

氏名	若曾根 了太
所属	
学位の種類	博士（社会人類学）
学位記番号	人博 第195号
学位授与の日付	令和5年3月25日
課程・論文の別	学位規則第5条第2項該当
学位論文題名	ラオ人の信仰動態と近代 ——〈外縁〉の力と振幅をめぐる歴史人類学
論文審査委員	主査 綾部 真雄 委員 深山 直子 委員 河合 洋尚

**【論文の内容】**

次頁のとおり

博士論文

ラオ人の信仰動態と近代

——〈外縁〉の力と振幅をめぐる歴史人類学——

若曾根 了太

## はじめに

2020年、タイ・チェンマイ(Chiang Mai)のマイイアム現代美術館(MAIAM Contemporary Art Museum)では、イギリスの写真家ルーク・ダッグルビー(Luke Duggleby)による「挑み死んだ者(そして耐える者)」(Those Who Died Trying(And Those Who Endure))という展示が行われた。展示では1970年代以降にタイ国内で拉致・殺害された反政府活動家たち56人の肖像写真が並べられた。実際に拉致・殺害されたとされる現場に置かれた肖像写真を並べる無言の抗議アートは、長年にわたって語ることのできなかつたタイの闇を示した。

2019年から2020年という年は、タイでは時代の大きな転換点となった。若者たちを中心としたデモグループは3本指をたてる旗印のもとに立ち上がり、軍事政権を批判、新憲法制定を求める民主化運動を展開した。そして現政権を批判するなかで、デモグループはタイの抱える根深い問題、すなわち現在のタイ・チャクリー王朝の歴史にまで遡って言及している。



ルーク・ダッグルビー(Luke Duggleby)「Those Who Died Trying(And Those Who Endure)」。2020年9月7日、マイイアム現代美術館にて筆者撮影。

彼らの議論は、タイの地方の王権に関する歴史像をめぐる諸活動にも影響を与えた。たとえば 2022 年 4 月には、タイ東北地方のウボンラーチャターニー (Ubon Ratchathani) 県のノンポー村 (Ban Nonpho) において、芸術活動家タノム・チャーパッカディー (Thanom Chapakdee) を中心としたアーティストや学者らによるグループが、12 人の僧侶を招いて慰霊祭を行った。この慰霊祭は、1901 年 (ラタナコーシン 歴 121 年) に発生した反政府運動から 121 年が経過した節目を記念して県内の各地で行われた。当時のシャム王権から「反乱者」というレッテルを貼られて処刑された人びとに対する鎮魂の儀礼であった。

タイの地域社会での「歴史」をめぐる実践は、儀礼に限ったことではない。地域社会では自分達の過去の「歴史」を掘り起こしそれを本にして出版している。「歴史」をアートとして展示したり、SNS を通じて積極的に発信したりしている。歴史学者だけでなく多様な存在者たちが現状をなんとか変えて、新しい未来を創り出すために、「歴史」に関わり、「歴史」を紡ぎ出している。

こうした地域社会での「歴史」をめぐる行為全般としての歴史実践が、今後より豊かに、より多面的な広がりをもつようになるためには、今、何を問い直すべきなのだろうか。どのような歴史像を新たに叙述すべきなのだろうか。本稿はそうした問題意識にしたがって書かれている。

## 目次

はじめに .....	1
序章 本研究の課題と方法 .....	9
序.1 近代の国家支配に抗する社会 .....	11
序.2 『ゾミア』の議論の問題点 .....	18
序.3 近代に関する歴史認識の問い直し .....	20
序.4 本稿で用いる語彙 .....	23
序.4.1 「中心」 .....	23
序.4.2 「外縁」と「カー」 .....	24
序.4.3 「周縁」 .....	25
序.4.4 外縁の「振幅」 .....	27
序.5 ラーンサーン地域の地理環境と歴史 .....	28
序.5.1 ラーンサーン地域の地理環境 .....	28
序.5.2 シャム東北地方へのラオ人の入植 .....	32
序.5.3 シャムによる地方行政改革と近代 .....	33
序.5.4 シャム東北地方をめぐる歴史叙述の問題点 .....	35
序.5.5 宗教運動への着目 .....	36
序.6 本稿での史料の扱い方 .....	37
序.7 本稿の構成 .....	40
序章 注 .....	42
第1章 ラーンサーン地域における「カー」とラオ人の関係性 .....	51
1.1 神話におけるラオ人と「カー」 .....	51
1.2 19世紀後半における西洋からみた両者の関係性 .....	53
1.3 19世紀後半におけるシャムからみた両者の関係性 .....	57
1.4 山地民としての「カー」 .....	62
小括 .....	66
第1章 注 .....	67

第2章 「有徳者の反乱」の先行研究と問題点	71
2.1 ダムロン親王による「有徳者の反乱」像	72
2.2 噂の拡大について	75
2.3 「有徳者の反乱」と周縁像	76
2.4 民族運動論の展開	78
2.5 千年王国運動論の展開	80
2.6 「有徳者の反乱」の研究史における問題点	81
小括	83
第2章 注	85
第3章 「カー」の聖者の宗教運動と救済観念	88
3.1 「カー」の宗教運動の時代背景	90
3.2 ラーセーン・セーンフーンの語りと実践	94
3.3 始原回帰と象徴的混乱	96
3.4 ムアン・プアン(シエンクワーン)の石壺における儀礼	98
3.5 神話的王権ヂュアン王	100
小括	104
第3章 注	105
第4章 聖者オン・ゲーオの宗教運動と芸能民モーラム	108
4.1 宗教運動の南部への拡大	109
4.2 オン・ゲーオによる仏教的知識の導入	110
4.3 25キロメートル地帯での聖者集団の活動	111
4.4 噂の広がり	112
4.5 モーラムの地域住民への影響力	113
4.6 モーラムの呪術性	116
4.7 モーケーンと天空霊	117
小括	120

第4章 注 .....	120
第5章 シャム東北地方における聖者の宗教運動 .....	123
5.1 モーラムの歩んだ道と「有徳者の反乱」 .....	124
5.2 ムアン・ヤソートーンにおける宗教運動 .....	126
5.3 ムアン・ローイエットにおける宗教運動 .....	127
5.4 ムアン・ガーラシンにおける宗教運動 .....	128
5.5 ムアン・サコーンナコーンにおける宗教運動 .....	129
小括 .....	130
第5章 注 .....	131
第6章 神話的王権から仏教的王権観念へ .....	133
6.1 4巻の貝葉文書について .....	134
6.2 『都の地の縁起』 .....	136
6.2.1 縁起における正法王像 .....	139
6.3 『インドラ神の縁起』 .....	140
6.4 『正法王の縁起』 .....	141
6.5 『聖者の縁起』 .....	142
6.6 「カー」の神話的王権から仏教正法王への置き換え .....	144
6.7 聖者の聖水散供 .....	145
6.8 聖者の語るピーと天空霊 .....	147
小括 .....	148
第6章 注 .....	149
第7章 カリスマ宗教者と王権 .....	150
7.1 仏法の力を説くカリスマ宗教者 .....	151
7.2 カリスマ宗教者に対する王権とタンマユット派 .....	153
7.3 タンマユット派と頭陀行僧の協力関係 .....	156
7.4 頭陀行僧の矛盾と苦悩 .....	158

小括 .....	159
第7章 注 .....	160
終章 外縁の振幅をめぐる歴史人類学 .....	162
あとがき .....	167
参考文献 .....	169
<タイ語史料> .....	169
<タイ語・欧文文献> .....	170
<日本語文献> .....	182
巻末表 .....	189
関連年表 .....	198



【図1】現在の東南アジアの国家(筆者作成)



【図 2】 19 世紀半ば頃における東南アジアの王国の概略図（筆者作成）

## 序章 本研究の課題と方法

---

---

本稿は 19 世紀後半から 20 世紀前半に、山地民の聖者による宗教運動において提示された信仰体系が山を下り、低地の国家的周縁地域へと拡大していく中で、それがどのように変容し、そして王権と拮抗しながらどのような社会変動をともなったのかを明らかにするものである。その目的は①低地国家と山地の間に広がる国家の周縁地域の歴史を明示すること、②近代に対する歴史認識そのものを問い直すことにある。それによって現在の地域社会で行われている歴史実践の可能性が展望されると想定している。

研究で対象とする地域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流域、現在でのタイ(1939 年以前はシャム)の東北地方(イーサーン Isan と呼ばれている)とラオス人民民主共和国(以下ラオス)の山地部とする。この地域の低地部の主要住民はタイ語諸族(Tai speaking people)のラオ人(Lao。タイの東北地方に 1520 万人、ラオス側に 180 万人ほどがいると推定されている(林 2000: 47))、そして山地部の住民は、かつてラオ人やタイ人から「カー(Kha)」と総称されていたオーストロアジア語系に含まれるモン・クメール諸語族(Mon-Khmer language)の山地民であり、かれらが展開する宗教運動が分析の対象となる。具体的には山地民「カー」の一つであるラオス北部のカー・ヂェ族(Kha Cae)の聖者による宗教運動が、ラオス各地の「カー」の社会へと繋がり、さらに地域で謡をする芸能民の喧伝を通じてそれが山を下り、国や民族を越えて低地の国家的周縁地域へと拡大していく中で、当初に提示された「カー」の信仰体系がラオ人の聖者の実践を通じて徐々に変容していくこと、そしてそれが当時のシャムの王権側と拮抗しつつ地域の社会変動をともなったことが明示される。

なお、議論に際しては地域を大まかにシャムの王権・王都を「中心」、ラオスの山地を「外縁」、そしてその両者の間にあって中心から囲い込まれていく対象となりつつも外縁のラオス山地と関わりあった、いわば両者の媒介としての東北地方を「周縁」という概念で捉える。それは、低地／山地(すなわち「中心」／「外縁」という二項対立構造ではなく、その間に「周縁」という媒介項を設定することによって、様々なベクトルをとる影響力の流れが見えてくると考えられるからである。

ただし、ここでいう周縁や外縁は流動的なもので、明確な境界線を伴わない、いわば再定義を可能とするものとする。特に外縁については、周縁地域との間を「振り子」のように揺れ動きながら様々なベクトルの影響力を含みこむ空間として位置づけ、本稿ではこれを「振幅」という概念で捉える。そして、儀礼を含む聖者たちによる信仰体系の振幅について歴史人類学的な視点から考察されることとなる(この中心—周縁—外縁や、「振幅」をめぐる語彙の位置づけは序-4にて改めて詳述する)<sup>1)</sup>。

また本稿は大前提として、この外縁と周縁の地域に関して書かれた文字史料に依拠しながら議論を進める。ただし、これらの地域に残されている史料は、中心としてのシャム王権の側に比して圧倒的に少ない。そのため、どうしても為政者側の史料(タイ国立公文書館所蔵公文書や諸地域の『年代記』(Phongsawadan)など)に頼らざるを得ないわけで、それらには地域に対する権力からのバイアスがかかっていることは免れない。それでも史料から断片的に垣間見えることや、宗教運動での儀礼の中で表象されていることを可能な限り読み解きたい。

また、為政者側の史料のみならず、当該期の「カー」やラオ人に関する叙述や民族誌、僧侶の回顧録など様々な種類の史料も用いる。これらの史料は必ずしも新史料というわけではないものの、本稿では解釈をし直すという方法にしたがって分析を進め、当時の実相を再現することを試みる(史料の見方については序.6にて詳述する)。

さらに本稿でいう宗教運動とは、「歴史上、知識階級だけにとどまらず、広く、一般民衆に広がり、特定の宗教思想を基礎とする運動として発展してきたもの」(黒川 1999: 49)という定義に基づいている。この定義によって、時に暴力を伴った千年王国運動や民衆運動についても、あるいは地域内で信奉された頭陀行僧のようなタイプの宗教者ら

による地域における信者を巻き込んだ宗教実践の数々についても、宗教運動の一つとして捉えることができるので、この語を用いて議論を進めることとする。

なお、ここでいう宗教運動を支える「特定の宗教」に関しては、閉じた意味での信仰体系を指すのではなく、マクロな視点において国家やグローバルなシステムとの関係を含めながら変容する可能性をもつものと捉える。すなわち、信仰体系は一つの地域において完結しているようなものではなく、時間・空間ともに拡がりを持ち、なおかつ様々に変容をするいわば可変的なものと理解する。ラオス山地やタイの東北地方にて展開される信仰が、国家のシステムと関わり合い、拮抗を通じて社会変動を引き起こし、それを受け止める地域の人びとの信仰体系がまた変容していくという、信仰をめぐる変化の過程について本稿は「信仰動態」という語で表現している。

## 序.1 近代の国家支配に抗する社会

近代における山地の低地に対する抵抗をめぐる歴史は、どのように議論されているのであろうか。そして、その議論にはどういった問題点があり、それに焦点をあてることの人類学的意義は何であらうか。それらについて序-1 から序-3 で明示するが、まずは「近代」とは一般的にどういう時代かを簡単に位置づけておこう。

近代とは、西洋中心の世界史認識の中の一つの時期区分をさしている<sup>2)</sup>。過去から現在、未来へと続く単線的な時間軸の中に近代は配置され、近代／前近代という二項対立的な思考が生み出されてきた(ラトゥール 2008: 36)<sup>3)</sup>。

しかし、改めて近代とは何を指すのかとなると極めて曖昧なものとなる。それは、近代についてどこに典型を置くか、どのように議論をするかによって、イメージが大きく変わってくるからである。たとえば近代の価値認識をめぐる議論(小谷 1985)や、特有の思想構造を探る議論(今村 1998)、近代的価値・伝統の創造と共同体への帰属意識の形成を問う議論(ホブズボウム 1992; アンダーソン 1987)など、同じ近代の時代を扱いながらも、それぞれ視点が異なっており、多様なイメージが提示されている。

ただしこれらに共通する理解としては、近代とはマックス・ウェーバーの言う「魔術からの解放」、すなわち人類が進歩や合理性、普遍性を標榜する時代であるという認識であ

り、たとえばアイヌが経験する近代を描いた鈴木はそれを「普遍化を志向する科学の物語」<sup>ナラティブ</sup>「人類進歩の物語」が広がる時代としている(鈴木 2000: 19)。また、近代における文化形成の歴史を論じた鏡味もまた、近代は人類が進歩を普遍的原理・理念と位置づけた上で、世界に向けてその拡大を目指す時代とした(鏡味 2010: 3-4)<sup>4)</sup>。

あるいは、東南アジアにおける 20 世紀の近代についてジェームズ・スコット(James Scott)は、行政、経済、文化の標準化という試みが構造的に組み込まれた国家による「囲い込み運動」と征服事業の時代としている(スコット 2013: 4)。囲い込み運動とは、「辺境の人々と土地と資源を統合して、それを金銭のかたち」(スコット 2013: 5)に変えて、その上で「超過利潤を生み出すように課税と監査の対象にして、国民総生産や外貨収入に貢献するように変革する」(スコット 2013: 5)ことを指している。要するに権力が国境を確定するとともに地方の経済活動を把握し、実効支配を進めることで近代が成立するという見方である。このような近代観は一般的なものだと考えられ、本稿で対象とする地域のこれまで提示されてきた近代像にもこの歴史観は通奏低音として流れている。その点については序-5 で詳述することとする。

ところで、スコットはこのように近代を理解した上で、近代国家形成を企てる権力の囲い込みをかわして独自の自治を実現していたゾミアとよばれる山地の諸社会に焦点をあてて議論を展開した(スコット 2013)<sup>5)</sup>。このスコットによる山地民の歴史的抵抗論は本稿が依拠する理論的な枠組みであるが、ただし筆者はこの議論を支える歴史認識には問題点が含まれていると考えている。そこで以下からはその理論的枠組みと問題点を提示することとするが、その前にまずはスコットの議論の下敷きとなったピエール・クラストル(Pierre Clastres)による国家の支配に抗する社会に関する見解をおさえておきたい(クラストル 1987)。

クラストルは西洋の進化論的・自民族中心主義的な国家史観批判の文脈において、南米インディアン諸族の婚姻制度や言語活動、神話、社会的強制力をともなう権威を持たない首長制などに言及しつつ、いわゆる「未開社会」の住民たちは野蛮で無知がゆえに王や歴史、文字、法体系などが欠如し国家機構をもつことができなかったという

従来の見方を問い直し、むしろかれらは平等主義社会において生きていくためにこれらをあえて持たなかったとした。自由を奪う社会変化や過剰な労働、文字や市場経済を否定し、内部から分離する一なるものとしての政治権力、あるいは国家そのものの出現を防ぐ働きが、「未開社会」にはあったことを強調した(クラストル 1987: 235-272)。

クラストルの議論によって政治と国家の領域は区別され、国家がない空間においても政治的な共同体が独自に展開されるということが示された。すなわち、国家それ自身が「未開」社会という政治共同体との関係性において相対化されたことで、国家的支配をかわす技術もあることが提示された。これは国家の支配に抗するアナキズムの視点が提供されたことを意味し、クラストルは結論で次のように述べる。

歴史をもつ人々の歴史は、階級闘争の歴史である、といわれる。少くともそれと同じ程度の真理として、歴史なき人々の歴史は、かれらの国家に抗する闘いの歴史だ、といえよう(クラストル 1987: 272)。

このようなクラストルによるアナキズム史観をさらに深め、スコットは山岳地帯ゾミアを舞台にして、体系的な山地の歴史像を描くことで、脱国家支配をめざすアナキズムの世界史を展開した。ゾミアとは、東はベトナム中央高原から西はインドの北東部にかけて広がる、海拔 200 メートルから 4,000 メートル以上になる山岳地帯を指す。その広大な地域は 250 万平方キロメートル以上で、現在の 8 つの国民国家に跨るものであり、8,000 万人から 1 億人の人びとが住むとされている。そうしたゾミアの山岳地帯の歴史に焦点をあてることについて、スコットは次のように述べる。

国家形成については、過去や現代の事例も含めて、すでに膨大な文献が存在しているものの、国家と対をなすものに目を向けたものはきわめて少ない。対をなすものとは、国家形成への反応として意図的に作り出された無国家空間のことである。国家形成から逃れた人々の歴史抜きに、国家形成を理解することはできない。

それゆえ本書はアナキズム史観の提示にもなっている(スコット 2013: x)。

スコットによれば、国家が形成されれば無国家空間も意図的に創られることとなる。いわば無国家空間は国家の産物だが、それにも拘らず無国家空間の歴史を正面から論じ、正当に国家史と関連付けた研究は少ない。その点をスコットは問題視し、ゾミアを対象地域として、アナキズムの歴史を描いた。では、スコットはゾミアをめぐるどのような議論を展開したのか。以下にてその概要を述べる。

まずスコットによると伝統的な低地国家とは、ゾミアに住む人びとを課税や査定、接収の対象にすることを目指し、囲い込み運動と拡張を続ける主体となる。なぜなら近代国家成立以前の伝統的な国家は、明確な国境線と領域をとまなうものではなく、支配の及ぶ範囲は王都から地理的に近い範囲に限定されていたからである。伝統的な低地国家は、労働者や税負担者の恒常的な確保を常に目指しており、そのため水稲耕作の単一栽培によって人びとの定住化を促し、土地に縛り付けるという手段を用いることによって、支配の貫徹をはかった(スコット 2013:4-9)。

そうした国家からの囲い込みによる支配をかわすための避難空間として作用したのがゾミアの山地部であった。低地国家に定住することで生じる税負担、あるいは飢饉や戦争による略奪や捕虜、疫病といったあらゆる生命に関わる危機からの逃避先としてゾミアは機能していたとスコットは捉えた(スコット 2013:129-179)。

支配を目指す低地国家と、そこからの避難空間としてのゾミアという対立的な見地に立てば、ゾミア内の諸社会にみられる文化的特徴は従来までとは違う評価がなされる。ゾミア内の諸社会にみられる文化や特徴とはすなわち、かれらが①狩猟採集や焼畑農業をしながら移住を繰り返す生活スタイルをもつことが多いこと、②平等主義的で小さな部族的集団を形成すること、③書き言葉をもたない無文字社会であること、④千年王国運動をたびたび起こすことといった点があげられる(スコット 2013: x)。これらは、従来であれば文明的な低地国家に対する後進性を示すものとして位置づけられてきたが、スコットはそれを支配から逃避して抗するための技術であり、文化であるという見方をもって捉え返した(スコット 2013: x)。

まず①の焼畑農業と移住を繰り返す生活様式は、定住しない＝野蛮さを示すものではなく、あくまでも支配の拡大を目論む低地国家の拡張をかわす技術の一つと捉えられた。ゾミアの住民は低地国家での定住を避けるために、常に移動性の高さを保つ必要があり、それに適した生産活動として狩猟採集や焼畑農業が選択されたという(スコット 2013:181-207)<sup>6)</sup>。

②の平等主義的で小さな部族的集団を形成する点もまた、支配をかわす技術の一つとされた。ゾミアの人びとは複数の文化や言語を戦略的に選択したり、あるいは家系を操作したりして、柔軟性をもつアイデンティティを編み出した。そうした柔軟性を保つためには、永続的な上下関係をもたない社会をつくりあげることが必要だった。つまりアメーバのように変幻自在で固定化されない部族の集団による平等主義的な社会をつくるのが、定住や固定化を目指す国家的支配の仕組みを拒否することにつながったのだとスコットは強調する(スコット 2013:207-220)。

また、自分たちのアイデンティティの柔軟性を保つという観点から、ゾミアの人びとが文字をもたなかったという③の点についても、文字が支配を貫徹する道具であると捉えた上でそれを放棄することで支配に抗したものとして説明した(スコット 2013:221-239)。スコットは山地社会が文字を持たないことについて、ゾミアと低地国家の人びとの歴史に対する姿勢や保存の仕方の文脈から次のように記している。

民族、親族集団、共同体が、それぞれ自らの歴史とどうかかわってきたかをみれば、かれらと国家との関係が明らかになる。どの集団にも必ず何らかの歴史があり、自分たちは何者で、どのようにして今に至ったのかを伝える物語がある。しかし類似点はここまでである。周縁に位置し、特定の指導者をもたない集団は物語で、旅程、敗北、移住、風景を強調しがちである。それとは対照的に、集権化と国家(または国家ならんとする集団)につきものなのは、地位、開祖である英雄、領土の主張である。伝統がとりうる形態もさまざまだ。筆記の伝統は、政治と行政を恒久的に集権化させる道具として重要な価値をもつ。その一方で移ろいやすく見通しのはっきりしない政治環境に生き、素早く適応しなければ、繁栄のみならず生

存さえも危うくなってしまふような人々にとっては口承の伝統が役に立つ(スコット 2013: 238-239)。

スコットによれば、ゾミアの人びとであれ、国家に分かりやすいかたちで属す人びとであれ、それらの集団が歴史を物語として有することについては共通する。しかし、その歴史の内容と保存の仕方の面においては相違がある。すなわち、前者が移住や旅、敗北についての歴史を口伝するのに対して、後者は英雄や領土に関するものを文字で記録し伝えていく。

そしてスコットは、文字とは政治・行政を貫徹する道具だと捉える(スコット 2013: 229-230)。なぜなら低地国家は文字を用いることによって、支配や領域の正当性を主張するからである。その点ではゾミアにとって文字は自分たちの柔軟なアイデンティティを破壊し固定化を生むもの、すなわち支配のもとに配置される武器となる。そこでゾミアの人びとは、国家的支配をかわすために、あえて文字をもたず、口承を駆使することによって生存を達成したとされる(スコット 2013: 298-239)。こうした見方によって無文字社会が示す意味は、「未開的後進性」から、都市や国家からの文字による支配からの逃避を目指してあえて文字を持たなかったという選択の結果として捉え返されたといえる。

さらにスコットは、低地国家の支配に対する積極的な抵抗として、山地社会の歴史においてしばしばみられる預言者を中心とした千年王国運動(millenarian movements)もとりあげている(スコット 2013:287-327)。ただしスコットは、こうした宗教運動は山地部ゾミア特有のものでもないとしていて、次のように説明している。

千年王国論的な色合いが濃い山地の宗教的異端や預言運動は、歴史的にみれば、低地居住者やすでに低地国家にとりこまれた山地民のあいだでも同様にありふれたものである。事実、先述したように、山地に流布する千年王国論の大部分は、もともと低地国家から取り入れた物語の断片から成り立っている(スコット 2013: 302)。

すなわち宗教運動は低地国家でもみられるものであり、山地のそれはむしろそうした低地における宗教運動を支えた世界観や知を利用して成立したものだという。象徴的、宇宙論的な意味を有する低地の知、すなわち山地における権威の正当化に役立つこととなる知のあり方についても、以下のように詳述されている。

村レベルを越えた権威の正当化に役立つアイデアは事実上ほとんどが低地国家からの借り物であった。それらのアイデアは、低地の係留から緩く解き放たれて、山地特有の目的に資するかたちで再構成された。低地の一部を構成する宇宙論、権威の標章、服装、建築様式、肩書などが再配置され、預言者、治癒者、野心的な首長らの手によって固有の混合物に仕立てられる過程は、「ブリコラージュ」と呼ぶにふさわしい。高地の人びとはさまざまな象徴の原材料を低地から輸入しているか、高地の預言者はそれらの材料を千年王国論で色づけし、低地の文化的、政治的覇権への対抗のために用いたわけだ(スコット 2013: 336)。

スコットは、山地の千年王国論や「宇宙論、権威の標章、服装、建築様式、肩書」など様々なものが低地の知からの借り物であること、そして、預言者や治癒者、首長らが山地においてそれを再構成して預言者運動を展開したとしている。

以上のようにスコットは、ゾミアの住民が国家と距離をとりつつ、柔軟なアイデンティティのもとで小規模な部族を形成、狩猟採集や焼畑農作をしながら移住を繰り返し、支配をかわし続けていた人びとであることを提示した。ゾミアの人びとは低地国家形成の前の段階に生きる人びとではなく、低地国家権力の支配をかわすためにあえて移住して歴史と文化を形成した、ポスト支配、ポスト識字の段階に生きる人びとだと主張する。こうして低地／山地について先進／後進と捉える歴史観を逆転させるとともに、支配に抗する社会の歴史は、ゾミア地域以外にも幅広く普遍的にみられるいわば「排除されてきた人々についてのグローバルな世界史」(スコット 2013: 333)であると結論づけた。

## 序.2 『ゾミア』の議論の問題点

スコットによる近代の国家の支配に対する抵抗論は人類学や歴史学、地域研究の分野などに対して影響を与え、様々な評価を受けた(Daniels 2010; 2013; Slater 2010; Ferguson 2011; Thompson 2011 など)。なかには批判的なものもあり、たとえばスコットが脱国家の世界史を標榜して他地域の支配に抗する社会とゾミアの共通性を述べたことに対して、果たしてゾミアの歴史をヨーロッパや北米、中米といった他地域と併置、関連付けて議論することが妥当かどうかを問うものがある(Jonsson 2010; Daniels 2010)。

また、アナキストとしての山地民に対するスコットのイデオロギーが先行していることを問題視した論考もある。たとえば片岡は、山地民ラフが歴史的に常に王や国家を求めていたことを論証することで、スコットの見解すなわちゾミアの山地民が他者としての国家からの支配、あるいは自らの共同体からの国家自体の形成に抗する反国家主義者だとする主張の一面性を批判した(片岡 2014<sup>7)</sup>)。

さらにクリスチャン・ダニエルス(Christian Daniels)は、「当該地域の山地民には共通の文化を見いだすのは極めて困難」であり、「異なる民族集団には共通の歴史があると主張する」ことは無理があると述べる(ダニエルス 2014: 12)。これらの批判は多様性に富むはずの山岳地帯ゾミアを、まるで文化的に一樣な一枚岩として扱うスコットの研究姿勢に対するものである。ダニエルスらは文化人類学や言語学などの幅広い視点から綿密な事例分析を行う地域研究の立場から、スコットの論の持つ過度のイデオロギー性に批判を加えた<sup>8)</sup>。

地域研究の立場からのこうした指摘は首肯できる。確かにダニエルスが指摘したように、広大なゾミアのなかの地域一つ一つに焦点を絞れば、スコットの理論では説明できないような事例が数多く提出されることであろう。そこでおそらく今後は「大と小の相互補完的な往来なくして、ゾミアの住人の『本当の』姿は見えてこないだろう」(二文字屋 2015: 176)という指摘が示している通り、支配に抗する社会についての議論を大枠として見据えつつも、各地の地域研究を深化、すり合わせていくことが求められている<sup>9)</sup>。

また歴史研究の分野に目を転じると、近年、アンソニー・リード(Anthony Reid)がスコットの支配に抗する社会についての議論をさらに発展的に展開させている<sup>10)</sup>。リードはスコットの非国家の歴史と、ヴィクター・リーバーマン(Victor Lieberman)によるユーラシア周縁地域において「奇妙に並行<sup>11)</sup>」する国家形成の歴史(Lieberman 2003; 2009)を接合させて、「国民国家がもたらした便益と、国家の外部に生きることを選んだ者たちの創意と成果の両方を重視する歴史」(リード 2021: 4)を描いた。古代から現代までの長期的時間軸において東南アジアの歴史を叙述するにあたり、リードは次のような問題意識を明確に述べている。

近代国民国家の華々しい成功(と失敗)に固執して、歴史家は国家が支配的でない時代や地域にも、国家に類似する組織や国家の前身を無理にみいだそうとし、国家の枠組みに当てはならない主題や人びとを軽視してしまった。そのため非国家的な社会は「歴史をもたない人びと」となっただけでなく、親族関係、宗教、  
アーツ パフォーマンス  
技芸と表 演、儀礼と経済的互酬にもとづく社会組織の諸体系は、完全には無視されないと、発展性のない原始的なものとして片付けられている(リード 2021: 3)。

このようにリードは国家中心史観によって描かれた歴史像からはみ出して、排除されてきた歴史的な事柄を重要視している。その根底には、これまで主流となって描かれてきた国家を基礎とした歴史に対するさまざまな偏見から、我々はどのようにして逃れることができるのであろうかという問題意識があるように思える。ただし、だからといってリードは、「カリスマと権力を備え、時代を形づくった個人の役割を否定しないようにしつつ、国家という近代的な概念をそれが存在しない遠い過去や非国家空間にまで投影してきたことから生じるさまざまな歪みを正そうと試みたい」(リード 2021: 5)としている通り、国家の歴史をまったく無視して議論を展開したわけではない。あくまでもあまりに国家を中心にして書かれてきた歴史叙述を相対化し、国家中心史観によって生じた歪みの是

正を試みた。こうして国家を基軸とはしない歴史叙述を目指したリードが、議論の下敷きとしたのはスコットの支配に抗する社会についての議論であり、あるいは環境や宗教、社会、文化、人口、健康、知的交流などの様々な視点の導入であった。

このようにクラストルからスコットを経て深められた支配に抗する社会の議論は、歴史叙述や歴史観それ自体を問い直す広がりをもっており、本稿も議論の土台として依拠する。

ただしゾミアをめぐる議論は、権力による支配の影響力の不可逆性を前提においた二元論で展開されている点において限界がある。叙述される歴史像は、「低地の国家中心か山地の無国家空間中心か」、あるいは「支配の歴史か、それとも支配に抗する逃避の歴史か」というように二項対立的な構造になっている。そして、このように山地に向かう低地の支配権力の影響力を不可逆的に捉えた上で二者択一の図式化をとると、構造的に捨象される領域をうみだす。それは、両者の間にある地域、すなわち中心的権力の支配をかわすことができずに否応なく囲い込まれ、虐げられた経験を有するような国家的周縁の歴史である。「支配に抗する社会」の対として国家が固定され、一枚岩的な概念として扱われることで、周縁地域は構造的に見えなくなる<sup>12)</sup>。

しかし本来、国家というのは一枚岩で全能的な存在ではなく、むしろ統治と抵抗の絡み合いや、ネットワークによって捉えられるものであり、そこには複雑な歴史的矛盾であったり、相互的な影響力の展開であったりが含まれている(cf. 楠 2019; 鈴木 2000)。それにも拘らずスコットは低地国家とゾミアを、アナキズム史観に基づいて「支配するか」それとも「支配から逃避するか」の二項対立の二元論で捉えており、その間に広がる国家的周縁の歴史については正面から扱っていない。国家の権力の不可逆的な影響力を前提においた歴史認識に基づいて、国家的周縁地域での様々な影響力の流れを捨象しつつ、近代の低地国家と山地の議論をスコットは展開したといえる。

### 序.3 近代に関する歴史認識の問い直し

国家に対する歴史的な抵抗論としてのゾミアの議論をさらに発展させるため、筆者は捨象された両者の間としての周縁地域に焦点をあてて当時の実相を再現したい。なぜ

ならそれは、結果として不可逆的な影響力を前提とした歴史像を相対化し、近代に関する歴史認識そのものも問い直すことにつながると想定しているからである。さらにいえばそれは、現在の地域社会での歴史実践にも意義をもつことになるであろう。その点について以下でみていく。

そもそも歴史とは何か。それは過去の出来事からもたらされるものの、実際には「常に現在のうちで探索され、制作され、表現され、維持されている」(保刈 2018:53)ものである。過去の出来事や経験が物語として語られたり、表現されたり、あるいは叙述されることで歴史になるという点において、すなわち歴史とは現在のな実践において創造されるものと位置づけられる。

そして人類学は、過去の出来事がどのような歴史認識と実践を通じて物語として紡ぎ出されるのかという点に焦点をあてて、過去をめぐる現在進行形の実践のあり方に対して積極的に目を向ける。例えば民族誌的現在における歴史への向き合い方を扱う議論(須藤・山下・吉岡編 1988; 森編 2002)をふまえて長谷川は、人類学では「歴史が日常的な生活世界において現在の社会的状況の解釈や説明に用いられる点に着目し、事実や出来事が人々によって記憶され、想起され、主観に基づいて取捨選択されるといった、歴史が紡ぎ出される過程やそうした場の様態、媒介の問題に関心を示す傾向がある」(長谷川 2019: 16)としている。

こうした人類学の歴史に対する姿勢はさらに、現在の問題や未来へのあり方をどのように考えて、その中から過去の出来事をどのように再構築するのかを問う歴史性をめぐる議論(Trouillot 1995; Stewart 2016)や、地域の場合において歴史がどのように認識され、そして新たに再構築、表現されているのかを扱う「歴史の資源化」の議論にもつながっている(塚田編 2016; 長谷川・河合編 2019)。たとえば歴史の資源化は、集団のもつ過去の集会的、歴史的記憶が、グローバル進行や、国家の歴史的、政治的文脈の関係、あるいは集団間の力関係などに基づいて読み替えられたり再解釈されたりすることで多様な意味づけがされて、地域の中で「資源」となることを指している(長谷川 2019: 11)<sup>13)</sup>。

歴史の資源化は様々な力関係の作用する場において、歴史の細片が組み合わされて構築されることで展開されるのであり、その視点に立てば、地域内での博物館や記念館の建設、歴史教育、ドラマ、本、映画など様々な場面での歴史をめぐる行為全般が、歴史を資源化していこうとする歴史実践の一つとして議論の対象となる。そして現在の日常実践にかかわりをもつ歴史をめぐる全ての諸行為としての歴史実践の姿を見据えていくことで、歴史というものが「過去—現在—未来と客観的に続くものではなく、現在を基点として過去と未来が並べ替えられたもの」(河合 2019 :437)であることも提示されている。このように人類学は地域の人びとが現在の状況と未来への方向性のビジョンをもとにして、過去の出来事をどのように再構築するのかという現代的な実践のあり方に着目している。

表象を通じて過去の再構築をはかるという歴史実践において核となるのが、過去の事象を理解・解釈する枠組みとしての歴史認識である。過去の再構築として紡ぎ出される歴史は、それを物語る主体の歴史認識によってその方向性や広がり方が変わるからであり、つまり多様な歴史認識は歴史性や歴史の資源化といった歴史実践の豊かさを支えることになる。

そのような点からすると、地域研究や歴史研究、さらには地域内での歴史実践にも影響を与えうるスコットの支配に抗する社会の議論について、それを支えている近代に関わる歴史観、すなわち権力の不可逆的な影響力を前提にして歴史を捉える見方を問い直すのは重要な課題である。なぜなら、もしスコットのように権力の不可逆的な影響力を前提にする歴史認識において低地国家と山地の近代をめぐる議論が積み重ねられると、そこから紡ぎ出される歴史はどこまでいっても「低地の支配者の影響力に対する山地の抵抗」という構図を取り続ける。山地による低地への抵抗の姿勢を提示すればするほどに、支配の側の影響力の不可逆的な流れで形成される近代像を強調するという皮肉が生じてしまう。こうした状況から抜けるためには、権力や近代それ自体を問い直して歴史認識の多様性を確保する必要があるだろう。「不可逆的な影響力に対して抗する山地社会」ではなく、むしろ「可逆的で双方向的な影響力を生む山地社会」であることを示す歴史像によって、スコットの議論は新たな過去の理解のされ方においてさらに発展的

に継承され、それによって人類学が着目するような歴史実践の多様性も確保されることが期待される。

#### 序.4 本稿で用いる語彙

低地の権力とゾミアの支配に抗する社会をめぐる近代の歴史認識を問い直すことが、人類学的な歴史研究に対して一定程度の意義を有すことを確認したところで、次に本節では中心—周縁—外縁や、外縁の「振幅」といった語彙について簡潔にその定義／位置づけを示すこととする。

##### 序.4.1 「中心」

本稿での中心とは、近代において国境を確定してその中で支配を完徹しようと地方へ拡張する政治・行政的な主体である。さらに、宗教的な神聖性を有す王権を核とした象徴的な中心でもある。王権とは、権力の一形態として「つねにある種の中心性を主張する、差異化をほどこした社会的装置」(松原 1991: vii)であり、本稿では具体的にタイ人による王国(1939年まではシャム王国)を指している<sup>14)</sup>。シャムの王権による地方支配の貫徹を目指す歴史については後述するとして、ここでは王権の超人間的で特別で尊い価値と力をもつという意味での神聖性<sup>15)</sup>について簡単に述べておきたい。

タイは上座仏教国であり、その国王は神的なものを具現化して聖性を帯びた超人間的・宇宙論的な力をもつと捉えられている。国王は、神なる王すなわち神聖王となる。その神聖王の規範となるのは仏教で示される仏教的王権像、すなわち仏教の意味における法ないし正法(ダンマ)によって統治する王＝正法王像である。神聖性は超人間的である点において原理的には人間に達成不可能だが、シャムの王は仏教的王権を体現することによってそれを獲得することができる。よって言い換えれば国王は王としての位置にあるために、常に仏教の正法王としての神聖性を備えることが必要となる。その方法は仏法を保持・継承するサンガ(1902年に正式に国家によって定められ、国家の規制の下におかれる僧侶集団)を王が直接庇護するというものである。国王はサンガを庇

護することによって、そこに保持されている正法王としての神聖性を獲得することができるという仕組みに基づいて<sup>16)</sup>、シャムの王権は中心としての象徴性を有することになる。

#### 序.4.2 「外縁」と「カー」

「外縁」とはこれまで述べてきたゾミアのように支配をかわす避難域として機能している山地や原野の空間を指しており、本稿では現在のラオスの山地部を指す。ラオスは中部から南部のメコン川に沿って平野が広がるが、北部には 500 メートルを超える山地が、東部はアンナン山脈が南北に走っており山が多い地域となっている。これら山地はスコットのゾミアの議論にも含まれている地域であり、本稿においては中心のシャム・バンコクに対する外縁として位置づけられる。

外縁に住む人びとは対象時期においてタイ人やラオ人から「カー」と呼ばれていた。「カー」は現在のラオスの山地に住む少数民族その少数民族のなかで、オーストロアジア語系に含まれるモン・クメール諸語に分類されている人びととされている<sup>17)</sup>。「カー」はラオスやベトナム、タイ、ミャンマー、中国雲南のシップソーンパンナーなど、インドシナの広い範囲の山腹や森林地域にて生活している。全人口は 50 万人ほどで、そのうち半分近い約 20 万人がラオスに住んでいるのではないかと想定されている(スックサワ 2005: 179-180)<sup>18)</sup>。ラオス北部には「カー」のカー・ヂェ族、カー・ラメート族(Kha Lamet)、カー・ム族(Kha Mu)、南部にはカー・アラック族(Kha Alak)などが住んでいた。「カー」を接頭語とした部族は把握されているだけでも数十以上おり、正直なところ詳しい数字はわかっていない<sup>19)</sup>。

また本稿で扱う宗教運動を展開した集団はカー・ヂュアン(Kha Cuang)と言われる。カー・ヂュアンは第 3 章で詳しく述べるが、「カー」の神話内における王権ヂュアン王を信仰の核として宗教運動を展開したために、為政者の側から名付けられた呼称であり、内実はカー・ヂェ族やカー・ラメート族なども含まれていた(Surasakmontri 1961: 549)。いわば反乱者グループに対する呼称であり、かれらが実際にどの程度の人数でどのような地域に分布しているか、現在はっきりとしたことは不明である。本稿では宗教運動の担い手のメインのグループとして位置づけておきたい。

「カー」は、ラオ人を中心としたラーンサーン王国が 14 世紀に成立するまでは平地部に住んでいたとされ、ラオ人からは「先住民」として捉えられていた<sup>20)</sup>。しかし、ラオ人の地域への侵入・移住にともなって、森や山に移り住むことになり、被支配者の立場に甘んじたとされている。こうした歴史からラオ人と「カー」の関係は支配者／被支配者として表象され、「カー」という言葉自体も、特定の民族集団を示すものではなく、ラオ人からの侮蔑的表現だという(Bunchuay 2002; Turton 2000; チット 1992)。ラオ人と「カー」が支配／被支配の関係性で捉えることの妥当性については次章で詳しく述べることとして、以下、本稿では「カー」があくまでもラオ人からの蔑称であることを踏まえて、外縁に住むかれらを「カー」と括弧付きで記載することとしたい。ただし、たとえばカー・アラック族などのように「カー」を接頭語とする「民族」の場合に関しては括弧を付けていない。

#### 序.4.3 「周縁」

中心と外縁の間に広がる、両者を媒介する地域については「周縁」と設定する。周縁は中心と外縁と両方と接点をもつもので、例えば中心の視点からすれば周縁は支配・囲い込みの対象地域である。国家は近代の囲い込み運動を通じて、「国家統治下の臣民より自律的(かつ健康)であった辺境民」(スコット 2013: 10)を支配の領域に移入されようとするか、あるいは「辺境地そのものを植民地化して、統治下に完全に組み入れ、財政的に肥沃な黒土に転換する試み」(スコット 2013: 11)を図る。その対象とされて囲い込まれた地域が国家の周縁であり、本稿ではタイ東北地方(かつてはシャム東北地方。以下、1939 年以前の地域を表す場合にはこの語を用いる)をその範囲として設定している。

シャム東北地方にはラオ人が主に居住していたが、ここは山地の「カー」との接点となっていた。たとえば 20 世紀前半のシャム東北地方にはプー・タイ族(Phu Thai)やガルー族(Kalueng)、ヨー族(Yo)などのモン・クメール系の少数民族がおり、かれらは「カー」という総称において呼ばれていたという(Damrong 2016: 359-363, ダムロン親王によるタイ側の少数民族の記載については巻末【表 1】も参照のこと)<sup>21)</sup>。それに

1950年代半ばまでのシャム東北地方には、壺や金、銀といった埋蔵品を取りに、ラオ人の村に帰還する「カー」の来訪があった(林 2000:65-68)。このように外縁と周縁の境界線は明確なものではなく、どうやら日常的な接点をもっていた。林によれば「カー」の東北地方への来訪は1950年代半ばまでみられたという(林 2000: 68)。

周縁と外縁の接点についてスコットもまた、山地における宗教運動をめぐる議論の中で、次のように簡単に触れている。

とくに宇宙論と宗教については、山地における反体制派のカリスマによる宗教運動と、国家のなかの隷属階級とのあいだには確かなつながりがあるように思われる。…(中略)カレンやシャンの仏教のように、山地に伝搬した低地宗教は異端でカリスマ的な様相を呈することが多い。このことからわかるのは、国家の従属民による象徴面での反抗と、独立した山地社会のあいだには、ある種の連続性があるということである。…(中略)取引や仕事を求めて低地を訪れる山地からの訪問者は、低地社会の最下層と最も緊密な接触をもつ。低地民の下層階級と、僧侶や隠遁者といった「賤民知識人」は、山地へ迷い込む可能性がとりわけ高い人びとである(スコット 2013: 310)。

スコットによれば、周縁における隷属階級と外縁の山地民の間にはつながりがある。周縁の国家の最下層民は山地民からの訪問者と接点をもつ。周縁の選民知識人やカリスマ宗教者は山地に迷い込んで山地民と関係を持つ。こうして周縁は外縁と関係をもっていた。しかしスコットは山地で低地の知をどのように受容するかという点については述べつつも、逆に山地から山を下って周縁に向かう逆のベクトルに関しては、「支配」か「支配からの逃避か」の二項対立の構造で描いたため正面から議論していない。

しかし実際のところ外縁の山地に住む人びとは移動性が高い点を特徴としている。よって、それは支配をかわして山地の奥地に向かうベクトルもあれば、逆に周縁地域に向かうベクトルもあったはずである。その点については次項でみていこう。

#### 序.4.4 外縁の「振幅」

外縁は支配から逃避をするというベクトルをとることもあれば、逆に媒介としての周縁の側にも影響力を及ぼすベクトルをとることもあるという点で、概念上ではまるで振り子のように両者の間を動きながら秩序を保つ空間である。本稿ではこうした外縁の特徴を「振幅」という概念で捉えることとして、この語彙についても若干の説明をしておきたい。

そもそも振り子運動的な概念については、東南アジア大陸における周縁地域と外縁としての山地の日常的なつながりや社会的結合を捉えるものとして、たとえばエドモンド・リーチ (Edmund Ronald Leach) が示した。リーチは高地ビルマの諸社会に焦点をあてて、山地を閉じた社会としてではなく、低地との関係において捉えることに重点をおいた。そして①専制的・階層的なシャン低地国家型、②社会の間で階層分化がない「民主的」「平等主義的」なグラムオ型、③その両型の間にあるグムサ型に分類した。そして③のグムサ型社会は、階層的で専制的な①のシャン低地国家型の政治体系を取り入れたり、平等主義的・民主的な②のグラムオ型の政治体系に依拠したりといったように、いわば両者の体系を選択的に、まるで振り子運動のように行ったり来たりすることで、山地の社会変動を説明した(リーチ 1987)。

また、山地社会の宗教や儀礼体系が、低地の経済原理を取り込みながら展開されるという事例もまた、山地のもつ振り子運動的な動態に近いものを示している。たとえば山地社会には共同体の豊穡を祈願する勲功祭宴の儀礼がある。この儀礼の担い手はいかに経済的な蓄積を消費するかが問われる。その消費が共同体の豊穡に関わる重大な要因だからであり、この消費を通じて担い手は政治的な力ではなく、儀礼に基づく象徴的な力や社会的な威信を獲得することができる(cf. Kirsch 1973; Russell 1989)。こうした共同体内の威信に関わる儀礼は、低地社会の階層的・専制的な社会の経済的な力の原理を、コスモロジカルな次元で取り入れることを示しており、ある種の儀礼体系を通じた山地の振幅の様子と捉えられる。

このように外縁は、様々な影響力のベクトルを含み込むことができる、明確な領域をもたない空間を示す概念である。ただし、この外縁における影響力のベクトルはこれまで低地から山地へという流れで説明される傾向が強い。すなわち、山地から低地の側

へと影響力の流れが下っていく外縁の振幅についてはスコットをはじめ正面から議論をする対象とされてこなかった。そこで、本稿は周縁に向かっていく影響力を含める外縁の振幅の歴史に焦点が当てられる。

## 序.5 ラーンサーン地域の地理環境と歴史

### 序.5.1 ラーンサーン地域の地理環境

本節からは対象地域のおおまかな地理区分と概況、そして簡単に地域の歴史をみていきたい。本稿で主に対象とするラオスとタイの東北地方の低地にはラオ人、山地には「カー」が居住していた。前者は14世紀から18世紀の間に存在したラーンサーン王国の主要な担い手であった。この王国は1353年にファングム(Fa Ngum)王によって建国され、17世紀のスリニャ・ウォンサー王(Sourigna Vongsa)の治世在位(1637-1694)に隆盛期を迎えた。オランダ東インド会社社員やイタリア宣教師などのヨーロッパ人が訪れ、その広大さを讃えたほどにスリニャ・ウォンサー王治世のラーンサーン王国は栄えたが、王の死後は次第に勢力を弱めた。そのため、18世紀初めにルアンパバーン(Luang Prabang)王国、ビエンチャン(Vientiane)王国、チャンパーサック(Champasak)王国の三つに分裂し、1770年代にはトンブリー(Thonburi)王朝のタクシン王(Somdet Phrachao Taksin Maharat)によってすべて属国化された。また、1826年から1829年には統一ラオの建国を目指してアヌ王(Chao Anuwong)が立ち上がったが、シャムによって鎮圧、ビエンチャンは徹底的に破壊された(スチュアート・フォックス 2010: 27-32)。

こうしたラーンサーン王国の歴史的経緯が示す通り、本稿で対象とする19世紀後半の時期には王国自体は存在していない。ただし、マーティン・スチュアート・フォックス(Martin Stuart-Fox) (2010)が丹念にあとづけたように、ラーンサーン地域には王国解体後も諸地方国(muang 対象地域内では「ムアン」といわれる)の文化的な基盤は残存し、秩序の連続性が一定程度は保持された。本稿はその点を踏まえて、便宜上かつてラーンサーン王国があった地理的範囲を「ラーンサーン地域」と記述する。

なお、地方国であるムアンとは、現在の国民国家のように国境線によって明確な領域に囲まれた中央集権的な政治体制を有すものではなく、境界の不明瞭な支配体制である。オリバー・ウォルターズ(Oliver William Wolters 1982)はこれを「マンダラ型国家」の概念で捉えている<sup>22)</sup>。大小、複数の政治的な権力体が並存している空間で、ここでは支配者の権力が中心で最大となり、周縁に向かうほど弱くなる。権力が届く範囲は、その支配者や時代によって異なる。すなわちマンダラ体制の持続は、もっぱら支配者個人の資質とその支配者に忠誠を誓う一定の世代に属する家臣団の存在に依存するものであり、極めて可変的な政治体制となる(石井 1994:140)。タイ族の社会においてそうしたマンダラの地方国がムアン、その統治者である首長はチャオ・ムアン(cao muang)といわれる。そして多くのムアンを配下に従えた巨大なムアンは王国であり、対象地域内ではシャムやルアンパバーン、ビエンチャン、チャンパーサックなどがあげられる。それらの下に中小のムアンが存在し、かれらは巨大なムアンの王国に朝貢することによって、自律性を確保していた。

さて、ラーンサーン地域の内部の区分についても記しておきたい。ラーンサーン地域内部は大まかに①「ラーンサーン地域北部」(旧ルアンパバーン王国周辺地域)、②「ラーンサーン地域中部」(旧ビエンチャン王国周辺地域)、③「ラーンサーン地域南部」(旧チャンパーサック王国周辺地域)として分類する(【図-3】)。またラーンサーン地域中部と南部は、1893年にフランスとシャム(タイの前身。タイという国名は1939年にシャムから変更され)の条約によりメコン川の右岸がシャム領、左岸がラオス領となった。そこでシャム領の側に限定して議論をする際には「シャム東北地方」と記述する。

地理環境を外観しておく、①のルアンパバーンを中心としたラーンサーン地域北部は、山々が連なる山地となっている。山間をメコン川やその支流が流れて盆地世界が開け、水田耕作が行われる。メコン川とその支流による自然環境に依存して、中国に位置するムアン・シップソーンヂュタイ(Muang Sipsong Cuthai)やムアン・シップソーンパンナー(Muang Sipsong Panna)、ベトナムに位置するムアン・ライ(Muang Lai)、ムアン・テーン(Muang Thaeng 現在のベトナム内ディエンビエンフーDien Bien Phu)、あ



【図 3】 ラーンサーン地域地図 (筆者作成)

るいはラオスのムアン・ファパン・ハー・タンホック (Muang Hua Phan Ha Thang Hok)、ムアン・パガン (Muang Pakan) などの、ラオ人を中心とした盆地国家が存在した。

②のラーンサーン地域中部は、平野の広がるビエンチャン付近が中心となる。ビエンチャンから 60 キロメートルほど北に向かえば、ラーンサーン地域北部へと連なる山々にぶつかる。ビエンチャンのメコン川対岸にはシャム東北地方コーラート高原 (Khorat Plateau) が広がっている。コーラート高原を東西に横切るようにチー川 (Chi River) とムーン川 (Mun River) が流れる。本稿では、北側にあるチー川流域あたりまでをラーンサーン地域中部と考える。チー川流域には地方国のムアン・ファー・デート (Muang Fa Det) があり、セーマー石群の遺跡が広がっている (星野 1990: 28)。

③のラーンサーン地域南部は、チャンパーサックを中心とした地域である。ヒンドゥー寺院ワット・プー寺 (Wat Phu) を宗教的な中心におくチャンパーサックは、肥沃な穀倉地帯となっている。さらにそこから東には標高 1,000 メートルほどのボーラウェン高原 (Bolaven Plateau) が広がっている。

③のラーンサーン地域南部のメコン川対岸には④のシャム東北地方が広がる。このメコン川右岸のウボンラーチャターニー周辺は、為政者の側から「有徳者の反乱」として記録された本稿で主に扱う宗教運動の主な舞台となった地域である。

シャム東北地方は、1893 年のフランスとシャムの条約によってラオスと分断されてシャム側の領地となった地域である (地域の歴史は次節にて扱う)。高さ 100–200 メートルほどのコーラート高原が、16 万平方キロメートル以上に渡ってひろがる。メコン川へと流れるチー川とムーン川が高原を横切っていて、チー川流域はラーンサーン地域中部、ムーン川流域はラーンサーン地域南部と大まかに区分しておきたい。

なお、中心一周縁一外縁の概念に引きつけるならば、中心はシャム・バンコク周囲、外縁は①のラーンサーン地域北部と、③のラーンサーン地域南部の山地部、そして周縁は②のラーンサーン地域中部の平野部と、④のシャム東北地方として大まかにわけることができる。ただし、以上のような①～④の地域区分であれ、あるいは中心一周縁一外縁であれこれらは便宜上区分をしたものであり、明確な境界線をとまなうものではなく流動的であることは前述の通りである。

## 序.5.2 シyam東北地方へのラオ人の入植

ここではランサーン地域の特に周縁としてのシyam東北地方におけるラオ人の歴史を紐解いていこう。ランサーン地域での政治的な担い手は前述の通りラオ人であった。1893年にシyamとフランスの間でシyamーラオスの国境が確定されたことによって、ラオ人はシyam東北地方側とラオス側に分断された。分断されたラオ人の数はシyam東北地方の方が圧倒的に多い(Condominas 1970: 10)。具体的なラオ人の人数は把握するのが困難だが、林は20世紀末のデータから2カ国にまたがるラオ人の人数は1700万人ほど、そのうちタイ東北地方が1520万人、ラオス側が180万人ほどとおおまかに推定している(林 2000: 47)。この数値からみるに、タイ側のラオ人が圧倒的に多いことがわかる。

シyam東北地方側のラオ人が飛躍的に増えたのは19世紀以降のことである。それまでは、どれほどのラオ人がいたのかもよくわかっていないし、それよりも「カー」が先住していたのではないかという見方もある(Sucit 1995: 52-54; 林 2000: 65)。ではどのようにしてラオ人が地域に住むようになったのか、簡単にその歴史をおさえておきたい。

ラオ人がまとまってシyam東北地方に移住をした第一段階は、ランサーン王国が重なる内紛によって18世紀初めにルアンパバーン王国、ビエンチャン王国、チャンパーサク王国の3国に分裂した時とされる。18世紀後半になると3王国内の混乱・内紛から逃れ、シyam東北地方へと移住する官吏や開拓民が出現したという(林 2000: 52)。

その後、1779年にシyamのトンブリー王朝がラオ人の王国を属国化した。1782年に成立したチャクリー王朝もラオを属国と見做す方針を引き継いだ。異民族ラオに対するシyamの優位性は高まり、ラーマ3世の治世1824年から入墨制度が導入された。こうしたシyamの圧政に対して、ビエンチャンのアヌ王が1827年に立ち上がり、シyamに侵攻したが、これは失敗に終わった。そしてこの時に5万人以上のラオ人がシyamによって戦争捕虜として強制移住させられた(Sisak 1990: 278; 高岡・タウィーシン 2004: 102-103)。この強制移住が、シyam東北地方にラオ人が飛躍的に増えた第二の要因であった。

その後、シヤム東北地方へのラオ人の入植は拡大し続けた。林によれば「ラオ人にとってタイ東北部を構成するコーラート高原は、国家レベルの政治空間であるとともに、生活世界としては自生的な開拓空間としての意味を歴史的に併せもつ」(林 2000: 62-63)ものだったからである。このようなラオ人によって相対的に自由な開拓空間であった東北地方の歴史が大きく動いたのは、19世紀末のシヤムのラーマ5世(在位 1868-1910)を中心として実施されたチャクリー改革の頃である。いわゆるタイの近代に向けた地方に対する政策が王権によって地方に拡大された。その歴史は次節でみていこう。

### 序.5.3 シヤムによる地方行政改革と近代

まず、タイの近代は①チャクリー王朝のラーマ4世(在位 1851-1868)が積極的に西洋の文化を学びつつ、自由貿易の門戸を解放したり、仏教改革を行なったりした諸政策の導入から開始され、②続くラーマ5世が中央集権的地方行政制度などの諸制度を導入したチャクリー改革を実施して本格化し、③そしてラーマ6世(在位 1910-1925)の治世における「タイ人」としての「公定ナショナリズム」の鼓舞と形成によって成立したと理解されている。広義ではラーマ4-6世王の治世が、狭義では②のラーマ5世によるチャクリー改革での一連の政策による地方の実効支配の成立が近代にあたとされる。そして周縁地域における近代の成立もそうした文脈において叙述されてきた。

1893年にフランスとの間でメコン側を国境とすることが決定されると、王権は異民族ラオ人の地をシヤム国内の一地方へと囲い込んで編成することが必要となった。そのためラーマ5世は19世紀の終わりから地方行政改革をし、王国の歳入や徴税、教育、司法制度などの行政機構の統括を行った。こうしてラオ人の地方国ムアンの行政や財政、司法を直接支配することとなった。

また、フランスがラオスに侵攻したことが背景となってシヤムは国家形成を急ぐとともに、ラオ人を「タイ人化」させていく必要もあった。そこで王権は、1899年にはシヤム東北地方でのラオの名の抹消を行った(Phaithun 1972: 111-117)。こうしてラオ人は徐々に東北地方の「イーサーン人」へと置き換えられていった。すなわちこれら一連のシヤムのチャクリー改革は、ラオ人にとっては自身のアイデンティティが奪われた過程で

あった。しかしこれまでのタイのナショナル・ヒストリーの文脈ではその点は棚上げされて、シャム全土の近代化に向けた重要な改革として歴史に刻まれている。

さらにシャムの王権は、ラオ人の意識構造や精神世界に関しても変容を迫った。前述の通り、現在のタイは仏教が王権の神聖性を支える根拠として機能している。現在のタイ東北地方も仏教に対して、あるいは王権に対しての信奉は厚い。タイ全国で登録されている寺院のうち半数が、面積と人口の3分の1を占める東北地方にあるとされていることもそれを示している(Tambiah 1976)。

ただし国家と王権のイデオロギーを支える仕組みは、まだタイが国としての領域をもっていなかった当時においてはシャム東北地方には浸透していなかった。なぜなら、王権のイデオロギーを支える仏教宗派は19世紀半ばにラーマ4世によって創設された戒律実践を重んじるタンマユット派(Thammayut)であり、この時代にはまだそれが浸透していなかったからである(タンマユット派の東北地方への浸透の歴史的展開については7章で詳述する)。地域への浸透が実現したきっかけとなったのは、1902年の「ラタナコーシン暦121年サンガ統治法(phraratchabanyat laksana pokkhrong khana song Ro.So.121 以下、サンガ統治法)」の制定からとされる(石井 1975: 145-152)。サンガ統治法は、王権が地方の寺院・僧侶を管理下に置いて、仏教の国教化と仏教サンガの一元的管理を目指すもので、いわば王権の神聖性を支えるイデオロギーとして機能する仕組みの基礎となる法律である。

シャム東北地方へのサンガ統治法の適用は1908年までに行われ、1920年代以降には仏教サンガの中央集権的な官僚制化に基づいて教理教科書や教法試験が整備され、また土着信仰の排除の方向にも進んだ。そして、中心から周縁地域へと仏教をめぐる制度が広がり、地域では教義・聖典学習を通じた仏陀の教えの学び、そして仏教の正法にしたがって統治する王＝正法王思想も浸透したとされる(Arawon 1981; 林 2000)。

このようにシャムによる国境線の確定やシャム東北地方の空間への法的介入、ラオ人のタイ国民としての「イーサーン人」化、そして意識構造の変革といった一連の改革によ

って 20 世紀前半にはシャム東北地方はシャム王国から実効支配を受けることとなった。これによってシャムの周縁の近代は成立したという見方がなされている。

#### 序.5.4 シャム東北地方をめぐる歴史叙述の問題点

これまで簡単に中心のシャムと周縁の東北地方の近代の歴史をみてきたが、ここで問題となるのは周縁の歴史では外縁が捨象されていること<sup>23)</sup>、さらにそれが中心権力からの影響力のみの視点から描かれている点にある。その理由は、タイの近代論が国家的王権論と不可分に結びついているからである。以下で、その点についてみていこう。

シャムが近代地理学の知の導入や、地図作成、<sup>ジ</sup>地理的<sup>オ</sup>身体<sup>ポ</sup>の言説の創造によって新しいネーションを形成したことを詳細に論じたトンチャイ・ウィニツチャクン (Thongchai Winichakul) によれば、ラーマ 5 世によるチャクリー改革とシャムの近代に関する議論は、タイ史研究の分野でこれまで多くなされてきたものの、それらのどれもが実は同じような方向性の結論に向かって展開されてきたと指摘している。すなわちタイのどの歴史研究においてもチャクリー改革と近代化とは、シャムの王権の華々しい栄光の偉業を示す事例として叙述されてきたという(トンチャイ 2003: 264-275)。その王権の栄光とは近代を通じて領域内の周縁地方の秩序を改革し、シャム王国の西洋からの植民地化の回避と独立を守ったという歴史の物語である(トンチャイ 2003: 267-269)。

こうした指摘の通り、前項でみた周縁のシャム東北地方の歴史は、あくまでも中心的王権による偉業を進めていく上での対象地域として叙述されてきた傾向がみてとれる。しかし、このように周縁地域の歴史が中心からの不可逆的な影響力において変容した面だけを捉える議論の立て方は、常に受け手の存在としての地域社会像を形成することになる<sup>24)</sup>。いわば、周縁の地域社会が独自の原理で変容した歴史は捨象され、「なぜ、王権支配は成立できたのか(仏教イデオロギーが浸透できたのか)」という問いかけに対する答えは「シャムの王権がそれを可能とするほどに強大だから」、また、「どのように周縁地域ラオの近代は展開したのか」という問いかけに対する答えは「シャム王権がそれを制度的展開において実現した」というものに帰結する<sup>25)</sup>。周縁地域の秩序変容の

歴史、あるいは意識構造や精神世界の形成は、往々にしてシャム王権中心史観（「タイ公定史観」<sup>26)</sup>）にもとづく近代化論に還元されてしまう<sup>27)</sup>。

しかし、過去に生きた人びとは中心権力からの不可逆的な影響力のもとでのみ生きていたわけではない。人は複数の影響力の交叉する場に身をおき、世界観や文化を熟成させる(Birth 2008; Bloch 1998; Hamilakis and Theou 2013)。王権の制度展開を通じて地方行政が整えられていくという議論はわかるとしても、人びとの精神性の部分までもが権力からの影響力において形作られたとするのは一方的な見方ではないだろうか。

このように一般的な近代論と同様にタイの近代論もまた、「権力の影響力の不可逆性」を前提とした歴史観が伏流している傾向が強い。そしてその議論ではシャム王権の国家が枠組みとなっているため、外縁に対する視点がすっぽりと抜け落ちている。周縁の変容と近代の形成において、外縁の山地はどのように関わっているのか、すなわち本稿に引きつけて言えば外縁の振幅はどのような社会変容をもたらしたのかという点については全く範疇になかった。そこで、本稿では様々な影響力のベクトルを含む外縁の振幅の歴史を紐解き、権力の影響力の不可逆性に基づく歴史認識を見直す。

#### 序.5.5 宗教運動への着目

では、外縁の振幅を何において捉えるか。本稿でその対象とするのが、19世紀後半から20世紀前半にかけて、外縁から周縁へと拡大した宗教運動である。この宗教運動は、特別な力を持つ「有徳者」(phu mi bun)を自称して奇跡を演じ、新たな未来の訪れを説いた聖者が主体となって起こったことが知られている。聖者の他にも当時、ピー(Phi 精霊<sup>28)</sup>)に関わる儀礼の実践者や僧侶、あるいは各地を放浪し森や洞窟で禁欲的な修行をする頭陀僧らがいた。かれらは、超俗性をもって強靱な精神力に支えられていた。ウェーバーがいうような人間の世界を放棄し、無欲な隠遁者になることで本質的に俗世の次元を支配することのできる特別な力を得ることができた存在(Weber 1970: 327)であり、地域住民から超自然的・超人間的な力や性質をもつものとして信奉されていた。ここでは聖者や頭陀行僧といった存在を、ウェーバーのいう「カリスマ宗教者」(ウ

エーバー 1960-62)として捉えておきたい(なお、周縁の頭陀行僧は地域社会においてカリスマ的存在であったが、しだいに地域の支配の貫徹をめざす王権側に取り込まれて思想的・実践的な矛盾を抱える存在となる。そのことについては第7章で詳しく論じられる)<sup>29)</sup>。

こうしたカリスマ宗教者たちは地域住民に実践行為を促す覚者として、あるいは救世主として崇められていたが、かれらによる宗教運動は為政者の側からは「有徳者の反乱(kabot phu mi bun)」と呼ばれ、東北地方における大きな反政府運動・王室への反乱として記憶されてきた<sup>30)</sup>。シャムが地方行政改革を進める中で地域の秩序が変容されていくことに対して異民族ラオ人が反乱を起こしたという、いわばネガティブな歴史として表象されてきた(この宗教運動に関する研究史は第2章で論じる)。

本稿はこの宗教運動を分析の対象とするが、ただし反乱としての側面を強調することを主題とはしていない。あくまでも外縁から周縁へと拡大される宗教運動を支える信仰動態を考察するために、宗教運動を取り上げている。すなわち外縁の「カー」の聖者による宗教運動を通じて提示された信仰体系や、悲惨な状況からの救いのビジョンとしての救済観念が、山を下って周縁に拡大していく中でどのように変容したのか。そしてそれが中心としてのシャムの王権と拮抗しながらどのような社会変動をともなったのか。こうした外縁を基点とした周縁での信仰動態を捉えるために、宗教運動を取り上げることとする。

## 序.6 本稿での史料の扱い方

次に外縁の振幅を宗教運動からみるにあたり、どのような方法論を採るかを明確にしおきたい。大前提として本稿では、外縁・周縁の地域に関して書かれた文字史料に依拠しながら議論を組み立てる。ただし、これらの地域に残されている史料は、中心としてのシャム王権の側のそれに比して圧倒的に少ない<sup>31)</sup>。そのため、これまで対象の周縁地域の近代における王権や仏教の信仰の歴史的側面については、人類学者の手による民族誌によって断片的に、また巧みな想像力を駆使して記述されてきた側面もある

ので、ここで簡単にふれておきたい(Bunchuay 2002; Tambiah 1976; 1984; 林 2000)。

たとえばスタンレー・J・タンバイア(Stanley Jeyaraja Tambiah)は、1970年代の東北地方における宗教儀礼に着目して僧侶や民間バラモン、シャーマン、モータム祈祷師(motham 仏教的な守護力を使う宗教的職能者のこと)のそれぞれの儀礼が村落のなかで共時的に関連し合うことで共同体の宗教体系や社会規範が成立している様を描き出した(Tambiah 1984)。そして、地域内の宗教的秩序と王権との関わりを考察するために、各地を放浪し森や洞窟で禁欲的な修行をする頭陀行僧(phra thudong)の役割に注目した。頭陀行僧は聖性を有す存在とされ崇拝を生み出すこと、さらにシャムの王権を支えるサンガ墮落の際には、サンガを活性化させる役割を果たしたことが見いだされもした(Tambiah 1984: 71-77)。

周縁地域における頭陀行僧が、中心としてのシャムの王権やサンガの活性化に深く関わっていたことを示したタンバイアの議論は愁眉であり、本稿が依拠した部分も少ない。ただし、チャールズ・カイズ(Charles F. Keyes)やマイケル・カリサース(Michael Carrithers)が批判したように、タンバイアの議論には、歴史的視点が相対的に欠如しているという点が否めない。たとえばカイズは、頭陀行僧のような存在は19世紀後半から20世紀初頭のタイ近代国家形成過程において考案されたものだとする(Keyes 1987: 135)。また、カリサースもカイズの指摘を踏まえつつ、タンバイアは構造的に宗教動態の理解を深めようとするため歴史を無化している部分があり、それを解決するためには時系列的な変化の側面を追うことが必要だと述べている(Carrithers 1983: 166-168)。

一方、東北地方におけるモータムの生成過程を丹念に追い、地域社会の現実に即した仏教の展開を論じた林は、歴史の再構成に力点を置いている。林は1920年代以降、サンガ統治法の成果が表面化してくる過程において、地域社会がそれをどのように受容し、秩序に落とし込んでいくのかということを中心に扱い、これが東北地方の人びとが歴史的に紡ぎ出す宗教的実践の理解への道を開いたとも評価できる(林 2000)。

国家的仏教を受け入れざるを得ない地域社会に着目する林の議論は、本稿の視点と大きく重なる。ただし、同議論が 1920 年代以降を主たる対象としているため、1902 年のサンガ統治法制定に至るまでの時代についてはまだ議論の余地が残されていると筆者は考える。サンガ統治法はシャム近代国家形成のために仏教の国教化を目指す制度であり、それがラーマ 4 世の創設によるタンマユット派の 19 世紀後半からの周辺地域での展開との連続性にある(石井 1975; Wilson 1997)ならば、特にその点を射程にに入れて議論をする必要が生じる。

以上のように、ラオの周縁地域の信仰を軸とした社会の動態性については、人類学者や民族誌家による研究によって一定程度進められてきたものの、19 世紀後半まで時間軸を遡り、史料の分析を積極的に含んだ歴史像を再構成することはなされてこなかった<sup>32)</sup>。そこで本稿では、タイ国立公文書館所蔵のラーマ 5 世王期マハータイ(内務省)の公文書や『タイ史料集成』(Prachum Phongsawadan)に収められた諸『年代記』、当該期のシャムのエリートによる「カー」やラオ人に関する叙述や民族誌、さらには地域社会で活動していた僧侶の回顧録など様々な種類の史料に依拠する<sup>33)</sup>。そして、これらの史料の分析については、次で述べるような歴史学における歴史叙述と史料をめぐる議論を下敷きにしたい。

国家が歴史の語りを支配していたことで残される公文書は、かつては「真実」を語るものとして考えられ、民衆のオルターナティブなヴィジョンは捨象されつつ、国家側を視点においた「上からの歴史」が描かれる材料だった(グラック 1995: 21-22)。しかし科学の正当性を支える「大きな物語」の信頼性が揺らぎ、1980-1990 年代において歴史学研究はいわゆる「言語論的転回」のなかで歴史認識の問題が盛んに議論された。ここでは「歴史」の「客観的事実」がアプリアリに存在するという見方は否定的に捉えられ、むしろ書かれる現実は言葉によって構築される文化的解釈であり、「フィクション」と見做される傾向がある(Atkinson 1990; Clifford and Marcus 1986; Samuel and Thompson 1990; White 1973)。

そして歴史叙述を支える史料についてもまた、かつてのように綿密な史料批判の手続きを踏みさえすれば客観性をもった過去の構築ができる材料になるという考えは通用

しなくなっている。「史料はもはやそれを通じて過去をのぞき見ることのできる透明なガラスではなく、ときに実像をゆがめるレンズであり、あるいは乱反射する多面鏡であり、史料と過去の事実との間に一対一の安定した関係はもはやアприオリに想定できない」(大黒 2017: 120)という認識は、歴史学の中で特にオーラル・ヒストリー研究や、日記や手紙など個人の「語り」に着目するエゴ・ドキュメント研究の分野では徐々に広まりつつある(槇原 2014)。歴史学には史料至上主義の風潮がまだまだ根強く残っているものの、徐々に史料は過去の「事実」そのものを示すものではなく、表象する事柄を読み解く中で「現実」を発見するための材料という見方が提出され始めてきている(久留島 2002)<sup>34)</sup>。

このように近年では史料に対するアприオリな信頼が揺らいでいる。とはいえ、言語の指示する対象への限界によってどのような社会的現実もあるいは過去の復元も原理的には不可能である(富山 1994: 1)という極端な立場にたつて、歴史の叙述をいっさい放棄することは避けたい。むしろ筆者は、文字による史料が現地にほとんど残されていない対象地域の歴史に関しても、可能な限りの様々なタイプの史料を集め、そこから断片的に見えてくることや、表象されていることを読み解き、輪郭を点描的に固めていくことで歴史の実相を再現したい。これまでのように歴史学は文字として残された史料のある地域を、人類学はそれがない地域を対象とするという姿勢を見直し、文字のない社会の歴史を史料から積極的に組み立てること<sup>35)</sup>、すなわち、時間性および文字による史料の多寡に歴史学と人類学の差異を求めるのではなく、両者を積極的に架橋する議論が展開されるであろう。

## 序.7 本稿の構成

以上の問題意識と分析方法を踏まえた上で、本稿ではおおまかに①なぜ、これまでラオ人と「カー」の宗教運動を連続して議論されてこなかったのか(第1章・第2章)、②「カー」とラオ人のそれぞれの宗教運動をつなぐものはどのような存在で、さらにそれぞれで提示される救済観念とその変容過程はどのようなものか(第3章～第6章)、③

地域での信仰動態はシャムの王権と拮抗しつつ、どのような社会変動をともなったのか(第7章)について明らかにしていく。具体的には次のような構成をとる。

まず第1章では、ラーンサーン地域に住む「カー」とラオ人について分析したこれまでの民族誌研究を概観するとともに、両者の関係性についても提示する。議論を通じて、これまでラオ人と「カー」が支配者／被支配者という見方で一面的に捉えられてきたことを相対化する。

第2章では、対象地域の宗教運動に関する先行研究の問題点を明らかにする。特に周縁のシャム東北地方における宗教運動(「有徳者の反乱」)が、ラーマ5世の異母弟ダムロン親王(Somdet Phrachao Boromwongthoe Kromphraya Damrongrachanuphap/Prince Damrong Rajanubhab)によって初めて書物で公表された1930年代に立ち返り、その記述の概要を明示するとともに、それが書かれた歴史的・社会的な背景にも触れる。そしてその歴史叙述がその後の学術的な理論化の基礎となったことを示す。さらに宗教運動論を新たな地平に導いた千年王国運動論についても取り上げて、その意義と問題点を提示したい。

第3章では、19世紀後半の「カー」による宗教運動に焦点をあてる。ラーンサーン地域北部にシャムやフランス、ホー(太平天国の乱に敗北してメコン川上流地方に逃げてきた中国人匪賊。黒旗軍・白旗軍などと自称した集団)など様々な権力主体が入り込む中で山地民「カー」が現状をどのように説明し、そしてどのようにすれば現状が改善されるのかを示しながら宗教運動を展開したのか、どのような秩序を目指したのかを、聖者による儀礼を分析することで論じる。「カー」の力を象徴する神話の中で出現する王権についても併せて論じる。

第4章では、第3章でみたラーンサーン地域北部でのカー・ヂェ族の儀礼を発端とするカー・ヂュアンの宗教運動が、19世紀末から20世紀初頭にかけて南部のカー・アラック族に拡大した歴史的過程を扱う。南部の宗教運動は北部のそれのどのような点が引き継がれ、かつ何が変わったものなのかといったことについて詳しく言及する。

さらに南部の「カー」の宗教運動が山をくだり、メコン川の国境と民族をこえてシャム東北地方へと拡大したこと、すなわちラオ人に受容されたことの背景を、芸能民モーラム(molam ラオの社会において謡をする吟遊詩人)がもつ象徴性の視点から分析する。

第5章では、芸能民モーラムの喧伝によって拡大した宗教運動が1901-1902年の間にシャム東北地方の各地域においてどのように展開されたのかを具体的にみていく。これまでこの宗教運動について暴力的側面のみを強調してきたタイ史学の見方を批判的にとらえ、実際に各地においてどのような実践が展開していたのかを提示したい。特に聖者たちが実践した仏教儀礼の側面に焦点を当てる。

第6章では、第5章でみた20世紀初頭の聖者による仏教儀礼が、悲惨な状態からの解消や改善に具体的にどのような点で意味をもつとラオの人びとから考えられたと想定できるかを、当時書かれた貝葉文書(bailan, palm leaf manuscript)を分析することによって明示する。そこで提示される像は過酷な現状からの救いを示す救済観念であり、それは「カー」の神話内における王権や精霊を基礎とした信仰体系・救済に向けた観念をラオ人の聖者がどのように置き換えて形成されたものだったかを論じる。

第7章では20世紀前半における、周縁でのラオ人の聖者や頭陀行僧といったカリスマ宗教者による仏教の信仰の序列化をめぐる活動が、シャムの王権の地域への進出とどのような接点を持ち、拮抗関係にあったのか考察する。それによって王権の仏教的王権観念の地域への浸透について、外縁と周縁のカリスマ宗教者による信仰動態との関わりで論じられることとなる。

終章ではこれまでの議論を振り返り、外縁の振幅に基づく周縁の近代とはどのようなものだったのか述べる。そして、その歴史像から近代についての歴史認識を問い直し、地域の歴史実践への可能性について展望したい。

## 序章 注

- 1) 歴史人類学は明確な定義をもつ学問分野ではない。歴史学が意味する歴史人類学と、人類学が意味するそれも相違がある。たとえば歴史学の分野から二宮は歴史人類学について

「過去のある時代、ある社会を、その深層において読みとっていこうとする」(二宮 1994: 3) ことに課題があるとしている。人間が営む生活や文化全般を対象とした社会史研究を進めたアナル学派にみられるような歴史は歴史人類学として位置づけられている(ル・ロワ・ラデュリ 2002 など)。

一方、歴史を取り入れた人類学については、文化システムの中における歴史的な変化が扱われた(ギアーツ 1990; サーリンズ 1993 など)。たとえばマーシャル・サーリンズ(Marshall David Sahlins)は構造主義的歴史人類学を標榜し、人類学と歴史学の間に横たわる方法論的な相違を人類学の実践において乗り越えようとした。人類学者は構造から具体的な事件の説明をすることができるとして、文化がどのように歴史的出来事の因果関係を決定するかを考察した(サーリンズ 1993)。人類学における歴史の議論は多いが、本稿における歴史人類学に関しては序で述べる通り、歴史性や歴史の資源化に関する議論を背景として、それ自体の方向性を規定する歴史認識の問題に焦点をあてて、未来への歴史実践への可能性や限界性を考えることを歴史人類学としている。

- 2) たとえばアジアにおける近代の議論のなかで浜下(1999)はその基準を、①世界史的普遍としての近代、②ヨーロッパの近代、③同時代人の時代認識としての近代にわけている。①は普遍的な価値を体現する時代として、②はヨーロッパにおける個別的な地域的利害を、普遍的に世界史的な価値として表現しようとした時代として、③は近代とされる時代に生きていた人びとが、自らに先行する、上位の意味をもった時代としている。いずれにしても時代区分としての近代は、進歩・発展を基礎においた世界史の普遍的価値を体現するものであるという(浜下 1999: vi)。
- 3) 西アフリカ大陸の近代を問うた中尾(2020)は、近代と植民地統治に由来する変容を同一視してきた傾向のあるこれまでの研究を批判的に捉えた。すなわち、植民地統治以前の歴史は既存の研究が整理されるだけで、植民地統治以降の近代の歴史と論理的に結び付けられてこなかったとして、いわば歴史的断絶を問題視した。そして近代概念について「19世紀にみられる持続と変容が、20世紀初頭以降の植民地統治に由来する変容に合流したものの」(中尾 2020: 80-81)としたうえで、植民地統治の実態を明らかにした。
- 4) 鏡味によると、近代という時代においては、進歩を普遍的な価値とする言説が拡大し、各地の個別性の差異とぶつかり合った。そのぶつかり合いの過程で互いに調整を進めるなかで、文化をめぐる諸概念が形成されたという(鏡味:2010: 5)。
- 5) ゴミアとは、チベット・ビルマ語で「高地民」を意味する「ゾミ(zomi)」をもとにして、歴史研究者ファン・シェンデル(Willem van Schendel)が造語したものである。東南アジアの山地を一つの巨大な塊の空間として捉えて文化や歴史を考えるのはジョン・ミショーも同様である(Michaud 2010)。
- 6) リチャード・オコナー(O'Connor, R.A. 2000)もジョルジュ・コンドミナス(Condominas, G 1990)の議論を参照しつつ、スコットの見解に近い議論を展開している。すなわち、山地に

- あるタイ民族のムアンの臣民は二つの選択肢があった。一つは移住によって低地のムアンを目指すことであり、もう一つは低地社会での農耕を捨てて山地で生きることである。後者を選ぶ人びとは、低地社会における強制労働や納税の義務を避けるために行ったとされている。これはスコットの議論と同じ方向性にあるものといえる。
- 7) 片岡はラフを事例に国家と権力の問題を扱い、社会運動の展開について次のように述べる。すなわち「架空の国王や王をめぐる観念群と、現実の国王や王をめぐる観念群とは、それぞれが連続線上の両極を構成し、そのあいまいな幅の中で現実の社会運動は展開」(片岡 2014: 47)していた。そして、「实在のものも架空のものも含め、あらゆるレベルに王(ジェモ)や国家(ムミ)が存在」し、かれらは「反国家主義者であるどころか、逆に人びとは常に王や国家を求め続け、少なくとも主観的なレベルではしばしばそれを手に入れてきた」と結論づけている(片岡 2014: 47)。このように山地民が歴史上、国家的なものを建設していたことについては、他にも雲南におけるハニの人びとが城壁都市をつくっていた事例(Geusau 2000)や、ミャンマーのシャン高原に住むパラウン族が 18-20 世紀なかばまで国家的な政治体を形成していた事例がある(Kojima & Badenoch 2013)。
  - 8) トム・ブラスもまた、支配に抗し、国家を拒絶した人びとがゾミアに避難するという点は民族誌学的な裏付けが乏しいとして、スコットの議論がイデオロギー性に偏っていることを批判している。ブラスによれば人類学的・民族誌的にみれば、ゾミアの山地に住む人びとは低地を追われたことによって移住をしたという経緯を有しており、それは自主的な移住ではなかったという(Brass 2012)。
  - 9) 二文字屋(2015)は、スコットの支配に抗する社会の議論を整理しつつ、それが大掴みになりがちになることは仕方がないとしたうえで、むしろ綿密な事例分析にもとづく個別地域研究とゾミア論は相互的に議論を深めていくことが重要だとしている。(二文字屋 2015)。
  - 10) なお、歴史学の立場からスコットの議論を評しているものとしてはマイケル・ドーブ(Dove, M 2011)やリバーマン(Lieberman 2010)を参照のこと。
  - 11) ビルマ史研究のリーバーマンは、9-19 世紀初頭までの間の東南アジア大陸部において行政・文化の面で統合された諸低地国家の発生とともに、フランスやロシア、あるいは日本といったユーラシア両端の諸地域にも同様の発生現象がみられたという歴史を叙述している(Lieberman 2003; 2009)。リーバーマンによれば、東南アジアもユーラシア両端も遊牧民の侵略から守られる周縁である。そしてその周縁では、「奇妙に並行」しながら、持続的な国家的統合の過程が繰り返された。こうしたリーバーマンの議論についてリードは、西洋／東洋の二項対立構造を相対化する点において重要だとしている(リード 2021: 4)。
  - 12) 飯島は山地民ラフが低地のムアンになること、すなわち「コン・ムアン」化について、それを「国家化」「文明化」の文脈に置くことは単純に過ぎて一面的だとした(飯島 2014: 84)。この主張は山地の視点から歴史や民族誌を描く際に一枚岩的に国家のことを眺めてしまいがちな発想を相対化することができる点において重要だと考えられる。

- 13) 長谷川は地域の資源としての歴史について、「近年の市場経済化、グローバル化の信仰との関係だけで資源化を理解することだけでは十分とは言えず、長い王朝統治の歴史を有する文明社会であった中国の歴史的、政治的、社会的文脈との関係において資源化の展開をとらえておく必要がある」(長谷川 2019: 11)とし、ナショナル・ヒストリーとの連関性を重視すべき立場をとっている。「特定の主体や集団がローカルな文化的実践の場において紡ぎ出した『歴史』は、為政者や権力組織によってどのような加工と操作の対象とみなされ、より包括的な中国社会の文脈に再配置されていくのであろうか」(長谷川 2019: 11-12)を問うことで、歴史や文化を消費する地域と、政治的な権力との関係が見えるとしている。ナショナル・ヒストリーを支える近代に関する歴史認識を相対化し、地域の資源としての歴史の多様性を展望しようとする本稿にとって、こうした長谷川の指摘は重要だと考える。
- 14) 外部性に由来する王権の神聖性(Evans-Pritchard 1948)は、儀礼や病気治療など様々な場面を通じて地域社会の民衆の間に浸透し、人びとの世界観を規定、行動を決定づけていた。たとえば、マーシャル・サーリンズ(1993)はかつて、外来王に関する神話的世界観が民衆の行動を決定づけて「歴史」が形成される点を明らかにした。サーリンズによると、18世紀ハワイに來航したクックは、ハワイの神話的世界観に基づいてロノ神の化身、すなわち外来王として解釈され、最終的に殺害された。一見すると理解に苦しむような、突拍子もないクック殺害事件は、現地の人びとの世界観の構造において「歴史」になったことが明らかにされた。(サーリンズ 1993)。
- 15) 王権の神聖性をめぐる議論は長い歴史を持つ。たとえば、王権は神聖性を帯びているがゆえに社会全体を体現するとされる(フレイザー 1986; ホカート 1986; Tambiah 1976 など)。そのため、王個人の衰弱と社会の衰退が重ねて観念されることで行われる「王殺し」の慣行や、王権の穢れをまとった身代わりを犠牲にして社会の安定を目指す「モック・キング」の慣行などが行われた(Girard 1977; Scubla 2002; Simonse 2017; 山口 1990)。
- また、ヒンドゥー世界の王権と国家についてクリフォード・ギアツ(Clifford Geertz)は、10世紀から19世紀までのインドネシア・バリ島のヒンドゥー社会の小王国(ヌガラ)を「劇場国家」という言葉で捉えた。劇場国家の王権はその興行主に、僧侶が監督・演出、民衆が俳優と観客をかねた役割を担った(ギアツ 1990: 12)。こうして準備された劇場空間において王権は、ヒンドゥーの神話的世界にしたがう儀礼に奉仕し、神の化身＝神聖王であることを民衆に提示しえる。ヒンドゥー世界観におけるコスモロジーの媒介者としての王権の神聖性を民衆に体感させる空間として、劇場国家が機能した。このようにギアツの議論では、参加者としての民衆は劇場国家空間においてそれぞれ役割を演じることで、王権の神聖性を認識し、受容することが提示された。ヌガラの王権は政治・経済を上からの強い力を持って現実的に強制する存在ではなく、神聖性を帯びた観念モデルであり、そのイデオロギーは双務的な関係性のなかで人びとに伝えられたことが見出された。

さらにヨーロッパの歴史を振り返ってみると、中世から近世に流行した結核性のリンパ腺炎

- (瘰癧)の病気から救う治癒者として王が振る舞った事例もあり、これが王権の神聖性の民衆への提示につながった(ブロック 1998)。
- 16) タイやラオスを含めた東南アジアの南方上座仏教社会では、王権の神聖性の正当性の提示と浸透は「仏法(thamma 世界に出現する法輪。ダルマ)・サンガ(khana song 僧侶集団)・王権」の関係性において説明されてきた(石井 1975; 小野澤 1982; Tambiah 1976)。すなわち上座仏教社会では、仏法を保持・継承する存在としてサンガがある。サンガは仏陀の教えを實踐する僧侶集団で、僧侶(phra)の自力救済、および在家の現世・来世の救済の実現にむけた福田として機能し、民衆の宗教世界に不可欠な存在となっている。このサンガを庇護するのが王権である。王権は在家の代表として、サンガを経済的に援助することで仏法を獲得、正法王としての神聖性を備えることができる。つまりタイの王権の神聖性は、仏教イデオロギーに支えられ、人びとに提示される仕組みになっている(小野澤 1982)。
- 17) 1958年のラオス政府国税調査では820の民族名があったという(Turton 2000)。しかし、その後、民族数はまとめられ、2000年の国税調査では全人口が575万人で民族は49(タイ族8、モン・クメール諸語族32、シナ・チベット語族7、モン・ミエン語族2)となっている(安井 2010: 19; スックサワン 2005: 177)。
- 18) 虫明はラオス国内のモン・クメール諸語族の人びとの数を人口の2割、15万人ほどを占めるのではないかと述べている(虫明 2010b: 23)が、正確な人数は把握できないのが実情である。
- 19) ラーンサーン地域の山地民について幅広く研究したブンチュアイ・シーサワット(Bunchuay Sisawat)によれば、ラオスの「カー」は27に分けられる。カー・ム族、カー・ラメート族、カー・ホーク族(Kha Haok)、カー・カッタ族(Kha Khat)、カー・プーノイ族(Kha Phunaoi)、カー・ガウェーン族(Kha Kawen 族)、カー・ジョーン族(Kha Caon)、カー・ワ族(Kha Wa)、カー・ドーン族(Kha Dong)、カー・ガセン族(Kha Kaseng)、カー・サラン族(Kha Salang)、カー・ナー族(Kha Na)、カー・ペー族(Kha Phae)、カー・サムプー族(Kha Samphu)、カー・ギアオ族(Kha Kiao)、カー・ペーン族(Kha Phen)などである。ブンチュアイは、かれらの身体的特徴や衣食住について詳細な議論を展開し、「カー」はタイ人と似ているが肌が黒いこと、タイ人やラオ人より背が低く力があること、同じような言語を話すものの服装が大きく異なるなどを述べている(Bunchuay 2002)。
- 20) 本稿での「先住民」の語は、当地域に関して記された諸史料にあるように、あくまでもラオ人が「カー」をかつて先住していた民として捉えていたという点を示すために用いている。1990年代以降の世界的規模での先住民運動の高まりを背景にして自己主張する「先住民」(清水 2003)という政治的意味合いは含めていない。その点を踏まえ、史料用語としてあるいは儀礼における象徴性を示す際にこの語彙を用いる場合には、括弧付きで表すこととする。なお、タイの「先住民」や山地民の近年の動向、自発的行動に関する論考としては綾部(2008; 2014)や速水(2009)を参照のこと。

21) ダムロン親王は同じく山地の少数民族であるガソー族(Kaso)についての記述の中で、次のことを明記している。すなわち、①ガソー族は実は「カー」の一つであること、②ガソー族のサラー(sala)あるいはタンバン(thangbang)という遊びの文化は、森の民を起源としていること、③ガソー族は、森の民「カー」の文化を残しつつも、今ではタイの言葉や文化も持っていることである(Damrong 2016: 361-363)。ダムロン親王によれば、シヤム領域内のガソー族は左岸の森の民「カー」出身の移住者であるが、現在はタイ人の文化も取り入れつつある。これらからダムロン親王は、メコン川右岸シヤム東北地方にいる様々な山や森に住む少数民族は、ラオスの森の民「カー」を出自としつつも、シヤム領域内に定住することでだいにタイの文化と混ざりあった人びととして表象したことがわかる。このように「カー」を示したうえでダムロン親王は、①「東北地方にいる人びとはタイ人と「カー」の2種類しかいない」とし、②そして地域内の大半はタイ人であり、③「それならばラオ人はいったいどこにいるのか(Damrong 2016: 363)」という論理を展開した。

なおダムロン親王は「カー」以外の少数民族として、東北地方のカンボジアとの境界付近であるムアン・スリン(Muang Surin 以下、スリン)やムアン・サンカ(Muan Sangkha)、ムアン・クカン(Muang Khukhan 現在のシーサケット(Sisaket)県内)、プラコーンチャイ(Prakhonchai。ナコーンラーチャシーマー内にある。かつてはタルン(Talung)という地名だった)らにいた「カメーン・パードーン(Khamen Padong)」を取り上げている(Damrong 2016: 363)。

- 22) マンダラ国家のような構造についてタンバイアは「銀河政体」として、中央や地方のムアンが関係し合いながら均衡を保っていたことを主張した(Tambiah 1977)。あるいは、ギアツはマンダラ型国家ヌガラについて演劇的性格の視点から「劇場国家」として捉えて、国家儀礼の意義を説いている(ギアツ 1990)。
- 23) 王権論が外縁としての山地の社会を含めて議論してこなかった点については、かつて関本が明確に指摘していた。すなわち関本は、王権論が東南アジアの伝統的政治体系論のなかには論理的に位置づけられていないことを問題視し、①「王権らしく」みえる個々の王権だけに焦点をあてて議論するのではなく、対象をもっとも広い外縁において捉えること、②そのうえで、東南アジアの伝統的政治体系論のなかに位置づけていくことが必要だと指摘した(関本 1987: 6)。国家の外縁から王権を捉えることを重要視する関本の指摘は、近年片岡(2014)が王権をさらに広い外縁において捉えることを可能とするのは山地社会からの議論にあると述べて、ラフ族の国家や王権についてとりあげたことと軌を一にしている。
- 24) 近年、周縁地域の変容の歴史を外来の契機に還元することに対する批判が人類学の分野から提出されている。たとえば里見はカーゴ・カルトに焦点をあてて、それが植民地政府からの影響力に対する受動的な反応に視野を狭めることを見直すべきだと主張した。メラネシアの社会運動によって起こった変化が、外来に由来するものと還元すること、それはすなわち対象地域の人びとを「伝統的な認識枠組みによってそれに受動的かつ非合理的に対応

- することしかできない」(里見 2018; 152) 存在として表象されることにつながるという。そこで里見は、社会や生活の変化の可能性は外来だけに由来するものではなく、もともと地域の中に潜在していたものだという認識において、その論理を考えることが重要だと指摘している(里見 2018; 152-153)。
- 25) 宮崎は「王を王とする差異化の体系は、民の日常における差異化の体系と何らかの形でつながりをもたねば、王権は単なる自己主張に留まる。両者の分類体系に同型性ないし通底性がなければ、王権は説得性を持たないことになろう」(宮崎 1991: 120)と述べている。すなわち、王権は民衆からの承認の上に成り立つ。この指摘にしたがえば、中心からの不可逆的な影響力、制度的展開においてのみ地域社会での王権に対する神聖性が成立したという見方は一面的に過ぎることがわかる。
- 26) 公定史観は、一つの王権をスコータイ(Sukhothai)・アユタヤ(Ayutthaya)・トンブリー(Thonburi)・バンコクという王都の移動にもとづいて単線的な時間軸で歴史を捉えるものである。これは複数の政治権力との並存に基づく多様な歴史像が見失われる点において批判されている(石井 1999: 2-13)。
- 27) 近年、少しずつシャムの王権中心史観の見直しをはかる諸研究が提出されている。たとえばタイ史研究の分野からの公定史観を批判する論考(石井 1999; トンチャイ 2003)や、地方権力との関連で王権が相対的に位置づけられた論考(小泉 1994)などは、王権と地方の間のダイナミックな関係性や民衆の姿が少しずつ浮き彫りにし、シャム王権を様々な権力のなかの相対的な一つの主体と見做している。特に王権中心史観の偏向性を再考する観点から、小泉(1994)は豊富な史料をもとにして19世紀におけるシャムの王権の地方統治のあり方を分析、相対化した。小泉の研究は地方の文脈における王権のあり方を歴史的に考える上で重要である。
- さらに、タイだけでなく他地域の王権論をながめてみても、王権を含む権力に対する周縁の人びとの多様な態度が描かれている。たとえば周辺地域の人びとが国家そのものを拒否して逃避と抵抗を繰り返す、いわば権力への拒絶行動を扱う研究(Corr and Powers 2012; Karlson 2013)や、権力との距離を保ちながらも時に積極的にアクセスする民衆の柔軟な態度が提示された研究(大澤 2017)、さらには権力の正統性を支える仏教イデオロギーが単なる権力側にとって都合よく作用していたのではなく、地域の民衆が自分たちの行為に対する正当性を確保するためのイデオロギーとしても働いて利用されていたことを指摘した研究(足羽 1991: 68; Leach 1973)などがある。これら王権の中心性を強調する文脈に見直しをはかる諸研究では、周縁の人びとの権力からの逃避や抵抗、距離の取り方や利用といった多様な実践が明らかにされた。それはすなわち、王権が唯一絶対の存在ではなく、むしろ様々な関係性における一つの主体であることが明示されている。
- 28) ピーに対する呪術的な実践や、人びとの認識について扱った津村(2015)の研究は、イーサーンにおける精霊信仰の実態を知る上で非常に重要なものである。氏によればピーとは

「わからなさ」が本質であり、それを人びとが受容することで社会の一貫性が保たれ、世界への理解が存立できるという。

- 29) ウェーバーはカリスマについて、聖フランチェスコやナポレオンなどのような運動の指導者の特性に基づいて、それを超自然的で、超人的な人、あるいは少なくとも特別な力や個人の資質を授かったものと捉えている(ウェーバー 1960-1962)。本稿のカリスマ理解もそれにしたがっている。こうしたカリスマ宗教者は、山地と低地国家をつなぐ象徴的存在とされる(Cohen 2001; 速水 2015; Tambiah 1984)。かれらは低地国家の宗教や宇宙観を山地社会にもたらし、反権力的な思想形成を担ったり(Gravers 2012; Walker 2003)、あるいは消極的な迎合の姿勢を提供したりする(片岡 2015)という。前述した通りスコットもこうしたカリスマ宗教者に着目し、低地の知を利用して宗教運動を起こしたとしていた。ただしスコットは、カリスマ宗教者が低地の知を利用して形成した山地の千年王国論が、逆に低地国家の周縁や中心の側に影響力を及ぼす点については論じていない。すなわち、一方向的な影響力の作用でみている点においてまだ議論の余地がある。すなわちカリスマ宗教者が低地社会から山地社会へのぼる側面だけでなく、山をくだる側面にも焦点をあてて史料を分析し、その影響力の交叉する場として周縁を考えることになる。
- 30) phu mi bun は「徳のある者＝有徳者」を意味する。本稿では「有徳者」よりも一般的な言葉として「聖者」と統一して述べることにする。また、1901-02年においてシャム東北地方の聖者による反乱は「有徳者の反乱」(kabot phu mi bun)と言われる。これは為政者の側が名付けた呼称で、ラオの人びとを卑下する意味が内包されている。そのことを踏まえて「有徳者の反乱」と表記する。なお、「カー」の聖者による宗教運動についてはガムポン・チャムパパン(Kampol Champapan 2012)やチット・プーミサック(1992)が詳しく、「有徳者の反乱」については民族運動論(Ted 1967; Keyes 1973)や未来仏信仰を基礎とした千年王国運動論(石井 1972; Keyes 1977a; Phonphen 1984; Wilson 1997)、あるいはラオスにおける反乱史の議論(Baird 2013; スチュアート・フォックス 2010; Gay 2002)など幅広い視点から分析されてきた。近年では宗教運動から民衆の世界観を読み解こうとする方向性の議論もある(Ladwig 2014; 若曾根 2017a)。
- 31) 前近代の周縁地域は史料が少ない状況もあってなかなか歴史像が明示されにくい。そのため周縁は「タイの古代の場」と見做される傾向がある。たとえば赤木はタイの諸社会において共通してみられる文化的傾向を比較・検討して、社会を律する論理を考察した(赤木 1989)が、そこでタイ東北地方はシャムを国際貿易体制に組み込んだ 1855 年のボーリング条約の影響もほとんど受けることなく、伝統的な村落が無傷のままで温存されている地域だとしている。「伝統を探るには<イサーン>が最適であるのはまちがいない。タイ社会の基層文化が潜んでいる可能性が他より高いのである」(赤木 1989 :13)と述べている。
- 32) 世界的規模でみられる「史料の偏在」はそれ自体が歴史的な産物であり、歴史人類学のあり方を問う中心的な課題だが、中尾によればこれまで人類学は正面からそのことを論じてこ

なかったという(中尾 2020)。これは人類学のみならず歴史学もまた同様で、なぜなら後者は史料を扱う学問であり、いわば史料があることを前提としているからである。しかし、史料が保存されている場は限られ、むしろそれが残されていない場のほうが多い。世界規模で見られる史料の偏在にともなう歴史像の問題は、人類学・歴史学がともに取り組むべき歴史人類学的な課題といえる。そして、その克服のためには文字で書かれた史料が少ない地域の歴史についても、歴史学的な研究の手法を積極的に取り入れて描く姿勢が必要である(中尾 2020; 22-35)。文字による史料の多寡によって歴史学と人類学の差異を求めることはできず、両者を積極的につなげた議論が求められている。

- 33) 歴史学において史料の多様性の道を開いたのは、アナル学派だった。アナル学派は、国家の枠組みを前提とした政治史や外交史に重点を置く近代歴史学を問い直し、人間の営む生活文化全般を対象とした社会史研究を進めた。生活文化全般を扱うという特質上、史料は多様化し、国に関わる文書のみならず、それ以外の文字史料、たとえば日記や落書き、雑誌、書物、新聞などが利用されている。こうした史料の多様性は、本稿での姿勢と重なる。ただし、歴史学は史料やその読み方の多角化は進んだにしても、史料の偏在について正面から論じられることはなく、無文字社会の歴史についても積極的に明らかにしてこなかった。すなわち、歴史学は史料の豊富などところに重点を置いて歴史像を描くという点で偏った方向性を有していたともいえる。
- 34) 2014年の歴史学研究会は「いま、歴史研究に何ができるのか」をテーマとして設定した。全体会では史料論・歴史の方法論・叙述論・歴史意識と教育論が議論された。史料とは何か。史料をどのように読むのか。史料に依拠してどのように歴史叙述するのか。歴史をどのようにして学ぶのか。どのように歴史教育を進めるのか。これら歴史に関わる人にとって重大な諸実践が幅広く議論された。その成果については(歴史学研究会 2017)を参照のこと。
- 35) 川田は「大部分の人が文字を用いなかった社会の方が、人類の歴史の中でははるかに多かった」(川田 1990: 3)として、文字のない社会についての歴史を扱った。「文字社会と無文字社会の関係が、相互に浸透しあう、文化の二つの側面の比重にもとづく、連続したものであることを認めるとすれば、民俗学や文化人類学の研究対象として、『無文字社会』を『文字社会』からはっきり区別された領域として設定することの不当さは、おのずから明らかであろう」(川田 1990: 20)という言葉に見られるように、根底には無文字社会の歴史を明示することは、人類文化における文字社会の位置づけの再検討につながるという視点があった。

## 第 1 章

### ランサーン地域における「カー」とラオ人の関係性

---

---

本稿は「カー」の宗教運動がラオ人の社会へと拡大されて展開されること、さらにそれが王権と拮抗関係をもって社会変容をともなったことの歴史を明示することを目標とする。それは、これまで「カー」の宗教運動とラオ人のそれは別々のものとして評価され、叙述されてきたことを問題視しているからである。では、どうして両者の宗教運動の結合が正面から議論されてこなかったのであろうか。そのような問題意識に基づいて、第 1 章ではラオ人と「カー」の両者の関係性の表象のされ方の歴史を、第 2 章では宗教運動のこれまでの議論や評価のされ方の歴史を扱うこととする。

#### 1.1 神話におけるラオ人と「カー」

ラオ人と「カー」とはいったい誰のことであろうか。この問いに対して答えることは極めて困難といえる。なぜなら両者は実体があるわけではなく、関係性のなかで他者からイメージされて創られた、言い換えれば分類と重層的な表象の上において構築されたものだからである。その点を踏まえつつ、以下にて両者の関係性の表象の歴史に焦点をあててまとめておきたい。

ランサーン地域における「カー」とラオ人両者は、先住の民／後発の民あるいは下僕・奴隷／主人、被支配者／支配者の関係性において語られてきた (Archaimbault 1964)。両者の歴史的な関係性を示すのが、ランサーン地域に伝わる『クンプロム物



【写真 2-1】 1900 年、レーキが撮影したラーンサーン地域北部のラオ人の女性たち(左)と南部のラオ人女性(右) (出典: Raquez, Alfred. 1902. *Pages laotiennes. Le Haut-Laos. Le Moyen-Laos. Le Bas-Laos.* Hanoi: F.H. Schneider: 163(左) : 527(右))。



【写真 2-2】 1900 年、レーキが撮影したラーンサーン地域北部の「カー」の女性たち (出典: Raquez, Alfred. 1902. *Pages laotiennes. Le Haut-Laos. Le Moyen-Laos. Le Bas-Laos.* Hanoi: F.H. Schneider: 154)。

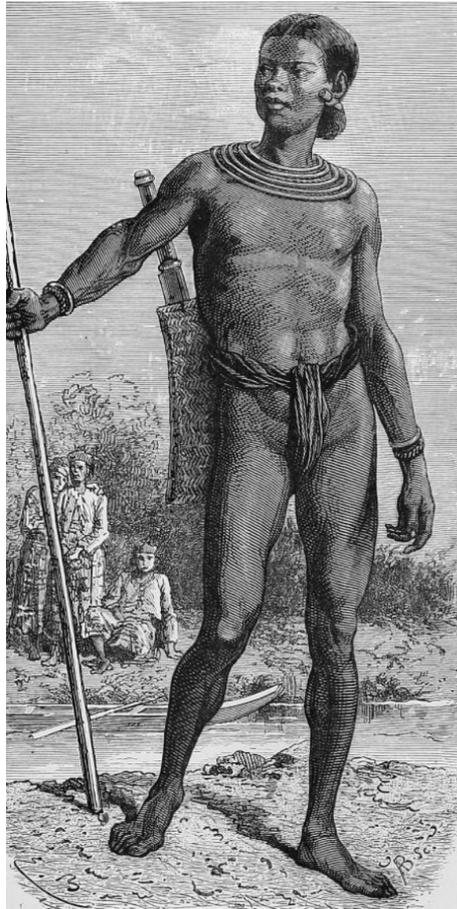
語』(Nithan Khun Borom)である。これはラーンサーン地域内の『プーン』(phun)や『タムナーン』(tamnan)などと言われる縁起や仏教史の中で、創世神話とされている<sup>1)</sup>。

物語はラーンサーンがまだ天界と分かれていた時代から始まる。その頃は、地上世界が混沌としていた。そうした地に、天空を支配する天空神(phaya thaen。天空靈(phi fa)やインドラ神(phraya in)とも言われる。本稿では主に天空靈と記述する)が、クンプロム(Khun Borom)を地上に遣わし、さらに瓢箪をおろした。クンプロムは地上に到着すると瓢箪に穴をあけた。すると、そこからたくさんのタイ族と「カー」の人びとが出てきた。やがて成長したクンプロムの息子たちは、地上の各地を治めに向かう。その中で長男クンロー(Khun Lo)はムアン・サワー(Muang Sawa ルアンパバーンのこと)に侵攻し、先住の民「カー」を森・山に追いやって王に即位した。

以上が『クンプロム物語』の簡単な概要で、これによって「カー」をはじめとしたラーンサーン地域の人びとが生まれ、当初「カー」はアンパバーンに居住していた「先住民」であったこと、さらにクンローら移住者によって追い出されたことが描かれた<sup>2)</sup>。『クンプロム物語』はウィスン王(Visoun 在位 1500-1520年)の治世、1503年に書かれたもので、それは1353年にファーム王のルアンパバーンを中心としたラーンサーン王国の建国以降、その秩序形成と足固めがはかられた時にあたる。つまりこの神話は「先住民」／移民、山地民／低地国家の差異化、さらに移民のなかからの王権出現の正統性を主張するための政治的な語りとして位置づけられている。

## 1.2 19世紀後半における西洋からみた両者の関係性

19世紀後半にラーンサーン地域に入り込んだ西洋人たちの記録は被支配者としての「カー」の姿を伝えるものが多くある。西洋人が地域のことを記録した背景には、西洋植民地主義国が東南アジアに進出したことがあり、ラオス北部にはフランスが侵入した。シヤムもそれに対抗するかたちで地域進出を果たし、様々なムアンが点在する地域の支配をめぐって争った(飯島 1999: 349-354)。両国は、支配領域が不確定だったラオス北部を地図に落とし込むことで、空間秩序をぬりかえた(トンチャイ 2003)。



【図 2-3】 デラポルテ (Delaporte) の絵からバヤード (Bayard) が描いたラーンサン地域北部の川沿いの「カー」の絵。「野蛮人」として描かれている (出典: Garnier, Francis. 1873. *Voyage d'exploration en Indo-Chine : effectué pendant les années 1866, 1867 et 1868*. Paris: Hachette: 315)。

1866-1868 年の間に、フランシス・ガルニエ (Francis Garnier) とドゥダール・ドゥ・ラグレ (Doudart de Lagrée) は、サイゴン (Saigon) から中国雲南までのメコン川流域を調査した。かれらはそこで「カー」についても記録している<sup>3)</sup>。それによると「カー」とはラオ人からの呼称であり、アンナム人 (ベトナム人) からはモーイ (Moi)、カンボジア人からはペンノン (Pennong) と呼ばれたという。かれらは共通のルーツをもっている可能性が高く、そのほとんどはかつてのチャンパ王国 (Champa 16 世紀ころに、現在の南ベトナム付近にカー・ラデー族 (Kha Radé) らが建てた王国のこと) の残党だろうと推定している (Garnier 1873: 215)。そして「カー」は「一般的に信じられている以上に数が多く、



【図 2-4】カー・ラデー族(左)とカー・ラヴ族(右)の絵(出典:Cupet, Pierre Paul. 1900. *Voyages au Laos et chez les sauvages du sud-est de l'Indo-Chine. (Mission Pavie Indo-Chine, 1879-1895: Géographie et voyages vol.3)*. Paris: E. Leroux: 395(左) :253(右))。

どうしてラオ人に服従させられたのだろうかと思議に思う」(Garnier 1873: 215)と述べて、「カー」がラオ人の支配を受けていたとするとともに「野蛮人」と記録して絵も掲載している(【図 2-3】)。

また、1870年から80年代にはフランスやシャムの調査団がランサン地域北部において植民地化を視野に入れての調査をさらに進めた。かれらは「カー」の被支配者層としての姿を描いた。たとえばパヴィ調査団<sup>4)</sup>(パヴィ調査団については第3章で述べる)に同行したキューペット(Captain P. Cupet)は、カー・ラデー族(Kha Radé)やカー・ラヴ族(Kha Lové)が描かれた絵を掲載して、その姿を浮き彫りにした(【図 2-4】)。さらに「カー」とラオ人の創世の頃の物語を掲載して、両者が対立関係になった理由を以下のように述べている(Cupet 1998: 38-45)。

ラオス創世の頃、「カー」とラオ人はもともと兄弟関係にあった。しかし、「カー」は足るを知る人びとなので森の世界に住んだ。それに対してラオ人は、米や魚など多くのものを欲する人びとなので低地社会に住みついた。その後両者は交易を行ない、ラオ人は



【写真 2-5】「カー」の子供(左)とカー・ルアン族(右)の写真。1890年にマルグレーヴが撮影(出典:Malglaive, Joseph de 1902 *Voyages au centre de l'Annam et du Laos, par le Cap. (Mission Pavie Indo-Chine, 1879-1895: Géographie et Voyages Vol.4)*. Paris: Le Roux: 59(左):176(右))。

山地に塩や鉄などの文化をもたらした。「カー」は低地社会に蜂蜜や象牙を代わりにもたらした。このことに対して低地社会のラオ人は、交易の釣り合いが取れないとして不満に思った。それ以後、両者は敵対関係になった(Cupet 1998: 42-43)。

あるいは同調査団のマルグレーヴ(Joseph de Malglaive)は「カー」を「未開人」(Malglaive 1902: 20)や「奴隷」と明記した(Malglaive 1902: 74)。そのうえで「カー」の子供や、カー・ルアン族(Kha Leung)の写真に掲載し、「未開人」としての視覚的イメージを高めた(【写真 2-5】)。

さらにラーンサーン地域内にいる奴隷についても述べており、それは①大きな家にて使われる奴隷(ローマの貴族社会に見られたものに近い隷属的存在)、②「カー」、またはプー・タイ族(Phu Thai)(ムアンよりも小さな部族独自の共同体を形成して、生活を営んでいる存在)、③債務奴隷(人種は関係なく、借金完済まで解放されない存在、かつ奴隷狩りをされた者)の三つに分類できるとしている(Malglaive 1902: 72-74)。そのうえでマルグレーヴは、ラーンサーン地域における奴隷の中の一つのグループとして、

山や森に住む「未開」の民「カー」を位置づけ、かれらが独自の奴隷のムアン共同体を形成している人びとだとした<sup>5)</sup>。

### 1.3 19世紀後半におけるシャムからみた両者の関係性

シャムの為政者の側も同じく1880年代以降、「カー」については劣等性において認識していた可能性が高い。たとえばシャムの軍隊が1880年代に、現在のベトナムの西北と中国、ラオスとの国境付近ライ・チャウ(Lai Chau)にあったムアン・シップソーンヂュタイの中心地ムアン・ライの地域の歴史や情報を集めた。この情報は『ムアン・ライ年代記<sup>6)</sup>』に収められた。そこで「カー」と中国から来た山頂付近に住むヤオ族(Yao)やメーオ族(Maew)が比較されて次のように書かれている。

ムアン・ライとそれにしたがう諸ムアンには、カー・ゴー族(Kha Ko)のグループが一つ、カー・ウンイー族(Kha Unyi)のグループが一つ、そしてカー・アーガー族(Kha Aka)のグループが一つの、合計三つのグループの「カー」がいる。森や山にて畑作。穀物や野菜を作り、売り買いをする。…(中略)

ヤオ族(Yao)やメーオ族のグループ(山の高地、頂上近くに住む人びと ※筆者注)はカー・ゴー族やカー・ウンイー族、カー・アーガー族らに比べて賢い。かれらは、草木や樹皮を細かく混ぜ合わせて、服を作ることができる。しかし、「カー」の3グループは服を作ることができない」(Phraya Ritthirongronachet 2002: 455-456)。

この叙述から、「カー」が劣等のグループと見做されていたことが伺える。「カー」の諸族は服をつくれず、裸で生活していることから、他のグループに比べて賢くない人びととして表象されている(ヤオ族とメーオ族は【写真 2-6】参照)。

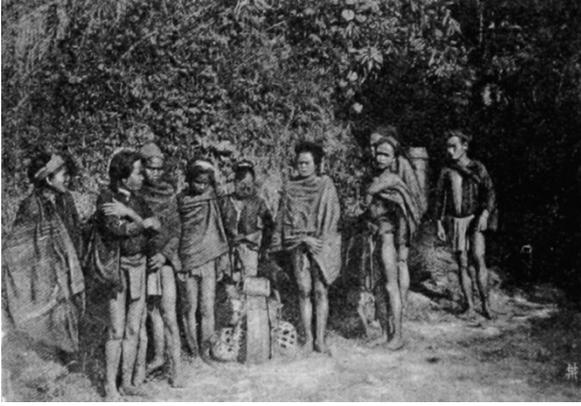
あるいは同じくシャムの軍隊が1880年代に現在のベトナム北西部のディエンビエンフーにあたるムアン・テーンの地域で歴史を収集した。その史料集の『ムアン・テーン年代記』は次のように「カー」のことを伝えている<sup>7)</sup>。



【写真 2-6】1900 年におけるヤオ族(左)とメーオ族(右)。ルアンパバーンからヴィエンブーカ (Vien Phu Kha ルアンナムター県内)の道中にてレーキ撮影(出典:Raquez, Alfred. 1902. *Pages laotiennes. Le Haut-Laos. Le Moyen-Laos. Le Bas-Laos.* Hanoi: F.H. Schneider: 216(左); 224(右))。

史料によると、ラオの天上に住まう 5 神と、その妻たちが瓢箪に乗って、ムアン・テーンのタオプン山 (Phukhao Tao Pung) に到着した。瓢箪が壊れると①カー・ヂェ族と、②黒プー・タイ族 (Phu Thai Dam)、③ラオ・プンカーオ族 (Lao Phung Khao)、④ホー、⑤ゲーオ族 (Kaew ユアン・ベトナムのこと) の男女ペアが順番に人間として生まれた。そして史料は次のように続ける。

その後、男女たちは山を降りた。そして山の麓のノンホック・ノンハイ (Nong Hok Nong Hai) という沼で沐浴し水を飲んだ。この水は靈験あらたかな聖水だった。沐浴し水を飲めば、誰でも浄化され綺麗になった。そしてムアンに関する知を得ることができた。しかし、カー・ヂェ族は寒さを恐れて沐浴も水も飲まなかった。だから現在まで色が黒くなってしまった。…(中略) カー・ヂェ族は怠惰で大きく考えることができない。そのため土地の所有者にはなりたがらなかった。



【写真 2-7】1900 年、レーキが撮影したラーンサーン地域南部の「カー」のたち(出典: Raquez, Alfred. 1902. *Pages laotiennes. Le Haut-Laos. Le Moyen-Laos. Le Bas-Laos.* Hanoi: F.H. Schneider: 50(左): 48(右))。こうした写真は「カー」の奴隷的な被支配者のイメージをふくらませる。

山にて木を切り、畑を育てる生活を好んだ(Phraya Ritthirongronachet 2002: 486)。

この史料によると、「カー」のカー・ヂェ族は聖水で沐浴をしなかった。そのため、肌の色は黒いままで、ムアンの知を得ることができなかった。また、カー・ヂェ族が山で暮らすことになったのは、かれらが怠惰だからだとされている。そしてカー・ヂェ族の肌の色が黒いことは創世の頃にかれらが聖水を浴びなかったことに起因するという。いわばカー・ヂェ族は聖水を浴びなかった穢れのような存在として位置づけられた。そのうえで、ムアンに住む人びとは知をもつ存在であるのに対して、山に住むカー・ヂェ族は怠惰で知性の低い人びともとされている。

そして、1890 年代以降にはシャムの諸民族誌などでも「カー」が他者よりも劣った「森の民」として書かれた<sup>8)</sup>。あるいは【写真 2-7】のように「カー」が肉体労働に強制的に従事させられていた様子を伝える写真も撮影された。

さらにこの時代のラオ人からの「カー」についての表象のあり方も見受けられる。1890 年代に地域内でラオ人が描いたとされる、ラオ人自身たち(【図 2-8】)と、「カー」たち(【図 2-9】・【図 2-10】)の絵をみてみよう。【図 2-8】では、ラオの人びとが彫刻の施さ



【図 2-8】ラオの船の絵。ラオ人が描いたとされている(出典:Lefèvre-Pontalis, Pierre 1901 *Voyages dans le haut Laos (Mission Pavie Indo-Chine, 1879-1895: Géographie et voyages vol.5)*. Paris: E. Leroux: 10)。



【図 2-9】「カー」の船の絵。ラオ人が描いたとされている(出典:Lefèvre-Pontalis, Pierre 1901 *Voyages dans le haut Laos (Mission Pavie Indo-Chine, 1879-1895: Géographie et voyages vol.5)*. Paris: E. Leroux: 141)。



【図 2-10】ラオ人が描いた「カー」の人びと。ラオ人からの「カー」の表象やイメージをうかがい知ることができる(出典:Lefèvre-Pontalis, Pierre 1901 *Voyages dans le haut Laos (Mission Pavie Indo-Chine, 1879-1895: Géographie et voyages vol.5)*. Paris: E. Leroux: 149 (左): 151(右)。

れた文化的なボートに乗って、儀礼・祭礼を実践している。しかし、一方の【図 2-9】ではラオ人の船と随分と違って、原始的な「カー」の筏が描かれている。またラオ人の晴々しい表情に対して、筏にのった「カー」のそれはなんとも言えない。ラオの人びとの生活とは異なる「カー」の表象がラオ人の側からなされている。

そして【図 2-10】の左の絵では、「カー」が服をまとわずに竹籠を背負い、タバコかあるいはアヘンを吸っている。右の絵は、地面に座って「カー」がお酒を飲んでいる姿であろうか。いずれも裸で、蝶々とともに自然のなかで竹のストローを使って飲んでいる。これらは、ラオ人からイメージされた「カー」の生活様式や姿を描いた絵である。筏の絵と同様に、ラオ人と比べて大きな文明的差をもって表象されていることがうかがえる。

このようにみると、「カー」について少数民族を侮蔑的に捉える意味や「野蛮人」、「劣等者」といった意味が強調され、ラオ人と差異化されつつ他者から表象されたのが 19 世紀の後半からのようである。これは、かつてサイドが東洋と西洋が本質的に異なるという前提にたってオリエンタリズムの表象がなされたことを指摘したことと通底をなしている(サイド 1993)。すなわち、サイドによれば東洋という場は、西洋から見れば訳のわからない不気味な空間であり、そうした曖昧で敵対的な東洋をイメージとして表象

し、把握しようと西洋は歴史的に試みてきた。それによって表象はしだいに強化され、歴史をつうじてオリエントに関する知識やイメージが固定化されたという。こうしたオリエンタリズム論と照らし合わせてみれば、「カー」に関するイメージも西洋から表象されて形成されたものの一部であった可能性がある。

そして「カー」=被支配者的な民族の総称として創造されると、政治化された実体としてさらに文化的差異を再生産して強化するという社会的なプロセスが働き出す(スコット 2013: 268)。すなわち被支配者的なイメージをもつ民族総称「カー」は、いったん形成されると、ラオ人と敵対する独自の民族としての歴史をもつようになった部分もあるだろう。西洋やシヤムから関係性を表象されたラオ人や「カー」は自己や他者認識を内面化させ、自分自身のことや文化の理解へと向かう。なぜなら言葉による表象は、『科学的テキスト』として、歴史を記憶する潜在的な貯蔵庫において次第に特権的な要素へと変わっていく。…書かれた記憶は民衆の記憶をつくり上げさえする(アサド 1996: 298-299)からである。「カー」とラオ人の社会的立場の違いを示す西洋による表象をうけて、シヤムやラオの人びとは自己や「カー」についての認識を内面化させ、「カー」を劣った存在として見つめるようになった一面もあったのではないかと考えられる<sup>9)</sup>。

#### 1.4 山地民としての「カー」

劣った存在としての「カー」像は、その後のブンチュアイ・シーサワット(Bunchuay Sisawat 2002)による民族論、さらにはそれを発展させたチット・プーミサク(Chit Phumisak 1992)によって下僕・奴隷として明確に理論化された<sup>10)</sup>。特にチットはシヤムの歴史が周辺の民族との関係の視点が抜け落ちたままに書かれていることを問題視し、「カー」をラオス国家内の民族を地理的な生活条件を基礎として三つに分類したうちの一つの集団=ラオ・トゥン(Lao thoeng 山腹ラオ人)と同じ人びとと捉えて、かれらとの社会的、経済的発展とを結びつけて考察した。ラオ・トゥンとは現在の他民族国家ラオスにおいて、居住地の高低にもとづいて、大きく三つに分類されたうちのひとつで、チットはこれと「カー」を同じ集団として扱っている(ほかは、ラオ・ルム(Lao lum 低地ラオ=ラオを含むタイ族)とラオ・スーン(Lao sung 高地ラオ=中国南部からの移住者)があ

る<sup>11)</sup>。そしてチットはラオ・トゥンとしての「カー」をラーンサーン王国から続く「奴隷」と明記した上で、唯物史観に基づいて「カー」による奴隷解放運動を描いた。この「カー」に対する認識・見方は、今でも「カー」をめぐる叙述の出発点となり、たとえば近年同じく「カー」の宗教運動に焦点をあてたガムポン・チャムパパン(Kampol Champapan)にも引き継がれている(Kampol 2010; 2012)。

しかし筆者は、チットの議論において「カー」がラオ・トゥンと同じ人びととして扱われている点については問題があると考え。なぜならラオ・トゥンとは、前述の通り現在のラオス国家が多数ある民族を大まかに把握するために、地理的な生活条件を基礎として三つに分類したうちの一つの集団だからである。つまり、国民国家の枠組みを前提として分類された集団といえる。

それに対して「カー」は、いわゆるネーションやナショナリズムといった感覚がまだなかった時代において、シャムやフランス、ラオ人などの他者からイメージされた存在である。つまり、ラオ・トゥンと「カー」は前提条件が異なるのであり、安易に同じ集団として見做すことはできない。

そして何よりも西洋人やシャム、あるいはその後の研究者らのように「カー」を被支配者層とするならば、まるで外縁の山地に住む人びとのすべてがそのような社会的立場にあったかのような誤解を招く。しかし、そもそもラーンサーンの王権をはじめとした諸ムアンは山地民「カー」を支配するほどに強力な包括的な支配体制を有していたとは言い切れない。

たとえば 1860 年代にラーンサーン地域北部を探検したフランスのアンリ・ムオは、①「カー」はラオ人と比べると言語は違うものの、風習は全て同じであること、②さらにメコン川近くの村々はすべてムアンの領域にあり、町に近い者たちは国王や王族の普請、苦役に従事し、それ以外の者たちは米を納めていること、③しかし、町から離れて山の中に住む人びとは森の道を熟知し、耕作を山で行い、それによって敵を避けて自由と独立を獲得していることを述べている(ムオ 2002: 308)。つまり「カー」を被支配者層としてではなく、自由を求めて山に住む独立した人びととしている。

また、1884年にシャムのラーマ5世王は領域の拡大と地域の把握の文脈において「カー」の実態を探るべく、ルアンパバーンのウンカム王に「いったい『カー』とはどういった民族か？」と発問し、それに対してウンカム王は、カー・カット族(Kha Khat)やカー・ラメート族、カー・プライ族(Kha Prai)を取り上げて詳細に答えている。

カー・カット族はルアンパバーンの山の上に家を建ててのを好む。肌の色は黒く、体は強靱である。カー・ヂェ族と同じような発音で話し、もち米を食べる。布はラオの綿糸を紡いでできている。男は髻を結び、女はラオの女と同じ髪型をする。籠を生活用具、槍を武器として生計を立てる。村の指導者は、村人から尊敬される。指導者の家には巨大な穴がくりぬかれたカリンの木がある。何か争いがあった時は叩いて音が鳴らされて、村人たちは集まり会議する。「カー・カット」とは、彼が支配される側に入ることを拒否し、自由に生きることである。また、もし家庭内で揉めごとがあった時には、原告と被告両方が指導者の家にきて議論をする。…(中略)マラリアには木の根の薬草が使われる。ピー・ルアンの精霊(phi ruan)を信仰している。

カー・ラメート族はルアンパバーン付近に住む。山の上に家を建て、体は黒く、強靱である。言語は、他のカーやもち米を食べるラオとは違う。衣類はすべてラオスと同じものを使っている。男は髪を結って、ズボンを着用する。女性は、ラオスの女性と同じような髪型をする。男性は脚に、女性は腕に縞模様を入れ墨をする。籠などを使って生活し、木の棒を武器とする。貝をお金として使用する。結婚については、まず恋人同士が話し合い、もし女性が同意した場合は求婚し、ピー・ルアンを祀る儀礼を行う。また、発熱を治療するには、木の根を使う。

カー・プライ族は山の上に住んで耕作、また蚕を育てて生糸を作って売る。男性も女性も髪をゆい、パンツを履いて、ターバンをまく。女性はパーシン(pha shin)のような腰巻をまく。精霊も仏教も信仰する。配偶者を持つには、様々なラオのピー・ルアンを祀る儀礼にしたがう。女性はタイの男性のような髪型をする。男はズボンをはき、女性はパーシンの腰巻を巻く。タイと同じような服と布を使う。

女性も男性も農業で生計を立てる。見た目は男性も女性も、タイに似ている。女性はターバンを使用する。チャオ・ムアン(cao muang 首長)やウツパハート(upahat 北部の王族の高位の一。※筆者注)などの地位の者、あるいは郡知事もいる。精霊も仏教も信奉し、求婚もタイと同じくする。結婚の時にはピー・ルアンを祀る儀礼がシャムの全ての統治地域と同様に行われる。季節ごとの踊りもタイの伝統と似ている。(NA.R.V.Mo.2.12 Ko/1: 99-100)

これはラオ人からみた「カー」の諸族に関する見解である。それによると、「カー」の文化、例えば結婚や儀礼・祭礼はタイ人と似ているが、相違点としては、「カー」は誰かの支配下になる立場を好まず、常に自由を求める人びとだとしている。このラオ人・ウンカム王による詳細な答えのなかには、「奴隷」や「下僕」といった文字は見受けられず、支配の範疇には入っていなかったことがうかがえる。これはむしろ、「カー」が支配から相対的に自由であったことを示している。「カー・カット」という名前自体が、自由を好むものとしていることもそれを裏付ける。

つまり 19 世紀後半における移民のラオ人は、包括的な支配領域を有したわけではなかった。20 世紀以前の東南アジア社会は人口密度が低く、巨大な王権でさえもそのマンドラの領域はきわめて限定されていたし、その外縁には広大な未開拓地が広がっていたという指摘もある通りである(リード 1997: 22)。

さらに山地民についての近年の人類学的な研究では、狩猟採集をするかれらは、かつては低地国家の構成員として定住農業をしながらも、支配から逃避するために意図的にそれを放棄して山に移り住んだ人びとであるという見方がなされていることは序章にて確認した通りである(クラストル 1989; スコット 2013)。

これらを総合すれば、ラーンサーン地域における山地民「カー」も大部分においては、政治的理由に基づいて低地を放棄した人びとと考えたほうが妥当であろう。もちろん「カー」の一部が隷属的な立場にあったという点については否定しない。東南アジア大陸部のほとんどの都市に住む人びとは元捕虜、あるいはその子孫であり(Thomas 1990)、さらにそうした捕虜は山地民の奴隷狩りによるものという見解(Bowie 1996:

110)からしても、被支配的な立場にあった「カー」もいたと考えられる。19世紀は特にラーンサーン地域南部の「カー」は奴隷狩りの対象であったこと、あるいはフランス植民地下での民族的なヒエラルキーでも他民族より明らかに下位に位置づけられていたという指摘もある(Mayoury 2000)。

しかし、それは広大な山地の人びと全員を示しているわけではないことが重要である。むしろ山地民「カー」の一部については被支配者としての立場にあったにせよ、その大部分は「戦争によって移住することを余儀なくされた避難民で、労働力や税源になる資源、住民への接近を確実に統制して、兵隊や従者、妾、奴隷を集めようとする国家権力が直接およばない場をあえて選んだ人びと」(Michaud 2000: 11)という認識の方がより近いのではないかと考えられる<sup>12)</sup>。

## 小括

以上、本章では西洋やシャムによる「カー」とラオ人の関係性をめぐる表象の歴史を中心にみてきた。これまでの研究では、ラオ人と「カー」の関係性についてはラーンサーン王国の支配者／被支配者という社会的立場が強調されてきた。確かに他者としての西洋やシャムによって書かれたものからはそうした像は浮かび上がってくる。おそらく被支配者層としての経験をしていた「カー」もいたであろうことは否定しない。

ただし、ラオ人の王が述べてもいるように、「カー」は支配に抗し、自由を求めて山に住んでいたという一面もあるし、むしろ広大な山地と、限定的な支配領域の観点からすれば、大半はそのような人びとだったのではなかろうか。

そこで本稿ではラオ人／「カー」を低地民／山地民という広い意味で捉えておきたい。両者を支配／被支配という社会的立場に固定しなければ、低地と山地を行き来する流動性も確保されるし、また両者のつながり合う歴史的側面も見えやすい。本稿で焦点をあてるのは、両者がつながり合いながら、変容していく宗教運動と信仰体系の歴史なので、これまでのような階層的で対立的な社会関係において両者を置くよりも、こうした広い意味での捉え方が適切だと考えられる<sup>13)</sup>。

## 第1章 注

- 1) ブンチュアイは、ラーンサーン地域北部のムアン・シップソーンヂュタイの縁起(タムナーン)にある瓢箪の話を取り上げつつ、「カー」の被支配者としての歴史を紐解いた。まとめると次のようになる。世界創世の時期、5種類の間人が瓢箪から誕生し、一番に出たのが「カー」だった。熱い鉄で瓢箪に穴を開けて出現したため、最初にでた「カー」は熱によって肌の色が黒くなった。かれらはラーンサーン地域の「先住民」として暮らすのが、クンローがルアンパバーン(ムアン・サワー)に侵攻してきたため、周囲の山や森に逃げた。以後、かれらは奴隷(that)の立場に落ち、収穫物を朝貢して力仕事をするようになった。16世紀に「カー」はラオ人のチャイヤチェート王(Phrao Chaiyachet Thathirat)による南部のムアン・アッタプー(Muang Attapu 以下、アッタプー)やムアン・サーラワン(Muang Salavan 以下、サーラワン)、ムアン・チャンパーサク(Muang Campasak 以下、チャンパーサク)への侵攻に際して、それを打ち破ったこともあった。しかし基本的には、被支配者としての立場は長く、トンブリー以後はチャンパーサクを介して金銀をスワイ(suay)として都に送ることが義務化された。あるいはその時期にはカー・ガセン(Kha Kaseng)やカー・サラン(Kha Salang)、カー・ラウエー(Kha Lawae)などが捕まえられて、被支配者として扱われるブライ・カーの慣習があった。このように「カー」は被支配者としての歴史を有していたとブンチュアイは評価した(Bunchuay 2002)。
- 2) 「カー」が「先住民」として描かれるのは『クンプロム物語』だけではなく、たとえば『ムアン・チェンルン年代記』(Phongsawadan Muang Chiang Rung)などでもみることができる。『ムアン・チェンルン年代記』は、1852年にシャムが現在のミャンマー・シャン州のムアン・チェントゥン(Muang Chiang Tung)に軍隊を進めた時に作成された史料である。そこには「聞くところによると、地方に住まう市民(phon muang)は様々な民族と言語があって、タイ族だけではない。「カー」は、タイ族がまだ来ていない時の「先住民」であった。しかしタイ族は南下して「カー」に勝ち、かれらを使うことが伝統となった」(Krom Sinlapakon 2002: 399)と記されている。

なお、『ムアン・チェンルン年代記』は『タイ史料集成』第9巻に収録されているが、本稿ではタイ王国文化省芸術局編集の史料集第8巻(Krom Sinlapakon 2002)に収録されているものを利用している。
- 3) ガルニエ(Francis Garnier)とラグレ(Doudart de Lagrée)は、1866-68年の間に、サイゴン(Saigon)から中国雲南までのメコン川流域を調査した。「カー」についてガルニエらは有能で活動的、勤勉な人びとであり、かれらの作物は入念に手入れされているとともに、うみだされる製品は独特の洗練さと優雅さがあるという(Garnier 1873: 215)。そしてガルニエは、アッタプー東側の山岳地帯にムアンの支配から逃れる「カー」がいたことも記してい

る(Garnier 1873: 215)。

この頃の西洋人の探検隊や調査隊、あるいは宣教師の史料は多く、かれらが「カー」をどのように表象したのかを伺い知ることができる。たとえば同じ時期にラオスをまわったアメリカの宣教師ブルーマン(G.W. Vrooman)もまた、「カー」が侮蔑的に扱われていたことを記している(Vrooman 1884: 538-539)。

- 4) パヴィは 1887 年から 1895 年のあいだに、三次にわたってラーンサーン地域北部の探検調査を行った。調査団は多分野にわたる膨大な情報を書き残しており、それは当時の地域の情報を知るのに非常に有益な史料となっている。たとえばパヴィは、カー・ラメート族をはじめとした様々な「カー」の事を見聞した。そして「カー」というのは他地域からラオ人が来た際に山や森へと逃亡して、侵略者からの誘拐や収奪を防いできた集団で(Pavie 1906: 184)、平和的な人びとと評価している(Pavie 1906: 360)。あるいは「カー」が食事の際にラオ人やメーオ族(Maew)とは異なる素朴な料理を食べていて、嘲笑の対象となっていた場面を書き記している(Pavie 1902: 271)。

同じ調査団のリヴィエール・A・J は(A. J. Rivière)は、「カー」というのはラオ人からの呼称であるとしたうえで、その身体的特徴や言語、家族構成などを記述した(Malglaise 1902: 275-276)。「カー」とラオ人両者を比較し、その違いとして移住生活者か定住生活者であるかをあげている。たとえば溪谷に住むカー・ソー族(Kha Xo)は、2 年か 3 年以上同じ土地に定住することはないと述べた(Malglaise 1902: 273)。さらに「カー」/ラオ人の相違点として祖先・精霊信仰者/仏教信仰者ということも明示している。

- 5) 「カー」= 奴隷として翻訳されたことで、1890 年代には西洋人にとって一般的な認識となったようである。たとえばシャム政府のもとで働いたスミス(H. Warington Smyth)は『「カー」すなわち奴隷たち』と定義づけ、カー・フアット族(Kha Huat)やカー・ユアン(Kha Yuan)、カー・ム族、カー・ヂェ族といった名を上げている(Smyth 1898: 170-172)。
- 6) 注 2)と同様、タイ王国文化省芸術局編集の史料集第 8 巻(Krom Sinlapakon 2002)に収録されている『史料集成』を利用している。
- 7) 注 2)と同様、タイ王国文化省芸術局編集の史料集第 8 巻(Krom Sinlapakon 2002)に収録されている『史料集成』を利用している。『ムアン・ライ年代記』や『ムアン・テーン年代記』に関する解題は石井(1999: 293-294)を参照のこと。
- 8) たとえば、西ラオ諸国に関する『ヨーノック年代記』(Phonsawadan Yonok)や、上古からラーマ 1 世までのラーンサーンの歴史について貝葉文書から転写した『ラーンサーン年代記』(Phonsawadan Langsan)を記した元最高裁判所長官プラヤー・プラチャーギツヂャゴーラヂャック(Phraya Prachakitchakorachak 旧姓 Chaem Bunnak)は、1886 年にシャムの歴史や考古学、文学の成果を集めた雑誌『ワチラヤンウィセット』(Wachirayanwiset)に、「北部の森の民(khon pa)もしくはカー」と題して、「カー」に関する論考を寄稿している。プラチャーギツヂャゴーラヂャックは、シャムの北部と中国の間には様々な民族が住んでいる

とする。たとえばムアン・シップソーンヂュタイにいるラオ・タイ族(Lao Thai)としてのルー族(Lu)やミャンマーのクーン族(Khoen)、ラーナー(Lanna)のギアオ族(Ngiao)は、シャムと同じ言語をもつ同じ民族で、地域のなかでは上位にある。そしてラワ族(Lawa)やヤーン族(Yang)がそれらに続き、その下に森や山に住む「カー」がいるとした(Prachakitchakorachak 1885: 164)。それは具体的にカー・ム族やカー・ラメート族、カー・ラマン族(Lamang)、カー・オーク族(Kha Ook)、カー・カット族、カー・サムタオ族(Kha Samthao)、カー・ピアン族(Kha Phian)、カー・イエップ族(Kha Yep)、カー・ワ族(Kha Wa)がいるという(Prachakitchakorachak 1885: 165)。このようにブラチャーギツヂャゴーラヂャックは、シャムと中国の間のメコン川左岸地域における民族の分類と序列化を論考で示した。「カー」については「森の民」と明記し、ラオ・タイ族やラワ族よりも劣った一番下の血筋にある集団として表象した。

また、スラサックモンリーも「カー」に焦点をあてて民族誌を書いた。1889年に出版されたその民族誌でスラサックモンリーは「カー」=森の民とした。そしてパマー族(Phama)やオーニー族(Oni)に分類される5部族、メオ族に分類される4部族、ローロー族(Lo Lo)、ソーンパー族(Sonpa)、ヤオ族に分類される4部族、プー・タイ族の3部族、モーイ族(Moi)、そして「カー」の8部族を取り上げた。「カー」の8部族とは、ムアン・ライ山中のカー・ウー族(Kha Oe)、ムアン・ライ周辺山中のカー・ゴーン族(Kha Kong)やカー・バーン・ナーン族(Kha Ban Nan)、カー・ポー族(Kha Pho)、ルアンパバーン山中に住むカー・ヂェ族、ムアン・テーンとムアン・シップソーンヂュタイのカー・カーオ族(Kha Khao)、ムアン・ムン(Muang Mun)のカー・ヒン族(Kha Hin)、ムアン・フン(Muang Hun)のカー・フアット族(Kha Huat)である(Surasakmontri 1919)。そしてスラサックモンリーはそれぞれの森の民「カー」について、1.住居、2.言語、3.食と衣類、4.生業や商品、5.指導者、6.お金、7.婚姻をめぐる慣習、8.医療と葬儀、9.宗教や祭祀の項目において説明を加えた。それによると、たとえば「カー」は様々な民族に分かれるが、どの社会にも宗教がなくてピーを信じているという点で共通しているという。そして他の民族との関係性についても言及し、たとえばカー・バーン・ナーン族はムアン・ライや雲南の商人と野菜や穀物の取引をした。またカー・ゴーン族はムアン・ライの支配下にあったこと、あるいはカー・ウー族は社会的に一番下の身分だったので、ムアンの中で自身より身分が高いものに怯えているといったことを記述している(Surasakmontri 1919: 23-24)。

- 9) 部族の「発明」に関する論考として(Barth 1998; リーチ 1987)も参照のこと。
- 10) ブンチュアイ(Bunchuay 2002)は、ガリアンやピー・トン・ルアン(Phi Tong Luang)とともに、カー・ム族やカー・メート(Kha Met)、カー・ティン(Kha Thin)、カー・ホー(Kha Ho)を取り上げて詳細な議論を展開した。そのなかで「カー」とはベトナムではモーイ族(Moi)、カンボジアでは「パノーン」(Phanong)や「サティアン」(Satieng)と言われる森の民(khon pa)の意味で、奴隷であると明確に述べた。そしてこの見解をチット・プーミサックは、唯物

史観にしたがう歴史的・言語学的な議論によってさらに理論化したといえる(チット 1992)。すなわちチットはラオ語での「カー」はタイ語で奴隷を意味する「カー」や「タート(That)」だとし、それが現在でいう「ラオ・トゥン」であることを前提にした。そのうえでチットは「ラオ・トゥン戦争の歴史」と題して一章を割り、「カー」のラオトゥンの奴隷の主人に対する闘争の歴史を描いた。「カー族は、動物、お化け、奴隷などという蔑視、差別に対して、自らをカム(人間)、プー・ノイ(小さい人)などと呼ぶことによって反発を表したのみならず、自らの人間性回復のために、立ち上がり、武器を取って戦いもしたのである」(チット 1992: 359)と述べている通り、チットはラオ人の対立項に「カー」をおき、かれらの戦う奴隷としての歴史を描いた。

- 11) この三つの分類はいつの時代に形成されたのか正確なところは分かっていないが、ラオの独立運動のリーダーたちによって作られたと推定されている(Evans 1999: 26)。
- 12) このように「カー」というのはあくまでも下僕・奴隷としての被支配者的にイメージ化された他称だとする筆者の見方は、「カー」の侮蔑的なイメージがフランスによる植民地支配以後にフランス語に翻訳されたことによって形成されたものであろうと想定したエヴァンスの指摘とも軌を一にしている(Evans 1998: 143-144)。
- 13) 林は「ラオ」は他称であり、それが定着してかれら自身が自らのアイデンティティとして名乗るようになったのは、19世紀後半から20世紀初頭にかけてのことだったと指摘している(林 2000: 50)。筆者はラオ人の自己認識が生じはじめた時期に、フランスやシャムといった諸権力が入り混じるなかで、国家形成の文脈において「カー」の「奴隷」や「劣った存在」というイメージも固まってきたと想定している。

## 第 2 章

### 「有徳者の反乱」の先行研究と問題点

---

---

前章において、「カー」は低地国家からの支配をかわして、自由を求めて山に住んだ山地民であると位置づけた。それは、階層的で対立的な社会関係においてラオ人と「カー」を捉える見方をいったん相対化することによって、両者の繋がり合う宗教運動の歴史を本稿で浮き彫りにするためであった。第 2 章ではさらにラーンサーン地域の宗教運動、特に 19 世紀末から 20 世紀初頭に周縁のシャム東北地方で起こったそれに関する先行研究を概観する。それによって、ラオ人と「カー」の結合の歴史がなぜこれまで扱われてこなかったのかがよりクリアに明示されるであろう。

さて 19 世紀後半、シャム東北地方では特別な力を持つ「有徳者」であることを自称する者たちが多数現れた。かれらは人びとの前で奇跡を演じ、新たな未来の訪れを説いた聖者である。そして聖者にしたがって形成された集団のうちの一部は暴力をともなう宗教運動を展開した。その運動はラーマ 5 世王によるチャクリー改革のなかで生じた、暴力をともなう反政府運動＝「有徳者の反乱」として、タイの歴史に記憶されている。

この「有徳者の反乱」がどのように研究されてきたのかということに先立って、まずはその概要が、為政者の側からどのように記述、タイの人びとに公開されたのかというところから紐解いていきたい。なぜなら、「有徳者の反乱」の概要を伝える最初の叙述は、当時の社会的文脈にしたがうものであり、いわばそこに「記述の意図」が存在したからである。さらにいえば「記述の意図」はその後の研究の基礎となって、積み重ねられてきた

経緯もある。その経緯を明らかにしつつ現在までの研究の到達点、そしてそこから導き出される問題点を提示することを本章の目的としたい。

## 2.1 ダムロン親王による「有徳者の反乱」像

「有徳者の反乱」について、最初に概要を記述、公表したのはダムロン親王である。ダムロン親王はラーマ 5 世王の異母弟にあたり、王の側近としてさまざまな行政や政治に従事した。1880 年に近代的学校制度を導入し、1887 年には初代教育局長に就任した。そして 1892 年の初内閣成立時には内務大臣となり、新たな地方行政組織として州県体制 (monthon thesaphiban) を実施した。このようにダムロン親王はラーマ 5 世王によるチャクリー改革の中心的担い手として、19 世紀末から 20 世紀初頭の地方行政改革を主導した。

1910 年にラーマ 5 世が崩御すると、ダムロン親王は大臣の職を退き、その後は国立図書館や国立博物館を建設し、また学者としての業績を残した。特にダムロン親王は様々な地域の『年代記』を編集するなど、タイの歴史についての著作活動をすすめた(以上、石井 1993: 203-204)。

ダムロン親王による歴史叙述は現在においてもタイ史研究の参照点とされることが多い。ダムロン親王が「タイ歴史学の父」と称されている所以である。ただしダムロン親王の歴史叙述はタイ史研究の抱える問題点の根幹をなしており、「有徳者の反乱」研究とも密接に関連している。その点については後述したい。

さて、ダムロン親王はラーマ 5 世による行政改革の中心的担い手だったため、シャム東北地方で発生した「有徳者の反乱」の鎮圧にもかかわっていた。この経験が「有徳者の反乱」をタイ史の舞台にあがらせることとなったともいえる。1937-43 年にかけて書かれた『故事伝承』(Nithan Borannakhadi 親王が死去した翌年の 1944 年に出版)の、第 17 話「メコン川について」(ruang maenam Khong)の中の一節「ピーブン(徳のピー)について」(ruang phi bun)において「有徳者の反乱」像が記述されている(Damrong

2016: 354–358)。ダムロン親王は「有徳者の反乱」の発端となるシャム東北地方での噂話について、次のように述懐する。

仏暦 2443 年(西暦 1900 年 ※筆者註)子年、写本(貝葉文書)が、タイとフランスの境界となるメコン川沿いで登場した。誰が考えたかも不明である。貝葉文書の予言はこう言う。「丑年陰暦 6 月(西暦 1901 年 ※筆者註)の中旬に大異変が発生する。すべての金銀は砂礫に変わり、代わりに紅土に含まれる砂礫は金銀となる。豚は鬼になって人を食べる。そして、ターオ・タムミカラート・ピーブン(Thao Thammikarat Phi Bun)(すなわち聖者)がこの世におとずれ、君臨する。災禍から免れたい者は、写本にしたがって書き写し、人びとに宣べ伝えよ。分限者になりたいものは、紅土を集めおいて、ターオ・タムミカラートに金銀に変えてもらえ。もし恐ろしければ、豚が鬼に変わらないように 6 月中旬までに殺せ」(Damrong 2016: 354)

ダムロン親王は 1900 年に記述者不明の貝葉文書が地域で出回ったとする。そして、貝葉文書に書かれているのは、①1901 年に大異変が発生すること、②大異変の際に災禍から身を守り、分限者になりたい者は、「ターオ・タムミカラート・ピーブン」によって実現してもらうことが必要だという内容だった。この記載が噂話として地域の中で広がったとダムロン親王は記している。

史料中のターオ・タムミカラート・ピーブンについては説明が必要であろう。まず、ターオ・タムミカラートとは「法をもって統治を行う王(Dhammikaraja)」すなわち正法王を意味する。かつて石井はターオ・タムミカラートについて、それを①「法を奉ずる王」= 転輪聖王(Dhammikaraja)という普通名詞、あるいは②尊称として与えられたスリニャ・ウオンサー王(Sourigna Vongsa)のどちらかを示すと推論した。石井自身は「有徳者の反乱」においてメコン川右岸の指導者となったオン・マン(Ong Man)がアユタヤ王朝 25 代王「プラサートトーン王(Chao Prasat Thong)」と「ターオ・タムミカラート」を併用

して自称していた点を踏まえて、「ターオ・タムミカラート」は固有名詞としてのスリニャ・ウオンサー王ではないかとしている(石井 1972: 358)。

ただし筆者は石井の指摘をふまえつつ、本稿においてはターオ・タムミカラートをさらにより広い意味での「正法王」として記述する。それは、ターオ・タムミカラートは「転輪聖典師子吼経」(Cakkavatti Sihanada Suttanta)の経典に登場する「転輪聖王」(Cakkavatti)のアイデアを念頭に置きながらも地方的な文脈で描かれた理想的な指導者としての王権像に近いと筆者は考えているからである。広い意味で正法王として捉えるならば、スリニャ・ウオンサー王もまたその体现者として捉えることができる。そこで本稿では正法王として扱う(20世紀初頭のシャム東北地方における聖者が提示した正法王像については第6章にて明示する)。

さて、つぎにターオ・タムミカラート・ピーブンの「ピーブン<sup>1)</sup>」についてみていこう。ピー(Phi)とは精霊、ブン(Bun)とは徳を意味する。よってピーブンは「徳の精霊」といった意味になる。ただしピーには、①死人やその死体、②動物や人間の死体から離れて危害を加える死霊、③自然物や場所に宿り、善悪なんらかの影響を与える霊的存在、④社会的に異常な現象や、侮蔑されるべき人間への呼称、といったように多様な含みがある(田辺 1993: 179-180)。この中で「ピーブン」のピーは④の意味に相当し、いわば為政者側からの聖者に対する蔑視の表現といえる。こうした聖者に対する侮蔑的な表現としては、他にも「ピーバー(Phi Ba 愚かなピー)」、「ピーバップ(Phi Bap 悪業のピー)」があり、今も根強くこの文言は残っている<sup>2)</sup>。

以上からターオ・タムミカラート・ピーブンとは、「正法王や有徳者を自称するピー」といった意味であり、為政者の側からの聖者に対する蔑称だといえる<sup>3)</sup>。そもそも地域内においての聖者自身はターオ・タムミカラート、すなわち正法王と自称し、地域住民もまたそのように呼称していた。そして聖者は地域内においてピーブンという語で呼ばれていなかった(若曾根 2018: 87-88)。しかし、ダムロン親王のような為政者の側は、地域の聖者をピーの接頭語をおいて侮蔑的にターオ・タムミカラート・ピーブンと表現した。

## 2.2 噂の拡大について

ダムロン親王は正法王の出現とともに、その噂がラオ人の社会に急速に拡大されたことについて言及した。それは次の史料のように説明されている。

ラーンチャーン(ラーンサーンのこと ※筆者註。以下全てラーンサーンと記載)の民衆は恐怖し、イーサーン州(monthon Isan)から、ウドーン州(monthon Udon)、ナコーンラーチャシーマー州(monthon Nakhon Rachashima)にまで、噂は語り継がれて広がった。しかし地方役人は、噂は愚かな者の迷信であり、何もしなくても少し時間が経てば話は勝手におさまると考えた。私自身も噂を聞いた時は同じように考えた。…(中略)しかし静まらなかった。(Damrong 2016: 354)

ダムロン親王によれば、ラーンサーンの民衆は終末の大異変の話に恐怖を覚え、噂は全く消えることなく拡大の一途を辿ったという。なぜなら聖者の言葉は愚かな迷信に過ぎないが、民衆はそれを真に受けて信じたからだと述べている。

このように噂が拡大するなかで、地域内では実際に6月までに豚を殺そうと話す人びとが出始めた。為政者の側は対応に迫られ、村長を通じて噂を信じず落ち着くように民衆に伝えさせた。しかし、それもなかなか功を奏さなかった。各地で僧侶になったことのある者や白衣を身にまとった聖者らが多数出現し、息を吹きかける儀礼や聖水儀礼(nammon)をした。かれらは「正法王が予言の貝葉文書にしたがって下生した」と地域の人びとに向けて語った。

こうした段階においてイーサーン州総督サンパシット・プラソン(Sanphasit Prasong)親王は事態が緊迫していることを認識し、メコン川右岸のムアン・ウボーン(Muang Ubon。以下、ウボーンラーチャターニー(Ubon Ratchatani))の聖者のもとに何人かの警察隊を送った。しかし、その警察隊は聖者を前に恐れをなして皆散り散りに逃げてしまった。そこでサンパシット・プラソン親王はバンコクからの派兵を要請した。

いっぽう、メコン川左岸のオン・ゲーオ(Ong Kaew 左岸での宗教運動の指導者。どのような人物だったのかについては第4章で詳述する)の配下オン・マンを中心とした

信者グループがメコン川右岸のシャムの領域内ウボンラーチャターニーやムアン・ケマラート(Muang Khemarat 以下、ケマラート)にて軍隊のような集団を組織した。各隊長の聖者は僧侶風の衣を身にまとい、頭に呪文が書かれた貝葉文書を巻きつけて、ウボンラーチャターニーを略奪するために兵を進め、いちどは政府軍に勝利して勢いづいた。しかし、政府軍が大砲を使用すると、聖者の集団はあっけなく鎮圧された。この反政府運動の首謀者オン・マンはメコン川左岸ラオス側に逃亡してオン・ゲーオに合流し、またほかの聖者らは投獄、あるいは処刑された(Damrong 2016: 355-358)。

以上が、ダムロン親王の記した「有徳者の反乱」の概要である。貝葉文書から広がった噂がしだいに信者集団を生み出し、政府軍と衝突したという流れが描かれた。この叙述が後の「有徳者の反乱」研究の基礎的史料となり、分析が進められることになった。

### 2.3 「有徳者の反乱」と周縁像

これまでみてきた通り、ダムロン親王はウボンラーチャターニー周辺で発生した暴力をとまなう宗教運動を、盲信者による大規模な反政府運動＝「有徳者の反乱」として描いた。実際に各地で行われていた宗教運動の内実については第5章で詳しくみていくこととして、ここからはダムロン親王が宗教運動をシャムの王権に対する大規模な反乱として叙述した社会的・歴史的背景について考察する。すなわち、「有徳者の反乱」は『故事伝承』のどのような文脈において書かれたものなのか、いわば親王の反乱叙述の意図にせまりたい。

まずダムロン親王が『故事伝承』を記した1930年代後半は、1932年の立憲革命を経た後の時代にあたる。立憲革命はチャート・タイ(Charit Thai タイ的価値<sup>4)</sup>)をもつ国民や、その文化意識が形成されていくきっかけとなった。チャートはもともと「出生」を意味したが、この頃から「国民」を意味するネーションに置き換えられて、タイ近代国家のナショナリズムを高めるために使用された(村嶋 1987)。ラジオ放送や巡回式の講演会、映画上演などの喧伝活動を通じて、チャート・タイ＝タイ的価値にしたがう国民・民族・国家の形成が進められた(玉田 1996: 130)。

そうしたシャム近代国家ナショナリズム・国民意識形成期において重要性を帯びたの

が歴史叙述である。ダムロン親王は「タイにおける近代的歴史学の父」として、『一にして不可分』なる主権を有することを建て前とする近代国家」(石井 1999: 9)を形成するために、タイの正史編さん事業を進めた。タイ人による王権の連続した歴史を書くことで、他の民族よりも優位な立場になること、すなわち国家支配の正当性を提示する行為として歴史叙述があった<sup>5)</sup>。

こうした公定史観にしたがうダムロン親王の歴史像においては、周縁ラオ独自の歴史的展開が正面から論じられることはなく、それはあくまでも中央の王権支配にしたがう周縁者の姿となる。たとえば、『故事伝承』の第 16 話「ランサーンについて」(ruang Lanchang)の節(Damrong 2016: 315–338)では、ラオの人びとを「タイ・ランチャーン(Thai Lanchang 以下、タイ・ランサーン)」としている。そしてかれらは、「服装やアクセントの異なるタイ語を話していて、バンコクの人びとはかつてラオ人とみなしていたが、今、はっきりしているのはラオ人ではなくタイである」(Damrong 2016: 323)と明記されている。

さらに、『故事伝承』第 17 話の「メコン川について」(Damrong 2016: 339–370)の節においては、ランサーン地域内ではタイ族がマジョリティで、それに「カー」やクメール(khamen)が続くとし、「ならばラオ人はどこにいるのか」(Damrong 2016: 363)とさえ書かれている。すなわちダムロン親王にとってシャム東北地方に住む人びとは、ラオ人ではなく、タイ・ランサーンというタイの周縁地域に住む人びとである。だとすれば、周縁のタイ・ランサーンの地域性や人びとについて、ダムロン親王はどのように表象したのかが問題となる。

「ピーブンについて」の節以外でランサーンに関する記述をみると、地域の名前の由来や儀礼、信仰、遺跡、森の中などといったテーマが扱われていることがうかがい知れる(Damrong 2016: 315–370)。そしてダムロン親王は、メコン川流域をまわるとあらためてシャムの発展を感じるとして、シャム東北地方の後進性を述べている。たとえばウドーン州のハンセン病患者のことについてダムロン親王は、もうすでにバンコクではみることのできない古代性をさし示すものとして記述している(Damrong 2016: 330)。

つまり、ダムロン親王は『故事伝承』を通じて、ランサーン地域をバンコクに対する

後進地、古代の場として表象した。シャムの周縁に住むタイ・ラーンサーンの人びとは、過去の世界で生きる遅れた存在で、シャムから啓蒙されるべきだと見做された。

「有徳者の反乱」の概要は、こうした周縁を表象する『故事伝承』のなかで一節が割かれ記述されている。すなわち「有徳者の反乱」は周縁の地域像を描くという文脈上にあった。偉大なシャムの王権に楯突く反逆としての「有徳者の反乱」を描くことで、蒙昧な人びとの住む啓蒙されるべき周縁像が表象されている。ダムロン親王が地域の聖者について、「ターオ・タムミカラート・ピーブン」というピーを接頭語とした侮蔑的表現で表したことも、その文脈に従ったものといえよう。「有徳者の反乱」は国家や国民形成に向けた周縁者・周縁地域像を創造するための事例として位置づけられている。

#### 2.4 民族運動論の展開

公定史観にもとづくダムロン親王が記述した「有徳者の反乱」の事例は、その後本格的に学術研究の対象とされる。はじめて「有徳者の反乱」を研究対象として正面から議論したのはテット・ブンナーク(Ted 1967)である。テットはダムロン親王が内相をつとめたチャクリー改革期に焦点をあてて、その業績を描く文脈において、ダムロン親王の記述やタイ国立公文書館(National Archives of Thailand)の史料に依拠しながら「有徳者の反乱」について詳細な議論を展開した。

テットによると、当該期シャムはフランスからの圧力を受けて危機的な状況にあり、さらに1893年のパークナム事件とフランスへのメコン川東岸の割譲決定の衝撃は大きかった。一連の事件はシャムの王権にとって歴史的な大事件であり屈辱だった。そこでシャムの王権は威信を回復すべく中央集権化と地方行政改革を実施する。つまりチャクリー改革は、外圧の危機からの克服を目指す一大国家事業だった。

ただしその改革はシャム東北地方をはじめとした周縁地域との摩擦を引き起こした。なぜならシャムの王権は、各地域のチャオ・ムアン(cao muang。小国家ムアン(muang)の首長のこと)の有した既得権益—租税徴収の報償金や労役使用—を剥奪したからである。これによって地域のチャオ・ムアンの収入は大幅に減少したといえる。テットは「有徳者の反乱」が発生した社会的要因をこの点に求めた。すなわち、外圧を契機としたシャ

ムの国家統合の進展と改革が、ラオ人の地域社会での反発につながったという道筋を示した(Ted 1967: 79-81)。

さらにテットは外的要因だけでなく、内的な要因としてシャム東北地方の地域性についても言及した。テットによるとシャム東北地方はシャム中央部に比べて厳しい自然環境下にあり、生産物の蓄積や拡大再生産は困難であった。そのため一定程度以上の生産力の向上は望めず、ラオの人びとは恒常的な貧困に苦しんでいた。こうした不安定な社会状況が、聖者出現につながる素地になっていたとテットは述べた(Ted 1967: 81)。

このようにテットは「有徳者の反乱」発生にいたる内的・外的要因を明示したうえで、チャクリー改革に反対する異民族ラオの民族運動論として議論を展開した。豊富な史料を用いて提示されたテットの見解は説得力をもち、明快だった。

しかしテットの議論には、ダムロン親王が歴史を描く際に前提とした点、すなわちシャムの王権を中心におく王権中心史観が内包されている点において問題がある。テットの歴史叙述とは、シャムのラーマ 5 世のチャクリー改革論をメインとするもので、なおかつその改革の正当性は疑わざるものとなっている。つまりテットは外圧と内政の問題を克服したチャクリー改革を絶対的なものとし、その改革の内実を論じるという傾向がある(トンチャイ 2003: 267-268)<sup>6)</sup>。

こうしたテットの歴史叙述の文脈では、「有徳者の反乱」はあくまでも偉大なチャクリー改革に楯突く周縁地域のラオの人びとを示す事例に落とし込まれてしまう。かれらはどのような世界観や価値観をもって宗教運動を起こしたのかという点は捨象され、改革で生じた摩擦や地域的貧困によって反乱行動に至ったという予定調和的な結論が導き出された。すなわちテットの叙述は、「はじめに」で述べた点に引き付ければ、中心／周縁の枠組みにおいて、中心からの不可逆的な影響力に反対する周縁地域像・周縁者像という歴史のイメージを強化するものになるといえるだろう。ダムロン親王によって提示された中心に対する周縁地域の蒙昧な民による反乱像は、テットによって学術的にラオ民族運動論として理論化されたことで、結果としては王権中心史観の深化へとつながるという一面があった。

## 2.5 千年王国運動論の展開

王権に対する周縁の民族による反乱像はタイ史研究に対して影響力を持ち、その後のラオ民族運動論の研究を深化させた(Paithun 1974; Keyes 1973 など)。さらにマルクス主義の視点からの議論(Chatip 1984)も提出されたが、「有徳者の反乱」像を新たな地平へと導いたのは石井(1972)の研究であった<sup>7)</sup>。

石井によれば「有徳者の反乱」を起こした聖者すなわち超自然的・超人間的な力や性質をもつカリスマ宗教者が信仰集団を形成して反政府運動を展開する事例は、タイの歴史上たびたびみられるとともに、世界的にも共通する構造をもっている。よって石井は「世界の諸地域において見られる千年王国運動の視点から見直され、その特殊タイ的な特徴が明らかにされなければならない」(石井 1972: 354)と問題意識を表明し、世界各地幅広く見られる千年王国運動として捉えることで、人類的普遍性とタイの特殊性を見出そうとした。

石井によれば、千年王国運動としての「有徳者の反乱」を支える救済主体は、仏教の未来仏ミロク(phra siariya mettrai)や転輪聖王(dhammikaraja)である。ただし、当時の地方の不振な教学状況を鑑みれば、未来仏を記す蔵経や蔵外文献が人びとの間にそのまま受容されていた可能性は低かった。そこで石井は地域の民衆が仏教の終末とそこから救われるビジョンとしての終末-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探りだした。石井が着目したのは、通俗仏教文学『プラ・マーライ経』(Phra Malai)と『三界経』(Traipum)であった。

『プラ・マーライ経』は、マーライ尊者という阿羅漢が地獄や天国で見聞したことを伝える仏教説話であり、物語の最後にミロクが世界の救世者としてたち現れる。石井によればこの『プラ・マーライ経』が婚姻儀礼において朗誦され、それによって人びとはミロクが存在を知る機会を得ていたという(石井 1972: 366)<sup>8)</sup>。

また『三界経』は、「欲界」(kamaphumi)「色界」(rupaphumi)「無色界」(arupaphumi)の生存状態を指す三界において、人はどのように生きるべきかを伝える仏教説話である。「欲界」の「人間界(manutsaphumi)」の一節において、七宝を具足した転輪聖王が正法にしたがって全世界を統治する姿が描かれている。この『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、当時の人びとはそれを見ることによって内容に親しみ、転輪聖王のことを知ったという(石井 1972: 365)。

以上のように石井は、当時の人びとがミロクや転輪聖王といった未来仏について、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と論じた。このような宗教運動を支えた世界観や、悲惨な状況からの救いのビジョンとしての救済観念について着目するという石井の姿勢や議論は極めて大きな影響力をもった。「有徳者の反乱」研究はラオ民族運動論を超えて、千年王国運動論として特にミロク信仰に関連して考察されるようになった(Keyes 1974; 1977a; Phonphen 1984; Wilson 1997; Ladwig 2014)<sup>9)</sup>。東南アジアの上座仏教の伝統には千年王国主義の可能性としてのミロクが内在しているという見解がさらに深められ、宗教運動を支えた救済観念として位置づけられたのである。

## 2.6 「有徳者の反乱」の研究史における問題点

これまでダムロン親王による「有徳者の反乱」の概要記述と表象について、そしてテットを端緒とするラオ民族運動論、さらには未来仏としてのミロクによる救済観念に言及する千年王国運動論へといたった、先行研究の流れを概観した。これらによって「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＝ラオ人が、仏教の正統教理に存在するミロク、すなわち未来仏の信仰を基礎として起こした千年王国運動として位置づけられたといえる。

こうして提示された「有徳者の反乱」をめぐる歴史像は、本稿の目的とすり合わせれば次の2点において問題があると筆者は考える。それは①「有徳者の反乱」が一国史の枠組みで語られ、外縁に関する議論が抜け落ちていること、および②宗教運動を支えた救済観念がミロク信仰に固定されて静態的に描かれている傾向があることである。

まず1点目の一国史の問題についてみていく。「有徳者の反乱」についてはこれまでみてきた通り、フランスをはじめとした西洋諸国からの外圧、および後進地域の内的問題に対応し改善するためのチャクリー改革の文脈上において言及されてきた。すな

わちチャクリー改革が正当なものであることを前提としたうえで、周縁の宗教運動はそれに従わない民衆による反乱・反政府運動として位置づけられてきた。

このように王権によるチャクリー改革を正当なものとして評価する方向性の歴史叙述においては、王権が及ぶ国家の枠組みが議論の対象となる。そして周縁の宗教運動はどこまでいっても中心に対する反乱としての側面ばかりが強調されることとなる。つまり、中心／周縁の境界線の認識の壁は厚くなり、一国を枠組みとした王権中心史観からぬけられなくなる。

しかし、「有徳者の反乱」は地域の視点からながめれば、タイ一国で完結したものではない宗教運動だということがわかる。「有徳者の反乱」は、カーの宗教運動を発端としてラオ人の諸社会に広がったものであり、いわば国と民族を超えた横の広がりをもっていた。これは宗教運動が単なるシャムの王権への反乱ではなく、人と人との民族を超えた結びつきが地域社会のなかにあったことを示している。一国史の枠組みを超えて王権中心史観を見直すためには、そうした「カー」とラオ人の社会的結合<sup>10)</sup>のあり方に焦点を当てて議論されなくてはならないと筆者は考える。

その点でいえば、かつてジョン・マードック(Murdoch 1974)が「カー」とラオ人の社会的結合の核について言及したことは示唆的であった。マードックはシャム東北地方の「有徳者の反乱」と、ラオス南部で起こったオン・ゲーオによる反乱がまるで二つの別々の反乱のように論じられる傾向があることを問題視した。本来これらは、国境と民族を越えた連続性をともなう宗教運動であり、その根底には両地域に共通する社会経済的な共通基盤があったことをマードックは探し出そうとした(Murdoch 1974: 47)。

そしてマードックは「カー」とラオ人の社会的結合をうみだす信仰的な側面についても触れた。すなわちマードックによれば、「カー」の諸社会に内在する「不死身」や「魔術」といった呪術的な信仰が、東南アジア上座仏教社会の千年王国主義の可能性を内在するミロク信仰と絡み合うことで、両地域の反乱の「乗り物」になったとした(Murdoch 1974: 64)。

マードックが「カー」とラオ人の社会的結合に着目する視点は、一国史の歴史像を乗り越える点において重要である。ただし、マードックはあくまでも両社会での反乱を社会

経済的な共通基盤の反応として捉えようとすることに重点を置いている(Murdoc 1974 :47)。そのため、民族や国家を超えて人と人をつなぐ核としてのミロク信仰と呪術的信仰が、具体的にどのように絡み合っていくのか、というところにはまでは掘り下げて言及していない<sup>11)</sup>。

これは「有徳者の反乱」をめぐる問題点として先に上げた②救済観念をめぐる信仰の地域的展開が静態的に描かれている傾向があるという点にかかわってくることだと筆者は考える。なぜなら、ミロク信仰と呪術的信仰がどのように重なり合い、あるいはどのように影響し合うのかといった点に触れなければ、地域内の信仰をめぐる展開は静態的になるからである。

そもそも「有徳者の反乱」を支えた未来仏に着目した研究では、ミロク信仰を前提におくことが多い。確かに石井が宗教運動へと突き動かしたラーンサーン地域の人びとの救済主体としてのミロクを知る契機を蔵経や蔵外文献以外から考察したことは画期的であった。ただし当時の人びとの未来仏の知識獲得契機としてあげられた『プラ・マーライ経』や『三界経』は、状況証拠的に過ぎるのではないかという問題もある。すなわち、本当に当該期の人びとはミロクの救済観念を抱いていたのであろうかという問いかけには答えが出し得ない。その答えは当時の史料から探し出さなくてはならないだろう(この点については本稿第6章で言及する)。

それにも拘らずラオ人の諸社会における救済主体については、これまでミロク信仰が前提にされ、いわば固定化されてきた。そのため地域社会のなかでの「カー」とラオの人びとによる救済観念をめぐる熟成や変容過程、すなわち信仰動態の歴史は捨象されてきた。

## 小括

以上、本章では1930年代に公表された「有徳者の反乱」の概要を明示するとともに、それが記述された歴史的・社会的な背景に触れた。そして、ミロクによる救済観念を根拠にした千年王国運動論の新しさと、そこにある問題点を指摘した。

「有徳者の反乱」のことを最初に叙述したダムロン親王は、公定史観にもとづく歴史叙述の文脈において「有徳者の反乱」を描いた。すなわちそれはシャムの周縁像を描く一つの事例として扱われたといえる。「有徳者の反乱」はまやかしを語る聖者とそれを信じ込む蒙昧な人びとによって発生したと描かれたことで周縁地域の後進性が表象された。これは、王権支配や周縁地域への啓蒙の正当性の提示とパラレルな関係にあったといえる。

そして、こうした周縁と中心の関係性を規定する言説は、その後の「有徳者の反乱」をめぐる学術的な研究に継承された。「有徳者の反乱」に関する研究では、ラーマ5世による偉大なチャクリー改革から生じた地域内の矛盾において、周縁のラオ人が妄信的な集団を形成して暴力的な反乱を起こしたものとされた。宗教運動を起こした人びとの世界観は捨象され、あくまでも中心に抗する周縁者・周縁地域像が描かれた。

その点でいえば、「有徳者の反乱」を支えた世界観に着目した千年王国運動論は新たな地平を開いた。狂信的・妄信的とされてきた民族運動をとらえ返し、それを支える救済観念が明らかにされることで、ラオ人の文化の文脈での宗教運動像が提示されたからである。ただしそれも一国史の枠組みにあったこと、および救済観念の地域内での変容過程にまで目が向けられていなかったことにおいて問題があったといえる。

以上、第1章では「カー」とラオが対立構造で表象されてきたこと、第2章ではラオ人の宗教運動が一国史の枠組みで扱われてきたことの問題を提示した。これらが要因の一つとなって、「カー」とラオ人の両者の繋がり合う歴史が捨象されてきた。その点を踏まえて本章以降では周縁の宗教運動が外縁の視点を取り入れて考察されることとなる。言い換えれば、外縁の振幅として広がる宗教運動の過程に「有徳者の反乱」が位置づけられる。そうすれば「有徳者の反乱」における信仰体系の変容過程も見えてくる。周縁のラオ人による民族反乱として宗教運動を語ろうとするダムロン親王らの方向性や、タイ一国の枠組みの中で救済観念を探ろうとする千年王国運動論が相対化され、発展的に継承されていくと想定しうる。

## 第 2 章 注

- 1) テットは「ピーブン」が初めて公文書に現れるのは 1902 年 4 月 12 日付のイーサーン総督からダムロン親王宛の電文中とする(Ted 1967: 68)。ただしテットは、「ピーブン」の蔑称のはじまりについて注意を払ったものの、その問題性について正面から言及していない。
- 2) 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。たとえばチットは、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、タイでは北部ナーン県のジャングルに住む原始的な民族が「ピー・トン・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)。
- 3) 「ピーブン」の表現方法は、その後の歴史叙述に引き継がれていく。タイ東北史家のトゥームも、ダムロン親王の用いた「ピーブン」の言葉を無批判に前提としたのみならず、「ピーバーブ(悪業のピー)、ピーブンの反乱」と題して反乱の様子を描いた。文中では「ピーバー(愚かなピー)」とも表現され、ダムロン親王のピーの用法を引き継ぎつつ、さらにそれ以上の卑下した用語が用いられたことがうかがえる(Toem 1970: 559-587)。
- 4) 「タイ的価値」という訳語は赤木(2019)にしたがっている。赤木によれば、20 世紀前半のタイにおいて「タイ国民の創出」と「タイ文化の創出」は最重要課題だった。その二つを融合した意味をもつ言葉として「チャート・タイ=タイ的価値」が使われた。なお、「チャート」はもともとサンスクリット語起源の仏教用語で、「出生や生まれながらにして持つ共通性」を意味した。そして 19 世紀半ばの段階では、チャートには「race(出自)」を意味するネーションの訳語が当てられていた。しかし、19 世紀後半にネーションにある「国民」の意味が西洋によってもたらされると、その意味が強調されるようになった(玉田 1996: 129-130)。チャートは国民・国家・民族という意味として、ナショナリズム形成の中核に添えられた。チャートと国民形成の歴史に関しては、アンダーソン(1987)による 19 世紀の公定ナショナリズムに関する論考を下敷きにしつつ詳しい議論を展開した村嶋(1987)を参照のこと。
- 5) ダムロン親王はタイを歴史の主体におき、かれらが 13 世紀半ばのスコータイ王朝から王都を移しつつ統治したとする歴史認識=公定史観を提示した。その歴史認識に基づいた叙述においては、タイ族が常に王都を移動しながら王権を有し、他民族よりも優位に位置づけられることとなる。偉大なタイの王権の治績はたたえられ、タイ支配の正統性が確保される。
- 6) トンチャイによれば、テットの議論はその後のラーマ 5 世のチャクラー改革論の基礎となった。すなわちテットに続く研究は、改革の偉大さを前提においたテットの見解を適用させて議論を展開した(トンチャイ 2003: 267-268)。ダムロン親王やテットの改革論がその後のもろもろのタイ史研究の基礎となったことで、中心/周縁の枠組みは疑問視されることなく、いわば前提条件として継承されている。

- 7) 周縁の王権に対する反乱像は、その後の研究の前提となって様々なラオ民族運動論の研究を進展させた(Paithun 1974; Keyes 1973 など)。さらにはマルクス主義の視点からの議論にまでおよび、たとえばチャティップ・ナートスパー(Chatip 1984)は、ミロク信仰の存在を前提としつつ、当該期のサクディナー制社会の生産様式やイデオロギーの問題から「有徳者の反乱」を捉えた。マルクス主義の視点に立てば、「有徳者の反乱」は社会主義的な自由を求めた戦いとして位置づけられ、そこでのミロク信仰はあくまでも前提としての世界観にすぎず直接的な要因だったわけではないと結論づけられた。
- 8) 『プラ・マーライ経』は大きく分けて①地獄、②天界、③弥勒の説法の3場面構成される。積徳行を奨励する仏教説話となっている(Brereton 1995)。シャム中部や南部では婚姻の儀礼の場で詠唱される(アヌマーン 1984)。また、シャム東北地方やシャム北部ではブン・パウエート祭り(bun phrawet ジャータカ誕生祭。中部ではテート・マハーチャート(the t maha chat)と言われる)とセットになって詠唱されることが一般的である。ブン・パウエート祭りは、釈尊の前世におけるエピソード547話を集めた仏教説話『ジャータカ』の最終話「ヴェッサンダラ・ジャータカ=布施太子本生経」を1日かけて聴く儀礼である。シャム東北地方では、1年の間にヒート・シップソーン(hit sipsog)とよばれる十二種類の儀礼・祭礼が行われる(Wimonphan 1973)が、そのなかでブン・パウエート祭りは一番の積徳につながると考えられている(林 2000: 153)。
- 9) たとえばカイズは、シャムが介入してきたことによってラオ人の諸社会の秩序の変更が余儀なくされて、特に税制面において人びとの間で不満が増大したことが「有徳者の反乱」にいたる大きな原因だとしたうえで、その反乱を支えた未来仏信仰やカリスマ宗教者の研究を進め、ラオの民族運動論と未来仏信仰論を接続して議論を展開した(Keyes 1977a)。
- 10) 1970年代以降、フランスの歴史学研究ではアナル学派を中心とした社会史研究が進展した。社会的結合はそうした社会史研究の基軸となる方法論として中心的な問題関心となり、集合心性やマンタリテ研究へと進めるものになった。「人と人との結びあうかたち」というゆるやかな枠組みに着目することは、政治的枠組みとしての国家のさらに基底にある共同性や人びとの心性を捉えるものであった。すなわち、階級や民族の枠組みから出発しては決して見ることで見えない歴史的現実を描こうとした。二宮によればそうした方法論は、民族学・文化人類学と重なり合うものであり、そこに歴史人類学の領域が成立したという(二宮 1994: 46)。二宮は歴史学の分野における歴史人類学では「過去のある時代、ある社会を、その深層において読みとっていこうとする」(二宮 1994: 3)ことに課題があるとしており、本稿でラーンサーン地域内の民族を超えたつながり・社会的結合を歴史的に描いて周縁地域社会で熟成されるロジックを読み解こうとする方向性は、この指摘に影響を受けている。なお社会的結合については、アナル学派の研究状況を踏まえて日本の社会史研究を方向づけた二宮(1995)とともに、ソシアビリテ=社会的結合の議論を整理した中野(2003)らを参照のこと。

- 11) 近年、「有徳者の反乱」についてラオス史の側から議論されている(Gay 2002)。「有徳者の反乱」におけるチャンパーサックの王家の役割に関する議論(Baird 2013)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いく可能性を十分にもっている。それらの諸研究との接点をもった議論の広がりのためにも、「カー」からラオ人へと拡大・変化していく宗教運動の過程を追うことは意義を有す。

なおラオス史における聖者は英雄視される傾向がある。なぜなら、「カー」の聖者によるフランスに対する運動は、ラオス国家独立を目指すナショナリズム運動の先駆けとして位置づけられたからである。諸少数民族を含む多民族国家ラオスの国史を創造する文脈においては、「カー」の社会的立場や歴史は棚上げされ、かれらは平等なラオス国民として位置づけられる。そして、「カー」の聖者の宗教運動は、ラオス国家独立運動の先駆けとして叙述された。宗教運動が実際に起こった20世紀初頭においては、現在のような国民国家としてのラオスなど成立していないことは便宜的に忘れ去られ、聖者はナショナリズムを先駆けた「英雄」として位置づけられた(スチュアート・フォックス 2010: 66-67; 若曾根 2018: 79)。

## 第3章

### 「カー」の聖者の宗教運動と救済観念

---

---

本章以降では「カー」とラオ人の宗教運動の具体的な歴史像に迫りたい。まずは本章において1870-80年代、ラーンサーン地域北部の「カー」の中のカー・ヂェ族による儀式から展開されたカー・ヂェアンによる宗教運動をみていく。これは1920年代前半までの数十年にわたって展開される宗教運動の出発点となるものである。

かつて、この宗教運動について詳細に論じたチットは、ラオ人と「カー」が主人／奴隷、支配者／被支配者の関係性にあったという見方を前提として、それを「カー」による奴隷反乱として議論した(チット 1992: 334-359)。チットは12世紀以降の「カー」のラオ人によって虐げられてきた歴史を詳細に紐解き、その文脈上に19世紀終わりの「カー」の宗教運動を奴隷反乱として位置づけた。

筆者は「カー」の宗教運動をラオ人からの奴隷反乱と捉えるチットの議論を否定はしない。前章でもみた通りラオ人の被支配者となった「カー」も一部いたことから、そうした奴隷反乱の一面もあったといえるであろう。

ただし、「カー」の宗教運動を奴隷反乱としてのみとらえた場合、次の点を捨象する。たとえば、「カー」はラオ人だけでなく、シャムやフランス、ホー(太平天国の乱に敗北してメコン川上流地方に逃げてきた中国人匪賊)とも衝突した(Kampol 2012: 275-290)が、それはなぜだろうか。もっといえば、「カー」の宗教運動がラオ人の諸社会に共鳴し、拡大したこと(Murdoch 1974)は、どのように説明できるのか。こうした問いかけについ

では、「カー」の宗教運動をラオ人に対する奴隷反乱と限定的に捉えた時点で、答えが見いだせなくなってしまうであろう。

たしかにチットのいうように、ラオ人と「カー」は支配／被支配の関係性にあった側面もあるものの、前章で述べた通り大半の「カー」はムアンの支配に抗して山に住む山地民として捉えられる。よって一部の社会関係を宗教運動の要因とするのではなく、むしろ別の広い文脈で捉えるべきだと考える。そこで本章ではラオ人の他にもフランスやシヤム、ホーといった様々な人びととの関係性を持つ場で、「カー」はどのような世界観や救済観念にしたがって宗教運動を展開し、地域の混乱の収束と秩序形成を果たそうとしたのかという点に着目することとする。

議論においては、『ムアン・ライ年代記』や、『ムアン・テーン年代記』などといった諸『年代記』の史料に依拠する。そこでまずは、『年代記』の性質について若干の説明を加えておくこととしたい。

タイにおける伝統的な史料としては、『タムナーン』(thamnan 『仏教史』)と『年代記』がある。前者の『仏教史』は人物伝や国造りの歴史、仏教や寺院の縁起が記述され、15世紀から20世紀はじめまでつくられてきた。史料は仏教史でありつつ、国家の歴史も記されている(チャーンウィット 1993: 203)。

もう一方の『年代記』は王家の治績が編年体で記されている。14世紀のウートン王家から記述が始まり、その後spannapoom王家、スコータイ王家などからラタナコーシン王家の19世紀中頃まで作成された。『年代記』は王がシヴァ神やヴィシュヌ神の生まれ変わりであることが書かれており、いわば王権支配の正当性が示されている(チャーンウィット 1993: 308)。そのため『年代記』は王権の価値観が反映されるものであり(Nitti 1980; 石井 1999: 184)、本章で扱うラーンサーン地域に関するそれも同様といえる。

たとえばこれは後述するが、それぞれの『年代記』の史料を読むと「カー」の宗教運動や儀礼実践が細かく描写され、それはまやかしを信じる人びとによる愚かな反乱像を鮮明にしようとする王権側の意図が反映されている。つまり特定の過去の時点においての王権や為政者側の地域社会や人びとに対する眼差しを『年代記』から読み取ることがで

きる。それに儀礼で表象される事柄も人類学的な知見に基づいて見出すことができるであろう。

ただし、これら儀礼の描写は王権側が「カー」独自の言語で行っていた儀礼実践をタイ語で解釈して記述したものなのか、あるいは「カー」の人びとがタイ語やラオ語の概念をつかって実践していたものなのかといったことは、実際のところ不明である。もし前者であるならば、王権側には「カー」の儀礼が史料で書かれているように「見えた」わけだし、後者ならば低地国家の諸概念を「カー」の人びとが利用していたことになる。これからはっきりしない点において史料の限界性はある。

しかし儀礼が為政者側から解釈されたものであるにせよ、「カー」が低地の言葉を利用して実践していたにせよ、史料に現れる言説や事象を想像的なプロセスが介在して成立した表象として分析する立場にたてば、為政者による「カー」の宗教運動の意図を明らかにすることができるとともに、儀礼での語りやプロセスが示す、実践者たちの世界観や考え方、すなわちそこに内包される地域の文化についても、一定程度読み解けると想定しうる。そこで本章では『年代記』の史料に主に依拠する。

### 3.1 「カー」の宗教運動の時代背景

聖者の宗教運動を支えた救済観念の分析に先立って、まずはラーンサーン地域北部の当該期の状況を記して、歴史的背景を示しておきたい。

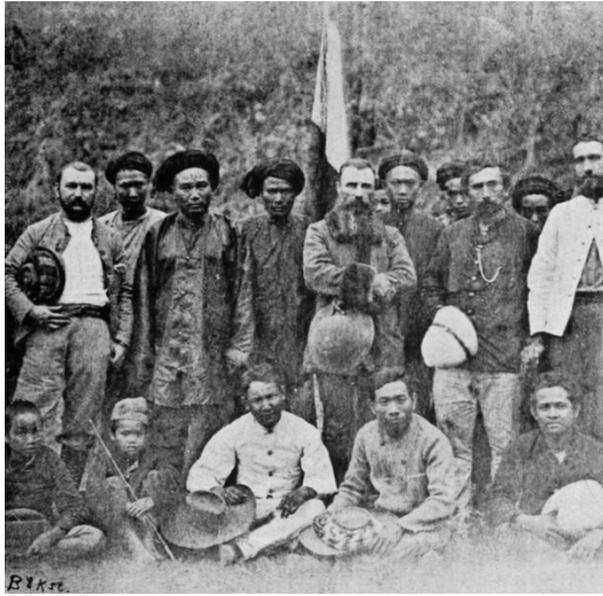
この時期のラーンサーン地域には現在のように国境線をともなう国民国家はなく、大小様々なムアンが多数存在したことは前述の通りである(【図 3-1】)。諸ムアンは自身より大きなムアンと複数、朝貢関係を持つことによって自律性を保っていた。すなわちシャムにせよベトナムにせよ、絶対的な主権をもってラーンサーン地域を支配していたということは実現できず、王国同士の領域は重なりあっていた(トンチャイ 2003)。



【図 3-1】 ラーンサーン地域北部地図(筆者作成)

そうした曖昧な空間秩序を有する東南アジア大陸部に、西洋諸国は新たな市場と植民地化を目指して進出した(飯島 1999)<sup>1)</sup>。ラーンサーン地域にはフランスが他の列強諸国と争いつつ侵入し、1883 年にはトンキン・デルタを征服した。フランスは、かつてベトナム王朝が有していた土地の権利が自身にあることを主張し、ムアン・テーンやムアン・シップソーンチュタイ、ムアン・ファパン・ハー・タンホックなど多くのムアンに到達、国境線を確定しながら地図を作成した(トンチャイ 2003)。

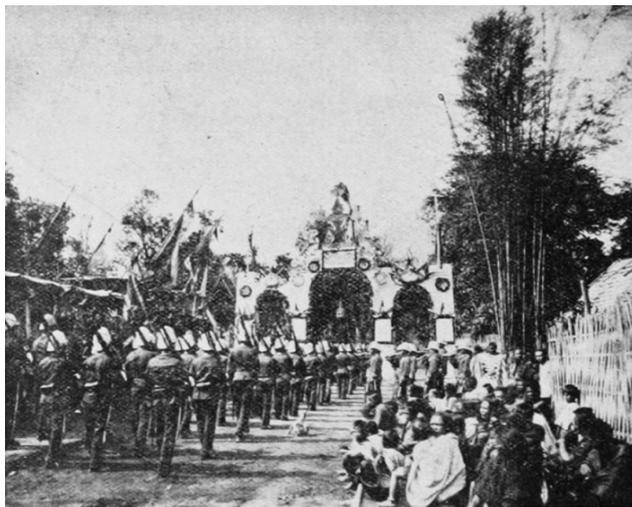
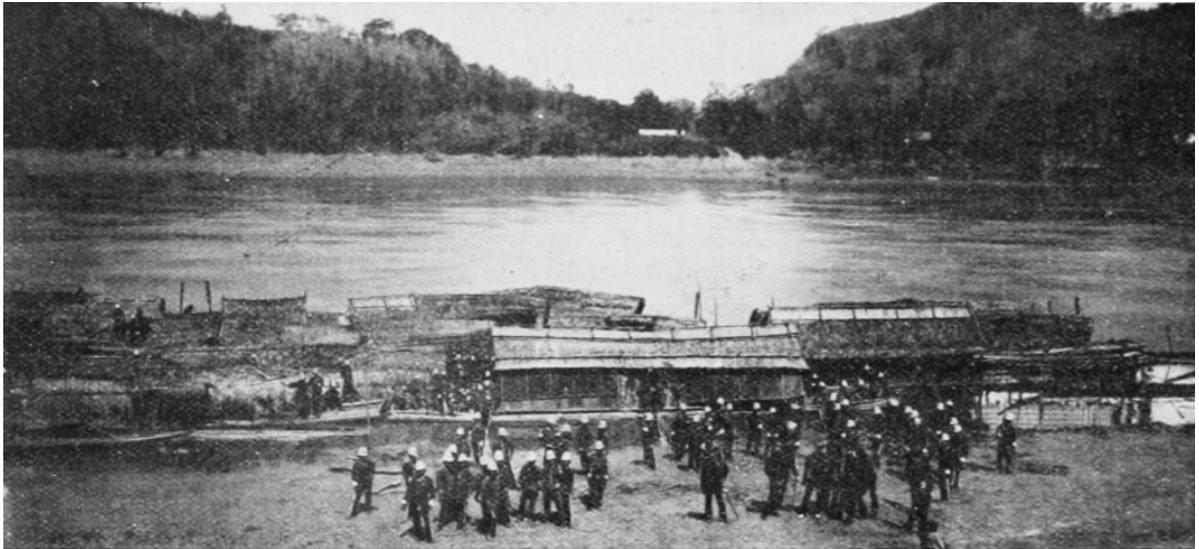
こうしたフランスの任務で中心にいたのはオーギュスト・パヴィエ(August Pavie)の調査団であった(【写真 3-2】)。パヴィエは 1878 年にバンコク政府に雇われた探検家で、1879 年からインドシナをめぐり、1885 年にはホー(太平天国の乱に敗北してメコン川上流地方に逃げてきた中国人匪賊。黒旗軍・白旗軍などと自称した集団(【写真 3-3】参照)からの襲撃を受けたルアンパバーンのウンカム王(Unkham)王を救出し、ラオ人からの信頼をえた。そして 1893 年のラオスとタイの国境線確定やラオス植民地化過程の立役者となった(飯島 1999: 351-354)。



【写真 3-2】2 列目の右から 4 人目、腕を組んでソフト帽を手をしているのがパヴィ。ラーンサーン地域北部のポンサーリー郡チエンハーン(Xieng Hung)にて調査団と撮影(出典:Lefèvre-Pontalis, Pierre. 1901. *Voyages dans le haut Laos (Mission Pavie Indo-Chine, 1879-1895: Géographie et voyages vol.5)*. Paris: E. Leroux: 15)。



【写真 3-3】19 世紀後半におけるホー。かれらは黒旗軍・白旗軍と自称した(出典:Pavie, Auguste. 1902. *Passage du Mé-Khong au Tonkin (1887-1888) (Mission Pavie Indo-Chine, 1879-1895: Géographie et voyages Vol.6)*. Paris: Le Roux: 52)。



【写真 3-4】 ルアンパバーンに侵入するシャム軍隊(出典:Pavie, Auguste. 1902. *Passage du Mé-Khong au Tonkin (1887-1888) (Mission Pavie Indo-Chine, 1879-1895: Géographie et voyages Vol.6)*. Paris: Le Roux: 42(上); Pavie, Auguste. 1902. *Passage du Mé-Khong au Tonkin (1887-1888) (Mission Pavie Indo-Chine, 1879-1895: Géographie et voyages Vol.6)*. Paris: Le Roux: 46(左下); Cupet, Pierre Paul. 1900. *Voyages au Laos et chez les sauvages du sud-est de l'Indo-Chine. (Mission Pavie Indo-Chine, 1879-1895: Géographie et voyages vol.3)*. Paris: E. Leroux: 111(右下))。

当時、地域に進出したのはパヴィの調査団だけではなくシャムも同様だった。この時のホーはルアンパバーンだけでなく様々なラオ人の諸ムアンを攻撃したが、ラオ人はすでに王権としての力やチャオ・ムアンの力が弱体化していたため、この襲撃に対応しきれなかった。そのためシャムのホー討伐軍がラーンサーン地域北部に向かった(【写真3-4】)。

このホー討伐に向けたシャムの軍隊において前線司令官を務めたのは、チャオプラーヤー・スラサックモンتری(Chaophraya Surasakmontri<sup>2)</sup>)である。スラサックモンتریはホー討伐が、シャムの領土(anakhet)を設定する機会となることを認識して進軍した(トンチャイ 2003: 193)。そのスラサックモンتریの軍隊にはジェームズ・フィッツロイ・マッカーシー(McCarthy, J. F. 後のシャム王立測量局の教区長)を中心とした地図作成班が随行し、新たな領土と主権の概念を取り入れてルアンパバーンやビエンチャンの測量を行った<sup>3)</sup>。こうして不明瞭だった辺境の国境線が確定されて、チャオ・ムアンが複数に朝貢することで成り立つラーンサーン地域の空間秩序は徐々に置き換えられていった。

### 3.2 ラーセーン・セーンフーンの語りと実践

ホーによるムアンへの襲撃や、シャムとフランスによる進出によって(トンチャイ 2003)、ラーンサーン地域は混乱していた。そうした状況下において、『ムアン・ライ年代記』や『ムアン・テーン年代記』は、「カー」たちが宗教運動を起こした様子を伝えている。たとえば、『ムアン・テーン年代記』における、1876年のカー・ヂェ族による宗教運動の場面をみてみよう(Krom Sinlapakon 2002: 497)。

ムアン・テーンのカー・ヂェ族にラーセーン・セーンフーン(Lasaeng Saenhoen)という人物がいた。彼は自身が特別な力をもつ聖者だと自称して信徒集団を形成、ムアン・ソップエット・チアンコー(Muang Sopaet Xiengkho)にいるホーたちと争った。

ラーセーン・セーンフーンはホーとの争いに勝利すると、ムアン・シップソーンヂュタイ内のムアン・ラー(Muang La)ピアンプック・ピアンカム区(Tambon Phiang Phuk Phiang Kham)に数百人の信者を引き連れて移った。移住後、ラーセーン・セーンフー

ンは地域内で次のようなことを語って、儀礼を実践した。スラサックモントリーはその儀礼について次のように書き残している。

ラーセーン・セーンフーンは自身が偉大な存在だとおごり、策を施した。すなわち、刀ひと振りと瓢箪一つ、呪符としてのルー族の数字が書かれた1枚の布をピアンブック・ピアンカム区の沼に沈めておいた。ある日の朝、ラーセーン・セーンフーンは家の前に座し、親類一同と民衆を探し、家において集会することを指示した。そして、親族や全ての人びとに対して、こう語った。「今宵、我々が眠っていると、偉大なる天空霊(phi fa)、すなわちインドラ神(somdet amarin)ご自身が下生して我々を起す。全ての部屋は光に包まれる。そして我々に語る。我々が偉大なる徳を得て、ラオ人と戦う気持ちを加速させると。これよりラオ人の下僕(baw)ではない。偉大なる天空霊曰く、武器や身を守るものは、ラオ人の誰にも先に知られないようにするため、沼に隠してある」ラーセーン・セーンフーンはこう語ると、沼へと行って、実際に刀や瓢箪、呪符としての数字が書かれた布を取り出してみた。親族一同のカー・ヂェ族と全ての民衆は蒙昧な森の民である。ラーセーン・セーンフーンを信じて恐れ、信奉した。ラーセーン・セーンフーンの住む家の柱は、木の根が上に、木の先が下に向いている。ラーセーン・セーンフーンは、親族と民衆を集めて、カー・ヂェ族の伝統に従ったワイ・ピー(wai phi)の儀礼を実践した。そしてラーセーン・セーンフーンはカー・ヂェ族や全ての人に告示した。「偉大なる天空霊ご自身が、身を守る呪符の書かれた布と、ラオ人と戦うための刀を我々に授けてくれた」と。そして、ラーセーン・セーンフーンは刀と瓢箪、呪符の書かれた布を家に備えた。(Krom Sinlapakon 2002: 497)

これを書き残したスラサックモントリーは、ラーセーン・セーンフーンが、あらかじめ刀や瓢箪、呪符の書かれた布を沼に沈めておいて人びとを騙したという観点から、カー・ヂェ族の集団化をとらえていることがわかる。ラーセーン・セーンフーンの行為はまやかしたが、それにもかかわらずカー・ヂェ族の人びとが騙されたのは、かれらが蒙昧な森

の民だからだと説明した。スラサックモンتریの為政者側の立場から、「カー」を蒙昧な民として下に見る視線が含まれている。

ただここではむしろ、ラーセーン・セーンフーンの語りや行為そのものに着目したい。スラサックモンتریのようにまやかしの行為としてカー・チェ族の人びとの営みを蔑ろにするのではなく、語りがどのような秩序化にむけた救済観念を示しているのかについてせまる。

### 3.3 始原回帰と象徴的混乱

史料にあった通り、ラーセーン・セーンフーンは、①自身が偉大であること、②眠っている時に天空霊(インドラ神と同じ扱いをしている<sup>4)</sup>)が下生して光に包まれること、③我々が大きい徳を得て、ラオ人と戦う気持ちが高まり、これからはラオ人の下僕ではなくなること、④天空霊が武器や身を守るものを沼に隠したことを、人びとに向けて語った。そのうえで、武器などを取り出してみせて人びとを驚かせ、ワイ・ピーの儀礼を実践した。

まず、ラーセーン・セーンフーンが語った天空霊とは何か。史料によればヒンドゥーのインドラ神、すなわち神々の王であり、ラーンサーン地域における創世神である。たとえば『ムアン・テーン年代記』ではラーンサーン創世の時期、「カー」やラオ族、ホーなど五つの民族が山の上に降りた瓢箪の中から出現する。その瓢箪の出現を司る存在が天空霊である。よってラーンサーン地域の人びとは民族を問わず、毎年必ず天空霊を祀る儀礼をしてきたとされている(Krom Sinlapakon 2002: 485-488)。

現在でもラオ人の諸社会では天空霊を祀ることで病気の治療を目指すモーラム・ピーファー(molam phi fa)として天空霊信仰は残っている(モーラム・ピーファーについては第4章でも述べる)。それにラオ人だけでなく、山地民「カー」にとっても天空霊は重要な意味を持つ。たとえば、山地民のことを幅広く研究したブンチュアイは、天空霊に対する信仰は、カレン族(Karen)やラワー(Lawa)、ラフ族(Lahu)、メーウ(Maew)などにおいて見られると報告している。モン・クメール諸語族であれ、チベット・ビルマ系諸族であれ、天空霊信仰は山地社会の生活と文化に深く根ざし、病気治療の儀礼・祭礼

の場面でみられるという(Bunchuay 2002)。天空霊はラーサーン地域全体の創世神として民族の違いを超えて共有され、地域住民から信仰された対象だといえる。

こうした創世神としての天空霊が、ラーセーン・セーンフーンの語りにおいてこの世に出現する。それはすなわち、ラーセーン・セーンフーンを中心とした空間が始原の時間に象徴的に回帰することを示している。たとえばかつてエリアーデ(1963)は、神話に基づく儀礼・祭礼における始原回帰を指摘したが、ラーセーン・セーンフーンによる儀礼でも同様の効果があったと考えられる。民族の創世神が「カー」の人びとの前に出現し、象徴的に始原の時間が再現されたと想定しうる<sup>5)</sup>。

そして始原回帰をもたらす天空霊下生について、地域の人びとが信ぴょう性を持って受け入れるための舞台装飾の働きをしたのは、刀や瓢箪、数字が書かれた符呪としての布である。こうしたモノの出現は(たとえまやかしであれ)大きな意味を持つ。なぜなら地域の文脈において宝とされるものは歴史意識を高め、それが未来の救済の宇宙論を導き出して、過去と未来をつなぐ仲介の役割を果たすからである(Gayley 2007<sup>6)</sup>)。

すなわち、ラーセーン・セーンフーンの語りと、その言葉通りに出現した特別なモノは、「カー」の人びとの前に天空霊による創世の過去を出現させる信憑性を高めた。他者からすればまやかしに過ぎないラーセーン・セーンフーンの語りや実践の一連の流れは、かれら「カー」にとっては象徴的な始原回帰をもたらす論理を有していたと考えられる。

さらに、始原の空間において、ラーセーン・セーンフーンはワイ・ピーの儀礼を実践した。ワイ・ピーバンパブルット(wai phi banphaburut)とも言われるこの儀礼は、先祖霊やピーをもてなし、祀る儀礼である。つまり、創世神で民族の最高神である天空霊と共に、先祖霊をはじめとした様々なピーがかれらの前に出現したことをさし示している。

天空霊による始原の時間は、様々なピーや夜叉が蔓延る時代と創世神話『クンブロム物語』はあらわしている。これらピーや夜叉は荒々しい自然に由来する「外部から作用する力」(田辺 2010: 22)の象徴である。つまり、ラーセーン・セーンフーンが始原回帰、およびピーを出現させたことは、象徴的な混乱状態を招いている。では、どのようにしてその象徴的混乱を鎮めて秩序化を果たすのであろうか。それが問題となるであろう。

### 3.4 ムアン・プアン(シエンクワーン)の石壺における儀礼

ラーセーン・セーンフーンはワイ・ピーの儀礼実践を終えるとさらに、プラヤー・ワーン(Phraya Wan)やプラヤー・プラ(Phraya Phra)といった多数の者たちに聖なる木を配った(Krom Sinlapakon 2002: 497-498)。ラーセーン・セーンフーンは天空霊の代理人として各地の指導者を任命した。そして任命された者たちはその後、聖者として各地で一部暴力をともなう宗教運動を展開する(巻末の【表2】を参照のこと)。

このようにラーセーン・セーンフーンの各地の指導者の任命は、天空霊や様々なピーがやってくる象徴的な混乱を鎮め、秩序が形成される第一歩となる。以下にて、もう少し詳しく指導者による秩序形成のあり方をみてみよう。

たとえばスラサックモントリーは 1885 年にムアン・プアン(Muang Phuan=シエンクワーン Xieng Khouang)のヂュアン(Cuang)と呼ばれた石壺において行われた宗教運動の様子についても書き残している(Surasakmontri 1961: 546-552)。この石壺は何千年も経過した古いもので、シエンクワーンのジャール平原(Plain of Jars)に今も残る(【写真 3-5】参照)。数は千基以上にもおよび、巨大なものだと、高さ・直径ともに 3メートル以上の石に直径 1.5 メートル、深さ 1.6 メートルの穴がくりぬかれており、重さは 15 トンもある(新田・飯島・菊池 1996)。石壺はいったい何なのか、詳しいことは今でもわかっていない<sup>7)</sup>。ただし、これがヂュアンと言われるのは、地域に伝わる英雄王との関連による。その点については後述したい。

さて、スラサックモントリーの記した聖者による石壺での儀礼について話をもどそう。まず、聖者は石壺の水のなかに、辛味のない唐辛子を入れた。そして聖者は、①ムアン・ルアンパバーンと戦うための「カー」のリーダーを天空霊が任命したこと、②これからはラオ人の奴隷(That<sup>8)</sup>)の立場から自由になることを語った(Surasakmontri 1961: 548)。さらに史料は次のように続ける。

(聖者は ※筆者註) 奇跡を演じた。すなわちヂュアンの石壺内の唐辛子を浸した水をすくい、顔や目、体を洗った。この様子を見た「カー」たちは天空霊が憑依したと信じ、同じ集団の仲間になった。そして奇跡を演じた賢い者は、中でも優秀



【写真 3-5】1900 年、レーキが撮影したジャール平原の石壺(出典: Raquez, Alfred. 1902. *Pages laotiennes. Le Haut-Laos. Le Moyen-Laos. Le Bas-Laos.* Hanoi: F.H. Schneider: 372)。

な人びとをプラーヤ・プラ(Phraya Phra)とプラーヤ・ワーン(Phraya Wan)、プラーヤ・コータマ(Phraya Khotama)、プラーヤ・ラート(Phraya Rat)などと命名、各地のリーダーとした<sup>9)</sup>。ムアン・ルアンパバーンに対抗するこれらの「カー」は、カー・ヂュアン(Kha Cuang)と言われるようになった。(ヂュアンの語は、石壺を由来としている)(Surasakmontri 1961: 548-549)

聖者は、「カー」の人びとの前で「奇跡」を演じ、信者を獲得した。スラサックモントリーはここでも、前節同様に、それが辛い唐辛子を使ったトリックをもつ一種のまやかしだとしている。つまりスラサックモントリーは、「カー」の人びとが蒙昧ゆえに、このようなまやかしの「奇跡」を信じたという文脈で書いた。

しかし、地域の人びとは当然のことながら、スラサックモントリーのように「奇跡」の意味をとらえていない。聖者が行ったことは、普通の人が行うことのできない本当の「奇

跡」であり、その根拠は天空霊の憑依に求められた。つまり、チュアンの石壺の前にも象徴的な始原回帰が起こったと想定しうる。

天空霊の下生による始原回帰と象徴的な混乱が出現してから、聖者は各地の指導者を任命し、集団がうまれた。集団は「カー・チュアン」と呼ばれたという。それはこの天空霊降臨と聖者任命の儀礼が、チュアンと言われる石壺のもとで行われたからだとしてスラサックモンتریは説明している。

チュアンとは、メコン川流域の広範囲に渡って伝わる英雄王クン・チュアン(Khun Cuang)のことを指している。チュアン王が戦争での勝利の祝杯において、この石壺を使用したという伝承が地域社会に根強く残っている(Thawat 1998)。スラサックモンتری自身も「チュアン石壺に水を入れたとしても、その水は酒に変わることから、ラオの人びとも「カー」の人びとも石壺の聖性を信じている」(Surasakmontri 1961: 547)と書いており、当該期の人びとの間では、いわば聖地として認識されていたことがわかる。そうした聖地としてのチュアン石壺の場で、天空霊下生による始原回帰と指導者任命の儀礼が行われたことは極めて象徴的な意味を有すると考えられる。

ではチュアン王とは、地域社会のなかでいったいどのような存在であったのか。もう少し詳しくみていきたい。

### 3.5 神話的王権チュアン王

チュアン王は12世紀を通じて、タイ北部のパヤオ(Phayao)を拠点に活躍した王と伝承されている(チット1992: 84)。儀礼や詠唱の場面で、神話として語り継がれてきたとされ(Sukanya 1999; Thawat 1998)、その範囲は広くラーンナー(現在のタイ北部)やラーンサーン地域北部のムアン・シップソーンヂュタイやムアン・チエントウンといったタイ族の社会だけでなく、その他の少数民族の社会にも広がっていた。特にモン・クメール諸語族の間では、稲作や漁労の技術、道徳、精霊儀礼といった文化を共同体の人びとに教えた存在として、自身の大いなる歴史的英雄王として認識されているという(Prakhong 1995: 78-79; Thida 1995)。

デュアン王に関しては大叙事詩『ターオ・フン、あるいはクン・デュアン』(Thao Hung rue Khun Cuang)』によって知ることができる。大叙事詩は古い韻文の形で全約 5,000 節からなり、14-16 世紀にラーンサーン王国の知識人によって書かれたものとされている (Duangduan 1997: 183)<sup>10)</sup>。つまりラオ人が残した王権神話であり、いわば支配の正当性を主張するものとなっている。

物語はメコン川流域の広範囲にわたって受容され多くのバリエーションがあるが、そのなかでドゥアンドゥアン・ブンヤーウォーン (Duangduan 1997: 16-22) によって記された『ターオ・フン、あるいはクン・デュアン』を取り上げて、以下に要約する<sup>11)</sup>。

かつて、クン・デュアンとターオ・フンという兄弟がいた。弟のターオ・フンは 3 歳のとき、トゥム (Thum) 山のパーンダム (Phan Dam) という地の「カー」から、ハンセン (Hang Seng) という刀と銀の銅鑼、およびパーンカム (Phan Kam) という象を得た。ターオ・フンは、象使いの道を極めた。

その後、2 人の父 = 国王の死去によって、クン・デュアンがムアン・スワンターン (Muang Suantan) の新しい王に、ターオ・フンが副王になった。そして副王ターオ・フンは母からの紹介を受けて、ナン・ゴーム (Nang Ngom) という女性と結ばれた。

その頃、ベトナムのターオ・エーンガー (Thao Aengka) という男が、ムアン・グーンヤーン (Muang Ngoen Yang: 現在のタイ・チェンラーイ県チエンセーン Muang Chiang Saen) の王クン・スムの娘ナン・ウアカー (Nang Uakha) を娶ろうとした。しかし、クン・スム王に反対された。これに怒ったターオ・エーンガーは、ムアン・パガンのターオ・クワー (Thao Kwa) と協力して、クン・スム王に戦争を仕掛けた。

そこでターオ・フンは、クン・スム王を援護した。なぜなら、ターオ・フンはクン・スム王の甥にあたるからである。また、パーンダムの地の「カー」たちも、クン・スムやターオ・フンと親戚関係にあったため、これに協力した。こうして、クン・スム王と

ターオ・フン、カーの連合軍はターオ・エーンガーに勝利し、ターオ・フンはターオ・エーンガーの兵 3 万人を捕虜とするのに成功した。

しかし、ターオ・エーンガー軍の中で重要な働きをしたクン・バン (Khun Bang) とターオ・ヒン (Thao Hing) に逃げられ、それがのちの火種となった。ターオ・フンはムアン・パガンを手に入れ、4 人の妻も持って平和な世が訪れたが、それから 17 年後に、この生き残りの 2 人がムアン・パガンに戦争を仕掛けた。

これを受けて、クン・チュアンと叔父クン・スム王がターオ・フンの援軍として参戦した。しかしターオ・フンはこの戦いに敗れ、息子のターオ・カムフンなどを避難させて、自身はついに戦死した。

ターオ・フンの魂は、天界に生まれ変わり、同じく戦いに敗れて自害した妻ナーン・ゴームや、討ち死にした兵士の霊たちと出会った。そしてインドラ神のムアン・スワン (Muang Suwang) を攻撃し、それに勝利をおさめた。こうしてターオ・フンはムアン・スワンを統治した。

一方、人間界ではクン・チュアンと叔父クン・スム、ターオ・カムフン、そしてクン・チュアンの息子のターオ・カムクアン (Thao Khamkuan) が、再びムアン・パガンを取り戻すために攻撃した。これに勝利したクン・チュアンは、ムアン・パガンを統治し、平和が訪れた。(Duangduan 1997: 16-22)

以上が『ターオ・フン、あるいはクン・チュアン』の大叙事詩の概要である。2 人の兄弟が、親類関係にある「カー」から刀や象を授かり、様々な地域で戦った。フン王は地上で奮闘して戦死するものの、最終的には天界を治めた。もう一方の兄チュアン王は人間界のムアン・パガンを統治したという神話となっている。

この神話は多くのバリエーションがあり、たとえばクン・チュアンとターオ・フンが親子の関係性にあり、父チュアン王が大叙事詩のメインとなる『キン・チュアン・ハーン』(Khin Cuang Han) もある。

『キン・チュアン・ハーン』では、①チュアン王は天空霊から遣わされてその地位についた。②ムアン・パガンのターオ・エーンガーらと戦うが、父の天空霊がチュアン王に味

方しなかったため王は敗戦、戦死する。③天界に生まれ変わったヂュアン王は、天空霊の行動を恨みに思い、攻撃する。④しかし、天空霊からの要請を受けて助けに入ったインドラ神によって説得され、ヂュアン王は閻魔大王になった、という筋書きになっている(根岸・前田 1994: 119-130)。

このように話の流れにバリエーションによって違いはあるものの、ヂュアン王にせよフン王にせよ、英雄王としてラオ人の側から描かれることは共通しており、前述の通りラオ人の低地国家がラーンサーン地域の支配の正当性を主張するものとなっている。

ここで注目したいのが、ラオ人からみた王権にとっての「カー」の役割についてである。すなわち、物語によるとヂュアン王は、「カー」から刀や銀の銅鑼、象といった武の象徴を授かったことで、ムアンや天空を支配する王となる。これは「カー」から支配権の移譲を受けたヂュアン王の支配の正当性が象徴されるとともに、その王権を支える山地民「カー」の象徴的な力もまた示されている。

「カー」がラオ人の王権を支える象徴的な力を有した存在だったことについては、実は多くの指摘がある。たとえば、ラーンサーン地域内のルアンパバーン王家の即位式では、まずカサック(Khasak カー・サック族のこと)といわれる「カー」が仮王として玉座についてから、移住の王に玉座を譲る場面がある。あるいは、正月にはルアンパバーン王家ラオ人の祖先と「先住民」としての「カー」の祖先双方を表象するプーニュー・ニャーニュー(Pu Yoe Ya Yoe) が現れる(田村 1996: 105-113)。これらの場面では、「先住民」としての「カー」の力の象徴性が表現されていた(Evans 1998)。そして儀礼において後発の王権は、「先住民」の先祖霊のこうした呪術的・象徴的な力を取り込むことによって、神聖性を獲得した(Lehman 2003)。

なお、これは「カー」に限ったことではなく、タイ北部のチェンマイにおける同じタイ族の「先住民」についてもその象徴性が指摘されている。チェンマイの後発の王権が王権儀礼を行う際には、「先住民」が水牛を殺してピーを慰撫するプーサー・ヤーセ(Pu Sae Ya Sae)という儀礼が行われる(Tanabe 2019)。これは人喰いとして表象される「先住民」ラワ族の先祖霊が、後発の王権に権威とその正当性を付与する力へと転換される供犠とされている。

これら諸儀礼が示しているのは、いずれも「先住民」に由来する力を取り込むことで、王権の神聖性が形成・再認されるという仕組みが地域に存在していることである。儀礼において「先住民」は力の象徴であり、それを基礎として王権の正当性は確保される。

そしてそうした王権が「先住民」の力に依拠するような仕組みは、ラオ人の記したヂュアン王をめぐる神話にも内包されている。つまり、ヂュアン王の大叙事詩はラオ人の支配の正当性を主張する物語であると同時に、王権支配の源泉となるカーの力の象徴性も暗示する。低地国家のもつ知や王権の象徴性を取り入れて、集団の核にするという山地民の実践についてはこれまでも指摘されている(スコット 2013; Gravers 2012)が、「カー」が宗教運動においてラオ人の英雄王を取り入れたことはその文脈上にあるだろう。そして、ここで重要な点はそのラオ人にとっての英雄王には山地民「カー」のもつ「先住民」の呪術的な力の象徴性が内包されていることである。ヂュアン王を核とした宗教運動で提示される信仰体系は、そうした二面性を有している。

## 小括

以上、本章では 19 世紀後半、ラーンサーン地域北部にシャムやフランス、ホーなど様々な権力主体が入り込むなかで、山地民「カー」がどのような救済観念にもとづいて宗教運動を展開し、秩序化を果たそうとしたのかを分析した。

そこでみえた点は、「カー」の宗教運動が目指した秩序化は次のような過程をへて実現されたということである。すなわち、①天空霊の下生によって始原回帰が起こり、ピーの蔓延る象徴的混乱の状態に入り、そして②ラオ人の英雄であり、「カー」の呪術の力の両面も象徴する神話上の英雄王ヂュアンが地上に現れることによって、象徴的な混乱から回復され、秩序化が実現されるという過程である。かつてサーリンズは社会的秩序の一時的な崩壊と、そこからの回復について次のように述べた。

社会に秩序をもたらすことを可能とするためには、王は最初に原初の無秩序を作りださなくてはならない。支配者は、反社会的な極悪非道の行為を冒して自分が社会より強いことを証明した後に、進み出てカオスの中からシステムをもたらす。

社会生活のそもそもの骨子を再びなぞることによって、王の即位は宇宙の再生となるのである。王は神として出現する(サーリンズ 1993: 108)。

サーリンズによる儀礼的混沌による世界の象徴的な崩壊と再生に関するこうした解釈にしたがってみれば、「カー」による宗教運動も類似した構造をとっていることがわかる。「カー」の宗教運動では、天空霊による象徴的な混乱・混沌状況が生み出されるとともに、「カー」の呪術的な力を含む神話上の王権が出現して再生と秩序化を果たすという救済像が提示されている。そして、このラオ人と「カー」にとっての神話上の王権による救済像をもとにして、各地の聖者たちが社会的に結合して宗教運動を実践し、19世紀末には急速にラーンサーン地域南部にも展開されていく。

ではラーンサーン地域南部の宗教運動では北部のどのような点が引き継がれ、あるいは何が変わったのか。南部の聖者はどのような王権観念を提示して宗教運動を展開したのか。これらについては、次章でみていくこととしたい。

### 第3章 注

- 1) フランスやシャムといった外部者の地域への進出に先立って、ラーンサーン地域に入ったのはフランスの探検隊であった。探検隊は1860年代あたりから中国南部に向かうメコン川沿いを歩き、そこで得た情報や地域環境について記述した。特にいち早く先鞭をつけたのは、1860-61年にかけてシャムやカンボジア、ラオスを巡ったフランスのアンリ・ムオであった。ムオはラオス北部の調査のために、シャム東北地方の玄関口であるムアン・コーラート(Muang Khorat 現在のナコーンラーチャシーマー(Nakhon Ratchasima)からルアンパバーン(Luang Prabang)に向かい、地域のことを詳しく叙述した(ムオ 2002)。
- 2) スラサックモンتری(1851-1933)は、ラーマ5世王の1871年のシンガポールやジャワ、1872年のインドへの視察に随行した。1874年のホーによるムアン・ノーンカーイ(Muang Nongkhai)侵攻にともない、スラサックモンتریは出征して討伐にあたり、その功勞により「プレイヤー・スラサックモンتری」の爵位と欽賜名を授かった。その後80年代もホー討伐の任務にあたった(吉川 1993: 171-172)。ホー討伐時におけるスラサックモンتریの報告書は、進軍先の土地の正確な位置や住民のことが書かれており、随時バンコクに送られた。

- スラサックモンローは、ラーマ 5 世王のラーンサーン地域の統治確立に大きな役割を果たしたといえる(トンチャイ 2003: 224-225)。
- 3) この頃、シヤムは西洋諸国の地域への進出と国境画定を目指す動きに対抗すべく、外国人技術者の積極的な登用によって地図作成技術の向上をめざした。1882 年にはダムロン親王が、政府高官の子弟に地形測定法や数学、天文学を教える地図作成学校の設立を進言し、1885 年にはアイルランドの測量士マッカーシーを局長とする王立の測量局が創設された。測量班は 1893 年のなかばまでホー討伐軍に随行し、政府主導の測量や地図作成を実施した(トンチャイ 2003 : 218-221)。
  - 4) 天空霊とインドラ神が同じ創世神として描かれることもあれば(新田・飯島・菊池 1996: 14)、明確に両者が分けられることもある。ラーセーン・セーンフーンは天空霊とインドラ神を同じ創世神として語っている。
  - 5) かつて諏訪は予祝の農耕儀礼である田遊びについて、それを中国や韓国との比較を通じて議論した。そのなかで諏訪は始原回帰について論じている。すなわち、田遊びというのは「民族の先祖神たちが稲作、性行為などの文化を教授してくれた始原の時間をその祖先神たちの来臨のもとに再現して、旧秩序を更新するとともに、それらの文化が子孫に正しく継承されていることを確認して、神々の加護を祈願する」(諏訪 1994: 45)ことが本質だとした。儀礼の本質を始原回帰においた諏訪の見解は、人類学において時間を多様性のうちに捉える認識のあり方を示している。すなわち、「記録としての時間が直線的・連続的・非可逆的・通時的であるのに対し、記憶のなかを流れる時間は、螺旋的・非連続的・可逆的・共時的・振動的・円環的・反復的・物語的・宇宙論的でありうる」(落合 1988: 85-86)という見方である。単線的な時間軸を設定する西洋主義的な歴史観を相対化する文脈ともいえるものであり、こうした見解はたとえばメシア思想のような時間の循環的な流れについて言及する研究(Kravel-Tovi and Bilu 2008)や、ユダヤ人のメシア主義に関する研究(Dein 2010)、マプチェ(Mapuche)族シャーマニズムの一時性に関する論考(Bacigalupo 2016)なども参照のこと。
  - 6) H・ゲイリーは、チベットの地域内において発見された宝物が、人びとの前に歴史を想起させて、それが未来への道標になることを示した。すなわち、地域の文脈において宝とされるものは歴史意識を高め、それが未来の救済の宇宙論を導き出す。宝は過去と未来をつなぐ仲介の役割を果たすと指摘された(Gayley 2007: 21)。このように過去と未来をつなぐものとしての宝や夢などについて言及した他の研究(Stewart 2012; Rey 2017)も参照のこと。
  - 7) ジャール平原の数ある遺跡の中でも、最も巨大なアン村では 250 期を超える石壺が平原に広がっている。現在においては遺体埋葬の棺であったというのが有力な説となっている(新田・飯島・菊池 1996: 7)。

- 8) この著作においてスラサックモントリーは、「カー」が「ラオ人の奴隷(That)になる必要はなくなった」と語ったことを記している。しかし諸『年代記』においては管見の限り、「カー」は「奴隷(That)」ではなく、「下僕(Baw)」という言葉で説明されている。
- 9) プラヤー(Phraya)は官等の一つである。僧侶「プラ」よりも高いポジションにあり、この儀礼において命名された聖者はそのように捉えられていたと想定できる。
- 10) 『ターオ・フン、あるいはクン・ヂュアン』について、物語文学を超えた歴史資料としての重要性を説いたチット・プーミサックはもう少し早い段階での成立を推定し、1250年から100年間のあいだに書かれたものだろうとしている(チット 1992: 81)。
- 11) ドゥアンドゥアンは文学者で、ラオス文学の父と言われてラオス語辞書や数々の歴史書を記したマハーシラー・ウィーラウオン(Mahasila Wirawong)の娘である。マハーシラーは、ターオ・フンやクン・ヂュアンについて書かれたタイ国立図書館所蔵の貝葉文書を1988年に翻字して出版した。マハーシラーの死後、ドゥアンドゥアンはラオス人研究グループとともにその翻字版の解説を引き継いでおり、その成果を本稿は利用している。

## 第 4 章

### 聖者オン・ゲーオの宗教運動と芸能民モーラム

---

---

前章では 1880 年代にラーンサーン地域北部における宗教運動によって提示された天空霊信仰に基づく救済像をみた。本稿でいう外縁の振幅の発火地点ともいうべきものであり、それがどのように拡大していくのか、どのように変容していくのかが、この章以降で扱われる。それによって外縁の振幅の一端が示されるといえよう。

具体的に本章では北部での宗教運動が、1890 年代に南部における「カー」の中のカー・アラク族の聖者オン・ゲーオを中心とした宗教運動に拡大・発展した歴史を扱う。そして、ラーンサーン地域北部の救済観念との相違点を見出しつつ議論したい。

このラーンサーン地域南部のオン・ゲーオによる宗教運動に関しては、当時のフランスやシャムの権力の進出に対する憤りの結果として議論されてきた。つまり、ラーンサーン地域南部へのフランスとシャムの支配拡大と圧力が高まるなかでオン・ゲーオらはどのようにフランスに対抗し、そしてどのようにして 1930 年代まで続く山中ゲリラ戦へと接続されたのかといった、闘争の歴史が主に描かれてきたのである (Baird 2013; スチュアート・フォックス 2010: 56-67; チット 1992)<sup>1)</sup>。

こうした歴史像はフランスが植民地化を進めるなかでの地域内の矛盾を示すものとして重要なものだが、他地域との横のつながりがみえない点においてまだ議論の余地がある。なぜなら、ラーンサーン地域南部の宗教運動は北部のその延長線上にあるとともに、さらには 19 世紀末から 20 世紀初頭にかけて、これが山をくだり国と民族を超えてシャム東北地方のラオ人の諸社会へと拡大していくという、いわば地域的な横への広がりをもったからである。それにも拘らずラーンサーン地域南部の宗教運動は個別の宗教運動として扱われるか、あるいは北部とのつながりを見据えたチットにしてもそれは「カー」による奴隷反乱の事例として一括されてきた (チット 1992: 344-359)。

よって本章では、ラーンサーン地域南部の聖者オン・ゲーオによる宗教運動で提示された救済像は北部のそれとどのような点でつながりをもっていて、あるいは何が違うのかといったことをみていきたい。さらに、「カー」の宗教運動がなぜシャム東北地方ラオ人の諸社会に拡大することができたのかという点について、モーラム<sup>2)</sup>という芸能民に言及することで考察したい。モーラムのもつ象徴性や呪術性について明らかにすることで、民族を超えた社会的結合について、言い換えれば宗教運動を通じた外縁への振幅がよりクリアにみえてくるであろう。

#### 4.1 宗教運動の南部への拡大

「カー」の力を象徴する神話的王権からの救済を求めた宗教運動は、ラーンサーン地域北部より、中部から最南部のアッターの「カー」の地域に拡大した(Kampol 2010; チット 1992: 347)。1891年にはカー・ラデー族やカー・カット族の運動が起こり、シャムは事態の収束が難しいと判断した。なぜならシャムの王権は、カー・ラデー族らのこうした宗教運動がカー・ヂュアンの運動の延長上にあることを認識していたからである(Kampol 2012: 271-285)。このように神話的王権ヂュアンを核としたカー・ヂュアンの運動は、1890年代において南部に引き継がれていた。

1893年になるとフランスはメコン川東岸のラオスを占領し、さらにメコン川西岸に幅25キロメートルの非武装地帯も設けた。メコン川は排他的な国境線として機能し、西側のラオ人や「カー」はシャムの国家内に、東岸の人びとはフランスの統治下に入った。

フランスのラオス植民地化過程は、ラーンサーン地域の伝統的な社会構造に衝撃を与えた。たとえばフランスは税金や手数料のシステムを整え賦役を課した(Gunn 1985: 44-45)。伝統的なムアン同士の朝貢関係に対しても変更を迫り、世襲によって既得権益を得ていた人びとに打撃を与えた。フランスからもたらされた社会構造の変容は、ラオ人や「カー」の人びとの不満を高めたといえる。

このようなフランスの地域社会への介入という社会的背景から、1895年以降、ラーンサーン地域北部の「カー」の諸社会ではラオ人やシャム以上に、フランスに対する協力への拒否、反抗が目立つようになり、さらに1896年にはラーンサーン地域南部においてもフランスに対する大規模な宗教運動が発生した(スチュアート・フォックス 2010: 57)。その宗教運動において中心にいたのはカー・アラック族のバク・ミー(Bac My)、信者からはオン・ゲーオと呼ばれた人物である。

オン・ゲーオは遅くとも 1895 年には、「カー」のオン・ダム(Ong Dam)と結びついて活動をしていた。偉大なる王(Cao Sadet)を自称して集団を形成し、サーラワン(Salavan)のフランス人弁務官との間で税と賦役の問題をめぐって衝突した。その後オン・ゲーオは、1910 年にフランス当局によって殺害されるまで運動を指揮し続けた(スチュアート・フォックス 2010: 58)。では、オン・ゲーオの宗教運動の特徴はどのようなものであろうか。

#### 4.2 オン・ゲーオによる仏教的知識の導入

オン・ゲーオの宗教運動は次の点を特徴としていた。それはオン・ゲーオが①未来のルアンパバーンの王権を自称して運動を展開したこと、②仏教的な要素を取り入れて病気治療をしつつ、カー・アラック族の宗教儀礼を実践したことの 2 点である(Gunn 1985: 43-50)。

まず①にあるように、オン・ゲーオは未来のルアンパバーンの王権を約束する教主を自称した(Gunn 1985: 43)。「オン・ゲーオ」とはそもそも、王や神聖な人を意味する「オン(Ong)」と、ダイヤモンドや宝石を意味する「ゲーオ(Kaew)」で成り立つ言葉で、偉大なる存在であることを示している。これに加えてオン・ゲーオは、未来のルアンパバーンの王権になることを語った。

ラーンサーン地域北部での聖者は神話的王権のヂュアン王を救済主体としたが、オン・ゲーオもまた低地国家のもつ王権の象徴性を取り入れて、それを集団の核にした点において共通している。また、神話的王権ヂュアン王は「カー」の力によって武と支配の正当性が確保された面があったが、このオン・ゲーオが自称するルアンパバーンの王についても、「カー」が即位式で仮王としての役割を果たすことやプーニュー・ニャーニューが新年の踊りをするすることで、王権の支配の正当性や豊穰性が確保された(前章を参照のこと)。つまり両者は「カー」の呪術性を内包している点においても共通している。

ただし、オン・ゲーオはこれまでのラーンサーン地域北部の聖者たちと違った点を宗教運動に取り入れている。それはすなわち、②の仏教的な要素・技術を用いた病気治療の導入だった。

オン・ゲーオは極めて優秀な人物でパーリ語にも堪能だったとされている。仏教書の研究を進めながら戒律を守り、厳しい修行をした。オン・ゲーオの名声は高く、「カー」だけでなくラオ人の僧侶や頭陀行僧、行者(Ruesi)が彼のもとに集まり聖者と崇めた。

そうした信者に対しオン・ゲーオは仏教的な儀礼や呪文で病気治療をしたり、何でも効用のある薬を渡したりした(Ladwig 2014: 315)。

ただしオン・ゲーオの宗教運動が仏教的世界観のみに支えられていたのかといわれれば、そうではない。フランス植民地時代のサーラワンにおける総督ジャン＝ジャック・ドプライ(Dauplay, Jean-Jacques)は、オン・ゲーオによる儀礼を「仏教のカルトと血なまぐさいアラックの儀式が混ざり合った奇妙な宗教的なもの<sup>3)</sup>」と表現している<sup>4)</sup>。カー・アラック族は他の「カー」と同様、天空霊をはじめとした様々なピーを信仰し、水牛供犠を実践するので(林 1997: 552)、ドプライがここで記した「血なまぐさいアラックの儀式」は、供儀と精霊儀礼であった可能性が高い。

供儀は動物の身体・生命を暴力によって破壊することで、「人や社会関係を破壊したり、生成・回復したりする一種の力の観念」(田辺 2010: 66)としての精霊に働きかけ、社会や生命の危機からの回復と秩序の維持をはかる精霊祭祀である。よってオン・ゲーオの儀礼とは、外部の力としてのピーを鎮めて再生を果たす実践だったと考えられ、これは前章でみたラーセーン・セーンフーンが示した神話的王権による天空霊やピーによる象徴的な混乱状態の鎮静化と社会の再生・秩序化の実現という構造と同じものである。ドプライからみればよくわからないような儀礼も、象徴的混乱から再生へと繋がる「カー」の宗教運動の構造にしたがっている。

こうしてオン・ゲーオは、病気という生存の危機からの克服を仏教的知識にもとづく治療によって実現するとともに、社会の象徴的混乱を「カー」の力の象徴性を内包する王権像によって鎮めるという救済像を提示していたと考えられる。低地国家のもつ仏教的技術を取り入れることについて、例えばカレン族の社会では、仏教的な倫理を基礎とした指導者によって、王権を模倣した秩序形成が行われたという(Gravers 2012)。オン・ゲーオによる宗教運動もそうした文脈にしたがうものといえよう。

#### 4.3 25 キロメートル地帯での聖者集団の活動

オン・ゲーオによる活動は大きな影響力を有し、信者の活動はメコン川を超えて右岸のシャム東北地方にも広がった。そうした拡大について、「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のなかで説明している。そこでは聖者集団の初期の行動について次のように述懐されている。

最初の聖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 キロメートルの地帯(メコン川西岸幅 25 キロメートルの非武装地帯・中立地帯 ※筆者註)に行くことだった。聖者は、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)

ここではシャム東北地方側における聖者の初期の行動と、それに対する中央からの視線を読み解くことができる。すなわち聖者集団は当初、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た。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。聖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、信者もそれにしたがって活動していた。

また、聖者集団はメコン川西岸の 25 キロメートルの非武装地帯に行くことも意図していた。幅 25 キロメートルの非武装地帯は、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のことをさす。つまり、両権力の支配原理が及ばない地域であり、そこで活動をしようとする聖者集団の巧妙さが見受けられる。

こうした聖者の集団に対してシャムの王権側は「愚かなものや普通ではない者、蒙昧な者、強欲な者」という表現を使っている。すなわち権力者側は蒙昧な集団による取るに足らない活動と認識していた<sup>5)</sup>。これはドプライのオン・ゲーオの宗教儀礼や運動に対する認識に近いものといえる。

とはいえ、こうした聖者たちの儀礼実践は大きな影響力をもち、その後、宗教運動は幅 25 キロメートルの非武装地帯を越えて、シャム東北地方の全域に広がることとなる。

#### 4.4 噂の広がり

幅 25 キロメートルの非武装地帯を超えたシャム東北地方全域への広がりについて、1903 年 7 月 11 日にイーサーン州総督サンパシット・プラソン親王がラーマ 5 世の異母弟ダムロン親王に送った書簡では、次のように記録されている。

私がみて信じるのは、それ(聖者※筆者註)は東より生まれた。なぜならば、デートウドム(Detudom)、クカン(Khukhan)の道筋が一つ。シーサケット(Sisaket)、スリン(Surin)の道筋が一つ。ケマラート、アムナート(Amnat)、ガセーム(Kasem)、パナー(Phana)、ウボーン(Ubon)の道筋が一つ。この三つにくわえ、もう一つの道筋が、ガーラシン(Kalasin)とセーラプーム(Selaphum)へ行くための、北からパーリートーン村(Ban Phaliton)、ガンタウィチャイ(Kanthawichai)、ノンラオ(Nonglao)、ワーピーパトゥム(Wapipathum)、ノンサム(Nongsam)、パヤック(Phayak)である。初め、モーラムが格言(kham phaya)としての謡を通して、聖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遊行し語った。またモーラムは、西洋がバンコクを占拠して、もうすぐバンコクは西洋によって滅ぼされるであろうことを述べた。これは、デートウドムのルートにおいてである。ガセーム、パナー、アムナートの道筋においては、モーラムは聖者が東からおいでになるという言葉であらわした。つまりオン・ゲーオを必要とする意味と、タイに対しての中傷をふくんでいた。(NA.R.V.Mo.2.18/11: 253)

サンパシット親王の認識としては、オン・ゲーオは東から出現し、その後四つのルートにおいて数多くの別の聖者たちが名乗りをあげた(この史料でのルートと、そこでの語り of 影響力の点については次章で述べる)。オン・ゲーオ出現の噂を各地に広めたのは、芸能民モーラムだという。聖者たちの 25 キロメートルの非武装地帯での活動とともに、芸能民モーラムによる喧伝があった。

ではモーラムの謡はどのような点においてシャム東北地方ラオの人びとに共鳴し、かれらを宗教運動へと導いたのか。モーラムのもつ象徴性についてみていくことで、その点について考えたい。

#### 4.5 モーラムの地域住民への影響力

モーラムとは詩歌を謡う吟遊詩人のことである。モーラムはモーケン(mokhaen ケン(khaen)という竹製の管楽器(笙)の演奏者のこと<sup>6)</sup>)による演奏の音色に合わせて謡う。モーラムの吟遊形態は様々ある<sup>7)</sup>。一番古いモーラムの形態はモーラム・ピーファーとされている<sup>8)</sup>。ピーの中で最上に位置する天空霊に願い、体に不調をもたらす



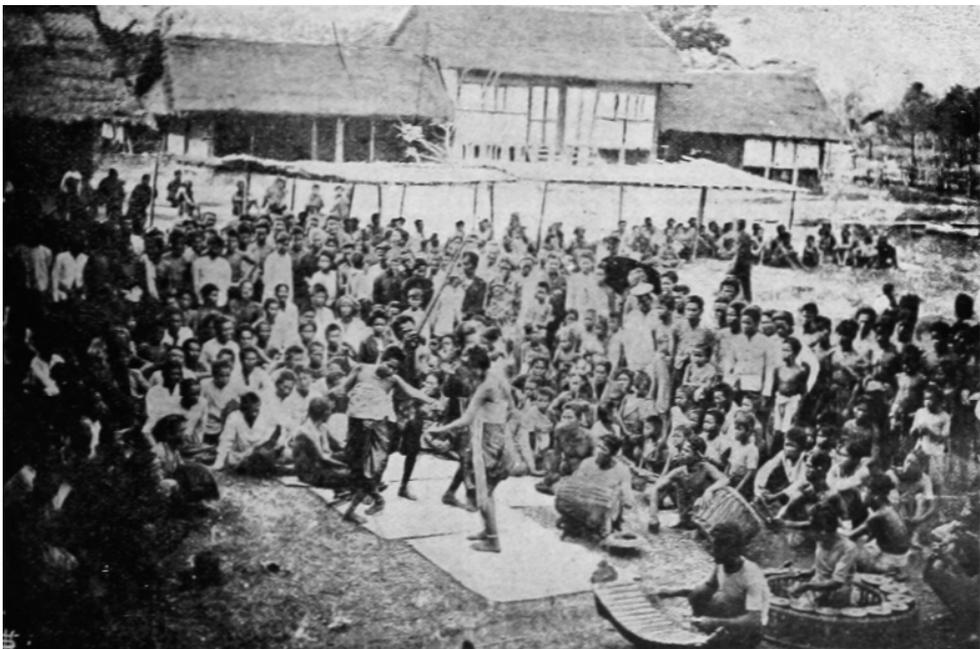
【写真 4-1】2011 年 3 月、イーサーンのシーサケット県シーラッタナ郡 (Ampoe Sirattana) におけるモーラム・ピーファー儀礼。丸一晚、10 時間以上も結界が張られた場にて、モーケーンを囲んで女性の集団は舞い謳った(筆者撮影)。

悪しきピーを祓い、病気からの克服と再生を実現するもので、現在もシャム東北地方では広く行われている(【写真 4-1】参照)<sup>9)</sup>。

モーラム・ピーファーは儀礼的要素が強いが、オン・ゲーオのことを喧伝したモーラムは、モーラム・プーン(molam phun)、モーラム・グローン(molam klon)のような存在であろう。これらは呪術的儀礼としての要素の強いモーラム・ピーファーに由来しながら、より芸能としての性格が強くなったものとされる(Caruwan nd: 44)。

モーラム・プーンは、男性 1 人のモーラムがモーケーン 1 人の音色に合わせて吟詠する。一方のモーラム・グローンは二人一組が、ケーンの演奏に合わせて言葉の応酬の形式をもって吟詠する(20 世紀初めのモーラムの様子は【写真 4-2】参照)。両者とも吟詠のテーマは娯乐的側面とともに、ラオ人の伝統や文化、歴史、地域伝承、倫理といった教育的役割を果たすもの(Miller 1985: 89)、あるいは釈迦の本生譚『ジャータカ』のような仏教説話による宗教的な倫理観や道徳心を養うものと多岐にわたったという(Phonthip 1996: 39)。

こうしたケーンの調べと芸能民の語りは、ラオス側の社会でも同様にみられる。低地のラオ人の諸社会では「カプ・ラム(khap lam)」と言われ、木製三味線や胡弓、太鼓などに合わせてピーに関わる儀礼の歌や唱文、貝葉文書に書かれた仏教説話や民謡な



【写真 4-2】ケーンに合わせた男女の掛け合いの様子。1900年にレーキがランサーン地域中部で撮影(出典: Raquez, Alfred. 1902. *Pages laotiennes. Le Haut-Laos. Le Moyen-Laos. Le Bas-Laos.* Hanoi: F.H. Schneider: 509(上); 510(下))。

ど、様々な情報の読み聞かせが行われる(虫明 a 2010: 332-333)。また山地社会でも同様に儀礼・祭礼においてケーンの演奏と謡が行われる(Phan 2017: 108)。

すなわちラーンサーン地域のラオ人・「カー」の双方の社会には、モーケーンの演奏にしたがって芸能民が娯楽や教育、情報などについて謡い、人びとに広める文化がある。芸能民は地域住民の世界観形成に大きな役割を果たす存在という側面がある<sup>10)</sup>。

#### 4.6 モーラムの呪術性

また、モーラムの語りとケーンの調べには呪術的な要素もあった。モーラムの呪術性を示す事例として、たとえば 1865 年(丑年)12 月黒分 14 日、ラーマ 4 世がシャムの人びとがラオ人の文化を取り入れていることを憂いて、ケーンを吹くことを禁じる触れが出された。次にあげる史料はその一部である。

今、とても奇妙に映ることは、すべてのタイの人びとが自身のムアンの娯楽を捨てていることである。マホーリー(mahori 笛)やセーパー・クルントーン(sepha khrungthon 拍子木を打ち鳴らしながらされる物語の浪曲)、プロップ・ガイ(prop kai 男女掛け合いの歌垣)、サッカワー(sakkawa 男女掛け合いの歌)、ガイパー(kai pa 野鶏)の歌、稲刈り歌、歌唱劇すべて廃れた。ラオ・ケーンは男女問わずに各地で親しまれ、マホーリーの笛を持つものはその売り手がないという。(中略)…剃髪して仏門に入るときでさえ、ラオ人のケーンを使おうとしている。(中略)…これは、王から見れば、悪しきことである。ムアン・タイに入ってくるラオ人の娯楽に追従するのは然るべきことではない。ラオ・ケーンはタイの奴隷だが、(タイ人は ※筆者註)ラオ人の奴隷となったことはない。ラオ人のものを真似て、ムアン・タイに取り入れるのは適切ではない。ラオ人のケーンだけでもタイにきて 10 年以上がたち、すっかりタイのものになってしまいそうである。しかしよく見ると、ラオ人のケーンをよく吹く場所は、どこであっても雨が少なく衰弱している。今年まで田の米が危機を免れたのも森からの水のおかげだが、ケーンをよく吹くムアンでは雨季でさえ雨が少なく、作物も成長しない。もし仮に成長しても、雨季の半ばには森の水がおしよせ全滅してしまう。だから予は、王の権勢と恩徳をもって、世を慕う全ての民に懇願する。ラオ人のケーンをやめようではないか。ケーンを見たり聞いたり、演奏したりするのを禁止する。1、2 年の少しの間、タイの古き娯楽を

して様子を見ようではないか。(中略)… 1、2年の少しの間、ラオ・ケーンをやめて今後の天候の良し悪しを見ようではないか(Roengwit 2020: 437-438)。

ラーマ4世のこの有名な触れから、シャムの人びとがケーンを好んで吹いていたという事実が浮かび上がってくる。ケーンの調べは、シャムの社会にすっかりとなじんでいた。モーラムは民族を超えて拡がりをもつ、伝播力の強い芸能であった。このことはシャムより劣等にあるラオ人というイメージとは矛盾するものであり、権力主体にとっては由々しき問題だったのであろう。よって、これまでラーマ4世のこの触れについては、モーラム芸能を禁じることによるシャムの優越性の主張であるとともに、ラオ人に対する差別意識の拡大につながると解釈されてきた(高岡・タウィーシン 2004: 106)。

そうした見解も首肯しうるが、しかし筆者はさらにいえば、ケーンの音色と天候不順が結びつけられるという論理展開を不思議なこととしない、当該期の人びとの認識がこの触れでは示されていると考える。なぜなら、現在の我々からすれば、ケーンの楽器と天候不順が関連付けられて触れが出されることは現実的ではなく、正当なものとして受け入れられない。しかし当該期、王からこうした触れが真面目に発せられた。つまりモーラムの謡う言葉やケーンの音色には、天候を左右するほどの呪術的な力が存在することが、当時の人びとの間では常識だったことが示されている。

#### 4.7 モーケーンと天空霊

では、モーラムのもつ呪術性の根源は何か。たとえば、モーラムについて包括的に研究したチャルワン(Caruwan nd)はモーラムへのインタビュー記事を多数掲載した。そのなかでモーラムのダーラオ(Dalao 1980年代に46歳か<sup>11)</sup>)の語りをみってみる。

天空霊の時代のことである。ユーおじいさん(Pu Yoe)は、子供と孫たちをクルアカオガート(khrua khao kat)という蔓性植物を伝って下ろし、ムアン・ディン(Muang Din)に生まれさせた。そこは、もともと人も動物もいない地であったが、それによって人間の地になった。その後、人間は病気の際にはクルアカオガートの木をつたって天上の天空霊に助けを請うた。そこで天空霊は、「病気のときはユーおじいさん(Pu Yu)・ユーおばあさん(Ya Yoe)のために花を供えよ。そうすれば体は治る」と助言した。それ以降、人間は病気の際には、赤い花をささげて先



【写真 4-3】ビエンチャンからルアンパバーン間のモーケーンたち。1900年にレーキが撮影(出典: Raquez, Alfred. 1902. *Pages laotiennes. Le Haut-Laos. Le Moyen-Laos. Le Bas-Laos.* Hanoi: F.H. Schneider: 153)。

祖を想い、美しい音色の調べにのせて懇願するようになった。これがすなわちラム(舞。モーラムを指す。※筆者注)である。(Caruwan nd: 34)

ここでは、モーラムの意義が、天空霊との関わりで語られていることがわかる。つまり体調不良の際には、ユーおじいさん・ユーおばあさんに花を捧げて祖先神を想い、ラムの舞を踊る。そうすれば体調が回復すると天空霊が語る。生存と密接な関連をもつ天空霊に願いを叶えてもらうための手段としてモーラムの舞、すなわちモーラム・ピーファーの儀礼がある。

さらにモーラムのスワン・トップゲーン(Suwan Topken 1980年代62歳か)の、ラオ人の世界創造の神話におけるモーラムの立場についての語りをみていく。

大梵天(Phra Phrom)がこの世を創ったときのことである。天の王・天空霊がクンブロムに、ビエンチャンのゲーオドーンチャン(Kaew Don Can)島で飼うための角の短い水牛を与えた。当時、クンブロムの息子クンシウ(Khun Siu)とクンチー(Khun Chi)、クンローたちは土地を求めて旅に出た。そしてゲーオドーンチャン

島が農作業に適していると判断、そこに家を建てて居住し、田畑を耕作して生活した。

7年7ヵ月後、天空霊が遣わした水牛が死んでしまった。すると、死んだ水牛の鼻の穴から瓢箪が出てきた。それは、ナム・タオプン(Nam Tao Pung)という山の高さと同じくらいの大きさであった。

3人が瓢箪に熱した鉄で穴をあけると、たくさんの人と動物が出てきた。白人・黒人・黄色人の全てで、中にはモーラムもいた。それはヌーペー(Nu Phe)という女性とパーク・クワン(Pak Kwang)という男性である。

モーラムの2人は、クンプロムの村の広場で、ターオ・セーンポム(Thao Saenpom)というモーケーンの音色にあわせて祝賀の舞をした。モーケーンのターオ・セーンポムはノン・クルイノンソー(Nong Khului Nong So)村でケーンを作っており、その後、天空霊の一団は彼からケーンの演奏を教わり練習した。モーラム・モーケーンはこれより継承されている(Caruwan nd: 33-34)。

これは第1章でみた『クンプロム物語』と若干内容が異なるものの、天空霊が創造神となっている点は共通している。またラオ人の創世神話においてよくみられるように、瓢箪からラオの人びとが生まれたとしている。その際に、白人・黒人・黄色人といった諸民族と並んでモーラムが出現し、クンプロムの村でケーンに合わせて世界創生の祝賀の吟詠をしたという。

また、天空霊の一団がモーケーンのターオ・セーンポムから技術を学び継承しているとも、モーラムは語っている。つまりモーラムやモーケーンは、天空霊の一団が世代を超えて継承している者たちだとしている。ここに、天空霊の一団の系譜をひく者としてのモーラム自身の歴史的な自己認識が見いだせる。

以上から、モーラムは①儀礼の吟詠と舞は天空霊とつながる手段だと考えていること、②自身やモーケーンが天空霊の系譜にあるという歴史認識を有することがわかる。つまり、モーラムは天空霊と不可分の関係性にある。ここにおいて天空霊信仰を背後にもつモーラムの象徴性がみてとれる<sup>12)</sup>。

ケーンの調べにのせて謡うモーラムは、地域住民の世界観の形成に寄与する情報伝達者であり、なおかつ人びとの生存に関わる謡を天空霊との関係性を背後にもつ呪術性において実践する芸能民でもあった。そのため芸能民モーラムは、ラオのルアンパバ

ーンの未来の王権を自称する「カー」のオン・ゲーオ出現と宗教運動の情報を、伝達者の役割をもって語り広めた。そしてその情報は呪術者の語りとして、ラオの人びとに信憑性を持って受容されたと考えられる。

## 小括

以上、本章では「カー」の宗教運動がラーンサーン地域中・南部に拡大し、オン・ゲーオを中心とした運動が展開されたことについて考察した。オン・ゲーオは仏教的知識を使って人びとの病気治療をした。さらにラオ人のルアンパバーンの未来の王であることを自称して、ラーンサーン地域北部の聖者たちと同様に「カー」の力の象徴性を内包する低地の王権を利用した。そしてオン・ゲーオは「カー」の伝統的な儀式と仏教的技術を接合させた宗教儀礼を行った。これによって、象徴的な混乱を鎮める王権の救済像を提示したと考えられた。

また、このオン・ゲーオ出現と宗教運動の噂は、モーラムの喧伝によって山をくんだり、国境と民族をこえてシャム東北地方ラオ人の諸社会に拡大した。それは、モーラムがラーンサーン地域の人びとに様々な情報を伝える存在だったとともに、天空霊の象徴性を背後に持つ芸能民だったことによる。モーラムの喧伝は呪術性を有した情報として、ラオの人びとに信憑性をもって受け入れられて、社会に広がった。これは全体の議論でいうならば、外縁の振幅に基づく影響力を広げた存在のひとつとして芸能民モーラムがいたことを示している。ではその後、モーラムからの情報を受けて実際にラオの人びとは地域のなかでどのような実践をしたのか。地域社会における宗教運動の具体的な展開については、次章で詳しくみていくこととしたい。

## 第4章 注

- 1) この宗教運動はオン・ゲーオからその配下であるオン・コムマダム(Ong Kommdam)、さらにモン族へと継承されて広範囲に拡大し、1920年代に収束した。近年そのことに関する論稿(スチュアート・フォックス 2010; Baird 2013; Gay 2002)が提出されているので、参照のこと。
- 2) モーラムは二つの言葉によって成立している。「モー」とは「専門者」や「達人」、一方の「ラム」は「詩歌」の意とともに、長い物事を示す類別詞でもある(Caruwan nd:34)。モーラムという場合には、一般的には前者の意味で考えられている。つまり、モーラムとは、伝承物語

や詩の暗誦と吟詠の達人 (Pricha 1985)、または様々な儀礼・祭礼において綴られた詩の調べを暗誦する者 (Carubut 1977) といった意味である。モーラムは、各地を遊行する芸能民だった点も踏まえ、本稿では吟遊詩人の意味で使用している。なお、モーラムについては、語りや個人史を含む歴史・文化論的研究 (Miller 1985; Phonsuang 2000; Suban and Thongmak 2005) やラオ人の諸社会での社会的役割を探る研究 (Caruwan nd)、現在のモーラムとイーサーンの文化に関する研究 (平田 2019) などを参照のこと。

- 3) フランス植民地時代の総督ドブライ (Jean Jacques Dauplay) がオン・ゲーオの宗教的实践について語った史料をガン (Gunn 1985: 50) が引用しており、本稿はそれを利用している。
- 4) 1907年10月13日にフランスは、かつてオン・ゲーオが仏教を利用して生み出した新たな信仰を放棄し、今後はカー・アラック族の儀式と習慣にしたがうように定めている (Gunn 1985: 49)。それもまた、オン・ゲーオが伝統的なピー信仰にしたがう儀礼に仏教的要素を加えていたことを示している。
- 5) 為政者側は当該期、シャム東北地方の人びとの信仰形態はくだらない、いわば異端の宗教だと認識していた (この点については第6章・第7章で詳述する)。その文脈において聖者とその集団の行動もとらえられた。すなわち、タンマユット派に比べてレベルの低い地域の信仰体系において聖者の活動は位置づけられ、聖者集団は蒙昧な者たちとして表象された。
- 6) ケーンは世界的にみて古い部類に属す楽器である。アジアでも広く見られ、たとえばベトナムでは約2,500-4,000年前のものとは推定されるケーンの演奏者が描かれた考古品が発見されている (Sucit 1989: 144)。ケーンは村の重要な儀礼・祭礼にて演奏し、時に盲目のケーン奏者が門付けをする姿もあったという (種瀬 1990: 200)。ケーンは儀礼や祭礼といったラオ人の文化的場面においてなくてはならない存在である。
- 7) モーラムには、病気快癒のために天空霊ピーファーを祀るモーラム・ピーファーや、『ジャータカ』のようなラオ人に馴染み深い仏教説話を謡うモーラム・プーン、モーラム・グローンがある。さらには語り手が増えて、ストーリーに合わせた劇の役を各人が担う娯楽の要素の強いモーラム・ムー (molam mu) やモーラム・プルーン (molam ploen)、そして1970年代以降に流行している現代的な娯楽芸能モーラム・シン (molam sing) がある。
- 8) モーラム・ピーファーの成立時期については、はっきりしていない。ただし『ターオ・フン、あるいはクン・ジュアン』にナン・ティアムのモーラム・ピーファーの語りが残されているという (Duangduan 1997: 56-57)。モーラム・ピーファーがかなり古くから続く儀礼であることがうかがえる。
- 9) モーラム・ピーファーは、近代医療が普及した現在においてもタイ東北地方ラオ人の諸社会での民間療法の一つとなっている (加藤 1999; Kritaya 1984)。ナン・ティアム (Nang Tiam)、あるいはラム・ソーン (Lam Song) と言われる女性の儀礼集団がモーラム儀礼を通じて天空霊を憑依させることによって行われる。ラオの人びとは病気にあったとき、その原因を悪霊が憑いたことに求めるため、回復のためには悪霊を祓うことが必要だと考えて実践される。つまり病気治療の本質は、天空霊に祈りを捧げることで、病気をもたらす悪霊を祓うことにあるといえる (Thawat 1985: 375)。

筆者は2011年3月にシーサケット県シーラッタナ郡にてモーラム・ピーファーを観察す

る機会を得た。夕方 19 時くらいから丸一晚、10 時間以上も結界が張られた聖域において儀礼が続いた。母系で世襲される女性儀礼集団のうち司祭者が白い服を、他の者たちは黒い服を身にまとい、モーケーンを囲んで集団は舞い謳った。結界内の祭壇には小さなはしが立てかけてあり、天空霊が降りてくることが象徴されていた。そしてたびたび天空霊が儀礼執行者たちに憑依する。村人の話によると、村内で病人がでて、モーラム・ピーファーをたよって治療をする場合、1 年に 1 回、3 年連続して儀礼をしなければならないという。天空霊に病気快癒を願うだけでなく、治った場合のお礼参りもこめて、3 年間実施しなくてはならない。なお、プラニー (Prani 1990) によると、モーラム・ピーファーの儀礼は女性が担うべきものだとされている。

- 10) 儀礼時における物語や神話の伝承における芸能民の役割は他地域でもみられる。たとえばアカ族では、芸能民ビマが儀礼の時に物語を詠唱したとされる。これによって、アカ独自の歴史が語られ、広域にわたって散らばるアカのグループが同一の物語を語り継ぐことにつながった (Geusau 2000: 132)。また、1950 年代にボスニア吟遊詩人が 16 世紀のスレイマン大帝の業績のことを、あるいはケオス島の吟遊詩人が 1627 年のサントリーニ島噴火のことを謡ったりしたケースもあった (Richard 2008)。芸能民・吟遊詩人は歴史語りの役割を有していたことが示されている。
- 11) 本の奥付には発行年月日が記載されていない。タイ国立チュラロンコーン大学 (Chula Longkorn University) の図書館情報システムでは「1985 年出版」となっているが、裏づけがとれず確証を得られなかったため (nd) と記載している。
- 12) 他にも天空霊との関わりで行われる儀礼としては、①ローン・クワン・ピーファー (long khwang phi fa) と、②ブン・バンファイ (bun bangfai) がある。①は陰暦 3 月と 6 月の満月の日に、モーラム・ピーファーの家で雨乞いや吉凶の占いをする儀礼である。農民の安寧と幸福のため、あるいはかつて治療を受けた者の感謝の意を示すために行われ、天空霊信者の集団化と秩序形成の効果がある (Caruwan nd: 51)。また②のブン・バンファイでは天空霊が雨をもたらす存在として認識されていて、それに竹製のロケットを空に打ち上げ奉納することで雨乞いをする。ブン・バンファイは、ラオ人のラーンサーン王国建国以前からあり、ラオ人の諸行事の中でも最古に属す (星野 1996: 244)。以上から、天空霊にかかわる儀礼は病気治療や雨乞いという、いわば人間の生命の存続に直接関わる。そして、そうした生命を司る存在としての天空霊に対する信仰はかなり古い時代から続いている。

なお「有徳者の反乱」沈静直後、権力主体は天空霊信仰の規制を意図して、ブン・バンファイを禁止した (Kamphol 2009: 57)。さらに天空霊を含めたピー全般に対する信仰も禁じられ (Toem 1956: 125)、その後の国教としての仏教を基礎とした一元的支配の方向へと進んでいく。モーラムの呪術的な力を背後から支えたピーや天空霊信仰に対する、シャムの王権の制度的展開がみてとれる。

## 第 5 章

### シャム東北地方における聖者の宗教運動

---

---

これまで 1870-80 年代においてラーンサーン地域北部の外縁の山地で起こった宗教運動が、1890 年代には南部に拡大したことをみてきた。本章はさらにそれがモーラムの喧伝をもとにして広まったシャム東北地方での 1901-1902 年の実践の様子をみていく。これは外縁としての山地社会からの影響力において、一体何が周縁で起こっているのかを跡づけるためである。

ところでラーンサーン地域南部メコン川左岸のカー・アラック族のオン・ゲーオによる宗教運動は大きな影響力をもち、その後「カー」のオン・コムマダム (Ong Kommadam) や、25 キロメートル非武装地帯の聖者集団、メコン川右岸ウボンラーチャターニー周辺でのラオ人のオン・マンへとつながり「有徳者の反乱」が起こった。これまで「有徳者の反乱」については、テットをはじめとした諸研究によって詳細が明らかにされてきた (第 2 章を参照のこと)。ただし、そうした諸研究によって提示された「有徳者の反乱」像は、あたかもシャム東北地方全域で大規模におこった暴力を含む反政府運動であったかのような誤解を招く恐れがある。しかし、本当にシャム東北地方すべての地域において、暴力を含む宗教運動が展開されたのであろうか。

たとえば、筆者は 2014 年 10 月 5 日に、かつて宗教運動が発生したサコーンナコーン県 (Sakonnakhon) の村に行った。この村の住民によれば、現在でも夢での当時の聖者のお告げが村長決定に一つの役割を果たすという。すなわち、「有徳者の反乱」時における聖者の影響が今なお残っている。宗教運動の「歴史」が地域社会でどのように捉えられているのか、あるいは利用されているのかが見受けられる。そして、その地で住民が語ったのは、「『有徳者の反乱』としてまるで反乱があったようにいわれているが、こ

この先祖は別に悪いことをしたわけでも、暴力を振るったわけでもない。ただ聖者のもとで積徳行(thambun)をただけだ」ということだった。すなわち地域社会で認識する「歴史」とこれまでナショナルヒストリーの文脈で語られてきた「歴史」は一致していない。

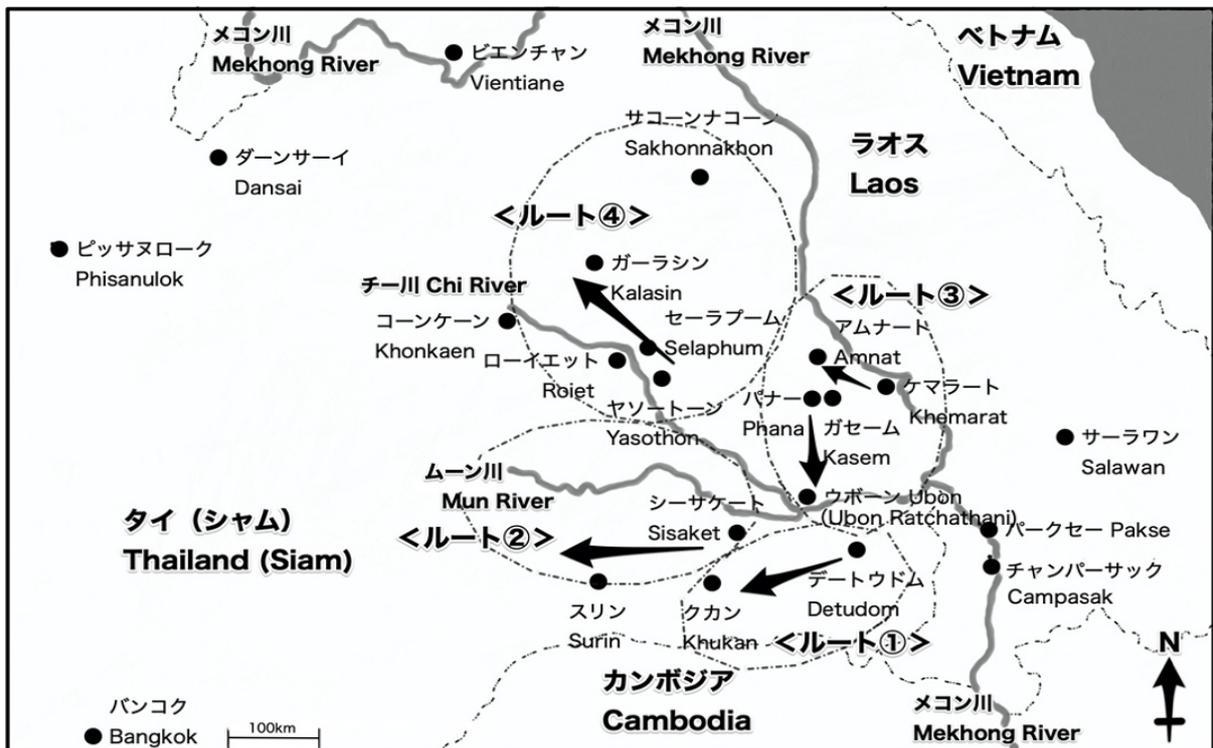
こうした村人の語りを受ければ、暴力をとまなう反政府運動としての「有徳者の反乱」像によって覆い隠されている地域社会内部での人びとの実践は明示されなくてはならないだろう。ただし、もちろんそれは「有徳者の反乱」でみられた暴力を一切無視するということは意味していない。なぜなら社会変革を実践するための宗教運動について、それを民衆史の視点から語る場合、かれらの行動原理や世界観を明らかにする方向性に重点がおかれるあまり、かれらが及んだ暴力行為については少数の逸脱者によるものと見做して議論の枠外にする傾向がある(趙 2004: 須田 2004)という問題点は避けなくてはならないからである<sup>1)</sup>。

よって当該期の宗教運動についてこれまでの研究で明らかにされてきた暴力行為の側面を踏まえうえて、それが全てとして捉えることなく、暴力には及ばなかった地域・場の歴史を掘り起こすことが必要である。それによって暴力に展開された場合と、そうではない場合の双方を含む公平な歴史像の提示につながっていくと考えられる。政府に対する暴力的な反乱像という「大きな物語」によって見えなくなっていた、シヤム東北地方の各地域での宗教運動の具体的な実践の姿をみていくこととしたい。

### 5.1 モーラムの歩んだ道と「有徳者の反乱」

前章では、モーラムの語りが宗教運動の拡大につながったと記したサンパシット親王の史料をみた。繰り返しになってしまうのでここではその史料は載せないが、それによればルート①デートウドム→クカン、ルート②シーサケット→スリン、ルート③ケマラート→アムナートジャルーン→ガセーム→パナー→ウボーンラーチャターニー、ルート④ガーラシンとセーラプームに向かうパーシートーン→ガンタウィチャイ→ノーングラオ→ワーピープラトゥム→ノーングサム→パヤック、という道筋があった。現在どこの地名をさすのかははっきりしないところもあるが、おおよそ図式化すると【図 5-1】のようになる。

さらに、サンパシット親王によると、①のルートでは、a. 聖者が東から出現して権力が新旧交代すること、b. 宗教が終わること、c. 西洋がバンコクを占拠することといった点が、モーラムによって語られた。また、③のルートでは、聖者としてのオン・ゲーオが東から来ることが語られた。



【図 5-1】モーラムによる聖者出現を告げる喧伝ルート(前章サンパシット親王による史料をもとにして筆者作成)。

サンパシット親王がモーラムの語りの内容を記したルート①から③の地域は、「有徳者の反乱」研究でもっとも取り上げられてきた、暴力をともなう宗教運動が展開されたとされているところである。ルート③の地域はオン・マンを中心とした反政府運動が起こった地域である。この騒動は規模が大きかったこともあって、後のタイ史研究において「有徳者の反乱」の最も重要な事例として記憶されることとなった。

また、ルート①・②のシャム東北地方のムーン川流域では、「ターオ・ブンヂャン(Thao Buncan)の反乱」があった。これもウボーンラーチャターニー付近での反乱と同様に規模が大きかったため、「有徳者の反乱」の重要な事例として挙げられてきた。

反乱の中心にいたブンヂャンは、クカンのチャオ・ムアンの次男だった。父の死後、ブンヂャンはクカンのチャオ・ムアンの地位をめぐる兄と争った。クカン南部の森の中に潜伏しつつ、6千人を有する巨大な集団を形成してクカンを攻撃した。しかし、最終的にはブンヂャンは破れて処刑された(Toem 1970: 577-579)。

この騒動の概要からうかがえるのは、「ターオ・ブンヂャンの反乱」とされるものは、反政府運動という性格ではなく、あくまでもチャオ・ムアンの後継者をめぐる兄弟争いだったという点である。また、ターオ・ブンヂャンは聖者も自称していなかった。すなわち、ウボンラーチャターニーでのオン・マンの反乱とは形態が異なる。

それにも拘らず、これが「有徳者の反乱」として位置づけられてイメージされているのは、ウボンラーチャターニーでの反乱とほぼ同時期に起こったことから、タイ史研究が「有徳者の反乱」と一括して語ってきたことによるであろう。

最後に④のルートについてである。この地域で起こった宗教運動については、これまで正面から分析して論じた研究はない。『タイ文化百科事典イーサーン』(Saranukrom watthanatham Thai phak Isan)の中で、記述されているにとどまっている(Phaithun 1999 a-d)。ここでは、それを主に参考にしながら、以下に各地の動向をまとめていく。

## 5.2 ムアン・ヤソートーンにおける宗教運動

ムアン・ヤソートーン(以下、ヤソートーン)は、ウボンラーチャターニーから北西に伸びるチー川沿いの地域で、ここのワット・プラタートガオ寺(Wat Phrathatkao)にて宗教運動が起こった。それは次のようなものである。

ヤソートーン郡内のワット・プラタートガオ寺には仏塔があり、もともと住民から信仰を集めていた。聖者が各地で出現していた頃、寺の横を流れるチー川の流れによって川岸に寺の仏塔と同じ形の砂塔ができた。これは「プラタート・カムブ Phrathat Khambu」と呼ばれ、村人から神聖視された。多くの人びとが寺の砂塔に集まり、寄進した<sup>2)</sup>。

そのような場に聖者たちが登場した。中心人物は、同郡サムラーン(Samran)区のワット・ノンイトウム寺(Wat Nong Itum)のプラクルー・イン僧侶(Phrakhru In)だった。イン僧侶は、『インドラ神の縁起』(Nangsue Phraya In)や、『正法王の縁起』(Nangsue Thao Phraya Tammikarat)、『聖者の縁起』(Nangsue Phu Mi Bun)など、当時シャム東北地方に広がった貝葉文書を用いて、これから来る大異変を説法した(これら貝葉文書については次章で述べる)。

イン僧侶は地域住民の信者を獲得し、さらに同じヤソートーンのワット・アムパワン寺(Wat Amphawan)寺のプラクルー・ウィモン(Phrakhru Wimol)とワット・シンター寺(Wat Singtha)のプラクルー・アナンタニコムケート(Phrakhru Anantanikhomkhet)とともに聖水儀礼(nammon)や息を吹きかけることで不浄を祓う儀礼を実践した。それに

よって民衆からの信奉を集め、しだいに集団化した。

その後、集団はムアン・ローイエット(Muang Roiet 以下、ローイエット)のセーラプームの池の土を掘りに出かけた。なぜならば、その土を壺に入れて蓋をし、魂振り儀礼を行えば、金に変わると信じられたからである。

イーサーン州総督サンパシット・プラソン親王はこうした事態を受けて、イーサーン州僧長プラヤーン・ラッキット(Phrayan Rakkhit)をはじめとした僧侶数名をヤソートーンに派遣し、聖者が正しいことをしているかどうかを判断させることにした。

ラッキット僧侶は何人かの僧侶たちとともにウボンラーチャターニーを出発してヤソートーンへ向かい、聖者たちと話し合った。そこで、3人の聖者はチー川に3日間浸かることとなった。3日3晩川の水に入ることで、もし川の水嵩が増せば、3人は動物であること。反対にもし、水嵩が増さなければ、お咎めなしとなった。

3人の聖者は水につかってから最終3日目、川の水は増水した。そこで3人の罪が決定し、イーサーン州へと身柄が送られた。ただし、この聖者3人は、特に大きな騒動は起こしていないこともあって、刑を受けることはなく、一生僧侶であることが命令された(Phaithun 1999a: 54–55)。

聖者とその信者たちの実践が正しいか否かの判断は、王室と関わりの深いタンマユット派の僧侶に委ねられて、いわば仏教的な権威によって決定されたことがうかがい知れる。

### 5.3 ムアン・ローイエットにおける宗教運動

ローイエットの各地では、多数の聖者が出現した。なかでも、セーラプーム付近ノンサム(Nong Sam)におけるアイ・レック(Ai Lek)や、パヤックパーミピサイ(Phayakhaphumi Phsai)のナーイ・ケム(Nai Khem)といった聖者は有名だった。

ローイエットで複数の聖者が出現したのは、噂される大異変の到来において、ノンサムという村が舞台となったからである<sup>3)</sup>。すなわち、1901年3月23日に大風が吹き荒れ、7日7夜暗闇となる。だから、ソリザヤノキ(タイ語で pheka。夜に咲く花)を探し、それに火を灯して過ぎさなくてはならない。また、レモングラスの木を家の前に植えて、大風がきたときはそれで防がなくてはならない。そしてこの大異変のあと、ノンサム村の砂礫が金に変わる(Phaithun 1999b: 55–56)。

この噂は人びとを惹きつけ、さらにその場に聖者も集まった。1903年イーサーン州

総督サンパシット・プラソン親王からダムロン親王宛の「有徳者の反乱」に関する報告書 (NA.R.V.Mo.2.18/11: 239)によると、1901年の12月か1月頃からローイエット周辺の官僚が聖者の出現を認めていた。民衆は聖者の聖水や薬を求めて、あるいは砂を持ち帰るためにローイエットに参拝に向かった。その数は1日300-400人にもものぼり、これは他の地域で聖者が出現するまで続いた<sup>4)</sup>。

このように、ローイエットはシャム東北地方の宗教運動を担う聖者による儀礼実践の発端の現場だった。先にみたヤソートーンの信者集団も、こうした聖地としてのローイエットへと参拝に向かった。

なおアイ・レックやナーイ・ケムは、ウボンラーチャターニーでの「有徳者の反乱」に加勢してもいる(巻末【表3】参照)。

#### 5.4 ムアン・ガーラシンにおける宗教運動

ムアン・ガーラシン(以下、ガーラシン)では、60歳を超えたヤー(Ya)とヨン(Yong)の姉妹が聖者を自称した。姉妹は読経に熱心な、信心深い2人であった。ともに主人がなく、田畑を耕して生計を立てていた。

ある日2人が農作業をしていると、2人の近くを飛ぶ鳥が「米が弁当籠いっぱい、米が米びついっぱい」と鳴いた。そこで2人は「我々は独り身。子ども旦那もいない。誰が入れてくれるものか」と答えた。しかし、畑仕事を終えて家に戻ってみると、本当に弁当籠が米で一杯になっていた。

この話はすぐに村中に広まった。ガーラシンだけでなく、他のムアンからも花・線香を持って、2人の元に参拝に訪れる人が多数現れた。2人も自らをラオ人のミロクの生まれ変わりであることを自称し、1羽の鳥をガイゲーオ(Kai Kaew)と名づけて占いをした。2人は、「砂が金にかわる、雄鳥の羽が無くなる、魚は魚とりを自分でつかむ、カラスは黒に、白い鳥は黒くなる」などと不思議な出来事を暗示する謡をした。

こうして同じガーラシンのガマラーサイ(Kamalasai)のシータムルン(Si Tam Lung)という池に人が集まるようになった。そこには二つの井戸があり、一方は白い砂に、もう一方は金の砂に変わると信じられたからである。人びとは、その土を持ち帰り、白い布で蓋をして祀った。砂が金に変わることを期待した。

このような状況の発生を受けて、シャムは軍隊を派遣した。ガーラシンの人びとは軍隊に対して少しも抵抗することなく、姉妹らは逮捕された。姉妹は町を3周引き回され

で死刑の鐘がならされた。哀れに思った村人たちは、姉妹に食事や水を提供したという。

トゥン・ノン・ヘーウ(Thung Nong Haew ※ガーラシンの北部ラムナムパーオ川付近)という原っぱにおいて、二人の姉妹の死刑が執行された。それ以外の聖者は、処刑された者もいれば、監獄に送られた者、あるいはもとの仕事に戻ることが許された者もいた。この処刑が行われた土地はピー(精霊)がいて、そこに立ち入ると病気になると言われていて、今も遊んだりしないよう子供たちは教えられているという(以上、Phaithun 1999c: 46-47)。

このようにガーラシンではミロクの生まれ変わりを自称する女性の聖者が出現した。ミロクを名乗ったのは、管見の限りこの地域の姉妹、およびナコーンラーチャシーマーの聖者イエーム(Yaem)のみである。

### 5.5 ムアン・サコーンナコーンにおける宗教運動

ムアン・サコーンナコーン(Muang Sakonnakhon 以下、サコーンナコーン)のバーンムアン(Ban Muang)郡マーイ村(Ban Mai)では、ティット・ケム(Thit Khem)が聖者を自称して、聖水儀礼と病気治療を信者に対して行った。

ティット・ケムはもともとウボンラーチャターニーの出身だったが、マーイ村の寺で出家し、そこからムアン・ノンカーイ(Muang Nongkhai 以下、ノンカーイ)ナーヒー寺(Wat Nahi)やムアン・ペッチャブーン(Muang Petchabun)のロムガオ(Lom Kaw)へ頭陀行をし、信者を増やした。

セーラプーム郡ノンサム村の砂礫を求めて向かい、それからノンカーイに戻ると、ティット・ケムは還俗して、「ウィッシュヌカルマ(Thao Visanukamthewabut)」という神を自称し、貝葉文書『聖者の縁起』を解釈して伝える者を側近につけた。これにより、サコーンナコーンに聖水儀礼や病気治療を求めて多くの人が訪れた。

また、同時期にもう1人の聖者が出現した。仏道を修行する行者のティット・ラン(Thit Ran)である。ティット・ランは、ティット・ケムと対立。自身の首をかけて、土中に魔力を備えた杖があると主張した<sup>5)</sup>。しかし、ティット・ランは結局、土中から杖を見つけ出すことができなかった。そこで、ティット・ケムは「もし首を切らなければ、鬼となって村人を食べるだろう」と地域の人びとに説明し、ティット・ランを殺した。

地域での殺害事件を受けて、シヤムは1902年5月に軍隊を送って鎮圧にあたった。それに対しティット・ケムの信者グループ100人ほどは、ろうそくをもって呪文を唱えつ

つ立ち向かった。ろうそくがあれば鉄砲の弾はあたらず、はねかえって兵士にあたるとティット・ケムが主張したからであった。しかし、実際はティット・ケムを含む 22 人（一説には 48 人）が弾丸にあたり死亡。逮捕者はムアン・ウドーン (Muang Udon 現在のウドンターニー (Udon Thani)。以下、ウドーン) へ送検されたとされている (Phaithun 1999d: 56-57)。

以上のようにモーラムの歩いたルート④の地域では、様々な聖者が出現した。その他の地域でも、たとえばムアン・コーンケー (Muang Khonkaen 以下、コーンケー) では、ナーイ・ブンミー (Nai Bunmi) が聖者として名乗りをあげ、ノンカーイ (Nongkhai) やムアン・ルーイ (Muang Loei 以下、ルーイ) の人びとも集まった。ブンミーもまた、ろうそくを聖水にたらし、聖水儀礼を行った (以上の地域、およびそれ以外の地域での聖者の実践については巻末【表 3】も参照のこと)。

各地の聖者に共通していたのは、かれらが頭陀行僧を含む僧侶や行者あるいは不思議な体験をした者といったように、超自然的・超人間的な存在だった点であり、そして聖水儀礼を実施して悪しきピーを祓い、病気治療を実践した。

## 小括

以上、本章ではこれまでの「有徳者の反乱」が暴力的な反政府運動として強調される傾向が強かったことを批判的に捉え、実際に地域の中ではどのような宗教運動の実践が行われていたのかをみてきた。

そこでわかったことは、シヤム東北地方の各地域で出現した多数の聖者のうち一部は確かに「カー」のオン・ゲーオやウボンラーチャターニーのオン・マンの反乱に加わったことである。モーラムが「聖者としてのオン・ゲーオが東から来ること」を語った地域がそれに該当した。

しかし、モーラムが「聖者が東から出現して権力の新旧交代がおこる」や「宗教が終わる」、「西洋がバンコクを占拠する」といったことのみを語り、オン・ゲーオのことについて正面から触れなかった地域では、その大半が病気治療や積徳行の儀礼実践に終始していた。かれら聖者は頭陀行僧や行者、不思議な体験の持ち主といった超自然的な存在であり仏教的な技術を駆使して宗教運動を展開したが、暴力をともしなうものではなかった。

このことから、シヤム東北地方における宗教運動を、外縁の山地からの流れで捉える

と次のようにいえる。すなわち①ラーンサーン地域北部のカー・ヂェによる、「先住民」の力の呪術性を含んだ低地の神話上の王権利用→、②ラーンサーン地域南部のオン・ゲーオによるルアンパバーンの王権利用と、仏教技術を混ぜた宗教運動→③天空霊の象徴性に支えられた芸能民モーラムによる情報伝達→④ラオ人の諸社会での聖者の仏教儀礼実践、という流れがラーンサーン地域北部から南部、シヤム東北地方にかけて展開された。

では、なぜ地域住民は仏教的な宗教儀礼を実践したのであろうか。それはどのような救済観念に支えられていたのであろうか。その点についてももう少し踏み込んでみたい。それによって、この章で明らかにした実践を支える地域内の論理がみえてくることであらう。

## 第5章 注

- 1) 社会変革を扱う民衆史研究では民衆運動について、その抵抗運動の本質を探って人民闘争としたり、あるいはそこに内包される通俗道徳を考察したりする方向性が根強いといえる。ただし、そのなかでも暴力それ自体の意味を問うような研究として、恐怖を基礎にして形成される集団的暴力を扱うコルバン(1997)やドリュモア(1997)、横のつながりにおける一貫した暴力の持続性の存在の視点を主張する藤木(2004)などがあるので参照のこと。
- 2) 砂を築いて仏塔の形にするのは、コー・プラサーイ(ko phrasai=清浄な砂を築くという意味)という儀礼でみられる。現在もタイ各地の寺院において行われ、積徳行として馴染み深い(石井 1991: 121)。当該期、自然発生した砂塔に多くの参拝者が訪れたのは、こうした砂塔に対する聖性観念に基づいている。
- 3) ノーンサム村については、聖者が迫り来る終末の根拠として利用した貝葉文書『正法王の縁起』(この文書については第6章にて詳述する)に「ムアン・インタバット・ナコーン(Muang Inthapat Nakhon)の仏塔よりおいでになった仏像がセーラプームのノーンサムに渡ってくる」(NA.R.V.Mo.2.18/3:45)と記されている。ムアン・インタバット・ナコーンは現在のカンボジアの一地域であるが、当該期の人びとにどのように認識されていたのか、具体的なことはわからない。ただし、砂が金に変わるというノーンサム村に対して、聖性をイメージさせる根拠が与えられていたことがうかがえる。それによって、当時の民衆はノーンサム村の場を聖地と考えたといえる。
- 4) ウドーンやスリンなど、各地に聖水儀礼を施す聖者が現れ、悪業のピーバーブ(phi bap)を洗い流す場がムアン・ローイエットだけではなくなったと史料(NA.R.V.Mo.2.18/11:241)にある。詳細は本稿の第6章を参照のこと。
- 5) 「カー」には儀礼で使われた道具などを地中に埋める文化がある。たとえば、カー・ラメート族は水牛供儀の儀礼で使われた銅鼓を埋める(Izikowitz 1951: 300)。あるいはシヤム東

北地方シーサケットの「カー」のスウェイ人も壺を埋めた(林 2000: 67)。かれらは移住の際には大切な道具を持ち歩かずにいったん埋めておき、移住が無事に住んでから掘りに戻るという。ティット・ランはラオ人か、それとも「カー」なのか詳しいところはわからないが、土中に杖が埋まっていると語ったことは、こうした習慣の文脈上にあるのかもしれない。そうするとシヤム東北地方での宗教運動はラオ人のみならず「カー」もまた活動したことになる。おそらくラオ人も「カー」も入り混じった運動だったと想定できるが、史料がなく推察の域を出ない。

## 第 6 章

### 神話的王権から仏教的王権観念へ

---

---

前章でみた通り 20 世紀初頭シャム東北地方の各地において、ラオの人びとは創世神である天空霊を象徴する芸能民モーラムの語りに共鳴し、現状の苦しみからの救済と現世利益を求めて聖者のもとに集い、仏教的な儀礼を实践した。では、聖者による儀礼は具体的にどのような救済観念にもとづいて行われたものだったのであろうか。その点に焦点をあてれば、外縁で提示された信仰体系や救済観念が、周縁においてどのように変容したのかについて、理論的な部分から明らかにすることができるであろう。

こうした外縁の宗教運動によって提示された信仰体系が、どのように具体的に置き換えられていくのかについては、これまで明らかにされてこなかった。なぜならこれまで宗教運動を支えた救済観念は、第 2 章でもみた通り、仏教の未来仏信仰とされていた。研究史上はじめにそのことを指摘した石井は、終末-救済観念を支えたのは仏教のミロク信仰が中心であり、その存在を知る契機として、通俗仏教文学『プラ・マーライ経』と『三界経』をとりあげた。

たしかに『プラ・マーライ経』や『三界経』は、状況証拠としては有効である。タイ東北地方イーサーンでは現在でも、ブン・パウエート祭り(Bun Phrawet)という『ジャータカ』の最終話「ヴェッサンダラ・ジャータカ＝布施太子本生経」を 1 日かけて聴く祭りにおいて『プラ・マーライ経』がセットになって詠唱され、そこにミロクが登場する(若曾根 2011)。その儀礼を通じて、ラオの地域住民はミロクのことを耳にするといえる。

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る。たとえば 1920 年代にルーイにおいて聖者による宗教運動が起こったが、そこでの聖者は明らかに自身をミロクと名乗り、その下生を

語っている(チャティップ 1987: 129-140)。つまりミロクの下生と新たな世界の訪れが明確に重ねられて提示されたわけだが、それに比べると「有徳者の反乱」時には、実際にミロクを名乗った聖者は極めて限られている(巻末【表 3】を参照のこと)。そしてミロクの世の訪れをイメージさせる聖者の語りはみられない。

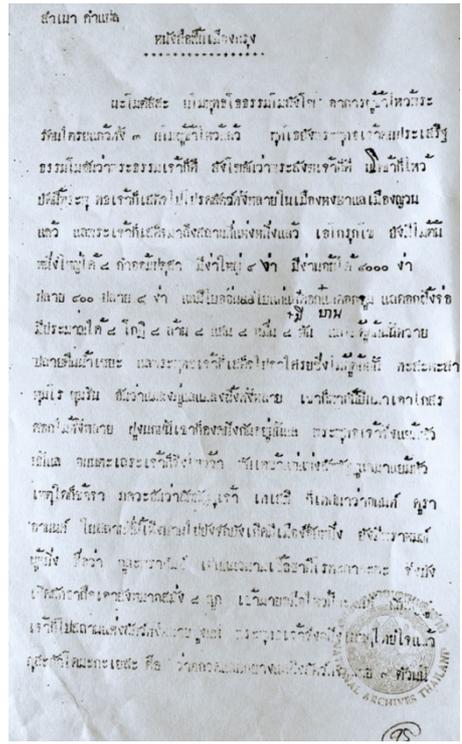
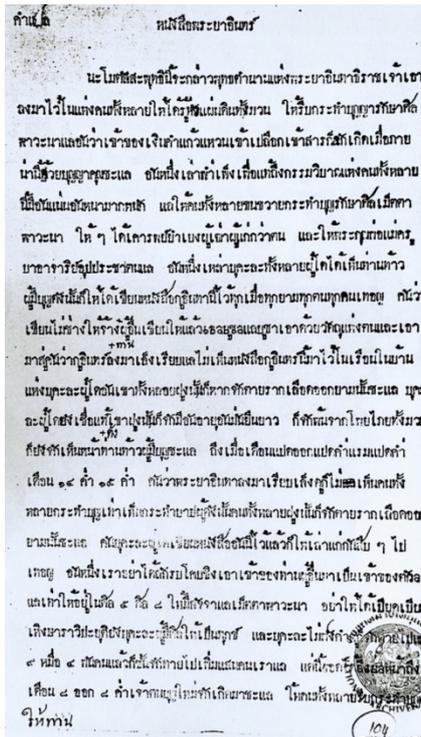
よって石井の方法論では、当該期に地域の側で実際に想像された終末-救済の具象像は見えていない部分があり、まだ議論の余地が残っている。「有徳者の反乱」を支えた救済観念を分析するために必要なことは、当該期の史料を用いて終末-救済像を具体的に明示することであろう。

そこで本章では、宗教運動を理論的に支えたとされる、当時地域内で回った貝葉文書を分析する。それによって、当該期の人びとが描いた救済観念を明示する。またそうした救済像に基づいて、聖者自身はどのように自己を語っていたのかということについても分析する。それによって、外縁の「カー」による宗教運動の振幅を通じて広がった救済観念をどのように周縁のラオ人の聖者は自己に落とし込み、さらに変容させたのかということに迫りたい。

#### 6.1 4巻の貝葉文書について

シャム東北地方に生まれ育った貝葉文書やモーラムの語りによって、ラオ人の諸社会は混乱した。人びとは迫りくる大異変に怯え、救済を求めて聖者のもとに集まった。シャムの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では地域に出回った4巻の貝葉文書を入手し、それをタイ語に翻訳して中央に送っている(Thawat 1999)<sup>1)</sup>。

現在、この4巻の写本『都の地の縁起』(Nangsue Phun Muang Krung)と『インドラ神の縁起』(Nangsue Phraya In)、『正法王の縁起』(Nangsue Thao Phraya Tammikarat)、『聖者の縁起』(Nangsue Phu Mi Bun)は、タイ国立公文書館のマイクロフィルムで閲覧することができる(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)<sup>2)</sup>。



【写真 6-1】タイ公文書館所蔵の『インドラ神の縁起』(左)と『都の地の縁起』(出典:NA.R.V. mo.2.18/10: 104(左); (NA.R.V.Mo.2.18/10: 95-103(右)) 写本。ダムロン親王によれば古代から諸寺に伝わる縁起だという。

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 mo2.18/10: 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うかがえる。

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、「カー」に貝葉文書を残す文化はない。それに後述する通り、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、ラオの者達がこれを記した可能性が高い。

とはいえ前章でみた通り、カー・アラック族のオン・ゲーオは仏教的知識を導入して宗教運動を展開していた。よって、筆者はオン・ゲーオを中心としたグループの宗教運

動内での語り、ラオ人の書き残す文化によって言語化されたものとして、すなわち両者の共同作業として縁起が成立したと考えている<sup>3)</sup>。

つぎにこの貝葉文書の内容はどのように人びとに伝えられたのかをおさえておきたい。なぜなら、19世紀末のシャム東北地方では、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、印刷の発展にともなってシャム東北地方の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は1940年代以降のことだという(津村 2002:76)。よって当該期においての識字率は極めて低かったといえる。その点を踏まえれば、貝葉文書の内容をそのまま民衆が読んでいたと考えるのは難しいだろう。

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.mo2.18/10: 92)とある。これは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ことを示している。前章でみた通りのモーラムの呪術的な謡い、そして僧侶の説法といった口伝の技術が動員されて、貝葉文書の内容はシャム東北地方に拡大したといえる。

では、これら貝葉文書の諸縁起には、具体的にどのような内容が記されているのかを次節から詳しくみていく。

## 6.2 『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のことが語られる。その内容は複雑で、錯綜した印象を受ける。

縁起はハンタワディ(ミャンマーのバゴー)での仏陀の話から始まる。仏陀が、4本の大きな枝と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(Phra Chao Uthong)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・ノンソーン (Muang Nongson) を統治したナーレート・ラーチャー (Naretracha ナレースワン大王) 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 (Cam)、漢族 (Cin)、メン族 (Meng 古代インドシナ半島北部のモン族の祖先)、モン族 (Mon)、インド人 (Khaek)、クメール族 (Khom)、グラ一族 (Kula カレン族の一派)、西洋人 (Farang)、カー、モーイ族 (Kha Moi)、ラオ・ガーオ族 (Laokaw) 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、人びとは困難に直面することになる。

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おちいるという現象は、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)、ムアン・ホーンサーワディー (Muang Hongkawadi) がアユタヤを囲う。人びとや動物が死んだり、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・ノンソーンが捨てられてから 4 年後の 2329 年 (西暦 1786 年)、人びとは森へと逃げる。酉・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 (西暦 1792 年) 亥年白分第 5 日、聖者が『インドラ神の縁起』をたずさえてやってくる。聖者は、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。

その後正法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。正法王は、比丘に献花すること、戒を守ることを教える。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伝えられていることである。

たとえば、縁起によるとウートーン王の治世(1351～1369)が終わった後、世界に異変が訪れるようになるのは仏暦 2098 年(西暦 1555 年)のことである。この頃から人びとは困難に陥るが、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。

これを歴史的事実在即してしてみると、1555 年頃はちょうど、ミャンマーのバインナウン王がラーンナー王国やラーンサーン王国などの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 年にミャンマー軍の手に落ちた。その後、アユタヤはミャンマー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、ミャンマーからの圧力をはねのけ、政治的独立を遂げた。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、縁起の年代・事象と歴史的 사실は重なっている。

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づ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)、ムアン・ホーンサーワディーがアユタヤを囲うとある。これは 1760 年代、ミャンマーの新王朝アラウンパヤーがタイ族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。

そして縁起によるとそれから 4 年後、人びとは森へと逃げ、7 日 7 晩の暗闇が訪れ、鬼がやってきて悪業の多い者が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。

このように縁起に描かれる歴史の年代は極めて正確なものである。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。

### 6.2.1 縁起における正法王像

『都の地の縁起』のなかで注目しうるのがもう 1 点ある。それは正法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正法王を説明している箇所がある。

かつてはムアン・ノーンサホーン (Muang Nongsahong) の王として統治し、そのあとはムアン・ラーンサーンを統治した。そして亥年にはムアン・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・ノーンサホーンはムアン・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、正法王はかつてそこの王であったという。すなわちこれはナレースワン大王を指すと考えられる。ナレースワン大王は前述の通り、ミャンマー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・ラーンサーンを統治した正法王とは、ターオ・タムミカラートという尊称を持つスリニャ・ウォンサー王だと考えられる。スリニャ・ウォンサー王は、ラオ人の王国ラー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とされている。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、ラオの人びとにとってスリニャ・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>4)</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＝正法王としている。経済的にも文化的にも繁栄した王権主体が、正法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、正法王がまたムアン・ノーンゾーンに出現する。ここにおいても、この縁起の正法王像が看取できる。すなわち、正法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を示している。よって正法王は偉大なる王に与えられる尊称というよりもむしろ、正法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だろう。正法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として捉えられていた。

### 6.3 『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、そのうえで終末の様子が語られる。内容を要約すると、以下の通りである。

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、人びとは『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・刀と変わって殺されてしまう。また、ソータット(Sothat)という鬼は人間を血便させて殺し、他の多くの鬼もまた人を食べて殺す。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、それがない家の者は 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。

『インドラ神の縁起』からは、鬼やインドラ神がこの世に出現した際に持っていないもの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すれば、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。

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からであろう。あるいは、前章でみた通りモーラムの芸能民が縁起の内容を謡っていたこともあげられる。当該期の民衆は、縁起の内容について聴覚を通じて知ることができたと想定しうる。

#### 6.4 『正法王の縁起』

『正法王の縁起』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。要約すると次の通りである。

聖者が各地で出現する。たとえば、正法王はナーラオ村(Ban Nalao)、プレイヤー・リンガン(Phraya Linkan)はノンサム村(Ban Nongsam)、ターオ・マーユイ(Thao Mayui)はノンハン村(Ban Nonghang)にいる。

正法王は 7 歳で、プラゲート・サッタウィハー(Phraket Sattawaha)の弟にあたる。体は三つの色をもち、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(Hulaman。ハヌマーン Hanuman のこと)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レイヤー・リンガンは 2 歳でノンサム村にいる。

正法王が生まれる時、オン・ゲーオによる縁起本が人びとに空劫の訪れを知らせる。殺戮や火事が起き、人びとは離ればなれになる。

インドラ神は民衆に伝えるために『正法王の縁起』を記したので、これを人びとは語り継がなくてはならない。そうすれば 100 歳、1,000 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、聖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『正法王の縁起』についても、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、聖者について具体的に説明されている点があげられる。聖者の中には正法王も入っているが、それ以外にも、たとえばインド叙事詩『ラーマヤナ』でなじみの深いハヌマーンが聖者の名として使われている。また、ノーンハン村のターオ・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>5)</sup>。

つまり聖者の一部は、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。正法王は偉大な王権を象徴する存在であったが、他の聖者の中にはラオ人の民話の名において表現されるような場合もあった。

また、もう 1 点注目しておきたいのは縁起において、第 4 章で詳しく論じたオン・ゲーオの名が登場してくることである。オン・ゲーオが縁起本と空劫の訪れを人びとに伝える者として縁起で描かれ、人びとに縁起本を渡す聖者として重要視されていたことがわかる。

## 6.5 『聖者の縁起』

『聖者の縁起』は 3 枚でなり、予言書的な性格を有している。縁起を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、

死んでしまった子供は蘇る。アカバノキの木の下で、悲しみに泣いていると、空の正法王からの助けがある。『聖者の縁起』が降ってくる。

5月には様々なことが起こり、たとえば黒分第4日には、聖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(Tonman Pla)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れば3月の第15日に鬼の呼吸は猛烈な嵐となり、人びと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、正法王といった終末を意味する言葉が綴られており、人びと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、先にみた諸縁起と同様、積徳行や五戒の遵守といった仏教道德の実践、および『聖者の縁起』の筆写が必要とされた。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、ラオ人の中でどのような象徴的な意味をもっていたのか、はっきりしたことは分からない。ただしケーンは第4章でみてきた通り、天空霊と深いかわりをもつ、ラオの代表的な楽器である。さまざまな儀礼や祭礼の場面で使われ、呪術的な意味合いも強い。その点を踏まえれば、銀に変わるというイメージも、そうした呪術性にもとづいているのかと想定できる。もう一方のテンプスの木についてははっきりしていない。

## 6.6 「カー」の神話的王権から仏教正法王への置き換え

4巻の各縁起にみられる終末-救済像について、正法王やインドラ神、聖者との関わりでまとめておきたい。これら4巻の縁起本で示されているのは、当時シャム東北地方の人びとが置かれていた歴史的な立ち位置と生存の方法である。

まず歴史的な立ち位置としては、仏教的世界観における終末の段階である。4巻は共通して世界が終末の段階に入って混乱していると説明する。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た。『都の地の縁起』で描かれる歴史の流れによれば、ミャンマー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。アユタヤからの歴史の流れのなかで、当該期が仏教的な終末の時代と表現された。

そうした終末の段階には具体的にどのようなことが起こるのか。それは大異変の発生であった。すなわち、大異変のなかで死を司る存在のインドラ神が鬼や悪霊を連れてこの世に出現して、人びとを殺そうとする。人びとは大きな生存の危機に晒される(『聖者の縁起』)。

このような生存の危機から克服するために必要なことは、4巻の諸縁起を書き写して家に保管、あるいは頭に貼るという行為とされる。また、仏教道徳に従った実践、具体的には積徳行や五戒の遵守といった行為が特に重要だと説かれている(『インドラ神の縁起』;『聖者の縁起』;『正法王の縁起』)。それは終末の世において、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。これらがないと個人は死に至ってしまうと縁起は示した。

保身のための聖なる縁起を記すのはインドラ神であり、その縁起を人びとに渡すかあるいは仏教儀礼を実践してくれる存在が聖者である。聖者は聖水儀礼などの仏教儀礼を通じて悪業を祓う。すなわち聖者は仏法を根拠として、人びとの救済を実現する。

そして、聖者の仏教儀礼をつうじてインドラ神から救われた人びとの前には、世界に秩序をもたらす偉大な王権として生まれ変わりを繰り返す正法王が出現する。仏教実践をした人びとは、偉大な王権による世界の再生と秩序化が実現された世の中で生存することができる(『都の地の縁起』)。

以上が諸縁起に書かれていることのまとめである。これら諸縁起によって示されているのは、インドラ神や鬼、悪霊らが迫りくる危機的混乱の状況において人びとは、聖者

の仏教儀礼を通じて、個人的な死から救済されるとともに、歴史的王権としての正法王による救済を受けることができるという過程である。

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聖者と、終末から世界を救済する正法王が重要な役割を担っていた。そして正法王がラオ人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。

そして、より注目しうるのはこの救済観念と「カー」のそれとの接点についてである。インドラ神は『クンプロム物語』やラーセーン・セーンフーンの語りなどでもみられたように、天空霊として認識されていることがあった。この諸縁起で描かれるインドラ神も、「カー」・ラオ人の社会で共有された天空霊のような存在として捉えられていた可能性が高い。諸縁起で示されるインドラ神は悪霊とともに危機的状況、すなわち混乱をもたらす外部の力の象徴であり、それは天空霊も同じであった。

よってラオ人の諸社会に広まった諸縁起は、本来山地民「カー」が支える神話的王権によって鎮められるべきはずの天空霊の混乱が、仏法を使う聖者や仏教的王権＝正法王によって鎮められるように置き換えられたことを伝えている。正法王や聖者は、天空霊を仏教的世界観のもとに置き、山地民とその神話的王権の力を取り込むことで、混乱を鎮める主体としての神聖性を獲得する。つまり「先住民」に由来する呪術的・象徴的な「カー」の力を、仏教的な秩序を形成する力へと転換させた。

## 6.7 聖者の聖水散供

「先住民」に由来する象徴的な力を、仏教的な秩序を形成する力へと転換させることで救済主体となる正法王像を記した諸縁起の内容と情報は、説法や謡によってラオ人の社会に急速に広がった。各地での実践は前章でみた通りだが、では引き続きそれにもとづく聖者の実践と語りについてもおさえておこう。聖者の語りの意味するところは、これまでみてきた救済像、すなわち仏教的正法王像を踏まえればよりクリアにみえてくるだろう。

まずは「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、そこでは聖者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)がプラ・ヤックプーム郡ノーンサム村にて生まれたという噂を言う。多くの人びとが、聖水や薬を求め、聖者を祀りに行った(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=聖者)が出現した。そして多くの人々が、聖者からの聖水散供を求めたとある。

聖水散供は、現在のタイやラオ人の社会の信仰世界のなかでも重要な位置をしめる仏教儀礼である(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>6)</sup>。

このように聖者から聖水散供をうけるのは、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。すなわち人びとはインドラ神や鬼の下生を前に、仏教の道德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。聖水散供による具体的な効果は、同じ史料中のスリンに聖者について記述された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聖者は生まれた。ノーンサム村へ行かなくてもよい。ここにおいても、ピーバーブ(悪業のピー)を洗ひ流し、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聖者が出現したので、ノーンサム村の聖者のもとへ行かなくても、悪業のピーバーブを洗ひ流せるようになったという。つまり、聖者の役

割はピーバープを祓い、絶つことにあった点がかがえる。聖者による聖水散供では、悪業のピーバープを祓うことが期待されていた。

## 6.8 聖者の語るピーと天空霊

悪業のピーバープを祓う聖者は、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、前節と同様の史料に見受けられる。

特別な者(=聖者 ※筆者註)は目が見えない者を治すことができる。死者をも蘇らせる。金を砂礫に変える。特別な者はピー・ゴーン・ゴイー(phi kongkoi)を洗い流す。それはつまり、天空霊はすべてが嘘だということを意味する。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。しかし業は終わりなく繰り返される。だから、特別な者は至るところで現れる。

(NA.R.V. mo.2.18/11: 240)

この史料によると聖者は人びとの病気を回復させるか、あるいは死から生への復活、金から砂への変換といった奇跡的な力をもっている。ピー・ゴーン・ゴイーを祓うこともできる点で、天空霊を超えたものだとしている。すなわち聖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づけられるという。

ピー・ゴーン・ゴイーとは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。聖者は患者についてのこのピーを、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。

聖者の語りの論理展開はこの仏法にもとづく病気治癒の文脈で理解できる。つまり、聖者は仏教の道德実践の一つとしての聖水散供を通じて、病気の原因となるピーを祓うことができる。聖者こそが病気治癒を実現できる存在であり、そのため天空霊による病気治療は偽物だという論理が成立する。聖者は天空霊よりも上位にあり、そうなれば当然、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、仏法の力をもつ聖者こそが、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。

そして史料には、ピーとともに悪業を洗い流すことができる点についても書かれている。人間の業は永遠に繰り返されるものであり、そのため聖者はどの地においても出現して、人びとを救済すると述べている<sup>7)</sup>。

これらのような聖者による天空霊の否定と仏法の優位性の主張は、先にみた諸縁起に記されていたことのロジックにしたがっている。すなわち聖者の実践は、本来天空霊の力を鎮めるはずの神話的王権の力の象徴性を取り込み、仏教的正法王の神聖性を提示したという信仰的な営みだったといえよう。

## 小括

以上、本章ではラオ人の諸社会における聖者の仏教的儀礼の実践を支えた救済観念を、貝葉文書の分析を通じて考察した。貝葉文書の諸縁起は、アユタヤからの歴史の流れで、ラタナコーシン王朝から仏教的終末の段階に入ったことを描いたものであった。終末にはインドラ神と鬼が訪れて多くの死者が出る。その終末の世から救済されるには聖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、その後に見える正法王からの世界の救済の恩恵を受けることができる。

このように諸縁起では正法王が救済主体として描かれた。それを根拠として聖者は仏教の実践を各地で行い、仏法を天空霊やピーの上位に置き、仏教的秩序を形成した。それは聖者による宗教運動が山地民「カー」とその力を象徴する神話的王権を取り込んで、仏教的な秩序を形成する力へと転換させたことにあったともいえる。

かつてのラーンサーン地域南部のオン・ゲーオは「仏教のカルトと血なまぐさいアラックの儀式が混ざり合った奇妙な宗教的な」実践を通じて、ルアンパバーンの未来の王権を語り、宗教運動を展開した。精霊信仰と仏法の技術を混合させた宗教運動である。

そしてその宗教運動は山をくだり、国や民族を超えて、シャム周縁のラオ人の諸社会に拡大され、そこで聖者は、山地民「カー」の力の象徴性を内包する神話的王権を取り込み、仏教的な王権の神聖性を獲得した。こうして外縁における「カー」の神話的王権の救済像は、周縁の聖者によって仏法を上位に置く信仰の序列化を経て、正法王による救済像へと置き換えられた。

ではこうした外縁の振幅を発端とした信仰の序列化を経てから、周縁地域ではどのような信仰動態がみられるのであろうか。そしてそれは、中心としての王権の周縁への進

出とどのように接点をもって、拮抗することとなるのであろうか。このことについては次章でみていくこととする。

## 第6章 注

- 1) ワチラヤーン親王(Somdet Kromphraya Wachirayanawarorot)は国王に手紙を出し、シヤム東北地方で唯一入手しやすい仏教のテキストがこれら縁起本だとし、地元のサンガ間で歪んだ実践や見解につながっていることへの懸念を示した(Wachirayan 1971a: 116)。
- 2) 4巻の写本についての解説(Thawat 1999)を、ここでは大いに参考になっている。また写本は「本」を意味する「ナンスー(Nangsue)」となっているが、解説内では「縁起」を意味する「タムナーン」(Tamnan)として扱われているので、本稿ではそれにしたがって、すべてを「縁起」として統一している。
- 3) パイトゥーン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いちど僧院に入り、還俗した者であろうとしている(Paithun 1974: 90)。当該期のラーンサーン地域では、貝葉文書を書く僧侶がいた。たとえば1900年1月12日にレーキはラーンサーン地域南部ムアン・サワンナケート(Muang Savannakhet)周辺の村でみかけた僧侶のことを書いている。それによるとラオス、カンボジア、シヤムから来た僧侶たちは頭を剃って、黄色の袈裟を身に着けている。8歳から15歳までの十数人の若い僧侶たちは文字を学び、椰子の木で作られた貝葉文書に古代の聖典を刻んでいる。これはページの長さが50cm、幅5cmで、両面に針で文字が刻まれていて、非常に明瞭な規則性があるとしている(Raquez 1902: 52-53)。
- 4) 「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・ウォンサー王が記されていることは、ラオの人びと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。
- 5) ラオ人の物語に登場するターオ・マーユイについての論稿(Thanyaphat 2007)も参照のこと。
- 6) 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。
- 7) 「有徳者の反乱」時には東北タイの全域にわたって聖者が出現した。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、コーラート5人、ガーラシン4人、スリン4人、ローイエット3人、サコーンナコーン3人、コーンケーン1人、ナコーンパノム1人、ウドーン1人、チャイヤプーム(Muang Chaiyaphum)1人、ブリラム1人の合計60人である(Nonglak 1981: 103-104) (【巻末表3】も参照のこと)。それは言い換えれば、仏法の力を上位に、ピーを下位に位置づける信仰のヒエラルキーが聖者を通じてシヤム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うる。

## 第7章

### カリスマ宗教者と王権

---

---

これまで外縁の宗教運動によって示された救済観念や信仰体系が、周縁に拡大し、そこで聖者によって仏教的な秩序に置き換えられた歴史を明示した。本章では、宗教運動をつうじて「カー」の救済観念の置き換えと信仰の序列化を果たすラオ人の聖者の実践が、「有徳者の反乱」収束後にシャム東北地方でどのように引き継がれ、さらにどのように展開されたのかということ考察したい。具体的には1900年代から1920年代における聖者と同じ方向性の実践をしていた頭陀行僧の地域での活動、さらに王権との接点・拮抗についても焦点をあてる。

頭陀行僧について林は、20世紀初頭にシャム東北地方において多数排出された、墓地や山野などで瞑想修行をするカリスマ宗教者であり、仏法によって悪霊を払う地域的霊媒師モータムの「開祖」にあたるとしている(林 2000: 306)。林は頭陀行僧のようなカリスマ宗教者について、特に1920年代以降のモータム出現の歴史と関連させて詳しく論じた。

本章では林がメインとした時期よりさらに時間軸を遡り、前章までみてきた聖者の流れでそうしたカリスマ宗教者を捉える。なぜなら聖者による実践、すなわち「カー」が提示した神話的王権の力を取り込みつつ、仏教的な秩序形成を果たす聖者の思想的営みは、林のいうカリスマ宗教者やモータムの方向性と矛盾していないからである<sup>1)</sup>。

そして、本章では具体的にシャムの王権の神聖性がどのようにして、「カー」やラオ人の聖者の系譜にある頭陀行僧・カリスマ宗教者の地域での実践と接合したのかという歴史を明示する。シャム王権の仏教的王権観念の地方への拡大を目論むシャム王権は、どのようにして周縁のカリスマ宗教者と接点をもったのか。それに対して、かれらカリス

マ宗教者たちはどのような反応を示しつつ、地域の中で仏教的な実践を展開していたのか。そして、最終的にカリスマ宗教者らはいかなるプロセスを経て、王権の秩序のなかに位置づけられたのか。こうした点について言及することで、中心を視野に収めたかたちでの外縁・周縁における信仰動態を提示することができるのと同時に、周縁地域において独自の王権の神聖性に対するロジックが形成されていたことをも指摘しようと想定している。

なお、本章で依拠する史料は様々なカリスマ宗教者によって記された高僧伝が中心となる。各地を頭陀行し、布教活動や寺院を建てたカリスマ宗教者は地域住民にとって畏怖の対象であり、聖者であった。そのような地域住民からの信奉に応えるように、かれらカリスマ宗教者に関する伝記が数多く出版されている。本章での議論は、主にこれらに依拠しつつ行われる。

### 7.1 仏法の力を説くカリスマ宗教者

天空霊やピー、神話的王権の力を取り込んで、仏教的な秩序形成を目指す聖者の思想的営みは、仏教の瞑想を通じて超人的な能力としての神通力 (aphinya) を体得した当時の頭陀行僧の活動と重なる。

たとえばウボンラーチャターニー出身で「民衆の師 (khanacan)」の阿羅漢として、タイ国全土で名声を得ているマン師 (Phra Acan Man Phurithat) がいる。マン師は「瞑想・観法一派 (mu khana thang wipatsana) をシヤム東北地方において率いたサオ師 (Phraacan Sao Kantasilo) に師事した。そして教理学習のみに従事する僧侶のあり方を否定し、頭陀行を通じて各地の悪霊を退治しながら仏法の優位性を説いてまわった。

マン師にはシン師 (Luang Pu Sing Khantayakhamo) やウエーン師 (Luang Pu Waen Sucinno)、ドゥーン師 (Luang Pu Dun Atulo)、ファン師 (Luang Pu Fan Ajaro)、テート師 (Luang Pu Thet Thetrangsi)、リー師 (Luang Pho Lee Dhammadaro)、マハーブア師 (Luang Ta Maha Bua) など多くの弟子がいた<sup>2)</sup>。弟子たちはマン師に関する伝承を残しており、たとえばマハーブア師は、マン師が仏法により悪霊を駆逐する場面を描いているので、いくつかみていきたい。

マハーブア師によると、マン師はこれまで幾人もの死者を出してきたことで地域住民から悪霊が宿るものとして恐れられていた洞窟に滞在した。洞窟のなかでマン師らはや

はり体調を崩した。そこで地域内で伝統的に使われていた薬草を飲んでみたものの効果がなかった。マン師らは薬草を飲むのをやめて、仏法の力において治すことにした。坐禅をくみ瞑想を通じて生命への執着を捨て、体の自然治癒のためにエネルギーのバランスをとった。深夜、山を守っているという身長 10 メートルくらいの巨大な黒い霊が洞窟内に入ってきた。この霊に対して、マン師は仏法に従わないことは罪だということを説き諭した。朝まで悪霊との戦いは続き、ついに悪霊はマン師の言葉に従った。そしてマン師らは無事に病気が快癒した (Maha Bua 1971: 18-28)。

また、マン師らは様々な悪霊や虎がいる森においては、徐々に悪霊に対して精神を慣らした上で、瞑想修行を行いつつ森の悪霊を仏法によって調伏していったという (Maha Bua 1971: 45-46)。当時の森は虎をはじめとした様々な危険な動物や病気を引き起こすピーがおり、頭陀行は常に死と隣り合わせだった。しかし、マン師は恐怖から逃げることなく正面から向き合い、仏法の力においてそれらを調伏し生存の危機を克服するという姿・実践を弟子たちに示していた。

マン師の実践は森の悪霊の征服だけにとどまらない。マン師は村においても仏法の優位性を説いて、村人の精神に深く入り込んでいた精霊信仰や、守護霊信仰を破棄させてまわった (Maha Bua 1971: 47)。そして止住先の地域住民に、朝夕には読経をするなど仏教的な道徳にしたがって行動するよう説いてまわった (Maha Bua 1971:72)。マン師の言葉を受けて、実際に地域の人びとが朝夕の読経を実践したところ、これまで悩まされていた病気による死者がパタリと止まった事例も紹介されている (Maha Bua 1971:54-55)。

マン師の仏法と瞑想の実践は、多くの弟子たちにも引き継がれた。たとえばリー師は、1927 年にマン師の正式な弟子となってから、ウボーンラーチャターニーの自身の村で精霊信仰の破棄と、三宝帰依を説いた。

リー師は墓地や霊が非常に多いとされる森の中に何週間にもわたって滞在し、周辺の村人に精霊信仰やそれにしたがう習慣を払拭させた。リー師はピーではなく仏法に帰依し、瞑想や読経をするように教えた。先祖霊を祀ったり病気治療をしたりするためのピーに捧げる供儀を否定し、それらの祭具や祠を全て燃やした。そして、仏法の権威に置き換えるべきだと主張し、仏教の呪文の書かれた札を村人に与えた。これによって、ピーの支配していた祠の周りは田畑へと変わり、新しい村になったという (Lee 2012: 11)

以上から、シャム東北地方の人びとからマン師やその弟子の頭陀行僧らは、①森に住む守護霊や悪霊を恐れない森の征服者、②仏法によって病気を治療する聖者、③村々の悪霊を祓って守護霊信仰を破棄させ、仏陀・法・僧の三宝帰依すなわち仏法への帰依を説く聖者、といった存在としてみられていたと考えられる。

かつてウェーバーは、人間は世界を放棄して、無欲になった隠遁者となることで、本質的に俗世の次元を支配することのできる特別な力を得ことができると述べた(Weber 1970: 327)が、マン師らの活動はその文脈において理解できる。すなわち、社会と離れた無秩序としての森は「危険と力」の両方を象徴する場であり、そこを征服していくことで、かれらは仏法の正当性やピーに対する優位性を獲得した。

こうした頭陀行僧らの実践は、「有徳者の反乱」における聖者たちの語りや行為と同じ方向性にあったといえる。なぜなら「有徳者の反乱」における聖者たちは、天空霊の力を仏教的世界観のなかに配置させ、山地民「カー」とその王権の力の象徴性を取り込み、仏教的王権の神聖性へ転換させた。つまりマン師ら頭陀行僧にしても聖者にしても、それぞれ方法こそ違えども、天空霊やピーの力を仏教の神聖性を確保する力へと転換させて、仏教的世界観を形成し、それをシャム東北地方に広めた点において共通する。

## 7.2 カリスマ宗教者に対する王権とタンマユット派

では、こうした聖者や頭陀行僧のようなカリスマ宗教者は、王権からはどのように捉えられたのであろうか。まず、「有徳者の反乱」における聖者たちは、「ピーブン(徳のピー)」「ピーバー(愚かなピー)」「ピーバーブ(悪業のピー)」といった、ピーを接頭語とした侮蔑的な呼ばれ方において、王権側から負の存在として記録されたことは前述の通りである。「有徳者の反乱」自体は、大半が儀礼を実践していただけなのにもかかわらず、王権に反旗を翻した愚かなピーのような存在として位置づけられた。すなわち、運動を起こした聖者たちは王権の偉大な改革を邪魔する、社会的に異常で侮蔑されるべき人間として扱われたといえる<sup>3)</sup>。

また、頭陀行僧たちについても、王権は1920年代半ばくらいまで「有徳者の反乱」の聖者に対してとほぼ同じような視線を向けた。なぜならかれら頭陀行僧は王権から呪術的でよくわからない仏教を実践する者たちとして位置づけられたからである。そのことを理解するために、以下にてシャムにおける宗教の制度をめぐる歴史展開について説明を加えておきたい。

仏教を王権の重要な基礎にすえる方向性が強く打ち出されたのは、1836年のラーマ4世によるタンマユット派仏教改革においてである。タンマユット派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(石井 1975)。

そしてシャ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、ラオ人の僧の伝統の改善と管理を進めた。1853年にはウボンラーチャターニーにタンマユット派寺院としてはじめてのワット・スパット寺(Wat Supattanaram Worawihan)を建立し、その後20年以内に6寺のタンマユット派の王立寺院が建てられた。これらの寺の住職はいずれも、シャムで仏教を学んだ東北タイ出身者の僧侶であり、いわばエリート僧であった。こうしたエリート僧は瞑想・観法の修行をし、タンマユット派寺院はそれらの拠点となったといえる。

とはいえタンマユット派の進出によって、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世の異母弟ワチラヤーン親王に伝えた次の史料からは、王権からみた地方の宗教に対する認識を読み取ることができる。

地方にある宗教はとて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 ※筆者注)本しかないからである。ワンラット(Wanrat)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ない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。(Wachirayan 1971b: 54)

この史料からもうかがえるように、19世紀後半までのシャム周縁地域においては、タンマユット派仏教はまだ深く浸透せず、それまでの宗教の秩序にしたがうところが大きかったといえる<sup>4)</sup>。そしてラーマ5世はその宗教の状況について、レベルの低さを指摘し、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だと説いた。

ワンラット僧侶 (Somdet Phra Wanrat) とは、ラーマ 4 世の治世にバンコクに建てられたタンマユット派寺院ワット・ソーマナット・ラーチャウオーラウィハーン寺 (Wat Somanat Ratchaworawihan) 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派との比較において評価している。タンマユット派を正統、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為政者側の評価は、20 世紀直前においても変わらない。タンマユット派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 (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をみると、タンマユット派はまだ深く根付いていなかったことがわかる。そして為政者側はタンマユット派との比較をもとにして、周縁の信仰を異端とみなしていた。為政者側は地方の信仰体系を多様性において捉える姿勢はなく、あくまでも中央／周縁、正統／異端といった二項対立的な視点に基づいて評価した。それは 20 世紀以後の制度的展開の方向性を規定し、1902 年にサンガ統治法の制定へとつながる。

サンガ統治法はすべての寺院と僧侶がその規模、中央／地方に関係なく、シャムの王権の管理下に置くとした。これによって、地方の寺院や僧侶は、国王とタンマユット派の法王 (Sangkarat) を上部においたヒエラルキーの中に位置づけられた (石井 1975: 276-277)。そしてその後、1911 年には教理教科書が制定され、1915 年には教法試験が導入されている。

これらは王権によるシャム近代国家建設に向けたサンガ統制・中央化と仏教の国教化を目指した制度的展開過程だった。そしてこの波はシャム東北地方に大きな影響を与えた。たとえば 1913 年にはシャム東北地方での伝統的な僧位が廃止されている (Toem 1970: 633)。また、タンマユット派寺院の地元出身の住職は、しだいにバンコク

出身の教理を学んだ僧侶へと置き換えられた。シャム東北地方におけるタンマユット派寺のそれまでの瞑想・観法の実践の拠点としての性格は衰微し、むしろ仏教の国教化と中心の創出を担う拠点としての性格が強まった。

このような歴史的背景にしたがい、1920年代半ばまでの王権は、シャム東北地方で活動するタンマユット派に属さない頭陀行僧を、自然の力をコントロールしえるという呪術(saiyasat)に基づく怪しげな仏法を使う異端の存在として捉えた(O'Connor 1978)。仏教の国教化と純化を目指すタンマユット派や王権からすれば、頭陀行僧や聖者のようなカリスマ宗教者らは、排除すべき対象だった。それをさし示すように、たとえば1926年にマン師やその弟子たちがウボンラーチャターニーに頭陀行を実施した際には、イーサーン州管区僧長(Cao Khana Monthon Isan)マハーウィーラウォン師(Somdet Phra Maha Wirawong(Uan Tisso 1867-1956))を中心としたタンマユット派・王権側によって拘束され、事情聴取を受けたという事例もある(Kamala 1997: 175-176)。

神秘的で呪術的な仏法を操るかれら頭陀行僧は、たとえ地域住民から人気と信奉を集めていたとしても、為政者側からすれば有害で排除すべき存在として認知されていたといえる。

### 7.3 タンマユット派と頭陀行僧の協力関係

1920年代後半から、王権はサンガの不協和という問題に直面した<sup>5)</sup>。当時、シャム東北地方での仏教世界では、慣習的な仏教の戒律実践にしたがっていたマハーニカーイ(mahanikai「大いなる派」の意)が多数を占めていた。しかしマハーニカーイは、経典を学ぶことに怠惰な、いわばタンマユット派よりも劣った存在として王権側から見做されていた。そのため、王権の近代的な行政組織形成の実現を目指した全国の寺院とサンガの掌握は、こうした墮落したマハーニカーイをタンマユット派のもとに置き換えていく作業でもあったといえる。これは地域の仏教的な宗教世界の変容をせまるものであり、慣習的戒律にしたがうマハーニカーイの僧侶はこれまでの権威が損なわれることから、タンマユット派に対して反発した(Keyes 1977b: 19; Reynolds 1979: 5)。

こうした地域内のサンガの不協和をめぐる問題について、王権は地域で信奉を集めていた頭陀行僧をタンマユット派に所属させることで解決をはかった。これまで異端と見做していた存在を排除するという方向性から、取り込むという方向性に舵を切ることで、地域へのタンマユット派の浸透と信仰序列における優位性の確保を目指したのである。

たとえば 1929 年に政府はピー崇拜を禁止して、三宝帰依の布教の命令を出した。その政令にしたがって村の守護霊やピーを破棄させるため、コーンケーンでは、シン師をはじめとした頭陀行僧一団が召集された。約 70 人の頭陀行僧らが各地の悪霊払いをし、三宝帰依を説いた (Kamala 1997: 177-178)。1931 年までの 2 年間に、シン師らは森の庵 (Samnak) を 8 院建設し、そこは仏法の優位性を説いて瞑想修行を行う場として機能、多くの地域住民を集めることができた (Kamala 1997: 178)。

1932 年 6 月には立憲革命が起こり、それがきっかけとなって中央サンガ内部ではこれまでのタンマユット派優位の力関係に対する不満がマハーニカーイの間でなお一層表面化し、対立が激化する。一部の若手僧侶は造反の動きもみせ、サンガの幹部はこれらへの対応として法王の命令においてかれらを還俗させた (石井 1975: 195-197)。一連の動きはサンガ内において存在したヒエラルキー構造を変えたいという風潮が流れていたことを示しており、タンマユット派幹部は対応に迫られていた。

マハーウィーラウォン師のシャム東北地方へのタンマユット派浸透に向けた頭陀行僧の利用も、こうした背景にしたがって強くなった。マハーウィーラウォン師はタンマユット派の生き残りをかけた事業の一環として、シャム東北地方の森の庵をタンマユット派の森の寺 (wat pa) に変えていく。森の寺は増加し、地域住民に仏法を広める拠点になり、後年 1939 年、マハーウィーラウォン師はコーラートでの集会において次のように語っている。

現在、ナコーンラーチャシーマー州からウドーン州まで東北地方のほぼ全ての州で、頭陀行に励むマハーニカーイやタマユット派の僧侶・修行者が増えている。私がかれらの実践を観察してきた。かれらの多くは禁欲的な生活を送り、規律を厳格に守り、人びとに三宝帰依の信仰を熱心に教えてきた。かれらはたとえばピー信仰のような間違った信仰から、正しい方向へと導いた。あるいは過ちを犯したものに正しい生き方を説いた。すなわち、かれらは国家宗教のために大いに役立っている。(Somdet Phra Maha Wirawong 1976: 28)

史料からも分かるように、頭陀行僧の実践は王権側からすると、タンマユット派を中心とした国家宗教の普及のために役立つものとして位置づけられていた。頭陀行僧は王

権・サンガ側にとって、シヤム近代国家の仏教を統合して、仏教の国教化を進める手段として極めて有効に働いたのである。

#### 7.4 頭陀行僧の矛盾と苦悩

最後に、王権による仏教の国教化過程を結果的に担うことになった頭陀行僧たちの抱えた苦悩を簡単にみておきたい。

1929年から1931年の間にシン師らは森の庵をコーンケーンに建て、シヤム東北地方のピー信仰を排除するという王権・サンガの方針を先鋒で担う役割を果たしたことは前述の通りである。これ以後、頭陀行僧は俗世間と距離をとり各地の森において瞑想・観法を極めるといふ本来あるべき姿から乖離し、定住僧侶へと姿を変更させられていく。

こうした自分たちの立ち位置に疑問を持つ頭陀行僧がいた。たとえばテート師はコーンケーンにて活動を共にしつつも、瞑想の努力がまだまだ不足していると自身で認識し、森での瞑想と修行の道を求めていた。そのためシン師らの世俗的な方向に向かう実践のあり方に否定的で、1932年にはチェンマイのマン師のもとを訪ねて、頭陀行を実践した(Kamala 1997: 181-182)<sup>6)</sup>。

リー師はマン師の仏法の力と瞑想に惹かれて師事し、中央部のアユタヤやムアン・サラブリー(Muang Saraburi)、ムアン・ロップブリー(Muang Lopburi)などを頭陀行した後、バンコクのタンマユット派寺院に入った。寺院では会計を担当し、他の僧侶からの勧めで教法試験を受けて合格した。リー師は寺の管理業務をこなしながら、世俗的な問題に関心を持つようになった。このことは、マン師の教えや頭陀行僧のあるべき姿と乖離していた。

リー師は頭陀行僧になった当初は、バンコクのタンマユット派僧侶よりも厳格な修行に励み、規律を有していると自負していた。しかし、バンコクの寺院で業務をこなしている間にしだいに自身が世俗化したことに気がつく。リー師は住職に頭陀行をしたいと申し出たが、許可されなかった。

それでもリー師はいつか三宝帰依が自分の進むべき道を決めてくれることを願っていた。1930年のある雨の夜、リー師は瞑想をして、そのまま眠りに落ちた。夢の中にマン師が現れ「バンコクで何をしている。森へ行け」と叱られた。「住職が許可してくれないので、私は無理です」とリー師は答えた。しかしマン師は「行け」と一喝した。夢から覚め

たり一師はついに決心し、1931年にチェンマイのマン師のいるチェンマイに行って、頭陀行に向かった(Lee 2012: 20-21)。

これらは頭陀行僧がタンマユット派の僧侶となってしだいに制度的なサンガ組織のなかに取り込まれていく過程において生じたことに対するかれらの疑問や、葛藤の様子を示している。頭陀行僧は本来世俗と離れたところで瞑想し、仏法にしたがって修行を重ねる存在である。しかし、タンマユット派寺院の役職を担ったかれら頭陀行僧は、定住の管理者へと変わったのであり、そこにマン師の教えとの矛盾を感じた。

とはいえ、タンマユット派による頭陀行僧の取り込みの波は大きく、かれらの苦悩を飲み込んでいった。たとえばマン師の弟子の頭陀行僧マハーجوم師(Maha Jum Phanlo)は、ウドーン州での先駆的なタンマユット派僧侶として位置づけられて、1906年に王家によって設立されたウドーン州のタンマユット派寺院の中心ワット・ポーティソムポン寺(Wat Pothisomphon)の住職となった(Taylor 1993: 58-59)。

頭陀行僧の鏡でとされるマン師自身も、1932年に正式な僧戒師(在家に出家許可を与える資格を持った僧侶)として認定された。マン師自身はそうした要職を渉々ながら受け入れつつも、頭陀行と森の修行を続けた。しかし、かたちの上では国境化を推進するタンマユット派・王権の地域浸透を支える地位に付いており、マン師の死後は為政者側から「国の聖人」として喧伝され、今に至っている。

## 小括

以上、本章では仏法を天空霊やピーよりも優位におく序列化の実践が、「有徳者の反乱」収束以後、シャム東北地方にどのように継承されたのかを扱った。特に焦点をあてたのは、1900年代から1920年代にかけて聖者と同じ方向性の思想的な活動をしてきた頭陀行僧の信仰動態である。かれらは瞑想や三宝帰依を厳格に守り修行を重ねる森の僧侶であり、聖者が提示した仏法の優位性の観念と共通していた。かれらはシャム東北地方を頭陀行し、仏法の重要性和守護霊・精霊信仰の破棄を説いてまわり、地域住民から信奉を得ていた。「有徳者の反乱」における聖者の提示した信仰ヒエラルキーとその実践は、このように頭陀行僧の活動によって息づいていたと位置づけられる。

こうした聖者や頭陀行僧といったカリスマ宗教者について王権の側は1920年代くらいまでは呪術的で不可思議な仏法を操る異端として位置づけ、排除しようとしたことがわかった。それは、仏教イデオロギーによって王権の神聖性と国家支配を図る王権は

その担い手としてタンマユット派を置いており、かれらを正当仏教とすれば、周縁のカリスマ宗教者たちは異端だったことによる。

しかし王権側は 1920 年代半ば以降、カリスマ宗教者に対する異端者への眼差しや態度を柔軟化させ、タンマユット派を通じてかれらを取り込んでいった。土着の精霊信仰を切り離しながら地域社会で多くの信者を獲得したカリスマ宗教者は、制度的な編入・公的承認によって順化されつつ、タンマユット派の地域浸透を担う結果となった。これによって、シヤム東北地方には制度的仏教が根付いたといえよう<sup>7)</sup>。ただし、このような歴史的展開は見方を変えれば、シヤム東北地方へのサンガの浸透は頭陀行僧に依拠していたともいえる。

本来、ラオ人の宗教運動の担い手となった聖者や頭陀行僧のカリスマ宗教者たちは、「カー」の聖者が提示した神話的王権や天空霊、ピーの力を仏法のそれに転換して信仰の序列化を進めるとともに、仏法にしたがうことで仏教的王権＝正法王から救われるという救済像を提示した存在であり、国家的、制度的仏教とは無縁の存在だった。

しかし、仏法によってピーを駆逐し現世利益の救済を得られるというかれらの考えと実践は、地域住民から信奉されていたとともに、王権やタンマユット派の進める方向性と矛盾していなかった。だからこそ、タンマユット派は頭陀行僧に依拠することで、地域社会の中に浸透しえたと考えられる。

さらにいえばカリスマ宗教者が説いた救済主体としての正法王は、タンマユット派の制度的仏教の説く神聖王権と矛盾しない。よって地域のカリスマ宗教者によって理論化された正法王の観念は、タンマユット派仏教とともにシヤムの王権の神聖性に対する思想的基盤になった。つまり周縁では、外縁との関係性のなかでのカリスマ宗教者の信仰動態を通じて、王権の神聖性を受け入れるようなロジックが発生していたといえる。

## 第 7 章 注

- 1) 林は 20 世紀前半に地域住民の「民衆の師」として活躍したマン師やシン師に着目しつつ、カリスマ宗教者としての頭陀行僧と 1920 年代にルーイ県で千年王国運動を展開した聖者との共通性について指摘している(林 2000: 308-329)。
- 2) マン師やその弟子たちの経歴や関係性について詳細に論じられた研究(Kamala 1997: 47-78)を本稿は大いに参考にしている。

- 3) 「有徳者の反乱」が、大半が聖者による儀礼に終始していた宗教運動であったにもかかわらず、シヤムの為政者側から負の歴史として記録された。それは公定史観に基づくタイ史研究において、蒙昧な民が住む遅れた地域としての周縁のイーサーン像を創造していくために、「有徳者の反乱」が王権に反抗する負の事例として利用されたことによる。そこで、蒙昧な人びとによる大規模な反乱というイメージが強調された。
- 4) エリート僧によるタンマユット派の教示が行われた地域は、ウボンラーチャターニー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タイは、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、ナコーンラーチャシーマーはチャオプラヤー川流域、それ以外の地域はラーンサーン地域の宗教的な秩序の影響を強く受けていたという (Kitirat 1990: 29)。
- 5) マハーニカーイとタンマユット派の確執と抗争については石井(1975: 202-214)が詳しいので参照のこと。
- 6) マン師はコーンケンでのグループとして活動せずに、チェンマイにいた。自らの弟子たちが、仏法にしたがい頭陀行に励むはずの本来の姿から少しずつ乖離して、しだいに王権・サンガのミッションを担う方向性に向かっていったことに対しての思いについては記述がない。しかし、弟子がチェンマイを訪ねた際にはかれらが行っている現実を叱責していたようである (Kamala 1997: 181)。
- 7) たとえば1920年代にルーイ県マーク・ゲーオ村で聖者を自称する頭陀行僧が現れて、宗教運動を起こした (チャティップ 1987)。頭陀行僧・聖者らは仏法を用いて人びとの前で奇跡を演じ、ミロクの下生を説いた。タイ人から解放される自由な社会がミロクの下生によって達成されるとした。ルーイの人びとはこれを信じ集団化した。チャティップはこの宗教運動は階級間の経済的搾取の社会問題が横たわっていたために起こったとした (チャティップ 1987: 135)。そうした一面について筆者は否定しないが、むしろこの宗教運動の特筆すべき点は仏法や仏教的知識が前面に押し出されていることにあると考える。ミロクの世の中の訪れは、1900年代初頭の段階では説かれていなかった。しかし、ルーイ県のマークゲーオ村では仏教を基礎としたミロクの下生が救済像の柱となっている。すなわち、1900年から1920年の間のカリスマ宗教者たちの営みによって精霊信仰が仏教に置き換えられたことが根底にあったからこそ、こうした宗教運動の形態が発現したと考えられる。

## 終章 外縁の振幅をめぐる歴史人類学

---

---

以上、本稿では外縁の聖者による宗教運動によって提示された信仰体系が周縁に拡大し、その中でそれがラオ人の聖者や頭陀行僧といったカリスマ宗教者の実践、あるいは国家との拮抗によって変容していくという歴史をみてきた。終章では、各章で提示しえたことをまとめ、全体の結論を述べたい。

まず、序章ではゾミアをめぐる議論を明示し、その問題点としてスコットが権力からの不可逆的な影響力を前提に置きつつ低地と山地を二項対立に捉えて論じたことを指摘した。そしてゾミアの議論を発展的に継承するために、スコットが捨象した周縁地域を中心と外縁の媒介項として設定し、外縁の振幅を含む周縁の歴史像を描くことにした。それによって、権力の不可逆的影響力で近代を捉えるという認識の仕方そのものを問い直すことにつながると述べた。また、外縁の振幅を宗教運動や信仰動態において捉えるために、様々なタイプの史料に依拠することも述べた。

つぎに第1章では、タイ人や西洋人らによるラオ人と「カー」の関係性をめぐる表象の歴史を追った。これまでの研究では、ラオ人／「カー」はラーンサーン王国の支配／被支配の社会的立場の関係性が強調されてきた。しかし「カー」というのは、重層的な表象の上でイメージ化された他称であり、むしろ広大な地域に居住した「カー」の大半は自由を求めた民として捉えた方が実態として近いのではないかと主張した。これまで「カー」とラオ人の宗教運動を繋がり合うものとして見られてこなかったのは、両者を対立的に置きすぎていたからであり、そこで「カー」をラーンサーン王国の被支配者という社会的な立場に固定して考えず、あくまでも本稿では先住の山地民であるという見方にとって両者の社会的なつながりの考察を深めるとした。

第2章ではシャム東北地方の宗教運動である「有徳者の反乱」の歴史像は、ダムロン親王によるシャムの周縁像の後進性を示す文脈において叙述されたものだったことを

指摘した。まやかしを語る聖者とそれを信じ込む蒙昧な人びとによって発生したとすることで周縁地域の後進性が表象され、王権支配や地域への啓蒙の正当性が示された。そして、こうした周縁像と宗教運動についての叙述のあり方は、その後の「有徳者の反乱」をめぐる学術的な研究に継承された。ただし、1970年代に登場した千年王国運動論は宗教運動を支えた民衆の世界観に着目したという点において、新たな地平を開いた。しかし議論が一国史の枠組みにあって外縁が捨象されていたこと、および信仰体系や救済観念の地域内での変容過程にまでは目が向けられていなかったことにおいて問題があったことがわかった。このことはこれまで「カー」とラオの繋がり合う歴史が描かれてこなかったことの一因になったとし、そこで外縁の宗教運動にも目が向けることが必要だと指摘した。

第3章では、1870-80年代のラーンサーン地域北部のカー・チェ族やカー・ヂュアンの聖者による宗教運動とその救済観念を分析した。聖者は儀礼を通じて天空霊による象徴的な混乱・混沌状況を生み出した。そして、そうした混乱を鎮めて共同体の再生を果たすのが山地民「カー」の「先住民」としての呪術的な力の象徴性を内包する神話上の英雄王ヂュアンであった。儀礼を通じて現れる混乱の中に、ヂュアン王が象徴的に下生した時、共同体の再生と秩序化が実現されるという救済像が提示された。このラオ人・「カー」両者にとっての英雄王ヂュアンによる救済像は「カー」の諸地域の社会的結合を促す核となり、19世紀末にはラーンサーン地域南部にも展開された。

第4章では、1890年代後半の南部での宗教運動を素材として、北部のそれとの相違点を探った。南部において宗教運動を展開したカー・アラック族の聖者オン・ゲーオはラオ人のルアンパバーンの未来の王だということを自称した。これはラーンサーン地域北部の聖者同様、「カー」の「先住民」的な呪術の力の象徴性を内包する低地の王権を利用したものであった。そしてオン・ゲーオは北部の信仰体系の王権をめぐる構造を引き継ぎつつも、「カー」の伝統的な儀式と仏教的技術を接合させるということを実践した。それによって、象徴的な混乱を鎮める王権の救済像を提示した。そしてその救済像・信仰体系は、天空霊の象徴性を背後に持つ芸能民モーラムが吟遊・遍歴したことでラーンサーン地域南部の山を下り、国境と民族を越えて、シャム東北地方のラオ人の社会にも拡大した。

第5章では1901-02年のシャム東北地方への拡大において実際に各地ではどのような実践が行われていたのかをみた。これまでシャム東北地方での宗教運動は、「有徳

者の反乱」=反政府運動として捉えられてきた。しかし、実際に各地域における聖者の実践に目をむけてみると、確かに一部の聖者は反乱に加わってはいたものの、大半の聖者は病気治療や積徳行の儀礼に終始していたことがわかった。かれら聖者は頭陀行僧や行者、不思議な体験の持ち主といった超自然的存在であり、仏教的な技術を駆使して宗教運動を展開したことが確認できた。

第6章では、ラオ人の聖者の仏教的儀礼の実践を支えた貝葉文書の諸縁起の分析を通じて、宗教運動を支える具体的な救済像を明らかにした。諸縁起には、仏教的終末の段階にインドラ神と鬼が訪れて多くの死者が出るので、聖者の諸縁起を筆写・保管して正法王による救済の恩恵を受けるようにすべきことが書かれていた。これが理論的根拠となって聖者は仏法を天空霊やピーの上位に置きつつ仏教の実践を各地で行い、仏教的な秩序を形成した。すなわちラオ人の聖者は宗教運動を通じて山地民「カー」の呪術的な力の象徴性を含む神話的王権を取り込み、仏教的な秩序を形成する力へと転換させた。外縁における「カー」の神話的王権の救済像は、周縁の聖者によって仏法を上位に置く信仰の序列化を経て、正法王による救済像へと置き換えられたと指摘した。

最後に第7章では、20世紀前半における信仰動態と王権との拮抗関係をみた。宗教運動を通じて聖者が提示した信仰ヒエラルキーとその実践は、頭陀行僧の活動と同じ方向性にあり、地域住民から信奉を得た。そうしたかれらカリスマ宗教者は、王権側からは当初、異端として捉えられていた。しかし、かれらは1920年代半ば以降には王権のタンマユット派を通じた制度的な編入・公的承認によって順化され、取り込まれた。つまり、シャムの王権はシャム東北地方へのサンガの浸透を、頭陀行僧を巧妙に取り入れることで実現したのであり、そこでは両者の再帰的な関係が認められた。そして、カリスマ宗教者が説いた救済主体としての正法王像は、タンマユット派の制度的仏教の説く神聖王権像と矛盾しなかった点から、シャムの王権の神聖性も地域に浸透させることができたと考えられた。すなわち周縁地域では、外縁の聖者による宗教運動を一つの起因とする信仰動態によって、王権の神聖性を受け入れるロジックが発生していたことがわかった。

以上のように本稿では、中心と外縁の間に媒介項としての周縁を設定し、さらに外縁を支配に抗して逃避するベクトルだけではなく、周縁の側にも影響力を有する点において、いわば様々な影響力を含みながら振幅をするものと捉えて議論をした。この視点に立脚し、外縁の宗教運動の振幅の一つの展開として周縁地域での信仰動態の歴史を

見直してみれば、周縁地域内の仏教的秩序が王権の制度展開だけで成立していたとするこれまでの見方は相対化される。なぜならシャムの仏教的王権観念の地域での形成と浸透は、外縁の宗教運動が周縁において聖者や芸能民モーラム、頭陀行僧などのカリスマ宗教者らが様々なベクトルの動きを採って変容させながら、さらに王権との拮抗を通じて形成された社会変容の一つとして捉えられるからである。そうした外縁の振幅を含む周縁の信仰動態と、王権のサンガ統治法の政策以降の影響力とが拮抗する中で地域に仏教的王権秩序が定着していったといえる。

すなわち、このような外縁の振幅を含んで創出された大きな周縁の信仰動態のゾーンは、中心の王権の側に対して一定程度の影響力を有している。では、その場合に近代とはどのように捉えられるであろうか。序章でも述べた通り、近代とは国家的中心が国境を確定し、地方への様々な政策、法的介入を通じて実効支配を強めたことで成立・実現するというのが一般的理解であり、その前提には中心から周縁地域へと不可逆的な権力の流れとしての歴史観が含まれていた。

しかし外縁の振幅の視点から、周縁を媒介項として設定した場合にみえてくる近代とは、そうした不可逆的なようにみえる権力の流れを周縁で堰き止め、可逆的なものへと変換する過程が個々の小さな流れとしてではなく一定の幅を持ちながら、いわば「奔流」のような力を持って、中心の側に向けて影響力を有した時代としてみえてくる。よって筆者は、国家の成立で近代をみたり、あるいは西洋的時期区分としてそれをみたりということではなく、むしろ別次元で地域に存在する不可逆にみえる影響力を可逆的なものへと入れ替える地域の力の流れによって、緩やかな変化をしながら生じる現象を近代とするという視点をとることとしたい。

では、最後に可逆性や双方向性の歴史観にしたがう近代像を提示したところで、それが地域社会の歴史の資源化や歴史性の議論の文脈においてどのような意義を有するのかを若干の展望として述べたい。

現在、タイでは2019年以降の反軍事政府運動、あるいはチャクリー王朝批判の高まりを背景として、地域社会における過去の「歴史」の掘り起こしや発信が高まっている。タイ東北地方でも、シャムの王権の厳しい地方への税制実施や近代化過程に対して立ち上がった偉大な反乱者による活躍として、本稿で取り上げた宗教運動が俄に注目されている。現代のタイ社会が抱える大きな問題に向き合うための解釈の材料として、地域の「歴史」の掘り起こしと認識の創造が積極的になされているのであり、つまりこれは

「歴史」が多様な媒介を通じてどのように表象されたり活用されたりするのかといった歴史実践の姿を示している。

しかしこれらの歴史実践では、宗教運動の担い手たちを、近代化をすすめる中心に対して立ち上がった「英雄」として扱っている。その見方は、権力の不可逆的影響力を基礎とした近代像に立っており、それに抗する地域住民という二項対立構造に支えられている。これは皮肉にも、地域の歴史実践が高まれば高まるほどに、すなわち地域の反乱の「歴史」を声高に叫べば叫ぶほどに中心の権力の不可逆性を強調するという結果をもたらす。

しかし、本稿でみてきたように権力の影響力の可逆性や双方向性をうむ周縁の信仰ゾーンやそこで緩やかに変容しながら形成される近代という立場からすれば、「近代支配に抗する周縁の反乱」とされてきた宗教運動は、「外縁の振幅を含んで緩やかな近代をもたらした信仰動態」として、「反乱者」とされた人びとは、「周縁に権力の可逆性をうみだす信仰ゾーン形成に携わった協力者たち」ともみることができる。そうした歴史認識をスタート地点にして、地域住民が過去に向き合ったとき、より多様な歴史実践の可能性が開かれていくであろう。

## あとがき

2006年から2008年、私はバンコクのチュラロンコーン大学に通いながら、タイ東北地方ローイエット県のMB村に通っていた。毎月一度行われる儀礼・祭礼を見に行くためだった。その時に、本稿で扱った20世紀初頭の宗教運動のことを知った。祭礼と宗教運動の関連に興味があったことから、その歴史を調べるようになった。

各地で聞き取り調査をしていると、「村の歴史のことだったら、あの先生に聞いたほうがいい」とよく言われた。村の中で先生と言われる人たちはどの地域にもいて、私の突然の訪問にも気さくに応じ、宗教運動の歴史を語ってくれた。先生たちは自らの地域の宗教運動の歴史を、タイの近代史のなかに位置づけて、理路整然と提示した。

バンコクの公文書館にも通い、宗教運動に関する史料を集めた。史料から得られる情報は、地域での聞き取りで得た知識を補強した。フィールドと史料の調査を通じて、タイ東北地方での宗教運動というのは、「王権が近代化を進め、それによって地域内で矛盾が生じたことで、人びとは声を上げたもの」というナショナルヒストリーと矛盾しない図式が、当たり前のように私の頭の中に創られた。諸地域で語られる「歴史」とナショナルヒストリー的なそれとにズレがないことに当初は違和感を覚えていなかった。

しかし私にとって博士論文は、人類学からの「歴史人類学」への挑戦だった。「歴史」をめぐる考え方それ自体を問い直すことが必要となった。そこで私は両者にズレがないことを問題視し、地域の人びとと公文書に基づくナショナルヒストリーの両者の「歴史」の方向性を規定し「呪縛」する近代認識そのものを問い直すこととした。最後に展望として述べた通り、本研究が地域社会での歴史実践の何らかの可能性に繋がればと思う。そのためにも今後はさらにフィールドでの研究を深めなくてはならないだろう。

本稿をまとめるまで多くの時間を費やした。そして多くの方々からのご支援をいただいた。現地での調査にあたっては、地域の人びとにいつも協力していただいた。バンコクから通う私を温かく迎えてくれた皆さんの笑顔は忘れられない。タイ国立公文書館は史料の閲覧に便宜をはかって下さったことで、本稿のデータを集めることができた。

チェンマイ大学の同僚の先生の皆様は、なかなか筆の進まない私をいつも励まして下さった。日本研究センターで公私共にお世話になっている田辺繁治先生には、博士論文の草稿に丹念に目を通していただいた。多くの有益で深いコメントをいただいた。

博士論文の公開審査を終えたことを先生にお伝えしたら、「近年にない嬉しい大ニュース」と、まるで自分のことのように喜んでいただいたことは、ずっと忘れることはない。

博士論文の副査をしていただいた深山直子先生と河合洋尚先生にも、多くの貴重で有益なアドバイスをいただいた。公開審査でも「歴史の資源化」のことや、政治・経済的視点の必要性など、今後より深めなくてはならない課題をお二人からご教示いただいた。博士論文をまとめ上げる苦しい期間に、お二人から優しいお言葉をかけていただき、大変ありがたかった。

そして今から5年前に突然の博士論文のご指導のお願いに対して、快くお引き受けくださった綾部真雄先生は、私に人類学の難しさと楽しさ、歴史人類学への道を開いて下さった。先生は人類学を体系的に学んだことのない私を見捨てることなく、いつも叱咤激励して下さいました。私がチェンマイから日本に一時帰国する際には、いつも先生はお時間をとってくださり、カフェで何時間でもご指導して下さいました。あの時間は、私にとってかけがえのない、忘れられないものとなっている。先生の並々ならぬお力添えがなかったら、博士論文は到底書き上げられなかった。心から感謝を申し上げたい。そして、ご教授いただいたことをさらに深めて、先生に少しずつ恩返しをさせていただきたい。

私は学部から博士後期課程まで法政大学の日本近世史ゼミに所属していた。その間、ずっとご指導いただいた澤登寛聡先生には、残念なことに完成した博士論文をお見せすることができなくなってしまった。それでも「とりあえず形にしたことは、お疲れ様だな。ま、まだまだ俺には全然敵わないけど。でも、本当にいい先生に出会えて、ご指導いただけてよかったな」などと、いつもの笑顔で遠くから語りかけてくれているような気がする。「これからは日本史といっても日本の枠組みだけで議論したって仕方がない。興味があるなら、早いところ海外へ行ってこい」。博士課程在籍中に先生からかけてもらったこの言葉が、今なおタイに深く関わらせてもらっている私の原点となっている。

博士論文は決してひとりでは書き終えることはできなかった。ありがたいご縁と皆様からのご支援があったからこそ、こうしてなんとか形にすることができた。そんな幸せな環境に身を置かせてくれて、長いこと博士論文の完成を待ってくれた両親、そしていつも力いっぱい、笑顔いっぱい楽しく筆者のことを支えてくれる妻に、心から謝辞を送りたい。いつも本当にありがとう。これからもよろしく。

参考文献

<タイ語史料>

Roengwit Mitrasuriya (ed.)

2004 *Prachum prakat ratchakan thi 4* (ラーマ4世の布告集成). Nonthaburi: Samnakphim Sipanya.

タイ史料集成(Prachum Phongsawadan)

- 2002 Phongsawadan Muang Chiang Rung (ムアン・チエンルン年代記). In Krom Sinlapakon (ed.) *Prachum phongsawadan chabap kancanaphisek lem 8*, pp. 395–436. Bangkok: Krom Sinlapakon.
- 2002 Phongsawadan Muang Lai (ムアン・ライ年代記). In Krom Sinlapakon (ed.) *Prachum phongsawadan chabap kancanaphisek lem 8*, pp. 439–477. Bangkok: Krom Sinlapakon.
- 2002 Phongsawadan Muang Thaeng (ムアン・テーン年代記). In Krom Sinlapakon (ed.) *Prachum phongsawadan chabap kancanaphisek lem 8*, pp. 479–510. Bangkok: Krom Sinlapakon.

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)
- 『正法王の縁起』(Nangsue Thao Phraya Tammikarat) (NA.R.V.Mo.2.18/3: 45–46)
- 『聖者の縁起』(Nangsue Phu Mi Bun) (NA.R.V.Mo.2.18/3: 47–49)
- 1903年7月11日付イーサーン州総督サンパシット・プ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)
- 小暦1246年(1884)ムアン・ルアンパバーンからの報告(NA.R.V.Mo.2.12 Ko/1: 99–100)

<タイ語・欧文文献>

Arawon Chaikla

- 1981 Kan prapprung kan pokkhroong monthon Udon (ウドーン州統治の改善). In Wuthitchai Munsin lae Somchot Ongsakun (eds.) *Monthonthesaphiban: Wikhro priaphiap*, pp. 150–202. Krungthep: Samakhom sanghommasat haeng prathet Thai.

Archambault, Charles

- 1964 Religious Structures in Laos. *Journal of the Siam Society* 52(1): 57–74.

Atkinson, P.

- 1990 *The Ethnographic Imagination: Textual Constructions of Reality*. London: Routledge.

Bacigalupo, Ana Mariella.

- 2016 *Thunder Shaman: Making History with Mapuche Spirits in Chile and Patagonia*. Austin, TX: University of Texas Press.

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.

Barth, Frederik (ed.)

- 1998 *Neighbors in Laos. In Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Illinois: Waveland Pr Inc.

Birth, Kevin

- 2008 The Creation of Coevalness and the Danger of Homochronism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 14(1): 3–20.

Bloch, Maurice

- 1998 *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy*. Boulder, CO: Westview.

Bowie, Katherine

- 1996 Slavery in Nineteenth-Century Northern Thailand: Archival Anecdotes and Village Voices. In E. Paul Durrenberger (ed.) *State Power and Culture in Thailand*, pp. 100–138. New Heaven, CT: Yale University Southeast Asia Studies.

Brass, Tom

- 2012 Scott's 'Zomia,' or a Populist Post-modern History of Nowhere. *Journal of Contemporary Asia* 42(1): 123–33.

Brereton, Bonnie Pacala

- 1995 *Thai tellings of Phra Malai: Texts and Rituals Concerning a Popular Buddhist*

- Saint. Tempe, Ariz: Arizona State University.*
- Bunchuay Sisawat  
 2002 *Chaokhao nai Thai (タイにおける山地民)*. Bangkok: Samnakphim Matichon.
- Carrithers, M.  
 1983 *The Forest Monks of Sri Lanka: An Anthropological and Historical Study*.  
 Oxford: Oxford University Press.
- Carubut Ruansuwan  
 1977 *Khong di Isan (イーサーンの良きもの)*. Bangkok: Rongphim Kan Satsana.
- Caruwan Thammawat  
 nd *Botbat khong molam to sangkhom Isan nai chuang kung satwat (過去半世紀に  
 おける東北タイでのモーラムの役割)*. Mahasarakham: Sathabanwichai shinlapa lae  
 watthanatham mahawitthayalai Srinakhrinwirot.
- Chakrabarty, Dipesh  
 2000 *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*.  
 Princeton New Jersey: Princeton University Press.
- Chatthip Nartsupha  
 1984 The Ideology of “Holy Men” Revolts in North East Thailand. In Andrew  
 Turton and Shigeharu Tanabe (eds.) *History and Peasant Consciousness in  
 South East  
 Asia* (Senri Ethnological Studies, No. 13), pp. 111–134. Osaka: National  
 Museum of Ethnology.
- Clifford, James and Marcus, George  
 1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley and Los  
 Angeles: University of California Press.
- Cohen, Paul T.  
 2001 Buddhism Unshackled: The Yuan ‘Holy Man’ Tradition and the Nation–State in  
 the Tai World. *Journal of Southeast Asian Studies* 32(2): 227–247.
- Condominas, G.  
 1970 The Lao. In N. S. Adams and A. W. McCoy (eds.) *Laos: War and Revolution*,  
 pp. 9–27. New York: Harper and Row.  
 1990 From Lawa to Mon, from Saa’ to Thai: Historical and anthropological aspects  
 of Southeast Asian social spaces (An Occasional paper of the Department of  
 Anthropology) Dept. of Anthropology, Research School of Pacific Studies,  
 Australian National University
- Corr, R. and Powers K. V.  
 2012 Ethnogenesis, Ethnicity and “Cultural Refusal”: The Case of the Salasacas in  
 Highland Ecuador. *Latin American Research Review* 47: 5–30.
- Cupet, Pierre Paul  
 1900 *Voyages au Laos et chez les sauvages du sud–est de l’Indo–Chine. (Mission*

- Pavie Indo-Chine, 1879–1895: Géographie et voyages vol.3*). Paris: E. Leroux.
- 1998 Among the Ttibes of southern Vietnam and Laos: 'Wild' Tribes and French Politics on the Siamese Border. Tips, translated by Walter E. J. Tips. Bangkok: White Lotus Press.
- Damrong Rachanuphap
- 2016 *Nithan Borannakhadi (故事伝承)*. Bangkok: Thai quality books.
- Daniels, Christian
- 2010 Review of *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia* by James C. Scott. *Tonan Aija Kenkyu* 48(2): 205–210.
- 2013 Introduction. In *Upland Peoples in the Making of History in Northern Continental Southeast Asia*. *Southeast Asian Studies* 2(1): 205–210.
- Dein, Simon
- 2010 A Messiah from the Dead: Cultural Performance in Lubavitcher Messianism. *Social Compass* 57(4): 537–554.
- Dove, Michael R; Jonsson, Hjorleifur; AungThwin, Michael
- 2011 Review of *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia* by James C. Scott. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia and Oceania)* 167(1): 86–99.
- Duangduan Bunyawong
- 1997 *Naewkhit lae hitkhong thao Hung thao Cuang (ターオ・フン、ターオ・ヂュアンに関する考えの傾向と慣習)*, Bangkok: Matichon.
- Evans, G.
- 1998 *The Politics of Ritual and Remembrance Laos since 1975*. Hawaii: University of Hawaii Press.
- 1999 Introduction: What is Lao Culture and Society. In G. Evans (ed.) *Laos: Culture and Society*, pp. 1–34. Chiangmai: Silkworm Books.
- Evans–Pritchard, E. E.
- 1948 *The divine kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferguson, Jane M.
- 2011 Review of *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia* by James C. Scott. *Review of Politics* 73(3): 520–521.
- Garnier, Francis
- 1873 *Voyage d'exploration en Indo-Chine: effectué pendant les années 1866, 1867 et 1868*. Paris: Hachette.
- Gay, Bernard

- 2002 Millenarian Movements in Laos, 1895–1936: Depictions by Modern Lao Historians. In Mayoury Ngaosrivathana and Kennon Breazeale (eds.) *Breaking New Ground in Lao History: Essays on the Seventh to the Twentieth Centuries*, pp. 281–295. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Gayley, H.
- 2007 Ontology of the Past and its Materialization in Tibetan Treasures. In James R. Lewis and O. Hammer (eds.) *The Invention of Sacred Tradition*, pp. 213–240. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Geusau, L. G. M. A. (lting) von.
- 2000 Akha Internal History: Marginalization and the Ethnic Alliance System. In A. Turton (ed.) *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*, pp. 122–158. Richmond: Curzon Press.
- Girard, R.
- 1977 *Violence and the Sacred*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Gravers, Mikael
- 2012 Waiting for a Righteous Ruler: The Karen Royal Imaginary in Thailand and Burma. *Journal of Southeast Asian Studies* 43(2): 340–363.
- Gunn, Geoffrey C.
- 1985 A Scandal in Colonial Laos: The Death of Bac My and the Wounding of Kommadam Revisited. *Journal of the Siam Society* 73: 42–59.
- Hamilakis, Y and Theou, E.
- 2013 Enacted Multi–Temporality: The Archaeological Site as a Shared, Performative Space. In A. González–Ruibal (ed.) *Reclaiming Archaeology: Beyond the Tropes of Modernity*, pp. 181–194. London: Routledge.
- Izikowitz, Karl Gustav
- 1951 *Lamet: Hill Peasant in French Indochina*. New York: AMS press.
- Jonsson, Hjorleifur
- 2010 Above and Beyond: Zomia and the Ethnographic Challenge of/for Regional History. *History and Anthropology* 21(2): 191–212.
- Kamala Tiyanich
- 1997 *Forest Recollections: Wandering Monks in Twentieth–Century Thailand*. Hawaii: University of Hawaii Press.
- 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., Chulalongkon University.
- 2010 “Kha” kap “khwam pen Lao”: Khwammai lae kwam pen ma khong “Lao thoeng”

- nai prawatisat Tai-Lao cak yuk ananikhom thung ratprachachat (「カー」と「ラオ人らしさ」: 植民地時代から国民国家時代のタイ系諸族-ラオ人の歴史における「ラオ・トゥン」の意味と歩み). *Warasan Muang Boran* 36(1): 62-80.
- 2012 *Kha cuang: Kabot phrai kabuankan phu mi bun lang sathapana phra rachaanakhet Sayam Langsang* (カー・ジュアン族-シャム-ラーンサーン王国の領土成立後の聖者集団による奴隷反乱). Bangkok: Muangboran Publishing.
- Karlsson, B. G.
- 2013 Evading the State: Ethnicity in Northeast India through the Lens of James Scott. *Asian Ethnology* 72(2): 321-331.
- Keyes, Charles F.
- 1966 *Peasant and Nation: A Thai-Lao Village in a Thai State*. Unpublished PhD Dissertation: Cornell University.
- 1967 *Isan: Regionalism in Northeastern Thailand*. Ithaca: Cornell University.
- 1973 The Power of Merit. *Visaka Puja B. E.* 2516: 95-102.
- 1977a Millennialism, Theravada Buddhism and Thai Society. *Journal of Asian Studies* 36(2): 283-302.
- 1977b *The Golden Peninsular*. New York: Macmillan Publishing.
- 1987 Theravāda Buddhism and its Worldly Transformations in Thailand: Reflections on the Work of S.J. Tambiah. *Contributions to Indian Sociology* 21(1): 123-145.
- Kitirat Sihaban
- 1990 *Kan ruam khanasong Isan khao kap khanason Thai Pho.So. 2434- Pho. So. 2468* (仏暦 2434-68 のイーサーン・サンガとタイ・サンガのまじわり). Bangkok: Khana sinlapasat Tammasat University.
- Kirsch, Thomas
- 1973 *Feasting and Social Oscillation: A Working Paper on Religion and Society in Upland Southeast Asia*. Cornell University Press, Southeast Asia Program: Cornell University.
- Kojima Takahiro and Badenoch, Nathan
- 2013 From Tea to Temples and Texts: Transformation of the Interfaces of Upland-Lowland Interaction on the China-Myanmar Border. *Journal of Southeast Asian Studies* 2(1): 95-131.
- Kravel-Tovi, M. and Bilu, Y.
- 2008 The Work of the Present: Constructing Messianic Temporality in the Wake of Failed Prophecy among Chabad Hasidim. *American Ethnologist* 35(1): 64-80.
- Kritaya Sawanchareon
- 1984 *Molam Phifa: Phu raksa phunban*. (モーラム・ピーファー: 民間治療師). MD thesis: Mahidon University
- Ladwig, Patrice

- 2014 Millennialism, Charisma and Utopia: Revolutionary Potentialities in Pre-modern Lao and Thai Theravāda Buddhism. *Politics, Religion & Ideology* 15(2): 308–329.
- Leach, E.  
1973 Buddhism in the Post-Colonial Political Order in Burma and Ceylon. *Daedalus* 102(1): 29–54.
- Lefèvre-Pontalis, Pierre  
1901 *Voyages dans le haut Laos (Mission Pavie Indo-Chine, 1879–1895: Géographie et voyages vol.5)*. Paris: E. Leroux.
- Lehman, F. K. (Chit Hlaing)  
2003 The Relevance of the Founders' Cults for Understanding the Political Systems of the Peoples of Northern Southeast Asia and its Chinese Borderlands. In Nicola Tannenbaum and Cornelia Ann Kammerer (eds.) *Founder's Cults in Southeast Asia: Ancestors, Polity, and Identity* (Yale Southeast Asia Studies Monograph Series No.52), pp. 15–39. New Haven: Yale University Southeast Asia Studies.
- Lee Dhammadaro  
2012 *The Autobiography of Phra Ajaan Lee*. Translated by Thanissaro Bhikkhu. <https://www.accesstoinsight.org/lib/thai/lee/leeauto.pdf> (accessed December 13, 2020)
- Lieberman, Victor  
2003 *Strange Parallels Southeast Asia in Global Context, c.800–1830: Volume1: Integration on the Mainland*. Cambridge: Cambridge University Press.  
2009 *Strange Parallels Southeast Asia in Global Context, c.800–1830: Volume2: Mainland Mirrors: Europe, Japan, China, South Asia, and the Islands*. Cambridge: Cambridge University Press.  
2010 A Zone of Refuge in Southeast Asia? Reconceptualizing Interior Spaces. *Journal of Global History* 5(2): 333–346.
- Maha Bua Yanasampanno  
1971 *Prawat than phra acan Man phurithattathera (マン師の伝記)*. Krungthep: Rongphim Mahamakut Ratchawitthayalai.
- Malglaive, Joseph de  
1902 *Voyages au centre de l'Annam et du Laos, par le Cap. (Mission Pavie Indo-Chine, 1879–1895: Géographie et Voyages Vol.4)*. Paris: Le Roux.
- Mayoury, Ngaosyvathn  
2000 Tribal Politics in Laos. In A. Turton (ed.) *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*, pp. 245–262. Surry: Cuzon Press.
- Michaud, Jean (ed.)  
2000 *Turbulent Times and Enduring Peoples: Mountain Minorities in the Southeast*

- Asian Massif*. Richmond Surrey: Curzon.
- 2010 Editorial: Zomia and beyond. *Journal of Global History* 5(2): 187–214.
- Miller, Terry E.
- 1985 *Traditional Music of Lao*. Westport: Greenwood Press.
- Murdoch, John B.
- 1974 The 1901–1902 “Holy Man’s” Rebellion. *Journal of Siam Society* 62(1): 47–66.
- Nithi leosiwong
- 1980 Prawathisat Rathanakhosin nai Phraratcha Phong Sawadan. Ayutthaya. Bangkok.
- Nonglak Limsiri
- 1981 *Khwan samkhan khong kabot huamuang Isan Pho.So. 2325–2445 (1782–1902 年のイーサーン地方における反乱での重要点)*. M.A. thesis: Sinlapakorn University.
- O’Connor, R. A.
- 1978 *Urbanism and Religion: Community, Hierarchy and Sanctity in Urban Thai Buddhist Temples*. Ph.D. thesis: Cornell University.
- 2000 A Regional Explanation of the Tai Muang as a City-State. In Magnus Herman Hansen (ed.) *A Comparative Study of Thirty City-State Cultures*, pp. 431–447. Copenhagen Denmark: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters.
- 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: Mattichon.
- Pavie, Auguste
- 1902 *Passage du Mé-Khong au Tonkin (1887–1888) (Mission Pavie Indo-Chine, 1879–1895: Géographie et voyages Vol.6)*. Paris: Le Roux.
- 1906 *Exposé des travaux de la mission (1889–1895) (Mission Pavie Indo-Chine, 1879–1895: Géographie et voyages Vol.2)*. Paris: Le Roux.
- Phaithun Mikuson
- 1972 *Kanpatirup kanpokkhrong monthon isan samai thi Phracao borom wongthoe kromluang sanphasitthiprasong song pen khaluangyai (Pho. So. 2436–2453) (サンパシット・プラソン親王総督期(1893–1910)におけるイーサーン州の行政改革)*. MA thesis: Witthayalai Wicha Kansuksa.
- 1974 *Kanpathirup kanpokkhrong monthon Isan nai ratsamai Phrabatsomdet Phrachunlabomklaochaoyuhua (ラーマ 5 世王期における東北州の統治改革)*. Bangkok: Bannakit Publishing.
- 1999a Kabot phu mi bun muang Yasothon (ムアン・ヤソートーンにおける有徳者の反乱). In *Saranukrom watthanatham Thai phak Isan (タイ文化百科事典イーサーン)*, pp.

- 54–55. Bangkok: Munlanithi saranukrom watthanatham Thai Thanakhan Thai Phanit.
- 1999b Kabot phu mi bun muang Roiet (ムアン・ローイエットにおける有徳者の反乱). In *Saranukrom watthanatham Thai phak Isan* (タイ文化百科事典イーサーン), pp. 55–56. Bangkok: Munlanithi saranukrom watthanatham Thai Thanakhan Thai Phanit.
- 1999c Kabot phu mi bun muang Kalasin (ムアン・ガーラシンにおける有徳者の反乱). In *Saranukrom watthanatham Thai phak Isan* (タイ文化百科事典イーサーン), pp. 46–47. Bangkok: Munlanithi saranukrom watthanatham Thai Thanakhan Thai Phanit.
- 1999d Kabot phu mi bun muang Sakonnakhon (ムアン・サコーンナコーンにおける有徳者の反乱). In *Saranukrom watthanatham Thai phak Isan* (タイ文化百科事典イーサーン), pp. 56–57. Bangkok: Munlanithi saranukrom watthanatham Thai Thankhan Thai Phanit.
- Phan Phongphon
- 2017 Khong pano: Dontri phithikam khwamchua khong klum chatphan thi asai bon thi rap sung nai Lao ton tai (パノ銅羅: ラオス南部の高地における民族の音楽・儀礼・信仰). *Warasan shinlapasat maha withayalai Ubolrachathani* 13(2): 83–112.
- Phonphen Hantrakul and Atcharapon Kamutphitsamai (eds.)
- 1984 “*Khwamchua Phrasian*” 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」). Bangkok: Sangsan Publishing.
- Phonsuang Thaothawi
- 2000 *Phatthana kan khong molam nai muang Ubonratchathani* (ムアン・ウボンラーチャターニーにおけるモーラムの進歩). Chiangmai: Banthitwitthayalai Chiangmai.
- Phonthip Sangthada
- 1996 *Wannakam thogthin* (地方文学). Bangkok: Chomromdek Prachakitchakorachak, Prachakitchakorachak (Chaem Bunnak)
- 1885 Wa duai phraphet khon pa ru kha fai nua (北部における森の民あるいはカーの種類について). *Wachirayan wiset* 1(9): 164–166.
- Prakhong Nimmanhemim
- 1995 Mahakap ruang thaoba Cuang: Mahakaph song fang khong (ターオーバー・クン・ヂュアンに関する大叙事詩: メコン両岸における大叙事詩). In Sucit Wongthet (ed.) *Thao Hung khun Cuang wirabrut song fang khong*, pp. 76–95. Bangkok: Matichon.
- Prani Wongther
- 1990 *Phuying Sayam: Botbat lae sathanaphap khong phuying rong roi chak phithikam khwam Chua* (シャムの女性—信仰と儀礼にみる女性の役割と地位). *Sangkhom Phatthana*. 11(5). pp.108–118.
- Pricha Phinthong

- 1985 *Khai phasit boran Isan (古代イサーンの格言)*. Ubonrachatani: Rongphim Siritham.
- Raquez, Alfred
- 1902 *Pages laotiennes. Le Haut-Laos. Le Moyen-Laos. Le Bas-Laos*. Hanoi: F.H. Schneider.
- Raynolds, C.
- 1979 Religious Historical Writing and the Legitimation of the First Bangkok Reign. In A. J. Reid and D. Marr (eds.) *Perceptions of the Past in South East Asia* (Asian Studies Association of Australia Southeast Asia publications series 4), pp. 90–107. Singapore: Heinemann Educational Books (Asia).
- Rey, S.
- 2017 Between Dreams and Traces: Memory, Temporality, and the Production of Sainthood in Lesbos. *Social Analysis* 61(1): 102–114.
- Richard, Janko
- 2008 Born of Rhubarb (review of M. L. West's, Indo-European Poetry and Myth). *Times Literary Supplement* 5473: 10–11.
- Russel, Susan Diana
- 1989 *Ritual, Power, and Economy: Upland-Lowland Contrasts in Mainland Southeast Asia*. Northern Illinois University: Center for Southeast Asian Studies
- Samuel, R and Thompson, P (eds.)
- 1990 *The Myths We Live by*. London: Routledge.
- Scubla, L.
- 2002 Hocart and the Royal Road to Anthropological Understanding. *Social Anthropology* 10(3): 359–376.
- Simonse, S.
- 2017 *Kings of Disasters. Dualism, Centralism and the Scapegoat King in Southeastern Sudan*. Uganda: Fountain Publishers.
- Sisak Wanliphodom
- 1990 *Aeng arayatham Isan: Chae lakthan borankhadi phlik chom na prawatisat Thai (イサーン文明: タイ史を裏返す遺跡証拠の解説)*. Bangkok: Samnakphim Mathichon.
- Slater, Dan
- 2010 Review of The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia by James C. Scott. *Comparative Political Studies* 43(11): 1527–1531.
- Smyth, H. Warington
- 1898 *Five years in Siam from 1891 to 1896*. London: Murray.
- Somdet Phra Maha Wirawong Tissathera (Uan Tisso)
- 1976 *Niphon bang ruang (いくつかの話)*. Nakhon Pathom: Rongphim Mahamakut

- Rachawithayalai.
- Stewart, C.  
 2012 *Dreaming and Historical Consciousness in Island Greece*. Cambridge, MA: Harvard University Press.  
 2016 Historicity and Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 45: 79–94.
- Suban Canthabut and Thongmak Canthalu  
 2005 *Sathanaphap lae botbat khong Molam tham klang krasae kan plian plaeng thang sangkhom: Koranii suksaa Molam nai cangwat Ubonratchathani* (社会変化の裏のモーラムの地位と役割:ウボンラーチャターニー県のモーラム研究). Bangkok. Samnakan khanakamkan watthanatham haeng chat.
- Sucit Wongthet  
 1989 *Rong ram tham pleng: Dontri lae natsin chao Sayam* (歌舞音曲芸人:楽器と舞踏芸術). Bangkok: Samnakphim Matichon.  
 1995 *Mukdahan muang muk maenam Khong* (メコン川の真珠市ムクダハーン). Bangkok: Matichon.
- Sukanya Sucachaya  
 1999 Phraruang: Nai prawatisat lae wiraburut lae wiraburut thang watthanatham (ルアン王: 歴史と文化英雄). *Warasan phasa lae wannakhadi Thai* 16: 202–216.
- Surasakmontri Caophraya  
 1919 *Latthi thamniam tang tang phak thi 5 wa duai chao pa chat tang tang* (様々な教義と伝統 第5巻 チャーオ・パー、様々なチャート). Bangkok: Rong phim saphonphiphanthanakon. (Khun Yingcanphiphithaphokhaisawan の1919年葬式頒布本より)  
 1961 *Prawatikan khog comphon Caophraya Surasakmontri lem 2* (チャオプレーヤー・スラサックモンリーの歴史 第2巻). Bangkok: Ongkankha khog khrusapha.
- Tambiah, S.J.  
 1976 *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand Against a Historical Background*. New York: Cambridge University Press.  
 1977 The Galactic Polity: The Structure of Traditional Kingdoms in Southeast Asia. *Annals of the New York Academy of Sciences* 293(1): 69–97.  
 1984 *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets: A Study in Charisma, Hagiography, Sectarianism, and Millennial Buddhism*. New York: Cambridge University Press.
- Tanabe Shigeharu  
 2019 An Animic Regime Subjugated: The Pu Sae Ña Sae Spirit Cult in Chiang Mai. *Bulletin of the National Museum of Ethnology* 43(3): 391–442.
- Taylor. J. L.  
 1993 *Forest Monks and the Nation—State an Anthropological and Historical*

*Study in Northeastern Thailand*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Ted Bunnak

1967 *Khabot phu mi bun phak 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.

Thawat Punnotok

1985 Khwamchua phunban ansamphan kap chiwit nai sangkom Isan (イーサーン社会における生活と土着信仰). In Pensi Tuk (eds.) *Watthanatham phun ban: Khathi khwamchua*. pp350–392. Bangkok: Chulalongkorn University.

1998 Thao Hung khun Cuang wiraburut song fang khong kap kan rap ru nai eksan prawatisat khong Langchang (ターオ・フン、クン・ヂュアンメコン川両岸の英雄とランチャーンの歴史資料から知る). In Sathaban Thai khadi suksa (ed.) *Tamnan kiawkap thao Hung ru thao Cuang: Miti thang prawatisat lae watthanatham*, pp. 76–95. Bangkok: Sathaban Thai auksa mahawitthayalai Thammasat.

1999 Thao Phraya Thammikarat: Tamnan(正法王: 縁起); Phu mi Bun: Tamnan(聖者: 縁起); Phraya In: Tamnan(インドラ神: 縁起); Phun Muang Krung: Tamnan(都の地: 縁起). In *Saranukrom watthanatham Thai phak Isan* (タイ文化百科事典 イーサーン), pp. 1655–1657; 2827–2828; 3017–3020; 3138–3140. Bangkok:

Munlanithi

saranukrom watthanatham Thai Thanakhan Thai Phanit.

Thida Saraya

1995 Cak Nong Cukao thung Khun Cuang nai phrom daen khog chonchat (国境域における農智高からクン・ヂュアン). In Sucit Wongthet (ed.) *Thao Hung khun Cuang wirabrut song fang khong*, pp. 150–180. Bangkok: Matichon.

Thomas, Gibson

1990 Raiding, Trading, and Tribal Autonomy in Insular Southeast Asia. In Jonathan Hess (ed.) *An Anthropology of War*, pp. 125–145. New York: Cambridge University Press.

Thompson, Thomas J.

2011 Review of *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia* by James C. Scott. *The Independent Review* 16(1): 125–128.

Toem shinghatthit

1956 *Fang khwa maenam Khong* (メコン川右岸). Bangkok: Langwithaya Publishing.

Toem Wiphakphotcanakit

1970 *Prawatisat Isan (Lem thi 2)* (イーサーン史第 2 巻). Bangkok: Samnakphimsamakhom sangkhomasat haeng prathet Thai.

Trouillot, M-R.

1995 *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

- Turton, A  
 2000 *Civility and Society: Social Identity in Thai State*. Surrey: Curzon Press.
- Vrooman, G. W  
 1884 A Tour in the Laos Country. In Mary Backus (ed.) *Siam and Laos, as Seen by our American Missionaries*. pp. 525–542. Philadelphia: Presbyterian board of publication.
- Wachirayan (Somdet Phramahasamanacao)  
 1971a *Kansuksa (教育)*. Krungthep: Mahakut Rachawithayalai.  
 1971b *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 Ayuttaya.
- Wales, H.G.Q.  
 1931 *Siamese State Ceremonies—Their History and Function—*. London: Bernard Quaritch Ltd.
- Walker, Anthony  
 2003 *Merit and the Millennium: Routine and Crisis in the Ritual Lives of the Lahu People*. New Delhi: Hindustan Publishing.
- Weber, M.  
 1970 *From Max Weber: Essays in Sociology*. London: Routledge.
- White, Hayden  
 1973 *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University press.
- Wilson, C. M.  
 1997 The Holy Man in the History of Thailand and Laos. *Journal of Southeast Asian Studies* 28(2): 345–364.
- Wimonphan Phitthawatchai  
 1973 *Hit sipsong (12 の慣習戒律)*. Krungthep: Rongphim Mahachon.
- Wolters, O. W.  
 1982 *History, Culture and Region in Southeast Asian Perspectives*. Surrey, United Kingdom: Ashgate Publishing.

<日本語文献>

アサド, タラル

- 1996 「イギリス社会人類学における文化の翻訳という概念」春日直樹ほか訳, ジェイムズ・クリフォード, ジョージ・マーカス編『文化を書く』pp.261-301, 東京:紀伊国屋書店。

赤木攻

- 2019 『タイのかたち』東京:めこん。

足羽與志子

- 1991 「『王』の不在と仏教国家」松原正毅編『王権の位相』pp. 64-92, 東京:弘文堂。

アヌマーン・ラーチャトン

- 1984 『タイ民衆生活誌(2)誕生・結婚・死』東京:井村文化事業社。

綾部真雄

- 2008 「エスニック・セキュリティー—タイ北部リスにみる内発的安全保障のかたち」『社会人類学年報』34: 51-91。

- 2014 「タイ山地民の現在——先住民としての自己定義」綾部真雄編『タイを知るための7章』pp. 230-234, 東京:明石書店。

アンダーソン, ベネディクト

- 1987 『想像の共同体: ナショナリズムの起源と流行』白石隆・白石さや訳, 東京:リプロポート。

飯島明子

- 1999 「植民地下のラオス」石井米雄, 桜井由躬雄編『世界各国史 東南アジア史①大陸部』pp. 347-363, 東京:山川出版社。

- 2001 「ラーオ語年代記の『世界』—『ウィエンチャン年代記略述本』の紹介として」桜井由躬雄編『東南アジア近世国家群の展開』(岩波講座 東南アジア史 4) pp.111-131, 東京:岩波書店。

- 2003 「『正史』による前近代の歴史」ラオス文化研究所編『ラオス概説』pp. 126-147, 東京:めこん。

- 2009 「ラオス、北タイ、シブソンパンナー 越境する歴史研究」東南アジア学会監修『東南アジア史研究の展開』pp.141-153, 東京:山川出版社。

- 2014 「ラワータイ関係をめぐるタラティブとメタ・ナラティブ」クリスチャン・ダニエルス編『東南アジア大陸部 山地民の歴史と文化』pp. 55-106, 東京:言叢社。

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。

- 1991 『タイ仏教入門』東京:めこん。

- 1993 「ダムロン親王」石井米雄, 吉川利治編『タイの事典』pp. 203-204, 京都:同朋舎出版。

- 1994 「タイの中世国家像」池端雪浦編『変わる東南アジア史像』pp. 129-149, 東京:山川

出版社。

1999 『タイ近世史研究序説』 東京：岩波書店。

今村仁司

1998 『近代の思想構造—世界像・時間意識・労働』 東京：人文書院。

ウェーバー, マックス

1960-62 『支配の社会学』 世良晃志郎訳, 東京：創文社。

エリアーデ, M.

1963 『永遠回帰の神話—祖型と反復』 堀一郎訳, 東京：未来社。

大黒俊二

2017 「資料の読みはどう変わったか—『真なるもの=作られたもの』と『起源の偶像』を手がかりに」 歴史学研究会編『第4次現代歴史学の成果と課題 第3巻 歴史実践の現在』 pp.120-131, 東京：績文堂出版。

大澤隆将

2017 「国家の拒絶と受容—東部スマトラ沿岸部の部族社会における周縁性と権力に対する態度」 『文化人類学』 81(4): 567-585。

落合一泰

1988 「時間のかたち—記憶・記録・追求」 伊藤幹治, 米山俊直編『文化人類学へのアプローチ』 pp.73-111, 東京：ミネルヴァ書房。

小野澤正喜

1982 「宗教と世界観」 綾部恒雄, 石井米雄編『もっと知りたいタイ』 pp.103-147, 東京：弘文堂。

鏡味治也

2010 『キーコンセプト 文化—近代を読み解く』 東京：世界思想社。

片岡樹

2014 「山地民から見た国家と権力—ラフの例から」 クリスチャン・ダニエルズ編『東南アジア大陸部 山地民の歴史と文化』 pp. 25-54, 東京：言叢社。

2015 「山地からみたブンチュム崇拜現象—ラフの事例」 『東南アジア研究』 53(1): 100-137。

加藤真理子

1999 「東北タイのモーラム・ピーファー—上座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。

河合洋尚

2019 「歴史性と景観建設—寧化石壁客家祖地における時間と空間の資源化」 長谷川清・河合洋尚編『資源化される「歴史」—中国南部諸民族の分析から』 pp.417-442, 東京：風響社。

川田順造

1990 『無文字社会の歴史』 東京：岩波書店。

ギアツ, クリフォード

1990 『ヌガラ——19世紀バリの劇場国家』小泉潤二訳, 東京:みすず書房。

楠和樹

2019 『アフリカ・サバンナの〈現在史〉——人類学がみたケニア牧畜民の統治と抵抗の系譜』  
京都:昭和堂。

クラストル, ピエール

1989 『国家に抗する社会——政治人類学研究』渡辺公三訳, 東京:水声社。

グラック, キャロル

1995 「戦後史学のメタヒストリー」朝尾直弘, 網野善彦, 石井進, 鹿野政直, 早川庄八, 安丸  
良夫編『岩波講座日本通史 別巻1 歴史意識の現在』pp. 3-43, 東京:岩波書店。

久留島浩

2002 「史料と歴史叙述——歴史系博物館における『歴史展示』」歴史学研究会編『歴史学  
における方法的転回(現代歴史学の成果と課題 1980-2000年)』東京:青木書店。

小泉順子

1994 「バンコク朝と東北地方」池端雪浦編『変わる東南アジア史像』pp. 195-218, 東京:  
山川出版社。

小谷汪之

1985 『歴史の方法について』東京:東京大学出版会。

コルバン, アラン

1997 『人喰いの村』石井洋二郎, 石井啓子訳, 東京:藤原書店。

サーリンズ, マーシャル

1993 『歴史の島々』山本真鳥訳, 東京:法政大学出版会。

サイード, エドワード

1993 『オリエンタリズム』今沢紀子訳, 東京:平凡社。

里見龍樹

2018 「『歴史』と『自然』の間で——現代の人類学理論への一軌跡」前川啓治, 箭内匡, 深  
川宏樹, 浜田明範, 里見龍樹, 木村周平, 根本達, 三浦敦著『21世紀の文化人類学  
世界の新しい捉え方』pp.133-186, 東京:新曜社。

清水展

2003 『噴火のこだま——ピナトゥボ・アエタの被災と新生をめぐる文化・開発・NGO』九州:  
九州大学出版会。

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・訳, 東京:みすず書房。

鈴木=テッサ・モーリス

2000 『辺境から眺める アイヌが経験する近代』大川正彦訳, 東京:みすず書房。

須田努

2004 「暴力はどう語られてきたか」須田努, 趙景達, 中嶋久人編『暴力の地平を超えて 歴  
史学からの挑戦』pp. 13-17, 東京:青木書店。

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。
- スックサワン・シーマナ
- 2005 「カム：森の生活——ラオスの先住民」 吉田香世子編訳，綾部恒雄監『講座世界の住  
族——ファーストピープルズの現在 02 東南アジア』 pp. 175-198，東京：明石書店。
- 諏訪春雄
- 1994 『日中比較芸能史』 東京：吉川弘文館。
- 関本照夫
- 1987 「東南アジアの王権の構造」 伊藤重人，関本照夫，船曳建夫編『現代の社会人類学 3  
国家と文明への過程』 pp. 3-34，東京：東京大学出版会。
- 高岡正信，タウィーシン・スップワッタナー
- 2004 「近くて遠い隣人——タイ・ラオ民族間関係の歴史的展開」 加藤剛編・著『変容する東  
南アジア』 pp.93-140，東京：めこん。
- 種瀬陽子
- 1990 「モーラム歌とケーン」 藤井知昭，馬場雄司編『民族音楽叢書 1 職能としての音楽』  
pp. 189-202，東京：東京書籍。
- 田辺繁治
- 1993 「精霊信仰」 石井米雄編『タイの事典』 pp. 179-180，京都：同朋舎。
- 2010 『「生」の人類学』 東京：岩波書店。
- ダニエルス，クリスチャン
- 2014 「序論」 クリスチャン・ダニエルス編『東南アジア大陸部 山地民の歴史と文化』 pp. 9-  
22，東京：言叢社。
- 玉田芳史
- 1996 「タイのナショナリズムと国民形成：戦前期ピブーン政権を手がかりとして」『東南アジア  
研究』 34(1)：127-150。
- 田村克己
- 1996 「宗教と世界観——1 儀礼と世界観」 綾部恒雄，石井米雄編『もっと知りたいラオス』  
pp. 105-120，東京：弘文堂。
- チット・プーミサック
- 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。
- チャティップ・ナートスパー
- 1987 「ノン・マークケーウ村の反乱」 野中耕一，末廣昭編訳『タイ村落経済史』 pp.  
123-142，東京：井村文化事業者。
- チャーンウィット・カセートシリ(吉川利治訳)
- 1993 「タムナーン」 石井米雄，吉川利治編『タイの事典』 p.203，京都：同朋舎出版。
- 趙景達
- 2004 「いま、なぜ暴力か」 須田努，趙景達，中嶋久人編『暴力の地平を超えて 歴史学からの  
挑戦』 pp. 9-13，東京：青木書店。
- 塚田誠之編
- 2016 『民族文化資源とポリティクス——中国南部地域の分析から』 東京：風響社。

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。

2015 『東北タイにおける精霊と呪術師の人類学』東京: めこん。

富山太佳夫

1994 「言語論的転回以降(思想の言葉)」『思想』838: 1-3。

ドリュモー, ジャン

1997 『恐怖心の歴史』永見文雄, 西沢文昭訳, 東京: 新評論。

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。

中尾世治

2020 『西アフリカ内陸の近代——国家をもたない社会と国家の歴史人類学』東京: 風響社。

中田友子

2004 『南ラオス村落社会の民族誌』東京: 明石出版。

中野隆生

2003 「『ソシアビリテ=社会的結合』論の二〇年」歴史学研究会編『国家像・社会像の変貌  
現代歴史学の成果と課題 1980-2000年』東京: 青木書店。

新田栄治・飯島明子・菊池陽子

1996 「歴史的背景」綾部恒雄, 石井米雄編『もっと知りたいラオス』pp.1-43, 東京: 弘文堂。

二宮宏之

1994 『歴史学再考 生活世界から権力秩序へ』東京: 日本エディターズスクール。

二宮宏之編

1995 『結びあうかたち ソシアビリテ論の射程』東京: 山川出版社。

二文字屋脩

2015 「書評クリスチャン・ダニエルス(編). 『東南アジア大陸部 —— 山地民の歴史と文化』  
言叢社, 2014年, 322+27頁」『東南アジア —— 歴史と文化』44: 173-177.

根岸範子・前田初江訳

1994 『ラオスの民話』島根: 黒潮社。

パーズック・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。

長谷川清

2019 「序」長谷川清・河合洋尚編『資源化される「歴史」——中国南部諸民族の分析から』  
pp.9-38, 東京: 風響社『資源化される「歴史」——中国南部諸民族の分析から』東  
京: 風響社

林行夫

1997 「もうひとつの『森』——ラオ人とモン=クメール系諸語族の森林観から」『東南アジア研  
究』35(3): 541-557。

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。
- 速水洋子
- 2009 「カレンとは誰か——エコツアーリズムにみる応答と戦術としての自己表象」窪田幸子,野林厚編『「先住民」とはだれか』pp. 248-272, 京都:世界思想社。
- 2015 「仏塔建立と聖者のカリスマタイ・ミャンマー国境域における宗教運動」『東南アジア研究』53(1): 68-99。
- 平田晶子
- 2019 「イサーン文化復興再考——文化評価制度の確立と東北タイ・モーラム芸能者の関係性」『東南アジア研究』56(2): 185-214。
- 藤木久志
- 2004 「日本中世の土一揆と村の暴力」須田努, 趙景達, 中嶋久人編『暴力の地平を超えて 歴史学からの挑戦』東京:青木書店。
- フレイザー, ジェイムズ・G.
- 1986 『王権の呪術的起源』折島正司・黒瀬恭子訳, 東京:思索社。
- ブロック, マルク
- 1998 『王の奇跡——王権の超自然的性格に関する研究／特にフランスとイギリスの場合』井上泰男・渡辺昌美訳, 東京:刀水書房。
- ホカート, A. M.
- 1986 『王権』橋本和也訳, 東京:人文書院。
- 星野龍夫
- 1990 『濁流と満月——タイ民族史への招待』東京:弘文堂。
- 1996 「遺跡と年中行事」綾部恒雄, 石井米雄編『もっと知りたいラオス』pp.232-264, 東京:弘文堂。
- 松原正毅編
- 1991 『王権の位相』東京:弘文堂。
- ホブズボウム, エリック
- 1992 「序論——伝統は創り出される」エリック・ホブズボウム, テレンス・レンジャ編『創られた伝統』pp.9-28, 東京:紀伊国屋書店。
- 宮崎恒二
- 1991 「王と民——ジャワ王権における関係性」松原正毅編『王権の位相』pp. 119-139, 東京:弘文堂。
- ムオ, アンリ
- 2002 『インドシナ王国遍歴記——アンコール・ワット発見』大岩誠訳, 東京:中央公論新社。
- 虫明悦生
- 2010a 「暮らしに生きるラオスの芸能——『芸術・芸能』と『習慣』のはざま——」菊池陽子, 阿部健一, 鈴木玲子編『ラオスを知るための60章』pp. 332-337, 東京:明石書店。
- 2010b 「モン(Mon)・クメール系民族」菊池陽子, 阿部健一, 鈴木玲子編『ラオスを知るための60章』pp. 23-28, 東京:明石書店。

村嶋英治

- 1987 「現代タイにおける公的國家イデオロギーの形成：民族的政治共同体(チャート)と仏教的王制」『国際政治』84:118-135。

安井清子

- 2010 「居住地の高度による民族分類——民族分布、分類の方法、分布状況」菊池陽子，阿部健一，鈴木玲子編『ラオスを知るための60章』pp. 19-22，東京：明石書店。

箭内匡

- 2018 「過去・現在・未来」前川啓治，箭内匡，深川宏樹，浜田明範，里見龍樹，木村周平，根本達，三浦敦著『21世紀の文化人類学 世界の新しい捉え方』pp.319-347，東京：新曜社。

山口昌男

- 1988 『知の祝祭——文化における中心と周縁』東京：河出書房新社。  
1990 『人類学的思考』東京：筑摩書房。

吉川利治

- 1993 「スラサックモントリー・チャオプレイヤー」石井米雄，吉川利治編『タイの事典』pp. 171-172，京都：同朋舎出版。

ラトゥール，ブルーノ

- 2008 『虚構の「近代」——科学人類学は警告する』東京：新評論。

リーチ，E.R

- 1987 『高地ビルマの政治体系』東京：弘文堂。

リード，アンソニー

- 1997 『大航海時代の東南アジア 1』平野秀秋訳，東京：法政大学出版会。  
2021 『世界史のなかの東南アジア』太田淳，長田紀之監訳，名古屋：名古屋大学出版会。

歴史学研究会編

- 2017 『第4次現代歴史学の成果と課題 第3巻 歴史実践の現在』東京：続文堂出版。

若曾根了太

- 2011 「ラオ人社会の終末-再生観とミロク：ブン・パウエート祭りを素材として」『法政大学大学院紀要』67: 13-25  
2017a 「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——」『東南アジア研究』54(2): 237-260。  
2017b 「20世紀初頭におけるラオの芸能民のシャムへの影響——モーラムとモーケーンの象徴性」『日タイ言語文化研究』4: 6-22。  
2018 「ピーと表象された『有徳者』——二十世紀初頭ラオの『有徳者の反乱』の歴史叙述と地方像」『法政史学』89: 78-94。  
2021 「周縁における宗教動態と仏教的王権観念」『国立民族学博物館研究報告』46(1): 1-70。

巻末表

【表 1】 ダムロン親王『故事伝承』におけるシャム東北地方の少数民族

プータイ族 (Phu Thai)	北部のムアン・プアン (Muang Phuan シエンクワン) がルーツ。タイ・ラーンチャーンとは違う言葉や発音をもつ人びとで、様々な地域にいるが特にサコーンナコーン (Sakonnakhon) に多い。
ガルーン族 (Kalueng)	サコーンナコーンに一番多く、もともとはムアン・ガターク (Katak) 出身とされるが、どこかは不明。
ヨー族 (Yo)	ムアン・ターウテーン (Tha Uthen) にて出会った。発音の違うタイ語を話す。かつてはチャイヤブリー (Chaiyaburi) にいたが、シャムの軍から逃げて、メコン川左岸、ベトナムとの国境付近のムアン・ルアンポンレーン (Luang Pongleng) へ移住した。しかし、ラーマ 3 世の頃にターウテーンに戻ってきた。
セーク族 (Saek)	ナコーンパノム (Nakhonphanom) にいる。もともとはベトナム国境付近にいた人びととされる。ただし言葉や肌、文化がタイと同じであり、その出自については疑問である。
ヨーイ族 (Yaoi)	サコーンナコーンにいるが、どこが出自かはわからない。
ガターク族 (Katak)	サコーンナコーンにいるが、どこが出自かはわからない。
ガソー族 (Kaso)	他民族より色が浅黒い「カー」で、タイ語とは違う言葉話す。ウドーン州の、特にサコーンナコーンに多い。もともとは左岸のムアン・マハーチャイ・ゴーンゲーオ (Muang Mahachai Kongkaew) にいた。しかし、ガソーは「カー」の一つであり、「カー」はルアンパバーンからカンボジア国境付近までの左岸にたくさんいる。「カー」の言葉はクメール語に近い。しかし、ガソーはタイ語を話せる。しかし、遊びの文化では「カー」の伝統を残している。たとえばパノ (Phanao) という歌謡は、かれらが「森の民」発祥であることを示している。かれらは何でも食べることも特徴的である。

表はダムロン親王の記述をもとに筆者作成 (出典: Damrong Rachanuphap 2016 *Nithan Borannakhadi*. Bangkok: Thai quality books. Damrong: 359-363)。

【表2】ラーセン地域北部の「カー」の諸社会における聖者の宗教運動

<p>ラーセン・セーンフーンの反乱</p>	<p>ジャオ・ムアンがホーによって殺されたため、新しいジャオ・ムアンとして、シン・ワーン・マーン (Sing Wang Man シヤム側からの官位名は Phra Sawamiphak Sayamkhet) という人物が就任した。しかし、「カー」から不満が高まり、1876年にラーセン・セーンフーンが独立を求めてシン・ワーン・マーンを攻撃。ラーセン・セーンフーンは、一度は敗れ森の中へと逃げた。</p> <p>それから10年後、ラーセン・セーンフーンは再度、1,000人の集団を率いて、ムアン・テーンを攻撃。「カー」からの再度の攻撃に対し、シン・ワーン・マーンは、ルアンパバーンとムアン・ライ (Muang Lai) に救援を求めた。ルアンパバーンはムアン・チエンクワーン (Muang ChienKhwang) のホーと戦っていたため、本軍を援軍として送ることができず、ムアン・ライのジャオ・ムアンであるカムセン (Khamseng) がムアン・テーンを救援。ラーセン・セーンフーンのグループを鎮圧した。</p>
<p>プラヤー・プラ (Phraya Phra) とプラヤー・ワーン (Phraya Wan) の反乱</p>	<p>1876年にラーセン・セーンフーンによって、プラヤー・プラとプラヤー・ワーンの2人は聖者として任命された。ふたりは500人の信者を率いて、ムアン・サムヌア (Muang Samnua) のターオ・ムアン (Thao Muang) とターオ・ブン (Thao Bun) を攻撃し、勝利した。</p> <p>さらにプラヤー・プラとプラヤー・ワーンの集団は、ムアンからの戦利品を得るとまた周辺の森の中へと入る。姿の見えない森の中で、集団は勢力を増し、ムアンが平定するのは困難を極め、長期化した。最終的には、ラオ人のムアンのみでは平定することができず、1886年にシヤムが討伐に訪れたことによって、この反乱は平定された。</p>
<p>プラヤー・イー (Phraya Yi) とプラヤー・グート (Phraya Koet) の反乱</p>	<p>プラヤー・イーは1877年、ベトナム側から300人の信者を率いて、プラヤー・ワーンの兵200人とともに、ムアン・ファパン・ハー・タンホック (Muang Hua Phan Ha Thang Hok) を攻撃した。しかし、プラヤー・イーとプラヤー・ワーンは敗走した。</p> <p>その後、プラヤー・イーは、ベトナムにおいても1人の聖者プラヤー・グートと合流。1880年にふたりは、ベトナムのムアン・フアムアン (Muang Huamuang) から1,200人の兵を率いて進軍した。ラオ人のムアン・サムタイ (Muang Samtai) に勝利し、その周辺の森に潜んだ。</p> <p>1883年にはターオ・オートトーン・モーイ (Thao Oatton Moi) らと合流し、ムアン・サムタイの脅威となった。そしてラオ人はベトナムへと逃げ、ムアン・サムタイは「カー」のものとなった。</p>
<p>プラヤー・ドークマーイ (Phraya Dokmai) とプラヤ</p>	<p>プラヤー・ドークマーイと、プラヤー・カムは、1879年にベトナムのムアン・ヤット (Muang Yat) から出兵して、300人ほどの兵</p>

<p>ー・カム (Phraya Kham) の反乱</p>	<p>を率いてムアン・サムタイを攻撃。しかし、プラヤー・カムが戦死したことをうけて、プラヤー・ドークマーイはムアン・ヤットに逃げ落ちた。</p>
<p>プラヤー・ロムポー (Phraya Rompho) とプラヤー・ワンロン (Phraya Wanglong) の反乱</p>	<p>プラヤー・ロムポーとプラヤー・ワンロンは、1879 年に 200 人の集団を組織。そして、ホーの 200 人の集団と手を組んで、ムアン・ソーイ (Muang Soi) を攻撃した。200 人の兵力で迎えうったムアン・ソーイに 10 日間の争いののちに一度は敗れたが、再度「カー」とホーは攻撃して勝利。ムアンは「カー」とホーのものとなった。敗れたムアン・ソーイのチャオ・ムアンはベトナムの地域に逃げ落ち、ベトナムの保護下に入った。</p>

ガムポン (Kampol 2012: 215–225) の記述をもとに筆者作成 (出典: Kampol Champapan. *Khacuang: Kabot phrai kabuankan phu mi bun lang sathapana phra rachaanakheth Sayam Langsang*. Bangkok: Muangboran Publishing)。

【表 3】 シャム東北地方における聖者の動向

No	時	場所	聖者名	概要
1	1901 年 3 月	クカン (Khukhan)	ターオ・ブンチャン (Thao Buncan) ターオ・ティット (Thao Thit) ターオ・フー (Thao Hu)	チャオ・ムアンをめぐる後継者争いで、ターオ・ブンチャンが、6,000 人の兵を率いてクカンを攻撃した。ただし、本人は聖者を自称せず、あくまでもチャオ・ムアンの後継者をめぐる争いだった(詳しくは第 5 章参照のこと)。また、同時期にターオ・ティットとターオ・フーはフランスの保護下にあることを主張して、クカンへの納税を拒否。フランス領とタイ領を巧みに移動して騒動を起こした。ただし、かれらもまた聖者を自称してはいない。
2	1901 年 3-4 月	スリン Surin)	ナーイ・ピン (Nai Phin) 他 3 名	聖者ナーイ・ピンが聖水を施し、ピーから守ることができると触れ、多数の信者を得た。その他にも、3 人の聖者が出現した。
3	1901 年 4-5 月	(Sisaket)	ナーイ・マー (Nai Ma) 他 8 名	全員が聖者を自称し、聖水儀礼を実施した。
4	1901 年 5 月	ラーシーサイ(Rasisai)	オン・マーユイ (Ong Mayui) ジャーラン (Canlang) 他 1 名	聖者ターオ・マーユイが儀礼を実施。ジャーランは、正法王の使いであることを自称した。
5	1901 年 3 月	ケマラート(Khemarat)	オン・マン Ong Man)	オン・ゲーオの配下オン・マンが、2000 人の信者をつれて、1901 年 3 月にウボンラーチャターニーを

No	時	場所	聖者名	概要
				攻撃。しかし、ラオス側へ敗走した。5月、ウボンラーチャターニーにて再戦したが、結局また逃走した。
6	1901年	アムナートジャルーン (Amnat Caroen)	オン・スリウォング (Ong Suriwong)	オン・スリウォンが聖者を自称したが、詳細は不明。
7	1901年5月	ピブーン・マンサハーン (Phibul Mangsahan)	ポーティラート (Phothirat) 他9名	聖者を自称して、聖水を実施した。
8	1902年5月	ウボンラーチャターニー (Ubon Ratchathani)	ラットルン (Ratrung) 他2名	ラットルンは聖者を名乗り、儀礼を實踐した。ナーワー村の村長に対し、花と線香を供えることを強要した。
9	1901年5月	ナコーンパノム (Nakhon Phanom)	オン・プララーチャシー・チュムポン (Ong Phrarachasi Chumphon)	聖者の人数は不明。僧侶のような出で立ちで、蠟燭と花を常に持ち歩いた。しかし、警察により射殺された。
10	1901年	ヤソートーン (Yasothon)	イン僧 (Phra Khuru In) ウィモン僧 (Phra Khuru Wimon) アナンタニコムケート僧 (Phra Khuru Anantanikhomket)	タート村の砂の仏塔「プラタート・カムブ Phrathat Khampu」にて、イン僧および、ウィモン僧(アムパワン寺住職)、アナンタニコムケート僧(シンター寺住職)の3人の僧侶が聖水儀礼を實踐。3人は不法とされて、一生僧侶でいることが義務付けられた(詳細は第5章参照)。
11	1901年	セーラプーム・ノンサム (Ban Nong Sam, Selaphum)	レック (Lek)	ノンサム村の土が、金になると噂されて、多くの信者が訪れた。そこで、聖者レックが「正法王」を自称して、病氣治療の儀礼を實踐。1日に300-400人近くの信者が訪れた。一部は、「オン・マンの反乱に

No	時	場所	聖者名	概要
				も合流した(詳細は第5章を参照)。
12	1901年4月	パノムピライ(Phanomphilai)	ナーイ・ケム (Nai Khem)	オン・レックを自称。砂は金にかわり、豚や水牛は鬼に変わって人を食べるなどと触れた。ノンサム村で逮捕された。
13	1901年4月	ガーラシン (Kalasin)	ヤーイ・ヤー (Yai Ya) ヤーイ・ヨン (Yai Yon) 他4名	ヤーイ・ヤーとヤーイ・ヨンの独身の姉妹が自らをミロクと称し、鳥で吉兆の占いを実施。信者の中にウボーンラーチャターニーの反乱軍に合流する者が出たため、権力主体が姉妹を検挙。2人は死刑となった(詳細は第5章参照)。
14	1901年4月	マハーサラカム (Mahasarakham)	ナーイ・プア (Nai Pua) ナーイ・ドック (Nai Dok) プラ・セーン (Phra Saeng) 他6名	ナーイ・プアは精神異常になり、意味不明なことを語った。そのとき、聖者プラ・セーンのグループから治癒を受けた。回復後にナーイ・プアは聖者に認定された。ナーイ・プアはナーイ・ドックとともに、聖者として聖水儀礼を実践。200人の信者を獲得した。
15	1901年4-6月	コーンケーン (Khon Kaen)	ナーイ・ブンミー (Nai Bunmi) 他2名	聖者を自称し、ノンカーイヤルーイ、コーンケーンなど、シヤム東北地方において信者を獲得した。聖水儀礼を実践した。
16	不明	ウドーン (Udon Thani)	ナーイ・ブンミー (Nai Bunmi)	聖者が民衆に対して、聖水儀礼を通じた病気治療を実施した。

No	時	場所	聖者名	概要
17	1901年5月	サコーンナコーン・マーイ村 (Ban Mai, Sakonnakhon)	ティット・ケム(Thit Khem) ティット・ラン(Thit Lan) 他2名	聖者ティット・ケムは頭陀行をして信者を増やした。還俗後は白装束に身を包み、聖水儀礼を実施。1日のうち昼には100人、夜には700人が、ウボーンラーチャターニーやノンカーイ、サコンナコーンなどから訪れた。ティット・ランも聖者を自称してケムと対立。ティット・ランは自分の首をかけて、土中に魔力を備えた杖があると主張したが、結局見つからなかったため殺された。こうした地域の騒動を受けて、シヤムは軍隊を送った。ケムを含む22人(一説には48人)が死亡(詳細は第5章参照)。
18	不明	ノンカーイ (Nongkhai)	不明	39人からなる信者グループがあったされているが、詳細は不明。
19	1901年5月	チャイヤプーム Chaiyaphum)	ナーイ・ブンローク (Nai Bunrok)	ナーイ・ブンロークは、幼少期に病気によって死の淵をさまようものの生還。回復後、特別な力を持つ聖者と言われた。病気の際に、老人が自身に告げた言葉から成り立つ呪文を使って、病気治療を施した。
20	1901年5月	ナコーンラーチャシーマー・ ブアヤイ (Buayai, Nakhon Ratchasima)	ナーイ・ブン (Nai Bun) 他1名	聖者を自称し、信者を獲得。1901年8月にやってくる人を喰う鬼から身を守るために呪文を得たと人びとに語り、聖水儀礼を实践。
21	1901年4月	ナコーンラーチャシーマー・ノ ンタイ (Nongthai, Nakhon	ナーイ・イエーム (Nai Yaem)	イエームは聖者で、この世に降臨するミロクを自称し、儀礼を实践した。後、警察に逮捕された。

No	時	場所	聖者名	概要
		Ratchasima)		
22	1901年3月	ナコーンラーチャシーマー・ シーキウ (Sikhiu, Nakhon Ratchasima)	ナーイ・プーミー (Nai Phumi) 他2名	聖者ナーイ・プーミーはビエンチャン王国のアヌ王の子を自称して、儀礼を実施した。多くの信者を獲得した。

表は筆者作成による(出典:①Nonglak Limsiri. 1981. *Khwam samkhan khong kabot huamuang Isan Pho.So. 2325-2445*. M.A. thesis: Sinlapakorn University.、②Toem Wiphakphotcanakit. 1970. *Prawatisat Isan (Lem thi 2)*. Bangkok: Samnakphim samakhom sangkhomasat haeng prathet Thai.、③*Saranukrom watthanatham Thai phak Isan*, pp. 27-55. Bangkok: Munlanithi saranukrom watthanatham Thai Thanakhan Thai Phanit.)。なお、「ムアン」の記載は省略している。

＜タイ語のカタカナ表記とローマ字表記について＞

本稿におけるタイ語のローマ字表記は下記【表 4】にしたがう。声調記号は省略し、長母音・短母音の区別はしていない。

カタカナ表記については、有声音と無声音の区別はせず、長母音は長音記号を用いる。原則として、e と ae は「エ」、oe と ue は「ウー」、n と ng は「ン」とする。ただし地名や人物名については、慣例がすでに確立されている場合にはそれにしたがっている。いずれも主に『タイの事典』(1993)を参照にして作成した。

【表 4】 タイ語のローマ字表記

子音			母音	
タイ文字	頭子音 ローマ字	末子音 ローマ字	タイ文字	ローマ字
ก	k-	-k	อะ อา อั-	a
ข ฃ ก ฌ	kh-	-k	อิ อี	i
จ	c-	-t	อุ อุ อู อู-	u
ฉ ช ฌ	ch-	-t	เอ้- เอะ เอ	e
ซ ศ ษ ส ทร	s-	-t	แเอ้- แอะ แอ	ae
ด ฎ ฑ	d-	-t	-อ ออ โอะ โอ เอาะ	o
ต ฏ	t-	-t	เออะ เ-อ เอ้-	oe
ฐ ฑ ฒ ณ ฑ ฐ	th-	-t	ไอ ใอ อัย อาย	ai
บ	b-	-p	อำ	am
ป	p-	-p	เอา อาว	ao (aw)
ผ พ ภ	ph-	-p	เอ็ย เอ็ย-	ia
ฝ ฟ	f-	-p	อิ้ว	iu
ม	m-	-m	อัว เอ็อ เอ็อ- -ว-	ua
ง	ng-	-ng	อวย เอ็อย	uai
น ฌ	n-	-n	อุย	ui
ร	r-	-n	เอ็้ว	eo (ew)
ล พ	l-	-n	แอว	aeo (aew)
ย	y-	-i or -y	เอ็ยว	iao (iaw)
ญ	y-	-n	ไอย ออย	oi
ว	w-	-w or -o	เอ็ย	oei
ห ฮ	h-	-	ฤ	rue
			-รร-	a

## 関連年表

- 14c 後半 ファーグム王がラーンサーン王国を建国する
- 1590 アユタヤ王国でナレースワン王が即位する
- 1638 ラーンサーン王国でスリニャウォンサー王が即位する
- 1707 ラーンサーン王国のビエンチャンとルアンパバーンが分裂する
- 1713 チャンパーサク王朝が成立する(ラーンサーン王国の3国分立)
- 1768 タークシン王がトンプリーに王朝を建国する
- 1770 ビエンチャンとルアンパバーン、チャンパーサク3王国がシヤム王国の属国となる
- 1782 ラーマ1世がバンコク王朝(ラタナコーシン王朝)を建国しり
- 1809 ラーマ2世が即位する
- 1824 ラーマ3世が即位する
- 1827 ビエンチャンのアヌ王の独立運動がおこる
- 1828 シヤムのビエンチャン破壊とシヤム東北地方の統治が進展する
- 1836 戒律運動をするタンマユティカがワット・ボーウォーンニウェート寺院を活動の拠点とする
- 1851 ラーマ4世が即位する
- 1861 フランス人探検家アンリ・ムオがルアンパバーンに到着する
- 1862 フランスがフエに侵攻する
- 1863 フランスがカンボジアを保護国化する
- 1860年代 植民地主義国がメコン川流域に入る
- 1868 ラーマ5世が即位する
- 1870年代 ラーンサーン地域北部でカー・ヂュアンの宗教運動が起こる
- 1872 自由にムアンに移住することを認める布告がだされる
- 1873 フランシス・ガルニエ率いるフランス海軍がハノイを占拠する
- 1881 タンマユット派が「タンマユット部」として教団組織内で独立の地位を得る
- 1883 シヤムがホー族討伐を名目にベトナム北部に派兵する
- 1885 シヤム東北地方へのラオ人誘致政策禁止、新しいムアン設置の廃止が出される
- 1887 オーギュスト・パヴィ調査団による探検調査が行われる
- 1888 ムアン・テーン(ディエン・ビエン・フー)にて、シヤムとフランス軍が接触する
- 1890年代 ラーンサーン地域南部でカー・アラック族のオン・ゲーオを中心とした宗教運動が起こる
- 1892 ラーマ5世が内務省などを設立する
- 1893 フランスとシヤム武力衝突(パークナム事件)し、フランス・シヤム条約が締結される  
シヤムがメコン川東岸の権利を放棄、フランスのラオス占領がはじまる  
地方行政改革が実施、行政や司法が州体制におかれる
- 1899 ラオの名称が廃止される
- 1901 「有徳者の反乱」とされる宗教運動が起こる
- 1902 サンガ統治法が制定される
- 1910 ラーマ6世が即位する
- 1907 現在のラオス国境が確定される
- 1920年代 頭陀行僧らがシヤムのタンマユット派に取り込まれていく
- 1925 ラーマ7世が即位する
- 1932 シヤムで立憲革命がおこる
- 1934 「カー」のコンマダム反乱がおこる
- 1939 シヤムからタイへと国名が変更される
- 1945 ラオスが独立する