

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

文化再興とエスニシティ： シブソンパンナー、タイ・ルーの事例から

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2009-04-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 長谷川, 清 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00002130

文化再興とエスニシティ
ーシブソンパンナー、タイ・ルーの事例からー

長谷川 清

キーワード：文化再興(restoration of culture) 伝統(tradition) 上座仏教(Theravada Buddhism) ターン儀礼(Buddhistic ritual) 宗教政策(religious policy)

1. はじめに
2. 国家のなかのシブソンパンナー
3. シブソンパンナーにおける上座仏教の動態
4. タートのシンボリズムと起源伝承
5. 「伝統」としての上座仏教
6. おわりにー「民族伝統」の行方

1. はじめに

今日、中国と東南アジア大陸部の国境に跨った民族集団と国家との関係は、国境地域の対外開放、市場経済やグローバル化の進展によって、以前にも増して複雑な様相を示しはじめてきている。こうした状況のなかで、急速に変容する民族集団の文化伝統やその動向は、国家側の民族政策や近代化政策がもたらした社会文化変容の過程としてのみしばしば記述され、解釈されがちである。しかしながら、周縁的状况下におかれる民族集団は、もう一方で、国境に跨った地域的文脈と民族間関係のなかで国家との関係を相対化し、さまざまな相互交渉の選択肢を主体的に選びとることによって、新たな民族文化や自己表象の生産を意識的に戦略的に行いうる可能性や状況をも経験しはじめている。こうした動きは、観光化の進行により、近年ますます顕著になってきたように思われる。

よく知られているように、中国において、国内に居住する少数民族の政治社会構造や文化

伝統の構造的転換は、中国共産党の民族政策の実施によってもたらされた。1950年代における民族政策は、少数民族がそれまで保持してきた政治的、経済的、社会的、宗教的な諸制度の社会主義化をねらい、それらを短期間のうちに国家的な管理体制のもとに再配置した。大躍進政策を経て文化大革命の時期になると、すでに制度化された「民族」の存在自体が急進的な社会主義政権のもとで否定され、その結果、少数民族の文化伝統の持続と保持はきわめて困難な状況に直面した。だが、文化大革命が終了するとまもなく、少数民族はそれまで抑圧された文化伝統を見事に活性化させ、文化再興運動とみなすことができる民族文化の復興現象を中国全土で展開した。上座仏教やイスラム教、キリスト教などを信仰する少数民族の間に起きた宗教復興もまたそうした現象の一つであったと理解できるだろう。同時に、ネガティブに価値付けられ後進状況のシンボルとしてしばしば否定されてきた少数民族側の文化伝統の動態それ自体が近代化政策や市場経済の追求との関係で新たな民族政策の対象領域となり、個々の文化伝統の存続や保存、継承、発展などをめぐって活発な議論が行われるようになった（郭編 1997）。

この事例研究において、筆者はこれまでのシブソンパンナー（西双版纳）における現地調査によって得られた資料に拠りつつ、タイ・ルー社会の仏教復興がいかなる状況のなかで進行してきたかを検討する。具体的には、1980年代におけるツェンフン地区のタート（仏塔）の再建過程とターン・タート儀礼の復活をめぐる諸問題を取り上げるが、上座仏教というタイ・ルーの文化伝統は、中国社会における政治変動と少数民族を取り巻く国家的文脈の状況変化のなかで様々な影響を受けてきた。

以下の議論において、筆者は「文化再興」という概念を、文化大革命の終了後に起きた特定の社会文化状況、特に1980年代における少数民族側の文化伝統の復活や活性化に限定して用いることにする。文化大革命の終了後、シブソンパンナーのタイ・ルーの村落社会で上座仏教が復興する過程は、まさしくこのような意味合いを強く帯びた社会文化現象であったと考えられる¹⁾。

¹⁾ 筆者がシブソンパンナーを訪れたのは1981年4月である。その後、1986年1月から翌年の9月末まで雲南民族学院に滞在したが、その間、シブソンパンナーに数回の調査旅行を行なった。この時期は寺院の再建がかなり一般的な現象として進行しており、筆者はツェンフン地区のタイ・ルー村落において再建途中あるいは新築されたばかりの寺院をしばしば目撃した。長谷川（1990, 1991, 1995）などを参照。

2. 国家のなかのシブソンパンナー

(1) タイ・ルー研究の動向

タイ・ルーは中国雲南省のシブソンパンナーを本拠地とするが、この地域における歴史変動等の要因により、タイ北部、ミャンマー・シャン州、ラオスなどにも移住し、多民族的に構成される地域的文脈にあっては比較的ドミナントな形勢を保ちつつも、それぞれの国家的文脈のなかでは従属的な民族集団となっている。シブソンパンナーはタイ・ルーの伝統的な政体およびその地理的範域を指すと一般には解釈されている。中華世界の周縁に位置し、歴代の中国王朝による間接支配を受ける一方、東南アジア大陸部にあった伝統的な諸政体との密接な交流関係にもとづいて長期にわたって王権とタイ・ルーを主体とする政治体制が保持された。それは、ツァオペンディン（「広大な土地の主」という意味）と呼ばれる「王」が周辺のムンの首長権力を緩やかに統合する体制であった²⁾。

中国領内におけるタイ・ルーに対する調査研究は、中華民国の成立とともに始まった。タイ・ルー語の年代記史料が「発見」され、草創期にあった中国の人類学における一つの研究対象になった。その結果、政治社会組織や風俗習慣、上座仏教、精霊崇拜などを扱ったいくつかの民族誌が残された。こうした調査研究の始まりは、シブソンパンナーが中華民国の地方行政システムにほぼ完全に編入されたことに起因するが、国境地域の少数民族社会の現状理解が国防との関係で重要な政策課題になった点にも関係がある。1949年、中華人民共和国が成立し、「民主改革」のための基礎的資料を収集する目的で調査研究が大規模に実施され、その結果、シブソンパンナーのタイ・ルー社会は「封建領主制」段階の階級社会とみなされた（曹 1986；馬 1983）。

1980年代に入り、中国におけるタイ・ルー研究は、文化大革命後の若い世代によっても行われるようになったが³⁾、そこでの問題関心は「封建領主制」の政治社会組織や経済構造

²⁾ 前近代におけるシブソンパンナーの歴史的動態は、中国・東南アジア大陸部の境界地域のタイ系諸政体との関係を視野において検討を加える必要がある。この点においてタイ・ルー年代記にもとづいた加藤（1997）による通時的分析は有益である。タイ・ルーとしての自己意識は、おそらくこうした長期にわたる歴史的動態のなかで形成されたものと考えられる（Hsieh 1995）。なお、筆者はシブソンパンナーが西双版纳タイ族自治州に転換される過程をタイ・ルーのエスニシティの再編とのかかわりで論じたことがある（長谷川 1998）。

³⁾ 1950年代にシブソンパンナーで調査研究を推進した研究者の間から、従来のようなマルクス主義にもとづく図式的な階級社会論ではなく、民族誌的資料を重視する人類学的なタイ・ルー研究が発表されている（朱 1996；高 1999；曹 1999）。

を明らかにすることに重点はない。集団化政策や文化大革命などのマクロな変動要因はタイ・ルーの社会構造や文化伝統にいかなる変化をもたらしたか、1980年代以降の現代化政策や市場経済の進行は国家とタイ・ルーとの間にどのような摩擦や齟齬、衝突を新たに生じさせているかなどが議論の中心である（鄭 1990, 1991）。その結果、文化大革命の時期を以てしてタイ・ルーの文化伝統に大きな変化と断絶が生じており、全般的な「世俗化」の進行が指摘されている（郭編 1997: 180-195）。

確かにタイ・ルーの宗教信仰は上座仏教、精霊崇拜のいずれにおいても大きく変貌したと言える。それらは王権やムンの首長権力などの伝統的権威との結びつきを失い、タイ・ルーの人々に対する影響力を著しく後退させた。とはいうものの、バーン（村落）やムンの守護霊祭祀が完全に解体したわけではなく、依然としてそのイデオロギー性は保持されている⁴⁾。1980年代になり、文化大革命の時期にほとんど壊滅状態であったワット（寺院）やタートが村人の自発性にもとづいて再建され、農村部では僧侶や見習い僧の数が増加した（長谷川 1993, 1995）。こうした状況をみれば、タイ・ルーの文化伝統や宗教的知識がむしろ構造的な社会変動においても持続され、国家的文脈の状況変化に敏感に対応して再生したことの意味を問いなおす必要がある。そして、そうした再生のメカニズムとその過程を記述し、彼らの文化的戦略や自己意識の高揚を全体社会の動態との関係で解釈することは、単に「世俗化」を指摘することよりも重要であると考えられる。

（2）政治社会変動とタイ・ルー社会

筆者が1980年代から継続的に現地調査を行ってきたのは、景洪県の主要なムン、ツェンフンにおいてである。ツェンフンは、瀾滄江に沿って形成されたシブソンパンナーで有数の山間盆地である。ムン・ハム、ムン・ハムとともに、ツァオペンディンの支配が直接に及んだ盆地でもあった。1950年代の調査資料によれば、自治州成立当時のツェンフンには89村落のタイ・ルー村落があり、2848世帯14369人が居住していた（馬 1983: 86-87）。

まず、ツェンフンの状況を簡単に概観しておきたい。瀾滄江とナム・ハー（流沙河）が合流する一帯の小高い丘の上にはツァオペンディンの居住するホー・ハム（王宮）があった。

⁴⁾ シブソンパンナーには山間盆地を基盤としたムンが多数存在した。ムンの守護霊とその表象は、自治州成立後の宗教政策によって変容を余儀なくされたとはいえ、タイ・ルーの人々にムンを単位とするローカルな自己意識を保持させたと考えられる（朱 1996: 14-219）。

この一帯はウェン・パーハンと呼ばれ、王宮を取り巻くようにして王族・貴族、高級官僚や官吏の住む村落が分布し、ワット・ロン（大寺院）やタート・ツォムトン、タート・ツォムモクといったシブソンパンナーの内外によく知られたタートがあった。ウェン・パーハンは、シブソンパンナーの政治的かつ宗教的な中心であり、タイ・ルーの観念世界における宇宙論的中心であったのである⁵⁾。

これに対し、ほぼ盆地中央部に位置する村落のバーン・ツァンツァイ（曼占宰）にはツェンフンの諸村落を実際に管轄したパーヤ・ロンバンが居住した。ツェンフンのタイ・ルー農民の諸村落はロンという行政単位に分けられ、ツァオペンディンの委任を受けたパーヤ・ロンバンによって統治された。ここにはツェンフンの中心性を表象するシンボルともいえるカーン・ツァイ・ムンが立地していた。これはタートの形をしているため、タート・ツァイ・ムンとも呼ばれた。

中華人民共和国の成立後、シブソンパンナーには西双版纳タイ族自治州がおかれ、土地改革を中心にして様々な社会変革が進行した。その結果、ツァオペンディンおよび各ムンの首長権力の連携によるシブソンパンナーの政治体制は大きく変更を迫られることになった。ツェンフンは、ムン・ヤン、ムン・ハム、ムン・ロンなどととも新しく発足した景洪県に属した。ツェンフンの場合、王権の所在地として「王」や宮廷官僚を頂点とする複雑な土地所有関係が形成されていたため、中国政府は社会主義化の実施には慎重かつ穏健な態度を採るように努めたのである（馬 1983: 68-85）。ツェンフンには自治州人民政府がおかれ、シブソンパンナーの政治的中心としての役割を引き続いて担うことになったが、その内実は「解放」以前の状況との比較において、大きく変化している点には注意しておかねばならない（征編 1993）。

大躍進から文化大革命の時期を通じて、ツェンフンも含めてシブソンパンナー各地のムンには国営農場が多数建設された。これらは、ほとんどの場合、内地からの漢族移民が主体である。こうした国内植民地型の経済開発により、シブソンパンナーに流入する外来の漢族人口は拡大の一途をたどった。1980年代に入り、シブソンパンナーでは観光化が進展した。90年代に入ると「黄金の四角地帯」構想にもとづく大規模な経済開発が本格化し、ツェンフンはタイ北部、ラオス、ミャンマーの国境に跨った局地経済圏の中核都市に発展している。

⁵⁾ 社会主義化の進行により、ウェン・パーハンのタイ・ルー住民は国外に逃亡したり、あるいは近隣の村落に移り住み、解放以前の村落は全てなくなっている。自治州成立以前のウェン・パーハンの状況と社会主義革命後の変貌については、姚（1990: 124-139）、曹（1999: 79-90）などを参照。

こうした状況のもとで、国境貿易や観光などが推進され、タイ・ルーをふくめてシブソンパンナーの少数民族は、漢族を主とした大量の流動人口から様々なレベルにおける社会的、文化的影響を受けている⁶⁾。

3. シブソンパンナーにおける上座仏教の動態

(1) 上座仏教とターン儀礼

タイ・ルーの信仰する上座仏教は、スリランカ大寺派（マハーヴィハラ）の上座仏教がタイ北部からケントウン方面を経由してシブソンパンナーに伝わったものと推定される⁷⁾。ツェンフンでは、タイ・ルー村落の寺院はウェン・パーハンの寺院を頂点に序列的な関係が形成されていた。ワット・ロンは、補佐的な役割をもつワット・ツォムトン、ワット・ツァーンブークという2つの寺院と連携しあい、ツェンフン地区の全寺院を管轄したという。各村落の寺院はカウ・ウボスト（布薩堂）を有するワット・カウ（中心寺院）を核に5つの管区に分かれ、緩やかなネットワークの関係を保持していた。例えば、ウェン・パーハン場合、ワット・ロンを中心に7つの寺院が1つのグループを構成した。またバーン・サイのワット・カウの場合、35寺院を束ねる中心寺院であった（王 1990: 414-415）。

上座仏教やサンガの系統問題はまだまだ不明な点が多いが、タイ・ルーの一般の世俗信徒がとって最大の関心事は、仏教的世界観にもとづくターン儀礼の実践であった。これは来世への功德の集積を目的とした儀礼的行為であり、精霊に儀礼的实践のリエンとは明瞭に区別される。ターン儀礼をしてはじめて「ブン」が得られるといわれ、在家信徒は年間の仏教

⁶⁾ 自治州成立後のシブソンパンナーの人口変動と社会・文化変化を検討した調査研究に管野（1995）がある。管野は、ツェンフン地区を対象に1980年代以降の漢族の流動人口とタイ・ルー村落の社会文化変容の状況を詳しく論じている。

⁷⁾ 上座仏教がシブソンパンナーに伝わった時期については、中国人研究者の間で意見が分かれている。雲南省社会科学院宗教研究所編（1995: 22-25）、顔（1991: 7-13）、岩峰編（1999: 80-84）、王・王（1998: 172-190）、劉（1993: 87-94）、王（1990: 407-410）など、の見解を比較せよ。劉（1993）は、東南アジア大陸部における上座仏教の受容の歴史を参照しつつ、シブソンパンナーの上座仏教は、チエンマイあるいはラオス方面から14世紀に伝わったことを上限として、15世紀にケントウンから伝来したことを下限とすべきであるとする。馬場（1994）は、ランナー王国の上座仏教にかんする歴史研究をふまえ、それをシブソンパンナーの史・資料と比較し、北部タイでランカーウォンと呼ばれた一派が伝えられたとしている。筆者はこれらの見解が最も妥当性であると考えている。なお、シブソンパンナーの上座仏教にかんする民族誌資料には、刀・曹（1984）、顔（1991）、張（1983）、黄等（1979）などがある。

儀礼を通じてサンガや寺院に対し、寄進や布施を頻繁に行なった⁸⁾。

ターン儀礼にはその規模やそれにかかわる社会関係の広がりにおいて大小の区別がある。村人の共同で行なわれる定期的なターン儀礼もあれば、個人や世帯、親族などが挙行する非定期的なタイプもある。周年的なサイクルをもつターン儀礼としては、ハウ・ワッサー、オク・ワッサー、ターン・タム、ターン・シン、ターン・ガン、ターン・パなどが挙げられる⁹⁾。

以下に簡単にみておこう。タイ・ルーの新年はサンハンピーマイと呼ばれ、タイ暦6月に行われる。安吾の期間は、タイ暦の9月15日から12月15日までの3ヵ月間であり、安吾入りをハウ・ワッサー、安吾明けをオク・ワッサーと呼ぶ。この期間は、家屋の建築、婚礼、恋愛などは禁止され、もっぱら仏教を熱心に信仰することが求められた。また、この間、7日ごとにターン・シンが行なわれる。タイ暦の11月にはターン・タムがある。これは写経したタム(経典)を寄進する儀礼である。オク・ワッサーが終了すると、ターン・タートが各地で開始される。一般にムンには複数のタートがあり、参拝儀礼の日時が重なり合わないよう調整されていた。ツェンフンには、後述するように、カウ・ツォムと総称されるタートが各地に分布し、人々の崇拜を集めた。ターン・パは僧侶に袈裟を寄進する儀礼であり、タイ暦1月に行われる。また、タイ暦2月には、ターン・ガンが行われた。ツェンフンではすべての寺院の僧侶、見習い僧がそれぞれのワット・カウに集まったという。この時にも在家信徒によるターンが行われた¹⁰⁾。

⁸⁾ ターン・ナムというタイ・ルー語の文献の中に、ターンを行わないと以下の10種類の災難を怒ると記述されているという。(1) 各地で戦争が発生し、互いに殺し合い、大地に血が流れる。(2) 各ムンの頭人の中で争いが起こり、人が死ぬ。(3) 飢饉が起こり、餓死者が出る。(4) ツァオベンディン、ポーラム、各頭人が農民たちを殴打し、捕まえて多額の金銭を徴収する。(5) 道に人が通らない現象が出現する。(6) ターンを行わない人は両親と離別し、いっしょに死ぬことができない。(7) ターンを行わないと、家屋があっても人は住まない。(8) ターンを行わないと、老若男女はいろいろな疫病で死ぬ。(9) 仏教を信仰せずターンを行わない人は、戦争で死んだり、互いに殺しあったりする。(10) 人に危害をもたらすいろいろな悪霊が出現する(王・王 1998:145)。

⁹⁾ 筆者の聞き取り調査によれば、バーン・ツァンツァイの場合、村落が共同で行なうターン儀礼は、①ルン・ホック・サンハン(サンハンピーマイ)、②ハウ・ワッサー、③オク・ワッサー、④トクシン、⑤ターン・タム、⑥ターン・タート(フン・タート)の6つであった。この村落では、このほかに1年に3回、すなわちタイ暦3月、7月、11月に村落の守護霊(テワダー・バーン)を祭祀する儀礼が行われた。祭祀の時期は、田植えの時期、田植えの終了後、収穫後の新米を食べる時期にあたる。なお、ターン・タートはオク・ワッサーが終了してから行われた。かつてパヤー・ロンバンは、タート・バーンユ、タート・ツォムレー、タート・ツァイムの儀礼を主宰したという(1995年3月に調査を実施)。

¹⁰⁾ ターン儀礼の種類とその内容については、以下を参照。馬(1983:49)、張(1983:105-106)、王(1990:417-423)、王・王(1998:133-137)。

(2) タートの分布

タートは仏舎利や仏歯など、ブッダの聖なる遺物や仏像、経典などが納められる建造物である。タートの立地する地点は仏教的世界観と結びついた神聖な空間である。タートの建立は人々に「ブン」をもたらすとされる。建立する時に「塔心」とみなされる部分に建設した年代や経典の文字を刻んだ金板や銀板を置くが、そのほかに金、銀、瑠璃、金属の貨幣などの宝物類を入れる。タイ・ルーの観念によれば、タートは人間と同じように骨や肉体をもち、その心部には黄金が必要とみなされた¹¹⁾。

ツェンフンにあったタートの実数は不明だが、主要なタートはカウ・ツォムと総称された。カウ・ツォムとは「9つの塔」という意味だが、かならずしも9つのタートを指すとは限らないようである。それらはツェンフン各地の村落や小高い丘陵に分布していた。まず、ウェン・パーハン帯にはタート・ツォムモク、タート・ツォムトン、タート・ツォムシンなどがあった。この他、タート・シリ・ツォム・ムンと呼ばれる仏塔もあったという（楊・征 1986:42）。ウェン・パーハン以外のツェンフン各地には、タート・ツォムカイ（バーン・スーゴン付近）、タート・ツォムカン（バーン・モーロン付近）、タート・ツォムサン（バーン・ノンフォン付近）、タート・ツォムホン（瀾滄江沿いのバーン・フィホア）、タート・ツォムレー（バーン・ツェントンの後方）、タート・ツォムケー（バーン・ボー付近）、タート・ツォムツェン（バーン・リン）などがあった。

それぞれのタートについて正確なことは不明だが、大半はブッダの巡歴伝承を有し、ブッダの骨灰や頭髪などを納めるという言い伝えがある（雷 1993: 154-155）。このほかにカウ・ツォムには含まれないが、重要な聖地として、タート・バンユー、タート・ツァイ・ムン（バーン・ツァンツァイ）、タート・インタレン（バーン・ツェンタイ）などがあった（括弧内の地名は分布する村落、地点）。

これらのタートは立地状況の面から以下の3つの形式に分けられる。①タートと寺院が合体しているタイプで、タートは寺院の境内の一角にある。②タートと寺院が比較的近い距

¹¹⁾ タートの建立に際し、は以下のような儀礼が行われるという。タートを建立する地点が選定された後、工事を着工する前に、タートが建てられる場所の周りを囲いでかこみ、その内側で僧侶が読経する。囲いの外では、ポツァンが儀礼を行う。正午頃、吉拜とされる時刻に、数名の少年少女はめいめいが石を持って囲いの内側に投げ入れ、タートの基礎とする。その際、必ずセーン（宝石の意味）、ハム（黄金の意味）といった、金銀財宝にかかわる名前をもつ子供が選ばれる。この他に、タートの建立年月や経典の文句を刻んだ金板を1枚入れる。タートは骨や肉、内臓をもつとされ、心部には黄金が必要だからである（黄（等） 1979: 19）。

離にあるタイプで、しばしば複数の村落が共同で建立したものである。一般にはタートが立地する村落が管理する。タート村落の一番高い場所に位置する。③いずれの村落からも独立した地点にあり、ムンのすべての村人から崇拜される。タート・バンユーはこれに属している¹²⁾。

4. タート・バンユーのシンボリズムと起源伝承

シブソンパンナーにおけるタートの建立がいつ開始されたかについての文字史料はきわめて少ない。だが、ブッダが各地に仏足石や頭髪を残し、それを記念してタートが建立されたという内容の伝承が伝わっている。これらはシブソンパンナーにおける上座仏教の受容をめぐる諸問題を検討する上で有用である。きわめて断片的な資料であるが、以下のような興味深い伝説がある。

〈事例1〉

シャカムニ（仏主）はかつてシブソンパンナーのツェンフンを3回ほど巡歴したという。はじめての巡歴では、(ウエン) パハーンにタートを建てたが、それはタート・ツォムモクである。次にツォムトンに来た時、1人の白衣を着た老人が仏主を拜謁した後に、自分の身を火で焼いた。人々はこの亡骸を葬り、タート・ツォムトンを立てたという。最後に、仏主はワット・パーツェにやって来たが、その時、ある1人の老人が仏主に拜謁した。仏主はこの老人に3本の歯をあたえた。一説によれば、それは頭髪ともいわれ、人々はこれを記念してタートを建立し、これらの歯（もしくは頭髪）を地中に埋めた。タートを建てる場所を選んだ際、仏主はこの仏塔を少しでも高く建てるように再三にわたって指示をした。それにちなんで、この仏塔はタート・バンユーと呼ばれる。「バンユー」とは、タイ・ルー語で「少し高く築く」という意味であるという（楊 1990: 483-484）。

¹²⁾ Zhu (1992: 60-67), 黄 (等) (1979: 77-78) を参照。ツェンフン地区にいくつのタートがあったかは不明であるが、邱宣充はツェンフン地区のタートを、①円錐形（タート・ツォムモク、タート・ツォムトン）、②須弥座式（タート・ツォムツェン、タート・バーンマイ、タート・ボンノイ）、③多辺多角型（タート・インバ）、④亭閣型（タート・ツェントン、タート・ツォムツァイ）、⑤一枝筆式（タート・ツォムホン）に分類している（邱 1979: 77-78）。また、シブソンパンナー全域を視野に入れてタートの形態を分類する試みも行なわれている（邱 1990; 楊 1990）。

〈事例2〉

仏主はシブソンパンナーに3回訪れたことがあるという。はじめてウェン・パハーンを来訪したおり、そこにタート・ツォムモクを建立した。二度目はタート・ツォムトンのところにやって来た。三度目は、ワット・パーツェに来た。老人たちが仏主を拜謁すると、仏主は彼らに3本の歯をあたえ、タートを建立させた。こそこはもともとリエン・ピー・ムンを行なう場所であったという。仏主はタートを少しでも高く築ようと何度も要求を出した。バンユーとは、「少しでも高く上がる」という意味である。仏主は各地に仏教を広めたが、まずタイのチェンセンに至り、それからシブソンパンナーに来たといわれる（黄等 1979: 20）。

これら2つの伝承はほぼ同じであるが、そのポイントは、タート・バンユー、タート・ツォムモク、タート・ツォムトンという、ツェンフンを代表するパゴダがその起源において何らかの関係がありうることを示唆する点である。また、別の断片的な伝承によれば、タート・バンユーはツェンフンで最も早くに建立された仏塔であると伝えられる（黄（等）1979: 20-21）。いずれにしても、シブソンパンナーにおける上座仏教の受容時期、リエン・ピー・ムンと呼ばれる守護霊祭祀との関係など明らかにする上で、これらのパゴダの起源伝承を検討することは不可欠である。そこで、以下にツェンフンで収集されたブツダの巡歴の伝承テキストを紹介しておこう。

〈事例3〉

パツァオ（仏主）悟りを得てから世界各地を巡遊したという。すなわち、バジェダワンナアナム、ムンバラナシロン、ハリポンザイヤナガン、ナムミビン、ムンダフクヤンという順に訪れたが、これらの地方はいずれもムン・チェンマイと隣接していた。翌年、パツァオはナムニナムミンを東北に向かい、ある所で休息した。当時、彼には5人の仏弟子が従った。すなわち、パヤー・インドラ、パヤー・アスオ、チャリマダティン、アリダティン、ムガナナダティンである。パツァオは彼らに言った。自分の死後、骨と頭髪を保存して各地に分け、仏塔を建立して仏教を広めるように、と。弟子たちはそれを承諾した。この後、彼らはムン・ファンロンで石の上に足跡を残し、ムン・シンラオ、ムン・リダを訪れた。最後にムン・ウィダハラはムン・ワンを訪れた。この地方は中国に属していたという。ムン・ワンの王は盛大な儀式をおこなってパツァオを迎えた。パツァオは自分が死んだら、ここに仏塔を建て、1本の歯と托鉢1つを納めるように指示した。ムン・ワンには三台山という場所があり、王はそこに仏塔を建立した。パツァオはムン・ワンを出発し、西南の方に向かった。ある所で夜が明け、

空が輝き出した。この地こそが後のツェンフンであるという。その時は「景両」（「黎明の街」という意味）と呼ばれた。「パツァオはバーン・ツェンダイに着いた。すでに夜が明けているのに、その村人はまだ働いていなかった。パツァオは「ここの人たちは、みな死んでいるのか」と聞いた。これ以後、この村はツェンダイ（「死の街」という意味）と呼ばれた。パツァオは、仏塔を建てる場所を選び、頭髮1本を残した。その後、人々はここにタート・バンユーを建立した。タートが建てられた場所はゴンドブノイと呼ばれた低い丘であった。タートを建てる際、少しでも高く建てるという意味にちなんでバンユーと呼ばれた。パツァオはまたバーン・ツァンサンに行き、その崖に4つの足跡を残した。さらにバーン・ゲイダゼウに行き、頭髮1本と足跡1つを残した。ここにはタート・ツォムケーが建立された。

パツァオはシブソンパンナーに9回来訪し、仏髪や仏足などを各地に残したが、当時、ロンナンと呼ばれる山地にはアラワカヤックがいた。それは妖怪や魔物の首領であった。アラワカヤックは手下の妖怪をアラウイスンダンという地方に行かせ、そこで1頭の金鹿に変身させた。そこにはパヤー・アラウという王がいたが、狩猟好きの王はある時、森の中で金鹿を発見し、それを追ってロンナンの山麓にまで来てしまった。王は率いてきた家臣と一緒にそこにムンを創建した。また、ある時ロンナンで狩りをしていた王は道に迷い、とある洞窟のところでアラワカヤックに捕まった。王は毎日1人ずつ人間を提供することを約束して解放されたが、アラワカヤックの犠牲になる罪人や奴隷はすぐになくなってしまう。ついに、家臣たちの信頼を失った王は、自分の王子を出すしか方法がなかった。そうしたところにパツァオがやって来た。パツァオはこの洞窟の前で経文を唱え、アラワカヤックや妖怪に向かって五戒を説いた。アラワカヤックだけはこれになかなか感化されず、様々な呪法を用いてパツァオと争った。しかし、最後はパツァオの仏法に屈服した。人々はこれを記念し、祝福に集まった。パツァオは人々にアラワカヤックを屈服させるまでの経緯を説いた後、アラワカヤックをタート・ツォムモクで3カ月間修行させた。これが雨安居入りの起源である。アラワカヤックはアラワカソーダーと名を改め、ロンナンに戻ってからパツァオが造った洞窟にこもり、修行を続けた。パツァオはこの洞窟に面する山の頂に寺院を建立させ、アラワカソーダーを監視するために1体の仏像を洞窟に向けて安置させた。この寺院はツォムトンといわれる。これ以後、人々は仏教を厚く信奉した。王と人々は、毎年1月と8月にロンナンに家臣を行かせ、ナンスー・シブセンツァイと呼ばれる祭文を唱えてアラワカソ

ーダーを祭った。1月には陽光、8月には降雨を祈るといわれる（黄等 1979: 2-3）¹³⁾。

〈事例4〉¹⁴⁾

タイ暦のある年の4月1日の早朝、パツアオは身なりを整え、各地のムンに布施に出かけた。ある村落ではすでにご飯が炊けており、パツアオに布施をした。ところが、ある村落ではまだ炊き上がっておらず、差し出すことができなかった。パツアオはこの村落に「眠りにふける村」という名をつけた。この村落は現在のバーン・ツェンダイだという。翌日、夜明けにパツアオは他の村落に行った。この村は「曼景両」と名づけられた。3日目、パツアオは自分の頭髪を抜いた。神々や人々はこの頭髪をどこに埋めるかを相談した。彼らはそれをバーン・ルー山に埋めることに決めた。山の頂上に大きな穴を掘ってたくさんの金銀を埋め、タートを建てた。4日目、パツアオはツェンフンに赴いた。そこの景色が美しいのを眺め、そこが将来繁栄する地であることを予見し、ムン・ツェンフン（「空が輝きだしたばかり」という意味）と名づけた。その晩、パツアオは大きな岩の上に休んだ。この大きな岩が象の頭に似ているのを見て、笑った。パツアオは、ここにすでに2つの足跡が残されているのを見て、さらに自分の足跡を残した。パツアオは大きな岩の上に足跡を残した後、別の地方に行った。そこでは2人の人が彼に水を差し出すのを拒んだ。2人が言うことには、この地は河の水が少ない、と。パツアオはこの河をナム・シンと名づけた。ここにも足跡を1つ残した。パツアオは火山に行った。山上には2頭の獅子が王を名乗り、いつも他の動物たちを食べていた。パツアオは獅子を呼び出した。獅子たちはパツアオと体の大きさを比べた。パツアオはすぐに身体を八丈ほどの大きさに変え、4万年も生きることができると言った。獅子たちは負けを認め、以後、人間を食べないことを誓った。パツアオは獅子の牙を抜いて五戒を授け、山洞に閉じ込めた。まもなくして、2頭の獅子は死んだ。獅子と親しかった動物がこのありさまを見て、獅子は死んでしまったが、ずっとその2本の脚を見たいからとパツ

¹³⁾ さらにこの伝承テキストには、パツアオの涅槃の後、弟子たちが仏舎利や仏髪、経典などを携えて各地に仏教を教え広めたこと、チエンマイ、ケントゥンなどを経てツェンフンに仏教が伝えられたことなどが語られる。このテキストは『列羅』と呼ばれる経典で、原本はミャンマーに所蔵されており、シブソンバンナーにはその写本があるという（黄等 1979: 3-4）。

¹⁴⁾ この伝承テキストは、ムンツェーの頭人の所蔵していたタイ・ルー語の資料を中国語に翻訳したものであり、ワット・ツォムトンに所蔵されていた資料から訳出されたという。雲南省図書館に『傣族宗教歴史伝説訳集』（李文貢・張亜慶等翻訳）として所蔵されている。であり、ワット・ツォムトンに所蔵されていた資料から訳出されたという。雲南省図書館に『傣族宗教歴史伝説訳集』（李文貢・張亜慶等翻訳）として所蔵されている。

アオに帰依した。獅子の身体は腐り、その臭い水が山洞から流れ出た。しばらくして山が獅子のかたちになった。獅子の体から流れ出た汗は1本の河に変わった。ナム・オーと名づけられた。他にも3本の河がこの獅子にちなんで名づけられた。パツアオは各地を訪れたが、それにちなんだ名前がつけられた。パツアオはいくつかの山頂に足跡を残して教えを広めていったが、そうしたなかにピー・ヤックがいた。ピー・ヤックはロン・ランという場所で大勢の人々とともにパツアオを出迎えた。パツアオの従者は、ピー・ヤックが人間を食べないでこのように善良になったのはなぜか、と問いかけた。パツアオは答えた。ピー・ヤックは普通の妖怪ではなく、その頭目であり、将来仏になるだろうと。ピー・ヤックはパツアオと約束し、以後、人間を食べないかわりに、人々にこの地で耕作させて、収穫させたいと願った。パツアオはここにも足跡を残し、彼らにターンをさせた。この後、パツアオはタンミナ（アイニ族）の住んでいるところを訪れた。しかし、この人々はパツアオの教えを受け入れなかった。

さて、天界の王は、ツェンフンが豊かに緑が広がっているのを見た。しかし、人間が住んでいないのを残念に思った。そこで、ある天神を地上に降下させ、金の鹿に変身させた。ところで、ビルマに狩猟の好きな王子がいた。ある日、森の中でこの金鹿を見つけた王子は矢を放つが、鹿は逃げてしまう。王子はこの鹿を追ってツェンフンにやって来た。帰り道を失った王子は、しかたなくこの地に留まることにした。しかし、食べ物がなかったので、天界の王は彼らを救うために、鳥たちにいろいろな植物の種を食べさせた。鳥たちの糞はやがて地上で芽を出し、いろいろな食糧になった。鳥たちは死後、人間に変わった。こうして地上には人間が増えていった。

王子は金鹿をさらに追跡するうちに、とある山に着いた。そこにはピー・ヤックが棲んでいた。ピー・ヤックは王子を捕まえて食べようとするが、王子は自分を解放してくれる代わりに、人間を差し出すことにした。山の麓に小屋を作り、そこに人間を毎日1人ずつ送った。そのうちに人はいなくなってしまい、自分の息子を差し出すはめになった。これを知ったパツアオはピー・ヤックと争い、それを征服する。敗れたピー・ヤックはパツアオに従い、山を下りた。パツアオはピー・ヤックに人間を差し出して祭るのではなくて、毎年水牛で祭ることを王子に指示した。パツアオは、その後、ワット・ツォムトンに戻った。ピー・ヤックはこの寺院で3ヶ月を過ごして修行した。パツアオはロンナンにも足跡を残した。ここには河川があったが、ある洞窟のところから水が流れ出た。それが流沙河である。15年してパツアオは亡くなった。王子のアスカグフナルオはパツアオの頭骨をワット・トンに納め、ター

トを建てたという。

以上に示した伝承テキストは、内容的には2つの部分に分けられる。前半は、ブッタの巡遊にかんする物語であり、各地に仏髪や仏歯、仏足石などを残し、その結果、聖地としてタートが建立されたと説かれる。これに対し、後半はツェンフンの最大の守護霊として崇拜されるアラワカ・ソーダーにかんする物語である。この問題についてはすでに考察を試みたことがあるので、ここでは詳しく述べないが、ムンの象徴的な「外部」あるいは「異界」としてのロンナン（ドゥンナン）に棲む「土地の霊」あるいは野生の力（アラワカ・ヤック、ピー・ヤック）がブッタの力によって馴化され、仏教的秩序の中に再編される内容である。すなわち、上座仏教という宗教的力を得ることによって破壊的で多義的な野生の力を、ムアンを守護する道徳的な力へと転換する。王権の側はこれを契機に「土地の霊」（アラワカ・ヤック、ピー・ヤック）をムンの守護霊（アラワカ・ソーダー）として正式に承認し、定期的に祭祀することになる。その際、「土地の霊」のもつ制御できない潜在的に危険な力を回避する手段としてのタートを建立したのである。この点がアラワカ・ソーダーの祭壇がタート・ツォムトン、タート・ツォムモクという王権所在地のタートと対立する地理的空間に配置されていることに対する仏教的な意味付けと解釈である。

ツェンフンにおいてタイ・ルーの人々がムンの守護霊として重要視したのは、①アラワカ・ソーダー、②ツァオファーロン・モクハム、③ソップ・オト、④ツェンウィ、⑤トンヤーン・パーンポム、という5つである。これらに対する祭祀（リエン・ピー・ムン）は、タイ暦の10月から12月にかけての時期（太陽暦8月から10月に相当）に王権が関与して盛大に行なわれた。祭祀儀礼は、ケム・ムン、カム・ムンという、2つの儀礼的カテゴリーに分かれ、前者ではアラワカ・ソーダーが主たる祭祀対象であった。この後、10日の間隔をおいて、ソップ・オト、ツェンウィ、トンヤーン・パーンポムという順に祭祀されたが、この守護霊儀礼はカム・ムンと呼ばれた。前述の伝承テキストは、これらのピー・ムンのうちで、アラワカ・ソーダーにかんする伝承であった¹⁵⁾。

¹⁵⁾ 筆者はタート・ツォムトン、タート・ツォムモクの建立にまつわる、これらの伝承テキストを王権論とのかかわりで検討したことがある（長谷川 1991, 1993）。これらのテキストをタイ、ラオス、ミャンマーなどに流布する同種の伝承と今後比較する必要がある。北部タイのチェンマイに流布するプーセ・ヤーセの伝説はその一例である（田辺 1993: 39-4）。

5. 「伝統」としての上座仏教

(1) 宗教政策の変遷

1950年代の前半にシブソンパンナーでは社会主義化が推進された。これによって、ツァオペンディンを頂点とした政治組織や身分制的秩序、「封建的」な土地所有関係、上座仏教と精霊信仰の重層的な儀礼システムなどはすべて廃止された。ここで重要なことは、新たに発足した社会主義政権は、総じて少数民族の宗教信仰や儀礼システムが生産活動を阻害し、貴重な生産財を破壊するという共通の認識をもっていたことである。これは生産力の向上と発展を最大の政策目標におく立場からすれば当然ともいえるが、当時、農業生産と儀礼的消費の関係が問題視された。1950年代の半ばに行われた調査研究では、タイ・ルー農民によるターンやリエンの宗教的慣行がどれぐらいの生産財や富を浪費しているかにかんする実地調査が実施された。その結果、僧侶や見習い僧の出家生活が農民のターンや布施に依存していること、頻繁にターンが行われ、人力、物力とも巨大な消費であること、毎年7回の大きなターンがあり、それは1人あたり30日の工作日を浪費してしまうことなどが問題点として指摘された(馬 1983: 106-107)。

大躍進政策から文化大革命にかけての期間には少数民族の文化伝統や民族的差異がないがしろにされた。サンガは生産活動に従事しないという理由で批判され、上座仏教と精霊への信仰は「封建迷信」「宗教迷信」として糾弾された。文化大革命の時期には、宗教活動に対する当局側の取り締まりがいつそう強められ、僧侶やポツァン、ボーモーなどの宗教的職能者が激しく攻撃された。このような急進的な宗教政策は、タイ・ルーの人々を動揺させ、その結果、国境を越えてタイやミャンマー領内へ脱出を企てる農民も続出した(黄等 1979: 23-35, 61-71)。

11期三中全会(1978)の開催は、少数民族の文化伝統の存続問題に対し、重大な変更をもたらした。国家側はそれまでの急進路線の弊害を根本に見直し、「宗教信仰の自由」「風俗習慣の尊重」を柱とする穏健な宗教政策を再開した。こうした変更を受けて、1980年9月、西双版纳州仏教協会が発足し、それまでの行き過ぎた宗教行政に多くの改善がなされた。ラオスやミャンマーなどに避難していた僧侶が帰国して出身村落の寺院に戻ったり、宗教行政に参画した。民間では破壊された寺院やタートの再建が進行し、各種のターン儀礼がさかん

に行なわれるようになった¹⁶⁾。

(2) 文化再興とタイ・ルー社会

上座仏教の復興は、文化大革命によって混乱した社会秩序を安定させるのに大きな役割をはたしたが、それは政府側の働きかけにより上から指導されるというような性格を持たず、民間側の自発的行為にもとづくものであった。これらは、一言でいえば、急進的な集団化政策や文化大革命によって抑圧されたタイ・ルーの文化的アイデンティティを取り戻すエスニシティ活性化の社会文化現象であった。寺院やターンの再建行為のなかに、国家との関係において自らのエスニック・アイデンティティを維持しようとするタイ・ルーの自己意識や心理的欲求の存在を確認することはきわめて容易である (Heather 1991)。

以下において、これまでの現地調査で得られた資料をもとに、ツェンフン地区のいくつかのタート再建状況を概観し、この点をさらに検討してみたい。

〈事例1〉 タート・ツァイ・ムン

ツァイ・ムンはツェンフン盆地の中央部に位置するバーン・ツァンツァイに建立されている。このタートはカン・ツァイ・ムンとも呼ばれ、ツェンフンの中心性を表象する、一種の「国礎柱」でもある。1980年に再建された後、1987年、1994年の二度にわたって修復されたものである。これに対する儀礼はハイ・ツァイ・ムンもしくはターン・タート・ツァイ・ムンと呼ばれ、タイ暦3月15日に举行される。起源的には、ターン・タートの儀礼とは異なっていたとも考えられるが、現在観察できる儀礼の形式は、一般のターン・タートと基本的に同じである。パヤー・イン (インドラ) 以下の128のテワダーを招請する祠がタートの周囲に臨時に建てられ、40あまりの主要なテワダーを招請する他、アラワカソーダー、ツァオファー・ロン・モクハムなどのツェンフンを代表するピー・ムン (ムンの守護霊) も招請される。バーン・ツァンツァイを含む寺院間のネットワーク組織 (布薩堂はバーン・サイにある) にもとづき、近隣村落が多数参集してターンが行なわれる。解放以前、この儀礼はパヤー・ロンバンの名義によって主宰され、彼の管轄下の諸村落の代表が参加した。ツェンフン全体にかか

¹⁶⁾ 高谷は、1990年1月にシブソンバンナーの仏教復興とタートの再建にかんする聞き取り調査を行い、貴重な資料を残している。それによれば、ムンハム地区の場合、1961年から84年にかけての時期には、20歳以上の正式僧 (トゥ) と20歳未満の見習い僧 (バ) がおらず、ターン儀礼が行われなかったとしている。1982年に宗教政策が変更になり、仏教信仰の復活が公認された結果、1984年に20代の1人の男性が正式僧として得度し、1985年にはターン・タートが復活したという (高谷 1990: 154)。

わる宗教祭祀を扱う役職のモー・ムンも参加し、祭詞を読み上げたという。同時に、ツェンフンで最高位の僧職であったフーバー・ムンも参加した。

こうしたターン儀礼は1950年から56年までほぼ正常に行なわれていたが、58年になると実施がしだいに困難になった。文化大革命の時期には寺院も破壊され、カート・サイ郷では3つの村落にしか寺院が残されなかった。1980年2月にタートを再建することになったが、夜中にこっそりと地面を掘り、埋められていた宝石類を探しあてた。村人はこれを奇跡とみなし、ブッダの賜ったものと考えた。再建の際には、ムン・ロンからの僧侶が1人、その他は6人がタイ、ラオス、ミャンマーから国境を越えてやって来た。再建の儀礼は盛大であった。こうしたタート・ツァイ・ムンの再建は、ツェンフンにおけるその他のタートの再建や仏教復興に拍車をかける役割をはたすことになったという¹⁷⁾。

〈事例2〉 タート・バンユー

ツェンフンで最も早い時期に建てられたと伝わる。バーン・インの後方の山上にある。高さは約42メートルほどあり、タート・シリー・ツォム・ムン・ツェンフンという文字が刻んであったという。1958年以後、誰もターンを行わなくなり荒廃していたが、タイ・ルーの人々は資金を出し合って修復し、1989年1月27日儀礼を行った。記録と言い伝えによれば、タート・バンユーには2つの「塔心」があると記録されていた。人々は、ほぼ完全なままの杯3個を掘り出した。第一の杯は花崗岩でできており、なかには鍍金製の仏像が入っていた。第二の銀の杯には大きさの異なる144個の宝石が入っていた。第三の金の杯には2個の珍しい宝石が入っていた。記録によれば、宝石の1個は一年を意味するとされている。さらに言い伝えによれば、「塔心」を保護するために、第一の「塔心」から約1公尺離れたところの二番目の「塔心」の中に武器を埋めた。人々は事故が起こるのを避けて二番目の「塔心」を探さなかったという（雷 1993: 152-155）。

〈事例3〉 タート・ツォムモク

タート・ツォムモクは、タート・ツォムトンとともにツェンフンにおいて最もよく知られた仏塔である。かつてはビルマ、タイ、ラオスなどからも参拝者があったという。ブッダの

¹⁷⁾ 筆者のバーン・ツァンツァイでの聞き取り調査による（1995年3月）。なお、ターン・タート儀礼にかんしては、田辺による詳細な調査研究がある（田辺 1990）。

頭蓋骨が埋められ、カウ・ツォムのなかで最も吉祥であるとされたからである。かつてはバーン・ルー村の人々が管理し、タイ暦1月にターン・タートを行ったが、バーン・ホンツァン、バーン・ノンドンノンドンの村人も参加した。現在ではバーン・ホーナー、バーン・ノンフォン、バーン・ホーボンなどの村落がターン・タートを行っている。それは、1950年代以降の土地改革や人民公社化運動などにより、ウェン・パーハンにあった村落では、社会主義化を恐れた住民の一部は国外に移住してしまったこと、残った人々は近隣の村落やツェンフン市街区に移転したためである。筆者がツェンフンで現地調査を行っていた1987年の時点ではタート・ツォムモク、タート・ツォムトンのいずれも廃墟のような状況であった。その後、近隣の村落に分散していたウェン・パーハンの旧住民が費用を出し合って再建した。再建にあたり、積極的な役割を演じたのはバーン・ルー村の老人たちであった。タート・ツォムトンはブツダの頭髪をが納めると伝えられ、かつてバーン・ホンツァンの人々がタイ暦2月にターン・タートを行なった¹⁸⁾。

〈事例4〉 タート・ツォムレー

このタートはカウ・ツォムの1つであり、バーン・ゴンロン後方の丘の上に立っている。かつてはバーン・ナンに建立されていたが、後に現在の地に移されたという。1958年に破壊され、1981年に再建された。その後、1991年に修築された。この時の再建費用は6万元（人民币）かかったという。バーン・ゴンロン、バーン・ナン、バーン・ゴンマイ、バーン・ツェントンの4村落が共同で管理している。

再建にあたり、村人の間で以下のようなことが検討された。タート・ツォムレーはもともと丘の上にあり、バーン・ゴンロンに属した。1958年、バーン・ナンの人々がこれを壊した。後になって、村人たちは相談したが、以下のように考えた。ほかの村人はタートを持つのに、自分たちにはない。ターン儀礼は来世によりよく生まれ変わるために行なうものであり、祖先から伝わってきた。ターンをすれば、一生の平安と幸福が得られる。このようなターンをしないのは良くないのではないか、と。しかし、当時の指導者は再建する勇気がなかった。そこで、バーン・ゴンロンの村人たちは田地の量と世帯人数に応じて再建の費用をバーン・ゴンマイ、バーン・ナン、バーン・ツェントんに割り当てた。鉄くぎや資材はバーン・ナンが弁

¹⁸⁾ 筆者のバーン・インでの聞き取り調査による（1995年3月）。筆者のバーン・インでの聞き取り調査による（1995年3月）。

償した。バーン・ゴンロンの寺院の住職トゥ・ロンがこの時の費用明細を記録しているという。

ターン・タート儀礼はタイ暦1月に行われる。この儀礼はかつてパー・ロンバンにより組織されたが、現在はバーン・ゴンロンのトゥ・ロンが中心となっており、儀礼の主体はバーン・ゴンロンの村人である。トゥ・ロンは近隣の村落に対して、我々の村はターン・タート・ツォムレーを行うが。ターンをして幸福を得たい者は誰でも参加されたし、といった趣旨の通知をする。バーン・ゴンロンは小さなパサートと花火を準備する。バーン・ゴン、バーン・ナン、バーン・ツェントンはそれぞれの供物を持ってくる¹⁹⁾。

〈事例5〉 タート・ツォムケー

タート・ツォムケーは、ロン・フイ郷における主要なタートで、カウ・ツォムの1つに数えられる。バーン・ケー付近の丘に立っている。タートの基台の下にはこの地方に布教にきた仏弟子の髪1本を納めると伝えられる。タートの建立後、バーン・ケー、バーン・ボー、バーン・ロンマイ、バーン・ホン、バーン・ワン、バーン・ホー、バーン・ダゼウの7村落が祝賀に集まったという。タイ暦1月15日と3月15日、付近の村落住民によるターンが行われる。タートはタイ暦1117年(西暦1755年)に立てられたという記録もある。(岩・毛1993:150-151)。

〈事例6〉 タート・ツォムツェン

バーン・リンの後方の丘陵に建立されている。当初、地中に埋められている碑は掘り返されていなかったという。1964年から65年に宗教が停止されたが、66年、碑は誰かに掘り返されてしまった。文化大革命に期間は破壊されたままであり、誰も管理していなかった。宗教政策の復活後、再建に積極的であったのは、2人の村人と寺院のトゥ・ロンであった。彼らはバーン・トゥンの知人をたずね、協力して再建を大工に依頼した。まず、破壊されたタートの辺りに大きな穴を掘って1本の銅剣を掘り出した。幅は2寸ほどである。再建にあたり、バーン・サーは4000個の煉瓦を送ってきた。これ以外の資材はバーン・リンが負担した。総費用7～8000元ほどで、大工には300元払ったという。

ターン・タートはバーン・リン、バーン・レー、バーン・サー、バーン・ホイソーの4村で行な

¹⁹⁾ 筆者のバーン・ゴンロンでの聞き取り調査による(1995年3月)。

う。バーン・リンが主催し、各村落は棉花でこしらえた馬、パサート、花火などの準備を分担する。参加者のほとんどが老人であり、ターン・タートのところに1泊する。人々のターンによって集まった金銭はバーン・リンが保管している。毎回、200 から 300 元ほどの額が集まるが、主としてタートの修築用に当てられる²⁰⁾。

〈事例7〉 タート・インタレン

タート・パヤーインとも呼ばれ、インドラ神が降りてきたと伝わる。インタレン (In Taleng) とパヤー・インは同じである。バーン・ツェンタイにある。文化大革命の時期に破壊され、1981年から82年頃に再建。その間、ターン儀礼は行われなかったという。このタートの再建にあたり、バーン・ツェンダイ、バーン・マイロン、バーン・ボクの3村が寄進した。村人が地中を掘りかえてみると、小さい鉛の仏像が見つかった。それにはNan Chieng Kan Thaya という王女の名前が刻んであったという。ターン・タートはタイ暦1月に行われる (高谷 1990: 154)。

(3) 若干の考察

上述した各地のタートの再建状況とこれまでの聞き取り調査により、タートの再建について以下の特徴を指摘しておきたい。

タートは文化大革命の時期にその大半が破壊されたとはいえ、タートにとってもっとも重要な「塔心」の部分はほぼそのままの状態であった。したがって、それを掘り返すことから再建が始められた。地中にそれを発見することは、ブッダから祝福されているという心理的効果をタイ・ルーの村人にもたらしたものと思われる。

この点で興味深い事例は、バーン・ツァーンツァイのタート・ツァイムンの再建にかんするエピソードである。インフォーマントの1人は、筆者に次のような趣旨を語った。彼はハナーンの称号を持ち、村のボツァンを努める老人で、年齢は1995年の調査時点で60歳代の半ばであった。ツェンファン地区で最初に修復されたのがタート・ツァイムンであった。当時、彼は宗教政策が変更になったのを知り、自分はさっそく再建を主張したが、村人の大半はそうした状況の変化にまだ懐疑的であり、上座仏教を信仰することを怖がった。しかし、自分

²⁰⁾ 筆者のバーン・リンでの聞き取り調査による (1995年3月)。

は怖れる必要はないと判断してタートの再建を進めた。1980年にタートは再建され、盛大なターン・タート儀礼を行なったが、こうした状況のみで何も問題がないことを知り、他の村落でも仏教を復興しはじめたのであると。

実際、仏教信仰の復活に熱心な民間レベルのこのような動きに、政府側は特に大きな干渉をしなかった。タートの再建に対して、一部の例外を除けば、政府の側は財政的な支援をしなかった²¹⁾。したがって、村人たちは再建資金を自発的な寄進によって準備していったのである。その際、文化大革命の以前に出家経験をもち、豊富な仏教的知識を持っていた民間の知識人であるハナーンなどが大きな推進役となった。

ターン儀礼が復活した背景には、村人の側に「ターンをしないことはよくないことである」という判断があったが、この点は重要である。つまり、ターンについてしばしば指摘される、来世でのよりよい地位や生活の確保、あるいは「ブン」の蓄積といった教義レベルの意味付けだけではなく、ターンが祖先から伝わってきたタイ・ルーの慣習であるという意識が働いたのである。

タート再建の費用は当該のタートが立地する村落だけでなく、ターン・タート儀礼において相互に共同しあう近隣の村落も分担している。これは、ターン・タートの儀礼的实践を通じて「ブン」を分け合うという儀礼的イデオロギが文化大革命期の急進的な思想教育によってもそれほど大きな影響を受けなかったことを物語っている。ターン儀礼は、単なるタイ・ルーの儀礼的行為の領域にとどまらず、コミュニティを再建する大きな力となったのである。人々はターンという儀礼的行為を通じて、村落間の互酬的な社会関係を活性化させ、混乱した社会関係を正常化していった。特に、近隣村落のネットワークを基礎として行われるターン・タート儀礼はそうした機能をはたしたものと考えられる。

だが、大躍進から文化大革命の期間にかけての中断により、ターン儀礼をめぐる世代間における意見の相違や断絶も確実に起きている。この点は、ツェンフン地区では市場経済化と都市化によってタイ・ルーの社会空間に質的な転換が起きていること、学校教育が普及していることなどにより、彼らの文化的アイデンティティの形成と文化化の過程において、仏教的知識の習得がそれほど大きな意味を持たなくなっていることと関係がある。

²¹⁾ シブソンパンナーの観光名勝のシンボルとして、「笋塔」「白塔」「曼飛龍塔」等の名称でガイドブックや絵葉書に紹介されるムン・ロン地区のタート・バーンフェイロンは、1980年年代の初めに自治州の財政援助によって修復された例である。1988年国務院はこのタートを全国重点文物保護單位に指定した（雲南省社会科学院宗教研究所編 1995: 54; 征・楊 1999: 13-16; 楊・征 1986: 33-35）。

6. おわりに―「民族伝統」の行方

「民族伝統文化」と分類される文化要素の存続をめぐるのは、現代化との関係でしばしば議論され、それらに対して全面的な否定もしないし肯定もしないというのが、今日の中国政府の文化政策における基本姿勢であるように思われる。だが、それらの存続や発展は、国家の推進する現代化政策を阻害しない範囲で容認されるものである。「民族伝統」には、優秀な「精華」の部分とそうでない要素がある。前者には十分に肯定し、これをおおいに奨励保護するが、現代化に合致しない部分は排除する方針が政策レベルではしばしば強調される。こうした文化伝統の再編の力学は、少数民族の文化伝統の在庫を選別して、時代や政策のドミナントな価値観に合致しない要素を捨て去り、優秀な文化を残して「民族文化」を再構成するというものである（郭（編）1994: 354-358）。つまり、そこでは保護、奨励、育成、禁止、排除といった原則が個別的な文化伝統に対して状況的に使い分けられ、選別が行なわれているのである。

タイ・ルーの事例でいえば、国家や政府による意図的な育成や奨励が行われている文化伝統に「水かけ祭り」があげられよう。この儀礼は今日「民族節日」と認定され、年々盛大に行われる。だが、「水かけ」の儀礼的行為も含めてサンハンピーマイは、本来は周年的なターン儀礼における一つの儀礼的機会にすぎず、タイ・ルーの宗教的慣行のなかでそれほど突出していたわけではない²²⁾。1977年に再開されると、「水かけ祭り」は一躍脚光を浴び、対外開放政策の展開にともなって増加しはじめた国内外の観光客を呼びあつめる目玉商品に再編され、西双版納タイ族自治州を代表するエキゾチックな祝祭へと発展していった。シブソンパンナーの観光開発は1990年代に入り、大きく進展している。自治州は「旅游興州」（観光によって自治州を発展させるという意味）のスローガンを掲げ、観光資源としての歴史文化遺跡の保存と復興に取り組み始めている。そうした動きのなかで、上座仏教にかかわる文化資源はシブソンパンナーの「風景」を構成する重要な観光資源であるとの認識が強まりつつある²³⁾。

²²⁾ ツェンフンにおけるサンハンピーマイは、ガイドブックなどで紹介される、自治州政府が組織し主催する盛大な「水かけ祭り」が一般に知られているのに対し、各村落の状況は必ずしも明らかではない。

²³⁾ ウェン・パーハン地区の王宮や寺院、タートなどの歴史的文化遗产を復元する計画がある。こうした修復計画にタイ・ルー知識人の意見や希望が取り入れられる状況がようやく生まれつつある。観光開発が伝統文化の再建や活性化を促進する事例である（黄 1992； 征 1999； 艾 1999）。

選別的な文化再編の力学が優勢となる状況のもとで、ターン儀礼は国家側の容認する少数民族の「宗教信仰」や「風俗習慣」の法的範囲内におかれている。だが、実際のところ、ターンという儀礼的慣行に対する一般的な評価は経済的な浪費とみる傾向が強い。これは1950年代の社会主義改造の過程で、その過度の儀礼的消費が生産財の破壊とのかかわりで問題とされたことの延長線上にある。仏教の教義体系、その現世放棄的、来世志向的な思想内容は、現代化の実現のためには、むしろマイナス要因であるとの評価が一般になされているのである（譚 1986）。

こうしたドミナントな側からの価値付けばかりなく、市場経済化が日常生活に浸透しはじめたことなどによって、タイ・ルーの人々の伝統的な儀礼的实践に対する意識も変化しつつある。多大の富を消費するようなターン儀礼は敬遠されるようになってきているのである。上座仏教を核として構成されたタイ・ルーとしての文化的アイデンティティや伝統的なエスニック境界は、多数派としての漢族との民族間関係や現代化とのかかわりで大きな挑戦を受けていると言えよう。にもかかわらず、村落を単位としたローカルな社会空間に生きる大半のタイ・ルーの人々にとって、ターン儀礼が依然として重要な社会学的意味領域をつくりあげていることも事実である。そこではタイ・ルーの文化的アイデンティティの保持と彼らのエスニシティ表出に対し、一定の役割をはたしている。いずれにしても、市場経済と観光開発が進行するなかで、タイ・ルーの「伝統」としての上座仏教、あるいはターンとう儀礼的实践がタイ・ルー村落の社会変動とどのようにかかわりあい、社会的な意味領域を再生産していくのかが注目される場所である。

参考文献

艾 温扁

1999 「提高西双版纳旅游景区的文化含量」『思想戦線』1999-5期：39-42。

馬場雄司

1994 「雲南シブソンパンナーと北部タイ、ランナーのランカーウォン受容に関して」『南方上座仏教の展開と相互交流に関する総合的研究』平成4・5年度科学研究費補助金研究成果報告書（研究代表・森祖道），pp. 22-33。

曹 成章

1986 『傣族農奴制和宗教婚姻』北京：中国社会科学出版社。

1999 『版纳絮語』 済南：山東画報出版社。

刀 永明・曹 成章

1984 「西双版纳傣族信仰仏教的一些情況」『西双版纳傣族社会総合調査（二）』昆明：雲南民族出版社，pp. 113-121。

高 立士

1999 『西双版纳傣族伝統灌溉与環保研究』昆明：雲南民族出版社。

郭 大烈編

1994 『論当代中国民族問題』北京：民族出版社。

1997 『雲南民族伝統文化變遷研究』昆明：雲南大学出版社。

長谷川清

1990 「タイ族における民族文化の再編と創造」『文化人類学8 特集=中国研究の視角』京都：アカデミア出版会，pp. 116-126。

1991 「『父』なる中国・『母』なるビルマ—シップソンパンナー王権とその〈外部〉」松原正毅編『王権の位相』東京：弘文堂，pp. 380-408。

1993 「雲南省タイ系民族における仏教と精霊祭祀」田辺繁治編著『実践宗教の人類学—上座部仏教の世界』京都：京都大学出版会，pp. 221-256。

1995 「『宗教』としての上座部仏教—シップソンパンナー，タイ・ルー族の仏教復興運動とエスニシティ」杉本良男編『宗教・民族・伝統』南山大学人類学研究所，pp. 55-82。

1998 「国境を越えるネットワークとエスニシティの動態—雲南省・シップソンパンナー，タイ・ルーの事例から—」『東南アジア研究』35（4）：620-643。

Heather, Peters

1990 Buddhism and Ethnicity among the Tai Lue in the Sipsongpanna, in *Proceedings of the 4th International Conference on Thai Studies, Kunming, Vol.4, pp.339-352.*

Hsieh, Shih-chung

1995 On the Dynamics of Tai/Dai-Lue Ethnicity: An Ethnohistorical Analysis, In Harrell, Stevan (ed.), *Cultural Encounters on China's Ethnic Minorities*, University of Washington Press, Seattle and London, pp.301-329.

黄 恵

1992 「西双版纳勐泐故宮遺址考察記—兼論大力開發西双版纳人文旅游资源」『雲南民族学院学報』1992-2 期：22-26。

黄 惠等

1979 『西双版纳傣族小乘仏教及原始宗教的調査材料』雲南省歴史研究所。

管野博貢

1995 「中国・西双版纳タイ族自治州への漢族移住とその社会的影響」『アジア経済』36
(4) : 41-64.

加藤久美子

1997 「シップソンパンナーにおける『中央』と『地方』—ムアンチェンフンと周辺勢力との関係をめぐって」吉川利治(編)『東南アジア史の中の「中央」と「地方」』, 文部省科学研究費補助金(国際学術研究)成果報告書, pp. 41-81.

雷 存礼

1993 「“告庄”“西双景”浅識」『景洪文史資料選輯』第1輯: 152-156.

劉 岩

1993. 『南伝仏教与傣族文化』昆明: 雲南民族出版社。

馬 曜

1983 「西双版纳傣族社会経済報告」『傣族社会歴史調査(西双版纳之二)』昆明: 雲南民族出版社。

邱 宣充

1979 「景洪的佛寺建築」黄惠 kun 他『西双版纳傣族小乘仏教及原始宗教的調査材料』雲南省歴史研究所, pp. 71-90。

1990 「傣族地区小乘仏教的建築与造像」王懿之・楊世光(編)『貝葉文化論』昆明: 雲南人民出版社, pp. 472-482。

高谷紀夫

1990 「西双版纳のパゴダとその儀礼」田辺繁治編『上座仏教圈における宗教と社会—タイ・雲南・スリランカの比較研究 中間報告 I』(1989年文部省科学研究費補助金・国際学術調査), pp. 121-155。

田辺繁治

1989 「西双版纳の仏塔儀礼と供犠」田辺繁治編『上座仏教圈における宗教と社会—タイ・雲南・スリランカの比較研究 中間報告 I』(1989年文部省科学研究費補助金・国際学術調査), pp. 167-180。

1993 「供犠と仏教的言説—北タイのプーセ・ヤーセ儀礼」田辺繁治編著『実践宗教の

人類学—上座部仏教の世界』京都：京都大学出版会，pp. 35-70。

譚 樂山

1986 「西双版纳傣族社会的变迁与当前面临的问题」『雲南多民族特色的社会主义現代化問題研』昆明：雲南人民出版社，pp. 261-290。

王 松·王 思寧

1998 『傣族仏教与傣族文化』昆明：雲南民族出版社。

王 懿之（王軍）

1990 「西双版纳小乘仏教歴史考察」王懿之·楊世光（編）『貝葉文化論』昆明：雲南人民出版社，pp. 407-424。

楊 玠

1990 「西双版纳的佛塔」『貝葉文化論』昆明：雲南人民出版社，pp. 483-494。

楊 美陳·征鵬

1986 『西双版纳風物志』昆明：雲南教育出版社。

岩 炳·毛 幼熙等

1993 「嘎洒塔庄格散記」『景洪文史資料選輯』第1輯：150-151。

岩 峰編

1999 『傣族文化大觀』昆明：雲南民族出版社。

顏 思久

1991 「景洪地区傣族仏教調查」『雲南少数民族社会歴史調查匯編（五）』昆明：雲南人民出版社，326-335。

顏 思久編

1991 『雲南宗教概況』昆明：雲南大学出版社。

姚 荷生

1990（1948）『水擺夷風土記』上海：上海文芸出版社。

雲南省社会科学院宗教研究所編

1995 『雲南省志 卷66 宗教志』昆明：雲南人民出版社。

張 亜慶

1983 「西双版纳傣族宗教情況初步調查」『傣族社会歴史調查（西双版纳之三）』pp. 99-110。

征 鵬

1999 「修復歷史文化勝迹 旅游興州創輝煌」『思想戰線』1999-5 期：36-38。

征 鵬編

1993 『西双版纳概覽』昆明：雲南民族出版社。

征 鵬·楊 勝能

1999 『新編 西双版纳風物志』昆明：雲南人民出版社。

鄭 曉雲

1990 「社会變遷与西双版纳傣族婦女」杜玉亭（編）『傳統与發展—雲南少数民族現代化研究之二』北京：中国社会科学出版社，pp. 475-486。

1991 「当代西双版纳傣族社会文化變遷研究」『社会学研究』1991-1 期：46-51。

朱 德普

1996 『傣族神靈崇拜覓踪』昆明：雲南民族出版社。

Zhu, Liangwen

1992 The Dai: Or the Tai and Their Architecture & Customs in South China, D D Books, Bangkok.

