

CIAS Discussion Paper No.26

聖なるもののマッピング

—宗教からみた地域像の再構築に向けて—

片岡 樹 編



 **CIAS**

京都大学地域研究統合情報センター

CIAS Discussion Paper No.26

聖なるもののマッピング

—宗教からみた地域像の再構築に向けて—

片岡 樹 編



京都大学地域研究統合情報センター

目次

序論

——聖なるもののマッピングに向けて

片岡樹（京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科）…………… 1

大陸部東南アジア仏教徒社会の寺院マッピング

——その経緯と射程

林行夫（京都大学地域研究統合情報センター）…………… 7

ラオスにおける上座仏教寺院と出家行動について

増原善之（京都大学地域研究統合情報センター）…………… 16

中国雲南省徳宏州における上座仏教徒社会の時空間マッピング

——地域に根ざした「教派（kəŋ）」の実践を中心に

小島敬裕（京都大学地域研究統合情報センター研究員）…………… 27

越境する在家知識人の活動

——タイ国北部国境地域のシャン文字知識の継承

村上忠良（大阪大学世界言語研究センター）…………… 36

タイ国プーケットの中国系寺廟とその特色

片岡樹（京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科）…………… 43

ジャワの寺廟を社会・政治空間の中にマッピングする

——宗教的位置づけに着目して

津田浩司（東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所）…………… 51

可視化される祭祀・崇拜

——セブの〈グアダルーベの聖母〉の伝承空間をめぐって

川田 牧人（中京大学現代社会学部）…………… 64

マリア信仰をめぐる動態の時空間マッピング

——地中海マルタを事例として

藤原 久仁子（大阪大学大学院人間科学研究科）…………… 73

女神の聖地をマッピングする

——インド亜大陸のシャークタ派の聖地から

外川 昌彦（広島大学）…………… 77

もの一神のはかりかた

——西アフリカ・ベナン南西部のブドゥ信仰への計量的アプローチ

田中正隆（高千穂大学人間科学部）…………… 83

序論

——聖なるもののマッピングに向けて

片岡 樹

京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科

本書は京都大学地域研究統合情報センターによる公募共同研究「聖なるもののマッピング」(平成22-23年度)の成果である。2010年度より開始した本共同研究は、それが所属する複合ユニット「<宗教>からみた地域」と合同開催で研究会を重ねてきた。聖地・聖物、巡礼と移動についての民族誌的事実の共有、さらにこれらを統合するキーワードの抽出し、各地域での異なる実践にどのような時空間マッピングが構築できるかに焦点を定め、昨秋以降に進展した東南アジア仏教寺院マッピングの事例をモデルとして検討した。2年間の共同研究を終えるにあたり、京都大学地域研究統合情報センターが推進している地域情報学プロジェクト(寺院マッピング)に貢献しこれを拡充するため、その成果を公開することになった。本ディスカッションペーパーがこれである。

宗教というのは古来人を惹きつけてやまない領域である。宗教の歴史は人類の歴史とともに古い。我々の知らない何か、我々のできない何かがある。それを求めて人々は集い、施設を建て、場合によっては神像や聖職者を置き、さらにそうしたものを求めて人々は動き回ることになる。つまり人々は「聖なるもの」をめぐってそれぞれの心象世界を作りあげ、それを社会的に共有し行動することでひとつの「地域」を構成する。ならば、「聖なるもの」を求める人たちの営為をマッピングする作業は、地域研究のひとつのツールになりうるのではないか?これが本書のもととなった共同研究会が発足するときの構想であった。

しかしながら、近年は宗教という言葉そのものがすっかり使いにくいものになってしまっているのも事実である。何が宗教で何が宗教でないかを線引きするのはすぐれて西欧近代的な発想であり、そうした線引き自体が往々にして近代国家による権力の効果にほかならない。「宗教とは『聖なるもの』への希求である」という宗教本質論もまた、そうした西欧近代的な偏った宗教理解を世界全体に拡張して裏書きするだけにすぎないという批判にさらされている¹。「聖なるもののマッピング」をめざそうとすると、我々

はただちにこれらの問題に直面する。そうした問題意識を展開していけば、いわゆる宗教現象と呼ばれるものの等身大の理解をめざすためには、さしあたり宗教という言葉とそれにつきまとうバイアスをいったん棚上げせざるをえなくなる。

「聖なるもののマッピング」というとき、我々は二つの誤解を避けねばならない。第一に、「聖なるもの」という言葉には、(先に述べたように)宗教とは何か深遠なる本質によって規定されるものだというニュアンスが伴いやすい²。本共同研究会では、しかしこの立場をとらない。あえて露悪的な言い方をすれば、神像とはモノであり、礼拝施設はハコであり、宗教者はヒトであるにすぎないのである。ならば宗教とは、ある角度からみれば、神聖性の本質をめぐる哲学的思惟というよりは、むしろ恣意的に選ばれたモノやハコやヒトに特殊な価値を認めるような行為の総体である。特定のモノやハコやヒトをめぐって人々がどのような関係を切り結んでいるかを客観的にデータ化することで、かえってそれぞれの社会での「聖なるもの」の配置が見えてくるのではないか、というのが我々の目論見である。

第二に、宗教本質論からいったん距離をとるというのは、本質主義批判それ自体を自己目的化するわけではない。思想用語を動員しながら宗教に関する言説をメタレベルで批判・解体することはいくらでも可能だが、それをいくらやったところで、「ではなぜ人々は神を求めて行動し、地上にその痕跡を残すのか」という地域研究者の問いには何の貢献ももたらさない。我々は近代宗教言説を拒否するのではなく、むしろそれをより生産的な議論のために迂回するのである。我々はあえて宗教現象への即物的なアプローチを優先するが、それは宗教を言説レベルで脱構築するためではない。反対に、そうした即物的アプローチを通じ、「聖なるもの」の本質を個々のフィールドで逆説的に浮かび上がらせることこそが我々のねらいなのである。

宗教の本質に肉薄しつつ、しかもそれを新たな地域理解のツールとして提案するという我々の試みは、したがって宗教概念一般を当面棚上げすることどま

1 これは近年のエリアーデ批判のほとんどに共通する傾向である。たとえば竹沢[2003,2006]などを参照。

2 たとえばエリアーデ[1969]など。

大陸部東南アジア仏教徒社会の寺院マッピング ——その経緯と射程

林 行夫

京都大学地域研究統合情報センター

はじめに

情報学の手法を援用した大陸部東南アジア上座仏教徒社会【図1】における寺院と出家行動の時空間マッピング（以下、寺院マッピングと略）のプロジェクトは、2006年のタイ＝ラオス国境地域での調査から始まった。そして、2008年から2010年度まで8名の共同研究者が加わった科研で、タイ、ラオス、カンボジア、中国（西双版纳および徳宏）の9地域で広域調査を実施し、寺院施設771、出家者6194（のべ8567）に関する資料（文献を利用したミャンマーの寺院施設1430、出家者675を除く）を得た。

これらを統合する作業は、2011年度半ばをすぎたようやく調査地全域のデータを俯瞰できるプロトタイプが整い、各地の出家傾向など、地域に埋め込まれた東南アジア大陸部仏教徒の実践を比較と相関の視点で呈示できるようになった。また、寺院施設と個人の移動を当面の指標としたことで、生態環境や社会文化変容の様相を重ねて可視化する展望が開けつつある。前後して、この時空間マッピングのフォーマットが東南アジアの上座仏教にとどまらず他宗教、

他の地域ごとの宗教実践をあぶりだすツールとして展開されることを企図して2010年度から京都大学地域研究統合情報センターの共同研究（複合ユニット「<宗教>からみた地域」、個別ユニット「聖なるもののマッピング」）を進めた。

以下では、主として寺院マッピングのプロジェクトに至った経緯と今後の課題と可能性について記述する。

1. 東南アジア大陸部仏教徒社会への接近

政教分離と世俗化が進展したとされるわたしたちの暮らしで、宗教は、個人的な問題か、あるいは、ある社会や文化のあり方や動態を反映するものとしてとらえられてきている。政治、経済、金融あるいはそれに関する観光事業やソフトな文化こそ異国の社会や地域の文化を伝える情報として重視され、宗教はそうした情報より下位におかれるか、あるいは真逆に、イスラームのように日本人にとって日々の暮らしから縁遠い「特殊な社会」の特殊な情報である。すなわち、今日宗教の問題は、一方では些末な、あるいは理解しがたい「狂信」を測るインデックスと



図1

開始した。情報学の手法を使う「寺院と出家行動の時空間マッピング」である（科研基盤研究(S)「地域情報学の創出－東南アジア地域を中心にして」(研究代表/柴山守京都大学東南アジア研究所)の研究協力者として2007年まで参加)。タイ最東端にしてラオスとの国境に位置するウボンラーチャターニー県コーンチャム郡(以下、KC)を選び、同郡内のすべての寺院施設を訪問して、そこを起点ないし拠点とする出家者の移動遍歴を調べた。寺院施設については、その立地データ(GPS計測値、名称[行政当局登録名と地域での呼称]、施設の法的分類、結界設立年などの寺院履歴、施設内の建造物や区画とそのデジタル画像)を、そこに止住する出家者の名前(俗人名と出家者名)、出身地と年齢、所属「教派」、得度した寺院とその後の安居時に滞在した寺院施設の名称と所在地、長期出家者には過去5年間止住した寺院の所在を尋ねた。また、出家者および俗人世話役等の個人史も可能な限り聴き取った。

この方法は、寺院施設と出家者の生態区域を調べる点で、スクウェアではないがサンプルとして決めた区画内の植生を調べるコドラート法のようなものである。KCを選んだ最も切実な理由は予算と調査日程にみあうサイズであったことだが、同郡が位置する東北地方がタイ全国の半数近い登録寺院が集まり、KCが高僧(瞑想)の出生地であること、長くラオスとタイの間で出家者の往来があったことなどもあげられる。さらに、タイは1902年に初めて制定した「サンガ法」で寺院と出家者の登録制度を整え、得度式をはじめとする戒の授受に必要な「結界」の有無で登録されるべき寺院施設を「寺院」(wat)と「小寺」(sammakong)に分類したが、登録義務のない施設(「止住域」thi phakong)が全国各地に存在している。KCでは、実にその割合が全郡にある寺院施設の半数近

くに及んでいたことも選択した理由のひとつである。

2007年までの調査を終えてから、集まったデータをもとに様々な解析方法が実験的に試みられた【図2～7】。村落に近い立地にある寺院の多くは、村が開かれてから長い年月をかけて造成されている。地元では「村の寺」と呼ばれ、国家サンガに登録済みの「寺院」か「小寺」である。227戒を受けて僧侶となる得度式は、それに必要な結界をもつ「寺院」で執行される。他方で、村から離れた立地をもつことが多い草庵(「止住域」)は瞑想に使われ、地元では「森の寺」と呼ばれている。僧侶は「寺院」で得度するが、その後「寺院」ではなく「小寺」や「止住域」に好んで移動する者がいる。瞑想の師の弟子筋と俗信徒が造営する複数の施設を往来するケースでは、移動が寺院施設を軸としている。他方で、師やその人物を頼って移動する例もある。

この「止住域」は、その施設とそこにいる出家者の来歴などから、「村の寺」から派生した瞑想の草庵、高僧のネットワークをなす支寺、先住少数民族が維持する施設、聖地(神通もつ僧侶)、元森林墓地といった立地背景が区別される。逆に、移動パターンは、高僧の弟子筋の間での場と人を軸とする移動をはじめとして、地元出身者ではない者が脱サラによって移動する例、偶然の口コミによる移動、元軍人や服役者の逃避、老後出家による移動パターンがみられた。これとは対照的に、地元をでていない出家者の動きは停滞するが、その理由に布施の儀礼に必要な僧侶の数を確保することを求められての出家があった。

登録義務のない「止住域」は、いわば結界をもつ「寺院」とその前の「小寺」の萌芽的な施設である。当初は草庵にすぎない場所が後に設備が整って「小寺」となり、戒の授受と改めをする場となる結界の設置が許可されて「寺院」となる。地方の「村の寺」は

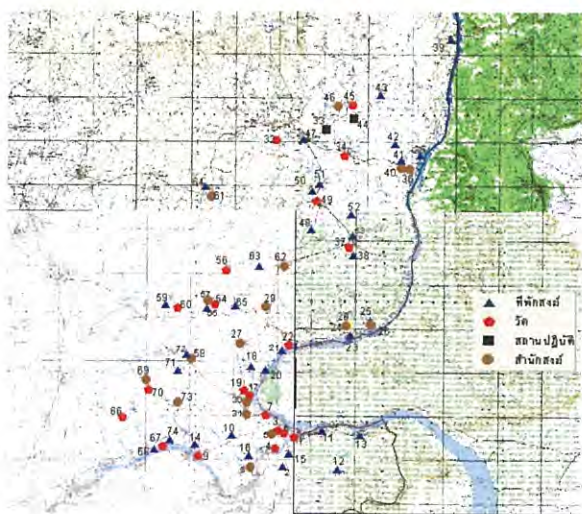


図2

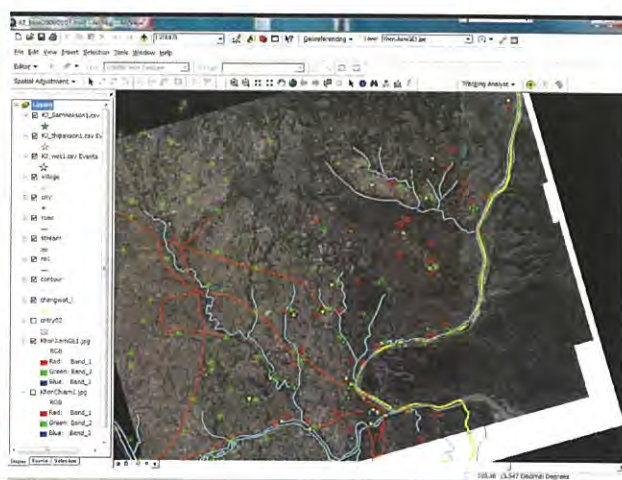


図3

した。カンボジアのコンポントムでは小林知氏、キエンスヴァイでは高橋美和氏が担当し、西南中国（雲南省）では長谷川清氏が西双版纳を、徳宏を小島敬裕氏が担当した。いずれも、過去に1年から2年以上それぞれの国で留学ないし長期滞在調査の経験のある研究者ばかりであった。臨地調査ができなかったミャンマーについては、土佐桂子氏が高僧の来歴を示す文献資料に依拠して寺院の立地と移動のデータを抽出した。同氏は、メーソートでミャンマー側からやってきた出家者の聴き取りも実施した。

それぞれの区画ごとの調査は決して効率よく進んだわけではない。KCでも経験されていたことだったが、出家者が特定の寺院に留まる安居中（雨季）の調査は、寺院の立地によって交通網や経路が雨水で寸断されアクセス不能となることもあった。また、対象地域によっては寺院や出家者数のサイズが大きくなり、データ収集に費やす時間とその量が膨大なものとなった。また、初年度は、予算の問題もあってタイをのぞいて雨季のデータを集める調査に間に合わず、予備調査的に雨安居明けの乾季の調査となった。二年度目からのデータは雨季のものなので、異なった観点から比較できるものとなった。

5. 地域情報学への道のり

2006年から2010年までの調査で得たデータは本稿冒頭に掲げたとおりである。それは膨大なものとなった（林〔代表〕2011b）。その後もっとも時間を要したのは、緯度経度情報（数値）の誤差とその修正やフォーマットを統一してデータ化するまでの手続きである。新旧の地名のコード化などにも手間取った。KCのデータ集積が先行していたため、情報学者との対話のなかでさまざまなアイデアがうかび、その都度実験的なプログラムや試みがなされた。それをモ

デルとする目論見からKCの整理を先行させる必要もあった。だが、広域調査のデータが集まると、局所的な時空間マッピングよりも、全調査地を俯瞰できる地図が必要となった。そして、そのプロトタイプが姿をとりはじめると比較の観点も刷新され、他のデータの扱いについてのアイデアが生まれてきた。当然のことながら、多くの研究者は全域を見聞しているわけではない。同じ東南アジア大陸部の上座仏教徒社会でも、各人はそれぞれ自分の調査地とそこで得た経験的知識を基準に分析や解釈をしている。同一の基準でデータを並べると、初めて自分が関わった地域での実践の特徴がみえてくる。そんな経験をするようになった。

ようやく時空間マッピングのプロトタイプ【図8～11】にそれぞれのデータを流し込むことができるようになった時点で、まず試みたのが出家パターンの地域差を示す「得度チャート」である。【図12～16】は、従来断片的に指摘されてきたこと（cf. Saeng 1980, Nepote 1982-83, 林 2011a; 2011c）を初めて臨地調査で得たデータで実証したものとなっている。見習僧になることが一時出家慣行とする地域Aと、僧侶になる地域Bとの差が明瞭である。僧侶を一時出家慣行とするKCでは、何度も僧侶として出家と還俗を繰り返す例がみられる。Aでは逆に、見習僧から僧侶になることが連続する。タイとミャンマーからの出家者が混在するメーソートは、出身別にかけてみるとこうした差異を保持したかたちになっていることがわかる。こうしたデータは、移動とその動機のパターンにも反映するだろう。当面、この得度チャートは調査区画ごとにはりつけ、ひとつずつのラインから個人のデータを参照できるようにしている。寺院施設内の建造物や区画データに、納骨の場をもつか否かというものがあるが、一見無関係な出家パターンとの関わりを分析することも始めている。



ジュリアン・ブルトン制作

図8

(緑=生年、青=見習僧、赤=僧侶)

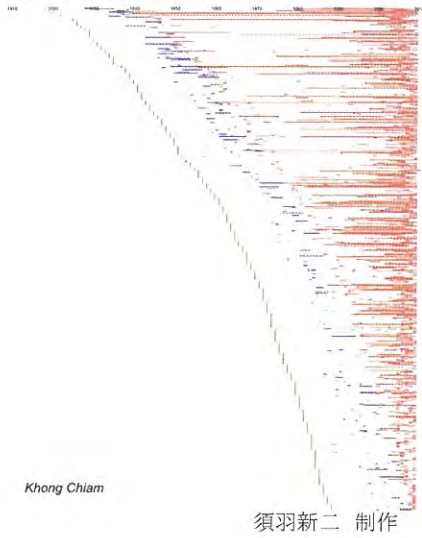


図 12

(緑=生年、青=見習僧、赤=僧侶)

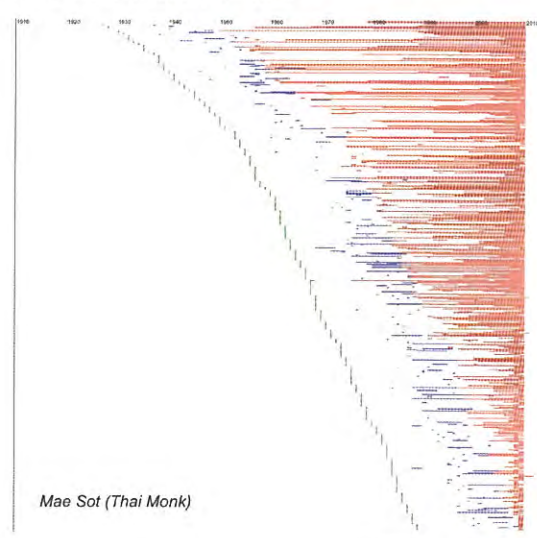


図 13

(緑=生年、青=見習僧、赤=僧侶)

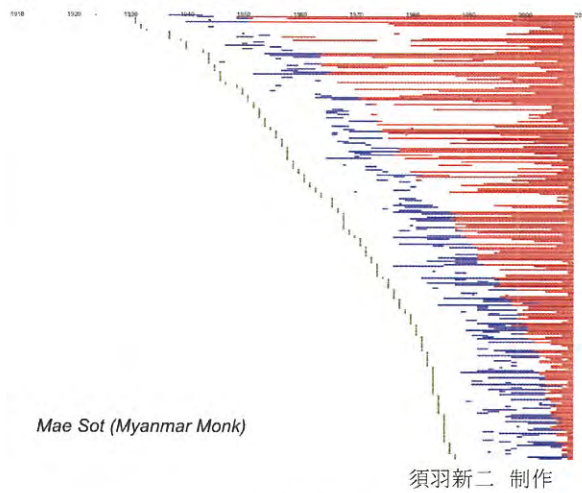


図 14

(緑=生年、青=見習僧、赤=僧侶)

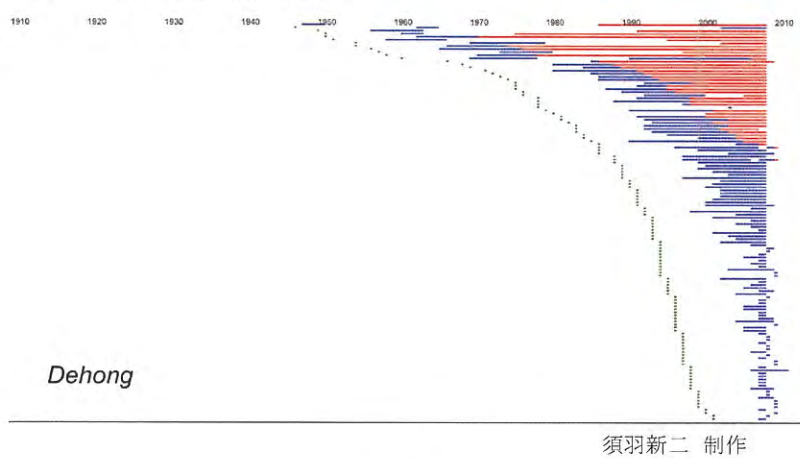


図 15

引用文献

林 行夫

- 2007a「東北タイ仏教寺院と社会移動の時空間マッピング—寺院類型・出家行動・ネットワーク（中間報告）」『「シンポジウム地域研究と情報学」講演論文集』CIAS、CSEAS、ASAFAS（京都大学）、25-36頁
- 2007b「東北タイ仏教寺院と社会移動の時空間マッピング—寺院類型・出家行動・ネットワーク」『地域情報学』2: 6頁
- 2008「東北タイ仏教徒社会の時空間マッピング—寺院をめぐる<情報>とフィールドワーク」『アジア遊学（特集 地域情報学の創出）』勉誠出版 113: 84-91
- 2011a「東南アジア仏教徒の世界」奈良康明・下田正弘（編集委員）／林行夫（編集協力）『新アジア仏教史 04・静と動の仏教—スリランカ・東南アジア』佼成出版社、19-62頁
- 2011b『マッピング・データ集成 I—大陸部東南アジア仏教徒社会の時空間マッピング：寺院類型・社会移動・ネットワーク』京都大学地域研究統合情報センター
- 2011c「上座仏教徒研究の課題と展望」（第25回学術大会記念シンポジウム報告）『パーリ仏教文化学』25: 92-115

Hayashi, Yukio

- 2007 "Locating Theravada Buddhist Practices: Temple/Hermitage and Wandering." *AreaStudies, Then and Now* (Program and Abstract Book for PNC and ECAI 2007 Annual Conference and Joint Meetings) . Berkeley: University of California. p. 85.

Nepote, J.

- 1982-83 *Pour une approche socio-historique de monachisme Theravada Peninsule*. Paris: Centre National de la recherche scientifique.

Saeng Chandrangaam

- 1980 "Lanna Thai Kingdom and Its Religion." In Saeng Chandrangaam and NarujohnIddhichiracharas eds. *Buddhism in Northern Thailand*. Chiang Mai: Thippanetr Publishing. pp. 87-99.



写真 1：寺院での聞き取り調査の様相
(首都ビエンチャン・サイタンー郡サーンクー寺:2009年1月22日)

建造物（数、建立年）、止住者数（僧侶、見習僧、女性修行者等）。

〔以上の他、GPSによって寺院の位置情報（緯度・経度）を計測〕

(2) 出家者に関する質問

方法：調査時に寺院にいた出家者（僧侶、見習僧、女性修行者）全員に対する面接

質問項目：氏名、法名、種別（僧侶、見習僧、女性修行者等）、出生地、国籍、民族、誕生年、普通教育学歴、仏教教育学歴、寺院・仏教連盟協会等における役職、見習僧としての出家歴（出家年、止住寺院名）、僧侶としての出家歴（出家年、止住寺院名）、過去5年間における止住寺院名（雨安居時）、（直近の）出家理由および移動理由

2. 寺院

2.1 寺院立地と建立年との関係

寺院立地の地理的特徴と建立年との関係を明らかにする試みの1つとして、ビエンチャンにおける寺院の建立年および位置情報（緯度・経度）をもとに以下の考察を行った。なお、ルアンパバーンおよびチャンパーサクの調査地は、ともに県庁所在地であり、調査地内の地理的特徴の差異がほとんどなかったため、考察は行っていない。また、ビエンチャンでは、調査寺院117寺院のうち4割近くにのぼる45寺院の建立年が不明であるうえ、聞き取り調査において「建立年」と「再建年」が明確に区別されず、得られたデータの中で両者が混在しているなど、分析上の制約が大きかったことを付言しておく。今後、このような制約を出来るだけ小さくするためには、出家者のみならず、在家信者たる村の長老などに対しても聞き取り調査を行うことが必要となろう。

2.1.1 年代別寺院建立（再建）数

まず、年代別の寺院建立（再建）数を示したものが図2である。建立年不明寺院が45寺院もあるため、全体的傾向を把握するには困難が伴うものの、1955年以降、継続的に寺院の建立が行われたと言ってよい。また、1975年の社会主義革命¹直後においても、寺院の建立が途切れることなく進められていた点は注目に値する。なお、「NA」と表示される建立年不明寺院について、かりに建立年が比較的古いために回答がなかったと考えると、20世紀前半以前における建立数は図2で示されているよりもかなり多かったのではないかと推測される。

2.1.2 寺院立地の地理的特徴と建立年

ビエンチャンにおける寺院立地を地理的特徴によって区別すると、(1) 河川沿い、(2) 幹線道路沿い、(3) その他、という3つのエリアに分けられる。メコン川の支流の多くは、古くから交通路として利用されてきたことから、図3中の北西から東方向へ、蛇行しながらビエンチャン平野を貫流するナムグム川の河岸においても比較的早い時期から村が拓かれ、寺院が建立されてきた可能性が高い。ナムグム川の河岸には、赤色でマークされた1975～94年建立寺院が目立つものの、白色でマークされた建立年不明寺院も少なくない。もし、建立年不明寺院の中に比較的古い（20世紀前半以前）建立年を有する寺院が数多く含まれていたとすれば、河川沿いには古い寺院と1975年以降建立の比較的新しい寺院とが混在していることになろう。一方、幹線道路沿いでは寺院の建立が全時代を通じて見られるが、かつて山間部にあった村々が、社会主義革命の後、道路インフラの整備に伴って幹線道路沿いに移動したケースが多いことから、ここでも赤色のマークが目立つ結果となっている。いずれにせよ、寺院立地と建立年との関係は、寺院のみを取り上げて考察を加えても不十分であり、当該寺院を含む村の歴史をも視野に入れて考えていく必要があるだろう。

1 社会主義革命とは、1975年12月に行われた、王国政府から左派勢力パテート・ラオへの権力の移譲から、王制の廃止と共和制への移行、ラオス人民民主共和国の樹立にいたる一連の体制変革を指す。新政権は仏教を排除するのではなく、新体制を支える一翼と位置づけ、旧体制下の宗派、すなわちタマニユット派とマハーニカイ派の区別は廃止され、ラオスのサンガは「ラオス仏教連盟協会 *ongkan phoutthasasana samphan lao*」に一本化された。以後、ラオスの仏教はラオス国家建設戦線 *naeo lao sang sat* の統制下におかれることとなった。新政権は、僧侶の托鉢を禁止したほか、政治集会への参加を義務づけ、仏教儀礼の簡素化や党政府綱領に沿った説法を強制した。住民の要望により托鉢禁止の措置はまもなく撤回されたものの、多くの僧侶がタイなどへ亡命、あるいは還俗するなどして国内の出家者数は大きく減少したと言われる〔小林・吉田2011：305-6〕。

る僧侶は少なく、普通はしばらく考えてから、場合によっては僧侶のかたわらにいた在家信者から答えが返ってくることも少なくなかった。その結果は表2に示す通りであるが、117寺院のうち71寺院で「マハーニカイ」という回答を得、次いで「ラオス仏教連盟協会」が8寺院、「上座仏教（テーラワート）」もしくは「小乗仏教（ヒナニヤーン）」が3寺院、「タマニユット」が3寺院⁴などとなっている。公式には宗派の別がなく、「ラオス仏教連盟協会」に一本化されているにもかかわらず、このような回答が得られるということは、政府が進める宗教政策と僧侶や在家信者の意識との間には依然として大きな隔たりがあることの表れであろう。一方、政府の通達・命令が達しやすい立場にいる僧侶、例えばラオス仏教連盟協会サイタニー郡支部の役員を務めている僧侶らは、口をそろえて「ラオスには宗派の別はなく、『ラオス仏教徒 *phasong lao*』しかない」ことを強調していた。

なお、サイタニー郡以外のタマニユット派寺院と

表2：宗派別寺院数（ビエンチャン）

宗派（得られた回答のまま）	数
マハーニカイ	71 寺院
ラオス仏教連盟協会	8 寺院
上座仏教・小乗仏教	3 寺院
タマニユット	3 寺院
仏教	2 寺院
大乘仏教*	1 寺院
不明・回答なし	29 寺院
計	117 寺院

*「大乘仏教」と回答した寺院（vat phailom）も、実際には上座仏教寺院であった。調査者の質問の意図が伝わらなかったか、「マハーニヤーン（大乘仏教）」と「マハーニカイ」を混同したためと考えられる。

して首都ビエンチャン市内のタートルアン・タイ寺、ソックバルアン寺およびナーサーイトーン郡のナークーン寺をあげる僧侶が数名いたため、さらに調査を進めていくと、前出のナーサーイトーン郡ナークーン寺⁵の僧侶から「タマニユット派は旧体制時代にタイ人僧侶がラオスに入ってきて広めた宗派であり、

4 しかし、多くの僧侶が「（調査地であるサイタニー郡内に）タマニユット派寺院はない」と述べていた。なお、「タマニユット」と回答した寺院の1つに関し、調査後、質問者（ラオス国立大学教員）に聞き取り調査の模様を尋ねたところ、「宗派は何ですか」と尋ねても、なかなか回答が得られなかったため、「タマニユットとマハーニカイの2つの宗派があるが、そのいずれなのか」という尋ね方をしたところ、「『マハー』ではないと思うので、たぶんもう一つの方だと思う」という回答が得られたので、調査票に「タマニユット」と記入したという。その僧侶は「マハー」を「マハーニヤーン（大乘仏教）」と解し、それではなくてもう一方、つまり上座仏教だと答えたかったのかもしれない。

5 調査対象区域ではなかったが、サイタニー郡での調査終了後、補足調査として首都ビエンチャン市内のタートルアン・タイ寺、ソックバルアン寺および同市ナーサーイトーン郡のナークーン寺を訪れた。

このナークーン寺もかつては同派の寺院だった。革命後、タマニユット派僧侶は追放され、同派の僧侶がこぞってタイへ逃亡したため、この寺もしばらくの間、廃寺となっていた。そののち、しばらくしてラオス仏教連盟協会の寺院として復興された。一方、旧体制時代のマハーニカイは（後に政権を奪取する）左派勢力と協力関係にあったので、革命後もそのまま存続が認められ、これを『ラオス仏教徒』と呼ぶことになった」という説明を聞くことができた。革命後、社会主義の「宗教はアヘンだ」というスローガンの下、仏教は迫害され、僧侶は強制還俗もしくは国外追放されたと言われるが、この説明を聞く限り、こうした迫害はタマニユット派僧侶に対してのみ行われたようである。つまり、マハーニカイ派とタマニユット派との区別をなくし、ラオス仏教連盟協会に一本化したというよりは、タマニユット派を追放したうえで、マハーニカイ派の看板を「ラオス仏教連盟協会」に付け替えたという方が実態に即していると考えられる。

2.2.2 ルアンパバーンの場合

ビエンチャンでは宗派に対する意識や理解がある程度残っていたが、ルアンパバーンではほぼ皆無であった。質問の意図が伝わらないことが多く、調査者が宗派の別について説明したのち、「上座仏教」や「小乗仏教」といった答えがそろそろ出てくるという状況であった（表3）。

2.2.3 チャンパーサクの場合

表3：宗派別寺院数（ルアンパバーン）

宗派（得られた回答のまま）	数
上座仏教・小乗仏教	27 寺院
マハーニカイ	15 寺院
仏教	9 寺院
ラオス仏教連盟協会	3 寺院
カンタートゥラ*	2 寺院
タンマニカーイ**	1 寺院
不明・回答なし	37 寺院
計	94 寺院

* 経典を学ぶこと *khanthathoura* を指すと考えられる。

** いかなる宗派を指すか不明である。

調査地となったチャンパーサク県パクセー郡には、1975年の社会主義革命以前、タマニユット派の寺院は存在しなかったと言われている。しかし、マハーニカイやタマニユットという宗派の別があったということを知っている僧侶は少なくなく、この点ではビエンチャンとよく似ている（表4）。なお、ラオス仏教連盟協会チャンパーサク県副支部長のBC

「ウィハーン・クッティ」というように「クッティ」とつなげて「僧坊」という意味で使われることが多い（写真5）。



写真4：講堂
(チャンパーサク県チャンパーサク郡ターヒン寺：2010年8月7日)



写真5：僧坊
(ルアンパバーン県ルアンパバーン郡ナーポー寺：2009年8月12日)

2.3.4. 仏塔式納骨塔建立にかかる地域間比較

表5の示す通り、仏塔式納骨塔（写真6）は、ビエンチャンとチャンパーサク、つまりラオスの中・南部では多数建立されているが、北部のルアンパバーンでは極めて少なく、両者は著しい対照をなしている。ルアンパバーンにおいて仏塔式納骨塔が少ない理由をルアンパバーン郡バーンコーイ寺の僧侶SS師は「ルアンパバーンでは、遺骨を川に流すのが普通で、そうすることで故人は良い人、美しい人となって生まれ変わることができる」と信じられている。反対に、遺骨を納骨塔の中に納めると故人がそこに閉じ込め



写真6：仏塔式納骨塔
(チャンパーサク県バクセー郡バーンカーン・ラックハー寺：2010年8月10日)

られてしまい、転生することができなくなる。高僧が亡くなった場合は、仏塔式納骨塔を建てるが、中に遺骨は納めず、写真だけを納めている」と説明していた。一方、ビエンチャン以南では、上記のような考え方は一般的ではなく、経済的に余裕があれば、仏塔式納骨塔が好んで建てられる。いずれにせよ、こうした地域差は、死生観や転生にかかる考え方の違いを示すものとして興味深い。

3. 出家者

3.1 「出家」の定義とその実態

「仏暦 2547 年（西暦 2005 年）ラオス・サンガ統治法」（以下「サンガ法」）は「出家」を以下のように定義している。

第5条 仏教における出家には以下の3種類がある。

5-1 僧侶の得度 (*upasombot*) は20歳以上の男子が行いうる。

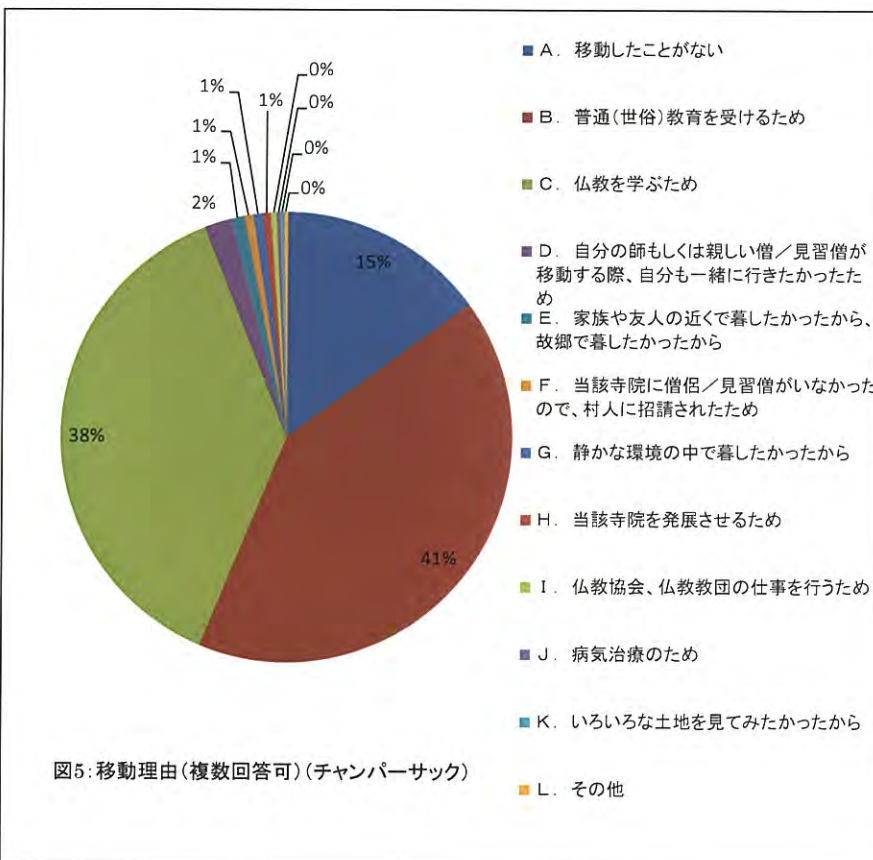
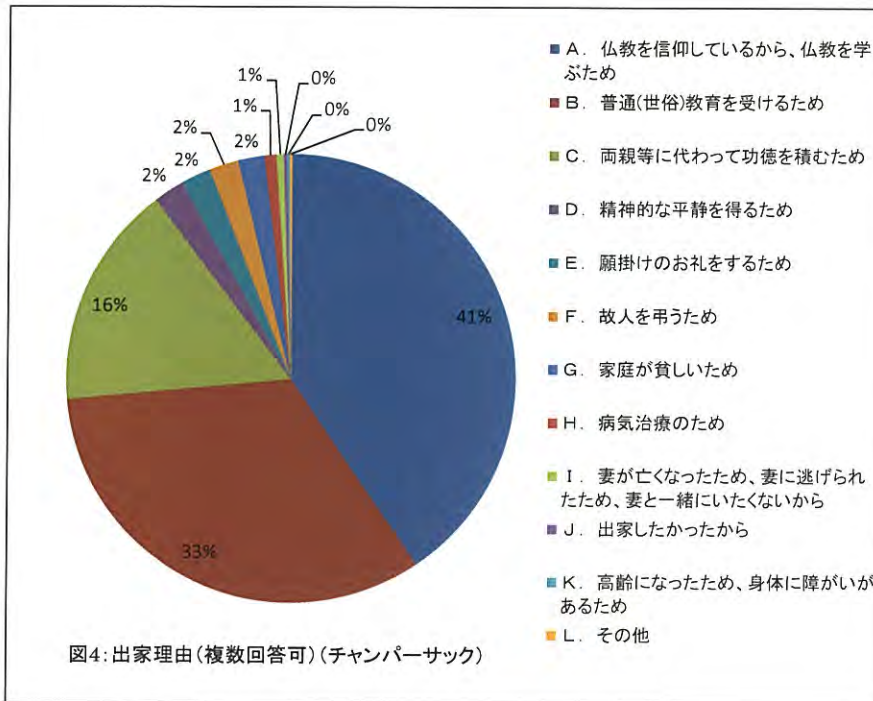
5-2 見習僧の出家 (*banphasa*) は10歳以上の男子が行いうる。

5-3 仏教に深く帰依する優婆塞、優婆夷が剃髪して白衣をまとい、8戒を日常的に遵守して寺院に止住する場合、出家者と同様の「持戒修行者」とみなす。

[吉田 2009：791]

表5：仏塔式納骨塔数の地域間比較

	ルアンパバーン	ビエンチャン	チャンパーサク
調査寺院数①	94 寺院	117 寺院	44 寺院
仏塔式納骨塔を有する寺院数②	22 寺院	86 寺院	44 寺院
仏塔式納骨塔数合計③	401 基	3,663 基	4,964 基
調査寺院数に対する仏塔式納骨塔を有する寺院数の割合 (②÷①×100)	23.40%	73.50%	100%
1寺院あたりの仏塔式納骨塔数 (③÷①)	4.3 基	31.3 基	112.8 基



と出身地との関係について3調査地を比較すると、ビエンチャンと他の2調査地(ルアンパバーンおよびチャンパーサク)との間に著しい差異が認められる。ルアンパバーンの僧侶・見習僧では自県を含む北部出身者が97%を占めるとともに、チャンパーサクの僧侶・見習僧では自県を含む南部出身者が94%を占めており、出身地と現在の止住地が高い比

率で重なっている。一方、ビエンチャンの僧侶・見習僧では自県を含む中部出身者が44%にとどまり、北部出身者32%、南部出身者24%というように全国から集まっていることが分かる。すでに述べた通り、ビエンチャンは、ラオス国立大学に加え、各種カレッジ、専門学校が多数存在し、高等教育機関が充実している唯一の都市であるうえ、就職にも有利である

ことから、普通教育を受けるためにビエンチャンの寺院に移動し、還俗後も同地での就職を希望する20代前半の僧侶や10代後半の見習僧にとって魅力的な止住地になっていると考えられる。また、近年、都市部の若者ほど出家しない傾向が強まっており、これもビエンチャンの僧侶・見習僧における自県出身者の比率を低下させる要因の1つになっていると考えられる。

3.5 僧侶と見習僧の年齢別構成

僧侶と見習僧の年齢別構成について、ここではチャンパーサクを例にとり気付きの点を指摘しておきたい。図9が示す通り、10代の見習僧が圧倒的に多く、次いで20代の僧侶が続くが、30代以上は極めて少ないことが明らかである。こうした傾向は、ビエンチャン、ルアンパバーンでも同様であるが、「出家に何を求めるか」というラオ人男性の出家理由とも密接に関連している。なお、図9をよく見ると、数は少ないものの、中高年層にも見習僧が存在していることがわかる。これはデータの誤りではなく、僧侶に課される227戒を遵守するのが困難なので、あえて戒律の少ない見習僧になることを希望する者がいるためである。

3.6 僧侶と見習僧の民族別構成

ラオスはタイ系、モン・クメール系、チベット・ビルマ系、ミャオ・ヤオ系などさまざまな民族からなる多民族国家であるが、このうち上座仏教を信仰しているのはラオ人を中心とするタイ系諸族⁷のみであると言われている。つまり、ラオ人に同化した場

合は別として、モン・クメール系のクム、ミャオ・ヤオ系のモンなどは上座仏教とは無縁であるとみなされているが、実際には見習僧もしくは僧侶として出家している場合が少なくない。3調査地のうち、非タイ系の出家が特に目立つのが、北部のルアンパバーンである。図10に示す通り、10代および20代のモン・クメール系クムの出家が顕著であり、10代に限ってみると見習僧の25%がクムであるという結果が出ている(図11)。本来、上座仏教とは無縁なはずのクムの青少年が出家をする理由は、上座仏教に帰依するためというよりは、普通教育を受ける機会を得るためだと考えられる。

4. 今後の課題

今回の調査を通して浮かび上がったことは、ラオスほどの小国であっても地域間の差異は思いのほか大きく、「ラオス仏教」などと一括りには出来ないということであった。本報告書で述べてきたことは、いまだ表面的な観察にすぎず、結論めいたことは何も言えないが、もともと民族的、文化的に異なる背景を有するビエンチャン、ルアンパバーン、チャンパーサクという3つの旧王都が、それぞれの周辺地域と交流を深める中で特色ある仏教実践を育ててきたということかもしれない。ラオスの仏教について考察するとき、均一化された「ラオス仏教」なるものを想定するのではなく、その「多様性」を意識することから始めることが大切だと思われる。

現地調査について1つ付け加えると、今回の調査では寺院および調査時に出家していた人々のみを対

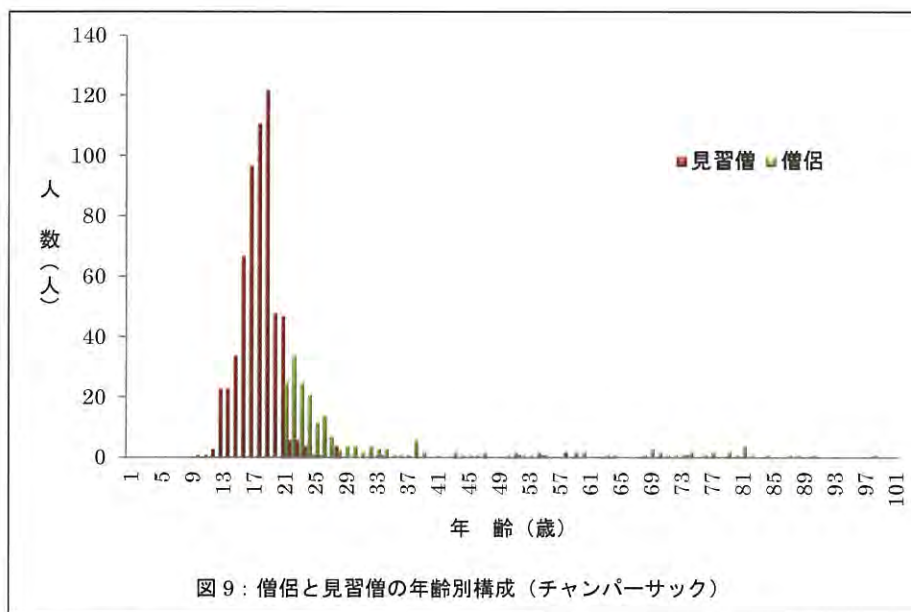


図9：僧侶と見習僧の年齢別構成（チャンパーサク）

7 ただし、タイ系諸族でありながら、上座仏教を信仰していない黒タイ、白タイ、赤タイなどは例外である。

中国雲南省徳宏州における上座仏教徒社会の時空間マッピング ——地域に根ざした「教派 (kəŋ)」の実践を中心に

小島 敬裕

京都大学地域研究統合情報センター研究員

1. はじめに

1-1 問題の所在

本論では、中国雲南省徳宏タイ族ジンポー族自治州瑞麗市におけるタイ(傣)族、タアン(德昂)族の仏教実践について扱う。まず瑞麗市内全域の寺院、仏塔、仏足跡と、そこに止住する出家者、在家者を対象とした調査をもとに作業を進めている時空間マッピングの成果の一部を報告する。次に、調査過程で得られたデータから、地域に根ざした「教派(kəŋ)」の実践のあり方を示す。

上座仏教は、東南アジア大陸部を中心とする地域の他、ミャンマー、ラオスと国境を接する中国雲南省の西双版纳州、徳宏州でも信仰されている。しかし中国における上座仏教の位置づけは、東南アジアの大陸部諸国と異なる。東南アジアでは、上座仏教徒が人口の大多数を占めており、現在では国家が上座仏教を庇護するような関係が成立している。これに対し、中国における上座仏教徒の全人口に対する割合は0.1%未満に過ぎない。また社会主義を国家統治の基本原則とし、上座仏教のみならず、宗教を積極的に擁護するスタンスをとってこなかった。1949年に中華人民共和国が成立した当初こそ宗教信仰の自由は保障されていたが、1958年に大躍進運動が開始されると社会主義路線が急進化し、雲南では多くの住民、出家者がミャンマー側へ逃亡する。1960年以降、政府は一時的に調整政策をとるが、1966年に文化大革命が始まると、再び宗教活動を禁止し、紅衛兵らによって寺院や仏塔は破壊された。1978年の

11期3中全会の開催以降、政府は宗教信仰の自由を再び保障し、仏教復興を図って現在に到っている。

西双版纳と徳宏は、ともに実践の断絶を経験したが、両地域に仏教が流入した歴史的経緯は異なる。西双版纳の上座仏教は、15～16世紀にかけて北タイのラーンナー王国経由で広まったとされる[馬場1994; ダニエルス1998]。文革以降の仏教復興の過程においても北タイとの結びつきが強く見られる[長谷川1995; Davis2003]。これに対し、徳宏の仏教は15世紀頃おもにビルマから現在のシャン州を経由して伝来したとされ[長谷川2011]、ビルマ仏教やシャン仏教の影響が強い。

また徳宏の上座仏教は、東南アジア大陸部の仏教徒諸国および西双版纳の上座仏教と経典、儀礼などにおいて共通する部分を多く持つ一方で、上座仏教徒社会の他地域とはきわめて異なる特徴が見られる。まず【表1】からわかるのは、徳宏の1寺院あたりの出家者数が、東南アジア大陸部の仏教徒諸国と比べてきわめて少ないことである。これは、徳宏と同様、文革期に仏教の断絶を経験した西双版纳において、文革後に出家者数が再び増加に転じていることと比較すると対照的である。また内戦による断絶と復興を経験したカンボジアと比較しても、徳宏の出家者数は非常に少ない。

この要因としてまず考えられるのは、大躍進・文革の影響であるが、ここで徳宏における大躍進・文革前から現在までの出家者数の推移を示した【表2】をご覧いただきたい。この統計資料からわかるのは、確かに大躍進・文革前の出家者数は現在より多いが、

表1 上座仏教徒社会における出家者数と寺院数

	寺院	僧侶	1寺院あたり 僧侶数	見習僧	1寺院あたり 見習僧数	統計年
ミャンマー	5万6839	24万2891	4.3	30万5875	5.4	2007
タイ	3万5244	25万8163	7.3	7万0081	1.9	2007
ラオス	4140	8055	1.9	1万1740	2.8	2007
カンボジア	4237	2万4929	5.9	3万2421	7.7	2007
西双版纳	577	828	1.4	3998	6.9	2005
徳宏	602	90	0.1	101	0.2	2007

出典:ミャンマーは蔵本龍介氏、タイは林行夫氏、ラオスは吉田香世子氏、カンボジアは小林知氏のご教示による。西双版纳・徳宏は各州仏教協会への発表者の聞き取りによる。

となる。

1-2 徳宏における仏教実践の研究

しかし徳宏では近年まで外国人による本格的な調査が困難な状況におかれていたこともあり、先行研究は少数にとどまっていた。

徳宏で中国人の人類学者が調査を開始したのは比較的早い時期で、1930年代から40年代にかけて人類学者の江応樑、田汝康らが人類学的調査を行ない、当時の仏教実践に関する貴重な記録を残している〔江2003, 2009 (1950) ; 田2008 (1946) ; T' ien 1986〕。新中国成立後の1950年代には、民族政策の策定過程で政府が『社会歴史調査』を行い、社会・経済に関する基礎的なデータを収集した〔《民族問題五種叢書》雲南省編輯委員会編1984a, 1984b ; 雲南省編輯組編1987〕。しかしその後、大躍進・文革の時代に、研究は約30年にわたって中断する。文革後、特に1990年代以降になって、まず中国人研究者が制度研究を開始し〔張1992〕、21世紀に入るとようやく人類学的研究を再開する〔褚2005〕。またわずかながら外国人も調査を行い、徳宏タイ族の民族意識や漢族の大乗仏教と上座仏教の関わりなどについて明らかにしている〔長谷川1996, 2009 ; 長谷2007〕。

これらの調査は漢族による短期間のものが多く、徳宏タイ語を用いた長期定着調査に基づく仏教実践の研究は少数にとどまっていた。また調査地は徳宏州内でも潞西市が中心で、他地域ではほとんど調査が行われてこなかった。さらに中国という国民国家の視点のみから研究が行われ、上座仏教徒社会の他地域との比較の視点が欠如していた。

1-3 調査

そこで筆者は、2006年10月から2007年11月まで瑞麗市郊外のTL村の農家で長期定着調査を行った。この期間中は質的調査を中心としたため、調査寺院数や出家者数は限られていた。その後2008年度からは、科研「大陸部東南アジア仏教徒社会の時空間マッピング」プロジェクトの一環として、地域間比較のための調査を開始した。まず2009年2月に予備調査を行ない、2009年と2010年の雨安居期間中には、瑞麗市内の全118の仏教関係施設（寺院、仏塔、仏足跡）と、そこに居住する出家者（僧侶、見習僧）、在家者（女性修行者、寺子）に対する悉皆調査を行った。また在家の誦経専門家ホールーに対しても、可能な限り調査を実施した。ホールーへの悉皆調査を行えなかったのは、出家者や女性修行者と異なり寺院内に居住しておらず、ミャンマー側から中国側の村へ儀礼などの際のみ通っているケースが多いためである。

また徳宏の実践の特徴をふまえ、他地域と共通の調査項目に加えて独自の項目も追加し、調査票を作成した。徳宏では徳宏タイ文字、シャン文字、漢字、ビルマ文字というように複数の文字が使用されているが、調査票をシャン文字で作成したのは、調査協力者がミャンマー側の出身で、徳宏タイ文字よりもシャン文字に習熟していたためである。

まず寺院に関しては、名称、村落名、郷鎮名、教派名、建立年、布薩堂建立年、境内の建築物、僧侶、見習僧の人数といった他地域と共通の調査項目のほか、寺子、女性修行者、寺籠りして功德を積む老人（ヒン・ラーイ）の人数、ホールーの経歴、雨安居期間中に訪れる寺院、文革前の出家者数について聴き取りを行なった。また寺院のみならず、仏塔と仏足跡に関しても調査を行なった。この他、各寺院で写真撮影とGPS測定を行い、マッピングの基礎となるデータを収集した。

出家者、女性修行者、寺子、ホールーに対しては、以下の項目に関する調査を行った。俗人名、僧侶名、寺院名、村落名、郷鎮名、出生地、出生年、現在の寺院に止住し始めた年、見習僧になった年、見習僧になった寺院名、僧侶になった年、僧侶になった寺院名、最初に雨安居を過ごした寺院、ミャンマー政府主催の教理試験合格級、学校教育、中国仏教協会での任務、過去5年間に雨安居を過ごした寺である。

2. 徳宏の上座仏教の特徴

2-1 調査地瑞麗

中国とミャンマーの狭間に位置する徳宏は、同じ州内でも盆地ごとの文化的多様性が大きい。徳宏州の中心地である潞西市の芒市では漢文化の影響が強く見られる。これに対し、筆者が調査を行なった瑞麗市は、芒市から約100キロの距離に過ぎないが、ミャンマー国境に面しておりビルマ文化やシャン文化の影響が強い。

瑞麗市の人口の最多数を占めるタイ族は、ミャンマー側に居住するシャン族と同系統である。その大部分が盆地（*mən*）に居住し、水田耕作に従事している。一方、タアーン族のミャンマー側での呼称はパラウン族である。瑞麗では平地への移住が増加しているものの、以前は山地に居住し、茶の栽培に従事していたことで知られる。

瑞麗市が位置する盆地は、徳宏タイ語でムン・マーウ（*Mən Mau*）と呼ばれる。1886年にビルマが英領化された後、清朝とイギリス植民地政府は国境線の画定を開始する。その結果、ムンマーウ盆地は中国、ミャンマー両国家に二分され、現在では雲南省徳宏

先行研究では、徳宏には4つの教派が存在すると言われ、各派の統計上の寺院数は【表3】の通りである。徳宏への流入の時期と経路を先行研究によって示すと以下ようになる。

- ・ポイズン(Poi tsɔŋ)派・・・11～17世紀にビルマより伝来
- ・ヨン (Jon) 派・・・15世紀ごろ北タイのラーンナー王国より伝来
- ・ゾーティー(Tso ti)派・・・15～18世紀にビルマより伝来
- ・トーレー(To le)派・・・18～19世紀にビルマより伝来

先行研究によって幅が大きく、流入時期は確定できないが、おおよそ上記の順に徳宏へ流入したものと考えられる。

特徴的なのは、ポイズン派、ゾーティー派などの教派が、ビルマ王朝時代に国王から「異端」とされた経緯を持つことである。この点に関し、人類学者のメンデルソンは、「シャン州が何世紀もの間『異端信仰』のためにビルマの領域から追い出されたセクトに避難場所を提供した可能性」を指摘している[Mendelson 1975: 233]。

近代国家の形成過程において、東南アジアの上座仏教徒諸国ではサンガ機構が結成され、国家が公認する実践形態への標準化が進行することになる。ミャンマーでは他の上座仏教徒諸国よりやや遅れて1980年に全教派合同サンガ大会議が開催された。その際にもポイズン派、ヨン派、ゾーティー派は国家サンガ大長老委員会によって教派としての独立を認められず、公認9教派のうちのいずれかへの編入を迫られ、結果として最大派のトゥーダンマ派に編入されている。

これに対し、ムンの政治権力者ザウファーは、特定の教派を排除するのではなく、複数の教派を並立的に保護する体制をとってきた[長谷川 2009]。新中国が成立するとザウファーは実権を失い、代わって共産党の指導のもと、仏教に対する管理体制が築かれることになる。特に文化大革命が終了した1980年

代からは、政府および仏教協会が管理を開始し、その一環として教派の統一を目指した[張 1992]。政府関係者や仏教協会幹部への聴き取りを行なうと、「教派は現在、政府の指導によって統一された」と言う。確かに1980年代以前とは異なり、現在では儀礼などの際に、異なる教派の僧侶が同席することも珍しくない。では現在の徳宏において、実際に教派は消滅したのだろうか。もし存続しているのであれば、彼らはどのような寺院間、僧侶間ネットワークを築いているのだろうか。以下では瑞麗市内の全村の寺院において実施した調査をもとに、教派の実態について述べる。

3-2 瑞麗市内の教派別寺院マッピング

【図4】は、瑞麗市内の寺院の位置情報を地図上にマッピングしたものである。寺院、仏塔、仏足跡はアイコンの形によって区別してある。また寺院は教派によって色分け(赤=ポイズン派、青=トーレー派、黄色=ヨン派、緑色=ゾーティー派)し、教派が不明な寺院は灰色で示した。なお、仏塔、仏足跡には教派が存在しない。

この地図を見て気づくのは、ポイズン派、ヨン派の寺院は盆地の山側に集中し、トーレー派、ゾーティー派の寺院は盆地の中央を流れるラムマーウ(Lām Mau)川に沿って存在する傾向である。この理由について在地の知識人にたずねると、「ラムマーウはしばしば川の流れを変えて洪水を引き起こすので、川沿いの土地は水田耕作に適しておらず、昔の村落は山沿いにあることが多かった。ポイズン派、ヨン派が山裾の比較的古い村に多いのは、最初に徳宏へ入ったためである。その後、治水事業によって徐々に洪水が起こらなくなり、ラムマーウ川沿いに集落ができていった。トーレー派、ゾーティー派は後から徳宏へ入ったので、川沿いの比較的新しい村に多い」と説明する。もちろんこの仮説を実証するためには、寺院の建立年や村の成立年を特定する必要があるが、西双版纳における灌漑の歴史的発展過程に着目した加藤[1991]も、山間盆地一般の特徴として、

表3 徳宏州における教派別村落数(1989年現在)

県(市)名	ポイズン派	トーレー派	ヨン派	ゾーティ派	合計
梁河県	17	3	0	0	20
盈江県	100	40	10	0	150
隴川県	34	29	14	0	77
瑞麗県	34	52	3	2	91
畹町市	7	0	0	0	7
潞西県	47	26	30	10	113
合計	239	150	57	12	458

出典:張[1992:131]。ただし現在では潞西県は潞西市に昇格し、瑞麗県は畹町市と合併して瑞麗市となっている。

3-3 在家信徒中心の実践とゾーティー派

またゾーティー派の寺院も減少しつつあり、現在では瑞麗市内でゾーティー派の寺院が存在するのはTP村のみとなった。一見、ゾーティー派は衰退に向かって見えてくるが、特にシャン州、カチン州を中心に、ゾーティー派は勢力を維持し続けている。また近年、ゾーティー派は、瑞麗市内のホールーを中心とする仏教実践において大きな影響力を持つようになっている。

この事実を明示するために、まず出家者の経歴から紹介しよう。瑞麗市内の出家者（僧侶 38 名、見習僧 78 名）、女性修行者（24 名）、寺子（20 名）合計 160 名の出身地別の内訳を調査すると、中国出身者 35 名（22%）、ミャンマー出身者 125 名（78%）と、圧倒的にミャンマー出身者が多いことがわかる。

次に、彼らがどこで教育を受け、どのような移動経路で徳宏に到ったかについて、調査で得られたデータをもとに図示してみよう。現在、コンピューター処理によって、移動経路をより正確な形で示すための作業が進行中であるが、未完成であるため、筆者が暫定的に地図上で示した事例を挙げておく。

【図 5】は HS 寺住職 S 師の経歴である。S 師は 1956 年にシャン州ティーボー郡 MT 村に生まれ、10 歳の時に出生地の寺院で見習僧として出家した。16 歳の時に、より高度な教理学習をするため、ミャンマー中央部のモンユワの教学寺院へ移住した。その後マンダレーの教学寺院で教理学習を続け、ミャンマー政府主催の教理試験の中級に合格。38 歳の時に、マンダレーで瑞麗の HS 寺の前住職に出会い、彼の要請によって移住した。

以上のように、瑞麗の寺院に居住する出家者には、シャン州出身者がミャンマー中央部で教理学習を行

い、その後に仏塔参拝や出家者・在家者との個人的なつながりを契機として瑞麗へ移住するというパターンが見られる。彼らの多くは、ミャンマー政府の主催する教理試験を受験するため、国家公認の制度化された教育を受けている。

次にホールーの事例を見てみよう。瑞麗市内 112 名のホールーの出身地を調査すると、中国側出身者 32 名（29%）に対してミャンマー側出身者 80 名（71%）とやはりミャンマー側出身者が多数を占めていることがわかる。しかしホールーの移動経路は、出家者や女性修行者とは異なっている。

ここで在家の誦経専門家ホールー H 氏の事例について紹介しよう【図 6】。H 氏はシャン州センウィー生まれで、父親は共産党の軍人だったが、1989 年に共産党軍内で内紛が発生したため、母親の故郷である瑞麗市の VM 村に移住する。9 歳の時に瑞麗市内の VO 寺で見習僧出家し、13 歳の時にマンダレー市内の寺院へ教理学習に赴く。ここまでは前述した出家者と同様であるが、彼らと異なるのは、14 歳の時に、ホールーになるための専門的な誦経法や仏法詩（lan ka）を習うため、カチン州ムンヤーン（ビルマ語地名はモーフニン）のゾーティー派寺院で再出家した点である。18 歳で還俗し、両親の住む瑞麗市 VM 村へ移住した後、19 歳で村のホールーになっている。

今回の調査で明らかになったのは、H 氏のように、瑞麗市内においてゾーティー派の寺院で出家した後、ホールーになるケースが増加していることである。ゾーティー派は、出家者がムンヤーン所在の寺院にのみ止住しており、きわめて厳格な戒律を保持しながら全体一致の生活を送ることを特徴とする。またムンヤーンの寺院では、タイ族式の誦経法や仏法詩（ランカー）の専門的な教育を行うため、この寺院



図 5 HS 寺住職 S 師の移動経路

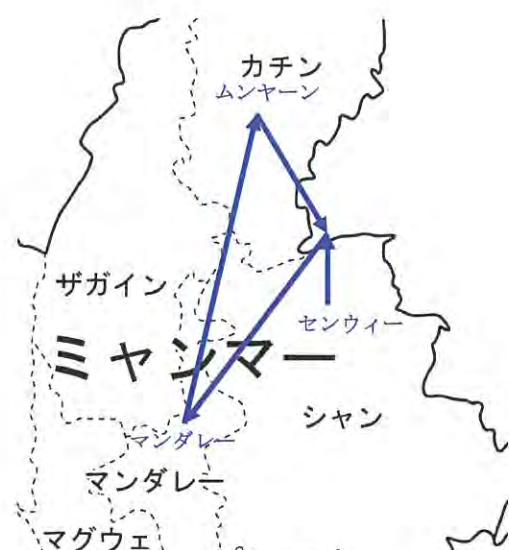


図 6 ホールー H さんの移動経路

- 南省徳宏タイ族の日常の実践』風響社。
- 田汝康. 2008 (1946). 『芒市辺民の擺』昆明：雲南人民出版社。
- T'ien, Ju-K'ang. 1986. *Religious Cults of the Pai-I along the Burma-Yunnan Border*. Ithaca, New York: Southeast Asia Program, Cornell University.
- 雲南省編輯組(編). 1987. 『徳宏傣族社会歴史調査(三)』昆明：雲南人民出版社。
- 張建章編. 1992. 『徳宏宗教—徳宏傣族景頗族自治州宗教志』潞西：徳宏民族出版社。

着した人々はタイ国籍を取得できたようであるが、それ以降の移住者がタイ国籍を取得することは難しくなっている。そのため、現在メーホンソーンに居住するシャンは、タイ国籍を保有するシャンと、タイ国籍を持たないシャンに分かれる⁴。前者のタイ国家への統合の度合いは非常に高く、「タイ国民」としての意識を強くもっており、後者は行政的には「戦乱を逃れた避難民」、「離郷者」あるいは外国人労働者とされ、様々な権利が保障されておらず、不安定な法的立場にある⁵。そのため、1970年代以降、同じシャンの間でもタイ国籍を持つ者と持たない者の間に明確な差異が生じている。メーホンソーンのシャンの人々は、「国境による跨境民族の分断」と「国籍や国境を越えた民族のつながり」が同時に併存する国境地域のアンビバレントな社会状況におかれている。

3. タイ北部におけるシャン文字知識の現状

多くの上座仏教徒と同様シャンの人々にとっても、近代教育制度が導入される以前は、寺院は伝統的な教育機関として機能していた。シャンでは見習い僧の一時出家慣行が広く見られ、男子は見習い僧の出家期間に基本的なシャン文字の読み書き能力を習得することが一般的であった。しかし、現在メーホンソーンのシャンの仏教寺院は、シャン文字知識の教育機関としての役割を十分に果たしていない。

その原因の一つは、シャンの子弟の多くがタイの公的な学校教育を受けるため、タイ語・タイ文字を優先的に学習することにある。また一時出家の慣行も、学校教育に差障りが出ないように期間が短縮されることが多く、寺院内教育の形骸化もみられる。このような教育の「世俗化」はタイ国全体にみられる現象ではあるが、タイ国の学校教育ではシャン文字は教えられていないため、教育の「世俗化」はそのままシャン文字学習の機会の減少を意味する。もう一つの原因は寺院内教育の「タイ語化」である。タイ国では1902年に「サンガ法」⁶を制定し、それまで地域ごとに自立性・自主性を有していた「地方サンガ」をサンガ中央機関の権威の下に組み入れ、「中央集権化」を推進した。また教義面でも、出家者に対する教理学習のカリキュラムが統一され、タイ語・タイ文字による教理学習制度が整備された。これらの「タイ仏教」の中央集権化

と標準化により、たとえシャンの子弟がメーホンソーンの寺院で一時出家したとしても、従来のようなシャン仏教の伝統やシャン文字を学ぶのではなく、タイ語・タイ文字による仏教教理教育を受けることになった。メーホンソーンではこのような変化は第二次大戦以降に生じている [cf. Keyes 1975; 村上 2009]。タイ国籍の有無を問わず、僧俗を問わず、タイ国内で生活していくにはタイ語・タイ文字の教育が不可欠であるという事情から、メーホンソーンのシャンの若い世代にシャン文字知識を学習させるインセンティブが働かず、シャン文字を積極的に学習しようという機運はみられない。

しかしその一方で、シャンの人々の仏教実践においてシャン文字で記された仏教文書リーク・ロンは依然として重要な意味を有している。リーク・ロンは、葬送儀礼、死者供養、出家式、家の攘災儀礼など特定の仏教儀礼の際に奉納される⁷。寺院は供えられたリーク・ロンを多数収蔵しており、また寺院に以外にも在家信者が自宅にリーク・ロンを数冊所有していることもめずらしくはない。リーク・ロンが供えられる儀礼ではリーク・ロンの朗唱が行なわれ、儀礼の参列者がそれを拝聴する⁸。リーク・ロンの朗誦を拝聴すると、僧侶の誦経や説法を拝聴するのと同様に功德を得られるとされており、在家信者にとって仏教の教えに接する身近な媒体となっている⁹。リーク・ロンの朗誦は寺院だけではなく、在家信者の家でも朗誦される。特に葬儀では、家に安置された棺の前でリーク・ロンの朗誦が行なわれる。また、家の攘災儀礼では僧侶を自宅に将来する日の前夜に自宅の仏壇の前でリーク・ロンの朗誦が行なわれる。

リーク・ロン奉納のための写本の書写や儀礼時の朗誦を行うのは在家の知識人であるチャレーである。チャレーのほとんどは男性であり、基本的な文字知識の学習を見習い僧としての一時出家時から始めている。但し、リーク・ロンの朗唱や書写には、シャン語だけではなく、仏教教義、パーリ語、ビルマ語等の文字知識に精通している必要があり、また韻文のテキストを韻律に従って正しく朗誦する技能を身につける必要があり、チャレーとなるには、通常の男性が学ぶ基本的な文字の読み書き能力のレベルを超えて、更なる学習が必要となる。在家信者の中でも特に高度な文

4 筆者は、メーホンソーンの県人口20万人の約半分(10万人)をシャンが占めると推定している。さらに、これ以外に統計上に出てこない、非タイ国籍者のシャンが居住している。
5 タイ国政府は国連の「難民条約」に調印していないため、「難民」という語を使用しない。政府が認定・登録した「避難民」や「離郷者」は一時的な滞在が許可されている。
6 サンガとは出家者集団のことで、「サンガ法」はタイ政府がサンガを統制するための国家法である。

7 積徳行の一つとして経典や教義解説書を寺院に供える慣習は、タイ系の仏教徒の間に広くみられる [cf. Manas 1995]。

8 リーク・ロンは5～7章構成となっており、全部を朗誦すると5～6時間かかる。実際の仏教儀礼では、リーク・ロンの一部が1時間ほど朗誦される。

9 [cf. Murakami 2009]。1995年10月から1996年9月まで筆者が行なった調査期間中、リーク・ロンの朗誦を伴う仏教儀礼に17回参加した。その内訳は葬儀12回、出家式2回、寺院での死者供養2回、家の攘災儀礼1回であった。

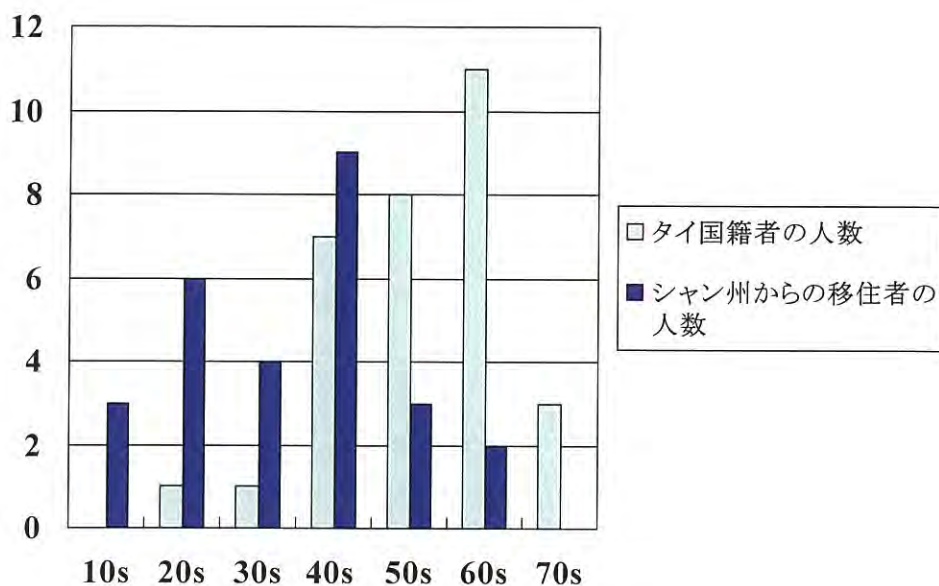


図3. チャレールの活動開始年齢

チャレールの活動内容について、リークの朗誦、書写、創作という3点で回答を求めたところ、60名中全員が朗誦をすると答え、朗誦のみの者が43名、朗誦と書写の両方を行うという者が17名であった。朗誦はしないが書写をするという者はおらず、朗誦がチャレールの活動の基本であることがわかる。またリークの創作をすると答えた者はいなかった¹³。チャレールの多くは、まず基本的な文字を覚えた後に、師に従って朗誦を練習することから学習を始め、朗誦の学習を一通り終えた者の中で、十分に習熟した者が書写を行なうようになる。このプロセスを前提とすると、朗誦のみをするチャレールよりも、朗誦と書写の両方を行うチャレールのほうが熟練者であると考えられる。

朗誦と書写の両方を行う17名のなかでミャンマーからの移住者は12名で、タイ国籍者(5名)を上回っている。この17名のチャレール活動の開始年齢を比べてみると、ミャンマーからの移住者には若年から活動をはじめた者がいるのに対して、タイ国籍者は40～50歳台から始めた者のみである(図3)。

今回聞き取りができたチャレールの中に、1年間に60回ほどのリーク・ロンの朗誦を行うチャレールが2名おり、その朗誦の回数は他のチャレールに比べて突出している。この2名のチャレールはミャンマーからの移住者で、1名は14歳から、もう1名は28歳からチャレールの活動を始めている。熟練のチャレールはミャンマーからの移住者に多いことが分かる。

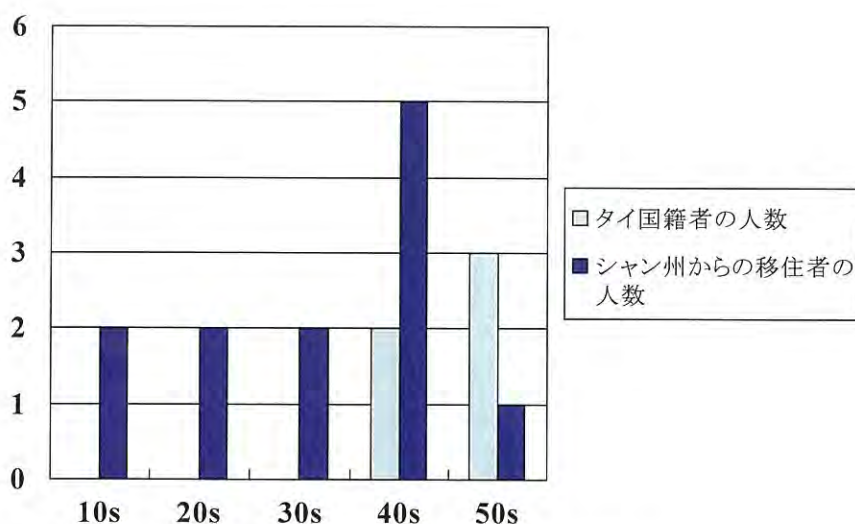


図4. 朗誦書写両方するチャレールの活動開始年齢

13 筆者の見聞きした範囲から判断すると、熟練したチャレールのなかには比較的短い詩を創作することは珍しくはないが、今回の調査のように「リークを創作するか」という問いでは、大部のリーク・ロンの創作をイメージするため、「創作しない」という回答となったと考えられる。

シャン州各地、ヤンゴンやマンダレー、さらにメーホンソーンまでを巡回し、朗誦、文書書写・書写した文書の販売をする。32歳で妻と死別。以前に何回も訪れたことのあるメーホンソーンに1989年に移住。メーホンソーン・ムアン郡のパーンムー村(②、半年間)、クンユアム郡トーパー村(③、3年間)、泰緬国境のシャン州側のフアムアン村(④、7年間)と移動して、現在はメーホンソーン市内(⑤、10年間)に居住する。

B氏(75歳、クンユアム郡パーラーン村在住、2009年当時)の場合

ランカー郡フアクン村生まれ(①)。11歳のときに

フアクン寺院で見習い僧として出家する。同寺はヨン派(ランナー派)で、タイ・ユアン(ランナー地域のタイ系民族)の住職からシャン文字を習う。住職はタイ・ユアンであるがシャン語もできる。3年間の出家生活の後、14歳で還俗し、若いころから「チャレー・オーン」(若いチャレー)として詩作をして売っていた。フアクン村にて結婚。1989年に妻の眼病の治療のため、フアクン村からメーホンソーン県のパーンムー村(②、12年)に移住する。その後、メーホンソーン市内(③、1年)、チェンマイ市内(④、4年)と移動し、現在はクンユアム郡パーラーン村(⑤、3年)に居住する。現在は伝統的治療師として生計を営む。

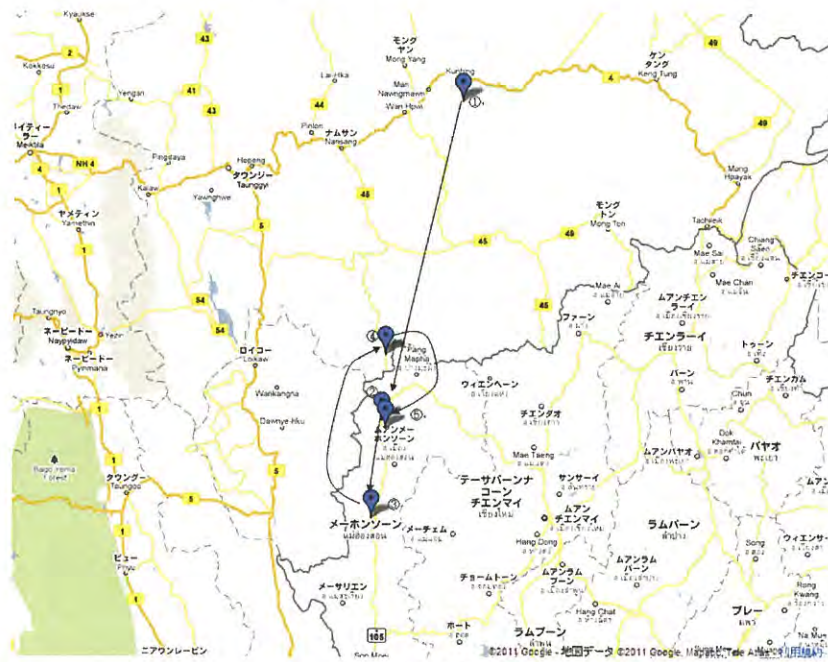


図5. A氏の移動経路

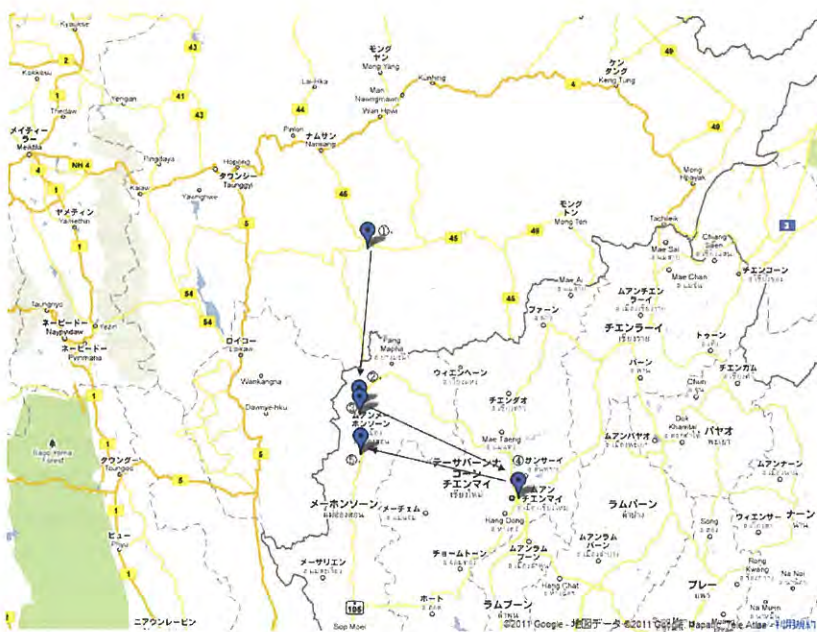


図6. B氏の移動経路

タイ国プーケットの中国系寺廟とその特色

片岡 樹

京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科

1. はじめに—なぜプーケットの中国廟なのか—

本稿の目的は、プーケットを事例に、中国廟という視点からタイ国の宗教地図の再検討を試みることである。筆者はこれまでタイ国をフィールドに、少数民族の宗教を考察してきたが¹、宗教現象の分析にあたり宗教というカテゴリーをアプリアリに前提とするのは問題が多いのではないかと感じ始めている²。

タイ国では、ある一見して宗教的に見える施設が実は公式には宗教を名乗っていないというケースがまま見られる。近代日本における神社非宗教説を想起すればわかるように³、近代西洋キリスト教に範をとる宗教概念がアジアに輸入されることで、多くの慣行や礼拝施設が宗教の領域から脱落するという事態が各地でもたらされた。このような「宗教のようで宗教でない」領域への着目は、宗教という既成の概念を迂回しながら、フィールドで展開される「宗教らしきもの」の実相を明らかにする上で、ひとつの視座を提示しうるのである。

ではなぜプーケットの中国廟なのか。中国廟に着目する理由は、上に述べた通りである。中国廟の活動は、それを特定の制度宗教の名前にとづいて分類するのが時として非常に困難である⁴。また同時に、廟の活動においては、世俗と宗教との区分もまたしばしば困難である。つまり「宗教と非宗教」、「制度化された××教」といった概念の自明性を疑いつつ、人々の「宗教らしきもの」への関わりを再考する上で、中国廟はきわめて興味深い存在なのである。

なぜプーケットなのか。これはプーケットがタイ国とマレーシアの中間に位置する、中国系住民によって開発された町だということがその大きな理由である。中国系住民が大きなプレゼンスを占める都市ということでは、バンコクもその例外でないのだが、バンコクの場合はあまりに大きすぎるため現時点では悉皆的な調査は困難である⁵。中国系住民を多く抱え

るタイ国の地方都市における、プーケットの際立った特徴というのは、それが旧海峡植民地（現シンガポール、マレーシアの一部）の一種の飛び地として開発されたことである⁶。中国（特に福建省）からの移民を大量に導入して19世紀に開発された英領海峡植民地の勢力の北上を受け、当時のシャム政府は海峡植民地の経営方法をそのまま模倣して、海峡植民地からの福建系移民の再移住を誘致し、錫鉱山の開発を行ったのである。つまりプーケットというのは、タイ国にありながらマレーシア的性格も非常に強く帯びている⁷。そのため国民国家の版図に全面的には規定されないかたちで「聖なるもの」をめぐる地域のありかたを考察する上で、プーケットはユニークな事例を提供するのである。

2. 非宗教施設としての廟

筆者は現在、プーケットの廟の悉皆調査を継続中である。タイ国の中国廟は、法的地位にもとづいて国立廟、私立廟、未登録廟に分けられる。国立廟というのは廟の敷地が国有地になっているものであり、私立廟というのは私有地の廟である。この二つは政府に登録している（後述）。未登録廟というのは文字通り政府への登録を行っていない廟である。国立廟、私立廟については政府の資料に名が記載されているので、それをもとにすべての廟を訪問した。未登録廟についてはそうした資料そのものがないため、県文化事務所が発行する廟案内（これはいくつかの著名な廟が国立廟、私立廟、未登録廟にまたがっていくぶん恣意的に紹介されている）や、九皇勝会⁸を行うプーケット県内の廟が組織するネットワークが作成した廟リスト等、*Phuket Bulletin* 誌などの地元文化広報誌をもとに可能な限り訪ねることにした。筆者

うにはほど違いのである。

6 Phuwadon [1988] など。

7 その一つの例として、パパという語があげられる。パパというのは主にマレーシア（マラッカ、ペナン）やシンガポールにおいて、土着化した中国系住民を指すのに用いられる語である。タイ国内ではプーケット周辺のみでこの語が使われる。

8 九皇大帝の誕生日である旧暦九月九日を祝う行事。現在では著名な観光イベントともなっている。英語ではベジタリアン・フェスティバルとも呼ばれる。

1 片岡 [2007] などを参照されたい。

2 アサド [2004]、磯前 [2003] など。

3 島薮 [2001]、磯前 [2003] など。

4 渡邊 [1991]、Tan [1995] などを参照。

5 バンコクの中国廟については劉麗芳と麦留芳の詳細な調査報告 [劉、麦 1994] がある。しかしこれとても、悉皆的とい

表：プーケット県内の廟の祭神、法的地位

	漢文名称	タイ文名称	所在地	祭神		政府登録			財団	
				主神	配神	国	私	未		
1	仏祖庵	ブッチョー	ムアン郡	観音仏祖	大勢至菩薩、保母娘娘、十八羅漢、清水祖師、閻府聖帝、福德正神、城府王爺、金花娘娘、七星娘娘、註生娘娘、鉄府元帥、天上聖母、太歳爺、九天玄女、虎爺、獅爺、如来仏祖、地藏王菩薩、大聖仏祖（阿弥陀仏）ほか	○			水碓	
2	観世音菩薩	チャオメークワン イム・ブラボー ティサット	ムアン郡	観音菩薩	マーホーイー、九天祖、天上聖母、財神爺、大勢至菩薩、福祿寿、阿弥陀仏、清水祖師、地藏王、閻帝君、福德正神、虎爺公			○		
3	天后宮	メーヤーナーン/ マーチョーボー・ サームサーン	ムアン郡	天上聖母	福德正神、福德夫人、地主爺、虎爺、閻羽	○				
4	福元宮	ホックグワンケン /チョーサーコン	ムアン郡	清水祖師	二祖三府王爺、観音仏祖、普度公、ルアンボー・チェム、三世諸仏、福德正神、閻聖帝君、八仙祖師、三忠王			○		
5	勝徳廟	センテックベオ・ クワンインタイ スー/ポトコン	ムアン郡	本頭公	普度公、媽祖婆、観音、閻羅王、西方三聖、華陀仙師、張府天師、閻聖帝君、太白金星、許大真人、虎爺（+城隍?）	○			ポーンマ ニーシー	
6	汾陽堂	コイセンオン	ムアン郡	廣澤尊王 (郭聖王)	コイチューイー、十三太保、虎爺			○		
7	網寮斗母宮	バーンニアオ	ムアン郡	三忠王	九皇大帝、田府元帥、張天師、閻羽、王孫大使、開漳聖王、祖師公（清水祖師）、郭聖王、池府元帥、本頭公、普庵仏祖、三王府、観音仏祖、虎爺ほか			○	テーブ・ ラシー	
8	水碓斗母宮	チュイトゥイ	ムアン郡	田府元帥	九皇大帝、三府王爺、四府元帥、観音仏祖、清水祖師、玄天上帝、天上聖母、郭聖王、中壇元帥、洪府王爺、四祖王爺、張天師、協天大帝、保生大帝、本頭公、虎爺ほか	○			水碓	
9	瑞文堂	スイブントン/ ローロン	ムアン郡	清水祖師	福德正神（本頭公）、司命竈君、地藏王、虎爺、釈迦牟尼仏、ブラ・シワリー、プラマハーサンカッチャーイナテラ（日本語訳を確認。阿弥陀仏か?）、ルアンブー・トゥアット（バタニーの僧）、ソムデット・プラブッターチャー・トー（バンコクの僧）、ルアンブー・ポーターナンサー（ワット・ナイヤーンの僧）、蘇進明、玉皇上帝、九皇仏祖（九皇大帝）、靈官大帝、諸神明、観音仏祖、韋駄菩薩、天上聖母（媽祖）、弥勒仏、ブラ・ブラーン、ブラブーム・チャオティー、九天玄女、三官大帝、廣澤尊王、文殊菩薩、蔡府王爺、五顯大帝、三澤尊王、大宋三忠王、田府元帥、張府天師、太歳大元王、王孫大使、太上老君、玄天上帝、薬師仏、善才童子、山西太子、李府三太子、日月大使、廣澤尊王、斗母天尊、普庵仏祖、林府大師				○	
10	青龍宮	チェンオン	ムアン郡	江府王爺	劉府王爺、田府元帥、李府王爺、雷府王爺、朱府王爺、池府王爺、林府王爺、閻羽、中壇元帥、玄天大帝、観音仏祖、天上聖母、清水祖師、本頭公、虎爺、松樹公（敷地内の小祠）ほか			○		
11	雲山宮	リムタイサー/ サームコン	ムアン郡	林府大師	朱府王爺、李府王爺、劉府王爺、●府王爺、張府王爺、江府王爺、中壇元帥、虎爺、ポーター・ベート・ローリアン（小祠）	○				
12	玉溪宮	ヨックケーケン	ムアン郡	清水祖師	九皇大帝、田府元帥、虎爺、観音仏祖、天上聖母、三府王爺、本頭公、福德正神（敷地内の小祠）、土地公（同）ほか			○		
13	太原堂	チョーオン	ムアン郡	忠懿尊王	観音、媽祖、虎爺、本頭公、閻羽、ルアンボー・チェムほか			○		
14	定光堂	セータム	ムアン郡	開漳聖王	福德正神、王孫大使、虎爺公、註生娘娘、観音仏祖	○				
15	九龍堂（普吉林氏宗親会）	キウレントン	ムアン郡	媽祖?				○		
16	瓊州会館	ハイラム	ムアン郡	水尾聖娘	地主神ほか			○		
17	●雲宮	タイサー・トゥン カー	ムアン郡	林府大師	千手観音、媽祖、観音、閻羽、大伯公、張天師、清水祖師、虎爺	○				
18	鳳山寺	ホンサンシー	ムアン郡	廣澤尊王		○				
19	九天宮	キウティアンケン /サバーン・ピン	ムアン郡	九天玄女	中壇元帥、ブラデン・オンタム、玉皇上帝、如来仏、観音、弥勒仏、八仙祖師、清水祖師、六祖、大聖仏祖、イエオチアン、閻帝君、アンコンラオチョー、張天師、太歳爺、本頭公、ティーファー（池府?）王爺、郭聖王、サームタイユー、観音菩薩、王母娘娘、媽祖			○	水碓	
20	協天宮	クワンテークン/ サバム	ムアン郡 (コ・ケーオ)	閻羽	閻羽、中壇元帥、廣澤尊王、玄天上帝（サムテークン）、観音、三皇府、清水祖師、保生大帝、虎爺			○		
21	紫蓮宮	テークン/ナー ポーン	ムアン郡 (ラワーイ)	閻羽（協天大帝、山西夫子）	福德聖神、池府王爺（ティーファーオンイア）、観音、地藏王、虎爺			○		

ては、少ない人口に不釣り合いなほどに廟が多く、また廟の集中度は寺院の集中度の35倍に達している。こうしたデータからは、プーケットにおける仏教は、実際には非宗教としての廟に多くの部分を依存していると見なすことができる。

さきほど仏教の宗派について述べたが、タイ国で公認されているのは上座部二派（マハーニカーイ、タンマユット）と大乘二派（チーンニカーイすなわち華宗とアンナムニカーイすなわち越宗）である。なお繰り返すが、国家による宗派別の管理は僧院と僧侶に対するものであり、在家信徒はその対象外である。実をいうと大乘仏教寺院はそのパンテオンの構成そのものは他の中国廟とそれほど変わらない。後述するように、廟の多くでも大乘系の仏が拜まれている。にもかかわらず一方が宗教施設となり他方が非宗教施設となるのは、僧侶を置くか否かが宗教施設としての条件を規定するためである。そうである以上、仏教施設どころか宗教施設としても認可されていない世俗的施設たる廟が、地域における観音崇拜などの仏教実践の中心となるという事態がしばしば起こりうる。プーケットがまさにその例なのである。

4. 廟とそれ以外を分けるのは何か

大乘仏教寺院は宗教施設であり、廟は非宗教施設である。しかしその線引きは実は曖昧である。同じことは、廟とその隣接カテゴリーとの関係のほとんどすべてにあてはまる。

たとえば廟と同郷会館との関係を見てみよう。プーケット県内には同郷団体として福建会館、潮州会館、広東会館、瓊州（海南）会館、福州公所が置かれている。このうち瓊州会館は、実をいうと私立廟としても登録している。廟としての名前はタイ語でサーンチャオ・ハイラムすなわち海南廟である。漢語名は会館でありタイ語名は廟だということになる。また福建会館は廟としての登録は行っていないものの、福德正神（本頭公）を主祭神とし、忠懿尊王、開漳聖侯、張天師、閩聖帝君を従えた祭壇を有しており、その構造自体は他の廟と同じである。一つの敷地に祭壇と会議室をもつ場合、祭壇の名前をもって廟を名乗るか、会議室の名前をもって会館を名乗るかは非常に恣意的である。たとえば福州公所は天后宮という廟の敷地に間借りしており、したがってこの廟もまた、主祭神の媽祖を祀る祭壇と福州公所の会議室によって構成されている。ちなみに天后宮は国立廟である。

廟と慈善財団との関係もまた曖昧である。前者を

宗教施設、後者を世俗施設と考えれば話は簡単なはずなのだが、そもそも廟が公的には宗教施設でないことが話をややこしくしている。しかも廟は往々にしてその活動内容に慈善活動を含めており、なおかつ中国系の慈善結社はその多くが特定の仏や僧を崇拜対象としているため¹⁰、中国廟と中国系慈善結社との線引きは不可能に近い。プーケットの例をあげると、いわゆる中国系慈善結社に属するのが蓬萊道閣という善堂のプーケット支部たる清普洞である。清普洞は潮州会館の敷地内に祭壇と事務所をもち、蓬萊道閣の教祖である何野雲仏祖ほか観音など各種神仏を配している。ただし清普洞はあくまで公式には慈善財団であり、廟としての登録を行っていない。一方で廟を名乗る施設もまた、その一部が財団として登録している。プーケット県内では管見の限り6つの廟が財団を設立しているが、その内訳は国立廟、私立廟、無登録廟にまんべんなくまたがっている。

プーケットにはないが、タイ国内で全国展開している新宗教（と研究者が呼ぶ）である徳教もまた類似の例である。徳教はシンクレティックな教義を掲げ、降神による自動筆記によって得られた神託をもとに活動を営むことで知られた団体であるが¹¹、これはタイ国の公式行政の枠組みでは非宗教団体である。徳教傘下の施設はあくまで世俗の慈善財団として政府に登録しているためである。

もう一点指摘しておきたいのは、廟と私邸の祭壇との連続性である。廟が公的なもので私邸の祭壇は私的なものだという区別はとりあえず正しい。しかし私立廟や無登録廟はそもそも私有地に建てられているのである。ここで考慮に入れねばならないのは、ひとつには廟そのものがもつ性格であり、もうひとつは私的祭壇がもつ性格である。前者についていえば、現在大規模に拜まれている廟も当初は私邸内の小規模な祠として出発しているケースが多い。タラーン郡の協天大帝廟は、果樹園主の私邸の庭のうち、公道に面した一角に設けられた簡素な小屋である。しかしながら一部の私邸の祭壇もまた、求めに応じて外部の者を随時受け入れて拜ませている。特にその神像が何らかの理由で霊験を発揮したという噂が立つ場合、外部からも頻繁に参詣者が訪れることになる。したがって両者の相違は実のところ紙一重である。極端に言えば、私有地内の祭壇が所有者の私的な関心で拜まれているか地域社会の公的な目的のために拜まれているかは、単にニュアンスの違いにすぎない。

10 一般的には、かつて社会活動を行った先人を神格化し、その遺徳を継承するという名目で慈善結社が設立される。大峯祖師を崇拜する報徳善堂などがその典型的な例である。

11 Formoso [2010] など。

18の無廟県が存在することになっており、その大半が北部と東北部に位置するのだが、これはまったくあてにならない。一例としてチェンライ県の事例を見てみると、同県の山地には、各地に山神廟が建てられている。主に雲南系漢人や周辺山地民によって祀られているものであるが、にもかかわらずチェンライは無廟県なのである。つまりこれらの廟（当事者たちにとっては村を代表する唯一の公共礼拝施設である場合が多い）は、国家レベルにおいては、非宗教施設としてさえ存在しないことになっているのである。仏教徒を自称する山地民の村の神殿についてもすべて同様だと言ってよい。政府による廟の把握ははっきり言ってまったく不十分であり、しかも著しく恣意的である。いいかえれば、こうした廟の調査というのは、地を這いまわる現地調査の強みが存分に発揮される領域だということができる。したがって、廟のマッピングからは、政府の公式な宗教統計からは見えてこない現場レベルでの宗教の活力のありかたを知ることができるだろう。

とはいえ、この作業はまだ道半ばである。以下に今後の課題を列挙しておきたい。

1) 筆者は目下、廟の立地、法的資格、主祭神などの基本情報を含んだ地図作りを行っている (<http://maps.google.co.jp/maps?hl=ja&ie=UTF-8&tab=wl>)。ここではとりあえず暫定版を貼りつけておくが、これを法的地位、祭神、創建年代ごとに電子上で検索できるしくみを近い将来に作りあげたいと考えている。



地図：プーケット県内の廟（青＝国立廟、赤＝私立廟、黄＝未登録廟、緑＝イスラム土地神廟、紫＝その他）

2) ソンケンを行う俗人宗教者の師弟関係、担当廟などについて地図化する作業も残されている。これ

は東南アジアのいわゆる仏教徒社会においてこれまで等閑に付されていた俗人宗教者のありかたについての比較研究を行う上で重要である。

3) 神像とその名称を分析することで、さらにプーケットの地域性を明らかにしたい。プーケットにおいてはマレーシアの大伯公（福德正神）と同じ神像が主に本頭公（福德正神、大伯公という名も併用）という名で拝まれているのに対し、バンコクでは本頭公はプーケット同様にポピュラーであるものの、まったく異なる神像が用いられている。一方でバンコクではプーケット本頭公と同じ神像が地主神として祀られている。商品として出荷される段階では同じ神だったはずのものが、プーケットとバンコクの購入者によって異なった名称と役割が与えられているわけである。神像の流通、分布状況とそれに付された名称を調べることで、バンコクなどタイ本土とマレーシアとの中間に位置するプーケットの独自性がさらに鮮明になることが期待される。

4) プーケット県内の廟の立地に関する分析からは、いくつかの特徴が明らかになる可能性がある。現時点でのマッピング作業からは、中華街として発展した県庁所在地の市中心部に多くの廟が集中するというきわめて当然の結果が出ているが、しかしそれ以外にも興味深い点が看取される。第一に、郡部にもかなりまんべんなく中国廟が散在していることである。これは都市部の商業セクターに偏らないかたちで移民の定着が行われたことを予想させるものであるが、もう一面では、中国系以外の住民によって幅広く中国廟の神々が祀られている可能性もある。第二に、郡部に立地する廟と、かつての錫鉱山跡地との関連である。もし錫鉱山跡地を復元した地図が入手できれば、廟の立地との重複部分でどのような神が拝まれていたのかを明らかにできるかもしれない。第三に、現時点での調査結果からは、峠の辻の廟では本頭公が主祭神となる傾向が強いように思われる。ならばそれはどのような世界観を反映しているのか。それと関連するが、山間部の廟ではイスラム土地神の出現頻度が比較的高く、またそれはしばしば本頭公崇拝と習合している。それらの立地と習合現象のありかたを丹念に跡づけることで、人々がどのような土地にどのような霊力を感じ、それをどのように表現してきたのかを知る手がかりにもなるだろう。

参考文献

- アサド、T. 2004.『宗教の系譜』（中村圭志訳）岩波書店。
磯前順一。2003.『近代日本の宗教言説とその系譜』岩波書店。

ジャワの寺廟を社会・政治空間の中にマッピングする ——宗教的位置づけに着目して

津田 浩司

東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所

1. はじめに

本稿は、インドネシア共和国の政治・経済・文化の中心であるジャワ島——より正確には、これにマドゥラ島を加えた一般に「内島」と称される地域——に存する寺廟 (klenteng) について、その宗教的位置づけに着目しつつ、社会・政治空間の中にマッピングすることを目的としている。ジャワに着目するのは、東南アジア最大の華人¹人口を掲げるインドネシアの中でも、同地はその移住・定着の歴史が比較的長く、かつ今なお同国の華人の過半数がここに集中しているからである²。いうまでもなく、華人社会の成立過程や構成要素はジャワ内外で大きく異なるため——ジャワ内部に限っても地域ごとや移住年代ごとに多様性の度合いが高いのだが——、本稿の射程はあくまでもこの「内島」地域に限定されるものである。しかしながら、歴史的に華人に対する諸施策が主にこの地域の華人コミュニティを視野に策定され、その後スマトラ島やカリマンタン島などの「外島」諸地域にも適用されてきたことを踏まえれば、本稿の論点は今後他地域へと調査を広げるにあたりひとつの有効な参照軸になり得ると考える。

さて、通常マッピングといえば、地理的な空間上にあるいは幾分歴史的な観点を入れ時空間上に、物事を配置づけ、何某かを浮かび上がらせるということがイメージされよう。インドネシアの寺廟についても、こうした観点から研究をすることが不可能なわけではない³。しかし、単純な自然立地の観点からそれ

らを時空間の中に配置してみたところで、なかなか刺激的な結果に結びつきにくいというのが実情である。その理由としては、最も根本的な理由、すなわち資料的制約のほかにも、以下のことが考えられよう。

寺廟というのは第一義的には、華人たちの信仰の拠り所として建てられたものである。しかしインドネシアにおいてその華人が集住する地域というのは、本稿が焦点を当てるジャワをひとつの大きな中心としつつも、同時にカリマンタン島西部やスマトラ島沿岸部など全国各地にも分散しており、しかもそれら人口の多くはそれぞれの地域の都市部に集中している。個々の都市内では華人は町の一角に寄り集まっているケースが多く⁴、その人口規模は一部の大都市を例外とすれば⁵、各町とも数百から数千人程度に過ぎない。自ずと、ひとつの町内華人コミュニティで無数の寺廟を抱えることは、人手の面からも経済面からも不可能である⁶。実際ジャワ島やバリ島の中小規模の

整理することで、華人定着の歴史過程を浮かび上がらせることを最終目標とするこの研究は、町々に点在する寺廟成立の経緯や、有力華人家系間のネットワークの有様など、同時に多くのことを明らかにしており、今なお寺廟調査の基礎的資料であり続けている。

また Sidharta [2010] は、媽祖 (天上聖母) ——福建沿岸を中心に崇められている航海の女神——を主神として祀る寺廟が、ジャワ島内では中部北岸からスラバヤにかけて、さらにはブラントス川を遡上して内陸奥地にまで分布していることを示すことで、華人の移住過程、ないし特定信仰の拡大過程を示唆している。

ジャワの寺廟に関しては、Moerthiko (ed.) [1980] を皮切りに、近年は華人文化に関心を持つ野知識人の手によるものなども含め、数々の「寺廟総覧本」が世に出されているが、情報の正確さにおいて幾分難点があるものが少なくない。

4 このような地理的配置のパターンは、オランダ植民地期に都市中心部に華人居住区が設定されたことに加え、スカルノ期に出された大統領令 1959 年第 10 号によって村落部での外国籍民の経済活動が禁止されたのに伴い、華人の都市集住が加速されたことなどに起因していると考えられる。

5 たとえばジャカルタ首都特別州はおよそ 46 万人 (州内人口比 5.53%) の華人人口を抱えているが、同州内の寺廟を網羅的に調査した研究 [Salmon & Lombard 2003] では、72 もの寺廟がリストアップされている。

また、西カリマンタン州にも 35 万人強の華人が居住しているが、このうち 6 万人あまりの華人が集中するシンカワン市は、やや誇張気味とはいえ「千の寺廟がある街 (Kota seribu Klenteng)」の異名で知られるほど寺廟数は多い。この他、中ジャワ州都スマラン、東ジャワ州都スラバヤ、北スマトラ州都メダンなどにも、それぞれ数十もの寺廟が存在する。

6 およそ 400 世帯の華人が暮らす中ジャワ州ルンバン県の県都には、現在のコミュニティ規模からすれば不釣り合いにも、2 つの立派な寺廟が存在する。これら寺廟を一体的に

1 「華人」という語は狭義には、仮住まいの意を含む「華僑」に対し、政治的に現居住国に帰属することを示す用語として 20 世紀後半から徐々に使われ出した経緯があるが、本稿では国籍の別などにかかわらず中国系住民を指す語として広義に用いることとする。

2 2000 年国勢調査を基にした分析 [Suryadinata et.al. 2003: 81] によれば、全国で 174 万人ほどとカウントされた華人人口は、ジャカルタ首都特別州に 26.45%、次いで西カリマンタン州に 20.30% が集中しており、以下、東ジャワ州、リアウ州 (現リアウ州およびリアウ諸島州)、中ジャワ州、西ジャワ州、バンカ・プリトゥン州、パンテン州にそれぞれ 5~11% ずつが分布している。ジャワ島およびマドゥラ島には、華人人口の実に 62.09% が居住していることになる。

3 代表的な成果として、インドネシア各地に点在する寺廟碑文や墓碑銘などの華文銘刻を可能な限り網羅した一連の共同研究 [Franke 1988; 1997; Salmon & Siu 1997] が挙げられよう。インドネシア各地で確認できる最も古い年号を記録・



【地図1】調査地点（2009年1月25日～2月15日）

在し続けてきたわけではなく、それぞれの寺廟が置かれていた土地ごとの社会・政治的文脈の中で独自の発展を遂げるとともに、時には上から覆い被さってくる諸力——主要には、統治機構としての国家やその制度——とも折り合いをつけつつ、存立を保ってきた。そうした中、ジャワに限らずインドネシア全体の寺廟のあり方を大きく規定したものとしては、無視できない点が2つ考えられる。1つはスハルト体制下の宗教政策、もう1つは対華人政策である。

インドネシアは独立以来、憲法で国民各自の信教の自由を保障する一方、建国五原則（パンチャシラ）の筆頭に「国家は唯一神への信仰に基礎を置く」という項を掲げてきた。この規定は、1965年の9・30事件を機に共産党が非合法化され、その後「共産主義者＝無神論者」を徹底して抑え込む目的からパンチャシラが対抗イデオロギーとして持ち上げられてゆく中で、より絶対化されていった。かくして全ての国民は、国家により公認された6つの「宗教（agama）」——イスラーム、カトリック、プロテスタント、ヒンドゥー、仏教、および孔教（儒教）——のいずれか1つを信じるのが強く求められるようになったのである¹¹。これら公認宗教はいずれも、唯一神・預言者・聖典を備えるなどの一定の基準を満たした上で、国家から法的に確固たる地位を保障されたのだが、他方でそうした範疇からは漏れ出るような人々の実践——土俗的なアニミズムや多神教的な営みなど——は、伝統・慣習・文化の領域に属する劣ったものと位置づけられ、「宗教」とは区別された「信仰（kepercayaan）」として概念化されてゆくことにな

る¹² [福島 2002: 326, 369]。そして1980年代にスハルト体制が安定期に入ると、国家による介入は「信仰」の領域のみならず「宗教」に対しても強まっていった。

一方、9・30事件後の社会的混乱からの秩序回復を喫緊の課題としていたスハルト政権にとって、中国との外交問題や国内の華人の問題などは、早急に解決しなければならない問題群としてあった。政府はこれらを解決するために、少なくとも名目的には、華人を現地社会に完全に同化させるという政策を掲げてゆくことになる¹³。具体的には、「中国由来」と見なされた文化要素を公の場で表出することが禁じられ、また華人が持っていると言われる「華人性」なるものも人目につかなくすることが法令で定められたのだが¹⁴、その一環として、寺廟やそれにまつわる信仰実践も「インドネシアの個性」にそぐわないとして規制の対象となった¹⁵。さらには1979年、誰の目に

12 このことは、インドネシアにおける歴史的過程の中で「宗教（agama）」というものが、普遍的・超越的な価値を持ち「文明」といった概念とも親和性が高いものとして捉えられてきたことと無関係ではない。インドネシアにおいてはスハルト時代半ばに、主にイスラーム勢力に対抗する目的から、「宗教」と相並ぶ形で「信仰」に制度的位置づけが与えられたが、現在ヴェトナムにおいても結果的にはこれと極めて近い形で「宗教」と「信仰」の概念分けがなされつつある。ヴェトナムでは2004年に、民族問題と密接に関わる宗教問題に対処すべく「信仰・宗教法令」が發布され、「宗教組織」の公認化が推進されるなど、国家による「宗教」管理の精緻化が進んでいる。それと同時に同法では、それまで「宗教（＝成立宗教）」以外の民間信仰的なものを指すと理解されてきた「信仰」——ここにはたとえば、母神信仰、城隍神信仰、自然神信仰などが含まれ、しばしば「迷信・異端」として排されてきた——についても、祖先祭祀を中核とするものに特定化・限定化した上で、民族大団結政策に寄与するものとして正式な位置づけが与えられている [今井 2004]。

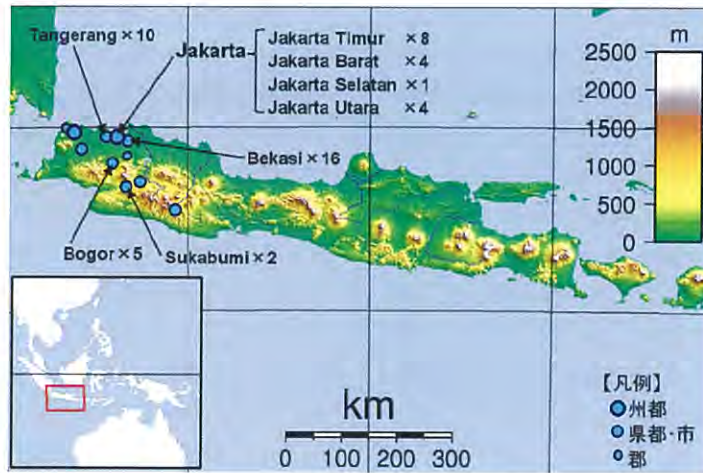
13 ただし、スハルト時代の対華人政策を一言で「同化政策」として捉えるには留保が必要である [cf. 相沢 2010]。

14 中でも「チナの宗教・信仰・慣習に関する大統領訓令 1967年第14号」が、後の「華人文化」規制の重要な根拠法となった。

15 「寺廟の整序に関する内務大臣訓令 1988年第455.2-360号」においては、寺廟（klenteng）は「外来の文化システム」に属する信仰要素を体現し「インドネシアの個性」にそぐぬものと定義づけられた上で、以降新築も増築も厳しく禁じられた。

名譽官職を持った各町の華人有力者たちによって中心的に担われてきた。寺廟は、それが存する町ないしコミュニティ全体の誇りとなってきたのはいうまでもないが、特定の個人の名譽や威信を誇示するための装置としての姿も有していたことを忘れてはならない。

11 これら6つの宗教の地位は、スカルノ時代の末期に法律で保証された。



【地図2】東ジャワのPTITD傘下の寺廟分布

と書く。いうまでもなく、この三教概念自体は、中国思想史上長きにわたって形成されてきたものである。ただしインドネシアの地においてこの三教は、20世紀初頭に一種独特の発展を遂げた。すなわち、この時期に孔子の教えが華人の精神的支柱として理性論的・理論的に一層純化されてゆく動きを背景に、そこからは漏れ出るような広範な信仰実践——その中心と考えられたのが祖先崇拜や寺廟における神明崇拜などであった——をも含めた総体こそが「中華の宗教 (Agama Tionghoa)」であると捉え直される中において、この三教という概念が「発見」されたのである [Van Rees 1987: 48-50]。プラナカン文学の大家であり、神智学や仏教にも傾倒していた郭徳懐 (Kwee Tek Hoay) 主唱のもと、1934年にバタヴィア三教會 (Sam Kauw Hwee Batavia) が設立されると¹⁹、これに共鳴する各地のプラナカン華人たちによってジャワ島内外にその支部が設立されてゆく²⁰。独立戦争終息後、それら支部は三教聯合會 (Gabungan Sam Kauw Indonesia) として再結集され、1963年にはインドネシア・トリダルマ連合会 (Gabungan Tridharma

Indonesia、以下「GTI」と名を改め、ジャカルタを拠点に主に西ジャワ地域で活動を展開させていた。

一方、1960年代後半に東ジャワに成立した上述のPTITDも、仏教・孔教・道教の3つの教えの融合を標榜する宗教団体として立ち上げられた点は、先行する西ジャワのGTIと変わらない。ただしこのPTITDは、スハルト体制が確立し宗教や華人に対する強固な軸空間が固まりゆく中、あくまで同地域の寺廟の存立を守るために成立したいわば傘団体としての性質の強いものであった。それゆえ近年にいたるまでこのPTITDは、「トリダルマ」という宗教、あるいは「トリダルマ礼拝所」としての寺廟が、いずれも公的に認知された宗教およびその施設であることを政府機関や社会に対し説明することに専心し——というよりは忙殺され——、他方で教義の体系化や儀礼の規格化、あるいは傘下の寺廟をまとめ上げての統一的活動の展開など、教団活動とでも呼び得るものをほとんど実施してこなかった [津田 2010: 50]。

とはいえ、PTITDはまがりなりにも仏教を中心に孔教・道教を一体的に奉じる公認宗教の団体である²¹。そのため、その教団理念を具象化するものとして、PTITD傘下の寺廟には3つの教えをそれぞれ体現する聖人——釈迦、孔子、老子の「三教聖人 (Sam Kauw Seng Jin / Tri Nabi)」——の像が、特別に祭壇を設けて祀られている場合がほとんどである²²。

19 郭徳懐 (1886-1951年) がいかんにして三教概念を生み出すに至ったかは明らかでないが、シノロジスト Jan Jacob Maria de Groot (1854-1921年) の著作や、林語堂 (Lin Yu Tang; 1895-1976年) の *My Country and My People* (1935年) など、オランダ語や英語の書物を介して中国の宗教思想に触れていたことが知られている [Oey 1989: 236, 242]。なお、郭徳懐は中国系言語の十分な読み書き能力はなかったといわれており、彼を含め東インドにおいて三教概念を主唱したプラナカン華人たちが、どこまで中国本土における三教思想の史的展開を理解していたかは疑問である [Van Rees 1987: 54; 1989: 204]。

20 ただし各支部は、バタヴィアのイニシアティブで成立したわけではなく、各地の知識人や有力者主導のもとで立ち上げられたものであり、自ずとそれぞれ個人の影響が強かった。郭徳懐自身も、三教會を「華人の神智学協会」のようなものとして位置づけていたため、本部-支部関係は必ずしも強固なヒエラルキーを成していなかった [Van Rees 1987: 62-65]。各支部の活動は、郭徳懐の手によるマラユ (マレー) 語月刊誌『三教月報 (Sam Kauw Gwat Po)』(1934-1947年) から窺い知ることができる。

21 スハルト体制下においては孔教・道教は公認されていなかった関係で、制度上PTITDおよびGTIは自らを仏教の一派として位置づけてきた。

22 2009年の調査時に筆者らが訪れることができた東ジャワ州内18寺廟 (No.1-18) のうち、16箇所がPTITDに加盟していた。別表の「TITD」の欄に○印とともに「Jatim」と記載のあるものがそれである。また同表中では、東ジャワの寺廟の大半で、仏陀像・孔子像・老子像の欄に○印がついている (= 像が祀られている) 点にも着目されたい。なお、各寺廟における筆者らによる聞き取りや祭壇の配置などから、これらの像はいずれも、個々の寺廟がPTITDに加わった1960年代後半ないし70年代以降に追加されたものであ

教の施設になるよう方向づけられたことで、ひとまず安泰の地位を確保していた。しかし、過度の仏教化や一握りの運営者による独断的運営により、コミュニティ内のほぼ半数を占めるキリスト教徒たちが運営から離れるなど、様々な弊害が生じた。こうしたことへの対応から、スハルト体制末期の1995年には何と、寺廟は特定の「宗教」の施設ではなく「華人の伝統文化＝信仰の施設」であると宣言し、「仏教寺院」としての地位を投げ捨てている。スハルト体制下において、「非宗教」でありかつ「華人」であることを前面に出すことは、政府の規定する価値観に真っ向から挑戦する暴挙であったといえるが、ルンパンの華人たちは関係当局との1年以上にもわたる交渉のすえ、この極めて例外的な地位を勝ち取っている[津田2011: 第2部]。

3.3 西ジャワの寺廟

西ジャワの寺廟は、大半が正式名称に「ヴィハラ(Vihara/Wihara)」を冠しており、さらには「Kim Tek Ie(金徳院)」や「Lam Cing Bio(南靖廟)」など元来の中国風のものに代わって、「Wihara Arya Dharma」や「Wihara Dharma Bhakti」などのごとく、サンスクリット語風のより「インドネシアらしく」かつより「仏教らしい」響きの名称を前面に出していることが多い。これはひとつには、「寺廟(klenteng)はすべからず仏教寺院(vihara)になるべき」とする政府や仏教界からの圧力が、特に1980年代、ジャカルタを含むこの西ジャワ地域においてより厳格に働いたことが影響したものと思われる[cf. Suryadinata 2005: 83-85]。ただし、西ジャワにおいて「ヴィハラ」と名乗る寺廟の中には、三教系のものであれば上座仏教系などに属するものもあり、この点、「ヴィハラ」といえば一般には三教系ではない仏教寺院全般——無論この中には上座系・大乘系の寺廟も含まれるが——を指すものと理解されている東・中ジャワとは、名称の運用がいささか異なる。他方、寺廟の実際の宗教的帰属に関しては、それが一律でないという点において、西ジャワは東ジャワよりも中ジャワと状況が共通している。

目下のところ筆者はジャワ島西部において寺廟の網羅的調査をしておらず、また入手できた資料も限られていることから、この地域の寺廟の特徴や地位模索の傾向性の全体像を明確に示せる段階にはない。ただし、そうした中でもこの地域の寺廟の動向に関して注目すべきと考えるのは、三教系の団体の近年の動向である。先述のように、20世紀初頭に「三教＝トリダルマ」という概念が打ち立てられたのは、他ならぬこのジャカルタを中心とする西ジャワ地域

においてであった。その系譜に連なる三教団体GTIは、スハルト期の大部分を通じて、スラバヤを本部とするPTITD-Martrisiaと一体化する道を歩んだ。しかし、スラバヤ主導によるこの統一団体のもとで宗教活動が形骸化し、組織の活動も著しく停滞したことに対する不満から、スハルト体制最末期の1997年にはジャカルタ支部と西ジャワ支部がそこから分離脱退し、99年には新たな三教団体「インドネシア・トリダルマ仏教協会(Majelis Agama Buddha Tridharma Indonesia)」を立ち上げている²⁹。郭徳懐が先鞭をつけて以来、仏教を核にそれなりに「中華の宗教」の体系化を追求してきた伝統を継承すると自負しているこの西ジャワの新興団体は、独自の聖職者制度を備えるとともに、傘下の寺廟³⁰で定期礼拝を実施し、さらには毎年郭徳懐の生誕日(7月31日)を「トリダルマの日(Hari Tridharma)」として祝う集会も催している。筆者が2010年に同団体の会長・筆頭導師の肩書を持つ人物から入手した資料によれば、現在ジャワ島西部一帯で多数の寺廟がこの新たに結成された三教団体に属しており、一時停滞した宗教活動をにわかに活発化させている(【地図3】)³¹。

なお先述のように、ジャカルタおよびその周辺には、この三教系以外に上座系などの団体に帰属する寺廟が多数存在している点は、中ジャワと変わらない。その正確な数を目下のところ筆者は把握していないが、寺廟に僧侶が起居する場や講堂が付属しているあり方というのは、ジャワでは決して珍しくはないのである。

29 3.1.でも述べたように、東西の三教団体が合併した結成したPTITD-Martrisiaは、1979年に成立した仏教の統一協議会(Perwakilan Umat Buddha Indonesia=WALUBI)に一体組織として加盟していたが、1998年にそのWALUBIはクーデターの解散させられ、新たに同じ略称を持つ後継団体(Perwakilan Umat Buddha Indonesia=WALUBI)が立ち上げられた。東ジャワ系の三教団体——合併後の名称をそのまま引き継ぐPTITD-Martrisia——は新WALUBIの枠組内に留まり続けたが、一方で分離独立した西ジャワ系の三教団体(Majelis Agama Buddha Tridharma Indonesia)は、新WALUBIに対抗する形で結成されたインドネシア僧迦大協議会(Konferensi Sangha Agung Indonesia=KASI)に加盟した。新WALUBIとKASIの争いは、在家信者と聖職者との間の主導権争いという構図に加え、影響力拡大を狙う政商の影がちらつくなど、多分に政治的要素が強いように見受けられる。三教の東西(再)分裂が、どこまでこの仏教界全体を取り巻くポリテクスと関連し、またどのように属人的要素が作用しているのかは、今後の研究で明らかにしたい。

30 正確に言えば、施設建物としての寺廟そのものは正式な傘下組織ではなく、当該寺廟の管理運営組織の礼拝部門が、インドネシア・トリダルマ仏教協会の支部組織と位置づけられる形となっている。

31 【地図3】は、2010年2月にインドネシア・トリダルマ仏教評議会より入手した資料に基づき作成。ポスト・スハルト期の現在、三教を中心とするいわゆる「華人の伝統宗教」に起きている組織・教義の面での体系化の動きについては、別稿を準備中である。

軍主導による「治安秩序回復作戦」が展開された時期に当たる。スカルノ期からスハルト期への転換点、今になお受け継がれている管区陸軍司令部——ジャワ島は東・中・西部および首都の4つに管轄域が分割されている³³——が、相当の裁量権を持って人々の社会生活を規定したことはよく知られている³⁴。寺廟のあり方をめぐる地域差も、まさにこの軍管区の個々の方策、およびそれらに対する寺廟当事者側の対応の違いによってもたらされ、さらには拡大・定着したであろうことが想像されるのである。

インドネシアに限ったことではないのだが、本来的に寺廟やそれにまつわる信仰実践は、近代国家が用意する宗教カテゴリーにはきれいに収まりにくいものである。そうした曖昧さや多義性を許さず、さらには一定の価値規範を強固に課してくるような政治・社会環境下においてはなおさら、寺廟はその定められた価値規範の枠組みに沿って自己定位し直し、帰趨を明らかにすることが求められる。本稿ではデータの制約から副次的にしか触れられなかったが、上座系や大乘系など、所与の宗教カテゴリー内に比較的収まりが良い仏教団体に帰属した寺廟³⁵——図2の右上に位置するもの——は、中ジャワ・西ジャワ、ひいては「外島」まで地域横断的に見られる傾向にある。これに対し、時の政権が問題化する「宗教」や「華人性」の点において曖昧なものをそのままカテゴリー化することを目指した三教系の寺廟——図2の左側に寄り、さらには下の領域にまで大きくはみ出す存在——は、行政区分＝軍管区に沿うように分布していた。こうした事実もまた、寺廟の地位分化が顕在化した時点における行政＝軍の影響力の強さの証左と読めそうである。

スハルト体制は、国内の華人が政治力を持つことを抑え、華人が華人のための団体を組織することも

——葬祭互助組織など一部の例外を除き——禁じた。寺廟の地位がまちまちで相互の大同団結が適わなかったのは、他にもない、こうしたスハルト体制による施策の成果としての側面があることは疑いなかろう。ただその一方で、本稿で示したごとく宗教団体が乱立するのには、自ら組織を立ち上げて指導的地位に就きたいという、華人諸個人の側の欲求があることも忘れてはならない。寺廟の祭礼が近年盛大化しているのは、それぞれの寺廟でパトロン的な役割を果たしている人々の顕示欲に拠るところが少なくないし[津田2010: 55]、また、華人に対する社会・政治的な圧力が劇的に弱まった今なお、孔教や道教系を含め各種宗教団体が互いに勢力を競い合っている様を見るにつけ、「鶏口牛後」という言葉を地で行くような「華人の性向」とやらを、信じたくなるのである³⁶。

最後の本質論は別にしても、上で述べたような推測を実証するためには、個々の軍管区が寺廟や華人の信仰実践に対しそれぞれどのように対処したのか、そして華人側はそれらに対しどのように応じたのか、具体的な資料調査や聞き取りなどを通じて個別地域ごとに明らかにしてゆくことが必要である。本稿は、今後さらなる実地研究をするにあたっての、ひとつの道筋を示したものに過ぎない。

また、これと関連することだが、寺廟の地位の分化の地域的特徴を明らかにすることと、個々の寺廟周辺でなされている信仰実践の内実やその変化を明らかにすることは、別のことである。というのも、これまでのところ、それぞれの地域で広がりを見せた各宗教団体は、傘下の寺廟に対し宗教面・組織面で何らかのことを強く指導するような影響力を持つては来ず、その意味では、個々の寺廟はそれらを取り巻くコミュニティに支えられる形で自立(＝孤立)してきた側面が強いからである。個々の寺廟が特定の宗教団体に帰属することで具体的にどのような影響を受け、また結果的にどのような信仰実践の変容が生じたのか、また、ポスト・スハルト期に入りそれぞれの宗教団体が活発な活動を展開し始める中で、傘下の寺廟においてどのような事態が生じつつあるのか、などといった点については、やはり今後の綿密なる調査が待たれるところである。

本稿はあえて、寺廟を取り巻く環境が劇的に変化

33 インドネシア国軍の中で規模・影響力ともに中核を成す陸軍は、全国を10あまりの管区に分け、それぞれの管区司令部が担当領域を面的に管理・掌握することを基本方針としてきた。スハルト体制初期には、軍は治安防衛のみならず政治社会面でも役割を果たすべきとする「国軍の二重機能」概念が確立され、州・県のさらに下の郡レベルにまで張り巡らされた駐屯地網が、内務省の地方出先機関とともに住民の日々の動向を逐一監視した。ジャワ島は、東ジャワを管轄するブラウイジャヤ師団、中ジャワ州・ジョグジャカルタ特別州を管轄するディボネゴロ師団、西ジャワ州——2000年に分立したバンテン州も含む——を管轄するシリウギ師団の3つに大きく区分され、またジャカルタ首都特別州には別途ジャヤカルタ師団が置かれてきた。

34 たとえば、国防の観点から外国系学校——その主要な標的は中国語学校であった——を制限する法令が1960年に制定されるが、それに先立つ1957年頃から、各地の戦時司令官(Penguasa Perang)による独自の指令として、すでに地方レベルで同様の法が乱発されるなどしていた[津田2009: 229]。

35 無論この「収まりの良さ」は普遍的なものではなく、当該地域における「宗教」概念、あるいは個々の宗教の同地における展開の歴史や現在の影響力などによって、多分に左右されるものである。

36 ポスト・スハルト期に入って以来、国内には華人団体が乱立している。こうした分裂状況を捉えて、「華人社会が一枚岩にまとまれないのは、誰しもがボスになりたがっているからだ」、などといった本質論的説明がなされるのをしばしば目にする[cf. 津田2011: 303, 315-316]。なお、新たに宗教団体が打ち立てられる動きに対し、こうした俗的な「華人の性向」の表れと見なし批判するような語りは、すでに1920年代にも見られた[cf. Van Rees 1987: 51]。

冠婚葬祭儀礼などを含めた、社会や慣習に埋め込まれた人々の信仰実践の領域となるであろう。そしてその兆候は、すでに様々なところで見られ始めているのである⁴¹。

本稿は、ジャワの寺廟の特に宗教的位置づけの問題に焦点を当て、スハルト期からポスト・スハルト期にかけての地域ごとの展開を概観し、いくつかの問題点を洗い出した。対華人政策が異なった形で影響したかもしれないジャワ以外の「外島」地域や、上座系・大乘系の仏教団体の動向、さらには「華人の伝統宗教」をめぐる今日生じ始めている新たな問題の行方については、今後の調査を待って別稿で論じたい。

■参考文献

- 相沢伸広. 2010. 『華人と国家—インドネシアの「チナ問題」』, 書籍工房早山.
- Franke, Wolfgang (ed.) 1988. *Chinese Epigraphic Materials in Indonesia, Volume 1: Sumatra*. (in collaboration with Salmon, Claudine & Anthony K.K. Siu). Singapore: South Seas Society.
- Franke, Wolfgang (ed.) 1997. *Chinese Epigraphic Materials in Indonesia, Volume 3: Bali, Kalimantan, Sulawesi, Moluccas*. (in collaboration with Salmon, Claudine & Anthony K.K. Siu). Singapore: South Seas Society.
- 福島真人. 2002. 『ジャワの宗教と社会—スハルト体制下インドネシアの民族誌的メモワール』, ひつじ書房.
- 今井昭夫. 2004. 「現代ベトナムにおける宗教政策—2004年「信仰・宗教法令」を中心に」, 『東京外国語大学論集』(69): 157-173.
- 泉田英雄. 2006. 『海域アジアの華人街—移民と植民による都市形成』, 学芸出版社.
- 北村由美. 2009. 「交渉成功—インドネシアにおける儒教の再公認化と華人」, 『華僑華人研究』(6): 20-39.
- Moerthiko (ed.) 1980. *Riwayat Klenteng, Vihara, Lithang, Tempat Ibadat Tridharma se-Jawa*. Semarang: Sekretariat Empeh Wong Kam Fu.
- Oey, Eric. "Santapan Rohani: Tulisan-tulisan Keagamaan Kwee Tek Hoay", in Myra Sidharta (ed.) *100 Tahun Kwee tek Hoay: Dari Penjaja Tekstil sampai ke Pendekar Pena*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, pp.220-253.
- Salmon, Claudine & Anthony K.K. Siu (ed.) 1997. *Chinese*

Epigraphic Materials in Indonesia, Volume 2: Java. (under the direction of Wolfgang Franke). Singapore: South Seas Society, Paris: EFEO, Archipel.

- Salmon, Claudine & Dennys Lombard. 2003 (1985, 1st edition). *Klenteng-klenteng dan Masyarakat Tionghoa di Jakarta*. Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka.
- Salmon, Claudine & Myra Sidharta. 2000. "From Skipper to Deified Ancestor: The Worship of Kongco in East Java and Bali (18th-20th Centuries)", *Asian Culture* (24): 1-25.
- Sidharta, Myra. 2010. "The Mazu Cult on the Island of Java", Unpublished manuscript submitted to ISSCO VII (7th International Conference of the International Society for the Study of Chinese Overseas), 7-9 May 2010, Singapore, 11pp.
- Suryadinata, Leo. 2005. "Buddhism and Confucianism in Contemporary Indonesia: Recent Developments", in Tim Lindsey & Helen Pausacker (eds.), *Chinese Indonesians: Remembering, Distorting, Forgetting*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, pp.77-94.
- Suryadinata, Leo, Evi Nurvidya Arifin, and Aris Ananta. 2003. *Indonesia's Population: Ethnicity and Religion in a Changing Political Landscape*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- 津田浩司. 2009. 「中国語教室に通う華人—ポスト・スハルト期インドネシア華人にとっての「アスリ」なもの」, 森山幹弘・塩原朝子(編著)『多言語社会インドネシア—変わりゆく国語、地方語、外国語の諸相』, めこん, pp.221-257.
- 津田浩司. 2010. 「今、ジャワの寺廟で何が起きているか—ポスト・スハルト期インドネシアの国家、宗教、華人コミュニティ」, 『アジア・アフリカ言語文化研究』(79): 37-71.
- 津田浩司. 2011. 『「華人性」の民族誌—体制転換期インドネシアの地方都市のフィールドから』, 世界思想社.
- Van Rees, Michonne. 1987. "The Sam Kauw Hwee and Christian Conversion amongst the Peranakan Chinese in Late Colonial Java", A Master thesis presented to the Department of Indian and Indonesian Studies, University of Melbourne.
- Van Rees, Michonne. 1989. "Kwee Tek Hoay dan Sam Kauw Hwee", in Myra Sidharta (ed.) *100 Tahun Kwee tek Hoay: Dari Penjaja Tekstil sampai ke Pendekar Pena*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, pp.257-273.

41 特に住民管理と直結する結婚や葬儀は、国家公認のいずれかの宗教の聖職者立会いのもと、しかるべく承認・執行された上で登記されることが行政的にも社会的にも求められており、国家や諸宗教団体が定義する「宗教」のあり方の影響を最も受けやすい領域である。孔教による結婚・葬儀の儀礼手引書は早くも1930年代には流通しており、その後もMATAKINによって体系立った手順書が出版されている。また近年、PTIID東ジャワ支部や中ジャワ支部は、「トリゲルマ教徒のための」結婚・葬式儀礼手引書をそれぞれ編纂しており、さらには新興の道教団体もこれに類したものを出版し始めている (cf. 註17)。

17	閻聖廟 (Kwan Sing Bio)	Tuban	閻聖帝君														○→×	・Yawasan からBadan(perkumpulan biasa)へ、(運営者15名、従業員90名以上)	・1976年前門、その後両翼回廊追加 ・2000年頃から裏地に増築。 ・2005年に裏の塩田跡地を追加購入。 ・1964年と82年に道幅拡張により敷地減少。 ・1841年移建。 ・2008年裏のホール落成。 ・1975年に仏教寺院に、 ・1995年にKlentengに、 ・Buddhayana 寺院に改変の兆し。 ・1978年に仏教寺院に、 ・1995年にKlentengに、 ・Krematorium(72年〜)あり。 ・Buddhayana 寺院化への兆し、 ・オリジナルな状態を保つ。 「華人国家英雄」推戴運動の拠点。 ・MAKIN Semarang が裏にある。 ・貧者向け学校所有。 ・Buddhayana のVihara(1940s)が裏にある。	
18	慈靈宮 (Tjoe Ling Kiong)	Tuban	天上聖母	・観音佛祖																
19	慈惠宮 (Tjoe Hwie Kiong)	Rembang	天上聖母	・陳黃式先生	○→×															
20	福德廟 (Hok Tik Bio)	Rembang	福德正神																	
21	慈安宮 (Tjoe An Kiong)	Lasem	天上聖母																	
22	義勇公廟 (Gie Yong Kong Bio)	Lasem	陳黃式先生 (1年前)	・Pani Margono																
23	保安廟 (Poo An Bio)	Lasem	廣澤尊王	・觀世音菩薩 ・弥勒佛																
24	慈澤廟 (Tjoe Tak Bio)	Juwana	觀世音菩薩	・陳黃式先生 ・石佛祖																
25	天冠寺 (Tay Kak Sie)	Semarang	觀世音菩薩	・三保公																
26	太平亭 (Tay Ping Ting)	Welahan	福德正神																	
27	女天上帝廟 (Hian Thain Sang Tee Bio)	Welahan	女天上帝	・觀世音菩薩																
28	福德堂 (Hok Tik Tong)	Jepara	福德正神	・觀世音菩薩 (壁画)																
29	寶安殿 (Pao An Thian)	Pekalongan	神農大帝	・澤海真人 ・觀世音菩薩 ・弥勒佛																
30	澤海宮 (Tak Hay Kiong)	Tegal	澤海真人	・清元眞君 ・神農 ・觀世音菩薩 ・弥勒佛																
31	萬丹院 (Vihara Anobhitegara Banten)	Banten	觀世音菩薩	・萬丹伯 ・媽婆姐																

1.2 聖具、聖物からの視点 (religious item? sacred utensil?)

上記のように、聖具・聖物へのまなざしは、本共同研究の中心課題のひとつであったが、とりわけ筆者の関心のひとつとなったのは、オリジナル／レプリカ、真正／複製などの境界のゆらぎについての議論であった。すなわち、可視性、触知性、具象性などとおして、功德や恩寵を与えるかぎりにおいて、聖具・聖物にオリジナルとレプリカの区分は必ずしも厳密に峻別されず曖昧化するという仮説である。

ひとつ事例をあげる。フィリピンの地方都市セブで毎年1月におこなわれるシヌログは、サント・ニーニョ（幼きイエス）の祭祀を中心とした都市祭礼である（詳しくは次節）。宗教的イベントの最大のものは、大司教区カテドラルから発し、市中を一周するサント・ニーニョの聖像行列であり、その前後には参加者の長大な列が約4時間続く。この行列の中心は大聖堂から出るオリジナルのサント・ニーニョ像のはずであるが（写真1）、参加者が4時間もつづく行列に参加するのは、各自が自宅や学校、会社などで祀っている複製のサント・ニーニョ像をめいめいが手にして行列に参加するからである（写真2）。ここでは大聖堂から出る聖像は真正であるから珍重され、自宅に祀ったものは複製であるから価値が下が



写真1



写真2

たり軽んじられたりする、といった序列づけは決定的なものではないように見受けられる。後に述べるように、たとえ複製であっても各自が祀る聖像は真正な聖像と同様に重んじられている。

複製技術によって聖具・聖物に対するかような態度や心構えが減退したり消滅したりするとは限らない可能性を考慮するにあたって、参照すべきはベンヤミンの「アウラの凋落（喪失）」という主題である。

複製技術のすすんだ時代のなかでほろびゆくものは作品のアウラである〔……〕。このプロセスこそ、まさしく現代の特徴なのだ。このプロセスの重要性は、単なる芸術の分野をはるかにこえている。一般的にいえば、複製技術は、複製の対象を伝統の領域からひきはなしてしまうのである。複製技術は、これまでの一回かぎりの作品のかわりに、同一の作品を大量に出現させるし、こうしてつくられた複製品をそれぞれ特殊な状況のもとにある受け手のほうに近づけることによって、一種のアクチュアリティを生みだしている。このふたつのプロセスは、これまでに伝承されてきた芸術の性格そのものをはげしくゆさぶらずにはおかない〔ベンヤミン 1999:15〕。

多木浩二によれば、アウラとは「事物の権威、事物に伝えられている重みを総括したもの」であって、対象にそなわっている性質や属性と考えるより、「アウラを感じるかどうかは社会的な条件に依存するから、われわれが集団内で芸術に抱く信念というほうが妥当」だとしている〔多木 2000:46-47〕。芸術作品と宗教的崇拝の対象物をまったく同一線上であつかうことはできないかもしれないが、特定の聖具・聖物を神聖なものとみなすのは、その物質的側面に実体として特殊な性質がそなわっているからというよりも、それをいかにしてありがたがるか、というやはり集団内の協約事項が大きく関わっているという点では、似かよった条件であるといえる。

それでは、芸術作品においてはアウラの喪失した複製品が真正品と明確に区別されるのに対し、聖具・聖物の場合、その区別が曖昧化する可能性は、いかに考えればよいのだろうか。ヒントは上記のベンヤミンの指摘にあると思われる。芸術作品の複製品は、芸術作品が本来おかれていた伝統という文脈から、受け手の個別特殊な状況に近づけられるという指摘がなされている。伝統という文脈から個別性の文脈へと置換されることは芸術作品にとってはその命脈を絶つほどの重大な影響をおよぼすのだが、聖具・聖物にとって重要なのはこの置換が「一種のアクチュアリティを生み出している」とベンヤミンがいみじくも指摘するそのプロセスではないだろうか。聖像を例に考えれば、その像を祀る本人にとって重要なのは、普遍一般の性質よりも、個別特殊な関係である。病気のとき見守ってくれた、ご神体が光り輝いて家

隅に聖母像があったので驚愕した。彼からその話を聞いた村人たちは、当時属していたサン・ニコラス教区の司祭に報告した。司祭はその聖母像が、スペイン・エストゥレマドゥラのものと同じだと断定し、聖母像を教会に迎え祭壇に安置し、神の母として信者たちに崇拝させた。

地図上でこの伝承ともっとも関連する地点は①であり、現在ではグアダルーベの聖母洞窟小聖堂が建設されている。この小聖堂は、現在ではグアダルーベの聖母教区に所属する宗教施設であるが、伝承中にあらわれるティナゴという地名は、もとバランガイ・バナワン内のシチオ・カルナサン⁴の領域内にある山間の小洞窟である。現在でもグアダルーベ教区教会からこの小聖堂に達するためには、沢と峠をひとつずつ越えていく必要があり、空間的つながりとして自然に区画化されたものとは言い切れないところもある。

そのような場所に建てられた小聖堂が、なぜグアダルーベ教区の所属となったのか。別の伝承では、次のように語られている。

【伝承2】発見当時、聖母像はサン・ニコラス教会に帰属するものであったが、毎年のフィエスタの際、バナワンの住民も参加する聖像行列に聖母像も加えられ、フィエスタの期間中は小さなお仮屋を設営してそこに聖母像が安置された。フィエスタが終わると聖母像は輿に乗せられ、サン・ニコラス教会まで戻されていった。ある年のフィエスタの終了後、人びとが輿に乗せて聖像を教会へ戻そうと運んでいる最中に、奇蹟の聖像は輿を飛び出し、バナワンの方角に顔を向けて地面に立った。驚いた人びとは、これは聖母がバナワンの土地を好まれているに違いないと解釈し、サン・ニコラス教区の司祭も聖像をバナワンに留めることに同意した。このような経緯でバナワンはそのバランガイ名を「グアダルーベ」へ変更し、1934年、もとお仮屋のあった場所に教区聖堂が建立され、グアダルーベ教区がサン・ニコラス教区から分離独立した。

この伝承は、地図中の地点②に現グアダルーベ教区聖堂が建てられたこと、すなわちグアダルーベの聖母教区のはじまりを説明する起源伝承になっている。もっともこの伝承を伝えるのは、グアダルーベ

の聖母信徒団 (Cofradía de Nuestra Sra. de Guadalupe) のメンバーが中心であり、一般信徒もおおむねこれにしたがう。ところがこの地区の草分け的な家筋である旧家 (Lumad) の人びとのあいだでは異伝が語られる。以下はその伝承の抜粋である。

【伝承3】かつて、地鶏の狩猟を好むリカルド・ラミレスという人物がいた。彼はよく、夜明け頃や夕暮れどきに、楽しみの一つとして洞窟に行って地鶏をつかまえた。あるとき彼は、洞窟の中で光が明滅しているのを見てびっくりし、[……] 洞窟の中へ入っていった。そして石の上にあったものを見て衝撃を受けた。洞窟の入り口を入った内部の正面にある石の上には、エスタンピタ (紙入れ大の絵で、裏に祈禱文が書いてあるもの) があったのである。[……]

エスタンピタはリカルドから、近所に住んでいたエウスタキオ・"タキオ"・アバポにわたされた。タキオは当時のバナワン村長エド・ダタンに敬意を表してそのエスタンピタを見せた。カピタン・エドはタキオに、エスタンピタを管理しておくように言った。

何年かたって、バナワンの住民は小聖堂を建立することに合意した。カピタン・エドは (後に祈禱集会の世話人となる) ドミンゴ・ガカヤンらとともにサン・ニコラスの教区司祭のところへ行き、洞窟の中でリカルドがエスタンピタを発見した場所に祭壇を設けてもよいか許可を求めた。教区司祭はそれを見て、信じられない思いだった。なぜならその絵は、スペインのグアダルーベの聖母像にそっくりだったからである。住民達はグアダルーベの聖母を彼らの守護聖人にするよう、教区司祭に願い出、そして教区司祭が許可を与える前から、川向こうのタキオ・アバポの土地、今ではカ・ペルトとして知られる地に、聖堂を建てた。結局、彼らの要求が認められた1880年に、最初のフィエスタが開催された。

ここに登場する、アバポ、ダタン、ガカヤン等は、バナワンの草分けの家筋である13家系に含まれており、省略した伝承の前半部分では、農地や精米所、製糖所などの所有状況が財産目録のように列挙されている。つまりこの伝承は旧家 (Lumad) の正統性の物語でもあるといえる。そしてその語りには、伝承2などでは空間上、教会を中心とした地点②に比重をおいた内容が語られるのに対し、伝承3は地点①に重きがおかれているといったちがいが見出される。また語りにも登場するように、地点②においては、写真3のような聖像が聖母出現のシンボルとなっているのに対し、地点①では写真4のようなエスタンピタ、すなわち聖画が重要な意味を帯びる。この聖

4 sitio: バランガイ内をさらに細分化する単位で、生活区のような意味合いがある。ただし行政上の公的な単位ではない。バランガイ内をいくつかの区に分割する場合と、バランガイの範囲内だが遠隔の集住地をひとつのシチオとする場合とがある。

聖像行列の結果として「奇蹟」が起り死者がなくなったというくだりは、グアダルーペ教区の聖像行列やフィエスタの由来譚としては因果関係を持って提示されているが、教会の宣言書では削除されている。奇蹟の認定等には慎重な態度を要する教会としては当然のことといえようが、このような出来事をつうじて、地図上②の地点で祭祀されていた聖母が地点③（セブ大司教区カテドラル）へもひろがった、つまりグアダルーペの聖母崇拜はセブ大司教区の範囲に拡張されたことは、制定文書の中でも言明されている。

このことは、セブ大司教区の聖像崇拜にも重層性をもたらした。セブ市のタウン・フィエスタであるシヌログは、もともとはサント・ニーニョの聖像が16世紀にスペインからもたらされたことを記念するものであり、そのため前節でもふれたように、セブ大司教区のバジリカからサント・ニーニョ像が市内を一周する聖像行列がおこなわれる。参加者もめいめいが家庭内や学校や会社の私設祭壇に祀っているサント・ニーニョを持参して、サント・ニーニョの到来を祝うという主旨のフィエスタがとりおこなわれる。

じっさい1980年代あたりまでは、シヌログに登場する聖像はサント・ニーニョのみであったらしい。ところが守護聖人制定の2002年以降⁵、このフィエスタにグアダルーペの聖母像も登場するようになった。たとえば写真5のように、聖母像が単体で登場するのではなく、サント・ニーニョ像とのセットで登場することが多く、それは人間イエスにとっての母＝保護者であるという聖書中のキャラクター設定になぞらえてのことであるかもしれない。このような聖像をまじえてのパフォーマンスは、シヌログの祝祭空間においては、地図中地点③④④'を囲む三角形の地区でみられる（写真5は地点④での風景である）。この地区とは旧セブ市街のことであり、聖像行列もこの旧市街の目抜き通りを通過する。

シヌログ中、別のキャラクター設定がなされることもある。上記の聖像行列の経路である目抜き通りでストリートダンスのコンテストがおこなわれるマルディ・グラとよばれるフィエスタ最終日の前日早朝、海上よりサント・ニーニョを載せた船がセブ港に到着してその到来を再現する水上行列（fluvial parade）がおこなわれるが、その儀礼ではグアダルー



写真5

ペの聖母像は港で船を待ち受けサント・ニーニョ像を迎える側として登場する。つまり、

来訪するもの：サント・ニーニョ：スペイン

迎える地元：グアダルーペの聖母：セブアノ

という対比が演出されているわけであり、大司教区の制定文書における説明（聖母像はサント・ニーニョ像とともにマゼランによってもたらされた）とはくいちがっている。このように歴史的記憶と民俗的想像力とが逆転し、ときに民俗的記憶と歴史的想像力というセットになって空間認識を構成したり、聖像を用いた可視化の作用とあいまって生じたりすることも指摘できる。

2.3 民俗的空間認識を反映したひろがり

このような記憶と想像力の重複として興味深いのは、グアダルーペの聖母と関連するレグラの聖母（Birhen sa Regla）である。この聖母はセブの対岸、マクタン島ラブラブ市オボン教会（地図中地点⑤）の守護聖人である。その形象は写真6のように、サント・ニーニョを抱いた聖母マリアであるが⁶、水色のマントなどコスチュームの点でグアダルーペの聖母との親縁性ももっている。

セブではこの両者の聖母についてさまざまな伝承があるが、そのひとつは、地下道を通して両者がむすびついているというものである。写真7は、オボン教会から2ブロックほど離れた地点⑥にある井戸のチャペル内景である。このチャペルは、グアダルーペの聖母が最初にセブに「出現」した地点①の洞窟と、地下道でつながっているといわれる井戸そのものを、建物内に祀ったものである。そしてこの地下道を通して、聖母がセブにあらわれるときにはグアダルーペの聖母、マクタン島側にあらわれるときにはレグラの聖母として形象化される。その違いは、写真6に

5 筆者が実際に確認したのは2004年のシヌログ以降であったが、インタビューでは1990年代後半あたりであり、それ以前はシヌログといえばサント・ニーニョのみの祭礼であった。この印象が強いので、セブ大司教区の守護聖人がサント・ニーニョであると考え人は現在でもなお相当数いることが予想される。

6 ただし写真6はオボン教会に祀られたものではなく、セブ市内のショッピング・モールにフィエスタの期間中、臨時に設営された礼拝所のものである。

ベの聖母に焦点をあて、教会の門前市等で販売されている聖具の流通圏を中心に調査する。すなわち、聖具が生産される場ならびにそれに携わる人から発し、それが門前市にならび、売買されて買い手の自宅や住地の小聖堂に安置されるまでの流通経路を明らかにする。

(2) 都市祭礼におけるビジュアル効果をともなったパフォーマンスや形象化

同じく本稿でふれたセブ市のタウン・フィエスタであるシヌログをとりあげるが、聖像や聖画が華美に装飾され形象化される側面や、またストリートダンスなど強烈に視覚に訴える演目が競技の対象となるコンテストなどに着目する。このような都市祭礼におけるビジュアル効果に、民衆キリスト教世界の〈可視化〉作用の特質を見いだすことが課題である。

(3) 宗教知識のテキスト化

特定聖人に対する祈禱集や奇蹟譚をはじめとする種々の物語が、冊子というモノに形をあらわすことによってその冊子自体が聖具となる場合もある。これらの現象を可視化される聖具としての冊子という観点からとりあげ、生成過程や記述内容、宗教知識の流通の側面などについて描出する。

本稿でもふれたセブ大司教区のサント・ニーニョ・バジリカに関連した事例をかんとんにあげる⁷。サント・ニーニョの聖像販売は、フィエスタ・シーズンである1月が繁盛期であり、日に数千ペソを売り上げる聖像売りもいる。写真8のような固定店舗の場合もあれば、写真9のような移動式の出店で販売するものもある。両者のちがいは、固定店舗販売の場合、バジリカ周辺で3つに分かれて組織されている聖具販売者組合のいずれかに所属しているのに対し、出店販売者は必ずしも組合に所属しているとは限らず、フリーランスで営業するものもいるという点である。もう一点、移動式出店に対してはときとして市役所の立ち退き要請がなされることがある。

固定店舗にしても移動式出店にしても、サント・ニーニョを中心とする聖像の販売だけでなく、作製と修繕（衣替え）も受け持つ。店頭で売られている商品は聖像だけでなく、衣装や装飾品などもとり揃えられている（写真8）。修繕や衣替えを依頼する場合、気に入った店でまず衣装を購入し、それへの衣替え



写真8



写真9

を依頼し、ニスの塗り直しや欠けた部分の補修などもやってもらう。どちらかという固定店舗のほうがこの3つのサービスをまんべんなくこなしているようである。写真10は、ある固定店舗の店先での修繕風景である。1月のフィエスタ月のうち、第3週の日曜日のフィエスタの日までは新規の販売のほうが多いが、それが終わってからはすでに家庭祭壇などに祀られた聖像の修繕や衣替えなどの依頼がふえるという。

いっぽうの作製に関して、小さい聖像であれば原型だけを仕入れてきて、写真11のように店先で装飾をほどこす大量生産がしばしばみかけられる。このような量産体制の光景からは、第1節でとりあげたレプリカの問題を深化させることも推測される。いっぽう、より大きなものになると、既製品を生産地であるタリサイ市から直接仕入れてくる。小聖像の原型もこのタリサイ市から仕入れられており、バジリカ周辺の聖像売りはタリサイの生産者と何らかの繋がりをもっていることが確認されているが、その詳細については未調査である。

今後、生産地から販売、消費の流通ネットワークの実態を明らかにするとともに、聖具販売者組合などのコミュニティや、路上販売者の商業戦略など、

7 現地調査にあたっては、平成23年度科学研究費助成事業（学術研究助成基金助成金）基盤研究（C）「宗教実践と消費文化の人類学的研究—フィリピン民衆キリスト教の聖具消費と流通」（課題番号23521002）より資金を得て、2012年1月10日より1月29日まで、セブ市で実施した。

マリア信仰をめぐる動態の時空間マッピング ——地中海マルタを事例として

藤原 久仁子

大阪大学大学院人間科学研究科

1. はじめに

共同研究「聖なるもののマッピング」は、地域間比較の新たな手法としてのマッピング、すなわち、地図作成という物理的な作業を通じて、地図上に落としきれない、可視化できない部分の動態を逆説的に可視化するという企図のもと進められてきた。その意味で、マッピングという名称からイメージされるような、GPSを利用したフィールドワークの方法を検討する方向とも、調査データの提示のあり方のひとつとして地図の活用法を議論する方向とも異なっている。それはむしろ、人類学という批判の学を再批判し、再構築するための足掛かりを作る営みであり、豊富で詳細な事例研究に基づくとはいえ、個々の人類学者が断片的に描くことで立ち上がる、既存の見方とは異なる多様な世界のあり方、すなわち、人類学が作り上げるもうひとつの自明の世界を、再び揺るがしていくための土台作りという意味合いを持つものと理解している。

本稿では、2年に及ぶ共同研究でこれまでに議論されてきたことを踏まえ、マッピングを実際に行う際に直面する実践的課題、及び今後の課題について、マルタ島における筆者のフィールドワークをもとに考察してみたい。

2. マッピング対象の選定基準の設定:マルタ¹を事例に

可視化できないものの動態を可視化するために、「聖なるもののマッピング」研究班が取り組もうとするのは、可視化できるものは地図上にマーキングして視覚的に把握するという方法である。これをマルタのマリア信仰に当てはめて考えてみれば、マリア信仰の拠点となるような場所をマーキングしていく

方法となる。そこで、マリアを奉じた教会や聖堂、またマリア巡礼地としてヴァチカンから承認されている教会を取り上げ、マリア信仰を実践する「公」の場所を可視化した地図を作成するやり方がまず考えられる。しかし、マルタには約400の教会や聖堂があり、そのすべては[藤原2004:364-385]に記したとおり把握しているものの、それらを全体の面積が316km²と小さいマルタの地図上にマーキングした場合、黒塗りの地図が作成されるという事態になりかねない。また、マルタには山も川もなく、最も高い標高を誇る景勝地のデイングリでも253メートルと低い。そのため、水辺のそばなのか、集落内にあるかなど、教会周囲の環境や緯度と経度に基づき傾向を把握したり、その情報をもとに他地域と比較したりするという目的を設定することは難しいように思われる。また、マリアを奉じた教会が必ずしもマリア信仰の拠点として機能していない²という、カトリック世界における民衆信仰のあり方と関係する問題もある。

以上問題点を列記してきたが、2年間の議論を通じて見えてきたのは、これらの「問題点」が、いずれもマッピングに対する貧弱なイメージに起因しているという点であった。マッピングの意図が何か明確になるにつれ、これらは様々な可能性へと開いてゆく情報の宝として見なし得るようになった。

たとえば、ヴァチカンの承認を受けたマリア巡礼地のマッピングを例に見ていきたい(地図1)。この地図は、マルタに23ある公認巡礼地の分布を示したものである。これだけでは、「23箇所のうち20箇所はマリア巡礼地で占められている」という文字情報とさほど変わらないといえるかもしれない。また、教区設立の早い場所に公認巡礼地が集中するであろうことはマッピングをしてみる以前から推察可能な

1 マルタは地中海中央に位置する島嶼国家である。3つの有人島(マルタ島、ゴゾ島、コミノ島)と3つの無人島からなる。人口約40万人の98%はカトリック教徒であり、公用語はマルタ語(アラビア語方言)と英語、その他イタリア語も比較的によく通じる。総面積は316km²(淡路島の約半分の広さ)、北西-南東間の最大距離も27kmと短く、マルタが2004年5月にEU加盟を果たしたことにより、EU加盟国のなかの最少国家はルクセンブルクからマルタに変更された。

2 人びとがマリア教会をどのような場所として活用しているかは、調査データを得るまではブラックボックスとして捉える必要がある。たとえば、表6の公式巡礼地「幼きマリア教区教会」は、「救世主イエス Redentur」信仰に基づく人びとの信仰実践の場として知られている。つまり、マリア巡礼地としての指定を受けているにもかかわらず、人びとはそのような場所として活用していない。人びとはこの教会が所有する幼きマリア像ではなく、救世主イエス像を奇跡の像 Ix-Xbiha Mirakuluzaとして信仰し、願かけと感謝巡礼を行っている。

ヨーロッパはマリア信仰の篤い地域として一般にイメージされている。また、多くの人類学的研究が、それらを追認する事例を提供してきた [Zimdars-Swartz 1991; Dubish 1995; Carroll 1986; 1996; Miller and Samples 1992]。しかし、これまでのマルタにおける調査から見えてきたのはマリア信仰の輻輳性、すなわち、マリアの信者同士が「悲しみのマリア」や「ロザリオのマリア」などそれぞれが信奉するマリアの優位性を主張し合い、時に言い争う場合があることや、「出現のマリア」を信仰する人びとを同じマリア信者と見なさない場合があること、たとえば、国内外のマリア出現地を巡礼してまわる人びとを「ラディカルな終末論者」「カトリック・ファンダメンタリスト」等のラベル付けを行い他者化し、「正しい」マリア信者でないとして批判することなどである [藤原 2010]。これらが示すように、マリア信者は決して一括りにできるような対象ではなく、信仰実践の濃淡、同じ聖マリアでありながら発生する信仰対象の違い、系譜の違いがある。「聖なるもののマッピング」共同研究で学んだマッピングの手法により、これら輻輳的で多義的なマリア信仰の世界を、社会関係や政治状況と連動させながら読み解くことができないかと構想している。

4. クラブや飲み屋のマッピング

そのために有効かもしれないのが、クラブやバーなど人びとが集う場所 social gathering spaces をマッピングするという、一見信仰とは無関係な場所に注目した方法ではないかと考えている。筆者が長期滞在したマルタ南部村アーシャ Ghaxaq には、国民党クラブ、労働党クラブ⁶、フットボールクラブ、ポッチクラブ⁷、労働者のバー Worker's Bar、聖マリアのバー St. Mary's Bar、「カジーン・ヨセフ」、「カジーン・マリア」⁸がある。国民党クラブは教会奥の裏通りに、労働党

6 マルタには国民党 Partit Nazzjonalista、労働党 Partit tal-Haddiema、緑の党 Alternativa Demokratika の3つの政党があり、1998年以降は国民党政権が続いている。

7 ポッチ Boçei とは、長い棒を用いてボールとボールをぶつけ、飛距離を競い合うスポーツの一種である。マルタに古くからある子供の遊びに由来し、1950年代にポッチとして競技化された。4月から9月までがポッチのオンシーズンである。

8 カジーンは、正式名はカジーンタルバンダ Kazin tal-Banda といい、守護聖人祭のうち教会外で行われる活動 festa tal-barra、たとえば、聖人像を伴うプロセッション時のバンドマーチ演奏、教会前広場で聖人祭前夜に開催されるクラシックコンサート、爆竹や花火の打ち上げ、道路装飾等を担当する。コンフラタニティをベースに設立されたところもあれば、宗教団体ではなく社会組織として運用されているところもある。カジーンの1階部分は通常、軽食を提供する飲み屋となっており、会員以外も利用可能である。2階は複数の部屋で構成され、週1~2回の頻度で各パートの演奏練習が行われている。

クラブは被昇天のマリア教区教会前の聖マリア広場向かって左側に位置している。両者は政党支持団体が運営するクラブである。そして、国民党クラブに出入りする者のなかにはマリア信者が多くおり、5年に1度行われる選挙で勝利すると、勝利の願かけを行ったマリア像の置かれているマリア巡礼地に国民党の行事として感謝巡礼に出向く。これは他の村の国民党クラブでも同様である。一方、労働党クラブの会員や出入りする者の多くは聖ヨセフへの強い信仰心を表明する。これは聖ヨセフが労働者の守護聖人であり、そのため労働党クラブの守護聖人が聖ヨセフだからでもあるが、両政党の対立は、マリア信仰者とヨセフ信仰者の対立の構図を生み出している。

とはいえ、建物の名称からそのどちらに分類すべきか判断できるわけではない。たとえば、「労働者のバー」には確かに労働党の支持者が多く集まり、彼らは聖ヨセフへの信仰を表明し、「カジーン・聖ヨセフ」にも頻繁に出入りするが、「聖マリアのバー」の方は政治色とも宗教色とも無関係な集いの場所として機能している。「聖マリアのバー」の壁を彩るのは、マリア像やヨセフ像の写真でも聖像のレプリカでもなく、競馬の写真である。つまり、ここは競馬ファンが集う場所となっている。一方、ポッチクラブでポッチを楽しむ老人たちのほとんどは「カジーン・ヨセフ」の会員あるいは支持者である。彼らは守護聖人として聖ヨセフを崇める。彼らが巡礼に向かうのは、しかしながらマルタに2か所ある公式のヨセフ巡礼地のいずれでもない。村から遠い場所にあるヨセフ巡礼地よりも、彼らは車で10分の距離にある労働党本部のおかれたハムルーン Hamrun 教会が所有するヨセフ像や、アーシャ村の教区教会内に第2守護聖人として祀られている聖ヨセフ像を目指し巡礼に出向く。さらに、「カジーン・ヨセフ」が会費や寄付金を工面して所有するにいたったカジーン所有の聖ヨセフ像を、さまざまな場面における願かけの対象として選ぶのである。

5. おわりに

信仰実践の表明や新たな社会関係が生成する場としてこれらのクラブやバーの場所をマッピングし、そのことにより明らかになるいわば日常的・継続的な人びとの滞在場所と、教会や巡礼地など彼らが赴く非日常的・一時的な立ち寄り場所、及び願かけの対象となる像がおかれた聖地の分布の比較のなかから、マルタの人びとの、日常と非日常という区別が実際にはそれほど機能していない信仰世界を、時空間のなかで立体的に捉えていくことが可能になるの

女神の聖地をマッピングする

——インド亜大陸のシャクタ派の聖地から

外川 昌彦
広島大学

1 女神の聖地のマッピング

女神の聖地（シャクタ・ピータ、ベンガル語では「ピト・スタン」と呼ばれる）は、ヒンドゥー教シャクタ派の聖地であり、インド亜大陸全域に分布する51の女神の聖地（エカンノ・ピト・スタン）として知られている。特に、南アジアのヒンドゥー社会においては、サティー女神の神話に由来する女神信仰の故地として親しまれている。

たとえば、ベナレス（ワラーナシー）やヴリンダーヴァンなど、ヒンドゥー世界で広く知られた聖地の多くは、このサティー女神の神話に基づくことで、汎ヒンドゥー世界の大伝統の一部に位置づけられ、語られている。後に検討するように、古い時代には、ヒンドゥー教の古典籍では、様々な形でこの女神に由来する聖地の名前が言及されてきた。また、一般のヒンドゥー社会においては、たとえば、ベンガル語ではボンジカと呼ばれるヒンドゥー暦などの、現地語で書かれたヒンドゥー教に関する一般的な注釈書や手引き書において、この女神の聖地の分布が様々な形で紹介されている。

近年では、インターネット上で普及しているヒンドゥー教の聖地に関する情報として、様々なサイトで、この女神の聖地についての紹介を見ることができ。たとえば、WikipediaのShakta Peethasでは、歴史的な女神の聖地に関する聖地名のリストを揭示し、そのひとつづつを、現代のインド亜大陸の様々な聖地の地名に同定し、その解説を行っている¹。また、51の女神の聖地の専門サイトである<http://www.shaktipeethas.org/>では、その女神の聖地のロケーションとともに、各地の聖地を訪れるためのトラベル・ガイドや、その詳しいいわれなども紹介している。

これらの情報サイトを通した女神の聖地の紹介は、ローカルな土着の女神に由来するヒンドゥー教の聖地が、広くインターネットを通して紹介されることで、ヒンドゥー教の大伝統と結び付けられた歴史的な聖地として意味づけられ、また新たに様々な旅行者を引き付けることで、聖地の観光化をも促すもの

として興味深い。特に、女神の聖地の地名の同定に関しては、後にも詳しく検討するように、各地の聖地が、このサティー女神の神話に結び付けて紹介されることで、特定の聖地名が、複数の場所に結び付けて言及されることも珍しくない。しかし、この女神の聖地の専門サイトでは、それらの情報が併記されて掲載されることで、女神の聖地のインド亜大陸各地での歴史的な展開が、情報サイトへの登録を通してリアル・タイムで進行してゆくものとなっており、興味深い事例となっている。

インド亜大陸の各地に分布する女神の聖地は、それぞれがサティー女神の身体の一部に結び付けられることで、ひとつの女神神話の体系を構成する。逆に言うと、インドの各地に散らばる女神の聖地にまつわる歴史的な伝承が、サティー女神の神話に正統性を与える根拠とも見なされている。しかし、その古典籍の聖地名の多くは、必ずしも歴史的な地名に結び付けて言及されている訳ではなく、地名の同定が厳密にはされていないことが、ローカルな聖地を女神の聖地のひとつであると言及する余地を与えている。地域社会の人々から見ると、地元の聖地を、サティー女神の神話を通して女神の聖地に同定することで、ヒンドゥー教の大伝統の一部に位置づけることを可能にしているのである。

このように見てゆくと、今日のインド亜大陸における女神の聖地のマッピングをたどりなおす試みは、そのヒンドゥー社会に根差した女神信仰の歴史的な展開の一端を明らかにするとともに、それを通して今日のヒンドゥー社会の多様な社会変化の動向をも理解するための、興味深い資料を提示するものと言えるだろう。

2 51の女神の聖地について

この女神の聖地（シャクタ・ピータ）は、一般にヒンドゥー教の女神信仰の宗派として知られるシャクタ派の聖地として知られるが、その由来とされるのが、『マハーバーラタ』の一節を構成する「ダークシャ神の祭火」と呼ばれる物語である。

すなわち、シヴァ神（シブ神）の妻であるサティー

1 http://en.wikipedia.org/wiki/Shakti_Peethas

ヴァージョンに言及される51の聖地のリストは、それ以前の『クヴィジカー・タントラ』に描かれた42のシッド・ピートのリストに影響を受けて編纂されている。すなわち、『マハーピータニルーパナ』における聖地のリストは、同時代の聖典『シヴァチャリタ』の影響下で、48から55節のリストが追加されたものと考えられ、その新たに加えられた聖地の名前を見ると、今日のベンガル地方の女神の聖地の地名に比定されることが分かる⁴。

これらを今日の地名に対照させてみると、ノルハティ、ボッケシュワル、ノンディブル（シャンイティヤ）はビルブム県に属し、オットハスに関しては、異説がありビルブム県のシャンイティヤという説と、ボルドマン県のケトゥグラムという説が知られている。さらに、カーリーガートは、有名なカルカッタのカーリーガートではなく、ナトール王家の王子ラマクリシュナのタントラ修行の聖地として知られていた、カーリーピータが、今日もカトワの対岸のノディア県ジュランブル村に存在する。ジョシヨルは、今日ではバングラデシュの西部の中核都市として知られるジョシヨルの名前の由来とされているが、歴史的にはシュンドルボンの森の王国であるピクラマディッティヤ王の王宮に比定される、サトキラ県イシヨルディブル村と考えられる。

このようにベンガルの女神の聖地の名前が、この時期に多く文献に登場して来るのは、なによりもこの時期に、「北西インドのタントリズムのスクールに対抗する形で、東部インドの台頭が非常に顕著になった」ためと、シヨルカルは指摘している⁵。

4 ベンガルの女神の聖地の分布

次に、ベンガル地方における一般の人々が認識する今日の女神の聖地の分布を検討してみたい。例えば一般の書店でも簡単に手に入るベンガルではポピュラーな儀礼暦である『P.M.バクチの儀礼暦の手引き』では、ベンガル地域全体で18ヶ所の地名の言及が見られる。また、アッサム州やトリプラ州を含めた、いわゆる東部インド地方として見ると、20ヶ所になる。このうち、今日のインド西ベンガル州に属するものが12ヶ所、バングラデシュに属するものが6ヶ所である。すると、この『儀礼暦』に従えば、インド亜大陸全域に分布すると考えられる51の聖地のうちの約4割が、ここに含まれていることになる。

このような女神の聖地がベンガルに集中している

ことのひとつの理由は、既に述べたように、地域的な神格をヒンドゥー大伝統の神話に結びつけて理解しようとする、「サンスクリット化」の結果であるという説明が可能である。しかし、むしろここで注目したいのは、汎ヒンドゥー的世界で普遍的な女神を、このような在地社会がどのように受け入れて、またそれを自分たちの生活世界に関わる神話的・儀礼的契機として取り込んでいったのかという観点である。その意味で、このようなベンガル地方の女神の聖地の詳細なリストは、汎ヒンドゥー世界とは区別されるひとつの地方的なヴァージョンとして把握され、その聖地の形成・発展の過程に、それぞれの社会的コンテクストに根ざした歴史的な意味を読み解いてゆくことが可能だろう。

このような観点に立つと、たとえば、「ウポ・ピート」（女神の聖地に準ずる聖地）と呼ばれるよりマイナーな聖地の存在が注目される。ウポ・ピートとは、「モハ・ピート」（正統な女神の聖地）という言葉の対語である。モハ・ピートが、『儀礼暦』などに印刷され広く普及することで、いわば公式に認知された女神の聖地であるのに対して、ウポ・ピートは、このような広い認知は受けないが、しかし地域社会の人々の間では女神の聖地であると信じられている聖地を指している。このようなウポ・ピートは、その地域的な多様性から、その厳密な数を想定することはしばしば困難である。

具体的には、南カルカッタのカーリーガートのように、広く女神の聖地として認められたものについてはどの文献を見ても異論は無く、このような聖地はウポ・ピートとは区別された、モハ・ピートとなっている。しかし、複数の一般によく知られたベンガルの『儀礼暦』の間でも、聖地としての同定に異同のあるいくつかの聖地が指摘できる。

たとえば、西ベンガル州のメライ・チョンディ女神の名前で知られるアマタは、ハオラ県の北西部に位置しているが、ここではサティー女神の左の膝が落下したという伝承が知られている。しかし、メライ・チョンディの西ベンガル州での知名度にも関わらず、女神の聖地としての女神寺院の伝承については、今日では寺院内部でさえも異論があり、未決着の論争となっている。その背景にあるのは、サティー女神の左膝の落下した聖地として古くから知られている、東ベンガルのシレット地方のバムジョンガ女神寺院の存在が指摘されるのである。イギリス行政官であったゲイトの記述のように、英領期のこのシレットの女神の聖地での人身供犠の慣行は、広く人々の間で知られたものだったのである⁶。

このような事態が生じるのは、近代的な地誌が作

4 D.C.Sircar, *The Sakta Pitha*, p.39. 具体的には、ノルハティ、カーリーガート（カーリーピータ）、ボッケシュワル、ジョシヨル、オットハス、ノンディブル、ランカ、ピラタである。

5 D.C.Sircar, *The Sakta Pitha*, p.24.

6 この点については、拙稿を参照されたい[外川1999]。

しての再独立という多様な歴史の変遷を経て、ベンガル地方は大きな社会変動を経験する。これらの汎ヒンドゥーの神話に根差した女神の聖地の比較分析は、そのため多様な歴史の変遷を経験したベンガルの地域社会の変動を映し出す鏡となっている。特に、東西のベンガルにまたがる女神の聖地の現状は、ヒンドゥー教徒が多数を占めるインドと、イスラームを国教とするバングラデシュという2つの国家に引き裂かれ、それぞれの聖地が経験した社会変動にも、大きな違いが見られている。

また、近年の台頭が著しいヒンドゥー原理主義勢力にとっては、インド亜大陸全域での女神の聖地の分布は、独立後の国民国家に分断された汎ヒンドゥー的世界の国境を越えた広がりを示す事例ともみなされ、注目されてきたのである。

第三は、第二の論点も関連した、東西ベンガルの

歴史的な聖地の分布の状況である。たとえば、ベンガル地方を全体として見ると、女神の聖地がラール地方を中心とした、西ベンガル州により多く見られることが指摘できるが、聖地が形成されてきた歴史的な経緯を考えると、それを東西の文化の違いという今日のコミューナルな境界線で理解することは妥当ではないことが理解されるだろう。逆に言うと、東ベンガルにおける女神の聖地の存在は、印パ分離独立の後のイスラーム国としてのバングラデシュの成立にも関わらず、この地域が、ベンガル文化の重要な一部を構成してきたことを示すものとなっている。今日でも、人口の約1割を構成するバングラデシュ内の宗教的マイノリティであるヒンドゥー教にとっては、それは宗教の違いを超えて形成されてきたベンガル文化の、ひとつの共通基盤を与えるものともみなされているのである。

表一 1 ベンガルにおける女神の聖地の地理的分布（儀礼暦対応表）

聖地に同定される地名	文献に記載された聖地	落下した女神の部位	A	B	C	D	E	F	G	H
西ベンガル州			14	13	13	12	12	12	11	10
① ケトゥグラム	ボフッラ	左腕	○	○	○	○	○	○	○	○
② コグラム	ウッジョイン	右の肘	○	○	○	○	○	○	×	×
③ シャルバリグラム	トゥリシュロタ	左脚	○	○	○	○	○	○	○	○
④ コルカタ	カーリ-ガト(カビ-タ)	右足の指	○	○	○	○	○	○	○	○
⑤ コンカリトラ	カンチデシュ	骸骨	○	○	○	○	○	○	○	×
⑥ トムルク	ビバス	左くるぶし	○	○	○	○	○	○	○	○
⑦ キログラム	ジョガッタ	右足の親指	○	○	○	○	○	○	○	○
⑧ ボクレッシヨル	ボクレッシヨル	眉毛(心)	+	○	○	○	○	○	○	○
⑨ キルテッシュヨリグラム	キルティ	王冠	○	-	○	○	○	○	○	○
⑩ ノルハティ	ノルハティ	気管	+	-	○	○	○	○	○	○
⑪ シャンイティヤ	ノンディブル	首飾り	+	-	○	○	○	○	○	○
⑫ ラブル/ニルグラム	オットハス	下唇	+	-	○		○	○	○	○
⑬ --	ピラタ	左足の指	+		×	○	?	?	×	×
⑭ ジュランブル	カリピータ	頭	+	-	○					
バングラデシュ			7	6	7	6	6	6	5	5
⑮ シタクンドゥ	チョットル	右腕	○	○	○	○	○	○	○	○
⑯ シカルブル	シュゴンダ	鼻	○	○	○	○	○	○	○	○
⑰ バウルバググラム	ジャヤンティ	左の脛	○	○	○	○	○	○	○	○
⑱ ボバニブル	カロトア	寝台	○	○	○	○	○	○	○	○
⑲ ジャインブル/カラゴル	シュリハット	喉	○	○	○	○	○	○		
⑳ イシヨリブル	ジョショル	右掌	+	-	○	○	○	○	○	○
㉑ クマリクンドゥ	コンナシュロム	背中	○		○		?	?	×	×
東インドのその他の地方										
ウドイブル	トゥリブラ	右足	○	○	○	○	○	○	○	○
カマッカ	カマッカ	性器	○	○	○	○	○	○	○	○

A: 『マハーピータニルーパーナ』 Cf. D.C. Sircar, 1973.

B: 『シヴァチャリタ』 Cf. D.C. Sircar, 1973.

C: 『新時代の儀礼暦の手引き』 Dhaka.

D: 『グプト・プレスの儀礼暦の手引き』 Calcutta.

Cf. pp. 152-3, Indrani Basu Roy, 1993,

E: 『P.M.バグチの儀礼暦の手引き』 Calcutta.

F: 『ベニマドブ・シルの儀礼暦の手引き』 Calcutta, 1401.

G: 『ベニマドブ・バクチャルヤの儀礼の手引き』 1404, Calcutta.

(その後、本書は『ベニマドブ・シルの儀礼暦の手引き』に改定された)

H: 『シュリ・モドン・グプトの儀礼暦の手引き』 1400, Calcutta; Rajendra Laibrary.

略語:

○: モハ・ピート, ×: ベンガル地域の外に同定される聖地, ?: 推測によるもの,

-: ウボ・ピート, +: 後代の版で追補されたもの

もの—神のはかりかた

—西アフリカ・ベナン南西部のブードゥ信仰への計量的アプローチ

田中正隆

高千穂大学人間科学部

0. 共同研究「〈宗教〉からみた地域像」への接続

西アフリカ・ベナンにおけるブードゥを調査研究してきた報告者は、この共同研究にどのように貢献しようのか¹。宗教からみた地域像の趣旨には次のようにある。

「人々の宗教実践に着目することによって、そこに生きる人々にとっての地域像を明らかにする」

その柱として

- ・祭祀空間、経典、聖像
- ・メディア、映像
- ・政治、教育、観光

などといった、起点となる対象を提示しながら、実践と制度としての宗教の関わりを考察することだった。聖なるもののマッピングでは、端的には地図上での定量的データの蓄積が目指されていた。残念なことに、蓄積したデータが異なるため、研究会には十分な貢献を果たすことはできなかった。

聖像や聖地などの情報収集は秘儀的な信仰実践を対象とする場合には困難となる。ブードゥについては宗教施設や聖地についての公的資料はない。イニシエーションを伴う結社の活動の場合、結社員には聖地の場所が知らされるが、調査者のようなよそ者では実際に同行する場合でも制限を受ける。聞き取り調査の現場においても、インタヴューの内容をみつける多くのまなざしがあった。このような制約を受けた中での地理情報、信仰実践についての情報は、限定的な内容となる。

地理的、客観的な空間情報から、ある地域における（地域を超える？）人の実践を考察することは、ミクロというよりマクロな、鳥瞰的なアプローチから宗教実践をとらえることといえる。だが、こうしたアプローチに対して質的で、エスノグラフィックな地域や空間へのアプローチもまた試みられている。西井らによる「社会空間」共同研究は個人でも社会でもなく、その双方の対立を乗り越える枠組みとし

て「社会空間」を概念化している [西井編 2006]。人々の同質性よりも異質性に、静態的状况よりもダイナミックな生成に注目しつつ、一定の空間に共存するありようを記述しようとする。では、「記述する」ことで何が明らかとなるのだろうか。少なくとも、さまざまな行為や実践の記述を一定の空間で起きる事柄として一括できるのが利点だろうか。それと重ねるならば、本研究会で報告された各地の事例、モノを売る、モノを買う、神を詣でる、移動するという宗教実践は、そうした空間生成のより具体的な内実となる。

本報告では有益な地理的、客観的情報を提示できない。が、ベナン南部に展開するブードゥ（ヴォドゥン）を紹介し、その担い手である伝統医の活動についてミクロな視点で報告する。そして、空間、地理的情報や計量的方法を組み合わせることで期待されるブードゥ研究の今後の展望を述べる。

1. ベナン南部社会概観

17-8C 頃には奴隷海岸の名で呼ばれ、フランスによる植民地支配をへたのち、現在ではベナン共和国という国の南部を主に研究対象地域とする。現在大統領官邸がおかれ、政治経済的に中心都市となっているのはベナン湾に面したコトヌである。地理的な位置は北緯 6 度 15、東経 1 度 45 ほど。コトヌのある海岸部が砂地であるのに比して中北部は赤土であり、なだらかに南高北低に広がる海拔 80-50m ほどの準平地帯となっている。年間の降水量はおよそ 1150mm。

現ナイジェリア辺の初期ヨルバ諸国家の起源は、10C ころのイフェ（イル・イフェ）王国。ここから、11 世紀頃にアジャという民族集団が土地を求め、戦乱を逃れ、数次にわたって現ベナンのケトゥへ移り、さらにトーゴのタドに集まって王国を築いた。14C-5C ころ、神話的王アガスの子孫であるアガスヴィという集団がタドを離れた。やがて王の継承をめぐる内紛がおこる。アガスヴィたち自身も権力闘争に加わったが、王家の報復をおそれ、南東の方向へと逃げ延びた。彼らがその後アラダ王朝、アボメ王朝と変遷し、ダホメ王朝（1625-1890）をきづく。

1 本報告の儀礼資料は、主に 1996 年 3 月から 1999 年 3 月および 2002 年 7-9 月に行なった現地調査にもとづく。報告者は 2002 年以来、ブードゥから政治、選挙、マスメディアといったテーマを広げ、隣接するトーゴ共和国との比較をしつつ、断続的に調査を継続している。

4. ボコノの経済事情

ボコノが行なうト占（ファ）は、一回の見料が数百CFAから1千CFA、親しい間柄ではそれ以下の代金で行なわれるため、ボコノにとっての収入の額としては大きくない。それに対して、ボヤヴォドゥンの売買はまとまった金額が移動する。南西部アジャ居住域の10名のボコノのヴォドゥンに関する経済状況を表にした⁴。

ボコノがヴォドゥンを購入したきっかけは、父や祖父がボコノだという父系リニジの継承か、彼個人の深刻な苦難の経験だという。自分の兄弟や子供の連続死を経験した者が4名おり、ついで自分や妻の病氣治した。Tousはまだ20代の若さだが、父方オジの支援によって10代でヴォドゥンを購入している。

兄弟や姉妹などが次々と病死したため、オジが彼をみこんでボコノとなることを勧めたという。その結果、それ以降連続死は止まり、現在までのところ身内にそうした症状はでていないという。Dcの場合も第一妻との子供が続いて病死し、ヴォドゥンを購入してから生まれた息子Lが、彼の弟子となってボコノ業を引き継いでいる。ボコノの開始時期には厳密な年齢制限はないが、こうした苦難がひきがねとなっている。

所有財では、ほとんどのボコノが畑地を複数箇所もち、そこでの収穫高が（ヴォドゥンのおかげで）良好だという。年齢が高く、ボコノ業を長く営んでいる者ほど畑のほかに小屋を2棟以上所有し、井戸を複数もっている（Tof、Afo、Dc、Dn）。自動車や製粉機を所有するボコノは、それを人に貸与して収入

表1：ボコノの経済事情（1997-1998年調査時点）

	年齢	職業（兼業）	家族構成	所有財、土地	継承、購入経路	神の代価（CFA）	購入理由、利点
Mih	38	ボコノ専業	妻2、子3	家3軒、 （内1軒は二階建て） 車、ラジオ	祖父、父	120万-300万	事故、病氣よけ 6人売却
Tof	80代	農業、タクシー車 両オーナー 製粉加工業	妻2、子7	家4軒、畑 製粉機、 車（故障中）	祖父、父	否	子供6人連続死 信徒2百人超
Kok	32	病氣治療、 農業、 バイク修理	妻1	畑3ha	個人 祖父、父	2万2千（16年前） 2万4千（13年前） 羊、鶏（7年前） 頭蓋骨、瓢箪	妻の病氣治し （妖術対抗） 6人に売却 兄弟の信頼
Afo	70代	農業 猟師	妻3、子8	家、畑 バイク、製粉機 銃、弾丸	妻方兄の情報 個人購入	12万 ヤギ、鶏	子供の連続死 窃盗犯捕縛歴 25人に売却
Tous	28	ト占 農業	妻1、子2	畑2箇所2ha 家 自転車	父方オジの情報 個人購入	5万5千（14年前） ヤギ、羊、鶏	兄弟の連続死 病氣治し 悪霊対抗 信徒5人
Dn	50代	ボコノ専業 畑貸与	妻5、子12	畑、家2軒 バイク 携帯電話	父系長男相続 20年間の儉約 生活	2体相続 他1体15万 ①モル②パケス ③ジャグラ	業務の繁盛 毎年1-2人 に売却
Dc	50代	農業、 自転車修理、伝統 医組合役員	妻2、子9	畑4.5ha、家3軒 自転車 井戸2箇所 伝統医免状（1987年付）	個人購入 息子継承	トナセ+ベト 12-15万 ダン（別立て小屋）	子供連続死 信徒50人超
L	31	農業 中古機械販売	妻1、子2	バイク （1997以来警察押収） 畑、家、井戸	Dcの次男 （長男死亡） 共同利用	ト占神格 10万	Dcとの共同利用
Set	60代	専業、畑貸し	妻2、子10	畑15ha小作10人 井戸（12万）2ヶ所、 家	祖父、父 父方オバの勧め	①アダ ②ニドクス ③ジョベ ④ダン（虻蛇2体）	井戸良好 信徒多数 航空機パイロッ トの顧客あり
Toda	40代	病氣治し 農業	妻2（ヴォ ドゥンシ） 子5	畑2ヶ所（2ha+1.5ha） 自転車 家	個人購入（兄出 資）'70sから 25歳から巫病	10万+12万 20年前購入 更新儀礼	畑の作柄が良い

4 通貨単位CFAフランはCFAと略記。調査時点では約4.4CFA=¥1。アジャは主生業が農業であるため、経済状況すべてを貨幣基準で測ることは難しい。現金収入では小中学校教師の月収は、3万から4万CFA。市周辺の飲食店給仕は、月、1-15000CFAほど。定期市での家畜の販売額は鶏550-700CFA、鳩400CFA、羊一頭が6-7000CFA、ヤシ酒1リットルが700-800CFAなど。

表2：トナセ、ベト作成儀礼

時系列	儀礼の概要	儀礼材
23H すぎ	ボコノ、トナセ神体をうめこむ場所に穴を掘りはじめる	クワ
23H25	ベトの場所の確保をおこなった。ヤシの葉を切り分け、ベト神体に結わえる	ヤシ葉
1H	ジン酒を振りかける。ボコノによる祈り 葉つくりの炉をベト入り口につくり、甕を割ってくべ、葉を調合し始める。 その後、ひたすら勳灼。	ゴング、ジン、 甕 薪
1H55	小休止	
2H47	門の前にボコノ、依頼者出て、呪具をかざし、祈り	旗、角笛 儀礼棒
3H15-	トナセの神体作成。瓢箪のかげら、穀粒、呪葉。黒、白、赤布が切りわけられ、白布を下に敷き、人の頭骨をのせ、黒布、赤布をのせる ベビーパウダー、香水	頭蓋骨、瓢箪、 赤白黒布片 パウダー、香水
4H23	ニワトリの供犠。祈り 長時間、ひたすら儀礼歌斉唱 依頼者、儀礼歌を録音する 供犠獣の調理をし、ヤシ油を混ぜた練りガユとともにトナセに献納	ゴング ニワトリ ヤシ油 練りガユ
5H30	神体を安置。献酒。雄鶏供犠。その前に死水を飲ませようとするがうまく飲み干さないためにニワトリをかえて儀礼を続行する。 牡羊供犠。鮮血をヤシ酒とまぜ合わせる。白シートをかぶせ、鮮血をぬぐう	ニワトリ 牡羊、ヤシ蒸留酒 白シート
5H47	歌斉唱、血いりヤシ酒をボコノ、依頼者として共飲	ヤシ蒸留酒
6H07	トナセ横にて土玉に細針金を多数さし、供え物とともに置き、点火し燃え上がらせる(エベ ekpe=石 ヴォドゥン儀礼)。 トナセへの祈り。羊の血を含ませた垂れ幕をトナセの前にかける ベビーパウダー、香水、依頼者ボコノに指示され、貝殻占い	赤土玉 針金 パウダー、香水 タカラガイ
6H34	もう一方の神格ベトにて赤毛、黒毛のニワトリ供犠 依頼者従兄弟の貝殻占い	赤毛、黒毛雄鶏
7H25	小休止	
9H30	ベトに調理済み供犠獣肉を供え	
9H57	鉄、技術のヴォドゥン・グ(gun)への儀礼。500CFA 供え。 白、黒のニワトリ供犠。羽根をむしり、生き血とともに神体につける	ゴング、500CFA ニワトリ
10H18	雄ヤギ、グに供犠。耳、尾、睾丸を切り取り、供える 穀粉ときき水、ヤシ油をふりかけ、祈り	雄ヤギ、ヤシ油 ジャン(穀粉ときき水)
10H40	依頼者、トナセにて貝殻占い。羊肉、頭骨、トナセに供え、共食	タカラガイ、頭蓋骨
11H15	依頼者の妻2人、子供、工場の徒弟、トナセに集まり、ボコノ祈り、祝福 ボコノ、トナセにヤシ酒、ジン献酒	ヤシ酒、ジン、葉
13H20	薬調合終わり、分配	
14H	ヤギ調理終わり、ヴォドゥン・グに供え、練りガユ、ヤシ油かけ、祈り	練り粥、ヤシ油

つとも言われ、19世紀末から1920年代には妖術対抗を行なう新興のカルトとして、トーゴ地域で展開していた。この事例では、由来の異なる神格が複合的に、また繰り返し祀られている。個々の神格を彼らは明確に区分するが、それらは相互排他的ではなく、儀礼の経験を分有するモノといえる。

また、葉の作成は、ヴォドゥンの年初の更新儀礼や、新たに設けられる時には必ず行われる作業だ。大型の土釜を薪にくべ、長時間燻して作られる。原料となる葉草の種類は、おのおののボコノによって秘匿される。6-7時間から半日以上燻しつづけ、葉草は完全に炭化して粉末状となる。ヴォドゥンの保持者にとって、供犠と葉の更新は義務である。

6. 考察

この事例から取り引きの特質を整理する。神格作成に先立って、入念に代金の交渉が行われた。通常12万であるものが、前金4万、後金8万の分割払いで合意が得られた。依頼者との関係によってかなり

柔軟な設定がなされている。依頼者は願望の実現にそって、応分を支払うものだという。ボコノにとっての代金は、現在では生活の収入源となるだけに、額に対する関心は小さくない。

ヴォドゥンがいかなる効力をもとうとも、依頼者の願望実現の期日まで特定することは不可能であり、常に支払いの不確定性がつきまとう。そこで、ボコノは自らの葉や物質の効果が現れるまで、依頼者に対してくりかえし補強の施術を勧める。事例でのJ氏は作成後もたびたびボコノの家を訪れ、補強の供犠をやらせてもらっている。依頼者は継続的に鶏などの供犠獣やジン、ヤシ酒(蒸留酒)、ヤシ油を携えて儀礼を頼る。こうしたト占と供犠は、基本的に依頼者もちの実費である。ボコノはボヤヴォドゥンをめぐって金銭による取引を行なうが、この成功報酬制が、顧客との親密で継続的な交流を促している。取引におけるこうした補強儀礼と支払いの強制力は、不可視の存在をめぐる取引に、逆説的ではあるが、安定性と持続性を与えている。

この取引から二つの特徴的をひく。第一にボの販

