

20 世紀初頭におけるラオの終末—救済観念とピー信仰  
—— 4 巻の縁起本と「有徳者」の語りの分析から ——\*

若曾根 了太\*\*

**Spiritual Beliefs and Eschatological Salvation of the Lao:  
An Analysis of the Four Palm Leaf Manuscripts and Words of Holy  
Men during the Early Twentieth Century\***

WAKASONE Ryota\*\*

**Abstract**

In their research on the “Holy Man’s Rebellion,” a millenarian movement that occurred in Thailand and Laos during the early twentieth century, historians have uncovered the concept of eschatology and belief in Maitreya. However, the idea of the eschatological salvation of the Lao, as derived from the Four Palm Leaf Manuscripts, has not yet been revealed. In addition, we do not know whether the Holy Man’s Rebellion, in accordance with the tenets of Buddhism, was what influenced the spiritual belief systems of Lao society. Hence, in this study, we aim to reveal the concept of eschatological salvation and its connection with Cakkavatti, as well as the historical meaning of the Holy Man’s Rebellion, in the context of Lao spiritual beliefs. We achieve this aim by analyzing the Four Palm Leaf Manuscripts that were handed down to temples, and also through the holy men’s preaching to the Lao. We found that the eschatological savior of the Lao in the beginning of the twentieth century was a Cakkavatti; this belief was reflected in the divine right of kings. Furthermore, the holy men considered spiritual beliefs as being lower than Buddhist beliefs. This suggests that the words of holy men, who spoke hierarchically about Buddhism and spiritual beliefs, were spread among a wide range of peoples and became embedded within Lao society. Therefore, we discovered that there was significant meaning to the Lao’s thoughts about subjectivity as well as the historical significance of the Holy Man’s Rebellion.

**Keywords:** “Holy Man’s Rebellion,” eschatological salvation, millenarian movement, Cakkavatti, spiritual beliefs, Lao, Palm Leaf Manuscript

キーワード: 「有徳者の反乱」, 終末—救済, 千年王国運動, 転輪聖王, ピー信仰, ラオ, 貝葉文書

---

\* 本稿は、2011年3月5日に開催された第43回バンコク・タイ研究会における報告「有徳者の伝統的世界観と民衆思想——20世紀初頭イサーンにおける“有徳者の反乱”を素材として」の一部をもとに、加筆・修正したものである。

\*\* Faculty of Humanities, Chiang Mai University, 239 Huay-Kaew Rd., Tumbon Su-Thep, Muang District, Chiang Mai 50200, Thailand  
e-mail: ryota5.bkk@gmail.com  
DOI: 10.20495/tak.54.2\_237

## I はじめに

本稿は 20 世紀初頭、シャム東北地方で発生したラオ<sup>1)</sup>の「有徳者の反乱 (Kabot Phu Mi Bun)」<sup>2)</sup> 時における終末—救済像について、転輪聖王観念を軸として明示するとともに、「有徳者の反乱」が地域内の信仰体系にどのような影響を与えたかを考察することを目的としている。

1901-02 年にメコン川中・下流域で発生したラオによる「有徳者の反乱」については、タイ史研究においてこれまで多く言及されてきている。<sup>3)</sup> ラオの民族運動論<sup>4)</sup>から、未来仏信仰を基礎とした千年王国運動論<sup>5)</sup>にまで視点が広げられ、研究は深化してきた。それによって「有徳者の反乱」は、シャムの近代化過程における中央集権化に反発した辺境の民族＝ラオが、仏教の正統教理に存在するミロク、すわなちメシアへの信仰を基礎として起こした反乱＝千年王国運動として位置づけられた。

「有徳者の反乱」を仏教の未来仏信仰による終末—救済観念を基礎とした千年王国運動として最初に位置づけたのは、石井 [1972] である。石井は、当時の民衆が終末—救済観念に関

- 
- 1) 本稿でのシャムの「東北地方」とは、現在の東北タイ（イーサーンと呼ばれる）と、ラオスやカンボジアの一部となっている地域をさしている。またラオは「東南アジア大陸部でメコン川中流から下流部にかけての地域、すなわち今日のタイ国の東北地方とラオス人民民主共和国（以下ラオスと表記）の主要住民で、ラオと自称ないし呼ばれてきた人びとの総称」とした林 [1998: 686] の定義に従っている。
  - 2) “Kabot”は「反乱」，“Phu Mi Bun”は「徳のある者＝有徳者」を意味するが、本稿ではこれを括弧付きで記す。なぜなら「有徳者の反乱」という語は権力側からの視点で書かれた歴史において付けられた呼称であり、そこにはラオの人々を卑下する意味が暗黙のうちに含まれているからである。また、大量に出現した「有徳者」も、それが本当に特別な力を有する「有徳者」かどうかはわからないものであり、その点も踏まえてこれも括弧付きで記す。
  - 3) 「有徳者の反乱」の研究史については、Chaiyan [1984] と Kampol [2009; 2012] が詳しい。特に Kampol は近年、トンチャイの国民国家論 [2003] を踏まえつつ、「有徳者の反乱」について、それを山地民の反乱史の中に位置づけて研究し、これまでの「有徳者の反乱」像を批判的に相対化するという、非常に優れた成果を提出している。また近年ではラオス史の側からも研究が進み、スチュアート・フォックス [2010] や Gay [2002] が「有徳者の反乱」について言及している。また、国境や民族を超えた「有徳者の反乱」の拡がりに着目した Murdoch [1974] や、国家統合には取まらない東南アジアの山岳諸民族について言及した Scott [2009] の議論を踏まえて、「有徳者の反乱」におけるチャムパーサクの王家の役割を論じた Baird [2013] もある。このように、近年においてタイとラオス両国における「有徳者の反乱」に関する研究は、ナショナルヒストリーの相対化という文脈において進展してきている。
  - 4) Ted [1967] から始まり、Keyes [1973] や Murdoch [1974], Phaithun [1974] などが成果を提出している。またマルクス主義の視点から民族運動をとらえたものとしてはチャティップ (Chatthip) [1984; 1987] や Tanabe [1984] を参照のこと。
  - 5) Chalong [1984] や Charnvit [1979], 石井 [1972], 伊東 [1991], Keyes [1977], Sunsi [1982], Wilson [1997] を参照のこと。

わるミロクや転輪聖王の存在を知る契機として、通俗仏教文学『プラ・マーライ経 (*Phra Malai*)』と『三界経』をとりあげる。

『プラ・マーライ経』ではミロクが世界の救済主体として描かれる。この説話が婚姻儀礼において朗誦されたことで、民衆はミロクの知識を得ることができたという [石井 1972: 366]。

一方の『三界経』については、その中の「人間界」の一節において正法に従って全世界を統治する転輪聖王の姿が描かれる。『三界経』はタイの寺院壁画のモチーフとして描かれることが多く、民衆はそれを見て内容に親しんだという [同上論文: 365]。つまり民衆はミロクや転輪聖王について、通俗仏教文学の聴覚的・視覚的表現を通じて知ることができたのである。

このように、地域の民衆が仏教の終末-救済観念を受容することができた機会を、パリ語聖典や蔵外経典以外から採りだして分析した石井の研究は、非常に優れたものである。いわば「有徳者の反乱」を支えた考え方や世界観に焦点があてられたわけで、その後のタイ史研究では特にミロク信仰の解明が深化していくこととなった [Chalong 1984]。

だが筆者は、さらに千年王国運動論の議論を発展させるためには、さしあたり次の2点に焦点をあてる必要があると考える。すなわち、①当該期のラオ独自の終末-救済観念と、②ラオの信仰体系において「有徳者の反乱」がもった歴史的意義についてである。

まずは①の点である。石井の終末-救済観をめぐる議論においてあげられた『プラ・マーライ経』や『三界経』は、状況証拠としては確かに有効である。しかし、時間軸の問題として、はたしてそれが20世紀初頭に直接適用させることができるか、ということに関しては疑問が生じてしまう。石井の方法論では、当該期に地域の側で実際に想像された仏教の終末-救済観念の具体像は見えてこないという限界がある。それでは、「有徳者の反乱」にまで突き動かされるラオ独自の世界観は見えてこない。これを克服するためには当該期の史料を用いて終末-救済像が明示されなければならないであろう。

次に②ラオの信仰体系における「有徳者の反乱」のもつ歴史的意義についてである。これまでの「有徳者の反乱」研究においては、主にその運動の経緯や特質に焦点があてられ、地域内の信仰体系における歴史的意義に関しては積極的にとりあげられてこられなかった。しかし、石井が指摘するように「有徳者の反乱」が仏教の考え方の枠組みにおいて展開したのならば、その経験を通じて地域の信仰体系は影響を受けたはずである。特にピー信仰<sup>6)</sup>は民衆の世界観において重要なものだったはずであり、そこに仏教の考え方がどのように関係していったのであろうか。つまりそれは、仏教とピー信仰の序列化の問題と関わる。

---

6) 本稿においてピーは、村の守護霊や土地神、天空霊 (Phi Fa) などを含む善霊と、ピーボーブや異常死の霊などを含む悪霊の総称として用いている。ピーをめぐる信仰が東北地方の宗教生活において重大な意義をもっていた点については Tambiah [1970] や 林 [2000] を参照のこと。

ラオ社会における仏教とピー信仰の序列化の問題については、これまでラオの宗教社会誌の分野から指摘されてきた。たとえば林は、1902年の「ラタナコーシン暦121年サンガ統治法」(以下サンガ統治法)による仏教改革が、東北地方のラオ人社会において徐々に具体化していく1920年代を中心として、仏教の国教化<sup>7)</sup>と地域内の宗教世界の変容を論じた[林: 2000]。林は20世紀前半に、地域内の仏教の世界観の浸透に大きな役割を果たした存在として、カリスマ宗教者である頭陀行僧をとりあげる。頭陀行僧は仏法をピーの上位に位置付けることによって、地域の信仰体系を塗り替えていく存在であったと同時に、結果的には権力主体の国家統合の役割を担う一部にもなったという。いわば、両義的な存在だったことが林によって指摘されたのである。

こうした地域内のカリスマ僧が、ピーの世界観を塗り替えていく点については、Tambiahも記述しているとおりである。すなわち、東北地方のラオ人社会における森の僧侶がピーを実在として認識し、そのうえで仏教のコスモロジーに位置づけたという事例である[Tambiah 1984: 383]。

このように20世紀前半のラオ人社会における信仰体系は、地域内のカリスマ宗教者を主体として動的に展開していたことが、ラオの宗教社会誌の分野からは明らかにされている。

そこで筆者は、歴史学の分野もこうした成果に積極的に関連付けるべきだと考える。仏教の文脈に従う「有徳者の反乱」が、1900年代初頭の地域のピーの信仰体系にどのような影響を与えたのか。仏教とピーはどのような関係構造になったと考えられるのか。その点を当該期の史料から考察して、地域の信仰体系における「有徳者の反乱」の経験の意味を考えたい。

以上のように、当該期ラオの終末-救済観念と、「有徳者の反乱」の歴史的意義を探るべく、主にタイ国立公文書館所蔵ラーマ5世王期マハータイ(内務省)文書を使用して、具体的に次のように論を進めていく。

まずは、19世紀中葉以後のシャムによるタンマユット派仏教の地方への進出過程を確認しつつ、権力側の地方の宗教状況の認識を明らかにする。その上で、権力主体による「有徳者」とその集団についての認識と表象の仕方についても言及する。

次に、当時地域に出回ったとされる終末-救済像を記述した4巻の貝葉文書を分析し、具体的にどのような像が描かれていたのかを明示する。そして、それがどのような点で民衆にリアリティを与えたのかを、転輪聖王観念を軸として「有徳者」、インドラ神などとの関係において考察する。

最後に、「有徳者」によるラオの民衆に向けた語りを史料から探り、実際に彼らは自己の力

7) 仏教の国教化について林は「タマユット派(Thammayut Nikai)による仏教純化・統制が直接、間接的にもたらした仏教サンガ組織の中央集権的官僚制化、土着信仰の排除、東北地方における瞑想修行の隆盛の過程」と位置づけている[林 2000: 308-309]。

をどのように提示し、どのようにピーの存在を位置づけていたのかを明らかにする。以上によって、冒頭で述べた目的に迫りたい。

## II 「有徳者の反乱」期における東北地方の宗教と「有徳者」

### II-1 タンマユット派の地方進出

本稿で対象とする20世紀初頭におけるタイの宗教を考える上で、おさえておかなければならない制度はサンガ統治法であろう。これは、仏教のサンガ組織を権力のもとで一元的に管理するため、当該期の一連の地方統治機構の整備と並行して制定された。すべての寺院と僧侶がその規模、中央／地方に関係なく、王権の管理下に置かれることとなった。権力主体は、仏法の保護者として王権の正当性を確保したのである。王権はサンガを「エクレシア」化することで中央集権を強め〔石井 1975〕、このサンガ統治法は1908年までに現在の東北タイの全域、そして1924年までには全国に適用された〔Arawon 1981〕。

とはいえ、こうした成果が東北地方において具体的にあらわれるのは、林も指摘しているように20世紀前半の1920年代以降のことである。では、それ以前の社会における宗教はどのような状況であったか。

そもそも、仏教を王朝の重要な基礎にすえる方向性は、1836年、モンクット親王によるタンマユット仏教改革から始まる。タンマユットはこれまでの通俗仏教書を否定し、經典原理の理解、持戒の重要性を強調した。伝統的な宗教に対する姿勢は根本的に見直され、徹底的な合理主義の精神に重きが置かれた。仏教理念の純化が図られ、国教としての仏教の姿が提示されたのである〔石井 1975〕。

そして、19世紀半ば以降になると、タンマユットは中心のシャムから地方へと進出しはじめる。東北地方においても、1853年のウボンのワット・スパット寺から始まり、その後20年以内に6つのタンマユット派の王立寺院が建てられた。寺の住職はいずれも、シャムで仏教を学んだ東北地方出身の僧侶であり、いわばエリート僧であった。エリート僧は地域内で様々な面において役割を果たし、例えば教理試験が地域に導入されたのも、彼らの働きによるところが大きかったという〔Toem 1970: Vol. 2, 612-654〕。

とはいえタンマユットの進出によって、それがすぐに地方に浸透して成果をあげたわけではないことは容易に想像がつく。たとえばKitiratによると、エリート僧によるタンマユットの教示が行われた地域は、ウボンを除くとまだまだ少ないものだった。それに、19世紀後半までの東北地方では、スリンやラッタナブリー、サンカ、クカンの地域はカンボジア、ナコーンラーチャーシーマーはチャオプラヤー川流域、それ以外の地域はランサーンの宗教的な秩序の影響を強く受けていた〔Kitirat 1990: 29〕。つまり19世紀後半までの東北地方においては、タ

ンマユット仏教はまだ浸透せず、それまでの宗教の秩序に従うところが大きかったといえる。

## II-2 19 世紀後半における地方の宗教状況

19 世紀後半、シヤムはチャクリー改革によって、地方行政制度の近代化を急速に進めていく。たとえば、モントン・テーサーピバーン体制（州県体制）を導入し、地方の行政や財政、司法を直接的に支配した。

宗教面においても、シヤムはナコーンラーチャシーマー州とイーサーン州に僧長をおき、ラオの僧の伝統の改善と管理を進めた。地方の既存の秩序は変更され、中央集権化が進展していったのである。

では 19 世紀後半、シヤムは地方の宗教をどのように認識していたのであろうか。それをよく示すのが、1887 年にタイの東南部を御巡幸に訪れたラーマ 5 世が、地方寺院での僧侶の説法を聞き、その様子を仏教教学者でラーマ 5 世の異母弟にあたるワチラヤーン親王に伝えた次の史料である。

……地方にある宗教はとてもくだらないものに見える。なぜなら、真に学ぶにたる法に従ったものを教示する本がないからである。くだらない本や、ある部分はわかり、ある部分はわからないような、深すぎる（難解すぎるの意か ※筆者註）本しかないからである。ワンラット僧侶がタイ語で記したような、もっと簡単な説法の本があればよいと見える。極めて難解な、あるいは調べなければならぬような語句を使ってはいけない。印字して、僧侶から地方の信心深い在家に説法する。真の宗教が広がることは極めて意義深いことであると見える。…… [Wachirayan 1971: 54]

このようにラーマ 5 世は地方での宗教の状況について、そのレベルの低さを指摘し、その理由として説法の基礎となる本がないからだとしている。つまり、地方の説法の本はくだらないものか、あるいは難解でわかりにくいので、ワンラット僧侶が書いたような説法の本が必要であると説いたのである。ワンラット僧侶とは、ラーマ 4 世期にバンコクに建てられたタンマユット派寺院ソーマナット・ウィハーンの初代住職なので、要するにラーマ 5 世は地方の宗教の実態をタンマユットとの比較において評価しているのである。タンマユットを正統、地方の宗教をくだらないものとしてとらえていたといえよう。

こうした地方の宗教に対する権力側の評価は、20 世紀直前においても変わらない。タンマユットの宗教秩序によって信仰体系の一元化を図る過程で、ラーマ 5 世によりタンマユット宗派の長に任命されたワチラヤーン親王は、1899 年に全国地方の仏教の実態調査として 14 人の僧侶を送り込んだ [Pathom 2003: 181]。その僧侶たちが伝えた地方の実態に関する報告は、

上記のラーマ5世の見解と近い。すなわち僧侶によると、仏教の経典は方言で書かれていて、それぞれの修行は寺院ごとに違っていた。また、宗教的な権威は地域内での人気に依存しており、つまり仏教といっても、それはいわば異端的なものだったのである [パーズック・ベーカー 2006: 325]。

このように19世紀末までの地方の宗教の実態について権力側は、タンマユットとの比較をもとにして、それを異端とみなしていた。権力側には地方の信仰体系を多様性においてとらえる姿勢はない。あくまでも中央／地方、正統／異端といった二項対立的な視点に基づいて、地方の信仰形態が評価されているといえよう。

### II-3 「有徳者」集団の活動についての権力側の評価

20世紀に入ってすぐ「有徳者の反乱」が発生したが、それは突発的なものではない。19世紀末から、「有徳者」集団の活動があって、徐々に情報が拡大されたことが背景にある。

たとえば「有徳者の反乱」が収束した後の1903年、イーサーン州総督サンパシット・プラソン親王が、ダムロン親王宛に「有徳者の反乱」の次第について報告する書簡を送っており、そこでは「有徳者」集団の初期の行動について次のように述懐している。

……最初の有徳者の意図は人里離れた、または入るのが困難な森や山の近くに、あるいは、25 km の地帯（メコン川西岸幅 25 km の武装解除された中立地帯 ※筆者註）に行くことだった。有徳者は、愚かな者や普通ではない者、蒙昧な者、強欲な者を探して勧誘し、本物と信じ込ませていざなった。…… [NA. R. V. Mo. 2. 18/11: 254]

ここでわかるのは、「有徳者」の初期の行動、および中央からの「有徳者」集団に対する評価である。

まずは「有徳者」の初期の行動についてみていこう。彼らは当初、信者とともに山や森に行くことを意図していた。人里離れた場で修行をしつつ、自身の力を高めていくという動きである。それは、林の頭陀行僧についての指摘、すなわち「周縁的性格と、過酷な自然環境で瞑想修行する姿は、出会った人びとに僧侶の超俗性と強靱な精神力を喧伝するものとなった」[林 2000: 318] という文脈でとらえられるものであろう。「有徳者」は森で修行をして、一般の人間の能力を超えた超俗性と精神力を高めていくとともに、信者もそれに従って活動していたのである。

また、「有徳者」はメコン川西岸幅 25 km 内の地域に行くことも意図していた。幅 25 km 内の地域とは、1893年にフランスとシャムの条約で武装解除された中立地域である。つまり、両権力の支配原理が及ばない地域である。そこで活動をしようとする「有徳者」集団の巧妙さ

が見受けられる。

では、こうした「有徳者」集団の活動を権力側はどう評価したか。それは、「愚かな者や普通ではない者、蒙昧な者、強欲な者」という表現に示されているように、前節でみた権力主体の宗教をめぐる地方認識の延長線上にあると考えられる。つまり当該期の地方の信仰形態は、権力側からはくだらない、いわば異端の宗教であり、その文脈において「有徳者」とその集団の行動もとらえられたのであろう。タンマユットに比べてレベルの低い地方の信仰体系において「有徳者」の活動が位置づけられ、集団は蒙昧な者たちとして表現されたのである。

このような見方は実際、それ以後の「有徳者の反乱」をめぐる歴史認識にも基本的に引き継がれている部分がある。たとえば「有徳者」は現在においても、「悪業のピー (Phi Baap)」や「徳のピー (Phi Bun)」というように、人間ではないピーとして記述されたり、語られたりする。<sup>8)</sup> 人間ではない存在として表現され、蔑視されているのである。

このことはこれまで、権力側が「有徳者」が出現した理由を、ラオの民衆の世界観から明らかにせず、ただ「蒙昧な者たち」という文脈において扱ってきたことを示していよう。権力側はあくまでも“地方におけるレベルの低い信仰を基礎とした「有徳者」とそれを信じる蒙昧な人々”という認識を前提として集団の活動を評価した。それによって「有徳者」集団の行動を支えたラオの考え方や世界観は等閑視されたのである。

しかし実際には、当該期のラオの人々は「有徳者の反乱」を起こすにいたる理由があったはずである。つまり、噂された終末-救済像に対してリアリティを感じる何かがあったのである。その点でいえば「有徳者の反乱」について、その発生につながる終末-救済像を仏教の未来仏信仰に求めて千年王国運動と位置付けた研究は、集団行動の原因となる考え方を探り出したということ画期的だったといえよう。

ただし、「はじめに」でも述べたように、「有徳者の反乱」が仏教の枠組みにあったとしても、その時に描かれた終末-救済像が具体的にどのようなもので、ラオの人々がどの点においてリアリティを感じたのかということまではわかっていない。前節でも見たとおり、この時期の社会における宗教は地域の秩序に従うものだったので、その部分から終末-救済像が明示されねばならないだろう。

以上から次章では、終末-救済像を当該期の史料から具体的に描き出し、ラオの人々が終末-救済像のどのような点においてリアリティを感じ、それを受け入れたのかを考えてみたい。

8) このように支配する側が山地民や少数民族を、人間ではないピーとして扱う事例は多い。例えばチットは、動物やお化けの意味を持つ語で民族蔑視することについて言及し、タイではナーン県のジャングルに住む原始的な民族が「ピー・トーン・ルアン (黄色い葉のピー)」と呼ばれていたことを紹介している [チット 1992: 276]。



### III 4巻の縁起本からみる終末－救済観念

#### III-1 4巻の貝葉文書について

「有徳者の反乱」は終末－救済観念に基づくとされているが、その元になったのはパーリ語で記された貝葉文書である [Thawat 1999]。貝葉文書に記された内容が人々の恐怖心をおおきく、その内容は噂として短期間のうちに東北地方のラオの人々の間に広がった。「有徳者」を中心とした集団が形成され、その一部は「有徳者の反乱」を起こすまでに至る。

権力主体は噂によって動揺する地方の実態を見極めつつ、沈静化させようとした。その過程でウドーン州は地域に出回った4巻の貝葉文書入手、それをタイ語に翻訳して中央に送った [ibid.]。現在、この4巻の写本『都の地の縁起 (Nangsue Phun Muang Krung)』 [NA. R. V. Mo. 2. 18/10: 95-103] と『インドラ神の縁起 (Nangsue Phraya In)』 [NA. R. V. Mo. 2. 18/10: 104-110]、『転輪聖王の縁起 (Nangsue Thao Phraya Thammikarat)』 [NA. R. V. Mo. 2. 18/3: 45-46]、『有徳者の縁起 (Nangsue Phu Mi Bun)』 [NA. R. V. Mo. 2. 18/3: 47-49] は、タイの国立公文書館にてマイクロフィルムで閲覧することができる。<sup>9)</sup> 原本となるパーリ語の貝葉文書は残念ながら確認できない。

これらのパーリ語の貝葉文書の原本が、いつ記されたのかは不明である。ただし、ダムロン親王が国王秘書局長ソムモット親王あてに、『都の地の縁起』と『インドラ神の縁起』の写しについて説明した1902年6月7日付けの書簡には「(「有徳者の反乱」の ※筆者註) すべての始まりは諸寺に古代から伝わる縁起である。ラオ語で書かれたこの縁起はすなわち『インドラ神の縁起』と『都の地の縁起』である」 [NA. R. V. Mo. 2. 18/10: 91]とあり、古代から諸寺に伝えられてきた縁起として扱われたことはいかかえ。

また、縁起が誰によって記されたものかもはっきりしていない。ただし当該期のラオの人々は居住地をもとに、大きく2つに分類しうる。すなわち山地に住む先住民カー（奴隷を意味する語で、当該期は差別の対象だった）と低地に住むラオ（現在のラオルム）である。そして諸縁起は後者の側によって記された可能性が高い。なぜなら、カーに貝葉文書を残す文化はない。<sup>10)</sup> それに後に詳しく述べるが、貝葉文書の内容は仏教の要素が強く出ている。そのため一般的に仏教ではなくピー信仰を主とするカーよりも、低地ラオの者達がこれを記した可能性が

9) 4巻の写本については Thawat [1999] が詳しく解説しており、本稿でも参考になっている。また写本は「本」を意味する「ナンスー (Nangsue)」となっているが、Thawatの解説では「縁起」を意味する「タムナン (Tamnan)」として扱われているので、本稿ではそれに従い、すべてを「縁起」として統一している。

10) 低地に住む低地ラオ (ラオルム) やカーについてはチット [1992] や林 [2003]、Kampol [2009] が詳しいので参照のこと。

高いのである。<sup>11)</sup>

では、貝葉文書の内容はどのように人々に伝えられたのであろうか。前述のダムロン親王から国王秘書局長ソムモット親王あての書簡によると、「民衆はこの2巻の縁起を写し伝えている。それにどこの寺の僧侶も民衆に対して説法する。民衆は好んでこれを信じている……」[NA. R. V. Mo. 2. 18/10: 92] とある。当時のラオの識字率が高いとは到底考えられないので、<sup>12)</sup> 写し伝える方法以上に、説法の方法が大きな比重を占めていたと想定できよう。

それではこれら諸縁起には、具体的にどのような内容が記されているのであろうか。次節以降で詳しく見ていく。

### III-2 『都の地の縁起』

『都の地の縁起』は全9枚でなり、歴史的な文脈において到来する大異変が語られる。その内容は少々複雑で、錯綜した印象を受ける。

縁起はハンタワディ（ミャンマーのバゴ）での仏陀の話から始まる。仏陀が、4つの大きな枝と4,404の小枝からなる大木の下に座し、400人の阿羅漢に向けて説法をする。説法の内容が、この巻の内容そのもので、要約すると次の通りである。

如来消滅後800年。アユタヤが出現し、仏暦1001年（西暦458年）に自立をとげる。その後、ウートーン王がアユタヤを治める。ウートーンの王権は強力だったが、王の死後は統治が弱くなり、宗教も終わりの段階に入る。

ムアン・ノーンソーンを統治したナーレート・ラーチャー（ナレスワン大王）の国が繁栄する。そこには、12の言語が存在し、すなわち、チャム族、漢族、メン族（古代インドシナ半島北部のモン族の祖先）、モン族、インド人、クメール族、グラ族（カレン族の一派および大タイ人）、西洋人、モン＝クメール族、カー族（山地民）、モーイ族（カー・モーイ＝山地民）、ラーオ・ガーオ族（ラオ民族のひとつか）の言葉である。

しかし、ナーレート・ラーチャーの治世が終わるとその繁栄は失われ空劫、すなわち新たな世界の訪れを前にした長い空無の段階に入り、人々は困難に直面することになる。

- 
- 11) Phaithun は貝葉文書が仏教の要素を強く持っていることから、これを記したのは僧侶かあるいは一度僧院に入り、還俗した者であろうとしている [Phaithun 1974: 90]。つまり、貝葉文書を記したのがたとえカーであったとしても、寺にて僧院生活を送った経験をもつ者であることは指摘できよう。また Murdoch は、山地民が仏教を信奉しないにもかかわらず、タイ系民族とともに反政府運動を展開したことについて、両者をつないだ媒介者としての未来仏の役割に注目している [Murdoch 1974]。
- 12) 19世紀末の東北地方では、バンコクでパーリ語を学んだ僧侶によるタイ語教育が寺院にて行われていた。しかし、それはあくまでも一部の僧侶に限定されており、寺院以外の場において在家の者が言葉を学ぶ機会は、タイ文字による印刷の発展と普及の時期を待たなければならなかった [加藤 2010: 152]。そして印刷の普及に伴い、古經典文字によって書かれていた貝葉文書がタイ文字の印刷物に変わるのには1940年代以降のことである [津村 2002: 76]。よって当該期における識字率は極めて低かったといえる。

ただし実際のところ、嵐の大異変が起きて良き人間も困難に陥るという現象は、仏暦 2098 年（西暦 1555 年）から始まっていた。仏暦 2248 年（西暦 1705 年）には、ムアン・ラーンサーンは敵のムアンとなり、幸福はなくなってしまう。仏暦 2303 年（西暦 1760 年）、ハンタワディがアユタヤを囲う。人々や動物が死んだり、子は親と離別したりする。

仏暦 2307 年（西暦 1764 年）には、動物は数えきれないほど死ぬ。ムアン・ノーンサーンが捨てられてから 4 年後の 2329 年（西暦 1786 年）、人々は森へと逃げる。西・戌年（西暦 1790 年・1791 年）になれば、7 日 7 晩の暗闇が訪れ、鬼がやってきて悪業多き者を食べる。『インドラ神の縁起』がない者は血を吐き死ぬことになる。

仏暦 2335 年（1792 年）亥年白分第 5 日、「有徳者」が『インドラ神の縁起』をたずさえやってくる。「有徳者」は、村人に戒を守り実践せよと言う。これにより米、魚はそろい幸福が訪れる。

その後、ターオ・タムミカラート（転輪聖王）が、赤い足と黒い牙をもつ白象にのり、七宝を具足して訪れる。鬼も追従して生まれ、もし業ある者あればすべて食べる。転輪聖王は、比丘に献花すること、戒を守ることが教える。それを信じない者は地獄へおちる。

このように『都の地の縁起』では、アユタヤからの歴史の中に、大異変の到来が位置づけられている。ここで注目されることは、歴史事象と仏教の終末像が重ねられている点である。

たとえば、縁起によるとウートーン王の治世（1351-69）が終わった後、世界に異変が訪れるのは仏暦 2098 年（西暦 1555 年）のことである。この頃から人々は困難に陥るが、ナレースワン大王（在位 1590-1605）の時代においては再び繁栄の時を迎えると、縁起は伝える。

これを歴史的事実と即してみても、1555 年頃はちょうど、ビルマのバインナウン王がラーンナーやラーンサーンなど各地に勢力を伸ばした時である。1563 年にはアユタヤも進軍を受け、1569 年にビルマ軍の手に落ちた。その後、アユタヤはビルマの属国としての地位におちる。つまり、縁起の 1555 年以降の嵐というのは、この歴史を表象していると考えられる。

そしてその後、縁起にもあるように、ナレースワン大王の時代になるとアユタヤは、属国としての地位から独立を果たして繁栄の時を迎える。大王は優れた軍事的才能と政治能力によって、ビルマからの圧力をはねのけ、政治的独立を遂げたのである。また、大王は対外関係の構築にも力をいれたことでも知られているが、縁起にある 12 の言語に関する記述は、大王によって活発化した対外貿易の様子を示唆していると考えられよう。

このような視点から縁起をみると、次のように縁起の年代・事象と歴史的事実を重ねる。

縁起では仏暦 2248 年（西暦 1705 年）にムアン・ラーンサーンは敵のムアンになるという。この時は、1694 年のスリニャウォンサー王の死をきっかけに、徐々に弱体化していくラーンサーン王朝が、ルアンパバーン王朝とビエンチャン王朝に分裂した時期にあたる。3 王朝は

1779 年には最終的にはトンブリー王朝の支配下に入るが、その前段階として王朝分裂が位置付けられているのかもしれない。

また縁起では、仏暦 2303 年（西暦 1760 年）、ハンタワディがアユタヤを囲うとある。これは 1760 年代、ビルマの新王朝アラウンパヤーがタイ系の諸ムアンに侵攻したことをさすのであろう。1760 年にはアラウンパヤーがアユタヤ遠征を実施、1764 年にはアユタヤを陥落させた。縁起の仏暦 2307 年（西暦 1764 年）に動物が数えきれないほど死ぬというのは、アユタヤ陥落の様子を表象していると考えられる。

最後に、縁起によるとアユタヤのムアン・ノーンソーンが捨てられた年は仏暦 2325 年（西暦 1782 年）とある。これはラタナコーシン王朝成立の年である。古い都が捨てられたという記載によって、新しい王朝成立が示されているのである。

そして縁起によるとそれから 4 年後、人々は森へと逃げ、7 日 7 晩の暗闇が訪れ、鬼がやってくる。そして悪業の多い者はそれに食べられるという終末の段階に入る。つまり、新しいラタナコーシン王朝の始まりが、仏教の終末段階と結びつけられているのである。

このように縁起に描かれる歴史の年代は正確なものである。アユタヤの偉大な王の治世の歴史をもとにして終末の姿が描かれている。縁起の歴史に従えば、ラタナコーシン王朝成立以後は終末の段階に位置づけられているのである。

### III-3 縁起における転輪聖王像

『都の地の縁起』のなかで注目しうることがもう一点ある。それは、ターオ・タムミカラート、つまり転輪聖王に関する記述である。たとえば、縁起の中には次のように転輪聖王を説明している箇所がある。

……かつてはムアン・ノーンサノーンの王として統治し、そのあとはムアン・ランサーンを統治した。そして亥年にはノーンサノーンにまた生まれるだろう。…… [NA. R. V. Mo. 2. 18/10: 100]

ムアン・ノーンサノーンはムアン・ノーンソーン、つまり現在のアユタヤの地域と考えられるが、転輪聖王はその王であったという。ナレースワン大王を指すのであろう。ナレースワン大王は先にも見たとおり、ビルマからの独立を果たした偉大な王として認識されていた。

また、ムアン・ランサーンを統治した転輪聖王とは、ターオ・タムミカラートという尊称を持つスリニャウォンサー王（在位 1637-94）だと考えられる。<sup>13)</sup> スリニャウォンサー王は、

13) ターオ・タムミカラートについて、それを「法を奉ずる王」=転輪聖王という普通名詞ではなく、

ラオの王国ランサーンが最も繁栄した黄金時代における王である。

ラオスの歴史叙述においてスリニャウォンサー王時代の王国は、封建的な身分差を有しつつも、仏教の文化が栄え、国家の法が整った法治国家である。そして、王の死は強力な指導者を失い王国が瓦解していく始まりとして描かれる〔飯島 2003: 142〕ことから、ラオの人々にとってスリニャウォンサー王は王国の繁栄を象徴する、特別な存在であったと考えられる。<sup>14)</sup>

その王について縁起は、正法をもって君臨する強力な指導者＝転輪聖王としている。経済的にも文化的にも繁栄した王権主体が、転輪聖王と結びつけられて認識されていたのであり、ナレースワン大王についても同様であろう。

そして、縁起によると、その後仏暦 2325 年（西暦 1782 年）亥年には、転輪聖王がまたムアン・ノーンソーンに出現する。ここにおいても、この縁起の転輪聖王像が看取できる。すなわち、転輪聖王は生まれ変わりをもって、この世に來臨するということである。よって転輪聖王は偉大なる王に与えられる尊称というよりもむしろ、転輪聖王そのものが王として姿を変えてこの世に君臨する、という認識の方が近いようである。転輪聖王は時代を超えて偉大な王として出現し、世界を救済して繁栄をもたらす存在なのである。

#### III-4 『インドラ神の縁起』

『インドラ神の縁起』は全 7 枚で綴られている。読経の文言から始まり、その上で終末の様子が語られる。内容を要約すると、以下のとおりである。

小歴（ビルマ歴）1200 年（仏暦 2381 年、西暦 1838 年）より空劫に入る。不吉なことが次々と起こるようになる。よって、人々は『インドラ神の縁起』を家に保管するか、あるいは頭に貼らなければならない。縁起の内容を覚え、仏教を信仰しなければならない。そうすれば、長生きできる。

もし『インドラ神の縁起』に従わなければ、7 日 7 晩降り続く金銀財宝の雨が、槍・刀に変わって殺されてしまう。また、ソータットという鬼は人間を血便させて殺し、ラヤオという鬼は人を食べて殺す。酉年には地震が 7 日あり、その際 700 の鬼が下生する。様々な鬼は『インドラ神の縁起』を信じない者、戒と法を守らない王やタイの平民を食べ殺す。だから、インド

ㄨ 尊称として与えられたスリニャウォンサー王を示すのではないかと推論したのは石井である。なぜなら、「有徳者の反乱」においてタイ側の指導者となったオン・マンは「有徳者」や「転輪聖王」だけでなく、「チャオ・プラサートーン」を自称した。「チャオ・プラサートーン」はアユタヤ王朝 25 代王である。これと「ターオ・タムミカラート」が併用されていることから、石井は「ターオ・タムミカラート」は固有名詞としてのスリニャウォンサー王ではないかと推察した〔石井 1972: 358〕。

14) 「ウィエンチャン年代記略述本」を考察した飯島〔2001〕は、それが王の死から書き始めているものが常であることを指摘した上で、記録上の始点としてスリニャウォンサーが記されていることは、ラオの人々にとって明白な画期であったことを反映しているとする。

ラ神が下生したときには、縁起を所有していなくてはならない。縁起を所有する家の者は助かり、それが無い家の者は8月の黒分第8日に全員死ぬ。第14-15日にはインドラ神が業ある者を調べ、血を吐いて死に至らせる。

この『インドラ神の縁起』は身を守るために重要なものである。これは、仏陀の慈悲のお言葉であり、鬼から身を守るための縁起なのである。縁起を模写するか、あるいはもし書き写せないならば語り継がなければならない。

これによると縁起は、鬼やインドラ神がこの世に出現した際に持っていないとてはならないものとして扱われていたことがうかがえる。書き写して家に保管するか、あるいは頭に貼らなければならないという点から、この貝葉文書自体に聖性が備わっていたと考えられる。

また『インドラ神の縁起』は『都の地の縁起』と同様、来る大異変に備えての仏教道德の実践を推奨している。ただし、両者で異なるのは、『都の地の縁起』は過去の歴史から終末の訪れを明示しているのに対し、『インドラ神の縁起』はもっぱら終末の姿そのものが提示されていることである。つまり空劫による大異変とそれに備えた仏教道德の実践という結論は同じでも、論理展開は両者で異なる。いわばそれぞれ違った見せ方で、終末-救済像と仏教道德実践の必要性が示されているのである。

なお、『インドラ神の縁起』にはラム（謡い）の節回しが散見できる。たとえば「……仏暦3000年 全ての人の寿命は100歳までへり 良きこと少なし 下劣な者が極度に生まれ 年の終わりは不確か…… 仏暦4000年 全ての人の寿命は50歳までへり……」[NA. R. V. Mo. 2. 18/10: 109-110] といったものである。謡いとしての節回しが見受けられるのは、先にもみたように、寺で僧侶が説法していたためである。

あるいは、モーラム（Molam）という芸能者が縁起の内容を謡っていたこともあげられる。たとえば、前述のイーサーン州総督サンパシット・プラソン親王がダムロン親王に送った「有徳者の反乱」に関する報告書には「モーラムは格言（Kham Phaya）としての謡を通じて、有徳者が東から現れること、古き主は権力を失うこと、宗教も終わりを迎えることなどを語った」[NA. R. V. Mo. 2. 18/11: 253] という記載もある。

こうして2巻の縁起の内容については、読んだり書き写したりするだけでなく、僧侶や芸能者の説法・謡いによって人々は知ることができたといえる。当該期の民衆が、縁起の内容について聴覚を通じて知ることができたのである。

### III-5 『転輪聖王の縁起』

『転輪聖王の縁起』は全2枚と、非常に短い貝葉文書である。しかし、縁起には民衆の信仰や伝承を示す言葉が散見できる。要約すると次のとおりである。

「有徳者」が各地で出現する。たとえば、転輪聖王はナーラオ村、プラヤー・リンガーンはノーンサム村、マーユイはノーンハン村にいる。

転輪聖王は7歳で、プラゲート・サッタウィハーの弟にあたる。体は3つの色をもち、朝は黄色、昼には赤に変わり、夕方には濃い緑色になる。フーラマン（ハヌマーン）は30歳、ターオ・マーユイは10歳、黒点の斑模様の舌をもつプラヤー・リンガーンは2歳でノーンサム村にいる。

転輪聖王が生まれる時、オン・ゲーオによる縁起本が人々に空劫の訪れを知らせる。殺戮や火事が起き、人々は離ればなれになる。

インドラ神は民衆に伝えるために『転輪聖王の縁起』を記したので、これを人々は語り継がなくてはならない。そうすれば100歳、1000歳までも生きられる。しかし、もし縁起を信じずにそれらを怠った場合には、血を吐いて死んでしまう。だから、「有徳者」が出現した際には、急ぎ積徳行を実施すべきこと、および五戒と仏日の八戒を守り、年配者と先生を敬うことが重要である。

このように『転輪聖王の縁起』も、仏教道德の実践を説くことに関しては、他のものと変わらない。ただし特徴的なことは、「有徳者」について具体的に説明されている点である。「有徳者」の中には転輪聖王も入っているが、それ以外にも、たとえばインド叙事詩『ラーマヤナ』でなじみ深いハヌマーンが「有徳者」の名として使われている。また、ノーンハン村のマーユイやバーンヤーに出現するガイゲーオは、ラーンサーンの民話や縁起に登場する名である。<sup>15)</sup>

つまり「有徳者」の一部は、縁起や民話などに登場する名を用いて表現されていたことが見受けられる。転輪聖王は偉大な王権を象徴する存在であったが、他の「有徳者」の中にはラオの民話の名において表現されるような場合もあったのである。

また、もう一点注目しておきたいのは、縁起においてオン・ゲーオの名が登場してくることである。オン・ゲーオはラオス側のカーの中のアラック族の者で、「有徳者の反乱」の指導者である [スチュアート-フォックス 2010: 58]。それが縁起本と空劫の訪れを人々に伝える者として縁起で描かれている。オン・ゲーオが人々に縁起本を渡す「有徳者」として重要視されていたことがわかるのである。

### III-6 『有徳者の縁起』

『有徳者の縁起』は3枚でなり、予言書的な性格を有している。要約すると次の通りである。全ての地の王は混乱を極め、4月に砂が金に変わり、5月には世界の大異変が発生する。白

---

15) ラオの物語であるマーユイについては Thanyaphat [2007] を参照のこと。

分の第6日にインドラ神が下生し、罪深い者を調べる。6・7月には修道者は復活するが、8月になると死んでしまう。9月になると、象の爪までいたる血の洪水が発生する。豚は悲しくも流されていく。夫婦は離ればなれになり、死んだ子供は蘇る。アカバノキの木の下で悲しみ泣いていると、空の転輪聖王からの助けがある。『有徳者の縁起』が降ってくるのである。

5月には様々なことが起こり、たとえば黒分第4日には、「有徳者」が金銀をたずさえて救済に訪れる。だからもし、魚が食べたければテンプスの木 (Ton Manpla) を植えればよい。そうすれば、木は魚に変わる。

また、積徳行をしていれば回避できるが、もしそれを怠っていけば3月の第15日に鬼の呼吸は猛烈な嵐となり、人々は吸いこまれて食べられてしまう。4月の黒分第10日までに5両 (20 パーツ) の値段のケーン (笙) を買っておけば、それは銀に変わる。7月には恐ろしい鬼17頭が生まれ、人を食べる。

こうした大異変とインドラ神の下生に備え、保身のために必要なことは積徳行、五戒の遵守、父母や先生、年配者を敬うことである。同時に縁起の内容を急いで他の者にも伝えるか、書き写さなければならない。もし、家に縁起がない場合は、その家の者は死んでしまう。

この縁起では各月ごとに発生する事態が記述されていることがうかがえる。大異変やインドラ神、鬼、血の洪水、転輪聖王といった終末を意味する言葉が綴られており、人々の恐怖を煽ったのであろう。

縁起によると大異変において死を司るものは、インドラ神と鬼である。それらから身を守るには、積徳行や五戒の遵守といった仏教の道徳実践、および『有徳者の縁起』の筆写が必要である。これは、先にみた諸縁起と同様の対処法である。縁起は予言書であるとともに、身を守るための聖性を帯びたものだったといえよう。この縁起の最後に鬼から身を守るための呪文が記されているが、それも貝葉文書のもつ聖性と不可分に結びついていることを示唆している。

なお、縁起に出てくるテンプスの木やケーンが、ラオの中でどのような象徴的な意味をもっていたのかは残念ながら不明である。ただしケーンはラオの代表的な楽器で、さまざまな儀礼や祭礼の場面で使われる。呪術的な意味合いも強かったことから、なんらかの象徴的な意図が隠されていると考えられるが、詳しいことは不明である。

### III-7 縁起の描く終末—救済像

以上4巻の縁起の終末—救済像について、転輪聖王やインドラ神、「有徳者」との関わりでまとめておきたい。

まず4巻に共通しているのは、世界は終末の段階に入って混乱するとしている点である。殺戮や火事、地震、暗闇、財宝の雨・槍の雨、砂から金への変化、血の洪水などといった言葉に



よって、世界の混乱と終末が描かれる。『都の地の縁起』で描かれる歴史の流れによれば、ビルマの侵攻に端を発して世界は不安定となり、ラーンサーン王国の分裂やアユタヤの滅亡などを経て、ラタナコーシン王朝期成立から終末の段階に入っている。

終末において必要とされるのが、仏教道徳の実践、および『インドラ神の文書』や『転輪聖王の縁起』といった諸縁起の筆写や保管、携帯であった。それは、終末において、業深き者を殺すべくやってくる鬼やインドラ神から身を守るためである。これがないと個人は死に至ってしまうのである。

修身のための聖なる縁起を記すのはインドラ神であり、人々に渡す存在が「有徳者」である。「有徳者」は縁起を渡し伝えることで、人々に迫る死から救済する役割を果たす。

縁起や道徳実践によって死から免れた人々のもとに、次に出現するのが転輪聖王である。転輪聖王は偉大な王権としてこの世に生まれ変わり、世界を救済する主体である。つまり、民衆は「有徳者」から与えられた縁起に従うことによって、①個人的な死から救済されるとともに、②偉大な王権として出現する転輪聖王による世界的終末からの救済という恩恵を受けることができる。これが縁起に描かれる終末—救済の論理展開である。

これまで、「有徳者の反乱」における未来仏信仰の主体としては主にミロクが指摘、重要視されてきた。しかし、少なくとも4巻の諸縁起においては、ミロクの下生は描かれていない。個人の死から身を守るために縁起を渡す存在としての「有徳者」と、終末から世界を救済する転輪聖王が極めて重要な役割を担っていたのである。そして、転輪聖王がラオの王権の歴史観を反映していた点において、民衆は諸縁起の終末—救済像にリアリティを感じたと考えられるのである。

## IV 「有徳者」の語りにおける自己の力とピー

### IV-1 聖水散供と悪業のピー

4巻の貝葉文書の内容と情報は、説法や謡によってラオの社会に一気に広がった。民衆は終末—救済像に恐怖し、各地で「有徳者」を自称するものが出現すると、こぞってそこに向かった。「有徳者の反乱」が沈静化した後の1903年、イーサーン州総督サンパシット・プラソン親王がダムロン親王宛に「有徳者の反乱」の次第を報告する書簡を送っているが、そこでは「有徳者」の出現について次のように記載されている。

……ラタナコーシン暦120年（西暦1901年 ※筆者註）の12月か1月頃、ピニットサーラー僧侶の本を受けた。それによると、ローイエット周辺の官僚は、モーウィセート（Mo Wiset）がパヤックプーム・ノンサム村にて生まれたという情報を話す。多くの

人々が、聖水 (Nammon) や薬を求め、祀りに行った。…… [NA. R. V. Mo. 2. 18/11: 239]

ノーンサム村とは大異変において砂が金に変わると噂された場である。そこに、モーウィセート (特別な専門者=「有徳者」) が出現した。そして多くの人が、「有徳者」からの聖水散供を求めたとある。

聖水散供は、現在のタイやラオの社会のなかでも重要な位置をしめる儀礼である [石井 1975: 44-45]。僧侶は清浄な水に呪文や経典を念じ、霊糸 (Sai Sin) によって聖水をつくり、護呪を唱えながら散供する。聖水を受ければ、災いから免れるとともに、力も与えられるとされる。<sup>16)</sup>

このように「有徳者」から聖水散供を受けるのは、貝葉文書に記された終末において、災いから逃れる手段として考えられたからであろう。すなわち人々はインドラ神や鬼の下生を前に、仏教の道徳実践によって徳を積み、災いから身を守らなければならなかったのである。聖水散供による具体的な効果は、同じ史料中の次の一節にてうかがえる。

スリンにて曰く。ノーンサム村へ行く者。ウドーンやスリンでも有徳者は生まれた。ノーンサム村へ行かなくてもよい。ここにおいても、悪業のピー (Phi Baap) を洗い流し、悪業を絶つこと (Tat Kam) はできるようになった。こうしてノーンサム村へ行く人は徐々に減っていった。…… [NA. R. V. Mo. 2. 18/11: 241]

史料によると、ウドーンやスリンでも「有徳者」が出現したので、ノーンサム村の「有徳者」のもとへ行かなくても、悪業のピーを洗い流せるようになったという。つまり、「有徳者」の役割は悪業のピーを祓い、絶つことにあった点がうかがえよう。「有徳者」による聖水散供では、悪業のピーを祓うことが期待されていたのである。

#### IV-2 「有徳者」の語るピーと天空霊

悪業のピーを祓う「有徳者」は、自己の力がどのように発揮されると語ったか。それをよく示すのが、前節と同じ史料中に見受けられる。

……特別な者 (=「有徳者」 ※筆者註) は目が見えない者を治すことができる。死者をも

---

16) タイでは聖水が大きな役割を果たす。たとえば、王の聖化の過程ともいえる即位式では、力が王の全身に及ぶように念じながらこれを全身にこすりつける [Wales 1931: 75]。つまり、聖水は単に浄化するという役割だけでなく、力を表象しており、水が媒介する呪力と結びついている。

蘇らせる。金を砂礫に変える。特別な者はゴーン・ゴイのピーを洗い流す。それはつまり、天空霊 (Phi Fa) はすべてが嘘であることを意味する。ピーは下位に位置し、すべて逃げ出すのだ。特別な者は、すべての悪業を洗い流せるのだ。終わりなく繰り返され、特別な者は至るところに出現する。…… [NA. R. V. Mo. 2. 18/11: 240]

この史料によると、「有徳者」は人々の病気を回復させたり、あるいは死から生へ復活、金から砂へ変換させたりするといった奇跡的な力をもっていると語っていたことがわかる。ゴーン・ゴイのピーを祓うこともできる点で、天空霊を超えたものであるともしている。すなわち「有徳者」の前では天空霊は偽りのもの、他のピーはすべて下位に位置付けられる、というのである。

このことについては説明が必要であろう。まず、ゴーン・ゴイのピーとは1本足の、森に住むピーの一種である。人間の血を吸うピーで、病気の原因を生み出すと考えられる。「有徳者」は患者についたこのピーを、儀礼すなわち聖水散供を通じて祓うことで病気からの回復を実現する。

では、それが天空霊を偽りのものと表現することと、どのように関係しているのか。

そもそも天空霊とは、ラオではパヤー・テーン (天空神) とも言われるものである。ラオの人々にとって天空霊は、ピー・バンパブルット (祖霊神) を含むあらゆるピーやインドラ神などの中でも、最上位に位置しているとされる [Thawat 1985]。そのため、天空霊はラオ人の創世神として描かれたり、<sup>17)</sup> あるいは『ランサーン年代記 (Phong Sawadan Lan Chang)』<sup>18)</sup> といった歴史叙述、ラオの祭り<sup>19)</sup>などに登場したりする。

その中でラオ社会には、病気との関わりで天空霊が重大な意味をもつ儀礼がある。モーラム・ピーファー (Molam Phi Fa)<sup>20)</sup> 儀礼である。儀礼は現在においても東北地方のラオ人社会で継承されている。病気快癒を願い、ラム・ソーンあるいはナーン・ソーンと言われる儀礼集団がケーンの音色にあわせて、一晚中踊り続ける。儀礼執行者は天空霊を降臨させ、患者についた病気の原因となるピーを祓い、回復させると信じられている。天空霊が病気の回復を司

17) ラオの王国ランサーンの創世説話『クンプロム伝説』では、ランサーンの国をつくったクンプロムの父としてパヤー・テーン (天空神) が立ち現れる [根岸・前田 1994: 15-20; Souneth 1998]。

18) 『ランサーン年代記』は、Phraya Prachakitchakorachak (Chaem Bunnak) が貝葉文書から転写したもので、上古からラーマ1世までのランサーンの歴史が描かれる。『タイ史料集成 (Prachum Phongsawadan)』第1巻 1956年本, pp. 387-432 に収録されている [石井 1999: 292-293]。

19) たとえば竹製のロケットを空に打ち上げるブン・バンファイ (Bun Bangfai) は、ロケットを天空霊に奉納することで恵みの雨を願う、雨乞いの祭りである。ラオの中で最古の行事に属し、ラオがランサーン国を建てた以前からあったものだという [星野 1996: 244]。

20) モーラム・ピーファーについては加藤 [1999] や Charuwan [n. d.], Miller [1985] を参照のこと。

る主体として立ち現れるのである。つまり、天空霊というのはピーの中で最上位に位置するとともに、人間の生の存続を決定付ける重要な存在である。

そして、「有徳者」の語りの論理展開はこの病氣治癒の文脈で理解できるものである。つまり、「有徳者」は仏教の道德実践のひとつとしての聖水散供を通じて、病氣の原因となるピーを祓うことができる。「有徳者」こそが病氣治癒を実現できる存在であり、そのため天空霊による病氣治療は偽物であるという論理が成立する。「有徳者」は天空霊よりも上位にあり、そうならば当然、天空霊よりも下位にいるあらゆるピーよりもまた上位に位置することになる。つまり、仏法の力をもつ「有徳者」こそが、あらゆるピーよりも上位にあるという信仰のヒエラルキーが提示されたのである。

そして史料には、「有徳者」がピーとともに悪業を洗い流すことができると語っていた点についても記載されている。業は永遠に繰り返されるものであり、そのため「有徳者」はどの地においても出現して、人々を救うと、「有徳者」は語っていたのである。

事実、「有徳者の反乱」時には東北地方のラオ人社会全域にわたって、約 60 人もの「有徳者」を自称する者が出現することになる。<sup>21)</sup> それは言い換えれば、仏法の力を上位に、ピーを下位に位置付ける信仰的ヒエラルキーが「有徳者」を通じて東北地方の広範囲にわたって同時的に提示されたと想定しようといえよう。

## V お わ り に

以上、本稿ではラオの終末-救済像を転輪聖王観念を軸として提示するとともに、「有徳者の反乱」が地域の信仰体系に与えた影響をみてきた。以下に簡単にまとめて結論を述べたい。

はじめに、20 世紀初頭までの東北地方における宗教の状況の権力側の認識を確認した。中央集権化を目指す権力主体は、その過程においてタンマユット派の東北地方への進出を 19 世紀中葉以降開始した。しかし、19 世紀末においても、タンマユットの一元化はまだ実現されず、地域の宗教状況は既存の秩序が色濃く残ったものだった。地方の宗教の状況は、タンマユットに軸を置いて中央/地方、正統/異端という二項対立的な見方をする権力主体からすれば、くだらないものとして評価された。そして、「有徳者」とその集団についてもその評価の延長上でとらえられ、「蒙昧な者たち」として表象された。つまり、ラオの人々が実際にどのような終末-救済観念を描いたか、それがどのような論理を有してなゼリアリティをもって受

21) Nonglak によると、東北地方において「有徳者」を自称した者は、ウボンラーチャターニー 14 人、シーサケート 12 人、マハーサラカム 10 人、コラート 5 人、ガラシン 4 人、スリン 4 人、ローイエット 3 人、サコンナコーン 3 人、コーンケン 1 人、ナコーンパノム 1 人、ウドーンターニー 1 人、チャイヤブーム 1 人、ブリラム 1 人の合計 60 人である [Nonglak 1981: 103-104]。

け入れられたか、といった点については等閑視されたのである。よってラオの仏教の秩序にもとづく具体的な終末—救済像の明示が必要だと考えられた。

そこで次に、4巻の貝葉文書の分析を通じて、実際にどのような終末—救済観念が存在したかを明らかにした。縁起は、アユタヤからの歴史の流れで、ラタナコーシン王朝から終末の段階に入ったことを描く。終末にはインドラ神と鬼が訪れ、多くの死者が出る。それらから救済されるには「有徳者」によってもたらされる諸縁起の筆写や保管、携帯が必要であった。それによって個人は死を免れ、その後に見える転輪聖王からの世界の救済の恩恵を受けることができるのである。これまでの研究ではミロク下生の救済観念に重点が置かれていたが、諸縁起に従えば転輪聖王こそが救済主体である。そして転輪聖王は歴史的に偉大な王権を反映する存在であるため、ラオの人々は縁起に描かれる終末—救済像にリアリティを感じたと考えられる。

そして最後に、「有徳者」の民衆への語りをみることで、彼らが自己とピーをどのように関連付けていたのか考察した。「有徳者」はラオの人々の生死に関わる病氣治癒を担う天空霊を否定し、自己をその上位に置いて語った。その根拠となったのは、諸縁起で必要と説かれた仏教道徳の実践＝仏法の力であった。つまり「有徳者」は聖水散供を行うことによって、病氣の原因となる悪しきピーを祓うことができるとした。そして自身こそが、天空霊や他のピーよりも上位に位置するという信仰のヒエラルキーを提示したのである。仏法の力を有した「有徳者」は、東北地方の広範囲にわたって短期間のうちに出現したので、この信仰のヒエラルキーもまた広範囲かつ同時的に提示されたものと想定しうる。

以上から、サンガ統治法以前の20世紀初めにおいて、仏教とピーをめぐる信仰の世界観の序列化が、ラオの地域の側から「有徳者」によって提示されたことが指摘できる。これは林らによって示された20世紀前半のカリスマ僧の地域内の動向とも重なるものである。ただし、仏教とピーの序列化が、林らの対象とした時代よりもさかのぼった19世紀末から20世紀初頭の段階において、しかもそれが東北地方の広範囲にわたって同時的に提示されたことは、これまで明らかにされてこなかった。つまり「有徳者の反乱」は、地域の側から信仰のヒエラルキーを広く提示することにつながったという点で歴史的な意義をもつといえよう。そしてそれを支えたものは、偉大な王権として生まれ変わって世界を終末から救済するという転輪聖王観念だったのである。

## 謝 辞

本稿執筆にあたり、査読の先生方より大変貴重なご指摘と多くのご指導を賜りました。この場をお借りし、心より御礼申し上げます。

引用 タイ語史料 (タイ国立公文書館ラーマ5世王期 マハータイ (内務省) 文書 [NA. R. V. Mo.] )

- 『都の地の縁起 (Nangsue Phun Muang Krung)』 NA. R. V. Mo. 2. 18/10: 95-103  
 『インドラ神の縁起 (Nangsue Phraya In)』 NA. R. V. Mo. 2. 18/10: 104-110  
 『転輪聖王の縁起 (Nangsue Thao Phraya Thammikarat)』 NA. R. V. Mo. 2. 18/3: 45-46  
 『有徳者の縁起 (Nangsue Phu Mi Bun)』 NA. R. V. Mo. 2. 18/3: 47-49  
 1902年6月7日付 ダムロン親王から国王秘書局長ソムモット親王宛 書簡 NA. R. V. Mo. 2. 18/10: 91-92  
 1903年7月11日付 イーサーン州総督サンバシット・ブラソン親王からダムロン親王宛 書簡 NA. R. V. Mo. 2. 18/11: 239-255

引用文献

英文・タイ文

- Arawon Chaikula. 1981. Kan prapprung kan pokkroong monthon Udon [ウドーン州統治の改善]. In *Monthon thesaphiban: Wikhro priaphiap* [モントン・テーサーピバーン——分析比較], edited by Wuthicai Munsin and Somchot Ongsakun, pp. 150-202. Bangkok: Samakhom sangkhomasat haeng prathet Thai.
- Baird, I. G. 2013. Millenarian Movements in Southern Laos and Northeastern Siam (Thailand) at the Turn of the Twentieth Century: Reconsidering the Involvement of the Champassak Royal House. *South East Asia Research* 21 (2): 257-279.
- Chaiyan Rachakul. 1984. Kan suksa khabot phu mi bun: Khamtham khwamsongsai lae kraai sanoe [有徳者の反乱研究——問い、疑問、そして誰が提示したか]. In “*Khvamchua Phra Sian*” lae “*kabot phu mi bun*” nai sangkhom Thai [タイ社会における「ミロク信仰」と「有徳者の反乱」], edited by Phonphen Hantrakul and Atcharapon Kamutphitsamai, pp. 311-342. Bangkok: Sangsan Publishing.
- Chalong Suntharawanit. 1984. Khvamchua nai ruang Phra Sian lae kabot nai phak Isan: Kho sangket buangton kiao kap udomkan lae phu nam [イーサーンにおける反乱とミロク信仰——指導者と理想に関する初めのポイント]. In “*Khvamchua Phra Sian*” lae “*kabot phu mi bun*” nai sangkhom Thai [タイ社会における「ミロク信仰」と「有徳者の反乱」], edited by Phonphen Hantrakul and Atcharapon Kamutphitsamai, pp. 22-32. Bangkok: Sangsan Publishing.
- Charnvit Kasetsiri. 1979. Kabot phrai samai Ayutthaya kap naeo khwamkhit phu mi bun—Phra Sian—Phra Malai [アユタヤ時代における奴隷反乱と有徳者の思考——ミロク——ブラ・マーライ]. *Warasan Thammasat* 9(1): 53-86.
- Charuwan Thammawat. n. d. *Botbat khong Molam to sangkhom Isan nai chuang kung satwat* [過去半世紀におけるイーサーンでのモーラムの役割]. Mahasarakham: Mahasarakham Srinakhrinwirot University.
- Chatthip Nartsupha. 1984. The Ideology of “Holy Men” Revolts in North East Thailand. In *History and Peasant Consciousness in South East Asia* (Senri Ethnological Studies, No. 13), edited by Andrew Turton and Shigeharu Tanabe, pp. 111-134. Osaka: National Museum of Ethnology.
- Gay, Bernard. 2002. Millenarian Movements in Laos, 1895-1936: Depictions by Modern Lao Historians. In *Breaking New Ground in Lao History: Essays on the Seventh to the Twentieth Centuries*, edited by Mayoury Ngaosrivathana and Kennon Breazeale, pp. 281-295. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Kampol Champapan. 2009. Kha cuang: Kabot phu mi bun nai phra racha anakhet Sayam pho. so. 2415-2436 [カー・ジュアン——仏暦2415-2436年のシャム王国の領土における有徳者の反乱]. Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the M. A., Chulalongkorn University.
- . 2012. *Kha cuang: Kabot phrai kabuankan phu mi bun lang sathapana phra rachaanakhet Sayam Langsang* [カー・ジュアン——シャム—ラーンサーン王国の領土成立後の有徳者集団による奴隷反乱]. Bangkok: Muangboran Publishing.
- Keyes, Charles F. 1973. The Power of Merit. *Visaka Puja* B. E. 2516: 95-102.
- . 1977. Millennialism, Theravada Buddhism and Thai Society. *Journal of Asian Studies* 36 (2): 283-302.

- Kitirat Sihaban. 1990. *Kan ruam khanasong Isan khao kap khanasong Thai pho. so. 2434-pho. so. 2468* [仏暦 2434-68年のイーサーン・サンガとタイ・サンガのまじわり]. Bangkok: Khana Sinlapasat Mahawitthayalai Thammasat.
- Miller, Terry E. 1985. *Traditional Music of the Lao*. Westport: Greenwood Press.
- Murdoch, John B. 1974. The 1901-1902 "Holy Man's" Rebellion. *Journal of Siam Society* 62(1): 47-66.
- Nonglak Limsiri. 1981. Khwam samkhan khong kabot huamuang Isan pho. so. 2325-2445 [仏暦 2325-2445年のイーサーン地方における反乱の重要性]. M. A. thesis, Sinlapakorn University.
- Pathom Takhananan. 2003. *Khana song sang chart samai Rachakan thi 5* [ラーマ5世時代におけるサンガの国家形成]. Bangkok: Matichon.
- Phaithun Mikusol. 1974. *Kanpathirup kanpokkhong monthon Isan nai ratsamai Phrabatsomdet Phracunlacomkhaocyaoyuhua* [ラーマ5世王期におけるイーサーン州の統治改革]. Bangkok: Bannakit Publishing.
- Scott, James C. 2009. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven and London: Yale University Press. (スコット, ジェームズ・C. 2013. 『ゾミア——脱国家の世界史』佐藤仁(監修・翻訳). 東京: みすず書房.)
- Souneth Phothisane. 1998. The Nidan Khun Borom: Annotated Translation and Analysis. Ph. D. dissertation, The University of Queensland.
- Sunsi Asawai. 1982. *Cak udomkan Phra Sian thung kabot phu mi bun phak Isan* [ミロク思想からイーサーン地方の有徳者の反乱まで]. Bangkok: Sathaban Thaikhadi Suksa Mahawitthayalai Thammasat.
- Tambiah, Stanley J. 1970. *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*. London: Cambridge University Press.
- . 1984. *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets: A Study in Charisma, Hagiography, Sectarianism, and Millennial Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tanabe, Shigeharu. 1984. Ideological Practice in Peasant Rebellions: Siam at the Turn of the Twentieth Century. In *History and Peasant Consciousness in South East Asia* (Senri Ethnological Studies, No. 13), edited by Andrew Turton and Shigeharu Tanabe, pp. 75-110. Osaka: National Museum of Ethnology.
- Ted Bunnak. 1967. Khabot phu mi bun Isan ro. so. 121 [ラタナコーシン暦 121年のイーサーンの有徳者の反乱]. *Sangkhomsat Parithat* 5(1): 78-86.
- Thanyaphat Mitsaranphat. 2007. Kan suksa priapthiap wannakam Lanna ruang Suwannamekhamakhonkham lae wannakam Lao ruang Mayui [ラーナーのスワンナメーカマーコンカム文学とラオのマユイの比較研究]. M. A. thesis, Sinlapakorn University.
- Thawat Punnotok. 1985. Khwamchua phun ban an samphan kap chiwit nai sangkom Isan [イーサーンにおける生活と土着信仰]. In *Wathanatham phun ban: Khathi khwamchua* [地方の文化——民間信仰], edited by Phensi Tuk, pp. 350-392. Bangkok: Chularongkorn University.
- . 1999. Thao phraya thammikarat: Tamnan [転輪聖王——縁起]; Phu mi bun: Tamnan [有徳者——縁起]; Phraya in: Tamnan [インドラ神——縁起]; Phun muang krung: Tamnan [都の地——縁起]. いずれも, *Saranukrom wathanatham Thai phak Isan* [タイ文化百科事典イーサーン] (編), それぞれ 1655-1657 ページ; 2827-2828 ページ; 3017-3020 ページ; 3138-3140 ページ所収. Bangkok: Munnithi saranukrom wathanatham Thai Thanakhan Thai Phanit.
- Toem Wiphakphotcanakit. 1970. *Prawatisat Isan* (Lem thi 2) [イーサーン史 第2巻]. Bangkok: Samnakphim samakhom sangkhomasat haeng prathet Thai.
- Wachirayan (Somdet Phramahasamanacho). 1971. *Pramuan Phra Niphon Somdet Phra Mahasomanacao Korom Phraya Wachirayanwarot Phraracha* [ワチラヤーン親王書簡集 御親書——御筆跡]. Phranakhon: Thanakhan Krung Si Ayutthaya.
- Wales, H. G. Q. 1931. *Siamese State Ceremonies: Their History and Function*. London: Bernard Quaritch, Ltd.
- Wilson, C. M. 1997. The Holy Man in the History of Thailand and Laos. *Journal of Southeast Asian Studies* (28)2: 345-364.

和文

チャティップ・ナートスパー; プラヌット・サツパヤサーン. 1987. 「ノーン・マークケーウ村の反乱」

- 『タイ村落経済史』野中耕一；末廣昭（編訳），123-142 ページ所収。東京：井村文化事業社。（原著 Chatthip Nartsupha; and Pranut saphayasan. 1981. Cao phu mi bun Nong Makkaeo [ノーン・マークゲーオ村の有徳者]。In *Setthasat kap prawatisat Thai* [タイの経済学と歴史学]，pp. 249-275. Bangkok: Sangsan Publishing.)
- チット・プーミサク。1992. 『タイ族の歴史——民族名の起源から』坂本比奈子（訳）。東京：井村文化事業社。（原著 Chit Phumisak. 1976. *Khwaam pen ma khong kham sayam Thai, Lao lae Khom lae laksana thang sangkhom khong chu chonchat*. Bangkok: Sayam Publishing.)
- 林 行夫。1998. 『『ラオ』の所在（〈特集〉東南アジア大陸部における民族間関係と『地域』の生成）』『東南アジア研究』35(4): 684-715.
- . 2000. 『ラオ人社会の宗教と文化変容——東北タイの地域・宗教社会誌』京都：京都大学学術出版会。
- . 2003. 『宗教』『ラオス概説』ラオス文化研究所（編），208-240 ページ所収。東京：めこん。
- 星野龍夫。1996. 『遺跡と年中行事』『もっと知りたいラオス』綾部恒雄；石井米雄（編），232-264 ページ所収。東京：弘文堂。
- 飯島明子。2001. 『ラオ語年代記の『世界』——『ウィエンチャン年代記略述本』の紹介として』『東南アジア近世国家群の展開』（岩波講座 東南アジア史 4）桜井由躬雄（編），111-131 ページ所収。東京：岩波書店。
- . 2003. 『『正史』による前近代の歴史』『ラオス概説』ラオス文化研究所（編），126-147 ページ所収。東京：めこん。
- 石井米雄。1972. 『タイにおける千年王国運動について』『東南アジア研究』10(3): 352-369.
- . 1975. 『上座部仏教の政治社会学——国教の構造』東京：創文社。
- . 1999. 『タイ近世史研究序説』東京：岩波書店。
- 伊東利勝。1991. 『南伝上座部仏教圏の救世主と民衆反乱』『講座 仏教の受容と変容 2 東南アジア編』石井米雄（編），199-240 ページ所収。東京：佼成出版社。
- 加藤真理子。1999. 『東北タイのモーラム・ピーファー——上座部仏教社会における土着の宗教的概念』『東南アジア——歴史と文化』28: 104-130.
- . 2010. 『東北タイ農村における識字女性の宗教実践——持戒行の事例からの考察』『アジア・アフリカ言語文化研究』79: 145-171.
- 根岸範子；前田初江（訳）。1994. 『ラオスの民話』島根：黒潮社
- パースック・ポンパイチット；ベーカー，クリス。2006. 『タイ国——近現代の経済と政治』北原淳；野崎明（監訳）。東京：刀水書房。（原著 Pasuk Phongpaichit; and Baker, Chris. 2002. *Thailand: Economy and Politics*. Oxford: Oxford University Press.）
- スチュアート・フォックス，マーチン。2010. 『ラオス史』。菊池陽子（訳）。東京：めこん。（原著 Stuart-Fox, Martin. 1997. *A History of Laos*. Cambridge: Cambridge University Press.）
- トンチャイ・ウィニッチャクン。2003. 『地図がつくったタイ——国民国家誕生の歴史』石井米雄（訳）。東京：明石書店。（原著 Thongchai Winichakul. 1994. *Siam Mapped: A History of the Geo-body of a Nation*. Honolulu: University of Hawaii Press.）
- 津村文彦。2002. 『東北タイにおける伝統文字の知識民族誌——タム文字と貝多羅葉の人類学的研究』『タイ研究』2: 61-82.

(2016 年 11 月 1 日 掲載決定)