東南アジア研究　35巻4号　1998年3月

タイ・ルーであろうとすること，タイ・ルーでなくなること
——越境の時代の守護霊祭祀——

馬　場　雄　司*

Being Lue, Not Being Lue: Guardian Spirit Cult in the Borderless Age

BABA Yuji*

This paper focuses on how the Tai Lue of Thawanpa districts, Nan Province, Northern Thailand express their ethnic identity.

After the Tai Lue migration from Sipsong Panna to Thawanpha in the 19th Century, their cultural patterns became almost undistinguishable from those of the Tai Yuan, the majority population in Northern Thailand.

Although they have mostly lost their own language, Tai Lue can identify themselves based on their system of rituals for guardian spirits, especially the legend of migration from Sipsong Panna expressed in the pantheon of spirits. However, at the individual level, they do not dare to express the Tai Lue identity in their everyday life, which is the same as that of Tai Yuan.

The expression of Tai Lue identity in recent years has been to promote Tai Lue culture among outsiders as part of a village development program.

In this movement, monuments have been built at two villages which are competing with each other in rural development. They imply the historical memory of each village, and have become important expressions of Tai Lue identity instead of the pantheon of spirits.

Tai Lue culture has been promoted at the village level, not the individual level. Now it is being promoted at the transnational level.

It is often reported that the Tai Lue in Thawanpha maintain a strong identity. In fact, however, "being Lue" now means "performing as a Lue"; rather, it is "not being Lue," the loss of identity at the individual level, that is progressing.

I　はじめに

「ルーとは誰か」と，かつてモアマンは問い掛け，エスニック・アイデンティティーをめぐる人類学的研究上，重要な議論を展開した。[1)] 「ルー」とは中国雲南省西双版納（シプソーン

* 三重県立看護大学；Mie Prefectural College of Nursing, 1-1-1 Yumegaoka, Tsu 514-0116, Japan

1）エスニック集団のアイデンティティーの可変性，エスニック境界の動態，主観的帰属意識の重要性などエスニシティーをめぐる議論において，モアマンの論はしばしば引用されている。例えば[Cohen 1978]。

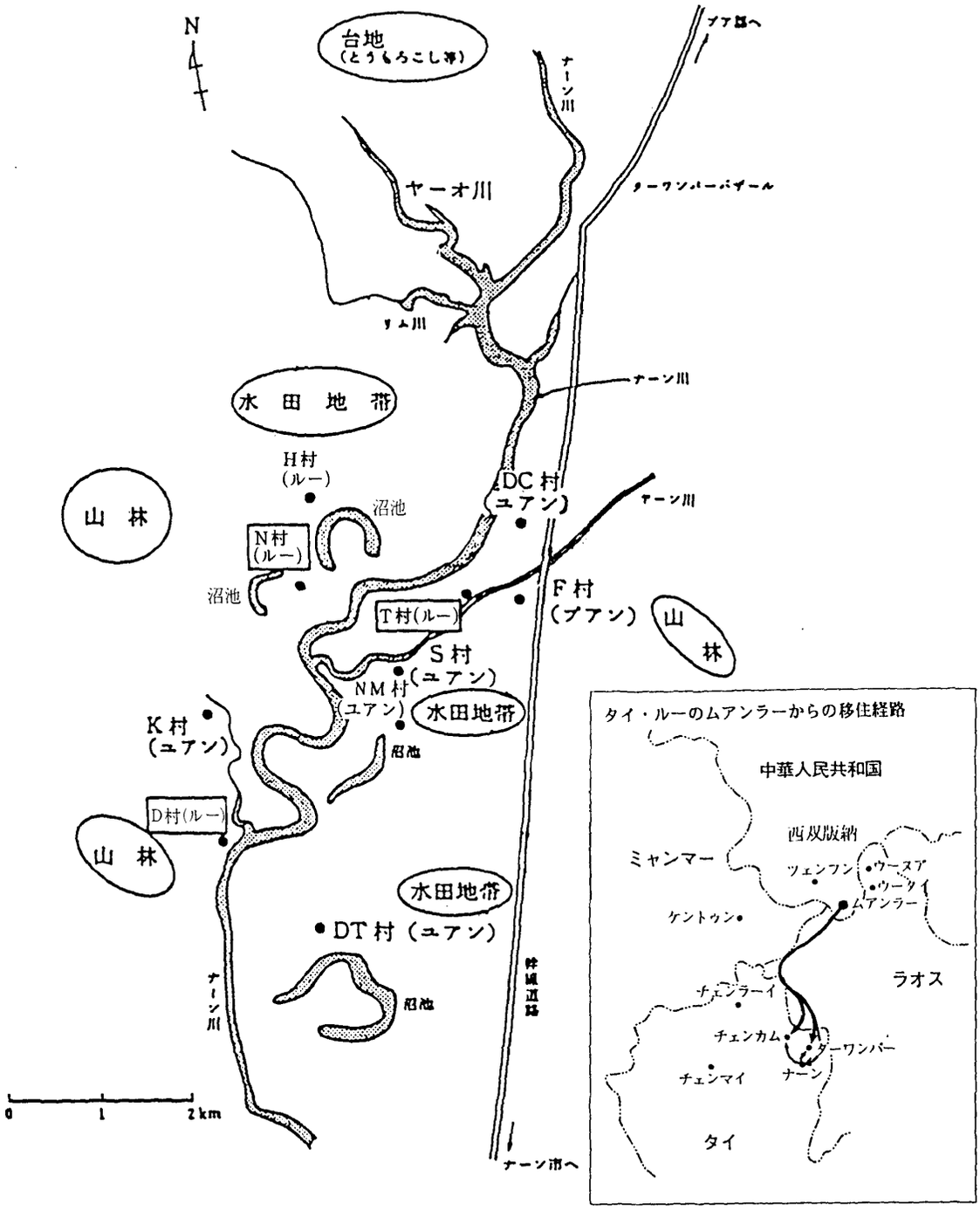

N
台地
ナーン川
ヤーオ川
ターワンパーバイール
ナーン川
水田地帯
H村
(ルー)
沼池
山林
N村
(ルー)
沼池
DC村
(ユアン)
ナーン川
F村
(プアン)
山林
T村(ルー)
S村
(ユアン)
NM村
(ユアン)
水田地帯
K村
(ユアン)
沼池
D村(ルー)
山林
水田地帯
DT村（ユアン）
沼池
ナーン川
0
1
2km
ナーン市へ
タイ・ルーのムアンラーからの移住経路
中華人民共和国
西双版納
ミャンマー
ツェンフン
ウースア
ウータイ
ムアンラー
ケントゥン
ラオス
チェンラーイ
チェンカム
ターワンパー
ナーン
チェンマイ
タイ

図1　ターワンパー盆地

パンナー）を中心に分布する一タイ系民族を表わす呼称として知られるものである。北タイのタイ・ルーを調査したモアマンは，この「ルー」は，ある特定の文化的特色を共有する集団に付けられるラベルではなく，対話の相手のレベルによって使い分けられる重層的なアイデンティティー（タイ国民，北タイ人，タイ・ルー）の一つとして機能している点を指摘した。モアマンは，「ルー」とは，かつて雲南西双版納に存在したシプソーンパンナー王国への出自意識をもつタイ系民族の間で用いられる，命名のシステムであると考えたのである［Moerman 1965:1215-1230］。

シプソーンパンナーは，山間盆地を基盤としたムアンと呼ばれる政治統合体の連合した王国（ムアン連合）であった。今日，「ルー」を名乗るタイ系民族は，主としてラオス北部，タイ北部，ミャンマー・シャン州に分布しているが，その多くは，シプソーンパンナーの各ムアンからの移住の歴史を伝承している。[2)]

タイ・ルーの北タイへの移住は，主として19世紀に集中している。18世紀末，200年に及ぶビルマ支配を脱した北タイにランナー王国が再興され，以後，再開拓の為に周辺タイ系民族が入植したといわれる。この際，タイ・ルーもシプソーンパンナーの様々なムアンから移住したのである。

タイ・ルーを始めとするタイ系民族は，現タイ王朝による中央集権化以降，タイという近代国家へ同化する道を歩んだ。とりわけ1930年代に国名がシャムからタイへ変更されてのち，タイ国内のタイ系民族は，「タイ族」という同一のカテゴリーにおいて認知されるようになる。これは，1959年以降，国家によってマイノリティーと認知された山地民族と大きく異なる点である。

タイ・ルーの主たる移住先，北タイのマジョリティーはタイ系民族タイ・ユアンであるが，元来，この両者は共通の文化的基盤に立っている。それは，言語の類似，共通の文字の使用やもち米など食文化の共通性に認められる。また，シプソーンパンナーでは上座仏教が信仰されているが，これは，北タイ，ランナーを通じて受容したものである。北タイへ移住した後のタイ・ルーはタイ・ユアンと混住することとなり，両者の文化的差異は，更に不明瞭なものとなっていった。モアマンの議論はこうした背景のもとになされたのである。

近年，カイズは，モアマンがとりあげた古典的な問題を，北タイを取り巻く近年の社会状況の変化を踏まえて新たな議論へと展開している［Keyes 1993］。それは，国家とタイ・ルーのエスニシティー表出の相互関係である。これを可能にしたのは次のような近年の変化である。

2）北タイのタイ・ルーがシプソーンパンナーからの移住伝承をもっている点に関しては，岩田［1964］，白鳥［1974］，Hartman［1984］，Arunrat［1986］，Rattanaphon［1993］，馬場［1993a；1993b；1995；1997］など参照。

3）国民国家タイの形成過程において，「タイ系のエスニック集団」が「発明」され，タイ民族の系譜が作られた点については，Wijeyewardene［1990:143-145］，Keyes［1995:143-145］など参照。

モアマンが調査した1960年代には，国家（タイ）がタイ・ルーと称する集団の認知に直接関わってくることがなかったが，70年代以降，タイ・ルーの織物が観光用に販売され始め，王室の奨励を受けて観光資源の一つとして著名になった。また，タイ・ルーの分布地域である，中国，ラオスにおいても，70年代以降，大きな変化――ラオスの社会主義化，中国における文革の収束，そして両国の対外開放政策――が生じた。そして80年代より，かつて未開放であった地域への外国人研究者の入域も許可され始め，冷戦終了後，更に訪問可能な地域が広がっていき，国境を越えて分布するタイ・ルーの実態に関する知見も広がっていった。

このような近年の変化を踏まえ，カイズは，モアマンの時代には不可能であった，タイ，中国，ラオスという異なった国家にまたがって分布するタイ・ルーのアイデンティティーを比較した。3つの国家は，異なった歴史的背景を持っており，タイ・ルーのアイデンティティーのあり方は，状況によって様々である。カイズは，それらを，次の3つのアイデンティティーの指標のもとに整理した。

(1) ローカル・アイデンティティー。タイ・ルーの王国シプソーンパンナーと関連づけて語られる神話，伝承などによって基礎付けられるあり方。神話・伝承は，言語的特色を失った後でも，アイデンティティーの永続化を促す要素となる。[4)]

(2) マーケタブル・アイデンティティー。観光産業を通して「伝統文化」を表現するあり方。

(3) トランスナショナル・アイデンティティー。国境を越えたタイ民族同士の交流の中で生まれたあり方。

前述のように，タイ国家の枠組みのもとで，タイ系民族は，「タイ族」として一元化されており，タイ・ルーとタイ・ユアンとの文化的差異は曖昧となっている。この結果，タイ・ルーであるという意識を喪失していく人々も多い。このような趨勢の中，近年，ある契機に従って，意識的にタイ・ルーを演出するあり方がみられる。カイズのいう「マーケタブル・アイデンティティー」「トランスナショナル・アイデンティティー」は，そうしたあり方を示しているのである。

これまで筆者は，ナーン県ターワンパー郡のタイ・ルー村落をとりあげ，とりわけ守護霊祭祀のイベント化によるタイ・ルーの主張について，その社会的背景とのかかわりで考えてきた[馬場 1992；1993a；1993b；1995；1996a]。

筆者の調査地において，タイ・ルーとしての文化的特色は，言語，織物にも残されてはいるが，言語は急速に失われつつあり，織物も日常的に使用されているわけではない。伝統的織物は，祭礼の際に身に着ける他は，外部への販売用に織られることが多い。また，北タイの多くのタイ・ルーと同様，出身ムアンとの関連を示す神話・伝承によって意味付けられた守護霊祭祀を

4）神話・伝承によるアイデンティティーの永続化については，Keyes［1995:148］にも記述がある。

行っているが，織物の販売と同様，観光客を意識した守護霊儀礼のイベント化も進行している。更に，近年，冷戦の終結によって，タイ，ラオス，ミャンマー国境地域が開放され，メコン川中流域において隣接する4カ国（中国，タイ，ラオス，ミャンマー）共同の地域開発（「黄金の四角地帯」構想）が進みつつある。「黄金の四角地帯」構想の一環として，ナーンとシプソーンパンナーを結ぶ道路の開発計画が進められ，ナーン県を取り巻く状況にも大きく影響を与えている。筆者の調査地域においても，こうした国境を越えた開発の動きを踏まえた「タイ・ルーらしさ」の演出がなされ始めている。

このように，筆者の調査地においては，地方の農村開発の進展が，地方における「村起こし」「地域起こし」を促し，そのシンボルとして「タイ・ルーらしさ」が強調されている。この動きは更に，国境地域の開発と関わって進められている。守護霊祭祀のイベント化は，カイズ流にいえばローカル・アイデンティティーがマーケタブル・アイデンティティーと結びついて強調されたということである。このことは，更に，トランス・ナショナル・アイデンティティーと結びついて進行しつつあるといえる。

こうした守護霊祭祀のイベント化による「タイ・ルーらしさ」の演出は，地域開発の文脈で行われるものであるが，では，モアマン以来，問題にされてきたような個々人がタイ・ルーであることとこれらは如何なる関係にあるのだろうか。本文中で詳しく述べるように，祭祀を支える守護霊パンテオンは，シプソーンパンナーからの移住伝承を表現しており，パンテオンを構成する守護霊は個々人がそれぞれの親から（母方もしくは父方と母方双方）継承するものである。このような意味で守護霊は，個人におけるタイ・ルー意識を基礎づけうる。これは，カイズのいう神話・伝承を基に，言語的特色喪失後も永続するローカル・アイデンティティーに通じている。ただカイズは，個人のタイ・ルー意識には言及していない。また，筆者の調査地域の場合，タイ・ルー文化喪失の趨勢に従って「タイ・ルーでなくなった」と考える人々が存在する。個人におけるタイ・ルー意識を基礎付けうる守護霊体系は，「タイ・ルーでなくなる」人々とどのような関係にあるのだろうか。そして，このような今日的状況のもとにあって併存する「タイ・ルーらしさ」の演出，即ち「タイ・ルーであろうとすること」と「タイ・ルーでなくなること」との二つの側面はどのような関係にあるのであろうか。本稿では，守護霊の体系と人との関わりを中心にして，「タイ・ルーであろうとすること」と「タイ・ルーでなくなること」がいかなる関係にあるかについて検討してみたい。

II　守護霊（チャオルアン・ムアンラー）祭祀の体系

ナーン県ターワンパー郡のタイ・ルー3カ村は，チャオルアン・ムアンラーと呼ばれる守護霊を3年に一度，共同で祀ってきた。筆者はこのチャオルアン・ムアンラーの儀礼をめぐる問

題をこれまで考察してきたのであるが，ここでは，この守護霊祭祀の体系を明確にしておきたい。

このタイ・ルー３カ村（N，D，T村）は，19世紀はじめ，現在の中国雲南省西双版納タイ族自治州ムアンラーから戦乱を逃れた移住者によって建てられた。[5] 移住以来行なわれてきたという，チャオルアン・ムアンラーの儀礼は，ごく初期にD村で行なわれたのを除いて，N村において行なわれてきた。チャオルアン・ムアンラーは，３カ村に分布する多くの守護霊からなるパンテオンの頂点に立っており，このパンテオンは，チャオルアン・ムアンラーの軍団がイメージされている（表１）。これはまた，戦乱によって移住した歴史を表現するものでもある。

表１　チャオルアンムアンラーの守護霊パンテオン

名　　称	所在村	祭場への参加	属　　性
チャオルアン・ムアンラー	N	○	主霊
チャオファー・プーカム(CP)	D	○	悪霊退治の能力
ナーン・ポムキアオ	D	○	(CPの妹)
ナーン・カムデェン	D	○	(CPの正妻)
ナーン・メェン	D	×	(CPの妾)
ラームムアン	T	○	連絡係
ハーブマート	N	○	戦時の道具担ぎ
チエンファーイ	S	○	堰(ファーイ)と関連？
チエンラーン	N	○	チャオムアンの祖霊
オーカー	T	○	
チャーンプアク	D	○	白象
ナムパット	D	○	
パーンセェン	N	○	
パーンサー	NM	○	
パーンメット	D	○	
ムアンチエンクー	D	○	
パークボー	D	○	
ボートゥワン	D	○	
スワンターン	D	○	
ムアンルック	K	○	
アーンリエン	FM	○	
モッカム	N，T	×	畑を保護する蝶に由来
タオムック	N	×	呪文に長けた人の霊
ノーケオ	N	×	戦勝祈願
バーントーン	N	×	戦時に宿所を提供
ウー	N	×	ムアンウーより移住
センセェー	T	×	鞭をもつ
バーンリエン	T	×	儀礼場へ肉を運ぶ
ホー	D	×	中国の砂漠より移住
サンカラート	DT	×	僧侶

注：S，NM，K，DTは，タイ・ユアンの，FMは，タイ・プアンの村である。祭場への参加とは，３年に１度の儀礼の際に祠がN村の祭場へ集められることをさす。

5）タイ・ルーのムアンラーからターワンパーへの移住・定着のプロセスに関しては，馬場［1996b］参照。ナーン土侯の盆地開拓政策に従って入植した。

これらの守護霊は，3カ村の個々人がそれぞれの祖先から継承するもので（D村では母方より，N村・T村では母方，父方双方から），個々人の守護霊として機能している。この意味で祖霊（ピー・バンパブルット）と称されることがある。

チャオルアン・ムアンラーはN村に存在し，そのプリースト（モームアン）もN村に住んでいる。一方，D村には，ムアンラーの首長の子孫チャオムアンが住んでいる。3日間行われる儀礼の期間，D村のチャオムアンと，3カ村を中心に散らばる守護霊は，それぞれの祠ごとチャオルアン・ムアンラーの祭壇のあるN村の祭場に集合する。チャオルアン・ムアンラーのパンテオンを構成する守護霊の大半はD村に存在しており，その意味で，D村は，儀礼において重要な役割を果たしてきたといえる。ちなみに，T村は，儀礼においては，他2村ほどは大きな役割は果たしていない。[6)]

このような，チャオルアン・ムアンラーの祭祀体系を念頭に，まず，守護霊祭祀を基礎づけてきた重要な要素について詳しく検討してみたい。具体的には，守護霊祭祀集団という形で現れる個々人と守護霊との関わり方について述べ，そしてチャオムアン，モームアン，カオチャム（各守護霊のプリースト）の系譜について扱うことにする。

1．守護霊祭祀集団

チャオルアン・ムアンラーの配下の守護霊は，個々人がその祖先から継承するものであるが，その継承のシステムは3カ村で異なっている。即ち，D村では母方からのみ継承され，N村，T村では母方，父方の双方から継承する。従って，D村では，個人は一つの守護霊のみを信奉し，N村，T村では，個人が複数の守護霊を信奉することになる。

同一の守護霊の信奉者は，ピー・ディオ・カンと呼ばれる，いわば，祖霊同一集団のメンバーであると認識される。ピー・ディオ・カンはD村ではカオピー（守護霊の世話役の女性）を中心に母系的に組織されるが，N村とT村では，個人は複数の「集団」に属することになる。

守護霊の信奉者は，個人が信奉する守護霊が一つであろうと複数であろうと，毎年，ソンクラーン（タイ暦新年［太陽暦4月］），カオ・パンサー（安居入り），オック・パンサー（安居明け）――それぞれ雨季入り，雨季明けにあたる――の機会に，信奉する全ての守護霊のカオチャム（プリースト）に，供物（花，蝋燭，線香など）を供出することとされている。いくつかの守護霊は，チャオルアン・ムアンラーの儀礼の機会以外にも，毎年，独自に儀礼を行う

6）T村には，バーンリエンという守護霊が存在する。これはN村の祭場に赴かず，肉を祭場から貰い受ける。これを，マーンコウ（ビルマ人が乞う）という。ターワンパー盆地は，タイ・ルー入植以前はビルマの影響下にあり，ワット・マーン（ビルマ人の寺），ナー・マーン（ビルマ人の田）が存在した。T村付近にも，こうした跡地がある［馬場 1996a:78-79］。T村の儀礼における役割は，先住ビルマ人の霊を慰撫することのようであるが，伝承は詳細には伝わっていない。現在，T村は儀礼において他二村ほどには目立つ存在ではない。

ものもあり，その際には，信奉者はカオチャムに定額の現金を供出し，供犠される鶏や豚などを購入する。また，結婚の場合，D村では妻方の，N村・T村では双方の信奉する守護霊に供物を捧げる。

この「集団」は一つの親族集団のようにみなされる場合もあるが，同一の守護霊を祀るということ以外，取り立ててこの「集団」を規制するものはない。農業労働などにおいては，3カ村とも，父方，母方双方に広がる親族間の相互扶助がみられるのである。

チャオルアン・ムアンラーの配下の守護霊の信奉者は，婚姻などの事情で3カ村以外の村落に居住することもある。3カ村周辺に，タイ・ユアン村落やタイ・プアン村落があるが，[7] これらの村々にもそうした者がみられる。彼らも，多くの場合，移動以前と同様，信奉者としての慣行を継続している。守護霊の信奉者の広がりは3カ村の領域を越えているのである。

カオチャムは，同一の守護霊の信奉者の中から選ばれ，ほとんどの場合，男性である。N村とT村に存在する守護霊の信奉者は，同時に複数の守護霊を信奉している。従って，これらの守護霊のカオチャムを経験した者は，また別の守護霊のカオチャムとなることも可能である。一方，D村に存在する守護霊の信奉者は，一つの守護霊のみを信奉するので，そのようなことは起こり得ない。

N村とT村に存在する守護霊は，カオチャムの屋敷地にある祠もしくは家屋にある神棚に宿るとされ，カオチャムが，仮に村外に移動したとすると，守護霊もそれに伴って移動する。このように，守護霊は移動するものであり，チャオルアン・ムアンラーの配下とされる守護霊でも，実際，表1にみるように，3カ村以外に存在するとされる守護霊も多い。一方，D村に存在する守護霊は，カオチャムではなく，守護霊の世話をする女性（カオピー）の屋敷地にある祠に宿っており，カオピーが村外に移出しなければ，守護霊は移動しない。カオピーの家は，バーン・カオ（祖霊同一集団の最初の祖先が出た家）と意識されており，祠が移動することはまれである。このD村におけるシステムは，北タイのマジョリティー，タイ・ユアンの間に広く見られるシステムと基本的には同じである。

2．チャオムアン，モームアン，カオチャムの系譜

前述のように，当初からチャオルアン・ムアンラーの儀礼の中核として重要な役割を果たしてきたのは，チャオムアン，モームアン，そしてカオチャムである。チャオムアン，モームアンは，チャオルアン・ムアンラーの祠に祈り，供物を捧げ，カオチャムは，一カ所に集められ

7）タイ・プアンは，ラオス，シエンクワーン地方（ムアン・プアン）を故地とするタイ系民族。鍛冶を職能とするものが多いので，農具や水路掘削の為の道具作りなど盆地開拓に必要とされる作業の為に，ナーンに移住させられた［馬場 1996b:79］。なお，「タイ・ルー」「タイ・ユアン」「タイ・プアン」という呼称であるが，この地域に根差したよりローカルな呼称としては，「ルー」「タイ」「ラーオ」が用いられる。

たチャオルアン・ムアンラーの配下の守護霊の祠それぞれに祈り，供物を捧げる。これらの後継者は，祖霊として継承する守護霊を同じくする人物が選ばれる（図2，3，4）。この際，多くの場合，ワーマイと呼ばれる占いで選ばれる。ワーマイとは，あらかじめ腕を広げた長さの棒の両端を持って守護霊に問いかけた後，一度棒を放して再び同じように持ち，棒が持った腕よりはみ出た場合，棒が長くなったとみなし，その際，守護霊が同意したと考える占いである。ちなみに，チャオムアン，モームアンは男性であり，カオチャムもそのほとんどが男性である。図2，3，4は，筆者が調査した，これら3者の系譜である。

チャオムアンはその系譜が比較的明確である。これは，D村の老人の記憶されていたものであるが，近年，先のD村村長によってこの系譜の一部が図表化されている。図2は，この図表をもとに，筆者がD村の老人に対して行ったインタヴューによって補ったものである。[8)]

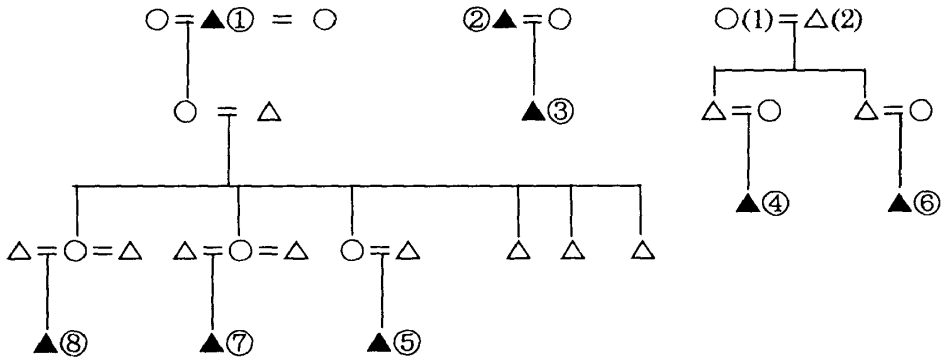
モームアンの系譜も比較的明確である。現在，N村に居住する現モームアンが，歴代モームアンを記録したノートを所持している。しかしながら，このモームアンのノートには，歴代の名前のみ記されており，それぞれのモームアン相互の関係については，明確ではない。筆者は，このノートをもとに，更にモームアン相互の関係についてN村の老人たちに対してインタヴューを行って，おおよその所の系譜をまとめてみた[9)]（図3）。

チャオルアン・ムアンラーに従属する守護霊のプリーストであるカオチャムについては，その系譜は記録されておらず明確ではない。筆者は，全てのカオチャムに対してインタヴューを行ったが，記憶によるもので，当人から数えせいぜい2-3代を遡ることができるにすぎない。[10)] これは，特別に役職にあるわけでもない，一般の村人の系譜意識とほぼ同じである。一般の村人も，せいぜい2-3代前の祖先を記憶しているにすぎないのである。

なお，D村の場合は，守護霊が母系的に継承されるという点で，守護霊の世話をする女性カオピーの系譜も重要となる。しかしながら，カオピーに関しても，その家が祖霊同一集団の最初の祖先が出た家と意識されているだけで，特定の人物から連綿と続く系譜が明確にされているわけではない。この場合も，せいぜい2-3代前の祖先を記憶しているにすぎない。

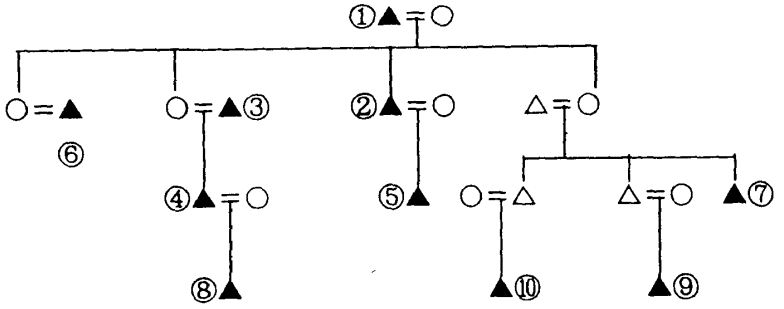
これらをみると，チャオムアン，モームアンに関しては，細部においては不明確な部分があるものの，その初代からの系譜が意識されている。これに対して，カオチャム（及びカオピー）については，初代が誰であるかについては，全く考慮されていない。このことは，チャオムアン，モームアンに対してのみ，特殊な系譜意識がもたれているということを示している。即ち，故地シプソーンパンナー，ムアンラーからの移住の歴史を系譜的に示しうるのは，この二者の系譜のみであるといえる。

8）1991年9月及び1992年8月の調査による。
9）1992年8月の調査による。
10）1992年8月の調査による。



○数字はチャオムアンとなった順位
②はH村からD村の女性と結婚し移住。H村は現在のミャンマー・シャン州，ムアンヘから移住したタイ・ルーの村。②はムアンヘ首長の子孫で，D区の区長（注12参照）。
(1) チャオルアン・アヌパープの使用人
(2) ナーンから移住

図2 チャオムアンの系譜



○数字はモームアンとなった順位

図3 モームアンの系譜

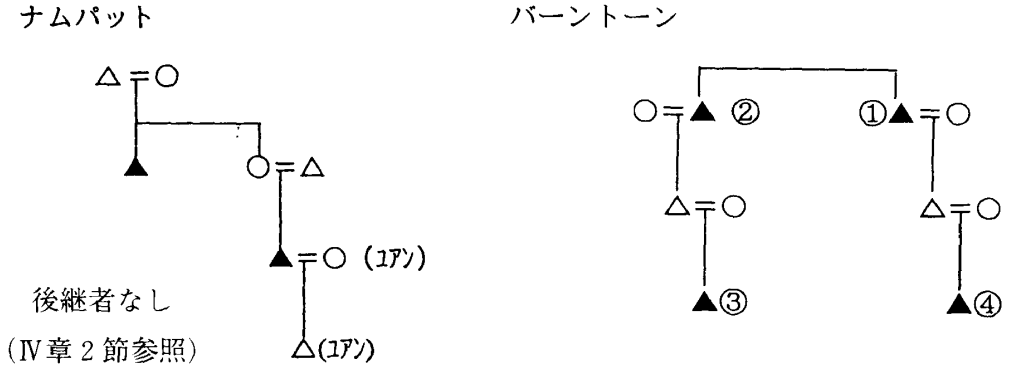


図4 カオチャムの系譜（例）

「タイ・ルー」という命名は，シプソーンパンナーを出自とすることによっている。3カ村を守護するチャオルアン・ムアンラーのプリーストと，ムアンラー首長の子孫にみられる明確な系譜意識は，3カ村の「タイ・ルー」としてのアイデンティティーの核となってきたと考えられる。この二者が支えるチャオルアン・ムアンラーは守護霊パンテオンの頂点に立つものであるが，パンテオンを構成する守護霊それぞれは，カオチャム及びカオピーを始めとする守護霊祭祀集団に支えられている。集団の成員個々人は，系譜が2－3世代辿れるのみであり，自らが信奉する守護霊がシプソーンパンナーからの移住伝承を持つ守護霊パンテオンを構成すると意識することが，「タイ・ルー」としてのアイデンティティーへと結びつきうるのである。

Ⅲ　チャオルアン・ムアンラーの儀礼の変化――「タイ・ルーらしさの演出」

タイ・ルー3カ村の以上のような守護霊祭祀の体系は，タイ・ルーとしてのアイデンティティー維持における重要な要素であった。しかしながら，この体系に基づいて行われてきた儀礼自体は，近年，大きく変化した。以下，この変化のプロセスをたどってみたい。

1980年代以降，このN村で行われてきた儀礼は，N村の農村開発の進展とともに肥大化し，N村の村起こしのためというニュアンスが強くなった。この時期，祭場にあったチャオルアン・ムアンラーの祠は銅像に立て替えられた。この時の記念出版物には，タイ・ルーの移住史が記され，N村が古村で他の2村が分村であると記された。これは，村に伝わるタイ・ルー文書の現代タイ語訳であるというが，実は，オリジナルの文書には，そのようなことは記されてなかったのである。そして1990年の儀礼では，N村は，観光客をも招き，外部にアピールするため様々な工夫をこらしていった。大規模な供犠が復活し，様々な音楽パフォーマンスが繰り広げられたのである。農村開発の模範村としても知られ，裕福であるN村は，益々その名を知らしめることになった。一方，元来貧しいD村は，儀礼のイベント化の恩恵に預かることもなかった。こうした状況の打破を念頭においてか，1992年，D村に，新たな祠が立てられた。チャオルアン・アヌパープの祠である。チャオルアン・アヌパープは，移住当時のチャオムアンであるが，多くの村人を殺害したと言われる。D村の貧困は，そのカルマ（業）が原因であるともいわれていた。祠は貧困からの脱却の為，この霊を慰撫する目的で建てられ，毎年，儀礼が始められた。ここにおいて，D村は，N村とは別に独自のシンボルをもつこととなった。

1993年の儀礼は，ますます華美となって娯楽性がまし，観光客も増え，N村では，美人コンテスト，美老女コンテスト，カントーク・ディナー（北タイ伝統料理による宴会）も現われた。D村の重要な人物であるチャオムアンよりも，そうしたイベントに人々の関心は移っていった。D村の人々の多くは，こうした状況を快く思わなかった。

1996年に行われた儀礼は，ついにN村とD村の2カ所に分裂した。もともと，N村にチャオ

ルアン・ムアンラーとそのプリースト，モームアンが存在し，D村には，チャオムアンが存在した。しかし，この新たな展開は道具建てにも再編をもたらした。N村で行われた儀礼は奇抜なパフォーマンスも行い観光客も訪れていたが，チャオムアンを欠き，モームアンのみが儀礼に参列した。D村での儀礼は，新たにチャオルアン・ムアンラーの祠を建て，D村独自のモームアンを選んだ。N村は，こうした道具立てよりも，新しさにより外部に開放する方向を選び，D村は，N村のような奇抜さを嫌い，道具建てを揃えることで「本来の在り方」を指向したのである。[11)]

チャオルアン・ムアンラーの儀礼は，ムアンラーから移住したという歴史を共有する人々によって行なわれてきたものである。そして儀礼の中でとりわけ重要な要素とされてきたのは，守護霊パンテオンの頂点に立つチャオルアン・ムアンラーとそのプリーストであるモームアン，そしてムアンラー首長の子孫，チャオムアンである。これらは，儀礼には欠いてはならない核心部分である。そして，儀礼に参集する（もしくは，チャオルアン・ムアンラーとの関連が明示される）幾多の守護霊とそのプリースト，カオチャムがある。これらの道具立ては移住当初から儀礼の重要な部分として機能してきた。

しかしながら，儀礼のイベント化は，その強調点を変化させた。ムアンラー首長の子孫であるチャオムアンは，儀礼の中でのみ役割を果たすようになったといっても，ムアンラーからの移住の歴史を血筋によって表す唯一の人物であり，儀礼の中核となるべき人物である。しかしながら，このチャオムアンは儀礼のイベント化の進行に従い，あまり重要視されなくなっていった。そして，1996年，儀礼は二つに分裂し，チャオムアンはついにN村にとって不必要な存在になったのである。イベント化の過程で重要な儀礼の要素として新たに浮上してきたのがチャオルアン・ムアンラーの銅像（N村），チャオルアン・アヌパープの祠（D村）という二つのモニュメントである。チャオルアン・ムアンラーの銅像建立を記念して出版された書物にはN村を中心とした移住史の解釈がなされ，チャオルアン・アヌパープの祠はD村独自の歴史的モニュメントとしての意味をもっている。この転換は，一つの歴史を共有してきたはずの両村それぞれの村起こしに伴う歴史意識の再編をも意味している［馬場 1995:97-108］。

以上のように，近年の儀礼の変化は，N，D２村の「村起こし」的動きによって特徴づけられる。そこにみられるのは演出された「タイ・ルーらしさ」である。しかしながら，言語，織物などに残されるタイ・ルーの文化的特色は失われつつあるのが趨勢である。カイズの仮説では，こうした場合，神話・伝承がアイデンティティーの永続化を促すとされる。確かに儀礼のイベント化にみられるような「タイ・ルーらしさ」の演出も，神話・伝承に裏付けられたチャオルアン・ムアンラーを中心とする守護霊祭祀の体系がその基礎にある。ところが，神話・伝

11）1993年の儀礼までのプロセスは，馬場［1995］にも記述した。1996年の儀礼は，12月６日から８日に行われ，データはその際に得られた。

承に裏付けられた守護霊祭祀の体系と関わりながら「タイ・ルーであることをことさら主張しない」人々や,「タイ・ルーでなくなる」ことを意識する人々も存在している。次に，この点についてみてみたい。

Ⅳ　タイ・ルーをあえて主張しないこと，そしてタイ・ルーでなくなること

以下，1.「タイ・ルーであること」をあえて主張しないケース，2．タイ・ユアンとの通婚によるアイデンティティー喪失のケース，3.「タイ・ルーの記憶」を持ちつつ,「タイ・ルー」とアイデンティファイしないケース，に分けて記述してみたい。

1.「タイ・ルーであること」をあえて主張しないケース

タイ・ルー3カ村のうち，T村がこのケースにあたる。

T村は,チャオルアン・ムアンラーを他2村と共に祀っているが,チャオルアン・ムアンラーの儀礼において，他2村ほど大きな役割をもたず，村ぐるみの大きな動きもみられなかった。T村は，それほど,「タイ・ルーであろうとする」演出に熱心ではなかったのである。2カ所に分裂した1996年の儀礼の際も，それまで通りN村の儀礼に参加している。T村では，父方，母方双方から守護霊を継承するシステムをもち，チャオルアン・ムアンラーのパンテオンを構成する守護霊の信奉者の数はT村人口の殆どを占める。しかし，数名のカオチャムの他，祭祀体系の重要な要素をもっていないため，N村のような儀礼を利用した「村起こし」をする動きはなかった。また，D村のように，N村と利害関係をもつこともなかった。したがって，T村の村人は，儀礼に参加するが故にタイ・ルーとしてのアイデンティティーを持ちはするが，あえてそれを熱心に表明しようとはしなかったのである。

T村は儀礼よりもむしろ，地方政治において重要な位置にあった。T村とN村は共に同じタンボン（区）に属している（タンボンはバーン（村落）と郡の中間に位置する行政単位)。現在，N村の村長が区長になっているが，それ以前は，ほとんどT村の村長が区長となっていた。[12)]

12）注6）で触れたように，T村は先住ビルマ人の霊の慰撫を役割としたようでもあるが，そのことをT村の特色として打ち出す動きはなかった。

19世紀末，ラーマ5世期に始まる中央集権化政策以降，全国が州，県，郡，区，村の行政単位にまとめられた。ターワンパーのムアン・シープムと呼ばれた区域がD区となり，D村のチャオムアン（タイ・ルー首長）がD区の区長となった。その後，T村を中心とする区域がP区としてD区から分離した。以後，D村の政治的影響力は低下し，チャオルアン・アヌパープの後継者である歴代のチャオムアンは，守護霊儀礼の際のみにその役割を果たすようになる。T村は，長らくP区の中心であり続けたが，行政手腕に優れた区長がN村から選ばれた1979年以後，N村がこの地域で重要な役割を果たすようになった［馬場 1996b:84-86］。

2．タイ・ルーとタイ・ユアンとの通婚によるアイデンティティー喪失

タイ・ルー3カ村は，タイ・ユアン村落と隣接しているため，かねてより，タイ・ユアンとの通婚もみられた。ただ，これらは，隣接した村落との通婚が優越していた。しかしながら，1980年代以降，道路，橋の整備が進み，都市との交流の機会も増えてくると，村人の行動範囲が広がり，その結果，タイ・ルーの者が，タイ・ユアンの者と村落外で知り合う機会も増えている。従って，現在，両者の通婚は，必ずしも隣接村落だけではない。こうした状況のもと，妻方居住が優越するこの地域ではあるが，タイ・ユアン女性が3カ村に婚入するケースも多い。この場合，子どものエスニシティーは，D村の場合とN村，T村の場合とでは異なっている。守護霊を母方のみから継承することを原則とするD村では，子どもはほとんどタイ・ユアンとアイデンティファイされるが，父方，母方双方の継承が原則であるN村，T村では，子どもは，タイ・ルーとアイデンティファイされることが妨げられないのである（図5）。そして，実際，そのほとんどがタイ・ルーとアイデンティファイされている。

この結果，D村では，そのいくつかの守護霊に対する信奉者の数が減少している。例えば，ナム・パットの信奉者は，現在そのカオチャムだけである。しかも，彼の妻は，タイ・ユアン女性であり，子どもは母親の守護霊を継承するため，タイ・ユアンとアイデンティファイされている。ナム・パットは，近い将来，チャルアン・ムアンラーのパンテオンから姿を消すことになるのである（図4）。

このように，D村では，通婚によってタイ・ルーとしてのアイデンティティーの喪失が進んでいると考えることもできる。N村のタイ・ルー人口が9割なのに対して，D村ではタイ・ルー人口が6割であると村人は認識しているが，これは以上のような守護霊継承のシステムに原因を求めることが可能である。実際，N村でタイ・ルーの守護霊を信奉しない世帯はなく，D村では，世帯ごとの守護霊を示した図6にも明らかなように，タイ・ルーの守護霊を信奉してい

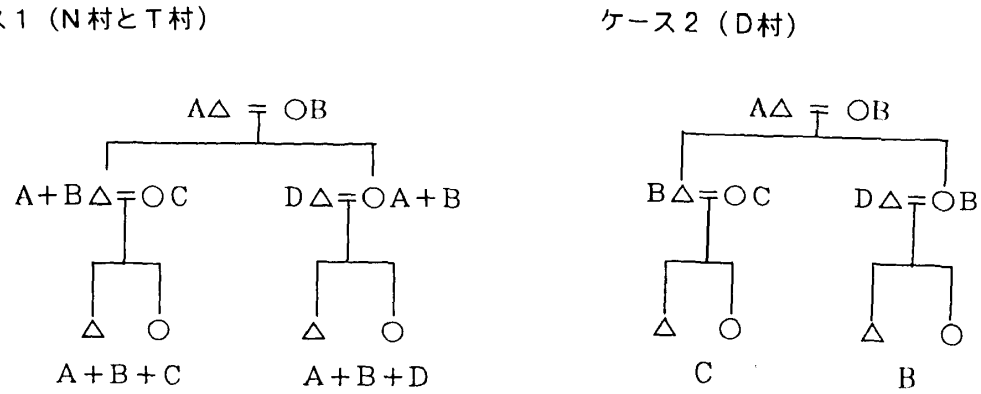


図5　タイ・ルーとタイ・ユアンの通婚
守護霊の継承…アルファベットは守護霊を指す

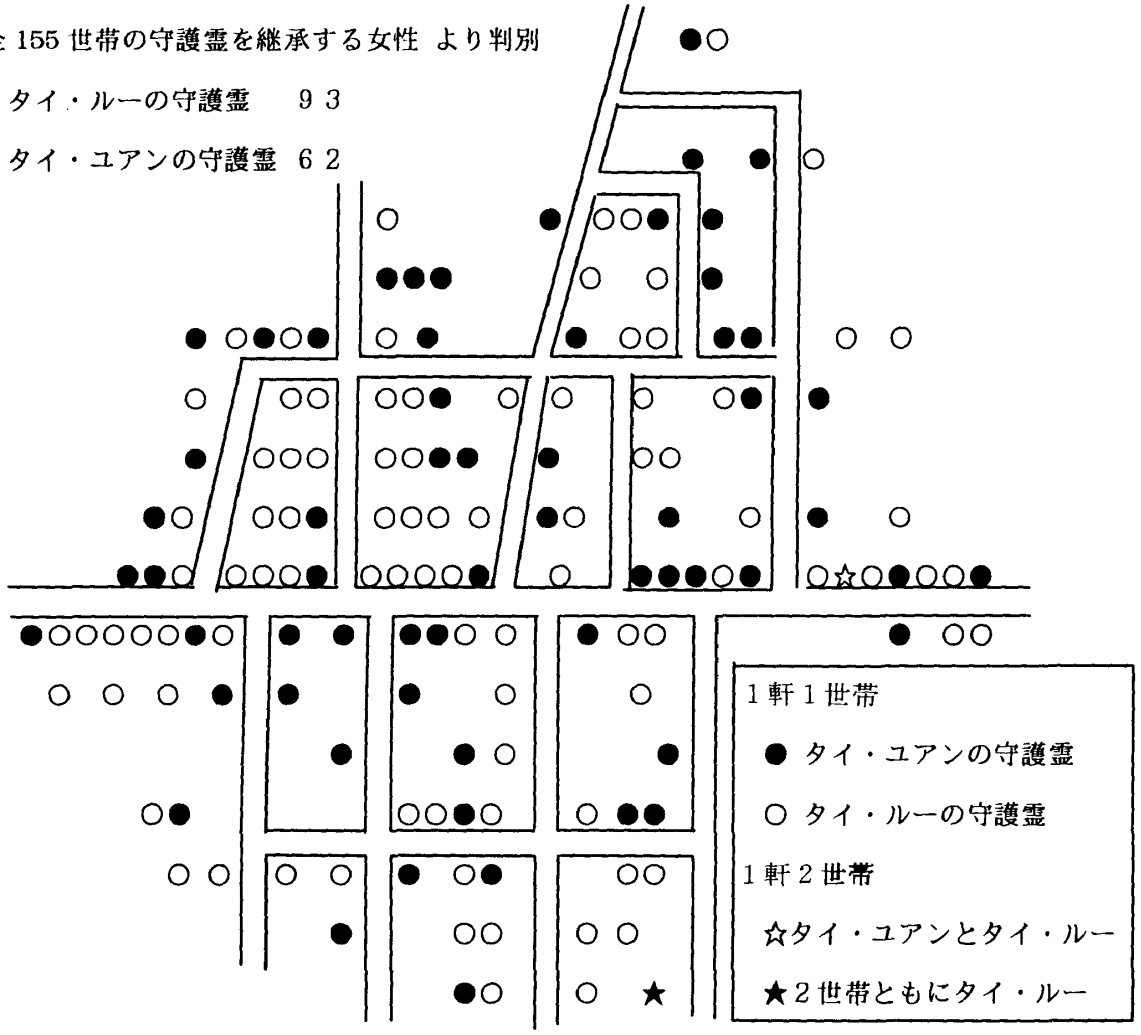


図6　D村におけるタイ・ルーの守護霊とタイ・ユアンの守護霊

るのは約6割である。

この一方で新たに登場したのが，チャオルアン・アヌパープの祠である。この祠は，タイ・ルーの人々のみならず，タイ・ユアンの人々も含めたD村全体のシンボルとなっている。このことは，一見，D村のタイ・ルーのアイデンティティーの危機的情況を回避するための措置のようにもみえる。しかしながら，そのような情況をそもそも「危機」として考えているかどうかという問題がある。

D村の村人は，個人レベルにおいては，タイ・ルーというアイデンティティーを持たなくても，その社会生活には何ら不利益ではない。D村では，タイ・ユアンの守護霊もタイ・ルーの守護霊も同様に母方から継承されるものであり，個人は一つのピー・ディオ・カン（祖霊同一集団）に属する。第Ⅱ章で述べたように，ピー・ディオ・カンは，守護霊祭祀以外に特にそのメンバーを規制するものがない。個人にとっては，たまたまどちらかの守護霊を信奉している

にすぎず，また，どちらを信奉していようと，その社会生活には何の影響もないのである。

D村のモニュメント，チャオルアン・アヌパープの祠は，個人レベルでのタイ・ルーとしてのアイデンティティーと関わるものでなく，あくまで，タイ・ユアンの人々も含めた村ぐるみでの演出によるものなのである。

3.「かつてタイ・ルーであり，今はそうではない」と主張するケース

このケースは3カ村周辺に存在する村落にみられる。

N村とD村の中間にK村という村落がある。ここは，比較的大きなタイ・ユアン村落として知られ，N村やD村とも古くから通婚関係もあった村である。ここには，タイ・ユアンの守護霊祭祀集団がいくつかみられるが，それに混じって，チャオルアン・ムアンラーの配下の守護霊ムアンルックが存在（バーンカオが存在）している。その信奉者の多くはK村に居住しているが，自らをタイ・ルーとアイデンティファイしている。

このK村にはまた，ムアンハムという守護霊が存在している。この守護霊は，シプソーンパンナーのメコン川に隣接するムアンハムから移住したとされるが，チャオルアン・ムアンラーのパンテオンとは何ら関わりをもたない。この信奉者の多くは，自らが信奉する守護霊がシプソーンパンナーから移住したということを知っている。ところが，現在は信奉者の多くが口をそろえて「かつてタイ・ルーであったが，今はタイ・ユアンである」と述べている。タイ・ルー語を話さなくなったからだという。[13)]

ムアンルックの信奉者は，必ずしも，タイ・ルー語の話者だとは限らない。しかしながら，チャオルアン・ムアンラーのパンテオンを構成する守護霊という属性が，その信奉者にタイ・ルーとしてのアイデンティティーを与えているのである。ところが，チャオルアン・ムアンラーのパンテオンを構成する守護霊を信奉していても，自らをタイ・ルーとアイデンティファイしない場合もある。この例として，T村に隣接する村，DC村のケースがあげられる。

DC村の地は，タイ・ルーの村落，T村やN村から徐々に移住した者たちによって建てられたといい，1914年，行政上，村落として認められたといわれる。現在，T村以外の様々な村からの移住者，婚入者もあるが，T村からの移住者が多数を占める。また建村後もDC村には寺院がなく，村人はT村の寺院に参拝している。また，村人個々人が信奉している守護霊をみると，チャオルアン・ムアンラーの配下の守護霊である場合が多く，信奉する守護霊のカオチャムに対する供出も行なっている。このように村落成立史や，守護霊祭祀をみると，タイ・ルーの分村であることがわかる。しかしながら，この村はタイ・ユアンの村とみなされ，村人もそのように考えている。この理由として村人は，タイ・ルー語を話さなくなっていることを第一の理

13）K村でのインタビューは，1992年9月に行われた。

由にあげている。

ＤＣ村のある老人は，22歳の時，Ｔ村から移住し，守護霊は父方，母方の双方から継承しているという。Ｔ村にカオチャムが存在する守護霊バーンリエンなどを祀っているといい，カオチャムに供物を供出しているというが，それらの守護霊の名を全て覚えているわけではないという。また，ある老人は，守護霊の名称をピー・ムアンラーとだけ述べており，守護霊の名を，正確には覚えていない。これらのケースは，守護霊に対する意識が比較的希薄であることを示している。ＤＣ村にはＫ村のムアンルックのケースのように守護霊のカオピーやカオチャムが存在せず，そのことが，守護霊との距離を遠いものと感じさせているのかもしれない。[14)]

Ｋ村のムアンハムはチャオルアン・ムアンラーのパンテオンと関わりをもたず，ＤＣ村のケースでは，守護霊との関わりの意識が希薄であった。こうした場合，タイ・ルー語がアイデンティティーの指標として語られるという特徴がある。この点は，カイズの仮説では導きだせない。むしろ，モアマンのいう対話的状況のもとでのアイデンティティーの問題である。

ＤＣ村のケースのような場合，多くの人は，外部者から「あなたはタイ・ルーか」と問われても，特にそのように主張する必要も感じていない。タイ・ルーの守護霊を祀る事実があっても，「タイ・ルーといわれればそうかもしれないが」と考える程度であり，個人の生活とチャオルアン・ムアンラーの儀礼自体との関連は希薄である。タイ・ルーの衣装の日常的着用もみられない現在，彼らにとって，日常生活において「タイ・ルー」を意識できる要素があるとすれば言語である。タイ・ルー語を失った彼らは，Ｔ村やＮ村のタイ・ルー語の話者との接触によって差異を感じ，「タイ・ルーでなくなった」と感じるのである。このことは，Ｋ村のムアンハムの信奉者についても同様である。ムアンハムは，Ｋ村において多数を占めるタイ・ユアンの守護霊と同様なものとしてしか意味をもたず，あえてそれらと差異化する必然性もない。ムアンハムの信奉者が差異を感じるのは，Ｄ村やＮ村のタイ・ルー語話者と接触するときなのである。

以上みたケースでは，Ｔ村では，「タイ・ルーであること」をあえて主張せず，Ｄ村でも個人レベルでは「タイ・ルーであること」にこだわらないといえる。更に，３カ村周辺には，守護霊との関係の希薄化などにより「タイ・ルーでなくなる」意識を持つ人々もいる。このように考えると，３カ村及びその周辺においては，大方が「タイ・ルーであること」にこだわらないか，そのような意識を失うかであることがわかる。この例外といえるのがＮ村の場合である。第Ⅲ章で述べたように，Ｎ村もＤ村も同じように村ぐるみの「タイ・ルーらしさ」演出の為のモニュメントを作ったが，村人の関わり方は大きく異なっている。次に，この点について考えてみたい。

14）ＤＣ村でのインタビューは，1997年３月に行われた。

V　越境する「タイ・ルーらしさ」と「タイ・ルーらしさ」のインヴォリューション

前述のように，N村は，地方農村の開発の進展と関わって儀礼をイベント化し，「村起こし」を進めてきたが，その背景には公的機関とのコネクションの強さがある。ターワンパー郡には，郡全体の村長からなる村長連合（チョムロム・プーヤイバーン）があるが，かつて農村開発で全国一の業績と讃えられたN村の村長は，その長となり政治的影響力をもっている。また，ナーン県教育委員会の重職にある教員を中心に，ナーン県文化研究センター及び国家文化委員会と強い関係を持っている。1996年春には，国王即位50年のイベント「タイ系諸民族の文化」（国家文化委員会主催，バンコク）に参加し，国内のタイ・ルーの代表として，タイ・ルー舞踊などを披露している。この際，現在，織物の村として名高いタイ，ラオス国境にある村も，このイベントにN村とともに参加している。この村は，革命時のラオスからのタイ・ルー難民が多くを占め，現在は，ラオスへの道の重要な開発の拠点となっている。

このラオスへの道は，中国，ミャンマー，ラオス，タイ国境地帯の開発を進める「黄金の四角地帯」の構想のもと，近年，ナーン県から中国へ抜ける道の一環としてクローズアップされつつある。このルートの開発をめぐり，ナーン，ルアンプラバーン，シプソーンパンナーの代表が，ナーンに集ってしばしば会談を行っている。道路整備など具体的な建設事業には，ナーンの華人系の建設会社が中心的役割を担い，ナーンの華人農場主が土地を提供してラオス領事館が建設されるという。この建設会社社長と農場主はまた，開発をめぐる商談の為，シプソーンパンナーをしばしば訪問してきた。1996年秋には，西双版納タイ族自治州の州長がN村を訪問したが，これは，この建設会社社長と農場主の紹介によるという。このように，現在形成されつつある国境を越えたネットワークの中において，N村は重要な位置にあり，それは，タイという国家による開発計画の重要な一翼を担っているのである。

N村は，国境を越えたネットワークにおける「タイ・ルーらしさ」の演出の担い手へとなりつつある。その一方で，これまで，N村が重要な「村起こし」の材料としてきたチャオルアン・ムアンラーの儀礼は，前述のように，D村の分裂によって変化を余儀なくされた。最も核心的な部分として必要不可欠なものの一つであったチャオムアンを欠落させ，守護霊パンテオンも不完全なものとなったのである。この背景にあるのは，前述のように，人物よりもモニュメントに重要性がシフトしたことである。N村における儀礼のイベント化は，チャオルアン・ムアンラーの銅像というモニュメントと華美になったパフォーマンスを残し，更に，その外部に向けた演出は，国境を超えることとなったのである。

一方，D村は，N村の村起こしという様相を帯びたチャオルアン・ムアンラーの儀礼とは別に，独自の道を模索しようとしてきた。そのため，チャオルアン・アヌパープの祠をD村独自

のシンボルとして建て，更に，チャオルアン・ムアンラーの儀礼そのものを独自に行うことに成功した。しかしながら，D村は，N村のように公的機関との回路をほとんど持たず（わずかに村長と一人の教員のみ），儀礼の主導権は古老の手の内にある。この結果，D村における独自の「タイ・ルーらしさ」の表現は，儀礼の精緻化という，いわば文化のインヴォリューションという形をとらざるをえないのである。

村落のモニュメント形成は，「タイ・ルーであろうとすること」すなわち「タイ・ルーらしさ」の村ぐるみの演出の表象である。しかしながら，以上述べたように，N村のものとD村のものとでは，その意味内容が異なっている。この点を更に明確にするため，N村，D村それぞれの村人個人の意識とモニュメント形成の動きとの関係をみていきたい。

D村でチャオルアン・アヌバープの祠をシンボルとして建てたのは，3カ村合同で祀ってきたチャオルアン・ムアンラーの儀礼が，N村中心に肥大化してN村の「村起こし」という様相を帯びてきたので，D村独自のシンボルをもつことで，独自の道を模索しようとしたからである。前章で述べたように，このシンボルは，個人レベルでのアイデンティティーがタイ・ルーであるかどうかということより，D村全体の利益と関っている。

N村の場合，守護霊を父方，母方双方から継承するので，チャオルアン・ムアンラーのパンテオンを構成する守護霊の信奉者の数はD村よりも多い。このことは，「タイ・ルー人口の多さ」として表現されている。チャオルアン・ムアンラーはまた，3カ村に及ぶ守護霊パンテオンの頂点に立つと同時に，N村という領域を守護する霊（スア・バーン）という性格をもっている。スア・バーンは，村落の領域と成員を守護するものなので，村人は，長期の旅立ちなどによって村を離れる時にその旨をスア・バーンに告げなくてはいけない。このようにスアバーンは，村人個人の生活にも深い関わりを持っている。D村やT村には，それぞれのスア・バーンがあるが，N村では，チャオルアン・ムアンラーがその役割を担っている。これは，N村の村人個々人に「タイ・ルーであること」を意識させる特殊条件となっている。こうした条件のもとになされる「タイ・ルーらしさ」の演出は，村人に「タイ・ルーであること」を積極的に表明させる契機となる。「タイ・ルーであること」はまた，N村が農村開発の模範村であることと結び付けられて語られる。[15] 北タイで「タイ・ルーは勤勉である」ことがしばしば言及されるが，N村が発展したのは9割がタイ・ルーであるからであり，6割しかいないD村より発展しているのだという語りが村人の中に生まれてくる。こうして，「タイ・ルーであること」は，N村の村人個人の誇りとなって定着するのである。チャオルアン・ムアンラーの銅像は，こうした村人個々人の意識にも支えられた，村ぐるみでの「タイ・ルーらしさ」演出のシンボルなのである。

15）例えば，ランパーン県では，タイ・ルーの田は隅々まで耕してあるが，コン・ムアン（タイ・ユアン）の田はそうではない，といわれる。

以上のように，モニュメント形成と個人の意識をめぐる状況は，N村の場合とD村の場合では異なっている。

N村，D村共に，村レベルでの演出をしているが，D村の場合，個人レベルではタイ・ルーであることに大きなこだわりはない。しかしながら，N村の場合，個人レベルからもタイ・ルーであろうとし，そのことに誇りをもっている。ここに，N村が，この地域にあって「タイ・ルーらしさ」の演出の中心的存在となる条件が存在したと考えられる。N村の場合，儀礼を始めとするタイ・ルー文化をプロモートする人材，村人個人とチャオルアン・ムアンラーを結び付ける必然性が有機的に重なり合い，ついに，国境を超えた演出の担い手にまでなったのである。

おわりに

以上，ナーン県ターワンパー郡のタイ・ルー3カ村を例にして，「タイ・ルーであること」の今日的意味を探ってみた。

北タイにおけるタイ・ルーは，国家による民族的枠組みでは，タイ系民族全てを含んだ「タイ族」の一部でしかない。また，北タイのマジョリティー，タイ・ユアンとの長い混住は，両者の文化的差異を曖昧にした。

タイ・ルー3カ村のタイ・ルーとしてのアイデンティティーの基礎には，チャオルアン・ムアンラーを中心とする守護霊祭祀の体系がある。カイズは，言語的特色をなくしても，移住の伝承がアイデンティティーの永続性をもたらす，と述べている。確かにチャオルアン・ムアンラーの儀礼において重要なのは，パンテオンを意味づけるチャオルアン・ムアンラーの移住の神話伝承であり，その祭祀に関わる役職である。そして，その中心となるのは，シプソーンパンナーに繋がる系譜の比較的明確なチャオムアンとモームアンであった。しかしながら，こうした守護霊祭祀の体系の存在だけでは，今日のタイ・ルー3カ村のアイデンティティーの性格を説明できない。タイ・ルー3カ村を中心に居住する「タイ・ルー」を称する人々は，今日，守護霊祭祀の体系との関わりを持ちつつ，様々な立場に置かれている。個人のレベルでは，多くが「タイ・ルーであることを，あえて表明しようとしない」か「タイ・ルーでなくなってしまう」かであった。これは，タイ・ルーの文化的特色が失われていく趨勢の中で，タイ・ルーであることに意味を感じない人々が生まれていることを示している。そうした一方で，「タイ・ルーであろうとすること」つまり「タイ・ルーらしさ」を演出する人々がいる。この動きは，タイ・ルー文化喪失の趨勢において，祭祀体系に新たな存在の意味を持たせる働きをしているようである。そうした動きがなければ，守護霊信奉者は，それがタイ・ルーの守護霊であると理解しつつもタイ・ルーとしてのアイデンティティーを失う可能性もある。タイ・ルーの記憶をもちつつ，タイ・ルーと自らをアイデンティファイしない守護霊ムアンハムの信奉者の事例

（K村）は，こうした可能性を示唆している。

チャオルアン・ムアンラーの儀礼は，しばしば，タイ・ルーが強固なアイデンティティーを持続している証明のように報道される。しかしながら，現実に行われているのは「タイ・ルーであろうとすること」，即ち，「変わらない」ようにみせる試みであり，それは，「タイ・ルーでなくなること」，即ち，「変わりゆくこと」が前提となっている。そして，「タイ・ルーであろうとする」試みは，取り巻く状況によって変化する個人のアイデンティティー――モアマン以来の問題にも通じるような――とのダイナミクスによって，様々な形をとる。

「タイ・ルーであろうとすること」の意識的表明は，個人のレベルではなく，村落社会の利害とかかわる形でなされている。このことは，N村とD村のモニュメント形成の例に顕著であるが，個人のレベルでのアイデンティティーのあり方は2村で異なっている。D村では，個人レベルでは「タイ・ルーであること」へのこだわりがみられない（その必要がない）が，N村の場合，村レベルでも個人のレベルでも「タイ・ルーであろうとすること」を意識的に表明できる状況にある。これは，儀礼の中心地であること，父方母方双方に守護霊が継承されるシステム，外部との回路を多く持つ村人の存在などのN村に特異な条件によっている。こうして，N村は，地域のタイ・ルー文化の代表として，国家を含む外部に認知され，国境を越えた開発の進展とともに，「タイ・ルーらしさ」を越境してアピールする存在になったのである。

しかしながら，3年に一度の儀礼も分裂し，N村での儀礼は簡素化されている。代わって精緻化されていくD村の儀礼が，今後，外部に注目される可能性も否定できない。

また，「あえて演出しようとしなかった」T村も，1997年になって，ようやく演出を始めた。タイ・ルーの「伝統家屋」の模型が記念物として建てられ，タイ・ルー語を老人が若者に教えることを奨励するなど，タイ・ルー文化の復興への取り組みがはじめられたのである。また，先にDC村の村人は，タイ・ルーとしては周辺的な意識しかもっていない，と述べた。しかしながら，近年，DC村の村長は，DC村の成立史を古老の談話をもとに文書にまとめている。そこには，T村やN村からの移住者が建てたことや，チャオルアン・ムアンラーを祀ることなどが記されている。この出来事が，今後，どのように影響するのかは定かではないが，少なくとも，村長のレベルでは，「タイ・ルーであること」が意識され始めている。

これらの動きは，村落間の「開発コンテスト」に代表されるような，村落という社会的枠組みに基づく発展を奨励する政府の農村開発の在り方ともかかわっている。[16] ナーン県ターワンパー郡のタイ・ルー3カ村を取り巻く状況は，国境を越えた開発の進展とあいまって，まさに変化の渦中にある。

16）タイ全体に及ぶ，「村落」こそ民衆の心のよりどころであるということを強調する識者，僧侶，NGOの活動の中で考えられるべき問題でもある［北原 1996:35-36］。

参 考 文 献

Arunrat Wichienkhieo, ed. 1986. *Tai Lue: Chiang Kham, Chomrom Lannakhadi.* Withayalai Khru Chiang Mai.

馬場雄司. 1992.「音楽の場離れと『伝統』——北タイ，タイ・ルー族とアカ族の儀礼とパフォーマンス」『音楽美の探求——音楽理解への五つの提言』西崎専一他（編），224-289ページ所収．音楽之友社．

_____. 1993a.「北タイ，タイ・ルー族の守護霊儀礼と仏教儀礼——『伝統』の創造とエスニシティー」『パーリ学仏教文化学』6:51-68.

_____. 1993b.「タイ・ルー族の移住と守護霊儀礼」『社会人類学年報』19:133-147. 東京都立大学.

_____. 1995.「北タイ，タイ・ルー族の守護霊儀礼とその社会的背景——移住の記憶をめぐって」『宗教・民族・伝統——イデオロギー論的考察』（南山大学人類学研究所叢書V）杉本良男（編），83-115ページ所収.

_____. 1996a.「北タイ，タイ・ルー族の儀礼と歌（カプ・ルー）——農村開発と歌の役割の変化」『「音」のフィールドワーク』藤井知昭（監修）；民博「音楽」共同研究（編），284-301ページ所収．東京書籍.

_____. 1996b.「北タイ，タイ・ルーの移住・定着過程——ナーンにおける盆地開拓史とのかかわりで」『同朋大学論叢』73:61-98.

_____. 1997.「タイ・ルーの移住と精霊祭祀［概況］——北タイを中心に」『東南アジアにおける民族間関係と「地域」の生成』（重点研究「総合的地域研究」成果報告シリーズ26），林行夫（編），108-136ページ所収.

Barth. F. 1969. Introduction. In *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference,* edited by F. Barth, pp.9-38. Boston: Little, Brown and Company.

Cohen, R. 1978. Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 7:379-403.

Hartman, J. F. 1984. *Linguistic and Memory Structure in Thai-Lue Oral Narratives.* Canberra: Pacific Linguistics Series B, No.90.

岩田慶治. 1964.「北部タイにおける村落社会の解体と再編成過程」『東南アジア研究』2(2):2-29.

Keyes, C. 1993. Who Are the Lue?: Revisited Ethnic Identity in Lao, Thailand and China. Presented at Seminar on the State of Knowledge and Directions of Research on Tai Culture, sponcered by the Nation Culture Commission, Bangkok, September 10-13.

_____. 1995. Who Are the Tai?: Reflections on the Invention of Identities. In *Ethnic Identity: Creation Conflict, and Accomodation* (Third Edition), edited by Lola Romanucci-Ross and George A. De Vos, pp.136-160. Walnut Creek, CA: Alta Mira Press.

北原　淳. 1995.「共同体意識と村落開発——タイ NGO 農村開発理論の批判的検討」『社会学雑誌』12:35-54. 神戸大学社会学研究会.

Moerman, M. 1965. Ethnic Identification in a Complex Society: Who Are the Lue? *American Anthropologist* 67(5):1215-1230.

_____. 1968. Being Lue: Uses and Abuses of Ethnic Identification. In *Essays on the Problem of Tribes,* edited by June Helm, pp.153-159. Seattle: American Ethnological Society.

Rattanaphon Sethakun. 1993. Cak Sipsong Panna su Lanna: Chao Tai Lue nai Canwat Nan. Paper Presented to the Seminar on Tai Studies, Cak Kwansi su Yunnan Thung Lanna, Phayap University.

白鳥芳郎. 1974.「タイ・ルー族(Sip Son Panna)村調査の覚書——第三次西北タイ調査ノート」『上智史学』19:78-87.

高井康弘. 1991.「北タイの守護霊観念と農民家族——ピー・プーヤー儀礼の事例研究」『アジア研究』37(2):33-69.

Wijeyewardene. G. 1990. Thailand and the Tai: Version of Ethnic Identity. In *Ethnic Groups across National Boundaries in Mainland Southeast Asia,* edited by G. Wijeyewardene, pp.48-73. Singapore: ISEAS.