

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

南ラオスの少数民族の移住村における精霊祭祀と仏教：言語ゲームの視点から

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2015-02-17 キーワード (Ja): キーワード (En): Buddhism spirit worship Wittgenstein' s language-game family resemblances Southern Laos 作成者: 中田, 友子 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00003811

南ラオスの少数民族の移住村における精霊祭祀と仏教

—言語ゲームの視点から—

中 田 友 子*

Buddhism and Spirit Worship in a Relocated Village of Ethnic Minorities
in Southern Laos: From the Perspective of Wittgenstein's Language-Game

Tomoko Nakata

本論文は、南ラオスの少数民族が低地に移住し、ラオなど異なる集団と接触を密にするなかで経験するようになった宗教変化を理論化する試みである。モン・クメール系諸集団は伝統的に精霊祭祀を実践し、仏教徒のラオとは異なることで知られる。しかし、前者が草分けの村で共住するなかで、両者の間には通婚が頻繁に行われるようになり、さらには宗教の変更も珍しくない。しかも、それは一般に考えられるような精霊祭祀から仏教への一方向的な変更ではなく、精霊祭祀の実践者が仏教儀礼に参加する、あるいは仏教徒が動物供犠を行うなど、その間の境界は極めて曖昧となっている。このような宗教的複合状況における実践を本論は、アカルチュレーションやシンクレティズムではなく、ウィトゲンシュタインの言語ゲームの概念、特に家族的類似性をキーワードとして読み解くことにより、東南アジアに広くみられる現象、さらには宗教変化一般の包括的理解に寄与することを目指す。

This paper examines the complex relationships between Buddhism and spirit worship in a relocated village of ethnic minorities in Southern Laos. The village, built by the Ngae, a Mon-Khmer group, has also been populated by other ethnic groups including Lao. Since their move into lowland regions, the Ngae villagers have established daily contact with the Buddhist Lao. Although the entire village strictly adheres to the traditional worship customs of the Ngae, the influence of Buddhism is becoming progressively more apparent in many respects. A change in religion is not rare among the villagers for various

*神戸市外国語大学国際関係学科

Key Words : Buddhism, spirit worship, Wittgenstein's language-game, family resemblances, Southern Laos

キーワード : 仏教, 精霊祭祀, 言語ゲーム, 家族的類似性, 南ラオス

reasons, such as intermarriage between a Buddhist Lao and a spirit worshipper, or an intention to evade responsibility for offering animal sacrifices, especially of buffalo. Nor is such change always from spirit worship to Buddhism; shifting from Buddhism to spirit worship is sometimes observed. Moreover, the boundary between the two religions is vague and blurred. Some Buddhists come to worship spirits or conduct animal sacrifices. Similarly, some spirit worshippers participate in Buddhist festivals. By analyzing the practices of the villagers from the perspective of Wittgenstein's language-game, this paper is intended to contribute to a comprehensive understanding of the religious complexities that exist throughout Southeast Asia.

1 はじめに	5.1 精霊祭祀の実践者による仏教に関する語り
2 ラオスとK村における仏教と精霊祭祀	5.2 仏教徒による精霊祭祀に関する語り
3 宗教的な複合状況に関する理論的考察	5.3 祖霊の憑依に関する仏教徒の女性の語り
4 宗教変更の事例	5.4 家の除霊をするモー・タムの語り
4.1 精霊祭祀から仏教へ	
4.2 仏教から精霊祭祀へ	
5 語りにもみる仏教と精霊祭祀の実践	6 言語ゲームとしての宗教
	7 おわりに

1 はじめに

複数の異なる宗教的要素が一つの地域に共存していることは珍しくない。中部ジャワではイスラームと同時にヒンドゥー的な要素を保持した人々や、アニミズムに強く影響された民間信仰を維持している人々の存在が指摘され、フィリピンでは伝統的な精霊信仰の諸要素がカトリシズムの枠組みと混じり合うことで、独特のフォークカトリシズムが生み出されている(寺田1999)。東南アジア大陸部についても、タイ系集団の多くは上座部仏教徒であるが同時に精霊祭祀も実践し、両者が必ずしも対立しない形で共存していることは数多くのエスノグラフィーが強調してきたところであり、これを扱った研究は枚挙にいとまがない(cf. Tambiah 1970; 田辺編1993; 林2000)。

本稿で取り上げるのは南ラオスの伝統的に非仏教徒であった少数民族の人々が草分

けの村である。ラオスは一般にメコン川沿岸部を中心とする平野部にタイ系集団の一つ、ラオがマジョリティとして居住し、山地や高原部にはモン、ヤオや、ラオ・トゥンと称されるモン・クメール系集団¹⁾に分類される少数民族集団が多数居住していたことで知られる。これらの少数民族は仏教徒のラオとは異なり、伝統的に精霊祭祀を行ってきた。しかし南ラオスの一部の地域、特にボロヴェン高原とラオス第三の都市であるパクセを結ぶ幹線道路沿いは、モン・クメール系集団が他の場所から移動して作った村が多く存在しており、フランス植民地時代にはすでに、ラオとの接触によって仏教徒となる人々が見られる一方で、別の村ではラオ人僧侶が少数民族に仏教を布教することをあきらめ寺を捨てて立ち去ったと記されており (Fraisie 1951: 63-64)、一部には仏教を普及させ、またこれを受容する動きがあったことがわかる。

筆者がこの地域にある村の一つ (以下、K村) で最初に調査を行ったのは1998年から1999年にかけてであった。K村はモン・クメール系集団の一つ、ンゲ (Ngae) の人々が1966年に内戦によりサラワン県のラオガムから出てきた後、草分けとなって現在の場所に居を定めた。ンゲはモン・クメール語族の中ではカトゥイック語系集団に分類され、1995年のセンサスでは人口12,189人、南ラオスのサラワン県、チャンパサック県、セコーン県に居住するとされる (Chazée 1999: 89)。ンゲは民族集団としては当時のラオスの総人口 (約460万人) の0.3%にも満たない小集団であるが、モン・クメール系集団はどれも規模が小さいためこれが際立って小さいわけではない。

K村は1998年当時、隣接する二つの村 (同じモン・クメール系集団のアラックが主な住民) を含む近隣の複数の村が仏教徒となっていたにもかかわらず、村としては伝統的な精霊祭祀を保持していた。ただしラオの他、同じモン・クメール系集団のタリアン (Taliang) などが村に住むようになっており、他民族との接触は日常化していた。これを示す一例として挙げられるのが、民族間の通婚の多さである。当時人口180人余り、33世帯が暮らしていたが、38組のカップルのうち、夫婦ともにンゲ出身者は19組、どちらか一方だけがンゲ出身者のカップルは10組、両方ともンゲ以外のカップルも9組あった。単系出自原理が不在の状況下で²⁾ 民族間の通婚が珍しくないということは、民族的な帰属を特定することが困難な子どもも多いことになるため、住民の民族構成を正確に記述することは当時すでに不可能であった。

そのような状況で村人の中にはラオなどとの通婚により仏教徒となる人々が複数存在した。とはいえ、逆に仏教徒が結婚により精霊祭祀を行う家に住むようになれば、仏教ではなく精霊祭祀を実践することになる³⁾。というのは、祭祀単位はいわゆる

「家」であるため、結婚によって暮らす家の祭祀に従うことになるからである。この場合の「家」（ラオ語でフアン *heuan*）はいわゆる家族（*family*）とも世帯（*household*）とも厳密には異なり、生産・消費単位であると同時に祭祀単位を成し、村落内で認知された社会単位となっている⁴⁾。当時、仏教と精霊祭祀は、どちらかが明らかに優位にあるということがなく、共存した状態であった。

筆者が再度、K村を訪れるようになったとき、2010年の時点で人口は230人余り、世帯数も43世帯に増え、そのうち夫婦ともにンゲ出身者で構成される世帯は17世帯、つまり全体の40%以下に減少している。民族間の通婚がさらに増加したといえるだろう。そしてさらに発見したことは、結婚以外の理由でも精霊祭祀から仏教へ、逆に仏教から精霊祭祀への変更が行われ、住民たちが二つの宗教祭祀の間を特別な葛藤もなく行き来しているように見えることであった。

本研究は、一般には単に柔軟あるいは厳格でないといみなされがちな宗教実践を理論化する試みである。そのために、まずラオスおよびK村における精霊祭祀と仏教について整理したうえで、宗教的な複合状況に関する理論をレビューする。そして、ワイトゲンシュタインの「言語ゲーム（*language-game*）」の概念、特に「家族的類似性（*family resemblance*）」をキーワードとして現地の宗教的な複合状況を読み解いていく。K村における宗教変更の事例を検討し、語りや言説などに現れる実践において仏教と精霊祭祀がどう異なり、どう重なるかを具体的に見ていく中で、言語ゲームの概念が人類学において、特にアカルチュレーションあるいはシンクレティズムと呼ばれる事象のプロセスを理解するためにどのように有用であるかを示したい。

2 ラオスとK村における仏教と精霊祭祀

ラオスはタイやミャンマー、カンボジアと同じく上座部仏教圏に属する。上座部仏教の制度の最大の特徴は、出家した僧の教団としての聖なるサンガと世俗にある在家としての人々とのあいだの厳格な線引きがあることである。その教理に従うと、僧は煩惱と苦悩という人間的経験から脱出することにより涅槃の境地に達することを目指す。その一方で在家者はこれと基本的には関係なく、輪廻転生して来世における幸福や社会的地位向上のために功德（タイ語・ラオ語ではブン *bun*）を積むことを目指す。そのため、在家者たちは一切の経済的行為から隔絶された僧に対し、生活資材を布施・寄進することにより、功德を蓄積する（田辺 1993: 10）。

ただし、上座部仏教圏においては精霊祭祀も同時に広く見られる。仏教徒のタイ系

集団の人々はラオも含め、仏教徒を自認しながらも、「ピー *phi*」と総称される様々な霊的存在に関わる儀礼や信仰をもち、たとえば悪霊祓いや、土地神・祖霊など守護霊に対する祭祀などを行う。このような現象は、シンクレティズム（混淆）という概念により語られることもあれば（Kirsch 1977）、実践宗教の枠組みの中で説明されることもある（田辺編 1993）。いずれにせよ、上座部仏教圏の社会の宗教や信仰について語るときには、仏教と精霊祭祀の両方が同時に信仰あるいは実践されていることが前提となっているといつてよい。

ラオの宗教実践は、タイのタイ系集団の人々と極めて似ており、仏教とともにさまざまな形で精霊祭祀も実践している。ラオ人村落における宗教実践を詳細に報告した G・コンドミナスによると、村人たちにとってピー・ムオン *phi muong* と呼ばれる土地神の祭祀が村落コミュニティ全体を表象するものであると指摘しつつ、他方ではこのような精霊祭祀が熱心な仏教徒であることを妨げるものではない、そして、大衆的な宗教は、仏教が明らかに支配的構成要素でありながらも、これら二つの信仰の調和的アカルチュレーションを示すと論じている（Condominas 1998: 30）。

K 村の宗教実践は、ンゲの伝統をくむ精霊祭祀と仏教とが共存している。村人たちに自らの宗教（サーサナー *sasana*）について尋ねると、たいていは「サーサナー・プット *sasana put*」（仏教）か、それとも「サーサナー・ピー *sasana phi*」（直訳すると精霊宗教）あるいは「トゥー・ピー *thu phi*」（精霊を信仰）⁵⁾ と表現される精霊祭祀のどちらかを挙げる。本稿では前者を仏教徒、後者を便宜的に精霊祭祀の実践者と呼ぶ。ラオやラオ系の人々は、まさにコンドミナスが描写した仏教と精霊祭祀の両方を矛盾の感覚をもつことなく実践しており、村の寺で行われる仏教行事に参加しながらも、病気の原因としての悪霊などに関する語りを彼らの口から耳にすることは珍しくない⁶⁾。ちなみに、ここで「ラオ系」と呼ぶ人々は、ラオとラオ以外の集団出身者との間に生まれ、ラオの慣習の中で成長した人や、あるいはラオ以外の両親から生まれたが幼少時代にラオの養子となりラオの慣習の中で育てられた人を指す。一方、ンゲの人々の精霊祭祀の実践の中心にあるのは、村全体での守護霊祭祀と家の祖霊祭祀である。村の中心にある儀礼小屋で祀られている村の守護霊の祭祀はこの村で最大の年中行事であり、水牛供犠を伴う。この「儀礼小屋」は、儀礼の時のみに使用される小さな屋根つきの建物であり、年に一回の水牛供犠の際にこの脇にある柱に水牛がつながれ、男性たちはこの周りをダンスしながら回り、屠られた水牛の解体はこの中で行われる。また、供犠した水牛の角が保管されるのもこの中である。この他に森の祠に祀られている村の守護霊があり、これに対しては年二回、ニワトリや豚の供犠を行う。

この祠は村の中央に位置する儀礼小屋よりかなり小さく造りも粗末で、供物を置くスペースしかない。そしてこれらの村の守護霊祭祀に加え、それぞれの家の守護霊ともいえる祖霊の祭祀がきわめて重要であり、これを怠れば家族に災厄がもたらされると考えられている。

さらに仏教徒を自称するンゲの世帯の中には、「豚を食べる仏教」と称される祭祀を実践している世帯が数軒ある。これは、かつて「モー・ルアン *mo luang*」⁷⁾と地域でみなされていた評判の高い呪術師の子孫とその家族が、年に一度、陰暦4月に豚や鶏を精霊に供える儀礼を行うものである。この祭祀は、1998～1999年の調査時には、ンゲ語で「トンヤアホン」、ラオ語に訳すと「プーターニャートウアット *pu ta nya thuat*」(直訳すると「父方祖父、母方祖父、父方祖母、曾祖父母」という意味)と呼ばれていた。今回の調査でこのことばを耳にすることはなく、当該世帯の人々がかつてとは異なり皆仏教徒と自称した⁸⁾。筆者がさらに質問すると、陰暦4月の儀礼を行っていると認めつつ、「豚を食べる仏教徒」だと主張した。他方で村長(仏教徒)はこの祭祀を「ピー・カターイ *phi kathai*」⁹⁾と呼び、彼らは仏教徒ではない、空の精霊、天の精霊を信仰していると説明した。実際には、寺で行われる仏教行事に参加する彼らの姿を目にすることは珍しくなく、陰暦4月の儀礼以外に彼らを特徴づけるものは何一つないといってよい。「モー・ルアン」とされた人物が亡くなってからすでに数十年になり、彼を直接知っていた兄弟も亡くなったため、現在、この儀礼を行う家族はこの亡くなった祖先への崇拜を表すためにこの儀礼を継続しているものと考えられる。実践者自身はあくまでも仏教徒と主張し、年一回の儀礼の執行を除けば他の仏教徒とまったく区別のできないこの祭祀の実践者を客観的にどう分類するかは判断が難しいが、現在ほどには仏教と同一視されていなかった1998～1999年当時のデータも記述の中で使用するため、本稿では一般的な仏教徒と区別し、便宜的に「豚を食べる仏教徒」と呼ぶ。

ンゲの伝統をくむ村の守護霊を村全体で祀ることに関しては、コンドミナスが記述したラオ人村落の土地神の祭祀に通じることからもわかる通り、ラオや、同じンゲでも水牛供犠を行わない「豚を食べる仏教徒」の住民から異論が出たことは筆者の知る限り、一度もない。その一方で、ンゲの伝統的な精霊祭祀を実践すると語る人々のなかには、後述するように特に女性を中心として仏教儀礼にときおり参加する人々もあり、仏教と精霊祭祀との間の垣根の低さを感じさせる。

この村で仏教徒と精霊祭祀の実践者との違いが最も鮮明となるのは、動物供犠の実践の有無においてである。K村の仏教徒たちは、守護霊祭祀について供犠動物を購入

するための分担金を供出し、準備を手伝うが、実際の供犠には基本的に参加しない。供犠の後水牛の解体が行われ、全世帯がその分け前を受け取るが、精霊祭祀の世帯とは異なり、仏教徒はこれを家の祖霊に捧げることはしない。単に料理して食べるだけである。守護霊祭祀以外において、たとえば病気の原因が何らかの精霊であると特定された場合も、精霊祭祀の実践者たちはしばしば動物供犠を行うのに対し、仏教徒たちは基本的にこれを行わない。

精霊祭祀の実践者と仏教徒との間には、このようにときとして明確な違いが存在しており、精霊祭祀と仏教が融合し実践されているわけではない。それに加えて一方から他方への変更が珍しくない。しかもそれは、精霊祭祀から仏教への一方向的な変更ではなく、ときには仏教から精霊祭祀へ変更するケースもある。宗教を変更することはK村では一般に「ピエンサーサナー *pien sasana*」,あるいはそれまでの宗教（仏教または精霊祭祀）を「放棄（*pa pa*）」し、「別の宗教へ変わる（ピエンアオ *pien ao* ~）」という表現を用いる。また村人は、サーサナーの代わりに慣習、儀礼・祭祀というより広い意味をもつ「ヒート *hit*」ということばを頻繁に使う。サーサナーとヒートはときに同一の意味で用いられるが、特にングの精霊祭祀を実践する人々にとって、ヒートとは単なる祖霊や守護霊の祭祀を意味するのではなく、家のなかの様々なタブーとも不可分に結びついた宗教的慣習と考えられる。タブーを破ることは祖霊の怒りを買うと考えられているため、これをできる限り避けなければならず、タブーを破らないように日常的な行動や活動を規制することもヒートの一部となっている。仏教徒にはないこれらタブーの存在もあって、彼らはサーサナーの代わりにヒートという言葉を使用すると考えられる。つまり、ヒートという言葉を用いるときには、精霊祭祀を実践する人々の家単位の宗教的慣習に言及しているととらえられる。これに従って本稿では、全体としてはより一般的な宗教の変更ということばを用いつつ、村人たちの語りでヒートということばが用いられた場合には宗教的慣習ということばを使用する。

さて、宗教変更の理由は結婚が最も多いが、後で述べるようにそのほかの理由も見られる。日常的な場面で見られる両者の関係についていえば、少なくとも宗教の違いが結婚を阻むというケースはこの村では聞いたことがない。あるいは宗教の違いが結婚相手の選択に影響している様子もまったく見られない。その意味では、両者の間の壁は必ずしも高くないといえる。実際に、両者の間に祭祀を原因とする不信感、軽蔑があらさまな形で表明されることはなく、宗教祭祀に基づく差別や葛藤も見られない。宗教の「共存」ということばを敢えて用いることすら不自然に感じるほど、両者

はあたりまえのようにそこにあるのである。

異なる宗教が「共存」する状態、けっして一つに統合されているわけではなく、人々はその間を特別大きな葛藤なく行き来し、両者の間にこれといったもめごともないという平和的な状態は、宗教が一因とされる紛争のニュースを頻繁に耳にしている者にとっては、特異に映る。それでも、いわゆる大宗教である仏教へ土着的な精霊祭祀から一方的に変更されるのであれば、アカルチュレーションや「ラオ化」という表現で説明される珍しくもない現象とみなされるのかもしれないが、現実の流れは必ずしも一方向的ではない。かといってこれは、多くの日本人のように、「無宗教」を自認しつつ、毎年初詣に神社へ行き、結婚式はキリスト教式、葬式には仏教の僧侶をよぶのとも異なる。ここでとりあげる人々は「無宗教」を自認することはなく、あくまでも宗教を自らの意思で変更するからである。

3 宗教的な複合状況に関する理論的考察

まず、仏教と精霊祭祀との関係についての理論的研究をレビューし、これらが本稿で扱うケースに適用可能かどうか検討したい。S・タンバイアは東北タイの村落における仏教と精霊祭祀に関する儀礼とシンボリズムを分析し、仏教とスークワン儀礼(魂を呼び戻す儀礼)、村の守護霊祭祀、そして悪霊に関する儀礼の四つがどのように異なるとともに一つの全体として結びつくかを、対立、補完、結合、ヒエラルキーという四つの概念を軸に論じている (Tambiah 1970)。

T・カーシュも上座部仏教、ブラマニズム、精霊祭祀を一つの全体を構成するものと考えており、これらが同時に実践されているタイの宗教的状况をシンクレティックなものとして定義づけた。彼によれば、これは複数の歴史的に異なる伝統から発生した諸要素が結び付き、単一の伝統を形成することを意味する。そこでは個人は明確な不調和の感覚をもつことなしに、同時に異なる伝統から発生した信仰をもったり、あるいは儀礼を実践するとされる (Kirsch 1977: 241)。

一方、田辺は実践宗教という枠組みの中でこれらの現象を説明する。実践宗教はもともとE・リーチが提案した概念であり、彼は経典などテキストに基づく宗教の「純粋な」形式と、一般の人々が実践している宗教を迷信的なものとして対立させる考え方を退け、むしろプロの宗教学者ではない一般の人々が弁証法的に諸カテゴリーを組織し利用していると主張した (Leach 1968: 1-2)。これを踏まえて田辺は、精霊の観念とこれに関する儀礼は上座部仏教社会における実践宗教の重要な部分を構成し、そ

れは仏教が僧にとって自力救済の道であり、在家信者にとっては来世の救済への祈願である一方で、精霊などをめぐる信仰や儀礼は現世における苦悩、病魔、生命の危機に対処し解決することに深く関わり、これが仏教の欠落部分を補完すると分析する(田辺編 1993: 13)。

タンバイア、カーシュ、田辺の三者ともに上座部仏教の伝統と精霊信仰あるいは祭祀が実践者にとっては一つの全体を構成する、不可分のものになっていると考える点で一致している。

では、これらの議論が南ラオスの非仏教的な伝統をもつ人々について適用可能かといえば、そうは見えない。彼らの伝統である精霊祭祀と仏教は、補完やヒエラルキーといった関係の中で一つに統合されるもの、精霊祭祀が仏教に対しその欠落部分を補完するものとはいえないからである。住民たちは明らかに両者を区別し、意識的に選択している。宗教の変更が存在するのはまさにそのためであり、タンバイアやカーシュ、田辺が扱ったタイのケースの中で宗教の変更が観察されていないことを見ても、その違いは明らかである。したがって、南ラオスのケースに関して、またはこれを含みうる別の枠組みを考える必要があるだろう。

では、K村と同じく非仏教的な伝統をもつ社会における精霊祭祀と仏教との関係は、これまでの研究でどう分析されているだろうか。おそらくリーチによる高地ビルマの研究以降であろうが、東南アジア大陸部の山地民世界と低地民世界とが決して断絶したものではなく、何世紀にもわたって関係を結び、影響しあってきたことを強調する傾向が強まっている (cf. Scott 2009)。そしてその関係は経済的、政治的な側面だけでなく、儀礼やコスモロジーにおいても認められるとされる (Tannenbaum and Kammerer 1996)。たとえば F. K. レーマンは、ビルマのチンにおける功德と祝福の概念について論じ、功德に関する社会的、コスモロジー的ロジックは仏教徒と非仏教徒とは同じであると主張し、山地社会が仏教徒 (このケースではシャン) との長い接触を通して功德という仏教的概念を知るようになったとする (Lehman 1996: 22, 39)。しかしながら、そこには具体的にどのような形でチンが仏教徒シャンから功德という概念を学んだ、あるいは受容したかというプロセスについては論じられていない。山地社会と低地社会との長期間の密な接触という新たなパースペクティブを採用したことにより、前者による、後者が伝統的にもっていた功德の概念の受容を主張するにとどまり、その状況、条件、動機などについては考察の対象としていない。

本稿の関心である精霊祭祀と仏教徒の間の宗教変更とこれを可能にする両者の関係をより具体的に扱った研究に関しては、仏教から精霊祭祀への変更を扱った研究は筆

者の知る限り存在しない。一方、精霊祭祀を伝統的に実践してきた山地民に対する仏教の影響について論じた研究は豊富とはいえないながらもいくつか見られる。ビルマとタイのカレンの千年王国運動に対する仏教の影響を論じたもの（Stern 1968）や、1960年代にタイ政府内務省公共福祉局と仏教教団（サンガ）が合同でタイ国内の山地民に仏教を普及すべく開始した「タンマチャーリック」プロジェクトについての複数の研究者による報告と分析など（cf. 速水 1994; Keyes 1971）がその代表的なものとして挙げられる。千年王国運動や政府主導のプロジェクトを扱った研究は、エスニシティや国民統合との関連において分析する視点に基づいたものが多く、仏教を受容した山地民たちの実践そのものに焦点をあてた研究は必ずしも多くない。その中で速水は、カレンがキリスト教や仏教への関わりを深めているにもかかわらず、彼らの宗教の変更に関する研究が19世紀のビルマにおける千年王国運動に関するものを除いてきわめて少数であることを指摘しつつ、タイの村落においてキリスト教へ改宗、もしくは仏教を受容したカレンの実践を *eclecticism*（折衷主義）としながら、詳細に記述し分析している。それによれば、当該村では1930年代に一人の北タイのカリスマ的な僧侶がこの地域にやってきてから仏教との関わりが始まった。キリスト教に改宗した村人は伝統的な精霊祭祀を放棄するが、それ以外の人々で仏教行事に参加する人々は伝統的な精霊祭祀の行事にも参加する。また精霊祭祀と仏教はある局面では明確に分けられているが、他方で新年にブツダの像のもとで過去一年間に蓄積された悪を追い払うために唱えられる強力な呪文と捧げられる供物はカレンの伝統的な実践と重なる（Hayami 1996）。

このカレンのケースは、彼らが精霊祭祀を伝統的に実践してきたというだけでなく、山地社会でありながら平地社会と比較的近い関係にあるという点や仏教を受け入れつつ精霊祭祀も実践するという点で本稿のケースと比較可能な点が多い。しかしながら、そこで表れるのは、やはり精霊祭祀から仏教（あるいはキリスト教）への一方的な流れであり、本稿で扱う、仏教徒の実践も含めた双方向的な流れとは異なる点も認められる。このような違いを超えて、異なる宗教間の関係、ときに差異化しつつときに重なる状態を、そしてまた宗教変更のプロセスをより包括的に理解するような理論は可能だろうか。

本稿では、このような南ラオスの宗教的な複合状態を、「言語ゲーム」の概念に依拠しつつ考察することにする。L・ワイトゲンシュタインの言語ゲームの概念は、ことばが決まった意味をもっており、この意味に従って人はこれを使用するという従来の一般的な通念をひっくり返し、ことばの意味はその使用において示されるという彼

独自の考察に基づいたものである。ことばの意味がその使用において示されるということは、その与えられる意味はことばがまさに使用される場である人間の生活や活動に、ウイトゲンシュタインのことばでは生活形式 (a form of life) に、埋め込まれたものになる——「或る言葉を想像する事は、或る生活の形式を想像する事である」(ウイトゲンシュタイン 1997: 11)。すなわち、人間が生活のなかで営む多様な活動と一体化した形で多様な言語ゲームが展開されるということになる。ウイトゲンシュタインは、その多様性を説明するために、「命令を与える、命令に従って行動する、或る対象を、観察し、或いは、測定して、記述する、或る物を記述(設計図)に従って作る、出来事を報告する、事の成りゆきを推測する、仮説を立て、検証する、……」(ウイトゲンシュタイン 1997: 17)などを言語ゲームの例として羅列していく。彼がゲームということばを用いたのは、これが一定の規則に従って行われるものだからであり、「人は如何に他人がゲームをしているかを良く見る事によって、ゲームを学ぶ」(ウイトゲンシュタイン 1997: 45)と論じた。つまり人は、ことばが実際にどのように使用されているのかを見ることにより、そのことばを、規則を学んでいくのである。しかも、その根拠を人は問うことはない。規則に従うことの「根拠は、[たとえ在ったとしても、その根拠の根拠は、と尋ねていけば、] いずれ間もなく尽きるであろう。そしてその暁には、私は、根拠無しに、行為するであろう。」(ウイトゲンシュタイン 1997: 164)

言語ゲームが或る一定の規則に従いつつも、その根拠を問われることなく行われるものとされるのには、この場合の規則に対する独特の考え方があるからである。そこでは規則は人々の外にあって人々に命令を下す固定的な実体として一般にとらえられる規則とは明らかに異なる。では規則とは一体何なのかというと、慣習の存在を抜きにして語ることはできない。規則の表現、たとえば道しるべに一定の反応をするように人々は訓練されてはいるが、それはこの表現が恒常的に使用され、その慣習が存在する限りにおいてのみ、これに従う(ウイトゲンシュタイン 1997: 157)のであり、道しるべそのものが規則なのではない。そこには道しるべに沿って進むよう教育されたり、もしくは他人がそうするのを観察することによりこれを学ぶというプロセスが必然的に介在する。まさにこれが慣習によって規則となる規則、あるいは慣習的行為においてたち現れる規則を意味している¹⁰⁾。

ちなみに、ウイトゲンシュタインが人類学に与えた直接的なインパクトとしては、彼のフレーザー批判がよく知られ、人類学でも議論を巻き起こした¹¹⁾。ウイトゲンシュタインは、呪術がフレーザーの主張するような錯誤、つまり誤った物理学や医学、

技術などではなく、象徴作用と言語の概念に基づいた慣習的行為であり、願望を表すものとしてプレーヤーを批判した（ワイトゲンシュタイン 1975）。慣習的行為としての呪術は、その根拠を問うことなく規則に従ったゲーム、すなわち言語ゲームとみなすことが可能だろう。

慣習により成り立つ言語ゲームという見方が、P・ブルデューの実践の概念とつながると指摘したのは田辺である（田辺 2002; 2003）。ブルデューは、それまで研究者たちが文化、社会という概念でしか説明しようとしなかった人々の慣習的行為、つまり実践を理論的に追求した（田辺 2002）。ブルデューは、客観主義的視点を、高みから演劇や絵画のような表象と同じく社会的世界を見降ろし、人々の実践も演劇の上演と同じく筋書きどおりに行われているかのようにとらえているとして批判し、同時に主観主義に対しては個人の実践を条件づける社会的世界を理解することが完全に不可能だと批判した。そして、これらに対し彼が提唱する実践の理論は、知識が（個々人のなかに）受動的に記録されるのではなく、構築されるとするものであり、またその構築の原理は実践のなかで形成され、常に実践的な機能へと向かう、構造化され、同時に構造化するシステムであると主張した（Bourdieu 1980: 87-88）。そしてこの実践を組織し生み出す諸傾向（ディスポジション）のシステムがハビトゥスである。ハビトゥスは階級の生存の諸条件によって生み出されたものであり、そのためこれが組織する実践は客観的には規則的に見えるが、実際には規則への単純な従属の産物などではない。それぞれが置かれた生存の条件のもとで、何をすべきかすべきでないか、何が可能か不可能かを経験的に学んだ個人の戦略的な計算が実践には込められ、個人とその家族に社会経済的必要性という形で課せられた階級の生存条件がもつ固有の構造がハビトゥスの構造を生み出すために、結果的に実践の規則性という形で現れるのである（Bourdieu 1980: 88-91）。つまり言語ゲーム同様、個人の実践も単純に規則に従ったものではないということであり、その底にあるのは社会において条件づけられた経験による学びである。ブルデューは階級が生存の諸条件を規定するとしているが、本稿で扱う K 村をはじめとする階級が存在しない諸社会でも階級以外の生存の諸条件が当然のことながら存在する¹²⁾ のであり、これがハビトゥスを生み出すと考えられる。田辺は、ワイトゲンシュタインの言語ゲームが慣習によって個人が訓練される場であり、同時に公共性と共同性をもった社会的な場であるという意味で、ハビトゥスに対応していると分析する（田辺 2002: 554-555）。ワイトゲンシュタインは言語ゲームに関して社会ということばを用いてはいないが、慣習とはそもそも社会を前提としたものであり、さらに彼のいう生活形式はやはり社会と不可分に結びついている、あ

るいは社会と一体化したものととらえるべきである。

本稿では田辺のこの考察を踏まえ、南ラオスのK村における宗教的な実践を慣習により成り立つ規則に基づく言語ゲームとしてとらえることにする。ちなみに宗教を言語ゲームとしてとらえる見方は宗教学者がすでに提示している¹³⁾。星川は、一つの宗教を「それ独自の一組の諸規則にのっとって営まれていて、一つの体系を構成しており、さらにその生活形式と一体となった、言語ゲーム」ととらえ、宗教というものが根拠づけ・基礎づけがそもそも不可能であると同時に不必要であり、単に「信じるか、信じないか」だけでよいと論じる。そして、宗教に本質はなく、存在するのは、もろもろの「宗教」と呼ばれるものの中にある「家族的類似」のみだと主張する(星川1997)。星川の研究は特定のフィールドでの宗教の調査に基づいた実証的な研究ではなく、いかに宗教を言語ゲームとしてとらえることが正当であるか、またそう捉えた場合に宗教に関してどのような新たな視野が開けるかについての理論的な検討に議論の大半が費やされている。本稿は、星川の宗教を言語ゲームととらえる見方を踏襲しつつ、人々の精霊祭祀と仏教に関する語りや言説、言明などにあらわれる実践¹⁴⁾に焦点をあてる。

さらに本稿では、言語ゲームの「家族的類似性」に注目する。ウイトゲンシュタインは、言語ゲームすべてに共通な一つの特性はなく、ただ互いにダブリあっている多くの共通の特性が、一つの家族、はっきりとした境界のない家族的類似性をもつ家族を作っていると、家族のメンバー間に成り立つ種々多様な類似性が相互に重なりあい交差しあっていると述べる(ウイトゲンシュタイン1975: 50, 57)。この概念についてはR・ニーダムが複数の論文でとりあげており、たとえば親族や信仰に関する言明を単一の共通する特徴群によって集団に分類するのではなく、それぞれ一部のみで共有された異なる特徴で重なりあうという、より緩やかで限定的でない分類を想定すべきであると主張している(Needham 1975)。彼らの主張に従えば、本稿でとりあげる精霊祭祀も仏教も、特定の宗教の本質とよべるものを共有することによってではなく、家族的類似性をもつ宗教に分類されるととらえてよいだろう。

そして本稿では、ウイトゲンシュタインもニーダムも具体的に描いてはいない家族的類似性をもつ活動が互いに連鎖しあい、差異化しあいながら、実践を生み出している様子に焦点をあてる。田辺は言語ゲームが閉じられたシステムではなく、家族的類似性により他のゲームと差異化し、交差し、重層しながら関係性をもって存在していると論じており(田辺2003: 60)、ここでの議論はこの田辺の分析に依拠する。異なる言語ゲームがそれぞれの規則に従いながらもときに交差し、連鎖するというのは、

言語ゲームそのものを構成する規則のあり方と深く関わっていると考えられる。ウィトゲンシュタインは、規則は行為の仕方を決定出来ないとし、さらにその規則が固定したもので断固として与えられたものでもない（ウィトゲンシュタイン 1997: 158）としており、これは実際にプレイされている言語ゲームに対するきわめて動的な見方、多様性や可変性を示唆する見方である¹⁵⁾。言語ゲームとしての仏教や精霊祭祀に関する実践は、それぞれが限定的な単一の特徴を共有し、厳然たる境界をもつ実体なのではなく、きわめて曖昧な形でそれとして分類されるものであり、その境界の曖昧さはそれぞれの規則の可変性によりさらに強調される。あくまでも慣習に従った実践において規則が規則としてたち現れるのであり、規則が慣習を決定づけるのではない。慣習が生活形式と不可分に結びついたものであるのなら、その生活形式いかによって、これと一体化した言語ゲームの規則そのものも変化すると考えられる。この点で家族的類似性という概念は、K村における仏教と精霊祭祀の実践を理解するうえで重要なカギとなる。

宗教から離れると、リーチが研究したビルマのカチンのケースは、さらに言語ゲームの概念、家族的類似性が適用できる要素が多数見られる。リーチが Gum Sa 型、Gum Lao 型として記述した社会組織が現実よりも理想的モデルであるとし、さらにこの相違が実際は絶対的なものではなく、個々人がこれらの範疇のあいだを移動できること、そして実在する社会へのこのモデルの適用がきわめて柔軟に行われ、理想的モデル同士の区別ははっきりしているが、実際に実現されたものはたがいに重なりあっていると述べる（リーチ 1995: 325-326）。リーチはこの著作において言語ゲームの概念を直接引用しておらず¹⁶⁾、これに影響を受けたのかどうかを確実に知るすべはないとはいえ、このような分析は理想的モデルに忠実に従っているのではない、実践レベルでの異なるモデルの境界の曖昧さや重なりあいを強調している点で、まさに家族的類似性や言語ゲームの概念と結びつくと考えられる。

本稿は、村という生活空間を共有しながら、異なる宗教（精霊祭祀と仏教）に従うと語る人々の宗教実践のあり方、その間の関係を具体的に検討するものである。星川は、宗教を言語ゲームとしてみなすことで、異なる宗教間の対話の重要性と可能性について触れている（星川 1997）が、ここでは対話というよりは軋轢のほとんどない宗教の変更と共存が実際にどのように実現しているかを明らかにし、宗教の変化のプロセスについて考察する。以下、K村における宗教の変更と宗教実践について言語ゲームの概念をもとに議論を展開する前に、具体的事例を記述する。なお記述にあたっては、筆者が主に 2010 年から現地で行っている調査で得たデータと、比較のた

めに1998～1999年の調査データとの双方を参照する。

4 宗教変更の事例

K村における精霊祭祀と仏教との間の変更は、既述のように、頻繁に見られ珍しくはない。しかもその動きは双方向的である。ここでは、その具体的な事例を挙げていく。

4.1 精霊祭祀から仏教へ

個人の宗教の変更の理由として最も多いのは、結婚である。すでに述べたように、精霊祭祀の実践者が、仏教徒と結婚し相手の家に住むことになれば、当然仏教徒となる。とはいえ、この場合仏教徒となることは即、寺の行事に参加することを意味するわけではなく、仏教式に行うその家の儀礼に参加し、水牛供犠などの精霊祭祀を実践しなくなることを意味している。さらにいえば、信仰心が問われることはない。ある男性は「豚を食べる仏教徒」の女性と結婚し、妻の両親の家から独立するときに、亡くなった妻の祖母が彼らと一緒に住みたがったという理由で「豚を食べる仏教」の祭祀をそのまま維持することにした。また別の男性はやはり「豚を食べる仏教徒」の女性と結婚し、妻方の祭祀に従うようになったが、村の守護霊祭祀では毎年、水牛を殺す役割を長く担っていた。したがって、結婚による宗教の変更は厳格とはいえない傾向にあるといえる。

一方で、結婚以外の理由で仏教を選択する場合もある。セコーン出身のあるタリアンの夫婦は仏教徒を自認するが、それは夫のほうはまだ幼いときに故郷を離れ、両親と暮らさなかったためタリアンの精霊祭祀の慣習を知らないからだと語る。革命以前から軍隊に長く勤務してきた彼は、さまざまな場所を移動し、常に身近にラオの存在があったため、自然に仏教を実践するようになったようである。

このように精霊祭祀の慣習に幼いときから馴染む生活環境にいなかったからではなく、むしろ幼いころから精霊祭祀に馴染んできたにもかかわらず、これを自らの意思で放棄し仏教徒となるケースもある。その最大の理由は、精霊祭祀にまつわる動物供犠が世帯にとってしばしばあまりに経済的負担が大きすぎることである。ンゲの家族は多くの「カラム *khalam*」(タブー)を抱え、これを侵したとみなされる行為、たとえば家の中での諍いや、息子の妻あるいは娘の夫が祖霊を祀っている場所を横切るといった行為がそれにあたるのだが、これを償うため、最悪の場合水牛を供犠しなければ

ばならない。現在は生きた水牛一頭を供犠することはほぼなくなり、市場などで水牛か牛の頭と四肢、内臓や血などを購入して供犠の形式のみを実行し、動物の屠殺を省略することが村人たちの暗黙の了解によって受け入れられている。しかし、それでもその経済的な負担は小さくない。供犠を行うことは村人たちを招いて酒宴を開くことを意味しており、そのために酒やたばこ、料理などを用意しなければならない。さらにこれを、場合によっては年に3回、4回と繰り返さなければならないこともある。また、タブーに関する知識、さらにタブーを侵したときに家の祖霊に対して謝罪し許しを乞うために行う儀礼についての知識がなければならない。間違ったやり方は祖霊のさらなる怒りを引き起こしかねない。特に若い世代にその知識はあまり継承されていない傾向がある。そのため、いっそのこと、精霊祭祀そのものを放棄し、仏教徒になることによってこれらタブーを侵犯した際の供犠という慣習的義務から逃れようとする動きが生まれるのである¹⁷⁾。

村で水牛供犠を最も頻繁に行うある家族の場合、村の守護霊祭祀で祭司を長くつとめた祖父が亡くなったのを機会に、あとをついであるじとなった孫一家は仏教徒になった。その理由は、まさに上で述べたとおりであり、このケースについては後で詳しく述べる。

また、この家族に触発されたのか、別の家族がその後、仏教徒となることに決めた。彼らも同様に年に何度も水牛供犠を行っており、その経済的負担に耐えられなくなったと述べた。とはいえ、この家族は、「試しに」（仏教徒への変更を）やってみて、様子を見る（ローンブン *long beung*）と語った。つまり、変更して見て特に何事も不都合が起これなければそのまま仏教徒となり、もし大きな不幸に見舞われるなどということがあれば、そのときはまた考える、おそらくはもとの精霊祭祀に戻るということであろう。

さらにある家族は、妻の病気が原因で精霊祭祀から仏教へ変更した。妻はもともと仏教徒だったが、結婚後、夫方の祭祀である精霊祭祀に従うようになった。ところが二番目の子どもを出産した後、彼女の体調がおもわしくなくなった。「キー・カポ *khi kapo*」と呼ばれる占いを何度も行い、水牛供犠も一年で2度も行い、さらに病院へも行ったがはっきりとした回復は見られなかった。（このキー・カポ占いについては後で詳しく説明する。）彼女が近くの寺の僧侶に相談に行ったところ、病気が治らないのは精霊祭祀を行っていること自体が原因であると言われ、夫と相談して共に仏教に変更することに決めたのだった。夫はそれ以前から、妻の病気の原因についてさまざまな人によるさまざまな解釈に振り回されていると感じている様子で、「どうすれば

いいかわかったら、供犠をやめたっていいんだ」と語っていた。つまり、妻の回復をもたらさない水牛供犠を命じる精霊祭祀に多少なりとも疑問をもっていたと考えられる。

4.2 仏教から精霊祭祀へ

仏教から精霊祭祀への宗教の変更も結婚を契機とするケースが少なくない。他の地方出身のあるラオ男性は妻と結婚後、数年して妻の家から独立したが、その後も妻の父たちと一緒に祭祀を行い、仏教徒には戻っていない。彼の姿を村の仏教寺院で行われる儀礼の際に見かけることはなかったが、彼自身は「自分は何を信じたっていいんだ、仏教でも精霊でも」と語り、祭りや「ワン・シン *wan sin*」と呼ばれる仏日¹⁸⁾には寺に行くことがあると述べた。したがって、彼は仏教を完全に放棄したという意識はもっていないと考えられる。その一方で、結婚後、いったん精霊祭祀を行う妻の家族と同居し、その後独立した時点で仏教徒に戻る男性もいる。もともと仏教徒だった人々にとって、すでに述べたように多くのタブーを伴い、これを侵した場合はときに水牛供犠によって償わなければならないンゲの精霊祭祀の慣習は、極めて馴染みにくいものであろうことは想像に難くない。

仏教から精霊祭祀へ変更するケースで、結婚以外の理由によるものもある。とはいえ、ラオをはじめンゲ以外の人々が精霊祭祀に変更することはない。あるンゲ男性は仏教徒の女性と結婚し仏教徒となったが、妻の死後、精霊祭祀へと戻った。このケースについては後で詳しく検討する。また、ある女性は「豚を食べる仏教」の家族に生まれ、結婚後も、また生家からの独立後もこれを実践してきたが、最近になって精霊祭祀に変更した。これは、原因不明の体調不良に悩んでいた彼女が「キー・カポ」と呼ばれる占い（後述）において、さらにモー・ドゥー（占い師）によって、「彼女の祖先が水牛を食べたがっている」ことがその原因であるとされたためだという。「祖先に水牛を食べさせる（つまり供犠する）」ことはすなわち、精霊祭祀への変更を意味する。結婚以外の理由で仏教から精霊祭祀へ変更するケースは多くはなく、またンゲの人々に限られているとはいえ、精霊祭祀から仏教へ変更する人々と似通った理由がそこに認められる。結婚以外の理由で仏教から精霊祭祀に変更する人々がンゲに限られるため、仏教から精霊祭祀への変更はその逆の変更よりは明らかに数も少なく、目立ったものではないが、重要なことはK村において宗教の変更が精霊祭祀から仏教への一方向的なものではないことである。

5 語りにみる仏教と精霊祭祀の実践

ここでは、K村の仏教徒と非仏教徒との間で、宗教にまつわる実践がどう異なりどう重なるかを、精霊祭祀の実践者が仏教を、また仏教徒が精霊祭祀をどう語るかを通して、具体的に検討していく。

5.1 精霊祭祀の実践者による仏教に関する語り

Aはンゲであり、精霊祭祀の家に生まれたが、仏教徒の妻と結婚後、仏教徒となった。Aの妻は数年前、焼畑から帰宅した後、全身が麻痺状態になり、そのまま5ヶ月間近く寝たきり状態になったあげく亡くなった。Aによれば、牛を2〜3頭、金を1〜2パーツ¹⁹⁾費やして、病院の治療費と、一部は寺への寄進にあてたが彼女は回復せず、売り払う家畜も金も無くなったときちょうど彼女も亡くなった。Aは彼女の死後、仏教への帰依が彼女の病氣治癒になんの効力も発揮しなかったことを理由に、精霊祭祀に変更することを決めたと語る。ただし別の機会には、彼は亡くなった母を自分の家で祀るために精霊祭祀に変更したとも語り、おそらくこれら二つの要因が彼を動かしたものと考えられる。仏教徒の妻が存命中は、一つの家で2種類の祭祀を行うことが不可能なため精霊祭祀の母を祀ることはできなかったが、いったんは別の村に住む彼の兄の家で祀られていた母の霊を、妻の死後は自分の家に連れ帰り、これを行うことが可能になったのだった。

いずれにせよ、Aは精霊祭祀を行っていた家族の出身であるため、変更というよりは復帰することになり、おそらくそれほど違和感なく復帰することができるのではないか。ただし、より興味深いのは、その後のインタビューでAが語ってくれた夢の内容である。夢の中で彼が亡くなった妻に会いに行ったところ、妻は「トン・グン *ton ngeun*」(木の形をしており、枝の部分に紙幣をたくさんつるしたもので、仏教行事の際に寺に寄進する)を一本欲しがり、これを、料理4皿をのせた盆1膳、おこわ1かご、コップ1杯の水とともに僧侶に捧げに行きたくないとAに告げたという。彼女が亡くなったときに彼の家では僧侶を招いて葬式をし、布施もした。彼女が彼の夢の中で「トン・グン」を欲しがったのは、あの世で使う金がなくなったためだというのがAの説明である。寺にこれをもって行って僧侶に渡し、死者へ功德を転送する²⁰⁾ことにより、彼女があつた世でこの金を受け取ることができるのである。

Aのこの語りから明らかなのは、仏教徒から精霊祭祀に変更したとはいえ、彼は仏

教的な実践とこれの基盤となるイデオロギー、具体的には僧侶を支援する行為が亡くなった家族の功德の獲得につながることをまったく否定しておらず、むしろこれに従おうとしていることである。この場合、精霊祭祀に変更するということは、仏教的な実践を「誤り」とか「無意味なもの」として否定することにはつながらない。その意味で、彼の中で精霊祭祀と仏教的なイデオロギーが互いに対立し排除しあうものとして存在しているのではないということになる。

このように精霊祭祀を家では行いながら、ときには仏教寺院にも行くのはこの村では A に限ったことではない。ある別の男性（以下、B）は、森に棲む村の守護霊の祭祀で祭司を務めるが、あるとき寺で仏教行事に参加し、サイ・バート (*sai bat*) を行った。これは、僧侶たちの托鉢用の鉢に食べ物などを捧げ、布施をすることにより功德を積むことを目的とした行為であり、在家信者の仏教実践の主要かつ基本的なものといえよう。筆者がこれを目撃し、男性の甥にこの話をしたところ、「B がサイ・バートなんてできるのか」と言い、信じようとしなかった。ところが、筆者が B 本人に仏教行事で彼を目にしたと述べたうえで、その理由を尋ねたところ、B は数か月前に亡くなった息子の供養のために寺へ行ったことを認めた。村の祭司の一人である B さえもが、仏教行事を通して死者の供養を行うと語るのである。

B の寺の儀礼での所作は確かにいくぶんぎこちなかったが、それでも特別周りに違和感を与える様子ではなかった。というのは、B が寺で儀礼に参加するのはこれが初めてだったとしても、村の個別の家で行われる仏教式の葬儀には何度か参加したことがあったため、必ずしも全く知識がなかったわけではないからであろう。彼の甥が考えるほど、仏教儀礼は彼にとって未知のものではなかったはずである。

さらにいえば、村には自らの宗教を精霊祭祀としながらも、寺の仏教儀礼に参加する人々が少なくない。たいていは 20 代から 40 代までの女性たちであるが、彼女たちの寺での所作振る舞いは他の仏教徒とまったく区別できない。ある 40 代の女性になぜ仏教儀礼に参加するのかと尋ねたら、「ブン（功德）が欲しいから」という答えが返ってきた。つまり、仏教的なイデオロギーを彼女が知っている、そしてそれに従っていることになる。

5.2 仏教徒による精霊祭祀に関する語り

すでに述べたように、K 村では仏教徒は精霊祭祀も実践するが、ここではさらに例外的な一つの事例を挙げる。仏教徒のある若い夫婦の夫のほうはゴム・プランテーション²¹⁾で働き、妻と幼い娘は夫（父）とともにその宿泊所で寝泊りしていたが、

妻が熱を出し回復しなかったため村でキー・カポと呼ばれる占いをを行った。この占いは、独占的に解釈を行う占い師が存在せず、不特定の複数の村人が参加し、共同で解釈を行っていくもので、K村では頻繁に行われている。参加者たちがそれぞれ肯定か否定かだけを問う形式の質問を行い、一人の村人が乗ったココヤシが回転すれば「ハイ」、動かないか左右に揺れるだけなら「イイエ」を意味するとされる。主に病気の原因と対処法を特定するために行われ、質問内容が相談者の宗教によって大きく変えられることはなく、仏教徒に対して「ブン *bun* (功德)」や「バープ *bap* (悪行)」など仏教のレトリックがことさら持ち出されることはない。原因が精霊かそれ以外なのかをまず尋ね、もし精霊であればどのような精霊かを特定する。ただ、異なるのは病気の原因が特定できた後の治療法や対処法である。非仏教徒は祖霊の怒りを鎮めるために水牛供犠を要求されることが少なくないが、仏教徒については、原則的には家の中にある祭壇に供え物をして許しを乞うことが要求されるにとどまる。供え物も動物が要求されることはまずないといってよい。というのは、そもそもこの占いでは仏教徒が相談者である場合、「水牛を食べたいのか」という質問を避けるからである。このようなわずかな違いはあるが、この占いはンゲもラオもその他の集団出身者たち



キー・カポ占いの一場面 (2010年 筆者撮影)

も参加し、村人たちが共同で解釈を作り上げていく場となっている（中田 2002）。

さて若い夫婦の件は、筆者の調査時にはすでに過去の出来事であったため、この占いの場面に立ち会うことができなかったが、ある例外を見せている。というのは、夫によると、その時の答えは、ゴム林の近くに棲む死霊（ピー・フン *phi heung*）が原因であり、これに豚を捧げろという内容だったからである。当時、ゴム園の宿泊所に寝泊りしていた村人の中で、熱を出す者が続出していた。そして何人もが同じようにキー・カポで死霊のせいだと告げられ、豚を捧げるように命じられ、これに従っていた。若い夫婦もこの通りに豚を精霊に供え、その後妻の健康は回復した。夫はかつてキー・カポを信じてはいなかったが、今回妻が回復したため、信じるようになったと語った。妻はバクセ出身のラオであり、夫のほうは父がンゲ、母がラオだが、父は母と結婚したときに仏教徒となり、彼自身も仏教徒として生まれ育った。つまり夫婦ともに仏教徒だが、他の精霊祭祀を行う人々と同じように、豚を精霊に捧げるようにという答えが出た。ここでは宗教の違いを重視するよりも、同じゴム園でともに働き、同じ宿泊所で寝泊まりし、同じ症状の病気に罹ったという共通性によって、他の村人に対するのと同じ解釈が引き出されたものと考えられる。そのため、普段は仏教徒に関してけっして問われることのない、「(精霊は)豚を食べたいのか」という質問が行われたのであろう。

5.3 祖霊の憑依に関する仏教徒の女性の語り

ある仏教徒の女性（以下、C）は、数年前に亡くなったンゲ女性の一人（以下、D）について次のように語った。Dは生前、年に2～3回、祖霊が憑依することで村中に知れ渡っていた。その祖霊とは、Dの父（以下、E）の長兄と次兄である。彼らが憑依するとDはとび跳ね踊り、村中を歩き回っては他人の家に入って行き、隠れている住人たちを恐怖に陥れていた。Dにとり憑いた霊は常に水牛を要求した。霊がとり憑いている期間は1回につき5～6日、長ければ7～8日のこともあり、そのたびに最低でも1頭（回）、多ければ2～3頭（回）、水牛の供犠を、簡略化された形とはいえ、行わなければならなかった。Dの家族はそのための費用を取獲したコメを売るなどして工面していた。彼らは毎年、この村でも有数の豊作に恵まれる家族として知られ、米倉に大量の取獲したコメを貯蔵していたが、毎年数回こうして行う水牛供犠のため、けっして豊かとは言えない状態だった。

Cは、Dの息子一家がEの死後、仏教徒となることにした理由の説明の中でこの話をしてくれたのであるが、Eは前述の村の守護霊祭祀の祭司を長年務めていた男性

だった。病気で徐々に弱っていく中でおそらく死期が近いことを悟ったであろうEは、自分の死後、精霊祭祀を放棄し仏教徒となるよう、家のあるじとなる孫(Dの長男)に促したのだった。それは、まだ若い孫が慣習についての知識がほとんどなく、家での祭祀を的確に行えないことを予想したためだというのが孫自身や近親者たちの説明であった。しかしCは、孫の母親であるD、つまりEの死んだ娘のように、孫一家の誰かに祖霊が毎年のように憑依し、水牛供犠を要求するのをEが恐れたためと解釈していた。特に、祖霊はEの二人の兄だけでなく、Eの亡くなった娘D、そしてE自身の四人となり、残された家族に憑依する可能性のある祖霊が増えることもあって、Eは不安を募らせたというのがCの説明である。実際に、Dの娘(Eにとっては孫)はかつて当の母親に憑依され、出産直後に熱湯を冷まさず飲んでやけどを負ったことがあった。Eの死後、このようなことが起こっても、慣習について知識のない者たちだけではどうすることもできなくなってしまうとEは心配し、子孫たちが静かに暮らすため精霊祭祀を放棄するよう告げたのだらうとCは語る。

仏教徒であるCは、子どもの頃に家族とともにこの村にやってきて成長し、ンゲの男性と結婚し、夫のほうが仏教徒となった。この村の精霊祭祀の人々の慣習について、一通りの知識をもち、Dが憑依されていたという話を迷信などといって否定することはない。そもそも仏教徒のラオたちも憑依を伴う儀礼の伝統をもっており²²⁾、憑依という観念に必ずしも否定的ではない。祖霊の憑依や古い慣習の放棄に見られる精霊の観念などは、Cにとって否定すべきものではなく、ンゲの人々と精霊に関する観念をほぼ共有していることがわかる。

5.4 家の除霊をするモー・タム²³⁾の語り

モー・タムの「モー」は専門家、医師を意味し、「タム」は「タンマ」つまり仏法を意味する。モー・タムとは、ラオの伝統において災禍をひき起こす悪霊を「法」の威力で祓う儀礼執行者である(林 2000: 236)。ここでとりあげるモー・タムは、上記の亡くなった祭司Eの孫一家が仏教に変更するにあたって、この家のいわゆる除霊を行った人物(以下、F)である。ンゲの人々にとって宗教的慣習を変更するときには、一般に家を破壊しなければならないとされているが、この家族の家はまだ建ててから日が浅く、壊すのが惜しいので、除霊をしたうえで住み続けることにした。Fは50代末の他の地方出身のラオで、出家経験のある仏教徒であり、最近K村の隣村(現在は統合されてK村と一つになった)の女性と結婚し、そこに住むようになった。以前からモー・タムとして活動しており、除霊などさまざまなことを行う。家の除霊

に際しては、家族全員が家財道具一式とともに家を空け、一般にそれから3日経過後儀礼を行い、その後は通常通り家に住めるようになるが、Eの孫息子の家に関しては、「3日待たずに儀礼を行い住めるようにした。それは彼らの、古い宗教的慣習から抜け出たいという意思によるものであり、経をあげ、聖水でお祓いをしたらそれで完了となる。安心して家に住めるようになる」とFは語る。

Fの語りからも、仏教徒を自認する彼がンゲの人々の家の祖霊に関する観念自体を否定してはいることがわかる。彼が強調するのはむしろ、モー・タムとしての自分の力ないしは仏法自体の力がンゲの人々の家の祖霊の力にも勝っているということだろう。もともとモー・タムは、仏教徒のラオの人々に根付く精霊祭祀の伝統において悪霊を祓う役割を担っており、その点ですでに仏教と精霊祭祀が二者択一のものとして認識されているのではないことがみてとれるが、彼はンゲの人々の精霊祭祀のイデオロギー自体についても否定しておらず、仏教徒のラオの精霊祭祀と同様に位置づけ扱っていることが明らかである。

6 言語ゲームとしての宗教

以上の民族誌的データから明らかとなるのは、K村の人々の実践にあらわれる仏教と精霊祭祀の境界が共にいかに曖昧で、彼らの実践には逸脱とさえ呼べる要素がいかに多いかである。仏教徒を自認しながら病気治癒のために精霊に豚を捧げ、村の守護霊の祭司が仏教寺院のサイ・パートに参加して息子の供養を行うという語りは、まさにこの村において仏教と精霊祭祀の境界がいかに曖昧であることを示している。

K村での仏教と精霊祭祀の実践における境界の曖昧さと両者の間での変更について議論する前に、整理のために結婚によって宗教祭祀を変更するケースと、自分の意思によって変更するケースとを分けて考えてみよう。結婚の場合は厳密に言えば自分で宗教を選ぶのではない。結婚の結果、宗教を変更するのである。ただし、別の宗教祭祀の家で暮らすようになったとはいえ、その家の宗教を個人のレベルで信仰および実践する必要があるわけではない。家の祭祀に参加し、以前の宗教を家の中で実践しないようにすれば十分であり、たとえば「豚を食べる仏教徒」の女性と結婚した男性が、その後長く村の守護霊祭祀で水牛を殺す役目を担っていた例は、実質的には以前の宗教を完全に放棄することを公に要求されていないことを示している。逆に仏教徒が精霊祭祀の家に婚入しても、寺院での行事に参加することは可能であり、個人の宗教実践は厳格に規制されているわけではない。

他方で、自分の意思で宗教を変更する場合は明確な動機による意識的な選択に基づく。K村で特に目立つのが水牛供犠の負担から逃れるという動機によるものである。この場合は結婚とは異なり、より明確な形でかつての祭祀の放棄が見られる。特にこれは個人単位ではなく、家単位での祭祀の変更であるため、家の守護霊である祖霊と断絶するための特別な儀礼が必要となる。ただし、当事者たちが不退転の決意をもって変更するのかというと、必ずしもそうとは言い切れない。彼らの「試しに（仏教への変更を）やってみる」ということばがその懐疑的な心理を表している。

住民たちの理念レベルでは、仏教と精霊祭祀との間に明確な境界が存在する。しかし結婚による宗教の変更に関して、かつての宗教をその後もときおり実践し続けるという語りには、よりアンビヴァレントな姿勢が表れ、また自主的な決断による家単位での変更に見る実験的な、どこか懐疑的な態度は、実際には両者を隔てる壁は高くなく、行き来が比較的容易であることを示している。ただし両者は融合しているわけではない。家単位で精霊祭祀を放棄し仏教徒になるために行われる家の除霊は、その場面では両者が完全に区別されていることを示している。またモー・タムが主張する仏法の力の、精霊あるいは悪霊に対する圧倒的優位性は両者の差異化の一つと見ることができる。

とはいえ、この差異化は彼らの実践における精霊祭祀と仏教の間の家族的類似性を損なうもの、あるいはこれと矛盾するものでももちろんない。ニーダムの指摘によれば、ワイトゲンシュタインは、異なる能力あるいは内的状態を示すために取りあげられた言葉の概念が、むしろ家族的類似性によって一時的に一つの集合に結び付けられる一連の現象（経験、発話、行動）に繰り返し言及している（Needham 1975: 352）。たとえばワイトゲンシュタインは、シャープな絵とぼやけた絵の対比を例として挙げながら、両者が依存関係にある（たとえば、ぼやけた絵に対してシャープな絵を描く）と述べ、別々の二者間の概念に血縁関係があるということは、両者の間に差異があるということを否定しない、と主張している（ワイトゲンシュタイン 1997: 64-65）。すなわち、精霊あるいは悪霊という概念は本来の仏教の教義において、仏教を構成する不可欠な要素ではないが、ラオス（そしておそらくタイも同様に）の仏教のコンテクストにおいては、仏法をもってこれを排除することにより仏教はその力や正当性を主張することができるのであり、それはいわば精霊という概念に依存していることに他ならない。したがって、家の除霊儀礼のような精霊を排除する儀礼において両者はひとつに結び付けられると見られることも可能なのである。このように、差異化されながらも時にひとつに結び付けられる家族的類似性をもった言語ゲームの間を人々は、自身

のおかれた状況に応じて、彼ら自身の語りに見られるように、「試してみ」ながら行き来していると考えられる。

視点を変えれば、仏教はこの村では精霊祭祀に対し、圧倒的優位性を主張するものではないということになる。仏教国としばしば称されるラオスにおいて、確かに統計的には仏教徒がマジョリティであるが、たとえば現在も王室と仏教が深く結びつく隣国タイとは異なり、前述のタンマーチャーリックプロジェクトに比較できるような山地民への大々的な仏教の布教活動が行われた歴史はない。現在も続く社会主義政権が、仏教を国民統合のためのシンボルにすることに必ずしも積極的でないことが一つの要因と考えられる。したがって、非仏教徒を仏教徒へと変更させようという公的なプレッシャーはほとんど感じられない。とはいえ、すでに述べたように、特に低地に移動してきた少数民族の村では、村ぐるみで仏教徒になるケースが少なくなく、全体的には精霊祭祀から仏教への変更の大きな流れが認められることも事実である。ただし、この変更はあくまでも自主的に行われるものであり、村内部の様々な力関係や固有の事情によるところが大きい²⁴⁾。K村に関しては、精霊祭祀の伝統をもつンゲの人々は村の草分けという存在として、今も村落全体の年中行事などの決定において大きな発言権をもち、その伝統は今も一定の力をもつ。そのため、村ぐるみで仏教に変更するに至っていないのであろう。とはいえ、数多くのタブーを課したり、動物供犠を要求したりすることのない仏教は個々の世帯にとって実質的なオルタナティブとなっていることも確かである。特に、ラオやその他のンゲ以外の人々は村をとりまく環境において大きな存在感をもつ仏教におそらくより大きな正当性を認めており、精霊祭祀を行うンゲの人々さえもこれを認識せずにはいられないと考えられる。

K村の人々の実践にあらわれる仏教と精霊祭祀は、それぞれのカテゴリーで緩やかに仏教あるいは精霊祭祀として分類される言語ゲームであり、さらにこの両者が宗教というカテゴリーの中で家族的類似性をもった言語ゲームとなっているといえるだろう。そしてプレイヤーである村人たちは、どちらの言語ゲームにも通じており、程度の差こそあれ、両方に関して一定の知識をもっているということである。そのため比較的容易にその間を行き来できるのである。精霊祭祀の実践者を自認しながら、ときに仏教儀礼に参加する人々は仏教の言語ゲームを知っており、それをプレイしていることになり、逆に豚を精霊に供えた仏教徒は精霊祭祀の言語ゲームをプレイしたのである。すなわち、精霊祭祀という言語ゲームと仏教という言語ゲームの両方を彼らはその時々でプレイしていることになる。

では、異なる言語ゲームが共存する状況とはどのようなものだろうか。浜本は、

『信じている』と〈言うこと〉、あるいは『知っている』と〈言うこと〉は、常に聞き手という他者（たち）の存在、あるいは話し手とこれらの他者をともに含むコミュニケーション空間を前提としているはず」だとし、「信じている」という言葉を使う時は、その命題に異議を唱える人々の存在を意識し、逆に「知っている」という時はこれに異論を唱える人がいないことがわかっている時だと述べる（浜本 2006: 64）。K村のコミュニケーション空間においては、精霊祭祀の実践者も仏教徒も互いに相手が自らに異議を唱える可能性があることを知っており、他者の存在を常に意識しつつ、一定のバランスのもとに共存しているといえよう。したがって、ブツダの教えも、精霊の存在やその力も「知っている（フーないしはフーチャック *hu/hu chak*）」という言葉で語られることはない。どちらも「信じている（トゥー *thue*）」ものであり、まさに選択されるものなのである。ただし、一方を「信じている」と言明することは、他方の実践を完全に放棄することを意味しないことは前述した事例から明らかであろう。

では、一方が他方の存在を常に意識しているコミュニケーション空間はどのように形成されるのだろうか。そして、いかにして精霊祭祀を行うンゲの人々は仏教の言語ゲームに、仏教徒の人々は精霊祭祀の言語ゲームに通じるにいたるのだろうか。両者の間の通婚は当然、互いの言語ゲームに直接触れる状況を作り出すことになるが、それ以前に通婚がきわめて頻繁に行われ、結婚相手の選択に関して宗教的な違いがまったく問題にならないという事実は、それ以前の両者間の親和的関係を示すものといえる。言語ゲームが集中的に展開される機会である儀礼は言語ゲームを習得する最大の機会であろう。年に何度も催される仏教行事はもちろん、仏教式の葬儀は非仏教徒の村人たちを排除するものでなく、むしろ同じ村のメンバーとして参加が促されるため、彼らは直接この言語ゲームに触れることになる。逆に、年に計三回行われる村の守護霊祭祀や村主宰の年中行事（収穫儀礼等）は仏教徒の村人も参加が必須であるため、彼らにとって精霊祭祀の言語ゲームを習得する機会となる。さらに、個人宅で不定期的に行われる水牛供犠には仏教徒の村人たちも酒宴に参加するため、精霊祭祀の言語ゲームを知る機会となる。

これら儀礼や行事は仏教と精霊祭祀それぞれの言語ゲームが他と交りあうことなく単独で表出する機会だが、仏教徒と精霊祭祀を行う人々が等しく共同で参加するものとして挙げられるのがキー・カポ占いである。この占いそのものを、この村固有の言語ゲームととらえることができるだろう。仏教徒と精霊祭祀を行う人々に対して、ほぼ同じ手順で同じ質問が行われるが、病気の対処法に関してのみ参加者たちが質問を

変え、原則的に仏教徒には動物供犠を命じることがないようにしている。それは彼らが仏教の言語ゲームを知っていてこれを意識しているからに他ならない。この占いは仏教的な伝統から出てきたものではおそらくないが、この村でンゲ出身の人々とラオの人々が共に暮らす中で、仏教の言語ゲームに関して一定の知識を得て、仏教徒にも参加可能な形に手を加えられ、つまりは規則が変更されつつ実践され、これが定着してきたのではないか。

そして重要なことは、これがンゲとラオのそれぞれの人々の間に共通認識を作る機会となっているということである。キー・カボ占いは、参加者たちが共同で一つの解釈、あるいは物語を形成する場となっており（中田 2002）、宗教や慣習の違いを考慮に入れつつ、最終的に形成された解釈あるいは物語は民族や宗教に関係なく共有されることになる。そして、最後に引き出された解釈が先の事例のように、同じ場所で同じ病気にかかった人々に対する解釈との一致が優先された結果、当事者の宗教とは矛盾するものであることも稀にある。規則は絶対的なものでも不変でもない。人々は「ゲームをやりながら規則を創ってゆく……それどころか、——ゲームをやりながら——規則を変更する場合すら、あるのである。」（ウイトゲンシュタイン 1997: 70）一つの村落という空間を共有し生活をする人々が、民族や宗教慣習に関係なくこの言語ゲームに参加し、共同で一つの解釈を引き出していき、そして時には宗教を超えて共通の解釈が引き出され、これが村落内で共有されるのである。

7 おわりに

以上のようにK村における仏教と精霊祭祀とを家族的類似性をもつ言語ゲームとして見てきたが、この見方は他のケースにも応用可能だと考えられる。速水は、*alwa la* と呼ばれるカレンの慣習と実践の集合体は伝統的な儀礼だけでなく生活様式全体を包含することばだが、仏教を受容した村人たちはこれを精霊にまつわる伝統的な諸実践を表すために用いつつ、他方でブッダと同一視されるようになったカレンの神話上の存在 *ywa* に関連した非伝統的実践である *ta bu ta ba* をかつて自分たちがもっていなかった功德を積み崇拝する行為として区別しながら、両方を共存させていると分析している（Hayami 1996: 340）。速水は言語ゲームという概念を用いてはいないが、この事例は、仏教と精霊祭祀を一つの全体をなすものとはしないまま、彼らが伝統的な精霊祭祀の言語ゲームの規則に変更を加えつつ仏教と不調和のないよう両立させていることを示している。

また、山地民における精霊祭祀と仏教との関係だけでなく、別の地域の仏教とイスラームとの関係についても言語ゲームが適用できる例は存在する。西井は南タイのムスリムと仏教徒の宗教実践について詳細な調査と分析を行い、そこでは両者ともに「ブン」と「バーブ」という、本来は仏教のレトリックとされる言葉を用いてそれぞれの主要な宗教概念を説明し、さらに輪廻転生の観念はムスリムの人々も共有しているとす。結婚によりムスリムに改宗した元仏教徒の男性の葬儀をめぐる彼の親族と、彼の妻方の親族との間に起こった葛藤における様々な解釈とディスコースを分析することにより、両者の関係が固定的ではなく状況に応じて変化すること、そしてともとは両者の間の境界の曖昧さが原因で起こった葛藤が、結局は両者の和解と共存を可能なものにしたと論じている (Nishii 2002)。この事例でも、仏教とイスラームとが家族的類似性をもつ言語ゲームとなっていると解釈できる。

このような例はおそらく探せば他にも数多くあるだろう。中部ジャワにおけるイスラームとヒンドゥーやアニミズム的要素との融合やフィリピンのフォークカトリシズムなども、ここでは紙面の都合上、具体的な検討はできないが、言語ゲームの概念から読み解くことが可能なのではないか。さらにいえば、仏教と精霊祭祀という二つの要素が一つの全体を形成するとされる現在の低地のタイやラオの宗教実践も過去、このようなプロセス、つまり両者の違いを認めつつも共存させる段階を経て、現在のよう融合された状態に至っている可能性は大いにある。この視点に基づけば、本稿で扱った南ラオスのケースはゆっくりと、しかも直線的ではなく、蛇行しながら進行する宗教変化のプロセスの一断面を描写したものと見えるだろう。「豚を食べる仏教徒」たちが、かつては仏教徒を自称しなかったにもかかわらず、十数年を経た現在は仏教徒を名乗るようになっていくが、タイやラオは過去にこれと類似の経験をしたかもしれない。もっといえば、現在のタイやラオも現在進行形で宗教変化を経験しつつあるとも見えるだろう。本稿の第3章でタイの宗教実践は、上座部仏教、ブラマニズム、精霊祭祀が一つの全体を構成するものとされていると述べたが、これは必ずしも今後も変わることのない一つの完成形が確立したということの意味するものではなく、現在も様々な状況の変化とともに宗教をめぐる言語ゲームは変化していると考えべきだろう。J. T. マクダニエルは、現代のタイにおける宗教実践を克明に描き、これが仏教やブラマニズム、精霊祭祀や呪術信仰など複合的な要素を含むため、純粋なブラマニズムや上座部仏教の存在を前提とするシンクレティズムという概念では表しきれないと主張する (McDaniel 2011)。この事例はまさにタイの現代の低地社会においてプレイされている複合的な宗教の言語ゲームを描いたものとみなすことができる。

シンクレティズムやアカルチュレーションという言葉には、異なる要素間の境界の存在が含意されている。しかし、異なる要素同士を家族的類似性をもつ言語ゲームとみなし、その境界がそもそも人々が日々プレイする言語ゲームにおいては曖昧なものであり、それぞれのゲームの規則が人々の実践において可変的であるという前提を導入することにより、より動的な見方が可能となる。もともとは異なる言語ゲームをプレイしていた人々が生活の場を共有することにより、彼らの生活形式と、これと一体化した言語ゲームの規則は変化しうるのである。現在起こりつつある変化について、その言語ゲームを当事者たちが実際にどうプレイするか、そこでたち現れる規則がどう変化するかを検討することで、宗教変化のプロセスをある程度明らかにできるのである。

言語ゲームは生活形式と一体化したものであるだけに、その概念は宗教のみならず社会組織などにも当然、適用可能であると同時に、シンクレティズムやアカルチュレーションなどと表現すらされないで柔軟や逸脱とされ見逃されてしまうような宗教変化、文化変化の様々な様相やプロセスをも包括的に理解可能なものにする。家族的類似性によって緩やかに分類されるそれぞれの宗教的カテゴリーは、理念的なモデルとは別に、人々の慣習実践の中でそのゲームの規則を様々に変更され、また隣り合う言語ゲーム同士で互いに関係しあい差異化しあいながら、さらなる実践を生み出していくのである。そこにはカテゴリー間の境界をアブリアリに設定する見方はない。というよりもリーチ（リーチ 1995）が批判する、観念の次元と事実の次元、理念的モデルと経験的事実とを混同し、観念や理念的モデルをもとに現実を見ようとする姿勢を退けるものとなる。

中川は一つの言語ゲームに別のアスペクトがもたらされる複相状態においてはゲーム摩擦が起こり、時に軋轢や戦争の様相を呈するとし、いずれどちらかのゲームが勝利し流通すると述べる（中川 2009: 182-185）が、これまでに紹介してきた事例はこれにあてはまらないことは明らかである。確かに、世界にははっきりと異なる宗教の言語ゲームによって戦争までもが引き起こされているように見えるケースがある²⁵⁾。しかし、それはおそらく異なる言語ゲーム同士が必然的にぶつかったというよりは、さまざまな歴史的状況下で特定の時代に何らかの要因によって対立を強調する特定の言語ゲームが発達し、戦いとなり、時に一方が他方を凌駕するようになるのではないだろうか。ただし、勝利した言語ゲームをよく見れば、敗者の言語ゲームの要素が何らかの形でそこに取り込まれている可能性もある。現在のK村の状況も長い歴史的スパンで見れば過渡期であることは間違いなく、今後さまざまな状況の変化によ

り、平和的な「共存」状態に変化が訪れる可能性がないわけではない。しかし、状況に応じて規則に加えられる小さな変更の積み重ねが時間の経過とともに大きな変化となる可能性のほうがむしろ高いのではないか。というのは、そもそも異なる言語ゲームが共存する状態は特殊ではなく、むしろ我々の日常を形作るものと言っても過言ではないからであり、それはワイトゲンシュタインの次の文章にも表れている。「人は、我々のもともとの言語を旧市街として見る事が出来る：小道の迷路と広場、古い家と新しい家、そして様々な時代に建増しされた家、これら旧市街が、真っ直ぐで規則的な通りに一樣な家が建ち並ぶ多くの新市街によって、囲まれているのである」（ワイトゲンシュタイン 1997: 10）。我々は常に新しい言語ゲームと接し、日々変化を生きているのである。

本稿で見てきたような言語ゲームは、自らと異なる文化や背景をもつ人々との共存を無意識的に目指す人々の日常的な営みであり、紛争や戦争の人眼をひく動きの外で見逃されがちな平和的な共存とその中での変化のプロセスの積極的な理解を可能にするものと考えられる。

付 記

本稿で使用したデータは独立行政法人日本学術振興会平成 21–23 年度および 24–26 年度科学研究費補助金（基盤研究 C）の交付による調査で得たものである。K 村の住民の方々、2010 年から調査助手として協力くださっているラオス国立大学社会学部講師ヴィエンマラー氏、テープ起こしをしてくれたラオス国立大学の学生さんたちに深く感謝の意を表したい。また、本稿を完成させるにあたり、国立民族学博物館名誉教授の田辺繁治氏に複数回にわたって貴重な助言を多くいただいた。この場を借りて深くお礼申し上げたい。さらに、査読者の方々には丁寧に原稿を読んでいただき、重要な指摘を数多くくださったことに感謝申し上げる。

注

- 1) ラオスにおける民族分類の代表的なものは、すべての民族集団を 3 つのカテゴリーに分類するものであり、それはラオ・ルム（低地ラオ）、ラオ・トゥン（山腹ラオ）、ラオ・スーン（高地ラオ）から構成される。ラオ・ルムはラオをはじめとするタイ系諸集団、ラオ・トゥンは山地や高原部に主に居住するモン・クメール系諸集団、そしてラオ・スーンはモン、ヤオなど中国南部から移住してきた諸集団を含む。
- 2) シャゼは、ンゲの親族組織に関して父系リネージ、父系クランと記述している（Chazée 1999: 89）が、K 村のンゲの人々に関してこれはあてはまらずむしろ共系的である。ンゲ以外の村人に関しても、ラオもタリアンも共系的であり、少なくとも村落内では民族集団間で出自原理に違いはほとんど見られない。
- 3) K 村は選択居住婚を行っており、縁組の交渉の際にカップルが夫方か妻方かどちらの家に居住するかを決める。一般的にラオは妻方居住を行う割合が高いが、K 村ではラオもこの交

渉で居住する家を決定する。

- 4) 拙著 (2004), 第3章でより詳しい分析をしているため, そちらを参照のこと。
- 5) K村にはンゲと同じくモン・クメール系集団の一つ, タリアンの世帯も居住しており, 彼らの精霊祭祀の形式はンゲとは異なっているため, かつては両者の間で区別していたが, 現在はタリアンの精霊祭祀の世帯はなくなり, すべて仏教徒になっているため, 精霊祭祀の内部の違いについて言及されることはなくなっている。
- 6) 村人たちの話題に上る代表的な悪霊は「ビー・ポーブ *phi phohp*」と呼ばれるもので, 人にとりついて病気を死に至らしめると考えられている。
- 7) 「モー」とは, ラオ語で専門家を意味する単語であり, ほかの単語と組み合わせて医師や占い師, 治療師, 呪術師などを表す。「ルアン」とは偉大なという意味の形容詞であり, 「モー・ルアン」は, 彼を指してこの村の人々が使った表現で, この地域ではきわめて評判の高い呪術師であったことがうかがえる。
- 8) G・コンドミナスはこのような慣習を仏教徒であるラオの伝統の中に位置づけており (Condominas 1998: 112-115), この主張には一定の根拠があるといえる。おそらくK村のンゲの家族もラオの伝統の影響を受けていると想像されるが, かつて「モー」とされた人物だけでなく, 現在の家のあるじの父親たちも何年も前に亡くなっており, この慣習そのものが現在はかなりの程度形骸化してしまっている可能性が高い。そのため, 彼らは1998-1999年当時とは異なり, 現在は仏教徒を自称するようになっていたものと考えられる。
- 9) 「ビー・カタイー」の「カタイー」という語は辞書にも見当たらず, 正確な意味は不明である。
- 10) 田辺は, ウイトゲンシュタインの言語ゲームを, 実体的な規則に従って行われるのではなく, 慣習化された実践によって成り立つものであるとし, そこでは実践と規則の因果関係が転倒している, すなわち慣習化された実践が結果的に規則に従っているように見えると解説している (田辺 2003: 15)。また黒崎は, 規則に従うことは実践であるというウイトゲンシュタインの文章を引用しつつ, 規則を把握するということが解釈ではなく, その人の行為において示されると解説しており (黒崎 1991: 158-157), 規則の把握が実践あるいは行為に先立つのではなく, その逆であるという点で田辺と一致している。
- 11) たとえば (Needham 1985), (Humphrey and Laidlaw 1994) などが挙げられる。リーチも「高地ビルマの政治体系」の中で, 人類学における宗教研究の多くが信仰の内容の合理性・非合理性をめぐる議論に向けられていることに対し, 儀礼のうちに含まれていない信仰の内容を問うのは無意味であると批判しており (リーチ 1995: 15), 彼もウイトゲンシュタインのプレーヤー批判を意識しているのではないかと考えられる。
- 12) ハビトゥスを生み出す階級とは, 貴族, 平民といった階級だけでなく, ブルデューがカビールの家の分析で示したようなジェンダー間の非対称的關係 (Bourdieu 1980) も含まれるものと考えられる。非階級的な平等的社会にはハビトゥスそのものが存在しないとブルデューが主張したとは考えられず, むしろこうした社会には平等的関係を維持するための様々な規範やイデオロギーが生存の条件として存在し, これがハビトゥスを生み出すと考えられる。
- 13) 宗教学以外でも, 社会学の立場から橋爪が宗教こそ言語ゲームとして記述するにふさわしいものと述べている。彼の主張を要約すると, 宗教にはさまざまなものがあり, その本質を特定するのは容易でなく, 内的な信仰を基準とすることは, 西欧的な宗教観に陥ってしまい, これにあてはまらない宗教には有効ではない, むしろ, 日常生活のさまざまなふるまいのもととなる前提, それもその根拠が必ずしも自明でない前提を採用することによって成立するのが宗教だとする (橋爪 2013: 141-143)。
- 14) 歩き方や泳ぎ方といった身体技法はそれぞれの社会に固有のものであり (Mauss 1950), 必ずしも言語を媒介せずに習得し営まれる慣習的行為であり非言語的实践だが, このような側面については本稿の分析対象とせず, 宗教実践についてあくまでも言語が編みこまれた行為や活動のみを取り扱う。
- 15) 杉島は「両立しえない規則／信念が同時並行的に作用する事態」を「複ゲーム状況」と呼び (杉島 2008: 2, 13), 規則をより厳格なものにとらえているように思われるが, これはおそらく実践の現場における宗教よりも, テキスト化された, あるいは教義レベルの宗教を念頭に置いているためではないかと考えられる。そのため, 本稿の言語ゲームや規則に対する見方とは大きく異なっていると思われる。
- 16) リーチは「高地ビルマの政治体系」で, ウイトゲンシュタインの「哲学論考」を引用して

- いるが、言語ゲームにも「哲学探究」やその他の著作にも言及した箇所は見あたらない。
- 17) このような儀礼の放棄を目的として他宗教を受容することについて速水がカレンのケースを報告しており、やはり家畜の消費の負担と行動規範による規制などに耐えられなくなったといったことをその動機として挙げている（速水 1998: 865）。
 - 18) 「ワン・シン」とは、暦の上で新月、満月、上弦の月、下弦の月の日にあたる日で、この日には仏教徒は仕事を休み寺へ行くことが多い。
 - 19) パーツとは金の重さの単位であり、1パーツは15グラムである。
 - 20) 仏教儀礼の最後に必ず行われるヤット・ナム (*yat nam*) と呼ばれる所作は、僧侶の読経の間、水を少しずつ滴り落とすもので、死者に功德を転送する目的があるとされる。
 - 21) このゴム・プランテーションは2005年に作られ、そのために周辺住民の多くは使用していた農地を失い、ゴム園で労働者として働くようになった。
 - 22) コンドミナスはラオ人村落における治療儀礼の一環として憑依を伴う儀礼について報告しており、これを執り行う宗教的職能者をモー・テワダー (*mo thewada*) と呼んでいる (Condominas 1998: 112)。
 - 23) コンドミナスが悪霊祓いをする職能者、モー・モンとして紹介した (Condominas 1998: 110-112) ものとその役割は似ているが、モー・モンのモンは呪力という意味で、モー・タムとは異なり、仏教と関連のない呪文をつかう。本稿で引用したコンドミナスによるラオ人村落の研究にはモー・タムは登場しない。
 - 24) 筆者がK村周辺の村のなかで村ぐるみで精霊祭祀から仏教に変更している複数の村について調べた限りでは、精霊祭祀の動物供犠をやめたいということや、影響力のあった宗教的職能者が亡くなったことなどをその理由として挙げるケースが多かった。
 - 25) 事例として、たとえばインドのヒンドゥーとムスリムとの間の争い、スリランカの仏教徒とヒンドゥーとの争いなどが挙げられるのではないか。

文 献

- Bourdieu, P.
1980 *Le Sens Pratique*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Chazée, L.
1999 *The Peoples of Laos: Rural and Ethnic Diversities*. Bangkok: White Lotus.
- Condominas, G.
1998 *Buddhism au village*. Vientiane: Edition des Cahiers de France.
- Fraisse, A.
1951 Les Villages du Plateau des Boloven. *Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises*, N.S. Tome 26(1): 53-72.
- Humphrey, C. and J. Laidlaw
1994 *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of ritual illustrated by the Jainrite of Worship*. Oxford: Clarendon Press.
- Hayami, Y.
1996 Karen Tradition According to Christ or Buddha: The Implications of Multiple Reinterpretations for a Minority Ethnic Group in Thailand. *Journal of Southeast Asian Studies* 27(2): 334-349.
- Keyes, C. F.
1971 Buddhism and National Integration in Thailand. *Journal of Asian Studies* 30: 551-567.
- Kirsch, T.
1977 Complexity in the Thai Religious System: An Interpretation. *Journal of Asian Studies* 36(2): 241-266.
- Leach, E.
1968 Introduction. In E. Leach (ed.) *Dialectic in Practical Religion*. pp. 1-6, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lehman, F. K.
1996 Can God Be Coerced? Structural Correlates of Merit and Blessing in Some Southeast Asian

- Religions. In Kammerer, C. A. and N. Tannenbaum (eds.) *Merit and Blessing in Mainland Southeast Asia in Comparative Perspective*, pp. 20–52, New Haven: Yale University Southeast Asia Studies.
- Mauss, M.
1950 *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- McDaniel, J. T.
2011 *The Lovelorn Ghost and the Magical Monk: Practicing Buddhism in Modern Thailand*. New York: Columbia University Press.
- Needham, R.
1975 Polythetic Classification: Convergence and Consequences. *Man* (N.S.)10(3): 349–369.
1985 *Exemplars*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Nishii, R.
2002 Social Memory as it Emerges: A Consideration of the Death of a Young Convert on the West Coast in Southern Thailand. In C. Keyes and S. Tanabe (eds.) *Cultural Crisis and Social Memory: Modernity and Identity in Thailand and Laos*. London: Routledge Curzon, pp. 231–242.
- Scott, J. C.
2009 *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven & London: Yale University Press.
- Stern, T.
1968 Ariya and the Golden Book: A Millenarian Buddhist Sect Among the Karen. *Journal of Asian Studies* 27(2): 297–328.
- Tambiah, S. J.
1970 *Buddhism and Spirit Cult in Northeast Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tannenbaum N. and C. A. Kammerer
1996 Introduction. In Kammerer, C. A. and N. Tannenbaum (eds.) *Merit and Blessing in Mainland Southeast Asia in Comparative Perspective*, pp. 1–19, New Haven: Yale University Southeast Asia Studies.
- ワイトゲンシュタイン, L.
1975 『ワイトゲンシュタイン全集 6 青色本・茶色本他』大森荘蔵, 杖下隆英訳, 東京: 大修館書店。
1997 『哲学的探究読解』黒崎宏訳・解説, 東京: 産業図書。
- 黒崎 宏
1991 「ワイトゲンシュタインのパラドックス——『探求』の第201節をめぐって」『ヨーロッパ文化研究 (ヨーロッパ文化専攻紀要)』第10集, 171–152, 成城大学大学院文学研究科。
- 杉島敬志
2008 「複ゲーム状況について——人類学のひとつの可能な方途を考える」『社会人類学年報 Vol. 34 2008』pp. 1–23, 東京: 弘文堂。
- 田辺繁治編
1993 『実践宗教の人類学——上座部仏教の世界』京都: 京都大学学術出版会。
- 田辺繁治
2002 「再帰的人類学における実践の概念——ブルデューのハビトゥスをめぐり, その彼方へ」『国立民族学博物館研究報告』26(4): 533–573。
2003 『生き方の人類学——実践とは何か』東京: 講談社。
- 寺田勇文
1999 「第2部 社会と文化 第8章宗教の重層性」上智大学アジア文化研究所編『入門東南アジア研究』, pp. 112–121, 東京: めこん。
- 中川敏
2009 『言語ゲームが世界を創る——人類学と科学』京都: 世界思想社。
- 中田友子
2002 「村落社会における象徴闘争——南ラオス・ンゲの村の『キー・カポ』占いから」『民族学研究』67(1): 21–42。

- 2004 『南ラオス村落社会の民族誌—民族状況下の「連帯」と闘争』東京：明石書店。
- 橋爪大三郎
2013 『仏教の言説戦略』東京：サンガ。
- 浜本満
2006 「他者の信念を記述すること—人類学における一つの擬似問題とその解消試案」『九州大学大学院教育学研究紀要』9: 53-70。
- 林行夫
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
1994 「北タイ山地における仏教布教プロジェクト—あるカレン族村落群の事例」『東南アジア研究』32(2): 231-250。
1998 「「民族」とジェンダーの民族誌—北タイ・カレンにおける女性の選択」『東南アジア研究』35(4): 852-873。
- 星川啓慈
1997 『言語ゲームとしての宗教』東京：勁草書房。
- リーチ, E.
1995 『高地ビルマの政治体系』関本照夫訳, 東京：弘文堂。