつつあり、一部で余剰も大きくなり、ムラ内外にこれを投資する対象や消費財も増えている。こうなつたムラは、焼畑をめぐる土地を共有する運命共同体ではなく、個々に水田を所有し、経済活動を繰り広げる世帯の集合である。しかし、この様に生じた富の格差は、儀礼への参与によって共同体の秩序に貢献することが社会的な地位をもたらしたカレン社会に限定され

15) Tooker はアカ族の宗教と伝統をめぐり、伝統との関係のあり方を内面の問題として取り扱い、「信仰」を偏重することは西洋的な前提に過ぎないと論じている [Tooker 1992]。カレン族においてはキリスト教などの「宗教」と「伝統」の関係はアカ族とは異なるが、カレン族の仏教受容を考える際にこれまで同様な前提のために現状を十分に把握できなかったという点で Tooker の主張に賛成する。

た従来の地位と威信のシステムでは活かされない。しかも、伝統儀礼を続ける限り、経済活動への制約は続く。

キリスト教に改宗したムラ人は、余剰を儀礼に費やす必要も、儀礼による制約もないため、様々な経済行為に参加しやすい。宗教的価値と経済的価値が分離しており、経済行為が自由なのである。他方、非キリスト教徒の中にもムラ内外で経済活動に従事する者もある。彼らにとって仏教は、儀礼を続けながらも新しい形で経済的余裕を振り向け、共同体の内外に通じる社会的地位と威信を得る手段と場を提供しているといえるのではないだろうか。Sムラで仏教活動を中心となって担っている世帯の経済状況を見てもこれは裏付けられる。表1では、Sムラ全戸の経済的指標として米の生産高、家畜などの保有数を示した。残念ながら、年間の仏教行事を通しての布施の額などは不明だが、委員会の中心メンバーであるC（世帯1）やS（世帯5）は、ソンクラーンやパーパー奉獻祭などの積徳行では、他の村人（平均40バーツ程度）より一桁多い額（100～200バーツ）を寄進していた。彼らは前述のように息子をスイソダ寺へ送りだしており、諸行事の準備などでチェンマイへ出向くなどして、チェンマイとの関わりを仏教を通じて増し、これを経済活動の機会にも当てていた。伝統儀礼においては年長になるほど、知識、経験も豊富で儀礼の効果も高いとされ、最も尊敬を集めるが、CやSはまだ壮年期にあって経済的にもムラで一、二を争い、そこで生じた余裕を仏教活動に当てている。今まさに彼らが、経済的価値を仏教を通じて宗教的価値と威信の価値に、しかもタイ社会にも通じる価値に転換する、新しい地位と威信の体系を築きつつあると言えるのではないだろうか。積徳行などの行為を重視するプロジェクトの提示する仏教はこうした背景から見ても取り入れ易いものであると言えよう。

こうした考察は他地域からの報告とも一致する。Hamilton は、メーサリアン県のポー・カレン村について、「アニミズム」から仏教への移行はタイの経済活動や市場への参入と相関関係があり、この村でも水田保有者のみが寺へ行くと指摘している [Hamilton 1976: 245]。また、Madha は、二つのカレン村落の構造を比較した研究の中で、一方のメーサリアンに程近いが経済的により貧しい焼畑耕作中心のムラでは全体で伝統儀礼を守り、水平的な関係が保たれており、他方の町から遠くタイ社会からも遠い方のムラでは、逆に現金経済が導入されつつあり、米も水田が中心で階層化が始まり、伝統儀礼が衰え宗教的にも各世帯が個別化する一方で、仏教がかなり積極的に取り入れられていることを示している。これらの報告も、カレン社会にあっては、水田耕作による共同体の社会関係と経済活動の変化、商品経済への関与や経済的階層化が仏教受容の一つの背景になっていることを示している [Madha 1980]。

しかし少なくともSムラでは、ループガ儀礼によってオヘを始めとする伝統儀礼を放棄しようとする者は今のところない。カレン族の伝統儀礼への参与を通じて彼らが得る社会的地位を失うリスクを冒すほどに新しい地位と威信の体系は、Sムラでは確立していないのである。

ループガ儀礼の執行をめぐって S ムラの C や S を中心に展開された探り合いは、このことを互いに確認しあう過程であったと言えるかもしれない。

お わ り に

本稿では、タンマチャーリック・プロジェクトの仏教布教活動の一事例として S ムラと H ムラを考察の対象としてきた。モン族に関する Tapp の報告（序章参照）とは異なり、この地域のカレン族の場合、プロジェクトが儀礼主義的であることが、カレン族における宗教実践のあり方や変化、共同体の社会的経済的変化の中でむしろ受け入れられ易いことを見てきた。それは受け身一方の受容ではなく、表面的と一言で片づけられるものでもない。S ムラ周辺のカレン族は、仏教を部分的にせよ受け入れることで、彼らの共同体の存続を図り、変わりゆく社会経済的背景の中で新しい社会関係を形成しつつある。プロジェクトはこの様に、この地域のカレン族社会・文化の変化に一つの形を与えているのである。

本論の主要な論点は、受け入れるカレン族側の事情を解明することにあつた。しかし、プロジェクト側には、仏教化を通してタイ化を図る、という目的がある。カレン族が仏教を受容することは、こうした意図を含んでのことだろうか、そしてそれは民族のアイデンティティを放棄してタイ化することなのだろうか。最後にこの点に触れておきたい。

S ムラ周辺の多くの村人は時として自らタイ国民であることを強調し、またある時にはタイ族とは異なるカレン族であることを強調し、この二つのアイデンティティを矛盾するものとは考えていない。先述の通り、タンマチャーリック・プロジェクトのみならず、山地と平地社会との関係は多角化し、広域化しており、土地の所有、教育、行政、そして経済活動を通して村人は大なり小なりタイ国家と関わりをもつ。ほとんどの村人がタイ国民の身分証明書をもつこの地域では、タイ国民であることは当然のこととして多少なりとも権利義務をとまなっている。生活の様々な必要上タイ国民であることを否定するよりむしろ、タイ社会と良好な関係をもつことは、S ムラ周辺のカレン族にとっては有益である。プロジェクトがもたらす仏教が「表面的」であるにせよ、少なくとも調査時点で Keyes の危惧する様な千年王国運動に発展する兆しがないのも、こうした背景によるのではないだろうか。

しかし、タイ国民である自覚と同時に自らタイ族とは異なるという伝統に裏打ちされた自負と、平地民から二流市民扱いされているという経験に基づく認識がある。こうした中で、カレン族のタイ化に対する意識は、積極的にそれにとまなう権利を享受し、その社会の一員としての立場を築こうという部分と、そのことによって自らの立場やアイデンティティを失うことへの危惧との両面相俟っている。ただ、山地のカレン族地域にとどまる限り、民族アイデンティティとタイ化が大きな矛盾となって選択を迫られることもない。そのような場で、プロジェク

トのもたらす仏教は、カレン族の共同体を維持しつつ、タイ国民として仏教行為を身につけることを可能にしている。国家の吸引力を強く感じるほどに、カレン族としての伝統的共同体に対する危機感もまた募っており、その吸引力の担い手であるタンマチャーリック・プロジェクトが逆に、山地の共同体においてはその境界や旧秩序を守るためにも利用されてもいるのである。それは仏教がカレン族のムラに受容されて地元化される形で定着していることをも示しているが、同時にそれによってカレン社会にタイ国家の烙印が押されて行く。

調査地域は、プロジェクトを受容する素地として仏教の影響が既にあり、プロジェクトがカレン族の全地域で同様な成果をあげているわけではない。また、プロジェクトがカレン族の間で最も成果をあげている背景には、カレン族のタイ社会との関係の歴史があり、プロジェクトの対象とされている他の民族へ一般化することはできない。しかし、儀礼主義的、表層的、とされる手段を通じて、プロジェクトがこの地域のカレン族のタイ社会への適応の一助となり、カレン族共同体をタイ国家の文化・社会に取り込む一翼を担っており、現在のカレン社会全般の変容を見る上で、仏教は看過できない要因になりつつあることは確かである。

謝 辞

本論文は、別稿の一部分 [速水 1992: IV 章] の論点を、調査データを提示しながらより詳細に論じるものである。調査は、庭野平和財団の研究助成および、タイ国 National Research Council の許可を得て行なわれた。調査を可能にくださった多くの方々、特に北タイ諸方のカレンの皆様にご感謝申し上げます。尚、本論文の内容は第47回日本人類学会・民族学会連合大会（1993年10月・立教大学）にて発表したものと重なる。その折に有益な御指摘を下さった吉野晃氏、また初稿を丁寧に読み、貴重なコメントを下さった本誌の評者に末筆ながらお礼申し上げます。

参 考 文 献

- Davis, Richard B. 1984. *Muang Metaphysics: A Study of Northern Thai Myth and Ritual*. Bangkok: Pandora.
- Hamilton, James W. 1976. *Pwo Karen: At the Edge of Mountain and Plain*. St. Paul: West Publishing Co.
- 速水洋子. 1992. 「カレン族における周縁の力と宗教・社会変動——十九世紀ビルマから今日のタイまで——」『民族学研究』57(3): 271-296.
- Hayami, Yoko. (in press) Karen Tradition According to Christ or Buddha: The Implications of Multiple Reinterpretations for a Minority Ethnic Group in a Buddhist State. In *The Transformation of Tradition among Southeast Asian Christians*, edited by Cornelia A. Kammerer. Singapore: Journal of Southeast Asian Studies Special Publications Series.
- 飯島 茂. 1971. 『カレン族の社会・文化変容』東京：創文社.
- 石井米雄. 1969. 『小乗仏教——戒律の救い』京都：淡交社.
- . 1991. 『タイ仏教入門』東京：めこん.
- Keyes, Charles F. 1971. Buddhism and National Integration in Thailand. *Journal of Asian Studies* 30: 551-567.
- . 1979. The Karen in Thai History and the History of the Karen in Thailand. In *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma*, edited by Charles F. Keyes, pp. 25-61. Philadelphia: ISHI.

- Kunstadter, Peter. 1979. Ethnic Group, Category, and Identity: Karen in Northern Thailand. In *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma*, edited by Charles F. Keyes, pp. 119-163. Philadelphia: ISHI.
- Madha, Michael Abd-Rehman. 1980. Economic Development and Social Change: The Structure of Two Sgaw Karen Communities in North-west Thailand. Ph. D. Dissertation, University of Cambridge.
- Marlowe, David H. 1979. In the Mosaic: The Cognitive and Structural Aspects of Karen-Other Relationships. In *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma*, edited by Charles F. Keyes, pp. 165-214. Philadelphia: ISHI.
- Mischung, Roland. 1980. *Religion in a Cgau (Sgaw) Karen Village of Western Upland Chiang Mai Province, Northwest Thailand*. Final Research Report presented to the National Research Council of Thailand, Bangkok.
- Office of the Administrative Committee, Phra Thammacarik Project, Provincial Division. 1985-88. *Sarup ponkaan patibatngan khong khana phra thammacharik* (タンマチャーリック組織業績結果報告). Chiang Mai: Wat Sri Soda.
- Renard, Ronald D. 1980. Kariang: History of Karen 'T' ai Relations from the Beginnings to 1923. Ph. D. Dissertation, University of Hawaii.
- Somboon Suksamaran. 1977. *Political Buddhism in Southeast Asia: The Role of the Sangha in the Modernization of Thailand*. London: C. Hurst & Co.
- Stern, Theodore. 1968. Ariya and the Golden Book: A Millenarian Buddhist Sect among the Karen. *Journal of Asian Studies* 27(2): 297-328.
- Tapp, Nicholas. 1989. *Sovereignty and Rebellion: The White Hmong of Northern Thailand*. New York: Oxford University Press.
- Thailand, Division of Public Welfare, Department of Interior. 1965. *Raingan kanphoeiphræ phraphutthasatsana kae chaokhao thang phak nua* (北部山地民族への仏教布教に関する報告). Bangkok: Department of Interior.
- Tooker, Deborah E. 1992. Identity Systems of Highland Burma: 'Belief', Akha Zan, and a Critique of Interiorized Notions of Ethno-Religious Identity. *Man* 27(4): 799-819.