

CIAS Discussion Paper No.47

移動と宗教実践

—地域社会の動態に関する比較研究—

小島敬裕 編



京都大学地域研究統合情報センター

CIAS Discussion Paper No.47

移動と宗教実践

——地域社会の動態に関する比較研究——

小島敬裕 編



京都大学地域研究統合情報センター

目次

序章	移動と宗教実践の動態に着目した地域間比較研究の射程	1
	小島敬裕（京都大学）	
第1章	鉦山開発に伴って移動するシャーマニズム実践 —モンゴル・南ゴビ県の事例から—	5
	島村一平（滋賀県立大学）	
第2章	環流する人と知識 —チベット、ボン教僧侶ネットワークの変容—	17
	小西賢吾（京都大学）	
第3章	移動する宗教的職能者、請来される神々 —西南中国トン族村落社会の事例から—	27
	兼重 努（滋賀医科大学）	
第4章	「歴史的祖国」への移住 —カザフスタンにおける「帰還者」の生活と祝祭・宗教実践—	45
	藤本透子（国立民族学博物館）	
第5章	神戸華人キリスト教徒社会の形成 —宣教師と華人の関係性に着目して—	55
	王 柳蘭（京都大学）	
第6章	ミャンマー・シャン州ナムサン周辺地域における山地民パラウンの移動と 仏教実践の動態	67
	小島敬裕（京都大学）	
第7章	教会の生き残り戦略 —変化する韓国社会とキリスト教—	81
	秀村研二（明星大学）	
第8章	現代の中国農村におけるキリスト教の受容 —教会の体制を中心に—	91
	徐 亦猛（福岡女学院大学）	

第9章	揺らぐ家族と農村社会	
	—ソ連解体以後のウズベキスタンにおける海外就労とその宗教的帰結— …	99
		和崎聖日 (京都大学)
第10章	タイの宗教関連行政プロジェクトにおける人の移動とその水路付 ……	111
		矢野秀武 (駒澤大学)
第11章	タイ国北部山地の観音寺	
	—予備調査中間報告— ……………	119
		片岡 樹 (京都大学)



序章 移動と宗教実践の動態に着目した 地域間比較研究の射程

京都大学東南アジア研究所・日本学術振興会特別研究員

小島 敬裕

本論集は、平成 25 (2013) 年 4 月から平成 27 (2015) 年 3 月にかけて実施した京都大学地域研究統合情報センター共同研究「移動と宗教実践—地域社会の動態に関する比較研究」で発表された諸論考の記録である。

近年のグローバル化の進展や、政治・経済の急激な変化により、地域や国境を越えた移動の活性化は普遍的な現象となっている。それにともない、宗教の実践者たちも移動を繰り返し、より広範な地域における人々とネットワークを築くとともに、地域の宗教実践にダイナミズムをもたらしている。

本共同研究の第一の目的は、こうした国家による宗教管理の枠組みにとらわれない地域に根ざした宗教実践の動態を明らかにし、近代国家が表象する宗教のあり方を相対化することである。宗教と社会の関係に注目した従来の研究は、国民国家をひとつの枠組みとして、国家による宗教の制度化や、権力の正統化などに関する議論を展開してきた。しかし特に現代世界においては、国境を越えた人やモノの移動が珍しいことではなくなっており、従来の分析枠組みが適用できない事例も生じている。そのため、特定地域を越えた移動によって多様な文化や価値観が生み出される宗教実践の動態を解明することは、近代国家の築く制度が表象する「宗教」像を相対化する点で学術的な意義を持つ。

第二の目的は、こうした社会状況下における「宗教」に着目することにより、流動化が進む現代の地域像を読み解くことである。なぜ人は移動するのか。主要な要因としては、まず経済的要因が挙げられるが、その他にも政治変化、戦争、さらには異なる社会への憧憬など様々な要因が考えられる。宗教的職能者を始めとする実践を担う人や、聖典・図像といった実践に不可欠なモノの特定地域や国境を越える移動も、そうした地域社会や国家の変化と無縁ではありえない。しかしその一方で、宗教的な側面、すなわち巡礼が古来より広範な地域で見られたように、宗

教的な聖地や聖なるモノも人を惹きつけてきた。こうした宗教的な要素と上記の世俗的な要因は、まったく別個であるように見えながら関わりあっているケースも多い。そこで本研究では、宗教職能者や信徒たち、さらにモノがネットワークを築きながら移動を繰り返す現象に注目し、その宗教的・社会的背景の分析によって、動的かつ複層的な地域社会のダイナミズムを、内側から解明することを目指した。具体的にはまず、宗教実践と関わる移動の実態や地域間ネットワークを明らかにする。次に、移動の背景にある宗教的動機や、地域住民の内面をも含む社会変動の実態について分析する。その一方で移動を制御あるいは促進する国家との関係にも注目し、国家と宗教についての今まで焦点を当てられてこなかった関係を解明する。

ここで編者がこのような研究を志した経緯について説明しておきたい。編者を始め、本論集の執筆者の多くは、農村部（非都市部）の宗教実践を研究対象として長期フィールドワークを行ってきた。ミクロな農村社会を考察の対象としながらも、人やモノの移動がその動態をもたらす大きなファクターとなっているという問題意識は、各共同研究員の間に共有されていたものの、必ずしも移動にのみ焦点をあてた研究を行ってきたわけではなかった。

その後、編者は平成 20～22 年度科学研究費補助金（基盤研究（A））「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」（代表：林行夫・京都大学地域研究統合情報センター教授）のメンバーとして、上座仏教徒社会における出家者の移動やネットワークの実態について調査を実施した。調査で得られたデータは、情報学の手法も援用してデータを可視化するとともに地域間比較研究を継続中である（cf. 片岡編 2012; 林ら 2014）。

また平成 22～24 年度科学研究費補助金（基盤研究（A））「東南アジア大陸部における宗教の越境現象

に関する研究」(代表:片岡樹・京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科准教授)では、同じ東南アジア大陸部を対象としながらも異なる宗教間での比較研究が行われた。さらに平成22~24年度国立民族学博物館共同研究「内陸アジアの宗教復興一体制移行と越境を経験した多文化社会における宗教実践の展開」(代表:藤本透子・国立民族学博物館助教)では、内陸アジアを含む研究者との議論が行われた。本共同研究は、これらの研究会で扱われたアジアの広範な地域における宗教(仏教、イスラーム、キリスト教、民間信仰、シャーマニズムなど)のおもに実践的側面に注目し、その多様性と普遍性について考察することを一つの大きな目的とした。

上記の他にも、特に1970年代後半以降、移動と宗教実践をめぐる研究は、徐々に蓄積されてきている。まず欧米の研究者によってムスリムやキリスト教徒の移民の宗教に関する研究が開始され、日本でも1980年代以降、日本人移民の宗教に関する研究、アジアにおける移民の宗教とエスニシティの問題に関する研究(吉原・クネヒト編 2001)、日本に移住した外国人の宗教生活に関する研究(三木・櫻井編 2012)、などが行われてきた。本論集中の論考には、人の移動が生み出す宗教実践の動態や、移動者の流入後における宗教実践の変容と持続など、これらの先行研究と関心を共有するものも多い。しかし本論集で挙げる事例は、以下の諸点において特徴を持つ。

まず従来の研究においては、移動先のホスト社会との関係構築など脱地域性の問題を扱ったものが多かったのに対し、本論集では移動元の農村における人の移出後の社会変容と宗教の関わりなどむしろ地域社会の変容に注目する点である。これは執筆者の多くが農村部におけるフィールドワークを積み重ねてきたという事情にもよるが、本論集ではむしろそうした宗教実践の変容過程に注目することから地域社会の動態を浮き彫りにする方向を目指した。

次に、先行研究ではボーダーレス化が進む現代の事例を中心に扱っているが、本論集では、地域の宗教実践において重要な役割を果たしたと信徒によって語られる「外来の神」や宗教職能者などの歴史的な移動、あるいは記憶の上での移動をも分析の対象とした点である。人やモノの移動自体は近年に始まったことではない。近代国家の成立以前から、人やモノは地域を越えてネットワークを築きつつ、移動を繰り返してきた。本論集では、そうした歴史的経緯をふまえつつ、現代の移動をとらえようとする。

さらに宗教政策との関係にも注目した点である。従来の移動と宗教実践に関する研究でも移民政策が注目されることはあったが、各国における宗教政策

との関わりは必ずしも十分に明らかにされてこなかった。しかしかにボーダーレス化が進行しようとも、国家が厳然と存在し続ける以上、宗教政策との関わりは避けて通れない。そこで本論集では、宗教職能者の移動に国家の政策がどのように関わっているのか、あるいはいないのか、という問題についてもとりあげる。

しかし当然のことながら、各論考における問題意識は異なっている。ここでは、上述の課題に沿って、各章の内容について簡単に紹介しておきたい。

前半の諸論考では、まず宗教と関わる人やモノが特定地域や国境を越えてどのように移動しつつあるのかについて明らかにする。

第1章の島村論文は、ポスト社会主義時代のモンゴルにおけるシャーマニズムの事例について報告する。地下資源開発が進むモンゴルにおいて、もともとシャーマニズム文化は存在しなかったが、鉱山開発によって貧富の格差が拡大し、「持たざる者たち」がシャーマンとなって鉱山を渡り歩いている。彼らは鉱山開発によって「富める親族」から富の再配分を受けているという意味では、鉱山開発の利権に「依存」している。一方で鉱山開発による環境開発や貧富の格差に対して宗教的な儀礼による「抵抗運動」も展開しており、シャーマンたちは「鉱山に依存しながらも抵抗する」という戦術をとっているのだと指摘する。

第2章の小西論文は、中国のチベット族が信仰するボン教の事例について紹介する。中華人民共和国成立後の共産党政権下においては、大躍進・文革期の宗教政策の急進化により、僧侶のインド・ネパールへの脱出・亡命という事態が発生し、中にはさらに欧米へ移動した僧侶もいた。長らく移動元との分断は続いてきたが、改革開放後の宗教復興の時代を迎えると、比較的若い世代のボン教僧侶が中国都市部の漢族社会に進出したり、学問習得のためインドに移動し、新たなネットワークを築きつつある。中国・ネパール・インドの国境はチベットの人々にとって必ずしも自由に往来できる状況ではないが、インターネットや、漢族・外国人ボン教徒の存在が、地域をつなぐ媒介者として重要になっている。

次に、外来の人やモノの移入の結果、地域の宗教実践にどのような変容がもたらされたか、という問題を取り上げる。

第3章の兼重論文は、中国広西省におけるトン族の民間信仰について紹介する。トン族の宗教実践においては、外地の宗教的知識や技能を求めて遠方(雲南)に移動した者が、神との対話の手段を獲得したり、法術という技を獲得し、重要な役割を果たしたとさ

れる。また貴州出身の知識レベルの高い風水専門家が知識レベルの低い地域に赴いて指導したとも言われる。さらにトン族独自のサー神は、その根源が貴州であり、広西へと請来されたと認識されている。本章で扱う事例は、時期を特定できない過去の事例であるが、神や宗教職能者が、その外来性によって尊重されるという傾向は、東南アジアのタイ系民族などとも共通している。

第4章の藤本論文は、カザフスタンのイスラームの事例について紹介する。旧ソ連解体後、カザフスタンが国家として独立すると、政府はカザフスタンをカザフ人の「歴史的祖国」として位置づけ、在外カザフ人の呼び寄せ政策をとる。その結果、モンゴルや中国、ウズベキスタンから1990年代に国外のカザフ人が「帰還」するが、地元のカザフ人との間に軋轢が生じる。これに対し、「帰還者」たちは、カザフスタンのカザフ人以上にイスラーム実践を含めたカザフの伝統を継承してきたことを強調することで、地元のカザフ人との間に共同性を構築しようとする。そして帰還者がより伝統的であるという主張は、カザフスタンのカザフ人にも、ある程度受け入れられていると報告する。

しかし一方で、人の移動は、他地域の実践への均質化を必ずしも意味せず、「民族」独自の実践が逆に顕在化する傾向が見られる点にも注目すべきである。

第5章の王論文は、日本の神戸に居住する中国系キリスト教改革宗長老会の事例を紹介する。華人たちは、明治以降、神戸が交易ネットワークの拠点となったことによって移住者が増加する。神戸の華人協会は1949年以来、中国での伝道を終えたアメリカ人牧師が宣教師を務めてきたが、1961年には米国南長老会の方針で日本基督教団への合併が図られる。これに反対したため、1968年以降、アメリカから宣教師が派遣されなくなるが、その後、彼らは華人の牧師を中心に単立教会として主体的な宗教実践を築いてきた。特に台湾系華人と中国大陸系華人の信徒が、それぞれの文化的政治的歴史的立場を超え、キリストの名のもとに新たな信仰共同体を形成している。

第6章の小島論文は、ミャンマーにおける山地民の上座仏教について扱う。シャン州北部のナムサンに居住するパラウンは、1960年代まで主に盆地に居住するシャン族の言語を儀礼において用い、在家の仏典朗誦専門家が用いる仏典の文字もシャン文字で筆写していた。しかし移動によって異なる文化や宗教実践と接触した民族エリートたちがパラウン文字を創出し、朗誦用の仏典もパラウン文字で筆写するようになる。特に1990年代以降、ミャンマー中央部のビルマ族の教学寺院に赴き教理学習に従事した出

家者たちは、山地に戻ってミャンマー中央部の宗教的知識をもたらした。しかしその一方で、移動の増加を契機として、民族独自の「パラウン派」の実践を構築しようとする動きさえ見られる。

後半の諸論考からは、宗教職能者や信徒など人やモノの移動に注目しつつ、そこから流動化する現代社会の諸相が読み取れる。まず、宗教職能者の移動がなぜ活発化したのか、その要因の考察によって社会の変化を浮かび上がらせる。

第7章で秀村論文が取り上げるのは、韓国のキリスト教の事例である。韓国のプロテスタント教会では、数多くの教派、教団がそれぞれ神学校を持ち、牧師を養成している。そのため毎年大量の牧師が送り出され、彼らは信者数が数人から数十人の開拓教会を設立して独立する。しかし1990年代に入って信者数の伸びが鈍化し、信者獲得をめぐる教会間の競争が生じる。特に開拓教会は、人間関係の希薄化と、巨大教会で礼拝だけに出席することを好む若者の増加により信者が流失し、門をたたまざるを得なくなっている。こうした事態に直面し、大量に育成される牧師たちは海外に宣教するか、あるいは新都市の郊外に「田園教会」を建築し、信者を惹きつける工夫をこらしていることを明らかにする。

次に、他地域または他国へ人が流出した後の地域社会にどのような変化が起きているのか、宗教実践に注目して内側から解明する。

第8章の徐論文は、中国における漢族のキリスト教について取り上げる。中国では1976年の文化大革命の収束と、改革開放以降の高度経済成長により、都市部と農村部との貧富の格差が拡大した。その結果、農村における多くの若者男性は都市部へ出稼ぎに行き、残された老人と女性は喪失感を抱くようになった。しかし文革期に道教の廟、仏教寺院、祖先崇拝の祠堂は破壊され、農村に宗教職能者は存在しなかった。そして民間信仰が喪失した隙間に、キリスト教は浸透する。そして政府による管理下におかれた三自愛国協会が存在する一方で、政府非公認の家庭教会の活動も活発化している点が特徴的である。

第9章の和崎論文は、ウズベキスタンにおけるイスラームの事例を紹介する。旧ソ連解体後、ウズベキスタンでは社会主義から資本主義へのイデオロギー転換が生じ、それは圧倒的多数の庶民に「突然の貧困」をもたらした。その結果、大部分を男性とする海外就労者が増加するにつれ、農村社会では「性の頹廃」、すなわち姦通とイスラーム法による婚姻解消というある種の「負」の宗教実践が導かれた。そのため、国内産業の発展によって男性の海外就労者を帰国させると同時に、イスラーム的な知識の普及

こそが肝要であるという経済と宗教の両者に着目した解決策が世論となっている。こうした事例は、ウズベキスタンにおける社会変動を内側から照らすものである。

さらに、移動する宗教職能者やモノに対し、国家がどのように関わろうとしているのか、国家と宗教の関係について明らかにする。

第10章で矢野論文は、タイの上座仏教の事例についてとりあげる。タイでは近年の社会変動により、コミュニティの解体や変容がより一層進み、寺院が地域の中心としての役割を失い始めてきたと教育省に認識されつつある。これに対し、行政主導の仏教式学校プロジェクトによって公定宗教は実践されている。また僧侶が道德教育に従事するようになった結果、僧侶の地方への移動も促進されつつある。このことは、今まで見てきたような社会・経済的な変動のみならず、国家による宗教政策も出家者の移動を促進する一つの大きなファクターとなっていることを意味している。

一方、同じタイ国を扱いながら、第11章の片岡論文は、大乘仏教寺院に注目する。タイ国北部には、1940年代後半の国共内戦に敗れた中国国民党兵士や関係者の一部がミャンマーを経て流入している。中でも観音寺においては比丘尼が重要な役割を果たしており、バンコクやミャンマーのマンドレーからも国境や地域を越えて経典や仏像などのモノの寄進も見られる。こうした中国系宗教は、外国出身の「無資格僧」を置きながら、公認宗教制度の外部で公然と黙認されており、「宗教外の宗教」という領域の無視できない一角を占めていると論じる。この事例は、上座仏教の政策を扱った第10章と比較すると対照的である。

以上のように、各報告はそれぞれ興味深い論点を提出している。しかし各共同研究員は、宗教を研究対象としてきたものの、必ずしも移動に焦点を当ててきたわけではなかった。そのため、中にはデータの欠落部分を短期調査で補いながらの暫定的な報告にとどまっているものもある。各研究員は、多様な地域、宗教を対象とする研究者との様々な対話から得られた刺激をもとに、今後さらに個別地域における研究を深めていく予定である。そして本論集が、移動と宗教実践に注目した地域研究の新たな地平を拓くための一里塚となることを願っている。

引用文献

片岡樹編. 2012. 『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』(CIAS Discussion Paper No. 26). 京都大学地域研究統合情報センター.

林行夫・柴山守・Julien Bourdon-Miyamoto・長谷川清・小島敬裕・小林知・高橋美和・笹川秀夫・土佐桂子・須羽新二. 2014. 『宗教実践を可視化する—大陸部東南アジア上座仏教徒の寺院と移動』(CIAS Discussion Paper No. 42). 京都大学地域研究統合情報センター.

三木英・櫻井義秀編. 2012. 『日本に生きる移民たちの宗教生活—ニューカマーのもたらす宗教多元化』ミネルヴァ書房.

吉原和男・クネヒト・ベトロ編. 2001. 『アジア移民のエスニシティと宗教』風響社.

第1章 鉱山開発に伴って移動するシャーマニズム実践

——モンゴル・南ゴビ県の事例から——

滋賀県立大学人間文化学部

島村 一平

はじめに

「精霊は、地下資源が好きなんだよ」

その奇妙な語りを耳にしたのは、2010年の春のことだった。ウランバートル郊外にあるガチョールトという炭鉱の町でのことである。近年モンゴル、とりわけ首都ウランバートルではこうしたシャーマンになる人があたかも感染症のように激増しており、貧富や老若男女にかかわらず、一般の市民から政治家や歌手といった有名人にいたるまでシャーマンになるものが続出している。シャーマンとは、特殊な衣装を身につけ皮製の太鼓を打ち鳴らしながら精霊（多くは先祖霊）を降ろすことで人々に託宣を行う宗教的職能者のことである。

蘇ったシャーマニズムは現地人研究者によって伝統文化の復興として評価される一方で、詐欺事件や儀礼を巡る事故死といった問題をも引き起こしている。

私がインタビューをしていたのは、33歳の男性シャーマンであった。彼は、他の鉱山都市でもシャーマンが増え続けていることを教えてくれた。その理由を尋ねると「俺は、（シャーマンに降りてくる）精霊が、地下資源が好きだからだと思っている」と説明したのである。（写真1）

私は面食らった。なぜなら民間信仰に根ざしたモンゴルの伝統的な価値観の中では「大地を掘り返すこと」は、タブーとされてきたからだ。遊牧民たるモンゴルの人々にとって土を掘り返す耕作をとまなう農業とは、牧草地を破壊する「悪しき習俗」であった。

こうした文化的背景を持つモンゴル人たちの間で、なぜ地下資源開発が積極的に進められ、しかも伝統文化に根ざしているはずのシャーマンから「精霊は、地下資源が好きなのだ」というお墨付きをもらっているのか。そしてなぜシャーマンたちは、鉱山を渡

り歩いて「布教活動」に励んでいるのか。

地下資源開発という社会変容に対して「伝統宗教」の側はいかに対応あるいは対峙するのだろうか。一般的に自然環境の破壊をとまなう開発に対して、先住民が自らの価値観に基づいて反対運動を行うような事例は、世界各地で報告されている。

南シベリアのモンゴル系のプリヤート人たちの事例を紹介すると、2000年ごろ、彼らが「聖地」とされてきた山にロシアの巨大石油会社ユコスがパイプライン建設を進めようとした。これに対して、シャーマンや仏教ラマといったローカルな宗教的实践者たちが協力して儀礼を伴った反対運動を行い、建設中止に追い込んだのだという。ロシアの民族学者N. ジュコフスカヤは、こうした宗教的实践者たちの運動を「土着主義運動（nativist movement）」として論じている（Zhukovskaya 2009）。

鉱山開発に対してローカルな宗教実践者たちは、反対運動を展開するばかりではない。例えばイギリスの人類学者M. ハイは、モンゴル国中央県のザーマル金鉱の鉱山都市オヤングにおいて仏教ラマたちが、むしろ高額な謝礼を伴う儀礼を行うことで鉱山利権を「自由に」むさぼる姿を皮肉たっぷりに描き出している。その理由をハイは、ポスト社会主義時代を生きるラマたちが、ソビエト的物質主義とネオリベラリズム的な個人主義、そして自己流に変容させた仏教倫理の三つを混ぜ合わせることで生み出した「自由」という概念にあると論じた（High 2013）。

これに対して本稿で提示するのは、以上のような「開発に抵抗する伝統文化」といった単純な図式や「開発に便乗して利権をむさぼる変わり果てた伝統文化」といった極端な図式に収斂されない宗教実践のかたちである。すなわち、本事例のシャーマンたちは鉱山開発に経済的に依存しながらも、鉱山開発による環境破壊や貧富の格差に「抵抗」している。シャーマン自体も、伝統的な存在というよりもむしろ鉱山開発がもたらした貧富の格差によって生み出された副

産物である。その一方で開発がもたらした自然環境の悪化に対して、シャーマンたちが「抵抗運動」を開始している。ここでは彼らのこうしたあり方を「依存的抵抗」と呼んでおこう。

物語の舞台となるのは、世界最大級の金・銅を埋蔵するといわれるモンゴル国南ゴビ県のオユートルゴイ鉱山である。本稿では、まずオユートルゴイ鉱山の概要を紹介した上で、その鉱山都市であるハンボグド郡における社会変容を論じる。そうした上でハンボグド郡において、なぜシャーマンになっているのか、そしていかなるシャーマニズムが実践されているのか、「依存的抵抗」をキーワードに読み解いていきたい。

1. オユートルゴイ鉱山

オユートルゴイ鉱山 (Oyu Tolgoi) は、ゴビ砂漠東南部に位置する世界最大級の埋蔵量を誇る金・銅鉱山である。行政区画で言うならば南ゴビ県ハンボグド郡に属する。首都ウランバートルから約650km離れている一方で中国国境までわずか80kmのところに位置する (図1)。

同鉱山を実質上運営しているイギリス系の資源メジャー Rio Tint 社 (以下 RT 社) によると推定埋蔵量は、銅270万トン、金170万オンス (約482トン) だとされている (Rio Tinto 2013)。しかしながら、それよりも埋蔵量をはるかに多いとする情報もある。また同社によると、鉱山寿命は50年ほどあり、ゆくゆくはモンゴルのGDPの三分の一を担うようになるのだという。

そもそもオユートルゴイの地に鉱床があることは、社会主義時代よりソ連とモンゴルの共同地質調査に

よって知られていた (前川 2014)。しかし操業にいたるまでの道は一筋縄ではいかなかったといってよい。

2001年、採掘権を譲渡されたアメリカ人ロバート・フリーランドが率いる Ivanhoe Mines 社 (以下 IM 社) がこの地で鉱床を「発見」すると、同社がその開発を主導していくことになった。しかし、このフリーランドという人物は、かつてコロラド州において鉱山開発を通じて壊滅的な環境破壊を行ったことで知られていた。コロラドでの一件で彼は「有毒ボブ」の悪名を轟かせていたことから、一部のモンゴル人とモンゴル在住の外国人とのあいだで不安が広がった (ロッサビ 2007: 136 - 137)。

こうした中、2003年より IM 社とモンゴル政府は生産開始に必要な手続きを開始したがその契約は難航し、契約まで6年の月日を要した。最終的に政府と IM 社および RT 社によって投資協定が締結された。(岩田 2009: 40 - 41、前川 2014: 116 など)

この3社によって設立されたオユートルゴイ社は、現在、株式の66%を Turquoise Hill Resources 社 (IM 社と RT 社の合弁会社、RT 社が株式の51%を所有) を保有し、モンゴル国営企業の Erdenes Mongol 社が34%を保有している (RioTint 2014)。

しかし、モンゴル側は外資に対して、新規の鉱物探査のライセンスの発行と移譲を禁じたり、モンゴル側の株式保有率を上げるように外資に要求したりと揺さぶりをかけた。すなわちモンゴル側は急に法律を変えることで戦略的であろうとしているのである。しかもその意思決定が3週間ほどと非常に早い。前川はその背景に「自分たちのものは、自分たちの利益にしたい」というモンゴル人の認識があるのだとする (前川 2014: 118)。



図1 調査ルート (地図作成: 木下光弘)

2. ハンボグド郡における社会変容

2-1 貧富の格差と雇われ牧民の誕生

オユートルゴイ鉱山を擁するハンボグド郡(Khanbogd)は、南ゴビ県の東南端に位置している。郡の南側は中国と国境を接しており、郡センター(郡役場や病院、学校などのある定住区)は、オユートルゴイ鉱山から40kmほど離れている。面積は15100平方キロメートル(岩手県とほぼ同じ)で、そこに4300人(2012年)が暮らしている。しかし、郡長によると鉱山関連で働きにきている一時的な居住者をあわせると12000人強となるのだという。(写真2)

そもそもハンボグド郡は、鉱山開発が行われるまでは、牧畜以外にこれといった産業のないいわゆる遊牧民の郡であった。郡の人口もオユートルゴイ鉱床が発見された2001年の時点では2400人に過ぎなかった。しかし鉱山開発とともに2012年には人口は1.8倍の4300人に達した。12000人という実質上の居住者というならば、10年前の5倍に膨れ上がったことになる。

2011年の夏、最初にハンボグドを訪れたとき、郡センター周辺をあちこちで大型のタンクローリーが走り回り噴煙を巻き上げていた。聞くところによると鉱山施設の建設のために資材を運ぶ中国系の会社の車なのだという。郡センター内の道路舗装工事が始まっており、ホテルの建設も進んでいた。

何よりも驚かされたのは、ここの郡にはトヨタ・ランドクルーザーを中心に大型のSUV車が走り回っていたことだ。地元の人々の話によると2011年の時点で100台以上のランドクルーザーの所有者がこの郡にはいるとのことだった。また、欧米式の戸建て住宅(現地では*khaus*と呼ばれる。英語のHouseが語源)も郡センターには散見された。一般的にゴビ地域の郡センターでは、住宅はゲル(遊牧民の移動式家屋)であることが多く、木が貴重なゴビ地域においては木造建築も少ない。車もロシア製の中古ジープが中心であり、ゴビでこのような高級車や高級住宅が見かけられることはなかった。鉱山開発はある種の社会階層を生み出したといっても過言ではない。

意外なことにハンボグド郡で一番の富裕層を生み出したのは、実はオユートルゴイ鉱山ではない。オユートルゴイ鉱山は、外資ということもあり地元住民の雇用数は比較的少ない。また給料はいいが知識と技術を必要とするエンジニアは、モンゴル人でもウランバートル出身の高学歴者が雇われることがほとんどである。

ところが2003年、鉱山の敷地外で地元住民の手によって金の鉱床が発見されたのである。この情報を得た人々は金を求めて群がった。この鉱床は、イラク丘(Irak Tolgoi)と名づけられた。アメリカのブッシュ大統領がイラクに侵攻した年に鉱床が見つけたからだという。この「イラク丘」に群がったのは、遊牧民というより、むしろ元から郡センターの定住区に住む公務員や商売人が多かった。というのも遊牧民はその情報を知っていても家畜をほったらかして金を掘りにいくわけにかなかったからだ。

イラク丘で儲けた人々の次に豊かになっていったのは、鉱山労働者となった牧民たちであった。現地の牧民たちの語るところによると、「働ける子供の数が多ければ多いほどその家は潤っていった」のだという。

地元住民たちが鉱山関連企業に採用されたのは、鉱山敷地内での工場建設や警備員、車両の運転手、あるいは敷地周辺の飛行場建設や巨大な工場に水を供給するためのパイプラインの建設作業員といった仕事である。牧民たちは家畜を親戚や知人に預けて、青年層の子供たちをこうした労働に従事させるようになったのである。したがって、鉱山関係の仕事につく子供がたくさんいれば、家畜を委託してもその家の現金収入は何倍にも増えるわけである。とはいえイラク丘で儲けた連中に比べれば、牧民出身の労働者たちの収入はしれたものである。

そうした中、イラク丘やオユートルゴイ鉱山の利権に預かれない者たちは、「雇われ牧民」として牧地に残されていくようになった。2010年を前後してこの地域ではゾドと呼ばれる大寒害が起こった結果、多くの牧民たちが家畜を失った。虚弱者や老人や女性といった社会的弱者も鉱山関連の仕事を得るのが難しい。このような家畜を失った人々や社会的弱者は、当然にして人の家畜を委託放牧する「雇われ牧民」に身をやつすほか道はなくなったのである。

しかし、こうした雇われ牧民より経済的苦境を強いられているのは、郡センターに住む失業者たちである。牧民たちは、雇われに身をやつしたとしても食料となる家畜があるので食べていくのに困ることはない。これに対して郡センターに住む人々の中には家畜を持たず、職にも恵まれない者たちがいる。実は、こうした者たちの中からシャーマンが誕生している。

2-2 家畜の「減少」・水不足・粉塵被害

シャーマンの話に入る前に牧民たちの窮状にもう少し耳をそばだててみよう。現在、彼らは家畜の減少や水不足、粉塵による健康被害といった問題に悩

まされている。牧民たちは水不足と牧草地の悪化の原因をオユートルゴイの鉱山開発が原因だと理解している。彼らの語るところによると、鉱山建設には莫大な量の水を要する。オユートルゴイ鉱山は地下水脈を掘り当てて、そこからパイプラインで水を鉱山敷地内に供給するという方法をとった。そうした中、牧民たちが使う井戸の水量は減り、中には枯れ上がるものも出てきたのだという。

また鉱山開発によって牧草地の草の生え具合も悪くなったのだとも語る。そんな矢先、ゾドとよばれる大寒害が2008年から3年続いてこの地域を襲い、多くの家畜が凍死した。鉱山敷地に程近いある井戸の近くに夏営地を置く牧民(63)によると、かつてその井戸を利用していた牧戸は10軒ほどあったが、今は彼の家のみになってしまったのだと言う。

その理由は不明なのであるが、こうした「水不足」にさらなる拍車をかけているのが「井戸の私有化」である。すなわち裕福な郡センターに住む不在畜主たちは掘削ドリルを使って深井戸を掘り、ポンプ式の汲み上げ施設をつくった。そして、こうした井戸のポンプ小屋に鍵をつけて井戸の「所有者」以外の人間が使えないようにしたのである。本来、モンゴルの遊牧民にとって井戸は誰の所有物でもなく、地域の牧民なら誰もが利用できるというのが慣わしであった。こうした井戸の「私有化」によって、貧しい牧民たちはさらなる「水不足」へと追いやられたのかもしれない。水のないところでは、人も家畜も生きてはいけない。

水のない草原は牧草地にはならず、単なる草原でしかない。川や湖といった地表水がほとんど存在しないゴビ地域において井戸の私有化は、牧草地の事実上の私有化であるといっても過言ではない。しかしここで重要なのは、牧民たちは水不足と牧草地の悪化の原因をオユートルゴイの鉱山開発が原因だと理解しているという点である。

「(鉱山会社が) あちらこちらで土地を掘り返したので、大地が怒っているのだ (*gazar delkhii uurlaj baina*)」

彼らは口を揃えたかのようにそう語る。オユートルゴイ鉱山側も、この事態に対処すべく鉱山周辺域に住む牧民たちのために冬の家畜小屋 (*khashaa*) を建設してあげたり、井戸を新たに掘って牧民に提供したりした。また、鉱山敷地の中心から直径20km圏内を影響圏 (*nolöölölin büs*) と呼び、その圏内で放牧をしていた牧民に対して、補償金(一種の立ち退き料)が支払われたのだという。牧草の不足を補う

ために干草が鉱山会社から提供されたこともあった。しかし、それでもなお、(あるいはそれがゆえに) 牧民たちは不満を口にす。「オユートルゴイは俺たちのことを相手にしてくれない」と。

こうした不満は家畜の「減少」や水不足だけではない。鉱山周辺域には、ひっきりなしに建築資材やガソリンなどを運ぶタンクローリーが行きかかっており、未舗装の道路が多いこともあり、草原に粉塵を撒き散らしているのである。(写真3) こうした資材は陸路で中国から入ってくる。中国人のドライバーたちは近道をするために草原、すなわち牧草地を通過することも少なくないのだという。その結果、鉱山周辺の牧民たちの生活圏である草原は常に粉塵にさらされることとなった。ある牧民(40才、女性)は以下のように語る。

「車があちこち走るようになって粉塵の影響が出ているよ。朝の4時5時頃から始まって夜の9時10時に至るまでひっきりなしにダンプカーが走っているんだよ。羊を(肉を食べるために)屠ったら、肺が黒まだらになっている。ちょうどタバコを吸っている人の肺のような感じだよ。だからジャブフランド区の人たちは羊の内臓は食べずに捨てるようになったんだ」

また、トラックが巻き上げる粉塵による被害は家畜だけではない。牧民立ちの中には呼吸器系健康不安を抱えていることを訴える者も少なくない。聞き取り調査をした牧民たちの中には咳き込みながらインタビューに答える者も多くいた。また、家畜の原因不明の死や下痢といった問題を口にすものもいた。

オユートルゴイ鉱山は労働者や物資を迅速に輸送するために飛行場を建設した。その飛行場の近くに住む60代の女性も粉塵被害を訴える。彼は牧民であるが、飛行場の警備員の仕事もやっているのだという。咳き込むようになり、心臓も悪かったので北京で心臓手術を受けたのだという。2000万T以上の手術費用がかかったことを鉱山会社に言ったら、1000万Tだけ補助してくれたのだという。また井戸の水位が下がり、牧草も生えなくなったので干草が鉱山会社から提供されたが、一冬も越せない量だったのだという。

オユートルゴイ鉱山は開発に伴う地元住民への補償を行ってはいるが、決して地元の人々は満足していない。

3. 鉱山都市におけるシャーマニズム

3-1 シャーマンの誕生

そんなハンボグド郡でシャーマンが増えている。2012年現在、ハンボグド郡には30人ほどのシャーマンがいるといわれている。このハンボグドのシャーマンたちは鉱山が生み出したといっても過言ではない。

地元の老人によると、そもそもこの地域でシャーマンがいたという話は聞いたことはないという。住民の多くはモンゴルの他の地域と同様に仏教を信じてきた。そんな場所にシャーマニズムが広まるきっかけとなったのは、2007年のことである。ちょうど、オユートルゴイ鉱山の工場建設が開始されて間もない頃のことだった。一人の足の不自由な老人（シャーマン）がバガノール（ウランバートルの東100kmほどに位置する炭鉱都市）からこの地にやってきて「布教」を開始したのだという。人々は彼のことを「バガノールのシャーマン（*Baganuuriin böö*）」と呼んだ。

バガノールのシャーマンは、当初ハンボグドの人々に全く相手にされなかった。しかし徐々に占いや相談をする地元住民も出てき始めた。やがてバガノールの老人は、仲間のシャーマンを二人ほど呼んできたのだという。そんな中、2008年、ハンボグド郡の住民の中から、バガノールのシャーマンに弟子入りし、二人のシャーマンが誕生した。一人はテルビシ（仮名）といい20台半ばの男性であり、もう一人は彼のオバでもある50代のチムゲー（仮名）である。彼らはともに郡センターの住人だった。やがてバガノールのシャーマンとその仲間は故郷に帰り、この二人が次々と弟子をとることでハンボグドにおいてシャーマンとその信者が増えていった。

聞き取りを通じてわかってきたのは、ハンボグド郡でシャーマンとなった者たちは、第一に鉱山開発の利権にまったく預かってこなかった者たちだということである。彼らの中にはイラク丘で儲けた者もいなければ、鉱山関連の職についていた者もない。例えば、病院の看護師であったり、ただの学生であったり、失業者といった者たちである。また牧民の中からシャーマンは誕生していない。いいかえるならば、定住区である郡センター住民の中で比較的貧しい者たちがシャーマンとなっているというわけである。

最初にシャーマンとなり、シャーマンたちの師匠であるテルビシも仕事がなく喧嘩による傷害罪で服役していたこともあるのだという。お金もない。家族ともうまくいかない。そんな彼がシャーマンとなっ

たのは、師匠に「おまえは精霊を受け入れないと死ぬぞ」（*shüteen avakhgui bol chi ükhne shüü*）といわれたからである。

こうした不幸や災厄の原因を精霊に求める災因論的思考は、モンゴル国内のブリヤートのシャーマニズムに由来するものだといってよい。かつてドルノド県のブリヤート人たちの間でシャーマンが増え始めたとき語られていたのは「おまえはルーツにねだられている。シャーマンになってルーツ霊を憑依させないと死ぬぞ」という文句だった。ここでいうルーツ（現地語ではオグ：*ug*）とは、その人をシャーマンにさせるべく病気や悩みで知らせていた先祖霊のことである。そしてこの思考法は、ルーツを「天（*Tenger*）」や「崇拝の対象（*shüteen*）」といったふうに表現を変えながらウランバートルやそのほかの地域に伝播していった（島村2011）。仏教の場合、災厄の原因の説明は行われずにラマが厄除けの経を読むという形で対処するケースが多い。現代モンゴルのシャーマニズムの特徴は、「何か悪いことがあればその原因を精霊に帰しめる」と同時に「それを解決するにはシャーマンになるほかに道はない」という思考法であるといえる。

すなわち鉱山開発によって派生した貧富の格差がこの災因論的思考と結合した結果、周縁化された者たちがシャーマンになっているのである。

新たにシャーマンとなった者たちは想像上の社会的地位を獲得することで、親族や信者から崇敬と畏怖の念を得ている。すなわち、シャーマンに憑依してきた精霊は、そのシャーマンの地位をタイジ（*taij*、旗長レベルの王侯）、ノヨン（*Noyon*、貴族）、トゥシメル（*tüshmel*、官吏）といった清朝時代の王侯貴族の名で与えるのである。こうした地位はシャーマンに憑依する精霊＝先祖霊の生前の地位であると解釈されている。

3-2 富の再分配か、マルチ商法か

ひとたびシャーマンとなると、彼/彼女の精神のおよび肉体的不調は劇的に改善されるといわれている。しかしそれ以上に目に見える改善点はその人の生活水準である。新たにシャーマンとなると信者（圧倒的にほとんどが家族・親戚）たちからの経済的な援助を得ることができる。

例えば前出のテルビシは「精霊の導きにより、すべてがうまくいくようになった」という。というのも彼に憑依してきた精霊が「私のメッセンジャー（*ulaach*、すなわち精霊のメッセージを伝えるシャーマンのこと）は、新しい6枚壁のゲル（遊牧民の移動式住居）に住まなくてはいけない」と言ったので親

族や弟子たちが新しいゲルを提供してくれたのだという。ゲルは折りたたみ式のハナと呼ばれる格子状の壁で作られている。6枚壁とはかなりの大型のゲルである。彼は郡センターに固定式のゲルを構えており、中には大型のフラットTVや冷蔵庫、立派な家具が置かれていた。こうしたものもどうやら精霊の託宣によって信者や弟子から提供されたものであるらしい。

シャーマンにとって収入を得る最も大きな機会は、誰かをシャーマンにすることである。弟子をとりシャーマンにするためのイニシエーション儀礼「チャナル (*chanar*)」において、師匠シャーマンに対して高額な謝礼が支払われるのである。チャナルはそもそもブリヤートのシャーマニズムにおけるイニシエーション「シャナル (*shantar*)」の発音がハルハ化して、ハルハ・モンゴル人に取り入れられたものである。師匠への謝礼は、ハンボグド郡において100万T～300万T(約6万円～18万円)ほどかかるといわれている。それに加えて、太鼓などのシャーマンの道具やシャーマンの帽子やコート、靴といった衣装の製作など儀礼に100万～200万Tほどかかる。当然にして貧しいシャーマン候補には、その出費は耐えられるものではなく、家族や親戚が分担して支払うことになる。こうした親戚のことを「血統を同じくする人々(*udamyn ulsuud*)」という。親族のうち、誰が何に関する費用を支払うかは、精霊の託宣によって決められる。つまり、シャーマンの信者は、一義的には新シャーマンの家族や親戚ということになる。

例えば、バヤルマー(仮名、51歳)という女性は、夫のオイがシャーマンになるというので、衣装代として100万Tを拠出したのだという(表1参照)。

彼女は郡の公的セクターで働いており、比較的暮らしも裕福であるようだ。彼女自身は日産のSUVを所有している。また噂によると彼女の夫は、

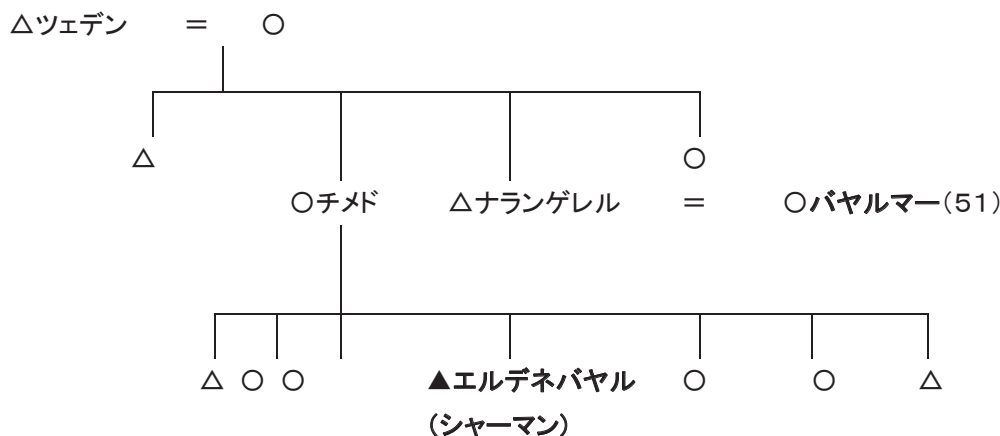
あのイラク丘で一儲けしたともいわれている。興味深いことに彼女は新シャーマンとなる夫のオイに対して、喜んで支援した。

他にもシャーマンには収入を得る手段がある。ハンボグド郡のシャーマンたちは一ヶ月のうちに少なくとも1回、多いときは2回、家族や親戚を集めて会食を伴った儀礼を行う。そのときシャーマンが憑依させる精霊(集まった人々にとっては先祖霊でもある)への捧げものとして現金が渡されるのである。こうした余剰は「鉱山開発」によってもたらされたものである場合が多い。すなわち、シャーマンの誕生とシャーマニズムの実践自体、経済的に鉱山に「依存」しているわけである。しかし、いずれにせよ、ハンボグドにおいてシャーマニズムは偏在が進む「富の再分配のシステム」として機能していることは確かであろう。

しかし、こうしたシャーマンたちの活動は必ずしも皆に受け入れられるものではない。事実、シャーマニズムに否定的なある郡政府の管理職の女性は「シャーマニズムは単に親戚から金を集めるためにあるようなものよ」と語った。彼女の話によると、ハンボグドでシャーマンとなったある中年男性が儀礼を通じて金を集めて会社を設立したのだという。確かに信じない人々にとってシャーマニズムは、一種の金儲けにしか写らないかもしれない。首都ウランバートルにおいて同様の問題が詐欺事件として扱われることもあり、シャーマニズムはマルチ商法ではないか、という記事が新聞に掲載されたりもしていた。ハンボグドにおいてシャーマンたちのカネの流れについては現在のところ不明である。彼らの資金集めがマルチ商法的な方法論をとっているのか否かは、今後さらなる検証が必要であろう。

ところでハンボグドにおけるシャーマンの資金集めは、一見するとM.ハイが論じたオヤンガ金鉱の仏

表1: バヤルマーの夫の系譜



教ラマたちの強欲さと重なって見えるかもしれない。ハイによると、オヤングの仏教ラマたちはランドクルーザーを乗り回し、コンピューターを所有して地元のビジネスに投資するなど明らかに裕福な暮らしを満喫していた。中には海外旅行にまで出かけるラマもいたのだという。ラマたちは鉱山会社の社長たちやニンジャたちの求めに応じて、鉱山開発に支障が来たさぬようロス (*lus*, 河川や湖沼の主) を鎮撫するため読経を伴った儀礼を行う。こうした儀礼の謝礼は時に非常に高額であり、それゆえラマたちが豊かになっているのだという。その一方でラマたちは地元の貧しい人々を助けることもしないのだという (High 2013)。

これに対してハンボグドのシャーマンたちの資金集めは、ハイが報告したザーマル金鉱のラマたちのように鉱山会社や労働者や郡の人々など「自由」に広げられるものではない。彼らの資金集めは、シャーマンたちの親族に限られている。また、鉱山会社の経営主体がザーマル金鉱はそのほとんどがモンゴル人であるのに対して、オユートルゴイ鉱山は外資である。オユートルゴイ鉱山は、有刺鉄線で敷地内が囲まれており、ニンジャのような不法採掘者を敷地内に入れることも許さない。またイギリス系のグローバル企業 RT 社が、「大地の主」の怒りを恐れてラマやシャーマンといったローカルな宗教実践者に鎮撫儀礼の実施を依頼することは考え難い。つまりシャーマンたちの金集めの「自由」は非常に限定的であるといえよう。

3-3 親族ネットワークの再構築

シャーマンの誕生は富の再分配をもたらすと同時に、それを可能とする親族ネットワークを再構築している。社会主義以前のモンゴル遊牧社会は、いわゆる父系親族集団によって組織されてきたことは知られている。ただし、前出の Potkanski と Szynkiwicz (1993) が指摘しているように、ゴビ地域には 18 世紀に遡ることができる母系中心的な習慣 (*matrifocal custom*) があった。というのも家族の男性の半分がラマになっていたからである。しかし 20 世紀半ば、社会主義による牧畜の集団化が完成することによって、遊牧民の父系親族集団に基づく生産組織は解体され、牧畜協同組合 (*negdel*) に統合されていった。この協同組合は社会主義が崩壊する 1992 年ごろまで続くことになる。こうした中、シャーマニズムは親族ネットワークを再構築する役割を担っていると考えられる。ただし、ここでいう親族ネットワークは従来の父系に基づくものでもなければ、生産組織を伴っているものでもない。親族間の相互扶

助意識によって富の再分配をもたらすような、境界のあいまいな情動的ネットワークである。

前述したとおり、シャーマンとなることは個人だけで解決できる問題ではなく、家族や親族を巻き込んだ問題となる。イニシエーション儀礼に対する高額な謝礼や衣装、儀礼道具一式を負担するのは「血統を同じくする者たち (*Udamyn ulsuud*)」と呼ばれる親族だからである。この「血統を同じくする者」とは、父系・母系・姻族に関わらず現在彼らが認知している親戚関係のある者たちで、その境界にはっきりとした定義があるわけではないようだ。

いずれにせよ、イニシエーション儀礼負担の分担は師匠シャーマンに憑依してきた精霊によって決定されるが、信者である親族は自発的に喜んで差し出しているように見えた。

その背景には、シャーマンを擬制的な「祖父」にした親族ネットワークの構築があるからだと考えられる。ハンボグドのシャーマニズムにおいてシャーマンに憑依してくる精霊はたいていの場合男性の先祖霊であり、それがゆえに彼らは「お爺さん (*övöö*)」と呼ばれる。不思議なことに信者≒親族たちの間でシャーマン自身もその精霊の名前で呼ばれ尊敬されるようになる。例えば 26 歳のテルビシは、「ダンザンお爺さん (*Danzan övöö*)」と呼ばれている。前出のチムゲーも、女性であるにも関わらず「ガナーお爺さん (*Ganaa övöö*)」と呼ばれている¹。

さらに信者には、シャーマニストたちの間でのみ通用する「洗礼名」のようなものがシャーマンから与えられる。これを「秘密の名前 (*nuuts ner*)」というのだという。彼女によると、この秘密の名前は、美しく肯定的な意味を持つ単語で与えられるとのことであった。また、彼らシャーマニストたちは、儀礼の最中やシャーマニスト間の会話は実名ではなく、秘密の名前で呼び合わなくてはならないとされている。

こうした親族ネットワークは情動性を持ちながら再構築されるといってよい。例えばバヤルマーは、何不自由ない豊かな暮らしをしているが、孤独に苛まされていた。彼女は親族のつながりに飢えていたのだった。しかし、そんな彼女に転機が訪れる。彼女のオイ、すなわち実の妹の息子がシャーマンになることになり、バヤルマーに会いに来たのだった。話を聞くと「精霊のお告げ」により、お姉さんに会いに行けといわれたからだという。彼女は妹の願いに応じて、オイをシャーマンにするための費用を出した。オイに憑依してきた精霊 (=「お爺さん」) は、彼女のキョウダイたちに対して「大きいお姉さん

1 これらの名前もシャーマンの名前の特定を避けるため仮名とした。

(Tom egch)」と呼ぶように言った。それ以降、何か相談ごとがあると弟や妹たちが「大きいお姉さん！」とやってきてくれるようになった。「本当にうれしかったわ」と彼女は語る (表2参照)。

また、シャーマンの儀礼に参加するのも楽しみなのだという。彼女は「シャーマン儀礼はまるで旧正月 (tsagaan sar) みたいに楽しい」と語った。事実、彼らの儀礼に参加してみると、普通の旧正月で会食しながらごやかに親族の長老と語らう景色とさして変わらぬものであった。ただし、この「旧正月」で子どもや孫と語らう「お爺さん」が20歳そこその若者で、独特なシャーマンの衣装に身を包んでいることを除けば。

また、シャーマニズムの「教え」も親族ネットワークの構築に寄与している。ハンボグドのシャーマニストたちによると、精霊たちはシャーマンを介在して以下のように語るのだという。

「(儀礼に) 多くの人が来れば来るほど、シャーマンは力を獲得するのだ (Olon khün irekh tusmaa böö khün khüchee avdag)」

人間のネットワークが広がれば何らかの力を獲得することをモンゴルの伝統的なことわざも教えている。

その一方でシャーマニズムが親族ネットワークを切断するような側面もあることは否めない。ウランバートルでの事例であるが、ある大学教員の男性 (43) は、彼のオイがシャーマンとなったことで、弟 (オイの父) の家族とは疎遠になってしまったのだという。彼はその理由をこう語った。

「甥には会いたいと思うよ。オイが子供のころ、よく

かわいがってやったし。しかし、『お爺さん』にはもう会いたくないんだよ」

実は筆者はハンボグドではこのような語りは採集できていない。しかしシャーマニズムを「カネ集め的手段」と見なしている公務員女性がいたことから、同様のことが起こっている可能性は否定できないだろう。このようにシャーマニズムは情動性を伴いながら親族ネットワークを再構築する一方で、それを受け入れない人もいる。社会主義を70年間にわたって経験してきたモンゴルの人々の中には無神論者も少なくない。シャーマニズムは無条件に親族ネットワークを再びつなぎ合わせるわけではない。

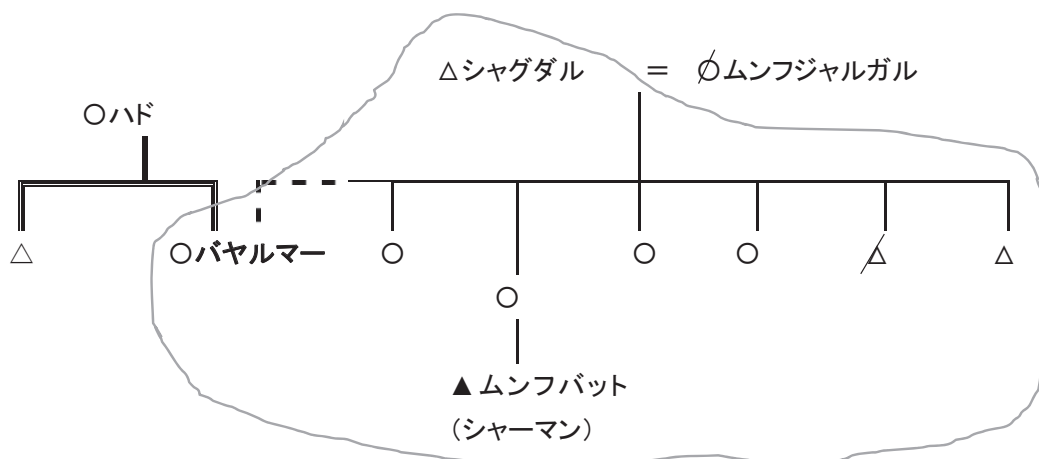
3-5 環境ナショナリズムと「抵抗運動」

シャーマニズムは、ハンボグド郡においては鉱山開発によって生まれた貧富の格差の中で生まれたとあってよい。そしてそうした格差を是正するような親族内の富の再分配や親族ネットワークの再構築といった新たな社会コンテキストを生みだしている。仮に貧富の格差が、鉱山開発が生み出した「第一次副産物」であるとするならば、シャーマニズムは鉱山開発の「第二次副産物」であるといつてよい。こうした第二に副産物は、第一次副産物への反作用のような形で生み出されていた。

さらに牧民たちの家畜の減少や水不足といった第一次副産物に対しても、シャーマニズムは反作用的な副産物、すなわち鉱山会社に対して環境ナショナリズム的の一種の「抵抗運動」を開始している。

2012年の夏、シャーマンたちのリーダー、テルビシは鉱山会社への一種の「宣戦布告」をしたことを私に語った。

表2 バヤルマーの系譜 (曲線内は再構築された親族ネットワーク)



「牧草は生えなくなった。水を飲むことも食べていくこともできなくなった。俺は、正直言って、彼ら（鉱山会社）の業務、つまり地下深くにある設備に妨害行為をしかけようと思っている。地下水を組み上げている装置をつぶしてやるのさ。（私に憑依する）精霊たちも言っている。人的被害が出ない形で設備を秘密の力（*dald khüch*）で被害を与える。人間のいのちや健康に危害を与えない形で。俺に憑依してくる守護霊や天空神も、『やれ』とアドバスしていることだし」

実はテルビシはこのインタビューの1年ほど前（2011年）、人を介して一度、オユートルゴイ鉱山の経営者側に接触を試みている。彼は、牧草地の井戸の水位が非常に低下していることを憂慮していた。そこで鉱山側に伝えたのは「ゴビの三つの県の自然を仕切っているのは、私だ。私に会に来い。山や水の主（*lus savdag*）を鎮撫してやる」というメッセージだった。彼は明言を避けたものの、現地の人々によるとテルビシは鉱山会社に対して儀礼を執行するための謝礼を要求したらしい。しかし鉱山側は「我々は、水の主や山の主なんてよくわからない。だから（定められた）業務を遂行するだけだ」と答えるのみであったのだという。

テルビシは憤りながら話を続けた。

「鉱山会社は、俺に会って話をしない。私の山や水、そして俺を無視するならば、俺も彼らを見捨てるをえないだろう。人がせっかくこういう態度で接しているのに。俺の中に『モンゴル人のプライド（*omogshi*）』というものがあるんだろう。俺がなんとかしてやるといっているのに無視するならば、こちらだって報復措置をとる（*arga khemjeeg avna*）までだ。現在、首都から俺の配下のシャーマンたちが集まってきている。彼らをみんな連れてオユートルゴイに行き、守護霊（*shüteen sakhius*）を降ろす。俺自身も90の守護霊を降ろそうとしている。3、4日後には、ハンボグドに99人のシャーマンを連れてくる。全て俺の弟子たちだ」

1年後、ハンボグドを再び訪れた私はテルビシの戦いが果たしてどうなったのかが気になり、再びハンボグドを訪ねた。地元の牧民たちの話によるとテルビシは30人ほどのモンゴルでは9という数字はもっとも縁起がよい数字であるとされる。テルビシが99人といったのは、こうした背景を持つ誇張表現であったようだ。

いずれにせよ地元の牧民によると、彼は本当にシャーマンを集めてオユートルゴイを見下ろせる丘の上で盛大に儀礼を行った。キャンプファイアーを焚き、一晩中シャーマン太鼓の音は草原に響き渡った。その結果、家畜が騒ぐので驚いた牧民たちが警察を呼ぶという騒ぎにもなった。しかし、テルビシが語っていたような鉱山の地下施設の破壊がなされたという話は聞かなかった。また警察も夜中に儀礼を行っているという理由で彼らを逮捕するわけにもいかず、注意をして帰っていった。ただ、その儀礼の後、山の上に行くつかのオポー（積石塚）がシャーマンとその信者たちによって築かれていたのだという。

ここで重要なのは、シャーマンが水の主や山の主という概念が象徴する自然環境を仕切るのには「モンゴル人のプライド」に関わる行為とみなしている点である。言い換えるならば自然環境保護とナショナリズムがセットとなって新たな宗教実践を生み出されているわけである。鉱山開発による自然破壊に対して、これからどのような「抵抗運動」をシャーマンたちが起こしていくのか、予断を許さない状況にあるといえよう。

さいごに

本稿では、オユートルゴイ鉱山を擁するハンボグド郡においていかなる社会経済的変化がもたらされ、それに対して新たに登場したシャーマンたちがどのような対応をしているのかを見てきた。

まず明らかになったのは、鉱山開発によって貧富の格差が拡大したということである。イラク丘や鉱山関連企業で働くことによって豊かになっていく人々がいる一方で、牧民や一部の定住区に住む人々の中には鉱山利権に預けられない者たちも少なくなかった。さらに大寒害がこの地域を襲い、家畜を失った牧民たちは町へ流入した。家畜を失った牧民たちの中には、他人の家畜を委託放牧することで賃金を得る「雇われ牧民」になる者が多く出てきた。

こうした富の偏在によって生み出された「持たざる者たち」がシャーマンとなっている。ただしハンボグド郡にはもともとシャーマニズム文化は存在しなかった。すなわち、ハンボグドにおけるシャーマンたちは鉱山開発の副産物であるといえ、その誕生そのものが鉱山開発に「依存」しているといえよう。さらにシャーマンたちは儀礼を通じて親族ネットワークを再構築すると同時に「富める親族」から富の再分配を受ける。この富める親族は鉱山開発の利権に預かった者たちでもある。言い換えるならば、

シャーマンの経済的基盤は、鉱山の利権に依存しているといえよう。こうしたシャーマンたちのあり方は、現地でも単なるカネ集めだという批判があることにもふれた。

また鉱山開発によって、井戸の水位が下がり水不足や牧草地の不足、鉱山に資材を運ぶトラックが巻き上げる粉塵の恒常的発生といった環境の悪化によって、健康被害を訴える牧民や家畜の原因不明の死といった問題が出てきた。シャーマンたちは、こうした環境の悪化に対して、鉱山会社を相手どり交渉を始めたが受け入れられなかった。シャーマンたちのリーダー、テレビシとの対話からわかるとおり、彼らは環境ナショナリスト的な発想を持っており、鉱山に対して宗教的な儀礼による「抵抗運動」を開始した。

ジュコフスカヤの論じたブリヤートにおける土着主義的な反開発運動と本事例が異なるのは、明らかにシャーマンは誕生そのものが鉱山開発の副産物であり、レーズンデートルが鉱山そのものであるという点である。もっと言うならば、彼らは「鉱山に依存しながらも鉱山に抵抗する」という戦術をとることで変容する自分たちの世界を生きているのである。

また、ハイ (High 2013) が論じたオヤングのラムダたちが「自由」に鉱山のオーナーやニンジャたちと駆け引きとして富を得るのとは異なり、ハンボグドのシャーマンたちは鉱山利権に依存しているとは言え、彼らの収入を伴う宗教的実践は鉱山会社そのものに対して自由に発揮できるものではない。繰り返しになるが、イギリス系のグローバル企業は、「大地の精霊が怒っている」というモンゴルの宗教観を共有するわけもなく、したがって、大地の精霊たちを鎮撫する儀礼に金を払うこともなかったし、これからのないだろう。その結果、シャーマンたちは、決して意のままにならないオユートルゴイ鉱山に対して宗教的な「抵抗運動」に走るわけである。

こうしたシャーマンたちの「依存」しているが「抵抗」もするという活動は、一見すると矛盾・混乱しているものとして理解されるかもしれない。しかし彼らのやり方は、敵の武器や食料を奪いながら抵抗戦をするゲリラやパルチザンと呼ばれる人々が使う戦術と近似しているといえよう。この「依存的抵抗」の行為主体たるシャーマンは、存在そのものが外圧の副産物である。シャーマンもオユートルゴイ鉱山の開発がなければ、ハンボグドに生まれなかったに違いない。したがって、本論の冒頭で挙げた「精霊は地下資源が好きである」と「鉱山開発に抵抗するシャーマン」という矛盾するローカルな言説・活動

もこれまで論じてきた「依存的抵抗」という文脈に沿うならば、了解可能な事柄なのかもしれない。

ゲリラ戦が「依存的抵抗」という戦術をとるのは、相手が強大過ぎて、まともに正面から戦えないからである。グローバル資源メジャーという巨大な資本とそれがもたらす社会・環境の急激な変化という脅威に対して、シャーマンたちは今まさに宗教的なゲリラ戦を開始しているのである。

本論を終えるにあたり、オユートルゴイと並んでモンゴルを代表する鉱山であるタワントルゴイ炭鉱での社会変容とシャーマニズムの関係を少しだけ紹介しておこう。タワントルゴイも世界最大級の炭鉱である。その鉱山都市であるツォグトツェツィー郡は、2012年の時点でインフラを含めて町の整備がハンボグドよりかなり進んでいると感じられた。しかしながら鉱山周辺域の牧民たちは水不足や家畜の減少、粉塵といった問題に悩まされているという点においては、ハンボグドと同様であった。また貧富の格差も出てきており、雇われ牧民も誕生している。

こうした中、ツォグトツェツィーの人々によると調査時の2年前(2010年)、チムゲーという名の女性シャーマンがハンボグドからやってきた。ハンボグド同様にこの郡にもシャーマンはいなかった。ところが今やチムゲーに弟子入りした多くのシャーマンが郡の定住区を中心に活動しているのだという。すなわちシャーマンは鉱山から鉱山を渡り歩きながら新たにシャーマンを生み出していつているといっている。ある意味、精霊たちは本当に地下資源が好きなのかもしれない。

引用・参考文献

- High, Mette M. 2008. 'Wealth and Envy in the Mongolian Gold Mines'. *Cambridge Anthropology* 27/3, 1-19.
2013. Cosmologies of Freedom and Buddhist Self-Transformation in the Mongolian Gold Rush. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 19 (4): 753-770.
- Humphrey, Caroline 2002. *The Unmaking of Soviet Life: Everyday economies after socialism*. Ithaca and Cambridge: Cornell University Press.
- 岩田伸人 2009 「モンゴルの資源開発に関わる一考察」『青山経営論集』第44巻第3号、pp.32-44.
- Khanbogd (Ömnögov'Aimag Khanbogd Sum) 2013 *Galba Nutag*. (郡紹介パンフレット)。
- 前川愛 2014 「戦略的鉱床オユートルゴイ—国際企業とのかけひき」小長谷有紀・前川愛(編)『現代モンゴルを知るための50章』、pp.115-120、明石書店。
- Potkanski, T. and Szykiewicz, S. 1993. *The Social Context of Liberalisation of the Mongolian Pastoral Economy: Report of Anthropological Fieldwork*, PALD Research Report No. 4, Brighton: IDS
- ロッサビ、モーリス(小長谷有紀、小林志保訳) 2007 『現代モンゴル：迷走するグローバリゼーション』、明石書店。

- Shimamura, Ipei 2014. *The Roots Seekers: Shamanism and Ethnicity among the Mongol Buryats*. Yokohama: Shunpusha Publishing.
- 鳥村一平 2011、『増殖するシャーマン：モンゴル・ブリヤートのシャーマニズムとエスニシティ』、春風社。
- 鳥村一平 2014 「シャーマニズムの新世紀—感染症のようにシャーマンが増え続けている理由」小長谷有紀・前川愛（編）『現代モンゴルを知るための50章』、pp.280-285、明石書店。
- Zhukovskaya, Natalia 2009. 'Heritage versus Big Business: Lessons from the YUKOS Affair'. *Inner Asia* 11,157-167.

インターネットサイト

- Erdene, B. 2011. 'Böö bolokh geed butslamtgai khaluun usand shalzarch ükhjee' (Burned to death in boiling water for becoming a shaman). *Zindaa.mn*, 2011.8.31. <http://news.zindaa.mn/6r9>
- Byambadulam, Ch. 2012. 'Böö E.Mönkhbat möngöör zasal khiilgüleegei gej J.Bayarsaikhany mashinyg delverjee' (Shaman E.Mönkhbat blew up a client's car because the clients didn't pay for shamanic rite). *Ödöriin sonin*, 2012.1.3. <http://top.mn/2alt>
- Gerelt 2013. Böögiin uls buyu bidnii mukhar süseg (Shamans' state, or superstition). *Gerelt.tk*, 2013.1.16. <http://g-star.miniih.com/index.php/home/post/1996>
- Rio Tint 2014 'Oyu Tolgoi'
<http://www.riotinto.com/copper/oyu-tolgoi-4025.aspx>



写真1 モンゴルのシャーマン



写真2 オユートルゴイ鉱山



写真3 砂煙を巻き上げるタンクローリー（オユートルゴイ鉱山付近）

第2章 環流する人と知識

——チベット、ボン教僧侶ネットワークの変容——

京都大学こころの未来研究センター研究員

小西 賢吾

1. はじめに

本稿は、20世紀中盤以降のチベット高原をめぐるボン（ボン）教僧侶の移動を事例に、移動が生み出す僧侶のネットワークと、それに伴う宗教実践の変容について論じる。近代におけるチベット人の移動は、チベット高原が中華人民共和国の支配下に入った20世紀中盤から本格化した。1959年3月、いわゆる「チベット動乱」に伴ってダライラマ14世がインドへ亡命し、チベット高原を元来の居住地とする人びとがインドと中国をはじめ複数の国家に分断されるという事態が発生した。チベット高原を出た人びとは、インドやネパールの居住区を中心に「難民社会」を形成し、北インド、ヒマーチャル・プラデーシュ州ダラムサラに政治的中心をおいた。チベット難民は西洋社会からの大きな関心を集めたが、それはかれらの来歴のみならず、宗教・哲学にも向けられた。その中で、ダライラマ14世をはじめ多くの僧侶が欧米や日本でも活動を開始し、各地で信者・後援者を得た。このような経緯をへて、チベットの宗教は、知識人・カリスマの指導者としての性格を持つ有力な僧侶を中心として、地域を越えた人びとと宗教的知識のネットワークを形成するに至った。

他方、中国では社会主義政権の宗教政策の影響によって、20世紀半ばには公的な場から宗教が消滅し、1980年代の改革開放後に「宗教復興」が起こった。1950年代の反右派闘争・四清運動にはじまる階級闘争と、1966～76年の文化大革命によって、チベット社会の僧院は破壊され、僧侶たちは還俗して集団労働に従事した。そして1978年12月の中共11期3中全会を経て改革開放路線が決定され、僧院の再建や僧侶の復活への道が開かれた。宗教を「人民のアヘン」とみなし、科学の発展によって乗り越えられるという宗教観に立っていた国家も、宗教の存続を認めた上で、政策の枠組みの中で適切に管理されるべきと

いう姿勢へと移行した。

そのため、1980年代以降の中国において、宗教は時に国家の制度との間で緊張関係をはらみながら存続してきた。たとえば、1989年のラサでのデモによる戒厳令発令、それを受けた90年代の僧院管理の強化や愛国教育の推進、そして2008年のいわゆる「三・一四事件」では、ラサで勃発した「暴動」がチベット高原の様々な地域に拡大した。この中でも、僧侶の中国からインドやネパールへの移動は続いている。こうした状況を見ると、中国における宗教への政治的圧力と「自由」な国外が対置されるという構図は一見20世紀から変化しておらず、ヒマラヤを越える僧侶の移動は不可逆的であり、移動元と移動先は断絶しているという印象を受ける。

しかし、筆者が近年中国四川省やネパールのカトマンズ、インドのヒマーチャル・プラデーシュ州などを行き来する中で目にしたのは、移動が決して一方通行ではなく、中国に帰還する僧侶も増加していること、また彼らとともに知識やモノも国境をまたいで常に流れているという事態であった。チベット高原のローカルな宗教実践の場の成り立ちを考える上でも、僧侶たちの移動を考慮することは不可欠である。特に、中国外で活動する僧侶が、重要なアクターとして機能していることも多い。こうした動態を、仏教伝来以前にルーツをもつとされるボン教徒を対象にして考察し、移動によって形成される僧侶ネットワークの動態とその背景を明らかにするのが本稿の目的である。

チベット高原をめぐる人びとの移動の様式は、時代によって変容し、各地域での宗教実践に影響を与えてきた。20世紀中盤まではチベット高原内部での移動が中心であり、限られた交易者によって外部との接触が確保されていた。そしてチベット高原が共産党政権の支配下に入ると、「亡命」としての移動が発生し、多くの人びとが、国境を越えてインドやネパールに移動した。その後の中国では、国外との交

流がほぼ完全に断絶した状態が続いた。しかし1980年代以降、改革開放を経て「宗教復興」がはじまり、国外とのチャンネルも少しずつ開かれることになった。拙稿〔小西 2010a〕で指摘したように、この過程での各地での僧院の再建や教育システムの再構築は、移動先を含めたネットワークに支えられて可能になった面が大きい。

21世紀に入ると、西部大開発に伴う経済発展を背景に、各村落レベルでの宗教実践が活性化していった。さらに、2010年代からは、有力な僧侶が核となって、僧侶や信徒が形成するネットワークが、中国都市部の漢族社会に拡大するという事象が観察されるようになった。その背景にあるのは、僧侶への公教育の浸透による漢語リテラシーの上昇と、漢族社会におけるチベットの宗教への関心の高まりが挙げられる。本稿では、地域を越えたボン教僧侶のネットワークの近年の変容と、それが宗教実践の場に与える影響について論じる。

2. 調査対象の概要

2-1 チベット高原の宗教の輪郭

チベット高原の宗教は、チベット仏教とボン教という二つの宗教が複雑に関係し合うなかで形成されてきた。ボン (*bon*¹) ということばは多義的であり、それをクリアカットに定義するのは困難であるが、ここではチベット仏教との関係を踏まえてその輪郭を素描する。

チベット仏教は、主に2つの時期に分かれてチベット高原へと伝播した。8世紀に吐蕃として知られるヤルン王朝のティソン・デツェン王が仏教を国教化し、インド伝来の教えが中央チベットに広まった。その後ヤルン王朝の衰退に伴い、仏教もまた衰退したが、11世紀後半に西チベットのイエシェー・ウーがインドからアティーシャを招請し、インド後期密教が伝わった。この時期以降は「後伝期」(チダル *phyi dar*) と呼ばれ、現代にまで続くチベット仏教の各宗派が樹立された。そして14世紀、ツォンカバによってゲルク派が樹立された。後にゲルク派からはダライラマの系譜が出て、ラサを中心とする政権は20世紀中盤まで続くことになる。ここにおいて、戒律(根本説一切有部律)に基づく出家した僧侶の共同体(ゲンドゥン *dge 'dun*、僧伽)と、顕教(大乘仏教の中観派を核とする哲学)、密教の修習という枠組みが確立されたのである。

他方、ゾクチェン (*rdzogs chen* 大究竟、大円満) などの瞑想実践や、ボン教に由来するとされる諸儀礼は周縁化され、ボン教徒はマイノリティとしてその伝統を保持してきた。彼らはボンポ (*bon po*) と自称する。仏教伝来以前のボン教徒は、王家の祭司としての役割を担っていたとされる。彼らが依拠する教義や儀軌の総称である「ボン」は仏教徒のいうチュー (*chos* 法、ダルマ) と同じ意味を持つ。それは仏教とは異なり中央アジア起源で、7世紀頃にチベット高原西部に存在したとされるシャンシェン王国を経由して伝わったとされている。

現在のボン教徒が依拠する教義体系は特にユンドゥン・ボン (*g.yung drung bon* 永遠なるボン) と呼ばれ、シェンラブ・ミボ (トンパ・シェンラブ) という人物によってチベットに伝来したとされる。その教義は、現世利益を求めるものから、顕教、密教、ゾクチェンの広範囲に及ぶ。最終目的として、サンジェー (*sangs rgyas* ブツダ) の境地を得ることが掲げられる。この意味ではもう一つの「仏」教ということもできる。2000年代には、中国に活動拠点218カ所〔Nagano&Karmay 2003〕があり、ほかにインド・ネパール・欧米にも存在する。その多くがゴンパ (*dgong pa*) と呼ばれる僧院である。ゴンパの継承にはいくつかのタイプがあり、1ドゥンギユ (*gdung rgyud*) 父系の系譜による継承、2カギユ (*bka' rgyud*) 研鑽を積んだ者が選出される、3トゥルク (*sprul sku* 化身ラマ) による継承、にわけられる。

ボン教僧院の多くは1のドゥンギユによって継承され、特定の氏族(ツァン *tshang*) と深い関係にある。このため、後述するように親族関係を基盤とする僧院同士の関係が構築されることが多い。一方、14世紀末にシェーラブ・ギェンツェン(1356～1415)によって中央チベットに設立されたメンリ僧院は、2のタイプの嚆矢となり、僧侶共同体の成員から継承者が選ばれて存続した。その後メンリ僧院はボン教教学の中心地としての地位を確立し、チベット高原の広大な地域から僧侶が訪れて学んだが、20世紀中盤になって、ほとんどの僧侶がインドへ移動し、1970年代にヒマーチャル・プラデーシュ州ドランジに活動拠点を移している。

このように、ボン教徒は、20世紀以降国境を越えた移動と拡散、国境をはさんだ分断を経験した。同時にそれは、中国における文化大革命を中心とする宗教の断絶を通して、僧院の「正統」な継承ラインの断絶をもたらした。

1 チベット文字は、ワイリーによるラテン文字転写〔Wylie 1959〕に従って表記し、重要な用語について併記する。

2-2 調査地と僧侶

本稿のもととなる一次資料は、いくつかの異なる地域での調査で得られたものである。その核となるのは、中国四川省、阿壩藏族羌族自治州（以下アバ州）松潘県（現地チベット語シャルコク *shar khog*）の S 僧院（ボン教、僧侶 94 人（2009 年））と S 村（人口 689 人（2007 年））を対象とするものである。村の住民はほぼすべてが「藏族（チベット族）」、県内には漢族、回族も多く居住²する。期間は 2005 年 7 月から 2013 年 8 月にかけて、のべ 18 ヶ月である。シャルコクの位置を次頁の地図 1、2 に示した。

中国の都市部におけるボン教の実態については、北京市と四川省の成都市において 2010 年以降断続的に調査を行っている、また移動先におけるボン教の実践については、インド、ヒマーチャル・プラデーシュ州ドランジのメンリ僧院（2013 年 2 月）、ネパール、カトマンズ市のティテン・ノルブツェ僧院（2012 年 3 月）、フランス、ロワール地方シェンテン・ダルギェーリン（ボン教センター）で資料収集を行った（2011 年 9 月・2012 年 8 月）。使用言語は、チベット語³（シャルコク方言、ラサ方言）、漢語（四川方言、普通話）、英語である。

本稿で扱う移動の主体である僧侶は、宗教的知識の担い手として、儀礼を通じて人びととボン教を媒介する職能者である。ボン教の実践者は僧侶に限られるわけではないが、ここでは彼らを中心とする移動が形成するネットワークを論じるため、対象を絞り込んでいる。

2000 年代後半のシャルコク地方では、僧侶はタパ (*grwa pa*) やアク (*a khu*) と呼ばれる。アクは父方オジを指すことばと同じであり、特におよそ 30 代以上のある程度研鑽を積んだ僧侶に対する敬称として用いられる。かれらは出家とともに戒律を受け、生涯僧侶としての生活を続ける。強制的な還俗が行われた 1950 年代～70 年代を除いて、還俗の要因は主に結婚によるもので、1980 年代以降把握しうる限り

で S 僧院では 10 人程度が還俗している。僧侶は、入門の際に自分の意志で僧侶になろうとしているのかをラマ (*bla ma* 師僧) から厳しく確認される。それゆえ、還俗は、自分の決意に背くことにもなるため大変な恥とされる。

日常的には、僧侶は戒律ではなくその職能や専門性によって区別されている。村での儀礼を主なりわいとする者はジョンチョクパ (*grong chog pa*) と呼ばれ、基本的なチベット文語の読み書きと儀礼の作法を身につけている。他方、僧院にとどまり、あるいは山中の洞窟などにこもって研鑽に励む者もみられる。テキストの暗記と問答を通じて、顕教に相当する教理哲学を修める者はツェンニーパ (*mtshan nyid pa*) と呼ばれ、研鑽を積んでゲシェー (*dge bshes* 善知識) と呼ばれる学位を取得することができる。また、一定期間堂や洞窟に籠もって密教の修行やゾクチェンの瞑想修行をする者はドゥブタワ (*sgrub grwa ba*) と呼ばれ、3 年間の参籠修行を終えた者はトクデン (*rtogs ldan*) 尊称で呼ばれる。またリンポチェ (*rin po che*) という尊称で呼ばれる者は、しばしばラマとしての役割を果たす。かれらはトゥルクといった出自による決定と、学識や人格的魅力などによって推戴される面がある。

出家者と在家者の境界は時にあいまいである。若い学僧を除いて僧侶は僧院に集住せず、衣食も自分で調達する。普段は僧侶の衣を脱いで世俗の仕事で生計を得て、僧院の年中儀礼の時に限り僧侶として活動している者は 37 人 (2007 年)⁴にのぼる。本稿で扱う地域間移動の主体は、ある程度の知識を身につけたエリート僧である。彼らは多様な言語を身につけ、研究者とも交流を持つ。こうした僧侶の地域を越えた活動は、ローカルな宗教実践の場にも影響を与えていくのである。

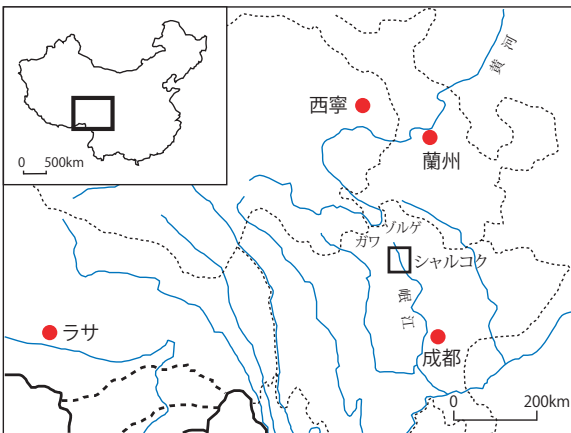
2 2006 年時点で松潘県の人口は 69,613 人、そのうちチベット族 29,341 人、漢族 23,123 人、回族 10,521 人、羌族 6,549 人、その他 79 人であった [阿壩州人民政府 (編) 2006:386]。

3 チベット語は文語と口語の差異が大きく、文語が読み書きできるのは僧侶や高等教育を受けた者に限られる。特に歴史書や小説などとは異なり、宗教に関わるテキストの読解は僧侶としての訓練や師匠からの口伝を経なければ困難である。こうしたテキスト自体が特別な意味をもつものとみなされ、部屋の低い場所や足下においたり、またいだり踏んだりすることは禁じられるという規範が広く共有されている。漢語については、中国建国後に初等教育を受けた 60 代以下の人びと、特に男性は漢語四川方言の日常会話能力を有する。より若い世代、現在 20 代以下の人びとは男女ともに問題なく漢語で会話できる。

4 この「兼業の僧侶」については拙稿 [小西 2010b] にて論じた。この現象がボン教独自のものなのか、チベットの他の地域との関係はどうかはさらなる検討を要する。



地図1 シャルコクの位置 (広域)



地図2 シャルコクの位置 (拡大)

3. ボン教徒ネットワークの形成

3-1 ローカルな僧院の連携と、宗教的知識の源としての中央チベット

ここでは、シャルコクのS僧院の事例から、僧侶を中心とするボン教徒ネットワークの形成の過程を跡づける⁵。S僧院のルーツは、ボン教をチベットに伝えたと言われるシェンラブ・ミボではなく、12世紀ごろに活動したシャンパクと呼ばれる人物にさかのぼることができる。シャンパクはアムドと呼ばれるチベット高原東北部のボン教を興隆させた聖者の一人と伝わり、シャルコク、ゾルゲ（現在の四川省アバ州若爾蓋県）、テウォ（現在の甘粛省迭部県）に15ヶ所の僧院と2つの聖山を開いたとされている。そして1268年、シャンパクの6代目の子孫であるソナム・ザンボという人物が、シャルコクのS村のゴワ（*go ba* 頭人、領主）の求めに応じてゾルゲから移動し、S

5 S僧院の歴史についてはKTGBと聞き取りから再構築した。

僧院を創建した。

S僧院の継承は6代世襲で続いたあと途絶えたと伝わっている。世襲が途絶えた後、17世紀前半に当時のゴワが8代目僧院長をゾルゲから招いた。こうした背景があって、同じシャンパクをルーツとするゾルゲの僧院とS僧院は「兄弟」と称されるようになり、その後も学僧が行き来するなど頻繁な交流が続いた。こうした、共通の出自を基盤とする僧院同士の関係がまず構築された。

そして17世紀後半になると、シャルコクから中央チベットへの移動がみられるようになる。先述したように、中央チベットのツァン地方では、メンリ僧院がボン教教学の中心としての地位を確立していた。9代目の僧院長であったユンドウン・テンジン（1654～1723）はメンリ僧院を訪問し、メンリ僧院15代僧院長ユンドウン・ツルティム（1667～?）のもとで学んだ。ユンドウン・テンジンがシャルコクに戻る際に、ユンドウン・ツルティムは「あなたたちアムド・カムには密教の寺はたくさんあって、清浄な寺は少ない。出家者の集団を広めるべきだ」（KTGB: 138）と告げた。これは当時のチベット高原東部では戒律を守った出家者としての僧侶が少なく、妻帯した行者が多かったことを暗示する。

現在でもS僧院の年中儀礼の際には、メンリ僧院由来のチャイク（*bca yig* 僧侶の行動規範を説いたテキスト）が詠唱されており、ここからは学問や戒律の源としてのメンリ僧院の性格がみてとれる。シャルコクの他にも、チベット高原の各地からメンリ僧院には僧侶が集まり、知識を学んで出身地に還元するという構図が確立し、それが20世紀半ばまで続くことになった。

19世紀末から20世紀前半のS僧院は、各地から高僧が集まり、学問が発展したと伝わっている。S僧院の第17代僧院長テンジン・ロドゥ・ジャムツォ（1889～1975）は、中央チベットのユンドウンリンでゲシェーを取得してS僧院に戻ったあと、顕教の学堂を設立し、僧院が活動を停止する1950年代末までに多くの弟子を育てた。彼の弟子にあたる世代が後に国境を越えて移動し、20世紀後半にインドを拠点としてボン教の活動拠点を再構築していくことになる⁶。

3-2 インドへの移動と、欧米を含めたネットワークの形成

1949年の中華人民共和国建国とその後の宗教政策の展開は、基本的にチベット高原内部に閉じていたボン教徒ネットワークを、国境を越えて拡散させる

6 この過程についての詳細は拙稿 [Konishi 2014] を参照。

契機となった。

1950年代初頭に土地改革が始まると、シャルコクでは地主でもあったゴワは土地を没収され、ほどなくその家系は断絶した。これは、僧院の運営や僧院長の選出に大きな決定力を持っていたパトロンが消滅したことを意味していた。そして1958年の反右派闘争以降、僧侶は右派、搾取階層とみなされて還俗がはじまった。1962年にはS僧院の建造物の接収がはじまり、1968年には集會堂が破壊されて資材は映画館に転用された。こうした過程を通じて宗教活動は公的領域から一時消滅したが、同時に多くの人びとが国境を越え、インドやネパールに脱出した。

その中には、S僧院でテンジン・ロドゥ・ジャムツォの弟子であったルントク・テンペーニマ（1929年生まれ）とサムテン・カルメイ（1936年生まれ）が含まれていた。彼らは、1961年に英国のチベット学者デヴィッド・スネルグロヴと出会う。スネルグロヴは、ロックフェラー財団の支援を受けてボン教僧侶を招聘する計画を進めていた。彼ら2人と同時期にインドに脱出してきたテンジン・ナムダク（1926年生まれ、クンボ⁷出身）の合計3人が選ばれて英国に渡り、英語を身につけながら、ボン教のテキストの英訳などの共同研究プロジェクトに関わることになる。

当時、いわゆるチベット亡命社会におけるボン教徒の地位は決して安定したものではなかった。1960年に北インドのヒマーチャル・プラデーシュ州ダラムサラにチベット亡命政府と議会が設立し、ダライラマ14世を中心に多様な宗教活動もインドを拠点として行われるようになった。その中で、他宗派と同様に活動拠点の確立を模索するボン教徒たちは、欧米からの支援も受けながら、1967年にヒマーチャル・プラデーシュ州ドランジに"Tibetan Bonpo Foundation"を設立し、メンリ僧院が再建された。しかしこの時期には、ボン教はチベット亡命政府から正式に認められておらず、議会に議席も有していなかった。これはチベット仏教徒とマイノリティのボン教徒の対立関係や偏見が背景にあったといわれるが、今後の調査が必要である。

再建されたメンリ僧院は、欧州で活動した僧侶が中心になって運営されてきた。ルントク・テンペーニマは、ノルウェーのオスロに滞在中の1969年に、メンリ僧院の第33代ティジン (*khri 'dzin* 座主) に選出され、インドに戻った。彼と一足先にインドに戻ってボン教の聖典テキストの出版事業を進めていたテンジン・ナムダクの2人が、ボン教を代表する

僧侶としての影響力を強めていくことになった。

彼らは亡命政府に対して、ボン教がチベットの伝統宗派の一つと認められるように交渉を重ね、1978年にチベット亡命政府議会にボン教徒の議員枠を獲得した。この時期と前後して、それ以前は「四大宗派」（チベット仏教ゲルク派、カギユ派、サキヤ派、ニンマ派）と呼ばれていたチベットの宗教が、ボン教を加えて「五大宗派」と呼ばれるようになった。こうして彼らはインドにおいて、教団の枠組みを確立し、次の世代の教育を進める事になる。そしてメンリ僧院で教育を受けた世代が、1980年代後半から欧米に進出し、各地で瞑想のワークショップや講演といった活動を開始した。

テンジン・ナムダクが1987年にネパール・カトマンズ郊外に設立したティテン・ノルブツェ僧院では、瞑想中心のカリキュラムが生まれ、欧米や日本などから来た修行者も多く参加している。2005年には、ティテン・ノルブツェが母体となってフランス・ロワール地方にボン教センター「シェンテン・ダルグェーリン」が設立され、ヨーロッパでの定期的な活動が可能になった。現在では、僧侶たちの活動範囲は確認できているだけでも英国、ドイツ、チェコ、ロシア、オーストリア、カナダ、米国、メキシコ、アルゼンチンなどに拡大している。

一方、彼らとともに英国に渡ったサムテン・カルメイは、その後フランスを拠点に研究者として活動し、ボン教を中心とするチベットの思想・歴史の専門家として世界的に第一人者としての地位を確立した。彼は1996年に国際チベット学会の会長に就任し、ボン教が学界にも広く知られるようになった。日本でも国立民族学博物館でボン教の大規模な研究プロジェクトが展開し、2000年代までにテキストの目録や僧院のサーベイなど、研究基盤が整備されるようになった。そして2008年には、フランスのシェンテン・ダルグェーリンで国際ボン教学会の会議が行われた。このように、知識人としての僧侶の動向と、学術研究の展開が連関していることが大きな特徴である。

このように、国境を越えた移動を経て構築された僧侶のネットワークは、改革開放後の中国のチベット社会にも影響を与えた。インド、メンリ僧院のルントク・テンペーニマは、1994年と2004年の2回にわたってシャルコクに帰郷している。彼は家族を通じて僧院の再建に資金を提供し、インドで整備・洗練されたボン教実践の様式を伝えた。僧侶の衣服の一部にボン教徒のシンボルである青色を配することや、儀礼の際に用いる帽子などを通じて、チベット仏教徒との差異化が図られている。また、僧侶教育が再構築されるに伴って、S僧院と共通のルーツを持

7 現在の西藏自治区昌都地区丁青県付近。

つ僧院との間での学僧の移動が活発化している⁸。

ここから見えてくるのは、僧院のルーツを基盤とするネットワークと、宗教的知識の中心としてのメンリ僧院との関係が、復興後のS僧院の活動を支えてきたという構図である。それは、国境をまたぐという差異はあるものの、20世紀中盤以前にチベット高原で形成されていた僧侶と僧院のネットワークの図式が拡張したものにとらえることができる。しかし、次節でみるように、近年は中国の漢族社会という新たなファクターが加わることで、このネットワークはさらなる変容を遂げつつある。

4. 拡張するネットワークとボン教僧侶の環流

4-1 中国におけるボン教の位置づけの変容

近年の中国のチベット学界やボン教のエリート僧侶の間では、ボン教をチベット古来の宗教と位置づけ、インドからの「外来宗教」であるチベット仏教と対置する図式が広まっている。この背景には、時に政治的に敏感な問題をはらむチベット仏教に比してボン教が政策上「安全」とみなされていることがあるとも考えられるが、他宗派からのボン教へのまなざしも含めて、慎重な検討が必要である。

少なくとも、ボン教徒からは近年のボン教の地位の向上について様々な発言が聞かれる。それは例えば以下のようなものである。

1. 「昔の高僧がラブラン（チベット仏教ゲルク派の大僧院、甘肅省夏河県）に学びに行ったときは、自分がボン教徒だとはいえず、カギユ派だとしかいえなかった。内容はほとんど同じだけど、どちらの宗教がよいとかそういう話になった。今はあまり気にしなくなった。ボン教も歴史が一番長いことが証明されたし、私たちのことを知っている人が多くなった。」（ボン教僧侶、40代男性、シャルコク、2007年）
2. 「サムテン・カルメイ先生が国連でボン教のことを演説してから、ボン教が認められるようになった」（ボン教僧侶、20代男性、シャルコク、2007年）
3. 「ある時、食堂で会ったゲルク派の僧侶が、私のことを『ボン教徒で、殺生や血の儀礼を行う教派』だといった。私は弟子たちが誤解するといけないので、『私はボン教を37年間学んできたが、血を流したり殺生をするのはしたことがない。でも今日血を飲むラムをみただ（肉を食べているので）と冗談でいってやったんだ』（ボン教僧侶、40代男性、北京、2012年）

1、2の発言は、近年のボン教徒の地位の向上について、その要因を研究の進展に求めている。確認できる限り、サムテン・カルメイ氏が国連でボン教の地位についてスピーチした事実はないが、こうしたエピソードが語りつがれていること自体が興味深い事例である。さらに3のエピソードでは、チベット仏教徒からの偏見に対する皮肉を交えた反論がみられる。

ボン教の位置づけが変化してきた背景の一つとして、中国のチベット研究の動向を見てみよう。中国におけるボン教研究は1980年代以降本格的に展開した。その中心人物の一人であったのが、北京の中央民族大学藏学研究院長で、青海省生まれのボン教徒であるツェリントル氏である。彼は1985年の「古老的象雄文明」（『西藏研究』1985年第3期）以来、チベット文化の基層という観点からシャンシュン文明に着目し、その中心をなすボン教について、文献研究とチベット高原各地での実地調査に基づく記述的研究を展開してきた。そしてボン教のテキスト集成である『岗底斯雍仲本教文献叢書（カンティセ・ユンドゥン・ボン教文献叢書）』（全25巻、2011年）の刊行や、2012年から開始されたボン教テキストの漢語訳プロジェクトといった大規模な研究プロジェクトに中心メンバーとして関与した。こうした活動を通じて、ボン教がチベットの「本土宗教」（才让太 2006）という表現が広まる。そして制度上は各地の仏教協会に所属しているボン教僧侶の中にも「外来の仏教／本土宗教としてのボン教」という理解が浸透した。

こうした動向の背景については他宗派の視点も含めた検討が必要ではあるが、ボン教徒の活動は改革開放以降の様々な情勢の中でもほとんど大きな規制をうけずに存続してきた。2013年8月には、シャルコクでボン教僧侶による問答大会が開催され、各地から1000人以上の学僧が参加した。その際にインド在住のレントク・テンペニマの巨大な写真パネルが車で運ばれ、掲げられていたことは、ボン教徒の活動が一定の「合法性」を担保されていることを物語っている。

4-2 都市部に進出する僧侶とボン教徒ネットワークの拡大

こうした動向と並行して、中国都市部の漢族社会に移動して活動を行うボン教僧侶が増加している。ボン教の高僧が主要都市を訪れたのは、1990年代半ばに北京の中国藏語系高級仏学院でガワ（四川省アバ州アバ県）のナンジ僧院とトクデン僧院の僧院長が講義を行ったことにはじまるといわれる。その後2000年代に入ると、改革開放後に僧侶になった1960

8 この点については、拙稿 [小西 2010b] で論じた。

年代後半以降生まれの世代が流暢な漢語を身につけて漢族社会に進出し、漢族の信徒を集めるようになった。漢族信徒はこうした僧侶の出身地の僧院へ寄付を行うとともに、2010年代からは頻繁にインドやネパールのボン教僧院を訪問している。

ここでは、北京に移動した僧侶である T 氏（1967 年生まれ、四川省甘孜州新龍県出身）の事例を見てみよう。

彼は出身地の僧院のトゥルク（化身）の系譜に連なる僧侶として指導的地位にあり、「実のところ、漢地に来たいとは思っていなかった。山の中や僧院の中で休んでいるのが好き。でも、師匠たちが、私を外に教えを広めに行かせた。」と述べる。1985 年、18 歳の時にナンジ僧院で修行に入り、1999 年、32 歳で地元に戻って弟子を教えるようになった。この時はほとんどチベット語しか話せず、弟子もチベット族のみであった。転機になったのは、2002 年に、ツェリタル氏がチベット高原のボン教僧院の悉皆調査⁹で来訪した時である。

「そのとき私は僧院の歴史や地名などについて、彼のインタビューに答えた。そして彼は、『こんなに学問がある活仏はボン教の中でもまれだが、あなたが漢語が話せないのは大変残念だ。あなたは出てくべきだ。山の中にいるべきではない。出てくれば多くの機会がある』と言った。でも、私は漢語ができないよと答えた。すると彼は、あなたは何歳？と聞いた。私は 35 だと答えたら、彼はこういった、トゥプテンニマは 49 歳の時に漢語を学んで、56 歳の時に外国語を学んだんだ、あなたはまだ 36 歳にもなっていないし、力もあるからできるはずだと。彼は私に講義などをしたわけではないけれど、私は彼のことを先生の一人だと思っている。」と述べる。

さらに、2004 年にはかつてナンジ僧院で彼の師であった僧侶が来訪し、外地に出て教えを広めるよう勧めた。これらがきっかけとなって、2005 年、38 歳の時に四川省の省都である成都市を経て、北京へ移動したのである。移住についてはかつてアバ州の裁判所で働いていたチベット族男性が手助けし、彼は漢語を学びながら北京大学で 2 年間仏教哲学を学ぶ機会を得た。

そのうちに、彼には漢族の信者がつくようになった。彼を知る漢族のつながりは、インターネットを通じた発信によってさらに広がることになる。この経緯については以下のように語られる。

「北京ではいろんな人に教えを説いてきた。違う宗

派を勉強する人もいたし、ボン教がいいといってくれた人もいた。一般に、人びとのボン教に対する理解は深まったといえるだろう。今、中国の大都市にはだいたい弟子がいる。パソコンやブログ、携帯も、人に教えてもらったわけではなくて自分でやり方を身につけた。ブログについては、ある日、弟子が『先生はブログをもってないんですか』と聞いたのでブログって何？って聞いて、『博客（漢語でブログを指す）』という字を書いもらった。そして自分で百度（中国の検索エンジン）で調べて書き方を身につけた。1 週間ほどあまり寝ないで、いろいろ調べたんだよ。今では微博（中国の twitter に相当するサービス）も持っている。」

彼は現在北京市内に在住し、インターネットで情報を発信したり著書を出したりしながら、弟子のもとに依拠して儀礼や講話などを行う生活を行っている。弟子たちの多くは比較的富裕な中上階層で、自分で商売をしている者も多い。彼らの中には、ボン教の特徴に言及する者もいれば、宗派はどこでもよかったという者もいる。前者では、特に新しく店を開く場合に方角や配置をみてもらうといった局面で、ボン教は仏教よりも占いや祓いにすぐれているという話が聞かれた。後者では、たまたま出会ったのがボン教の僧侶であり、人格的に信頼でき教え方や内容が良いからという話が聞かれた。こうした動向が、都市部の社会構造や人びとの宗教へのニーズとどのように関連しているのかについても、追跡調査が必要である。

4-3 改革開放後の国外移動の特徴

20 世紀半ばの国境を越えたチベット人の移動は、政治的混乱の時期と重なったこともあり、実質的には帰還の見通しがたたない不可逆的な移動の側面を持っていた。それに対して 1990 年代以降になると、ボン教徒の場合、まばらではあるが中国への帰還が見られるようになってきている。また将来の帰還を見据えて、知識を得るためにインドやネパールに移動する若い世代も出現している。

特に近年は、国外へ移動した 1960 年代後半以降生まれの世代の帰国が目立つようになってきている。こうした世代は、中国においても各地で重要な役割を果たしている。以下では、いくつかの事例をみてみよう。

1. 漢語を身につけ、都市部で活動する事例

GH 氏（1965 年？生まれ、西藏自治区那曲地区出身）

GH 氏は 18 歳でインドへ移動し、メンリ僧院で学問を修めてゲシェーを取得し、1998 年ごろに中国に戻った。1999 年、はじめて漢族社会を旅した後、

9 この調査の成果は、Tsering Thar [2003] として国立民族学博物館から刊行された。

2000年から2004年、ガワのトクデン僧院で教師を務めた。2005年に出身地の僧院に戻るが、頼まれて北京などで講演を行うようになった。北京にはマンションを所有し、定期的に訪れている。現在は研究者と協力してボン教テキストの出版事業に携わり、ボン教大辞典の編纂を進めている。

2. 帰郷して出身地での活動を主に行う事例

KN氏（1967年生まれ、西藏自治区昌都地区出身）

KN氏は1986年にインドへ移動し、メンリ僧院で1999年にゲシェーを取得し、中国に戻った。出身地の僧院で僧院長として活動するかたわら、チベット語で著作を続けているが、2013年にはモンゴル国ウランバートル市で開催された国際チベット学会に参加し、研究発表を行った。2014年には聖山ボンリの歴史に関する本をチベット語で成都市の出版社から出版した。その本には「インドのメンリ僧院でゲシェーを取得した」旨の紹介が掲載されている。

3. 移動先で生活するが、出身僧院との連携を維持する事例

KJ氏（1970年？生まれ、四川省アバ州出身）

KJ氏は1990年にインドへ移動し、メンリ僧院で学んだ。その後1995年にネパールのティテン・ノルプツェ僧院へ移動した。そこで2003年にゲシェーを取得して、同時期にネパールのパスポートを取得した。2011年には、フランスで欧米人を対象にした講話と瞑想の実習を英語とチベット語で行った。彼と同期の友人は、ネパールでゲシェーを取得した後に出身地に戻ったが、携帯電話などで頻繁に連絡を取り合っている。筆者が2012年にティテン・ノルプツェを訪れた際に、彼から中国在住の友人に渡すようにベシヤ（ゲシェーが被るボン教独特帽子）を託されたことがある。

このように、改革開放後に僧侶になった世代は、学問のためにインドへと移動する傾向があり、その後の帰還のケースも考えると、かつての亡命や難民ということばだけではこの移動を説明できないことがわかる。

こうした傾向は、近年の若い僧侶にも見て取れる。シャルコク出身のTJ氏（1980年代生まれ）は、11歳のころに僧侶になり、学問に頭角を現した。彼は2009年から、先述したS僧院の高僧テンジン・ロドゥ・ジャムツォ著作集の編集に関わった。これはインドやフランスからも文献を集めて編集し、成都市にある四川民族出版社から出版されたものである。筆者もメールのやりとりなどでこの編集に関わったが、彼は作業を通じてサムテン・カルメイ氏らと交流を深めるにつれて、たびたび外地で学問をしたいという

思いを口にし、2010年にインドのメンリ僧院へ移動した。2014年時点で、彼を含めて7人のシャルコク出身者がメンリ僧院に滞在しており、みな「将来ゲシェーを取得したらシャルコクに帰り、僧院を支える」と発言する。さらに常にスマートフォンでシャルコクの家族や友人とも連絡をとることが可能であり、国境を越えたことによる出身地との分断の感覚は以前に比して希薄である。

5. まとめ

本稿ではチベットのボン教徒、特に僧侶の移動を事例に、彼らが形成してきたネットワークの変容を素描した。かつてボン教徒は、特定の地理的範囲や、世襲による継承といった要素を基盤とし、宗教的知識の源としての中央チベットと接続していた。20世紀中盤には、中国の支配下に入ったチベット高原からの一方通行的移動が中心であり、欧米にも僧侶を中心とするネットワークが展開したが、移動元との分断は続いていた。

しかし改革開放後の宗教復興を経て、ボン教僧侶の中国都市部への進出と、新世代のインドへの移動によって、この構図は変容しつつある。その中で、漢族のボン教への関心の高まりと、「正統な」宗教的知識の中心としてのメンリ僧院が再登場してきた。彼らにとって、中国・インド・ネパールの国境は常に開かれているわけではないが、その相互透過性は増大している。

ボン教の社会的位置づけと、こうした移動の動向がいかに連関しているのかは、今後さらなる調査が必要な課題である。そこでは、インターネットを通じた宗教的知識や研究成果の流通も重要な要素になっている。また、国境を比較的自由に移動できる漢族や外国人のボン教徒の存在も、地域をつなぐ媒介者として重要である。また筆者のような研究者も地域を越えた調査を行うことでボン教徒ネットワークに否応なく巻き込まれていく。

このように、ボン教をめぐるネットワークは、繰り返される移動を通じてその外延を拡大していくとともに、移動先から人と知識が環流することによって、新たな活性化の側面を迎えている。そして移動した僧侶たちの多くが出身地との関係を維持していることを通じて、個別地域の宗教実践にも大きな影響を与えると考えられる。中国において改革開放による復興を経た現在の宗教動態を考える上で、経済成長とともに移動は重要な論点となる。本稿で提起した問題を、今後の調査を通じてより深めていきたいと考える。

参考文献

阿壩州人民政府（編）

2006 『阿壩州年鑑』 成都：巴蜀書社。

小西賢吾

2010a 「再生／越境する寺院ネットワークが支えるボン教の復興—中国四川省、シャルコク地方の事例を中心に」『地域研究』10（1）:73-89。

2010b 「中国のチベット系社会における僧侶教育の再構築—四川省、Shar Khog 地方のボン教僧院を事例に一」『北方学会報』14:34-43。

2014 "Inter-regional relationships in the creation of the local Bon tradition: A case study of Amdo Sharkhog" *Report of the Japanese Association for Tibetan Studies* (日本チベット学会会報) 60: 149-161。

Nagano, Yasuhiko and Karmay, Samten G. (eds.)

2003 *A Survey of Bonpo Monasteries and Temples in Tibet and the Himalaya* (Senri Ethnological Reports 38)
Osaka: National Museum of Ethnology.

Snellgrove, David

2010 (1967) *The Nine Ways of Bon*. Boulder: Prajna Press.

Tsering Thar (才让太)

2003 Bonpo monasteries and temples in Tibetan regions in Qinghai, Gansu and Sichuan. In Samten.G Karmay and Yasuhiko Nagano (eds.), *A Survey of Bonpo Monasteries and Temples in Tibet and the Himalaya*, pp.247-668.
Osaka: National Museum of Ethnology.

2006 「苯教的现状及其与社会文化融合」『西藏研究』2006年第3期:25-32。

Wylie, Turrell

1959 A Standard System of Tibetan Transcription. *Harvard journal of Asiatic studies* 22:261-267.

(チベット語資料)

KTGB Tshul khrim dpal 'byor (b.1968). *Dpal gshen bstan skyang tshang dgon phun tshogs dar rgyas gling gi byung ba cung zad brjod pa ko ki la'i sgra dbyangs*. In A sngags tshe ring bkra shis ed. *gNas chen shar phyogs dung ri dang dgon sde du ma'i dkar chag mthong ba don ldan shes bya ba bzhugs so* (东方海螺圣山 - 雪宝顶). Chengdu: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2006. pp.131-162.



写真1 インド、ヒマーチャル・プラデーシュ州のメンリ僧院



写真2 ネパールから四川へ運ばれたベシャ（ゲシェーの帽子）

第3章 移動する宗教的職能者、請来される神々 ——西南中国トン族村落社会の事例から——

滋賀医科大学
兼重 努

はじめに

本稿では定住的村落社会を対象に宗教をめぐる人の移動と神々の請来について考察する。筆者の調査対象西南中国の少数民族トン族は水稲耕作を主生業、林業を副業とし、定住的な村落社会を構成している。村落社会は決して閉じた自己完結的なものではなく、村内に欠落する資源を補うために、村外へ/からの様々な人、モノ、知識・技能などの移動がみられる。出稼ぎや行商人の来訪など経済的・商業的な移動が多いが、それ以外にもさまざまな移動がみられる。

「移動と宗教実践」を主目的とする本研究会の主旨にもとづき、本稿では宗教に関する移動について報告する。

筆者の調査地域（広西三江トン族自治州林溪郷近辺）において宗教に関連する人の移動には以下の2つのパターンが存在する。

- (1) 村人が村外の職能者のもとを訪ねて学ぶ。
- (2) 職能者が村外からやってきて、村人たちが指導をうける。すなわち、宗教職能者の移動によって外来宗教的知識・技能が移入する。筆者の調査地の場合、そうした人の移動に付随する宗教に関する知識や技能の移動¹だけでなく、
- (3) 神々が外地から請来されること、すなわち神そのものが移動する場合もある。もちろん神の請来の際には人の移動も付随すると考えられる。

本稿では以上の3つのパターンについて記述することにした。

筆者の調査地の場合、村人が獲得してきた外来の宗教的知識や技能は漢文化に由来するものが多い。また請来される神々も漢族由来のものが大多数である

が、トン族独自の神も請来されている。

ただし、いつどこから、誰がもたらしたのかなど、由来の詳細に関しては不明な場合が大部分であるが、ごく一部分、由来に関する言説が存在する場合があります。本稿ではそうした言説に特に注目することにより、宗教的知識・技能、および神の移動について考察してみたい。

本研究会では近年のグローバル化の進展にともなう地域や国境を越えた移動の活性化に主眼が置かれているが、本稿で扱う事例は近年の事象に限定せず、地元の人びとが現在語る過去—しかも特定できない過去—の事象も含めて論じることにはしたい。また筆者の扱う事例には国境を超えた移動は含まれていないため、中国国内における地域を超えた移動をもつばら取り扱うこととなる。

なお、本研究会では「宗教的職能者を始めとする人や、聖典・図像といったモノの特定地域を越える移動の実態」を捉えようとしているが、筆者の調査地では神そのものが移動する事例が認められるので、そのことにも言及したい。

また、もたらされた宗教的知識・技能や請来された神々の移入先における人々の宗教実践との関係性についても考察する。

本稿は以下のような手順で論じてゆく。まず、第1節で調査地の宗教、宗教職能者、神々などの概況を述べ、つづけて第2節では、村人が村外の職能者のもとを訪ねて学ぶ事例として、雲南帰りの法門の職能者を取りあげる。第3節では、職能者が村外からやってきて、村人たちが指導をうける事例として、風水師と算命先生を中心にとりあげる。そして第4節で神々が外地から請来される事例として貴州から請来される三王神およびサーというトン族の女神について述べる。

1 また、知識や技能の村人への「伝授」や「指導」を主目的としていない場合もある。例えば単に儀礼をするだけ、技能を行使するだけといった場合など。

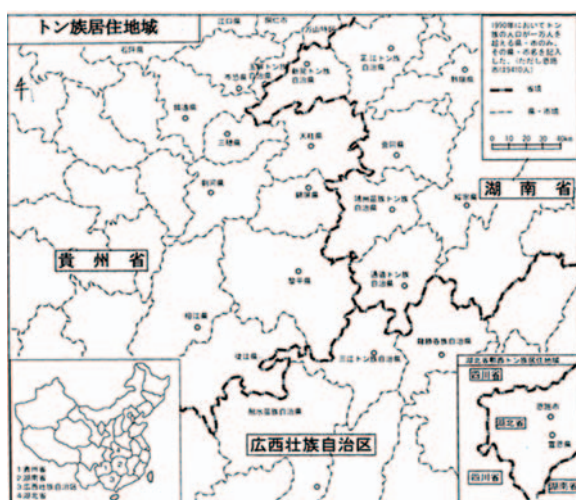
1. 調査地の概況

1-1 トン族の分布の特徴

トン族（漢字表記では侗族）の分布の特徴について述べておこう。トン族は三省を跨いで連続的に分布することに特徴がある。トン族人口 296万のうち、①貴州省（約163万）②湖南省（約84万）③広西壮族自治区（約30万）となっている（2000年の統計）。主産業は水稻耕作であり、杉の植林を中心とした林業を副業としている。集落は定住的である。

1-2 筆者の調査村（A村）の概況

筆者の調査地は広西三江トン族自治県林溪郷である。林溪郷は総面積が153.11平方kmで、人口（1990年）は26,199人。そのうちわけはトン族24,936人、漢族207人、ミャオ族（草苗）1,034人であり、人口の95%がトン族で占められている（三江侗族自治県志編纂委員会（編）1992：55、130）。また六甲人（漢族のサブグループ）とも近接している。



筆者の調査地 A 村（行政村）は4つの集落から構成されている。そのうち3つの集落は近接しているが、

2 楊 (bux) と楊 (yal) の違いは父親の親族名称の違い (bux と yal) による。互いに通婚可。石 (24) と石 (12) は互いに移住もとが異なる。石 (24) は旧暦の10月24日に、石 (12) は10月12日に節句を過ごすことに由来する。互いに通婚不可。呉 (dav) と呉 (peep) も互いに移住もとが異なる。その名称は、a2集落内部の居住地の違いによる。Dav とは真中、peep とは端という意味。互いに通婚不可。▼なお、トン語には9つの声調がある。トン語をローマ字表記する際、各音節の末尾の一文字は声調を表わす。各声調記号は、l (55)、p (35)、c (11)、s (323)、t (13)、x (31)、v (53)、k (453)、h (33) である。以下これにならう。5は最も高い音、1は最も低い音を示す。例えば13は一番低い音から真中の高さの音へ上がる声調を示す。

もうひとつは山道を徒歩で一時間ほど離れたところにある。本稿では近接する3つの集落を a1, a2, a3 集落と呼ぶことにし、この3つの集落を中心に A 村（写真1を参照）の宗教の概況について述べてゆくこととしたい。なお、a1, a2 集落はもともと一つの集落だったが、人口増加により2つの集落に分かれたのだという。

トン族は父系出自集団を構成している。各集落では父系出自集団の組み合わせが異なっている（表1を参照）。

1-3 A村の宗教とその職能者

A村の3つの集落の宗教的職能者に関して概観しておこう。宗教的職能者は表2のように分類できる。以下ひとつひとつ紹介していこう。

(1) 風水師

村の風水師はおもに風水判断、死者の納棺、埋葬の際の葬送儀礼、柱たてや棟上げ儀礼などの建築儀礼を司る（写真2を参照）。風水判断は、公共建築物や家屋の建設の場合は建設場所、方向、建築日時の選定、葬儀関係では埋葬の地とその方向、日時の選択を行う。調査地近辺には大乘仏教寺院があり僧侶（後述）も存在するが、死人がでた際に呼ばれるのは風水師である。また、葬儀参加者や建築儀礼参列者の身を悪霊から守ることも風水師の役目のひとつとされている。風水判断そのものには宗教的色彩は薄い、悪霊から儀礼参列者を守るという悪魔祓的な職務も担っている点で風水師を宗教的職能者のなかに入れることが可能である。

(2) 佛門と道門の専門家

佛とは仏教、道とは道教を指す。a1とa2集落の専門家は「佛道両門」で、a3集落の方は「佛門」であると言う。a3集落の専門家YYM氏によると、道門では「表」という様式の文書を用いて神々に報告することに、佛門は儀礼の中で読経が含まれることに特徴があるという。筆者は佛道両門と佛門の両者の儀礼をみたことがあるが素人目では儀礼内容に顕著な違いを見出すことはできなかった。

①安龍謝土儀礼

佛門と道門の専門家が主に行っているのは、安龍謝土儀礼である。安龍謝土儀礼は3つに分けることができる。

xah wagx：村に問題生じた場合や村の家畜の繁殖などを願って行く。悪いことが起きるのを未然に防ぎたい場合にやってもよい。なお xah とは「謝」、wagx とは「公」、この場合は村あるいは村人全体を

表 1 : 各集落 (a1、a2、a3) の概況 (1990 年時点)

集落名		a1	a2	a3
人口 (1990 年)		733 (男 362、女 371)	489 (男 256、女 233)	544 (男 276、女 268)
メインの鼓楼		a1 鼓楼	a2 鼓楼	a3 鼓楼
姓 (サブ・グループ)	楊 (bux) ²	20	40 ★	52
	楊 (yal)	100	5	-
	石 (12)	2	-	78
	石 (24)	-	40 ★	-
	呉 (dav)	-	11 ★	-
	呉 (peep)	-	22	-
	その他	1	9	1
xah wagx (村全体の安龍謝土儀礼) を行う場所		飛山廟 (a1 と a2 が共同で行う)		三王廟 (a3 が単独で行う)

注：各姓の数字は世帯数をあらわす。また世帯数は概数である。★は祠堂をもつ集団

表 2 : 各集落 (a1、a2、a3) の宗教的職能者の概況 (2002 年時点)

	a1	a2	a3	内容
風水	YAY (1946, 男) YCL (1948, 男)	SSQ (1961, 男) YQC (1963, 男)	SWF (1927, 男) YYM (1925, 男)	家屋、墓の場所・向きや建設・埋葬日時の決定、埋葬・建築儀礼の執行、法水
道門	YHZ (1925, 男)	YYB (1934, 男) WSZ (1935, 男)		安龍謝土儀礼、開路儀礼、探橋・探庵儀礼
佛門		SSQ (1961, 男)	YYM (1925, 男) SWB (1927, 男) その他一人 (男)	
法門		WQC (1913, 男) WGD (1930, 男)		法術、解閑煞、法水
Weex gangv		SSQ (1961, 男) YHY (1943, 男)	SWF (1927, 男) YYM (1925, 男)	託宣 人をあの世にある花園へ送る

注：地元の人名は漢字 3 文字 (姓 1 文字名前 2 文字) である場合が多い。3 文字のイニシャル表記とした。先頭の一文字は姓を表す。Y：楊姓、S：石姓、W：呉姓

さす。

xah yanc：世帯の安寧をもたらす儀礼。世帯単位で専門家を呼んで行う。Yanc とは家という意。

xah wenc：儀礼のなかで、あの世の死者 (親など) に金を送ることにより、生者 (子孫) の安寧をもたらす儀礼。世帯単位で専門家を呼んで行う。Wenc とは墓の意。

②開路儀礼

死者があので路に迷わないように路を開く開路儀礼も行う。

これらの儀礼において唱える詞は漢語であるし、使用される文字テキストも漢語によるものである。

③悪霊駆逐儀礼

Weex doip という悪霊駆逐儀礼も彼らが行う。Doip とはカンナの意。すなわちカンナがけの儀礼である。カンナをかけて木材の表面をきれいにするように、悪霊を排除してきれいにするという含意であるようだ。例えば火災が起きた原因が悪霊の仕業だと判断された場合は、その悪霊を駆逐するためにこの儀礼を行う必要がある。悪霊を入れた船をアヒルに

つないで川に流し、そのアヒルに石を投げつけることにより悪霊を駆逐する。

④功德報告儀礼

地元では橋や仏教寺院などの建設や維持は人々の寄付によって賄われることが多い。現地ではそうした寄付行為を積徳行と捉える。人々が積んだ功德をあの世の閻魔大王や玉皇大帝に報告する儀礼は橋の場合は探橋儀礼、仏教寺院の場合は探庵儀礼と呼ばれる。

安龍謝土儀礼と探橋・探庵儀礼では一部共通のテキストが用いられている。

⑤儀礼のテキストに登場する神々

安龍謝土儀礼や探橋・探庵儀礼に登場する神々と村落の生活空間の中で祀られている神々との間ではその数に大きなギャップがある。上記の儀礼書の中に名前が記されている神々は仏教系、道教系あわせて 200 を超える。

(3) 法門の専門家

法門は法術と法水を主体とする。法術は魔術のよ

うな術をいう。たとえば豚の糞からキュウリを作るとか、竹で編んだ籠に水を注いでも水が漏れないなどである。その他にも法門の専門家の技能は多いが第2節で詳しく述べることにする。

(4) Weex gangv の専門家

Weex gangv とは自分自身があの世（陰間）に行つて、神と会話してお告げを聞いたり、あるいは人をあの世に送り、またこの世に連れ戻したりするような行為をさす。その専門家はトン語で xangh gangv あるいは xangh emv nal という。Xangh とはトン語で専門家の意味。Weex gangv の専門家は身体はここに残したまま、魂を飛行機よりも早い速度で飛ばしクライアントの家の様子を見てくることもできるといふ。

何か出来事が起きた時、例えば家族が病気になった時などにクライアントは、米、線香、紙銭を持って weex gangv の専門家の家を訪れ、その原因を尋ねる。専門家は病気の原因をつきとめ、クライアントに対策を指示する。

1-4 調査地における宗教施設と神々

調査地のトン族社会は父系出自制度をとっている。そのため父系の祖先神と父系の同族神が祀られている。

(1) 各世帯に祀られている神

各家には父系の祖先神が置かれている（図1、写真3を参照）。毎月旧暦初一、十五に拝むほか、春節や中秋節などの節句の際にも拝まれる。

図1：祖先神壇に書かれている神位名と対聯

	堂 相 旺	
近 看 銀 燈 鳳 點 頭	當境諸廟一切祀典神祇之位 普同供養 天地君親師位 是吾宗支 本音覃氏門中歷代宗祖之位	遠 觀 金 香 龍 擺 尾

(2) 同族神

また父系親族集団の一部には同族神をまつる宗祠堂が設けられている。3つの集落のうち a2 集落にのみ宗祠堂が設置されている。楊 (bux) 姓、呉 (dav) 姓はそれぞれ一つだが、石 (24) 姓は2つもつ。な

ぜなら石 (24) 姓は実は県内の独崗から来たグループと湖南省から来たグループに分かれているからだ。各宗祠堂には文字が記された神壇が設置されているが神像はない（図2を参照）。

4つの宗祠堂はいずれも簡素なものであるが、楊 (buv) 姓のものが最も大きい。楊 (bux) 姓は A 村に最も早く住みついた、村の開祖とされている。そのため神壇には「本境開基始主」と記されており、村内の他の姓の人々からの参拝の対象ともなっている。村の開祖の楊 (bux) 姓は貴州省貫洞（従江県）からやってきたという伝承をもっている。

図2：各姓の宗祠に書かれている神位名と対聯

楊 (buv)	石 (24・独崗系)	石 (24・湖南系)	呉 (dav)
當境諸廟一切祀典神祇恩德之位 本音繼承祖業兒孫耳歷代之宗祠 本境開基始主楊氏高曾祖歷代宗支之位	當境一切威德諸廟祀典神祇之位 天地君親師之位 本音石氏歷代宗支太上普同供養	有感必應普同供養 天地君親師位 石氏之祖歷代宗祠	當境諸廟一切祀典神祇 天地君親師位 本音呉氏歷代宗支之位

(3) 同族単位で祀る非祖先神

a2 村の場合、同族単位が、同族神以外に廟や塚を建てて祀っている事例が2つある。

① 飛山神（石 24・独崗系）

石 (24・独崗系) の同族廟は飛山宮も兼ねている。これは a2 集落全体の飛山宮とは別物である。すなわち、a2 集落には2つの飛山廟がある。石 (24・独崗系) の飛山宮はあくまで彼ら同族の内輪の廟である。

② サー神（石 24）

Sax sip は貴州、湖南、広西の交界地域の黎平、榕江、従江県（貴州省）、三江、龍勝県（広西チワン族自治区）、

図3：飛山神と三王神廟の神位名と対聯

飛山神 (a2 集落)	三王神 (a3 集落)
大王帶了十萬雄兵 手提百兩寶劍 飛山土主威遠候王神位 身掛兩面雙刀 二王領起八萬猛將	王宮有道憶古感動称二天 三澤之德克陳順善造新日

通道県（湖南省）などのトン族が祀る女神である。Sax maks、sax pinl、sax tans などとも呼ばれている（張 1982:126）。サーとはトン語で父方の祖母を指す。本稿では以下サー神と表記することとする。

a2 集落内にはサー殿とよばれる露天の塚があるが、これは石姓（24）がもつ塚であり、集落全体のものではない。

サー殿の場所は誰も占領することはできないといわれている。塚の上には千年矮と呼ばれる、葉が比較的大きく成長速度が遅い常緑樹が植えてある。その木は傘を象徴するという村人もいる。

a3 集落のなかには、a2 集落のサー神の塚の存在について知らない人もおり、その存在感は薄いといえる。

(4) 集落単位で祀る神

なお、3つの集落はそれぞれ、集落単位で神の祠を建てているが、祀られている神々は異なっている。a1 集落は保山廟、a2 集落は飛山廟、a3 集落は三王廟である。

①保山神

保山神は山を管理する神である（写真4を参照）。山兄弟³は保山によってかかとを振じられて前後さかさまにされてしまったのだという村人もいる。人々が保山神を接待するならば、保山神は人々によくしてくれるが、接待しないと、人々の気をふれさせたりする。このように、保山神はかなりいたずら好きで粗暴な神だと言われている。

②飛山神

飛山廟は飛山蛮の首領、楊再思を祀る廟である。飛山蛮とは飛山という区域内に住む非漢族を指す。飛山とは湖南省の靖州（現在の靖州ミャオ族トン族自治県内）にある（石 1986:58）。

また飛山廟に関する史書の記載を整理した鄧敏文によると、楊再思は唐末、五代の時代の歴史上の人物で、飛山洞が呂師周によって掃討された後、楚王の馬殷に帰服した。彼は飛山洞を掌管し、子孫がこれを継いだ。楚王の馬氏の勢力が衰えた後、楊再思の息子楊正岩は「十洞首領」と称し、また、「徽、誠二州の刺史」と自署した。このことにより、楊氏一族は湖南、貴州、広西の三省の交界地域の名門氏族となった。楊一族を名門にする礎を築いた楊再思はこの地域で最も影響力の強い人物とみなされるようになり、「飛山洞主」「飛山主公」「楊太公」と尊称された。死後、彼は神格化され「飛山神」「飛山大王」

3 山兄弟は人間と同じ姿をしているが、人間よりは背が低く、かかとが後ろ前について、夜間に活動するとされる想像上の山の生き物（徐ほか 1992:78-79）。

として尊敬されるに至り、湖南、貴州、広西の三省交界地域では広く「飛山廟」「飛山宮」「六郎廟」などが広く分布し、楊再思が祀られている。また王朝側は後に彼に称号を与えた。北宋元豊年間（1078-1085年）神宗が彼を「威遠侯」として追封し、南宋淳熙年間（1241-1252年）理宗は彼を「英惠侯」として加封した（鄧 1994:8-9）。

a2 集落の飛山廟の神位には、「飛山土主威遠侯王神位」と書かれてある（図3、写真5を参照）。a2 集落のある村人は、飛山は「功夫」（技量）があったから「封」されて（称号を与えられて）、神になったのだと筆者に語った。

③三王神

三王廟に関しては、民国『三江県誌』（巻二 社会）には「夷俗之祀也、漢武帝殺夜郎王後、復封其三子為侯（竹姓）、死後夜郎人為之立廟、其習遂由黔省而染於県境耳、老堡、河里有之」と記述されている。

自集落の三王神（図3、写真6を参照）は三江県内の老堡から請来したものと a3 集落の人々は言う。

(5) 場所に応じた神々

集落内外には、場所に応じた神々も祀られている。

①土地公

集落の入口や橋のたもとなどに祀られている（写真7を参照）。土地公は悪霊などが集落内に入らないように見張りをしてくれる神である。

②橋上の神々

a1・a2 集落と a3 集落の間には川が流れ、屋根つきの橋（A 村大橋）が架かっている。橋の中央には関聖帝の神像が祀られている。その向かって左側には周倉、右側は関平が祀られている（写真8を参照）。橋の端には判官、その反対側の端には土地公婆が祀られている。

関聖帝の神像は刀をもっている。地元の人がいうには、旧暦の5月13日は関公の磨刀節であり、雨が降らず田んぼが干上がった際、関公の刀を磨けば雨が降る。また洪水で上流から木材が流れてきたら、関公がその刀でそれを切って橋を守ってくれる。

林溪郷付近では、屋根つき橋が多く架かっているが、基本的には A 村大橋と同じ神がみが祀られている場合が多い（写真9を参照）。その他文昌聖帝君、魁星などが祀られていることもある。

橋上の神々は川上側を向けて橋の川下側に設置されている。その理由を尋ねると川の流れにそって川上からやってくる妖怪を退治するためなのだと答える人もいる。

以上紹介してきた神々には毎月初一と十五の日に線香を供えたりするほかは、大晦日の夕食の前や結

婚の宴会の前などに人々はお供えをもって拝みにゆく。

(6) 集落を超えて祭祀される神々

神々の中には一つの集落を超えて祭祀されているものがある。

①大乘仏教寺院

また調査村から山地を徒歩一時間の距離に清末に建設された大乘仏教寺院が存在する。その寺院には周辺の複数の村からトン族の村を始めとして草苗（苗族の支系）の村からも参拝者が訪れる。

大躍進、文化大革命等で破壊され、僧侶も追放された。改革開放政策に変わってから再建された。境内には子宝祈願のための九子娘娘像も置かれており、子宝に恵まれない人々が訪れている。仏教寺院で子授けを願って子どもが生まれた場合は、その子の名前に仏教寺院を意味する「庵」という文字が入れられることもよくある。

ここ十数年は寺に住持する出家した正式な僧侶はおらず、近辺の村の男性2人が僧侶の代理をしている。彼らは参拝者のために簡単なお経をあげたり、占いをしたりする。近辺の村の人たちの中には彼らのことを偽坊主と酷評する人も少なくない。また、仏会の日には近隣の村から信者が集まってくる。

寺の中には飛山神も祀られており、神仏混淆状態となっている。

②サー神

林溪郷ではかつて林溪岩寨と亮寨のサー神が複数の村々の信仰の対象となっており、春と秋に祭祀も行われていた（呉世華 1990）。これに関しては後述する。

③飛山神

民国『三江県誌』（巻二 社会）に飛山神は「侗人祀之、苗或参加、昔在侗苗郷村間、率建有宏大之廟宇、考其碑記、称唐時之征蛮者、然皆略而不詳」とある。

三江県では林溪、冠洞、程陽、馬胖、七団などの村には、楊令公（楊再思）を祀る飛山廟が存在する。解放前には、七団、四歩一帯のトン族の人々は、農曆の六月初六（伝承によると楊再思の誕生日とされる）には飛山廟の前で「拉牛上樹」の活動が行われた。林溪、冠洞一帯のトン族は農曆十月二六日（伝承によると楊再思の命日とされる）に林溪の飛山廟の前で「搶花炮」を行っていた（石 1986:58-59）。

林溪街にはかつて飛山廟が存在したが、それは林溪近辺のいくつかの村が共同で建てたものであり、搶花炮に集まる村々と林溪の飛山廟を祭祀する村々の範囲は一致していたとも言われている。解放後に林溪街の飛山廟は壊されてしまい、未だに復興してい

ない。

1-5. 共通する神々、個別の神々

(1) 各村にはほぼ共通して存在する神々

祖先神や同族神以外の神で各村にはほぼ共通して存在する神々としては、土地公があげられる。その他、屋根つき橋の上に祀られる関聖帝、周倉大将、関平少帝も屋根つきの橋を有する村々に共通して祀られている神々である。

(2) 比較的多くの村に設置されている神々

飛山廟と同様に、比較的多くの村に設置されているのがサー神の祠（壇）である。1990年ごろに広西三江県北部の林溪郷、独崗郷、八江郷のサー神の調査をした楊通山によると、トン族はサーの神を信じているものの、すべての集落がみなサーの神壇を持っているわけではない。サーの神壇は一部の比較的大きく、歴史が長い集落だけが持っている。3つの郷あわせて大小172の集落のうち、今では15の集落しかサー神壇を設置していない。今では祭祀する人はたいへん少ないが、「サー神の地」を掘り返すことははばかられている（楊 1990:39）。

(3) 集落ごとに異なる神

そのほか集落ごとに異なる神が祀られている場合もある。前述のa1、a2、a3集落の保山廟、飛山廟、三王廟以外の例をあげるならば、A村より6~7キロメートル下流にある程陽の8つの村には飛山宮、雷祖廟（兼重注：雷王のことか？）、南嶽宮⁴、二聖宮、五昌宮（兼重注：武昌のことか？）、飛虎宮など六大廟宇がある（徐ほか 1992: 156-157）が、このうちA村の3集落の神と共通するのは飛山宮のみである。

1-6 神々の由来

(1) 漢族由来の神

上記の神々のうち、関公、魁星、文昌、判官、土地、雷王、武昌、南嶽などは漢民族由来の神である（呉世華 1990:41）。

(2) 地方神

湖南省西部の地方の古代の英雄楊再思が神格化された飛山神、貴州省の夜郎国の3人の王子が神格化された三王神は湖南、貴州、広西の交界地域など一部の地域に限定されて祀られる地方神といえよう。

4 筆者は坪舖村で南嶽宮を確認した。神壇には、中央に「南嶽忠正大王之神位」、向かって左側に「武當臨応」、右側に「曠公侯王」と縦書きで書かれてあった。

(3) トン族独自の神

これまで挙げた現地の神々の中でトン族独自の神といえるのはサーと呼ばれる祖母神のみである(呉世華 1990:41)。しかし、それは一神教的な卓越した絶対神ではない。

2. 雲南帰りの宗教的職能者

さて、今まで見てきたように、調査地付近の神々のうちの大部分は漢族に由来する外来のものであったが、また宗教的な知識や技能も漢族に由来すると考えられるものが多い。しかし、それがどこからもたらされたのか、由来に関する言説を伴うものはごく一部にしかすぎない。まずは、宗教的職能者のうち、由来に関する言説を有する「法門」という一派についてみてゆくことにする。

a2村には「法門」という一派の専門家 WQD (1930, 男)氏が居住する。彼は呉(dav)姓である。彼の祖先は昔、雲南省にわざわざ赴いて「法術」を学んで帰ってきたのだという。彼は12代目にあたる。

2-1 雲南帰りの祖先

WQD氏の話によると、法術は彼の父方の祖先の3人兄弟が雲南に行き学んできた。そのうち2人は現地で嫁(張姓とTao姓)を娶って帰ってきた。2人の嫁は親戚同士であったという。行きは徒歩だったが、帰りは学んだ法術を使って空を飛んで帰ってきたという。

2-2 法門専門家の役割

歴代の祖先がかつて使っていたという法術とは先に述べたように普通では物理的に不可能なことを行う術である。

かつて法術はトン語でウエイエ (weex yeek) という村落間集団訪問活動のときに使われたという。ウエイエではゲストの村の村人たちがホストの村を集団で訪問し、娯楽活動を行う。ゲストの村の人々がホストの村の集落に入った時、ホスト側の村が法術を使って水を湧き出させて集落の入口の道を隠してしまうことがあった。その場合でもゲストの村の法術使いが対抗して術をかけることによって道を歩くことができたといった伝承がある。

現在村の法門の専門家はそうした法術は使えなくなっているという。

現在、法門の専門家が実際にやっているのは「法水」である。「法水」とは、茶碗の水を口に含んで、「ピシャー」という音とともに、霧吹きのように吹き出

すことにより、病人の病気を治したり、熱をさましたり、悪霊など邪悪なものから遮断して身を守ったりするものである。ただし、法水は風水師も使うことができる。

また、法門の専門家はこの世の人をあの世に送る手助けをすることもできる。

筆者が目撃したのは、トランス状態になったシャーマンが村人に神の言葉を伝える際に WQD氏が手助けをしていた場面である。1998年、村の橋を架け換えた後、橋の上に閔聖帝に鎮座してもらう前に、シャーマンを通して神から意向を聞いた。トランス状態になったシャーマンに WQD氏が質問し、神からの答えを得ていた。

その他、筆者が観察できたのは、世帯におく祖先神の神壇の設置儀礼を WQD氏が執り行っていた場面や、安龍謝土儀礼、探橋・探庵儀礼の際、彼が補助の役割を担うと同時に村人たちの求めに応じて解関煞を行っていた場面などである。

村人が彼に解関煞を求める理由について彼は以下のように語ってくれた。

各自が解関煞を行うとすれば、適切な日を選ばなければならない。解関煞は一年のうち2カ月の間しか行うことができない。安龍謝土儀礼などはもともと好い日を選んで行われる。従って、その時に同時に解関煞をやってもらえれば、好い日ははずすことはない。

各自の家で個別にやる手間を省くために、安龍謝土儀礼、探橋・探庵儀礼の際に彼に解関煞をやってもらうように人々が要求するのだ。村人は解関煞をしてもらうと健康になると考えている。WQD氏によると36の関と72の煞があるという。

八字(生まれた年と月と日と時間を八つの字で表したもの)をみることによってどの関煞を犯しているかを判断することができる。関煞を犯している場合には専門家をお願いして関煞を解いてもらう必要がある。彼によると八字をみる専門家(算命先生)はA村にはいないという。

WQD氏の兄(WQC氏)も法門の専門家である。WQC氏は「還願」の儀礼は行えるが、weex gangvはできない。しかし人を陰間(あの世)に送って再び陽間(この世)に戻すことはできる。彼自身は陰間に行くことはできない。

a2集落のなかには「願」を持っている家が数軒ある。それらの家では願の神壇が設置されているという(筆者は未見)。子宝に恵まれない家は子孫をふやすために「願」という神を呼ぶ。しかし、毎世代に一度「還願」という儀礼をしなければ、その家の人はたたりにあい気がふれてしまうと言われている。

その他に WQC 氏は好い日どりを選ぶこと（択日）もできた。

2-3 法門の継承

WQD 氏が強調していたのは、法門の専門家をやるためには漢字の読み書き能力（漢語で「文化」という）が必要不可欠であり、(12 代の祖先は) みな文化があったということだ。法門は漢語手書きの書物を使用し、呪文も漢語で唱えるため、漢語の読み書き能力が必須となる。

WQD 氏は 12 歳の時に父が死亡したので、兄である WQC 氏（1913 年生）から法門を学んだという。

法門の知識や技能は呉（dav）姓以外にも継承されている。WQD の父方オジは a3 村の YYM 氏（1925 年生）の父に「書物を授けた」という。書物を授けるという表現は、法門の知識や技能は筆写することで伝えられることを意味している。

YYM 氏の父は息子（YYM）に書物を与えた。父から書物を与えてもらったのは YYM 氏の文化が高かったからだ WQD 氏は評する。YYM 氏は小学校の教員を長年勤めており、村の中では群を抜いた知識人である。YYM 氏は人をあの世に行かせることが出来た。

あの世と交信する行為は共産党政権樹立後には迷信行為として厳しい規制を受け、継承が困難になったという。その影響のためか、私が現地に長期滞在を始めた 1994 年以降、目撃する機会はほとんどなかった。

また、WQC 氏は a2 村の YCJ 氏と YHY 氏に法水を与えた。彼らは自力であの世に行けるようになった。「法水を与える」という表現は、法門の知識や技能の伝承を意味している。

しかし、術を学んだだけでは能力は発揮できないという。能力を発揮するためには過法という儀礼をへなければならない。

過法儀礼を受けた人には姓はそのまま、名前二文字の部分に宗教名が与えられる。それは「法+漢字一字」である。

また過法を受けた人には食物禁忌が課され、犬、亀、鱗のない魚、カエル、フクロウの摂食が禁じられる。それを破ると、能力が発揮できなくなるという。WQD 氏は以下のように語ってくれた。解放後共産党政権が誕生し、迷信活動が禁止され、兄は法門の活動を控えた。その間兄は食物禁忌を破って犬肉を食べた。その結果兄は足が不自由となり、片目も悪くってしまった。

以上みたように、WQD 氏の祖先は雲南から調査地近辺に神との対話の手段や法術という技を持ち帰っ

たと言われている。

3. 村にやってくる宗教的職能者

本節では外界から調査村にやってきた宗教的職能者について、筆者が直接見たもの、および村人からの聞き取りによって得られたデータを列挙することにより、初歩的な考察をおこないたい。

3-1 キリスト教の宣教師

西南中国では、共産党政権誕生前に、少数民族居住地域にもキリスト教の宣教師が入っていた例は少なくないが、調査地付近もその例外ではない。

解放前に福音堂(耶蘇)が村に布教にきた。本を持って人びとに見せて宣伝した。当時福音堂が林溪街にあった。2-3 人の成人男性が村の鼓楼にやって来てものを並べて、大きな声で歌を歌った。林溪の福音堂は長くは続かなかったようである。

3-2 チャー・ボンペン

また、キリスト教の宣教師の来訪とはほぼ同じ頃、チャー・ボンペンが村にやってきたという。チャーとはトン語で狭義には漢族という意味であるが、広義にはトン族でない人々全般を指す。ボンペンの意は不明である。

解放前、チャー・ボンペンが村々をまわって家の中に入ってきた。彼が入ってくると怖かった。彼は小人のような神像の彫刻が入った箱を背負っていた。彼が家に入ってくると必ず線香を燃やし、米をあげなければならなかった。彼らは何かを布教したりするというわけではなく、米をねだるだけであった。(キリスト教の宣教師とは異なり、) チャー・ボンペンは書物の類は持っていなかった。(SWB 氏談 a3 村、男、1927 年生)

このよう話から判断するに、チャー・ボンペンは宗教的職能者というよりは漂泊する乞食の類だったと考えられる。

3-3 風水師

村落社会と外来の知識の関係を考える際に風水師の事例は重要なヒントを与えてくれる。

(1) 素性不明の風水師

祖先はもともと好風水の土地に居住していた。だが素性不明の外来の風水師(地理先生)の悪意ある指示にだまされ、好風水が破壊され、現在の居住地への移住を余儀なくされた。といった村落風水破壊

譚が調査地付近の多くの村々で共有されている⁵。

(2) 貴州省の風水師

いっぽう地元の語りのなかには、貴州省の風水師の話もでてくることがある。

以前貴州省の地理先生を呼んで風水をみてもらった。××の風水がよいと言った。ずっと昔だ。トン族だ。村には地理先生がいるが、貴州の先生にはかなわない。

以前一人の貴州省六洞の地理先生が馬に乗ってA村にやってきて、付近を見て「上に風水が好い土地がある」と言った。馬に乗って橋が架かっている所に至ると、「人が既にそこの風水を壊してしまっている」と言った…。彼はよい埋葬地を探しにきたのであった。

貴州省六洞とは現在の従江県貫洞鎮の所轄地と黎平県の皮林、頓洞、肇興、洛香の一带に相当する(粟(編著) 2011:1)。

(3) 自村の風水師に対する村人の評判

地元の村の風水師は地形判断が不得意であることから、彼らは「地理先生」ではなく、「日理先生」にすぎない、と批評する村人も存在する。「日理先生」(yic lix xeent sent)とは主に埋葬や建造物の建設に適切な日時を判断する専門家をさす。漢語で書かれた『象吉通書』、『望星楼』などの漢語(旧字体含む)テキストを使用する。「地理先生」(dil lix xeent sent)とは日時判断を知ったうえで、さらに墓地、家屋や集落に関する地形判断ができる専門家をさす。

地元の「日理先生」と外来の「地理先生」の間には知識の格差があり地元民もそれを自覚しているのである。

3-4 算命先生

算命とは年と月と日と時間(八字という)をもとに、

5 たとえばA村には以下のような伝承がある。以前、チンタンシャイ(調査村から約2km)に住んでいるときはどの家もみな(暮らしが)よかった。なぜならば風水が良かったからだ。黒ブドウが実っている樹があった。ブドウの樹のつるが村全体をおおっていた。一人の(地理)先生がチンタンシャイにやってきて、この場所はよくないと言ってだました。この龍のようなブドウのつるはよくない、といってだました。樹を切ったあとそこに住めなくなり、よその場所(現在地)に移住。ブドウの樹を切ったところ血が一ヵ月以上絶え間なく、したたりおちた。その血は豚の血のようだった。切ったあと、村人は上に移り住んだ。この伝承においてブドウの樹は龍脈を象徴していると考えられる。すなわち外来の見ず知らずの風水師の悪意によって村の風水の要であった龍脈が破壊されたのである。

人の運命を占う中国の占いをさす。算命の専門家を算命先生という。先にも触れたように調査村には八字をみる専門家がいなかったため、外来の算命先生が人びとの八字をみることもある⁶。

八字をみることによってどの関煞を犯しているかが判断され、関煞を犯している場合には関煞を解いてもらう必要がある。

2004年2月にa2村に貴州省黎平県洪州区岩寨から一人の算命先生がやってきて数日間滞在した。その先生は1950年生まれのトン族男性であった。彼は筆者に、ホストファミリーの小学生の孫娘のノートを約3センチメートル四方に切り取った紙を手渡して、その紙にハーと息を吹きかけるようにと命じた。筆者が3回息を吐きかけるとその男はその紙を手持して、呪文のような言葉を唱えながら、台の上においてある、生米の盛ってある茶碗に突き刺した線香の煙にかざしながら、何度か円を描いた。その後、その白い紙を凝視し、何も悪いところはないと言った。ホストファミリーの家族はすでに何人分かをみてもらったらしく、床の上にはノートから切り取った白い紙が散乱しており、紙銭を燃やしたと思しき灰が残っていた。

別の白い紙にはホストファミリーの中の4名の氏名とそれぞれが犯した「関」の名称が書いてあった。それらは吊■(一字判読できず)、白日関、生水関、白虎関であった。

その4人は留守中だったので、お婆ちゃんが代わりに紙に息を吐きかけ、その紙を線香の煙であぶったところ小さな人形が現れたのだという。その後4名の「関」を解く儀礼をその専門家がに行った(写真10を参照)。この先生は儀礼の際には書物を用いなかった。クライアントは儀礼の供物として生きたニワトリ一羽、黒いトン布、生米、豚肉、魚のナレズシー一匹と紅包(中身は3.6元)を提供した。儀礼終了後、それらの供物は算命先生の報酬になる。

6 算命先生は風水に関する事項の指示も行うこともある。2000年ごろ隣の郷に住むトン族の算命先生の男がa2村にやってきた。その男は街で入手した算命の本をみて、儀礼を行った。その時筆者の滞在先の家の四男が解関煞してもらった。見てもらうのに2元支払った。またその先生は、家の人に以下のように指示した。井戸から流れて来る水は良いものなので、家屋の中に招き入れるべきだ。そのために木札に「吉水朝来对我增財」と書いて外壁に貼るように。前の道はまっすぐに家屋に突き当たっているのでよくない。直進する道の悪い影響を防ぐために木札に「泰山石敢当」と書いて外壁に貼るように、と。この算命先生は水流に関する風水知識を援用し、呪符の設置という風水実践を行なうようにクライアントに指示し、それに従って家屋の主人が二枚の木札を作成して設置したのである。

この先生はニワトリー羽、黒いトンブの代わりに現金払いを要望したので、クライアントは16元を渡した。

4. 外地から請来した神々

本節では調査村およびその近辺の村が外地から請来した神々のうち、請来元に関する言説が存在する三王神とサー神についてとくに言説が豊富な後者に重点をおいて紹介する。

4-1 三王神

先に述べたように a3 集落の三王は県内の老堡から請来したと言われている。a3 集落の三王廟の神壇の傍らに 1997 年に立てられた石碑には「三王廟早在三国両晋之前立之拋和里三王廟稽考地方志記載、唐宋間原建於潯潯兩江匯合之老堡口、本廟大約在明代萬曆六年⁷（公元一五七八戊寅年）接來本地」（下線は兼重による）と刻まれている。先にみたように老堡の三王はもともと貴州省由来と言われている。老堡經由で貴州省由来の三王が a3 集落に請来されたこととみてよかろう⁸。

4-2 サー神

(1) 林溪岩寨のサー神壇

林溪郷のサー神について 1990 年頃に調査した呉世華によると、林溪郷にはサーの神壇は多く、統括的なサー神壇はもともと林溪岩寨の基松胖というところにあったが、明洪武年間（1368-1398 年）に今の林溪街の呉全徳の家に移った。もともと約 3 ムーのサー

神田があり、呉家が耕作しており、呉家がサー神を専門に祀っていた（呉世華 1990：41）。

①他のサー神壇との関係

また、筆者の聞き取りによると、岩寨のサー神は 3～600 メートル川下の亮寨と大田寨のサー神との関係性のなかで言及されることが多い。例えば、“sax mags suik jinh ul,sax unh suik jinh deeh”「sax mags（大きなサー）は上の殿におわし、sax unh（小さなサー）は下の殿におわす」という言い方がある。

表 3：林溪街近辺のサー神

村名	サー神の名称	位置関係	
岩寨	sax mags sax senl sax yangp	上 jinh ul	貴州省から請来 複数の村を加護
亮寨	sax yangp	中 sax dav	大田寨から請来 複数の村を加護
大田	sax unh	下 jinh deeh	貴州省から請来

三江県林溪郷平寨出身の民族学者呉世華によると岩寨のサー神壇は数あるサー神壇の総壇である（呉世華 1990）が、筆者が実際に現地で聞き取りをしてみたところそれは sax senl とか sax yangp と呼ばれており、複数の村々を加護するサー神と位置づけられている。senl とは地域、yangp とは郷という意味。また亮寨のサー神も sax yangp と呼ばれている。また、民間歌謡のなかには“sax yangp mags dah suik naenl jinh xil liuc”「sax yangp は（ほかのサー神よりも）大きく、xil liuc（地名）殿におわします」という一節もある。

②岩寨サー神壇の由来

岩寨にある統括的なサー神壇の由来に関していくつかの異なる言説が存在する。

【言説①】：もともと貴州省從江県の洛香にあった。宋元の時期に呉姓の 12 兄弟が林溪に移ってきたとき、洛香からサー神を持ってきた（呉 1990：41）。

【言説②】：林溪岩寨のサー神壇は貴州の遠口（兼重注：天柱県の遠口を指すのか？）から祖先が移住してきたときに持ってきた（楊 1990：39）。

筆者は林溪皇朝村出身の男性から次のような話を聞くことができた。

【言説③】：以前作物の収穫が好くなかったので、貴州省の洛香からサー神を請来した。その時サー神を祀る男性も一緒に呼んできた。彼が食べていけるようにサーの田（yav sax sis）を与えた。しかし田の広さが不十分なので、各世代に男の子は一人しか生ん

7 明代萬曆六年と石碑に刻んであるが、おそらくこの序文を書いた a3 集落の誰かが作った言説に過ぎず、歴史的な根拠は確認できないものと考えられる。

8 その石碑では「三王父子簡介」と題して三王を以下のように記している。

司馬遷著の《史記》と《西南夷伝》記載、有夜郎部落諸侯国国王 竹多同乃右之湖南貴州広西群洞河畔（又名逐水今北盤江）施州歌羅寨人民（今遵義竹山）。竹王自幼非常聰明、長大成人後文能治国武可安邦、当地子民擁戴為王。自立国王後広施仁政、普興文教、引進中原先進生産技術、改變了刀耕火種的落後生産方式、子民無不欽佩崇敬。竹王有三子二女、一個個都是才智過人、文武双全。漢武帝元鼎六年（公元庚午年）平南夷為群洞郡派吳霸為太守、竹王迎降被吳霸懷疑有叛漢之舉而誅殺。漢武帝元封五年（公元前 106 乙亥年）發覺誤殺竹王後派唐蒙出使群洞郡、对其子竹興等兄弟賜封為侯王繼承王位。三王為了統一大業、不主張為父報仇、不興兵伐漢、群洞子民免去一場兵災、子民安居樂業。後來西南辺民為了紀念竹氏父子治理群洞有功、竹王宮、三王宮、三王廟就此建立起来、三王神話般的伝説也就應運而広為伝頌。人們立廟祭之、有求必応、十分靈驗、自此三王宮廟香火不斷、宮灯長明。

ではいけないという決まりにした。洛香からサー神を請来した時、洛香にある地名と同じ地名（大段（teituan））を岩寨にもつけた。岩寨を洛香の環境に似せることにより、サー神に新しい土地になじんでもらえるようにとの配慮からであった。また、サー神が jinh（殿）から逃げ出さないように、数年に一回の割合で祭祀も行っていった。

(2) 貴州省から請来されたサー神

林溪のサー神に限らず、湖南省や広西のサー神に関しても、貴州省から請来されたものとする伝承が多い。三江県独崗寨のサー神壇は貴州省黎平県の紀真寨から請来されたといわれている（楊 1990:39）。新しいサー神壇を設置する場合は古い壇に（例えば香鉢をもってゆくなりして）サー神を迎えに行かなければならない（楊 1990:39）とされている。

また湖南省通道県のサー神の請来元に関しては3種類の伝承があり、①貴州の古州（現在の榕江県）、②貴州黎平の紀堂、③広西三江からだという。民間歌謡や祭祀の詞の中では、貴州省の古州から請来したものがもっとも多いという。なお、通道県では24ある郷鎮のうち15の郷鎮にあわせて64のサー神壇があるという。サー神壇はトン族居住地区のなかで古い村に多い。ひとつだけ県溪鎮の漢族の村にある。全県64のサー神壇の大部分は解放前に作られたものであり、解放後に新たに作られたものは1つ、また解放後に復活したのも1つだけだという。またサー神壇を安置する時は（その請来元の）サー神壇のある所、あるいは橋のたもとや河辺、山のふもと、あるいは山と山の間の平地までサー神を迎えに行かなければならないという（呉万源 1990:78）。

(3) サー神のすまい

調査地付近ではサー神殿は露天の塚の形態のものと、廟の形態のものに分かれる。

塚の形態のものは石が円状に積んであり、その上には千年矮と呼ばれる葉が比較的大きく成長速度が遅い常緑樹が植えてある。神の名前などの表記はない（写真11を参照）。

廟の形態の場合は木製の神壇が設置されており、そこに神の名前が記されている。亮寨下屯、大田寨の神壇には「本祭大油得道李王之神位」⁹と書かれてい

9 なぜ神の名が漢語でこのように表記されているのかは現在のところ不明である。今後の調査を待ちたい。なお、『通道侗族自治县概況』では、サー神の漢語訳の名称には、「聖母」「先母」「達摩天子」や「李王婆婆」などもあると記述されており（〈通道侗族自治县概況〉編写組 1986:102）、サー神を李王と結びつける事例は、湖南省通道県にも存在する

る。その下側には中央に「本祠下壇土地之位」、その右に「寧廟童子」左に「掃帚郎君」と書かれた木の板が置いてある。亮寨下屯の場合、神位の右側には棒状に巻いた黒いプリーツスカートと傘、黒い布靴が置いてあった（写真12を参照）。

(4) 解放前のサー神

呉世華（1990）によると、民国期の時点では、林溪郷の民をあげてのサー神祭祀活動は春と秋の祭祀しか残っていなかったという。

①春の祭祀

毎年田植え前にサー神の祭祀を行っていた。その儀礼はトン語でアオソン（aol songc）という。Songcは松の意。aolについては呉世華は言及していないが、「取る」という意味と思われる。田植えの時期が近づく「福生」という吉日を選び、村の長老たちが岩寨のサーの総壇に集まって祭祀をしていた。三牲の供物を準備し、壇主の苗床の東西南北の角に行き、数株の苗を抜いてきてサー神を祀る。祭祀が終わるとこの数株の苗を田んぼに差し込む。往々にして、それらは小さすぎて、あまり目立たなかったため、リーダーたちは山に行つてススキを数本刈つてきて象徴的にアオソンの苗とみなした。アオソンの春祭りは、稲の苗が松のようにたくましく成長し、五穀豊穡をもたらすことをサー神に願うものであった。春の田植え前には必ずサー神を祭祀しなければならない、さもないと減産すると考えられていた。トン族の歌の中にも“bedl mix deml bav nouc ams sat.gas mix aol songc nouc ams laemp”（アヒルの翼がまだ長くないのに誰がそれを殺そうか、アオソンしていないのに誰が田植えをしようとするだろうか）とうたわれている（呉世華 1990:42）。

②秋の祭祀

秋の祭祀はサー神に対して人丁興旺、団寨安寧を祈る祭祀であった。昔は毎年一回行っていたが、近現代では3、5年に一度行うようにと変わった。祭祀地点は岩寨の総壇ではなく、亮寨の分壇の方であった。この理由について呉世華は祭祀の時には性的な詞がたくさん出てくるので、街中にある総壇を避け街から少し離れた分壇で行うように変えられたのではないかと推測している。秋祭りの日には村々は三牲の供物を用意し服装を整え、サー神壇のところに集まって祭祀をした。祈祷師は耳に入れがたい（性的な）言葉をとなえ、人々はそれに唱和した。詞は韻をふんだものであった。性的な内容を伴っている

ようである。

ものの、みなたいへん敬虔な態度で、誰一人として笑ったりしない。中心の壇には一頭の母豚が置かれてあり、仮面をかぶった祈祷師が、祭祀の詞を唱えながら、酒糟をつけた祭祀用の棒を母豚の陰部に突き刺す。それはトン族が一族で行う「還願」の祭祀儀礼とほぼ同じである（呉世華 1990:42）。

以上のように、岩寨と亮寨のサー神は五穀豊穡だけでなく、人間の子孫繁栄をかなえる豊饒の神であった。

(5) 解放後のサー神

共産党政権になってから、林溪郷では盛大にサー神を祀ることは迷信活動とされ、祭祀活動は停止した。亮寨のサー神壇は四清運動時に破壊された（現在は再建されている）。サー神の田んぼもつぶされて市場に変わった。岩寨のサー神を管理している呉家の最後の跡取り息子は数十年前に亡くなった。存命していれば60数歳とのことである。現在、春秋の祭祀はともに行われていない。

林溪郷のみならず、湖南省の通道トン族自治州や広西の龍勝県平等郷においても共産党政権樹立後にサー神の祭祀活動はほぼ消滅し、サー神を信仰する人も大幅に減少したことが報告されている（呉万源 1990:81; 陸 2008:77-79）。

(6) サー神の逃亡と呼び戻し

林溪岩寨ではサー神が殿から逃げ出さないように、数年に一回の割合で儀礼を行っていたと述べたが、サー神が殿から逃げ出してしまうという言説は、湖南の通道県と広西の龍勝県においても報告されている。

通道トン族自治州におけるサー神の調査報告によると、サー神はトン族の村の平安、人畜興旺、五穀豊穡を保証してくれる靈験あらたかな女神であるが、時にはサー神壇から離れてしまうことがある。その場合、村は災いにあう。夜に鶏がないたり、人や家畜が病気になったり、作物の収穫に恵まなかったり、水害、旱害、火災などに見舞われる。こうした状況になると、村人はみな鼓楼に集まって相談し、河辺や橋のたもと、あるいは山と山の間の平坦地にサー神を迎えに行き、壇に戻ってもらうための儀礼を行ったという（呉万源 1990:80）。続けて具体的な事例を提示してみよう。

【事例①】通道県平坦郷高舖村（1946年）

1946年に通道県平坦郷高舖村はサー神を迎える活動を行った。国民党政府はトン族に風俗改革を強制し、県の役人はトン族女性のスカートをターゲット

にした。サー神は陰間（あの世）でこの情景を見て恐ろしく思い、すぐに逃げてしまった。その結果深夜に鶏が鳴いたり、人々が病気になったり、子供が疱瘡にかかったりした。そこでシャーマンにあの世に行ってもらい、村人が災難の原因を尋ねたところ、サー神はスカートにマークをつけられるのを怖がって山と山の間の平地に行ったと言った。また、黒豚一頭を殺し、サー神のお堂三周分の長さの野葡萄の蔓と一丈五尺の長さの白い茅を探してきて、彼女を祭祀するならば、もとのお堂に戻ってもよいと言った。

高舖全村で協議しサー神を迎えるリーダーを推挙し、黒豚、野葡萄の蔓、白い茅などを探し出し、吉日を選んで、祭師を呼び、サー神を迎える儀礼を執り行った。祭師と2人の弟子が路を開き、2人のトン族の正装した娘が茶盆を捧げ持ち、5人の男が芦笙を吹き、40人の女性が青紫色のトン族のスカートを身に付け、その他老人と子供が隊列を組み山と山の間の平地にサー神を迎えに行った¹⁰（呉万源 1990:80）。

【事例②】龍勝各族自治县平等郷平等村

続いて広西の龍勝各族自治县の事例をみてみよう。「龍勝各族自治县平等郷平等村侗族社会歴史調査」（1958年調査）によると平等村の達摩娘娘の神（兼重注：達摩娘娘の神とはサー神のこと）は湖南省通道県の麻龍郷¹¹の達摩娘娘から請来したものだという。

達摩娘娘は「嫁ぎ先の廟」（男家廟）と「実家の廟」（外婆廟）に分かれており、男家廟はほとんどすべての村にあるが、外家廟は数村に一つの割合で存在する。廟が嫁ぎ先と実家に分かれているのは、俗世の姻戚関係と同じである¹²。

10 サー神を迎えに行く際の儀礼は以下の如くである。

山と山の間の平地からもとのサー神のお堂まで連れていってから祭壇の上に豚の頭ひとつ、三碗分の豚の腸、胃袋、肝、肺などを並べ、線香と紙銭を焼き、サー神を祭祀した。三碗の内臓の混ぜ物のうち真ん中の大きな碗は祭師に贈り、両側の小さな碗は二人の弟子に贈った。豚肉は村人に均分し、豚の脂身はサー神のお堂の中で撒き子供が奪って食べた。野葡萄の蔓でサー神のお堂を三周巻き、白い茅はサー神のお堂の突起のあるところに置き、祭師はサー神を祭祀する詞を唱え、村の平安を保護してくれるように求めた。サー神を迎えてお堂に戻ってもらう儀礼はこれで終了した（呉万源 1990:80）。

11 現在の馬龍郷に相当すると考えられる

12 鈴木正宗の調査によると貴州省榕江県車江郷の村々にあるサー神は互いに姉妹あるいは母娘関係にあるとみなされているという。車寨は集落内に4つのサー神があり、互いに姉妹関係にあり、車寨のサーは妹寨のサーの娘とみなされている。また、寨頭村のサーは章魯村のサーの姉にあたるたされ、村々の姉妹関係でむすばれているサー神は、二月に一斉に祭りをを行う（鈴木 2004:221-223）。

達摩娘娘廟の祭祀はトン族の中高年の女性が集団で行う。祭祀は定期的なものと不定期なものに分かれる。

定期的なものは毎年毎月旧暦の初二、一二、二二日に一回ずつお祀りし、村内の中高年女性はみな参加する。各人は茶葉、米花あるいはトウモロコシを携えて廟に集まり油茶を作り、油茶で神を祀り、祭祀が終わるとみんなで油茶を食べて、雑談をする。その内容は世間話、近頃村人や家畜が繁栄しているかなどであり、同時に歌が歌える人は歌い、物語を語れる人は語り、歌あり物語ありで、とても賑やかで、楽しんだのち散会する。

不定期の祭祀は村で急性伝染病が発生したり、どこかの家で鶏が不正常的な鳴き方をしたり、月食や日食を目撃したり、夜トラが村に入ってきて牛や豚を食べたりするなどの状況の時に臨時に行うことを決定する。祈祷師に頼んで祭祀の日取りを選んでもらい、占って神に問い、占いで達摩娘娘が実家に帰ってしまったという結果がでたら、再び祈祷師に頼んで吉日を選んでもらい、隊を組んで彼女が戻ってくるように実家の廟まで迎えに行く（広西壮族自治区編輯組 1987:249-250）¹³。

事例①と②に共通するのは、サー神は時に住みかを離れてしまうことがある。そうすると村に凶事が発生する。サー神を呼び戻すためには儀礼を行わなければならないということである。

(7) サー神の地域差

楊通山はサー神の性格付けには地域差があることを指摘している（表4参照）（楊通山 1990：40）。

表4：サー神の地域差

貴州省都柳江一带（特に從江県内）	広西三江県独崗、八江、林溪一带
サー神に特定の姓名住所あり。杏妮の物語が流布：杏妮はトン族の民を率いて、官兵と戦い犠牲となった。	サー神に特定の姓名住所なし。杏妮の物語は流布していない。

13 サー神を迎えに行く儀式は以下の如くである。

皆で村の長老数人と婦女を数十人選び、新しい民族衣装を着て、芦笙を持って、長老はさらに一本の傘を持って、往路は芦笙は吹かず、傘も開かない。廟に到着するとすぐに祭祀を始める（祭祀儀礼は上記と同じ）。達摩娘娘が戻って来るように祈り求める。復路は路上で、（達摩娘娘を）迎える人たちの行列の前の一人は傘を開き（神のために雨風を防ぐという意味）、後ろ側の人は芦笙を吹き、廟に戻ってからまた祭祀をし、それが終わると各人は帰ってゆく。解放初期には、廟の祭祀の習慣は一度停止したが、ここ3、4年でまた復活した（広西壮族自治区編輯組 1987:249-250）。

①貴州省における伝承

貴州省ではサー神に関しては杏妮という名前の女性に関する伝承がある。從江県龍岡郷付近で流布しているといわれる杏妮に関する物語「祭祖母」によると、彼女の姓は呉であり、平梅寨で生まれた。また別の伝承「侗家“祭莎”的由来」によるとやはり姓は呉で從江県と黎平県の境にある皮林で生まれたとされる（從江県民間文学集成編委會編 1988：21,37）。

異伝が多いが、伝承の懐慨は以下のようにまとめることができよう。

昔々、トン族には杏妮と呼ばれる女首領がいて、官府の残酷な搾取と圧迫に対し、反旗を翻して立ち上がり、九龍宝刀をぶら下げて、トン族の子弟を引き連れて自分の山村と住民たちを守るために奮起して敵と抗った。人数が敵よりも少ないので、戦いに敗れ包囲され、毅然としての薩^{サー}歳山（「弄堂概」）の九層崖から身を投げ、壮烈に殉死した。彼女は後にトン族の人々からサー^{サー}スィー（sax sip（兼重注：saxと同義））として祭祀されるようになった。

「弄堂概」（薩歳山）は黎平県肇興郷宰柳村の集落から1.2キロメートル離れたところにある小さな山である。山の下には小さな湖があり、サー^{サー}スィー潭と呼ばれている。湖のほとりには小さな平地がある。ここはトン族の人たちがサー神を迎える際に踊り、サー^{サー}スィーを祭祀する場所である。山頂には数本の松の木があり、その下には祭壇があり、古くからサー^{サー}スィーの神位が祀られている（楊祖華編 2008：83）。

トン族の村でサーの神壇を設置する時には、必ずここ「弄堂概」（薩歳山）に来てサー^{サー}スィーの英霊を象徴する泥土をお椀に入れて取らなければならない¹⁴。このことは彼女の英霊を村に迎えて居住させる

14 この件に関しては、これを裏付ける現地調査報告がなされている。

貴州省榕江県の車寨郷を調査した鈴木正崇によると、車寨郷の村々でサー壇の由来について尋ねると、地元民は祖先の英雄が亡くなった場所「弄堂概」を故地と考え、そこから土や石を運んできたと言っている（鈴木2004:219,232）。また、小川直之によると、黎平県茅貢郷地捫村では村を作るときには、まず初めに上地坪にある薩歳山からサー神の土や石を持ってきて祭壇を作ると伝えられている。地捫の母寨のサー神は地捫村全体の守護神となっている。村に病気が流行ったり、火事が起きたりするとサー神の祭りが足りないことが原因とされ、再び薩歳山に行って土や石を採ってきてサー壇を築きなおして丁寧にお祭りする。薩歳山の土や石を運んで祀られている母寨のサー神は周辺の村々からは有力なサー神と考えられており、近くの村がサー神を祀りなおす時には、ここから土や石を持ってゆくという（小川2005:67-68）。黎平県肇興郷紀堂村でも、サー神を本山の薩歳山に迎えに行くときのことが伝えられ、薩歳山から土と石を採ってくる時には男性が女装して行くとい

ことを意味し、村の平安が保たれることを可能にする（楊祖華編 2008：83）。

②広西における伝承

「広西トン族社会歴史調査」（1958年調査）にはサー神に関して以下のような記述がある。

トン族が普遍的に信奉している神は達摩娘娘天子であり、トン語では「雜媽」（兼重注：sax mags の漢字表記）という。その意味は「老奶」（おばあさん）である。その来歴についてはトン族人民の伝説では、達摩娘娘は古州（貴州省黎平府）の人で孟獲に嫁ぎ妻となった。三国時代に、蜀の軍師諸葛孔明が「南蛮」に出征し少数民族を征服した。「蛮兵」の首領孟獲は部隊を率いて抵抗したが、のちに蜀に降伏した。だが、その妻の達摩娘娘は勇敢に善戦し、屈することなく、部下を率いて反抗闘争を継続した。しかし、数が少なく多勢に敵わず、敗退し、部下の大部分は死傷し、女性11人が達摩娘娘に従って敵に反抗した。この戦役において彼女らは山谷で敵に包囲され、敵に切り殺された。達摩娘娘だけは武芸が群を抜いて優れており、敵を殺して幾重の包囲から脱出した。しかし敵兵は追いかけて、迫ってきた。達摩娘娘は逃げ道がなくなり、馬が泥田にはまって動けなくなり、敵に矢で射殺され闘争はついに失敗した。トン族の人たちは彼女の戦い続ける精神に敬服し、達摩娘娘を建立し記念した。数千年来、祭祀はずっと衰えていない（広西壮族自治区編輯組 1987:152-153）。

このように達摩娘娘は女性で貴州省黎平府の古州（現在の榕江県）の人であるとされる。非常に残念なことに、広西のトン族居住地のなかのどこの伝承なのかがこの報告には明記されていない¹⁵。

う（小川 2005:71）。また、小川は上記の薩巖山とは黎平県と從江県の境界付近にある弄塘凱（塘凱山・longl dang gkeip）のことで、サー神はこの崖から身を投じて亡くなったと伝えられているとも報告している（小川 2005:72）。

15 「広西三江侗族社会歴史調査」（1958年調査）には、達摩天子娘娘について以下のように記述されている。トン族とミャオ族はみな達摩天子娘娘（兼重注：サー神のこと）を信じており、村ごとに神壇がある。伝説によると達摩天子娘娘はトン族の最も古い祖先である。トン族は集落の中に円い石で円圏をつくり、中央に椿の木を刺し、上に雨傘を一本しばりつける。毎年貴州まで巫（シャーマン）を迎えに行き拝礼するため、多大の費用がかかる。トン族は達摩天子娘娘は孟獲夫人であると伝えている。群衆は紡績機、織り関係の道具および銀製品を廟の下に埋め、耳輪、首輪、銀の櫛なども埋める。トン族の人々はトン布を織ることができるが、それは達摩天子娘娘が教えたものだと言われている。トン族の人々は達摩天子娘娘を篤く信奉し、若者が外の村へ歌を歌いに行く際には、達摩天子娘娘の神壇の前に行って一度歌う。このようにしてはじめて歌が順調に歌えるのだそうだ。達摩天子娘娘の廟の中に

孟獲夫人とサー神を結び付ける言説は、筆者は林溪郷において耳にしたことはない。自身が林溪郷出身のトン族である呉世華は、林溪郷のサー神に対して人々を率いて王朝と闘った犠牲的英雄というイメージを安易にかぶせるべきではないという旨の見解を示している（呉世華 1990:42）。先に見たように、三江県北部の独崗郷、八江郷、林溪郷の三つの郷においてサー神には特定の姓名はない（楊 1990:40）。サー神に関する伝承には広西内部において、しかも三江県内においても地域差があるかと考えられる。

おわりに

「移動と宗教実践」をテーマとした本研究会の主旨にできるだけ沿う形で、まとめてみたい。

筆者の調査地域（広西三江トン族自治州林溪郷 A 村近辺）の村落社会における宗教的知識や技能の由来に関する言説を検討すると、宗教的知識や技能の地域間不均衡とそれに基づく2つのパターンの人の移動が浮かび上がってくる。

(1) 村人が村外の職能者のもとを訪ねて学ぶ

先祖がわざわざ雲南まで学びに行つたと言われる法門の知識や技能は一法術の能力は現在は伝承されていないものの—今でも子孫あるいは弟子筋に継承されている。特に人と神との対話、生きながら陰間（あの世）に行つて陽間（この世）に戻ってくるといったシャーマニスティックな方面において地元で連綿と受け継がれ実践されてきたと考えられる。

(2) 職能者が村外からやってきて、村人たちに指導。

地元では、かつて外地から「地理先生」が村にやってきたと語られる。「地理先生」の移動を、各地の地形をみることを生業とするという職業上の特性として片づけてしまうのは早計である。ここで問題とすべきは、知識レベルの高い貴州省六洞の専門家が知識レベルの低い A 村近辺に赴いて風水をみるといった、知識や技能の偏差と職能者の移動の関係性である。日理（日時の判断）しか知らない地元の「日理先生」の知識レベルは外来の「地理先生」にはかなわないという地元の言説の存在は、風水知識の地域的格差を地元の人々も意識していることの証左である。知識の地域間格差が大きいからこそ、悪意をもった外来の風水師は地元の人々に災いをもたらしかね

埋めてある銀器は誰も盗もうとはせず、非常に尊び重んじている。祭祀をするのは毎年旧暦の十月初五日であり、村人全員が拝みに行く（広西壮族自治区編輯組 1987:18）。非常に残念なことに、この報告にも三江県内のどの地域のトン族の風習なのか記載されていない。

ない危険な存在として語られるのである。

知識や技能の地域間格差は風水知識に限った話ではない。八字を見ることが出来る専門家（算命先生）が地元にはいないからこそ、外地の算命先生がやってきて「商売」することが可能となっている。

筆者の調査地の場合、(3) 神々が外地から請来されること、すなわち神そのものが移動する事例も存在する。

調査地においては漢族由来の神々、湖南や貴州由来の非漢族系の地方神（飛山神、三王神）に加え、トン族独自のサー神が取り込まれている。神々に関する地元の言説を検討した結果浮かび上がってきたのは、神々をめぐる言説の中で外来性が強調されることが多いのはサー神であるということだ。

サー神に来てもらうためには、わざわざ迎えに行かなければならないし、住み心地のよい環境を整える必要もある。またサー神は請来先に定住してくれる保証はなく、自分の意思で逃亡してしまうこともありうる。そういった意味でサー神は「在地の神」とはいいがたい。一方、現地の五穀豊穡や家畜の繁殖、無病息災の実現にサー神が必要不可欠であるがゆえに、現地の人々にとってサー神はぜひとも地元に住ついてもらう必要がある。以上のことから、サー神とは「在地の神」となることが地元民によって希求されている「外来の神」と位置づけることができよう。

また、サー神の根源地は貴州省のトン族においては「弄堂概」と明確に認識されていることが多いのだが、広西や湖南においてはそうではないようだ。広西や湖南においてはむしろ、サー神の請来元が重要視される傾向があり、サー神は貴州省のどこどこから請来されたと、具体的な地名をあげて語られる場合が多いように見うけられる。

ここで、トン族文化のうち宗教的なもの以外に目を転じると、貴州から広西・湖南に向かって伝播した文化要素は少なくない。たとえば、トン劇がそうである（兼重 2014:345-347）。また筆者の調査地においては、トン族の民間歌謡なども貴州から来たものだと言語する人もおり、言説のレベルでもそうした見方が存在する。

宗教以外の文化要素と移動（伝播）の関連性について明らかにしてゆくことは、移動と宗教実践に関する研究を、文化の伝播という、より広いパースペクティブのなかで捉えるうえで重要な検討課題であるといえよう。今後の課題としたい。

参考文献

【日本語】

小川直之. 2005. 「祭師と薩歳祭祀」 國學院大學 21 世紀 COE プ

ログラム グループ I・II 『薩歳の祭り』 「日本における神観念の形成とその比較文化論的研究」 研究報告Ⅲ, 66-73.
兼重努. 2014. 「文化資源としての民間文芸—トン族の演劇「秦娘梅」の事例から」 武内房司・塚田誠之編 『中国の民族文化資源 南部地域の分析から』 風響社, 331-400.
鈴木正崇. 2004. 「女神信仰の現代の変容—中国貴州省侗族の薩媽節をめぐる—」 野村伸一編著 『東アジアの女神信仰と女性生活』 慶應義塾大学出版会, 209-273.

【中国語】（ピンイン順）

従江県民間文学集成編委会編. 1988. 『中国民間故事集成 貴州省黔南州従江県巻』 内部発行, 20-49.
従江県人民政府編. 1985. 『従江県地名志』 内部発行.
鄧敏文. 1994. 「従楊再思の族属看湘黔桂邊界の民族關係」 『懷化師專學報』 13 (1): 8-12.
広西壮族自治区編輯組編. 1987. 『広西侗族社会歴史調査』 広西民族出版社.
姜玉笙編纂. 1975 (1946). 『三江県志』 (リプリント版 台北: 成文出版社).
陸徳高. 2008. 『平等侗寨史』 内部発行.
三江侗族自治县志編纂委員会編. 1992. 『三江侗族自治县志』 中央民族学院出版社.
石若屏. 1986. 「“飛山蛮” 浅談」 『広西民族研究』 3: 57-61.
粟周榕編著. 2011. 『六洞九洞侗族村寨』 貴州民族出版社.
<通道侗族自治县概況> 編写組. 1986. 『通道侗族自治县概況』 湖南人民出版社.
呉世華. 1990. 「侗“薩” 時代初探: 三江林溪薩神遺跡調査」 『貴州民族研究』 2: 41-42.
呉万源. 1990. 「通道侗族“薩歳” 文化調査」 『民族論壇』 2: 78-81.
徐傑舜・楊秀楠・徐桂蘭. 1992. 『程陽橋風俗』 広西民族出版社.
楊通山. 1990. 「三郷薩神崇拜調査」 『貴州民族研究』 2: 38-40.
楊祖華編. 2008. 『肇興體驗』 海南出版社・三環出版社.
張民. 1982. 「薩歳考略」 『貴州民族研究』 3: 126-134.



写真 1：調査村の遠景



写真 2：建築儀礼を執行する風水師



写真 3：祖先神の神棚（覃姓のもの）



写真 4：保山神（a1 集落）



写真 5：飛山神（a2 集落）



写真 6：三王神（a3 集落）



写真 7 : a2 集落の入り口の土地神の祠



写真 8 : A 村大橋の上の関聖帝神像



写真 9: 他の橋の上の関聖帝 (神像無)



写真 10 : 儀礼を執行する算命先生



写真 11 : 露天のサー神壇 (亮寨上屯)



写真 12 : 「本祭大油得道李王之神位」 (亮寨下屯)

第4章 「歴史的祖国」への移住

——カザフスタンにおける「帰還者」の生活と祝祭・宗教実践——

国立民族学博物館
藤本 透子

1. はじめに

ある土地から別の土地へと移動し、移動先で社会を再構築していくことは、人が長い歴史のなかで繰り返してきた営みである。そのなかで中央アジアにおける移動は、20世紀から21世紀にかけて体制移行と密接に結びついて生じた点に特徴がある。中央アジアを含め旧ソ連では、政治的な理由により民族の強制移住もしばしば実施され、多民族からなる国家が生まれ出されたが、ソ連解体とともに各民族の名前を冠した国家が独立し新たな政治・経済体制の下で地域社会が再編された。本稿で取り上げるカザフスタンは、中央アジア5か国のなかでもとりわけ多民族が居住するが、1990年代にロシア人などが国外へ移出した一方で、国外のカザフ人が「歴史的祖国」としてカザフスタンに「帰還」したのであった。

この現象に筆者が関心をもったのは、2003年から2005年にかけてカザフスタン北東部のパヴロダル州バヤナウル地区の村で、社会主義体制から移行後の宗教動態に関する人類学調査を行っていた時のことである。オラルマン (*oralman*, 「帰還者」) と呼ばれて差異化され時には差別的にも語られる、モンゴルや中国、ウズベキスタンなどから移住したカザフ人が、祝祭やイスラームの動態に深く関わっている場合があることをしばしば聞いた。彼らはなぜカザフスタンに移住し、どのように生活し、祝祭やイスラームをいかに捉えて実践しているのだろうか。

ポスト社会主義地域に関する人類学研究では、祝祭や宗教の再活性化がアイデンティティの主張に大きな役割を果たしてきたことが広く指摘されてきたが(藤本2011: 18-21)、祝祭や宗教実践と移動との関係はあまり問われてこなかった。また、在外カザフ人のカザフスタンへの「帰還」に関する先行研究は、主に経済・政治・社会学の分野で行われてきた(e.g. 岡2008, 2010, Diener 2009, タチベコフ2010, Bonenfant

2012)。「帰還」後にカザフスタンのカザフ人との差異を特徴づけるものとして、イスラームの重要性は指摘されてきたが(タチベコフ2010: 205-207)、具体的なイスラーム実践や祝祭の動態は明らかにされていない。国外から「歴史的祖国」へと移住した人々の動向は、社会主義を経た地域社会の動態を考える上でも、広く宗教実践と移動の関係を検討する上でも重要といえよう。国境を越えた移動と宗教をとおした共同性の再構築という問題は非社会主義圏においても指摘されており(山田2014)、広範な比較研究へと発展させていく可能性をもつ。

したがって本稿は、国境によって分断された民族集団における移動と宗教・祝祭の動態を、国外からカザフスタンに移住したカザフ人に着目して明らかにすることを目的とする。主な調査地は、カザフスタンのパヴロダル州バヤナウル地区である(図参照)。2003年から2005年まで長期調査を行ったが、本稿の主なデータは2011年から2014年における短期調査で得られたものである。同地区には、2010年1月1日現在、1258名(261世帯)の「帰還者」が居住しており、地区人口の約4%を占める¹。カザフスタン最大の都市アルマトゥと、バヤナウル地区の大部分の「帰還者」の出身地であるモンゴル国西部のバヤンウルギー県と首都ウランバートルでも補足的な短期調査を行った。

以下、第2節では、在外カザフ人のカザフスタンへの「帰還」の動機と「帰還」後の生活を検討する。第3節では、春分に行われるナウルズの祝祭と、イスラーム実践という2点にそれぞれ着目して、祝祭・宗教実践に「帰還者」がいかに関わってきたのかを検討する。第4節で本稿の内容をまとめ暫定的な結論

1 バヤナウル地区に暮らすオラルマン1258人のうち、924人(約73.4%)はマイカイン町に居住し、地区中心地のバヤナウル町には117人(約9.3%)が居住し、残りの217人(約17.2%)は村落部に居住している。本稿では、主にバヤナウル町とその周辺の村落部に暮らす「帰還者」に焦点を絞っている。

を述べる。

2. 在外カザフ人のカザフスタンへの移住

2-1 カザフスタン政府による呼び寄せ政策

カザフスタンは、ロシア人、ウクライナ人、ドイツ人、朝鮮人などが一定の割合を占める多民族国家であり、1989年の時点ではカザフ人は39.7%に過ぎなかったが、ロシア人、ウクライナ人、ドイツ人の国外流出と在外カザフ人の「帰還」によって、2009年にはカザフ人が63.1%を占めるに至った(Agenstvo Respubliki Kazakhstan po statistike 2010:10)。カザフスタンを中心に考えるとこれらの移動は移出と移入に分けられるが、よりマクロな観点からみると、いずれも自民族がマジョリティである国家への移住という性格をもつ。

注目されるのは、政府がカザフスタンのカザフ人の「歴史的祖国」([ru] *istoricheskaya rodina*, [kaz] *tarikhi otani*)²として位置づけ、独立前後から在外カザフ人の呼び寄せ政策をとったことである(Bonnenfant 2012)。これまで最も多くの「帰還者」を輩出したのはウズベキスタンだが、独立後もない一時期に限って言えば、最も多くのカザフ人移民を輩出したのはモンゴルであり(Mamashev 2012: 59,81)、2005年までに約5万人がカザフスタンへ移住した(岡 2008: 9)。彼らは主に19世紀に中国からモンゴルに移住しており、それ以前に現在のカザフスタンにあたる地域に祖先が居住していたと推定されるものの、直接的な関係はすでにたどれなくなっている場合も多い。しかし、これらの人々も含めて各国からのカザフ人移住者は、「帰還者」と呼ばれている。

2009年の国勢調査時にバヤナウル地区役場で作成された詳細なデータに基づく、同地区に居住する「帰還者」のほとんど(99.6%)が、モンゴル国からカザフスタンに移住したカザフ人である(5人(0.4%)のみウズベキスタンから移住)。これは、同地区がカザフスタン北東部という、比較的モンゴル国に近い位置にあるためである²。移住年は、1991年から2007年までで、特に1990年代が多い³。多くは本人が移住してきた1世だが、移住後に生まれた2世も全体の

約22%を占める。なお、カザフ社会においてはルウ(*ru*)と呼ばれる父系クランが社会的重要性をもつが、バヤナウル地区のカザフ人の多くがアルゲン(*Arghin*)と呼ばれる父系クランに属すのに対し、モンゴル国から移住したカザフ人の多くはケレイ(*Kerey*)と呼ばれる別の父系クランに属している。

2-2 移住の動機

モンゴルや中国からカザフスタンへの初期の「帰還者」、つまりカザフスタン独立直後に移住してきた人々は、カザフ人の国づくりという高い理念に燃えていた者が多かった。たとえば、K.J. (1932年生、女性、1992年に移住)は、バヤンウルギー県トルバ郡生まれで、モンゴルではロシア語教師として働いていた。移住を決意した夫は作家で、移住にあたり惜別の詩を創作した。その一節は「私を許せ、生まれ育った国、私のモンゴルよ、私は人だから、(カザフ人としての)血に引き寄せられて(カザフスタンへ)行く」というものであり、移住の強い意思とともに、モンゴルとカザフスタン双方への複雑な感情がうかがわれる。カザフスタンに移住後に夫は亡くなり、墓碑にこの詩の一節が刻まれたという。

K.J.の夫の弟の息子にあたるM.T.(1961年生、男性、1993年に移住)は、バヤンウルギー県トルバ郡に生まれ地元中等専門学校を卒業したのち兵役につき、兵役を解かれて結婚してからウランバートルの農業大学で学んだ。移住前にK.J.の夫を頼ってカザフスタンを下見に訪れ、「気に入っても気に入らなくても(カザフスタンに)移住して来い」と言われたという。彼は「自分の専門を活かして仕事をしよう」と、移住を決意したと語る。

より若い世代の「帰還者」の男性M.Z. (1973年生)は、バヤンウルギー県ウルギー市生まれで、ウランバートルの医科大学で学び、大学1年の時(1992年)に両親とともにカザフスタンに移住した。移住後にセメイ医科大学に編入して卒業し、現在ではバヤナウル地区病院に勤務している。彼は「カザフスタンについて年配の人たちから父祖の地だと聞いていた。(中略)しかし、カザフスタンがどのようなところかよく知らなかった。年配の人々は、言語も宗教も異なるモンゴルに暮らして、自分たちの言葉も宗教も生活習慣も少しずつ忘れ始めていると、子孫について心配していた。このため、子孫を自分たちの土地(カザフスタン)に移動させることを希望していた」と語ってくれた。実際、より上の世代であるS.K. (1949年生、男性、1993年に移住)は「祖先の土地へ、子どもたちを送り届けるために私たちは(カザフスタンに)来た」と語る。

2 カザフスタン南東部は中国出身、南部はウズベキスタン出身、南西部はイラン出身のカザフ人が多い。

3 1992年が41%と圧倒的に多く、そのほとんどはマイカインに居住している(炭鉱労働者として集団でこの地域に割り当てられたとみられる)。バヤナウル町とその周辺の村落部に関しては、移住年は1992年が約20%と最も多いが1998年も約14%を占める。

「親族がこちらに暮らしているから」と移住してきた人々も多いが、移住初期においては子孫の教育、特に言語と宗教を保持することが大きな動機となっていたとみられる。モンゴルはカザフスタンより数年早く社会主義体制から移行し経済的に混乱した状況にあったが、カザフスタン経済もソ連解体の打撃をこうむっており、移住の動機を経済のみに求めるのは難しい。「帰還者」たちが語るように、モンゴルでカザフ人は差別される立場におかれてきたわけではない。ただ、高等教育はモンゴル語が主でカザフ語では学べない。また、イスラーム実践は制限されず、実際に非常な勢いでイスラームが復興したが、マジョリティのハルハは仏教徒である。こうしたことを背景として、カザフスタン独立にともなうナショナリズムの高まりのなかで「歴史的祖国」への「帰還」が生じたと考えられる。

2-3 カザフスタンへの移住後の生活

それでは、カザフスタンに移住したカザフ人たちは、どのように受け入れられたのだろうか。移住当時の状況や政府からの援助などカザフスタン側の受け入れに関して、1990年代初期にソフホーズ議長を務め、2000年代には地区長補佐を務めていた男性B.S. (1954年生) から以下のような話を聞くことができた。

「(カザフスタン側では) 各州、各地区に分かれて、「帰還者」を迎え始めた。(私が議長を務めていた) Bソフホーズでは、10家族を受け入れた。彼らは天幕を設営して暮らし始めた。家が一番の問題だった。ソフホーズの中心地でも家畜飼育拠点でも、仕事が組織された。それまでに、ソフホーズでは家畜を放牧する人がいなくなっていた。石炭生産などに職を求めて移動してしまっただからだ。モンゴルから来た「親族」たち(「帰還者」と同義、後述)は、ヒツジの飼育に優れていたのも、家畜の放牧をした。政府からの援助として、ウシ1頭、ヒツジ10頭、現金、1軒の家が支給された。1, 2年~3, 4年ソフホーズに暮らしたのち、別の州へと移動した人々も多かったが、これには政府からの援助は当然のことながら与えられなかった。短い期間で彼らの仕事は発展し、農民経営体・ビジネスの経営者になった。仲間を大切にするのが彼らの特徴だ。彼らは次第に土地の人たちとまざっていった。生まれた土地を捨てることは容易ではない。彼らの目的は、子孫を祖国に連れて行き、カザフの習慣を守りながら子孫を育てることにあった。勇気ある行為だ」(2013年聞き取り)

このように、ソフホーズ単位で「帰還者」を受け

入れ、地元のカザフ人とともに生活する体制がとられた。しかし、「帰還者」自身からの聞き取りによれば、受け入れ側との不一致も生じていた。上述のS.K.は数学教師を務めているが、当時の状況を以下のように語る。

「モンゴルから移住してきた頃、(カザフスタンは)自分たちを労働力として受け入れた。しかし、自分たちは教育を受けた人間であった。(中略)移住前の職業を聞かずに、ソフホーズ議長はある家族にヒツジを与えて飼育するよう言った。翌日、ヒツジが放牧されていないので、隣人が見に行ってみると、『ロシアのS市に移住します。ヒツジはお返しします』と書き残してあった。技術者なので、もちろん村に住んでヒツジを飼うことはできない」(2014年聞き取り)。

移住者のなかには、ヒツジ牧畜に優れた才能を発揮する牧夫もいた一方で、教師や農業技術者といった高学歴の人々もおり、一律な受け入れ態勢は齟齬を生んだのである⁴。こうした状況の下で、次のM.T.の事例は、牧夫として受け入れられた後にモンゴルとの関係を最大限に活用して生活を成り立たせ、最終的には農業技術者としての専門性を活かした職に就いた経緯を示している。

「(移住してきてから) バヤナウル地区のJソフホーズに割り振られ、穀物保管所、車庫などで専門外の仕事に従事した。農業の専門家であることを徐々にアピールし、ソフホーズの農業担当の会計士として採用された。当時は社会主義計画経済から資本主義市場経済への移行期だった。しかし、人々はそのことを理解していなかった。(中略)ソフホーズが1998年に解散すると、2か月間の月給代わりに支給されたウシを連れて地区中心地に移住した。1998年~2001年まで失業していたので、専門を活かし菜園を作り野菜を販売していた。幼かった子どもたちや母も手伝ってくれた。モンゴルからカザフスタンに四輪駆動自動車を持ってきて売る仕事にも従事した。モンゴルに土地勘がある「帰還者」のみがこの仕事で稼ぐことができた。しかし自分の性には合わなかった。(中略)2001年、カザフスタン政府は国家試験により有能な人材を採用した。その試験を受け、翌年から地区役場の農業部門で働くようになった。2012年以降は地区の農業被害調査に従事している」(2013年聞き取り)。

このように、移住初期はモンゴル国もカザフスタ

4 帰還者たちの最終学歴は、バヤナウル村の周辺の事例では、初等教育が5名、中等教育が111名と最も多く、中等専門教育が20名、高等教育が45名、教育を受けていない者は4名であり、カザフスタンと比較して明確な差異はない。

ンも政治的・経済的に混乱していた時期で、カザフスタンに移住した人々の受け皿となっていたソフホーズが1990年代後半に解散したため、「帰還者」は大きな困難に直面した。M.T.は比較的成功的な事例と言えるが、モンゴルとの関係を活かした仕事をした後に、専門性を示すことでようやくカザフスタンに職を得たのである⁵。

2-4 目に見えない境界—地元のカザフ人と「帰還者」の関係

カザフスタンでは「帰還者」が集住している地域もあるが、地元のカザフ人と混住している地域も多い。バヤナウル地区（地区中心地とその周辺の村落）は後者であり、地元のカザフ人と「帰還者」は見た目では区別が付きにくい。しかし、「帰還者」と地元のカザフ人との間には、目に見えない境界が存在していた。

例えばM.Z.は、「移住当時、カザフスタンのカザフ人から、自分たちだけでも大変なのに、なぜ国外からカザフ人をわざわざ呼び寄せたのかと言われたこともある。国外から来たカザフ人にはより困難だろう」と語る。地元のカザフ人との間にある溝は、当然のことながら、仕事をめぐる問題のみにとどまらなかった。K.J.は、移住後にカザフスタンでカザフ人がロシア語を話している状況に憤り、周囲のカザフ人にカザフ語を話すよう言ったと語る。言語状況をめぐる衝撃と困難はほかの多くの「帰還者」からも聞かれ、特に成人してから移住した場合に言葉の問題は深刻であった。

他方、カザフスタンのカザフ人たちは、「帰還者」のいくつかの習慣に衝撃を受けた。例えば40歳代のある女性は、家畜飼育拠点で隣人であった「帰還者」について「彼らは鍋でお茶を沸かして塩を入れてミルクティーを飲む。彼らはサモワールというものを知らない。でも私たちの祖先も、ロシア人からサモワールを学ぶまでは鍋でお茶を沸かしていたのだろう」と語る。また、「天幕を持ってきてそこに暮らし、どんなに勧めても定住家屋に移り住もうとしなかった。冬になって、風が強くて寒いと言って、ようやく定住家屋に入った」という。カザフスタンのカザ

フ人は定住家屋に暮らし、サモワールを使って砂糖入りのミルクティーを飲むのに対し、オラルマンの習慣は異なることに驚いたのである。

また別の女性は、「(移住してきた時、彼らは)文化レベルが低かった。でも、彼らはとても勤勉。子どもたちはカザフ語の創作や歌・演奏に優れている。彼らが優秀なのは、モンゴルにいる時からマイノリティとして自分をいかに見せるかを常に考えてきたからだと思う。私たちカザフスタンのカザフ人は、自分たちは豊かだと誇って何もしようとしないから」と語る。「帰還者」は地元のカザフ人によって、「彼らは伝統を保ってきた人々」であり、「信仰に厚い人々」であるとも表現される。

つまり、「文化レベルが低い（近代化していない）」がゆえに「カザフの伝統を保持している」とみなされるという両義的な評価を受けているのである。国外から移住してきたカザフ人への名づけは、「オラルマン（帰還者）」に加えて「アガイウン（*aghayin*, 親族／仲間）」がよく用いられる。これは、他者ではないが差異が認識されている状況をよく示していると言えるだろう。では、「帰還者」にとって祝祭と宗教実践の復興はいかなる意味をもつのであろうか。次節では、春分の祝祭とイスラーム実践に着目して検討する。

3. 「帰還者」にとっての祝祭と宗教実践

3-1 ナウルズ復興への「帰還者」の関わり

ナウルズ (*nawriz*) は、もともとイラン太陽暦の元日で「新しい日」を意味する新年の祝で、春分の日にあたる（帯谷 2005）。ゾロアスター教と関連が深かったと考えられるが、中央アジアのムスリムも広く祝う。村人たちからの聞き取りによれば、カザフのナウルズは搾乳の開始を告げるものであり、ソ連成立以前には伝統的なブランコ遊びなどに興じ、ナウルズ・コジェと呼ばれる粥が豊かにふるまわれる祝祭であった。

社会主義にもとづく祝祭が重視されたソ連時代には、ナウルズを公的に祝うことは許されず、村落部などで細々と祝われていたにすぎなかったが、現在の中央アジア5か国はいずれもナウルズを伝統的な祝祭と認め公的な祝日としている（帯谷 2005）。カザフスタンにおけるナウルズの公的な復興は、1989年にアルマトゥ市の共和国広場で、政府主導で大々的に行われて以降のことである。パヴロダル州バヤナウル地区では、1990年ころより役場からの通達によってナウルズを祝うようになったという（藤本 2011：274-277）。

5 バヤナウル地区役場の資料によれば、バヤナウル村とその周辺における帰還者の職業は、自営業（自己雇用）50名、教師24名（2人は校長）、雑務（用務員など）11名、企業経営6名、運転手4名、医師4名、建設業3名、炭鉱労働者3名、公務員3名、年金生活者30名、無職は24名である（このほか、59名は11年制の国立学校に就学中、24名が大学在学中）。地元のカザフ人に比べて就職で差別されていることはないが、本稿で取り上げた事例のようにとりわけ移住初期に特有の困難に直面した。

筆者が2005年に地区中心地で観察したナウルズでは、カザフの民族衣装を身に着けた人々が行きかい、地区役場前の通りには飾り付けられた大きな天幕が立ち並んでいた。天幕の内部はカザフの伝統的な毛織物やフェルト、衣装箱などで飾られ、代表的な肉料理ベシュバルマクト、特別にナウルズの時だけ作られる粥ナウルズ・コジェ (*nawriz köje*) などが振舞われていた。このナウルズ・コジェには、その年の豊かさを祈念して7つの食物(穀物、乳製品、肉など)を入れる必要があるとされている。天幕は地区内の各村から出され、天幕の装飾、衣装、食事の3点がコンテストとして競われた。地区文化センターではコンサートが行われ、近くの草原では競馬も行われた。

このナウルズに「帰還者」はいかに関わってきたのだろうか。「帰還者」であるS.K.は、「(ナウルズの祝い方に)あまり違いはないが、(モンゴル西部の)バヤンウルギー(県)では1か月にわたってナウルズを祝う。こちらでは古いものを我々のところから持って行って天幕の中に飾り付ける」と語る。この発言は、バヤナウル地区ではナウルズを祝う伝統とともに、物質文化面でも伝統が失われており、それを保持してきた自分たちが、カザフスタンでのナウルズの祝祭に天幕を貸し出しているという自負を物語る。

実際、ナウルズの際にバヤナウル地区で使用される天幕の一部は役場が所有しているが、一部はモンゴルから移住してきたカザフ人たちが所有する天幕を賃借している。カザフスタンでは天幕がほとんど使用されなくなっているのに対し、モンゴル(や中国)のカザフ人は夏営地で天幕を使い続けており、カザフスタンに移住する際にも天幕を持ってきた人が多い。現在では、風が強いカザフスタン北部の「気候に合わない」ため住居としてはあまり使われていないが、「祝祭の際だけ使う」と、ある「帰還者」は語ってくれた。実際、2013年にバヤナウル村でモンゴル出身のカザフ人どうしの結婚祝を参与観察したが、庭に天幕を設営していたことは地元のカザフ人には見られない特徴であった(写真1・2)。

このような差異を資源として、「帰還者」たちは、地元のカザフ人が行う大規模な死者儀礼の会場として天幕を貸与したり(2003年観察事例)、地区内の保養地に来る人々を天幕でもてなし観光業にたずさわるなどしている(2014年観察事例)。「帰還者」の天幕は、カザフスタンにおける伝統の再評価の中で積極的に使われるようになったのである。それがもっとも端的に表出されるのがナウルズの祝祭であった。

また、バヤナウル地区におけるナウルズの祝祭の

中心は役場や学校と行った公的機関であるという状況について、モンゴルから移住したM.T.は次のように批判していた。

「(モンゴルの)バヤンウルギーではコジェを家で作るが、こちらでは学校や何かの組織でなければ作らない。家々でしないとイケないと、私ははっきり言った。朝に職場に行くまでの間に新年を祝いながら家々を訪問し、みんながコジェを食べる。「おめでとう」と言って一匙ずつ食べても、30軒の家を回ればおなかはいっぱいになる。バヤンにある「帰還者」の家30軒は1日に5~6軒ずつまわって、ウルス・オン・ボルスン (*Ülis ong bolsin!* 人々が正しい状態であるように)、アク・モル・ボルスン (*Aq mol bolsin!* ミルクが豊富であるように)とあいさつする。バヤナウルではナウルズがフェスティバルのかたちで行われ、まだ各世帯で祝うという水準に達していない(2014年聞き取り)。

つまり、カザフスタン北部のバヤナウル地区では各世帯でナウルズを祝う伝統は失われてしまっており、その伝統を保持するのが「帰還者」だと主張されるのである。モンゴルでも社会主義時代にはナウルズを公に祝うことができなかったが、各世帯ではナウルズ・コジェを作るなどして祝っていた。1990年代以降はカザフ人が集住するバヤンウルギー県で県庁などがナウルズの祝祭を組織しており、近年では首都ウランバートルでもカザフ文化を紹介する場として祝祭が行われている(2013年観察事例)。また、バヤンウルギー県ではカザフ人が訪問し合って、肉料理とナウルズ・コジェを互いにふるまい盛大に祝う(2014年観察事例)。こうした状況の下、カザフスタンに移住した「帰還者」にとって、ナウルズは互いに訪問して社会的紐帯を確認すると同時に、地元のカザフ人に自らの「伝統」を主張する場ともなっているのである。

3-2 年配の「帰還者」によるイスラーム復興

一方、イスラームは1990年代からカザフの伝統の一部と位置づけられて復興したが(藤本2011)、その過程で「帰還者」の中にイスラーム復興に重要な役割を果たした人々がいた。例えば、やや特殊な例ではあるが、モンゴル・中国国境のアルタイ地域に生まれたハリファ・アルタイ (*Khalifa Altay*) は、トルコに長年暮らした後、1990年にカザフスタン・ムスリム宗務局が出版したクルアーンのカザフ語注釈書(実質上のカザフ語訳)の翻訳者となり、1993年にカザフスタンに移住した後亡くなった(松原2011:431, Mamashev 2012:77, 86, 藤本2014)。また、限定的な聞き取りの結果ではあるものの、1990年代

には中国から移住してきたカザフ人たちがモスクのイمام (*imam*, イマーム、集団礼拝の指導者) になる場合があったという。中国新疆ウイグル自治区は社会主義体制の成立時期がカザフスタンに比べて遅く、激しい反宗教政策がとられたのは1960年代に始まる文化大革命の際であった。このため文革前を知る人々が文革終了時まで生きており、その一部が1990年代初頭にカザフスタンに移住してイスラーム復興に積極的に関わったのである。

また、パヴロダル州バヤナウル地区S村管区のカラジャル村では、モスク開設に尽力して初代イمامとなったのは、モンゴルから1992年に移住したカザフ人の長老(1927年生まれ・2003年没)であった(写真3)。すでに故人であるため正確な情報をなかなか得られていなかったが、2014年8月に娘(1975年生まれ)が地区中心地に暮らしていることがわかった。彼女によると「(父は)1927年にモンゴル国のバヤンウルギー県ボルゲンという所で生まれた。中国国境に近い地域だ。13歳までモルダ (*molda*, ムッラー、イスラーム知識人) から教えを受けていた。・・・社会主義政権になったとき、(信仰を) 保つことができず党員となった。1987年～88年に退職し年金生活に入ってから、(1日5回の) 礼拝をするようになった。クルアーンを暗誦することができ、アラビア語から翻訳することもできる人だった」、「(カザフスタンに移住後)、1994年にモスクが(カラジャル村に) 開設された。(父は) 人々が礼拝に来るようになる大きなきっかけを作った」という。村人たちの語りからも、この人物が学識豊かで尊敬を集めていたことがわかる。モンゴルでもカザフスタンでも、1990年代にイスラーム実践を主導できる人材は少なかったため、社会主義政権成立以前にイスラーム教育を受けた年長者がイスラーム復興を担ったのである。

3-3 「帰還者」の若者によるイスラーム実践の展開

2000年代にかけて次第にカザフスタン国内におけるイスラーム教育機関が整備されていくにつれ、中国やモンゴルから移住した年長者たちは、集団礼拝の指導者としての地位をイスラーム教育機関で学んだ若い世代に譲っていった。こうして、「帰還者」がイスラーム復興に果たした役割は過去のものとなったかに見える。

しかし、2014年夏、バヤナウル地区モスクを訪ねた際、「帰還者」の若者が数人集まっていることに驚かされた(写真4)。その一人であるB.T.は1985年生まれで、モンゴルで学校を卒業後、2008年にカザフスタンに移住し、2010年にカザフスタン国籍を取得した。その後、カザフスタン南部のシムケント市

にあるメドレセ (*medrese*, マドラサ) で学び、カザフスタン北部のペトロパヴロフスク州M地区のイمامとして働いた。しかし、「ペトロパヴロフスク(のカザフ人)はカザフ語を話さず、ロシア語しか話さない。モンゴル出身でカザフ語はよく話せるが、ロシア語はあまり話せなかったので困難だった。そこで、カザフ語を話す地区がよいと願い出て、バヤナウル地区に来ることになった」と語ってくれた。現在、バヤナウル地区モスクのイمام補佐とメドレセ教師を務めている。

話を聞くうち、イスラームに関心をもつ「帰還者」の若者たちは、モンゴル出身、中国出身を問わず互いに結びつきを強めていることが明らかとなった。地区内のトライグル村のイمامであるS.T.は「1988年、(中国新疆ウイグル自治区の) アルタイで生まれた。2004年に家族とともにカザフスタンに来た。2007年まで東カザフスタン州U地区のモスクで、2007年から2010年までシムケントのメドレセで学んだ。2010年から2013年までS町のイمامを務めた。バヤナウル地区に来たのは、(同じメドレセで学んだ) B.T.に誘われたからだ」と語った。イスラームに関心があり、かつ「帰還者」であるという共通項から親しくなり、モスクを拠点とした活動の中でそのつながりを活かしているのである。

また、同じ時間にモスクを訪れていたX.S.も、1989年に中国新疆のアルタイで生まれ、2006年にカザフスタンへ家族とともに移住した。2008年からパヴロダル市のメドレセで学び、最優秀で卒業したという。(首都の) アスタナで仕事した後、バヤナウル地区モスクのアザンシ(礼拝への呼びかけを行う役)となり、2か月前に同地区ジョサル村のモスクのイمامとして赴任したところであった。彼は「中国とモンゴル(のカザフ人)は同一の方言を話す。(イスラームの理解を) 間違っている人たちはいない。宗教(イスラーム)に、伝統に従っている」と述べた。つまり、中国とモンゴルのカザフ社会には共通性があり、自分たちこそが正しいイスラームを保持していると主張するのである。この発言は、ワハビスト (*Wahabist*, ワッハーブ派、カザフスタンでは「イスラーム過激派」という意味で用いられる) と対峙するというやや政治的な文脈にそったもので、額面通りに受け取ることにはできない。しかし、中国とモンゴルにまたがるアルタイ地域の共通性が高く、カザフスタン北部のバヤナウル地区とはやや異なるという認識は注目に値する。

地元のカザフ人と「帰還者」のイスラーム実践は、次のような細かな点で異なる。バヤナウル地区の多くの「帰還者」の出身地であるモンゴル西部では、聖

者廟参詣や聖者崇敬がほとんどみられない。また、女性たちが死者を悼むコルス (*körís*) と呼ばれる号泣が特徴的で、死者のためにクルアーンを朗唱して共食する儀礼 (死者儀礼) は、共同で行う行事を意味するナウハン (*nawkhan*) という用語で呼ばれる。イスラーム祭日や死者儀礼の際に作る揚げパンであるシェルベク (*shelpek*) の形も異なっている (写真5・6)。これらの差異は、国境画定以前からの地域差や父系クランによる差異が反映されたものであり、カザフの伝統とされるものが実は多様性を含んでいることを示している。この多様性を統一する動きは今のところなく、「帰還者」は移住前からの習慣を保ち続けている場合が多い。

さらに状況を複雑にしているのは、カザフの伝統とされるものとイスラームの教義との関係をいかに捉えるかという問題である。モスクに勤務するカザフ人は、地元出身か「帰還者」かを問わず、イスラームの教義に価値をおき、伝統的に行われてきた聖者崇敬や死者崇敬に否定的な見解をもつ場合が少なくない。バヤナウル地区モスクでは、主席イمام (地元出身) と上述の「帰還者」の若者たちが、バヤナウル村近郊にあるコヌル・アウリエ (*Köngir Aulie*, 聖者が住んでいたとされる洞穴) への参詣を批判していた。また、モスクでは人々の依頼に応じて頻繁に死者のためにクルアーンを朗唱しているが、カザフ社会に広く見られる「死者が満ち足りなければ生者は豊かにならない」という観念、つまり死者の霊魂が生者に影響を与えるという観念は、教義に照らして正しくないとみなす。また、アッラーが定めた運命を受け入れなければならないため、死者を悼んで悲嘆にくれ号泣することも望ましくないとする。このため、モスクに集う一部の「帰還者」の若者は、イスラームという共通の関心をもつ地元のカザフ人と連携しているが、それが地域社会全体にどこまで広がりを見せるかは現在のところ未知数である。

4. おわりに

ソ連解体とカザフスタン独立の前後から、在外カザフ人の一部は言語や宗教の継承を動機として、カザフスタンを「歴史的祖国」とみなして移住した。しかし、カザフスタン側では一定の受け入れ態勢が取られたものの、労働力としての一律な受け入れは齟齬も生んだ。また、カザフスタンは多民族国家であり、そこに暮らすカザフ人たちは長年にわたりロシアの影響を受け、モンゴル国や中国とは異なるかたちで社会主義を経験した人々で、民族という共同性は充分には機能しなかった。70余年にわたり別の国家に

居住してきたという経験の差異に加えて、実はカザフ社会の内部でも地域や父系クランによる多様性があることも、目に見えない境界を生み出したと言える。

在外カザフ人のカザフスタンへの移住は、社会主義体制から移行してナウルズの祝祭が公的に復興し、イスラーム実践が再活性化する過程とも軌を一にしていた。こうした状況の下で「帰還者」たちは、カザフスタンのカザフ人以上にイスラーム実践を含めた伝統を継承してきたことを強調していた。祝祭をとおして天幕など伝統の保持者としての存在感を示し、また一方ではイスラームに関する知識を示すことによって、移住先の地域社会において一定の地位を築き、地元のカザフ人とのあいだに共同性を構築しようとしてきたのである。このことは、「帰還者」が地元のカザフ人から受けた「後れている」というマイナスの評価を反転させ、「伝統を継承してきた」というプラスの評価に変えようとしてきたと見ることができる。カザフスタンのカザフ人にも、「帰還者」がより「伝統的」であるという主張は、ある程度受け入れられていた。

イスラームに関しては、地域的にも多様性を含むカザフの「伝統」とイスラームの教義をめぐって議論が生じている状況にあり、「帰還者」の若者たちが今後どのような役割を果たしていくのか未知数であるだけに注目される。イスラームとカザフの移動の問題は、本稿で取り上げた1) カザフスタンへの「帰還」とイスラームというテーマ以外にも、2) 在外カザフ社会のイスラーム、3) 20世紀初頭までの遊牧の記憶とイスラーム、4) 中東のイスラームとの関係性という異なる角度から総合的に論じることが必要とされる (藤本 印刷中)。その結果として浮かび上がってくるのは、新たに開設されたモスクの活動と世帯を中心とする死者儀礼が相互に関連しながら、これらの移動の交錯のなかで地域社会を再編していく原動力となっていることである。より広くイスラームと移動の関係を考察し、他宗教の事例とも比較検討することで、移動を経た地域社会における共同性の再構築の過程と宗教実践の関わりを明らかにしていくことを今後の課題としたい。

参考文献

- Agenstvo Respubliki Kazakhstan po statistike
2010 *Perepisi Naseleniya Respubliki Kazakhstan 2009 Goda: Kratkie Itogi*. Astana: Agenstvo Respubliki Kazakhstan po statistike.
- Bonnenfant, Isik Kuseu
2012 *Constructing the Homeland: Kazakhstan's discourse and politics surrounding its ethnic return-migration*

policy. *Central Asian Survey*, 31 (1): 31-44.

Diener, Alexander C.

- 2009 *One Homeland or Two?: The Nationalization and Transnationalization of Mongolia's Kazakhs*. Washington: Woodrow Wilson Center Press, Stanford: Stanford University Press.

Mamashev, T. A. ed.

- 2012 *Qazaq Köshî-qazaqtıng qauımdasuı: Qazaqstan Respublikası Prezidentı Müraghatınıng qorınan qújattar jinaghı*. Almatı: Atajürt.

タチベコフ、ボラート

- 2010 「カザフスタンにおける移民定着の諸問題」堀江典生編著『現代中央アジア・ロシア移民論』京都：ミネルヴァ書房、pp.199-211。

岡奈津子

- 2008 「祖国を目指して—在外カザフ人のカザフスタンへの移住—」岡奈津子編『移住と「帰郷」—離散民族と故地』調査研究報告書、東京：アジア経済研究所。
2010 「同胞の『帰還』—カザフスタンにおける在外カザフ人呼び寄せ政策」『アジア経済』51 (61) : 2-23.

帯谷知可

- 2005 「現代版ノールズの祝い方」小松久男他編『中央ユーラシアを知る事典』、平凡社、pp.481-482。

藤本透子

- 2011 『よみがえる死者儀礼—現代カザフのイスラーム復興』東京：風響社。
2014 「在外カザフ社会のイスラーム動態」王柳蘭編『下からの共生を問う：複相化する地域への視座』(CIAS Discussion Paper No.39) 京都：京都大学地域研究統合情報センター、pp.62-72。
印刷中 「移動が生み出すイスラーム動態」藤本透子編『現代アジアの宗教—社会主義を経た地域を読む』横浜：春風社。

松原正毅

- 2011 『カザフ遊牧民の移動：アルタイ山脈からトルコへ1934-1954』東京：平凡社。

山田孝子

- 2014 「人類学フィールドワークからよむ共同性の構築—インド独立後のラダックにおける宗教的対立から共存への展開を事例に」王柳蘭編『下からの共生を問う—副相化する地域への視座』CIAS Discussion Paper No.39, pp.8-19.



図1 主な調査地 (筆者作成)



写真1 天幕のなかで結婚祝をする「帰還者」たち (バヤナウル村、2014年)



写真2 ナウルズの祝祭で利用される「帰還者」の天幕 (バヤナウル村、2005年)



写真3 村のモスク。「帰還者」が初代イマムを務めた (カラジャル村、2013年)



写真4 地区中心地のモスク。「帰還者」の若者数名が集まっていた (バヤナウル村、2014年)



写真5 イスラーム祭日や死者儀礼の際に作るシェルペク (2) 地元のカザフ人が作ったもの (ここでは肉料理の上に乗せて供されている)。(カラジャル村、2013年)



写真6 イスラーム祭日や死者儀礼の際に作るシェルペク (2) 「帰還者」が作ったもの (バヤナウル村、2013年)

第5章 神戸華人キリスト教徒社会の形成

——宣教師と華人の関係性に着目して——

京都大学白眉センター、京都大学地域研究統合情報センター

王 柳蘭

1. はじめに一神戸華人とキリスト教

神戸は港町として1868年の開港以来、外国人の往来と定住が繰り返されてきた多文化都市である¹。その歴史的系譜は民族によって宗教によって多様な顔を見せる。本論でとりあげる神戸在住の華人は、開港以来、商人として定着してきた長い歴史をもっている。神戸在住の華人の多くは関帝廟や家庭における祖先祭祀を中心にした宗教儀礼を行っているが、そのなかには少数ながらキリスト教信者が含まれる。神戸の地に、どのように華人にむけた宣教が展開し、キリスト教徒社会が生まれたのであろうか。

周知のように、神戸で商業を目的とする外国人の居留地は開港と同時に形成されるが、華人系商人たちは1899年7月に居留地が撤廃されるまで、居留地内の居住は許されず、居留地の外側にある制約的雑居地に居住していた。それは現在の元町や南京町あたりに広がりをもっていた。神戸が東アジアの交易ネットワークの一拠点であったことに関連し、そこに居住する華人は中国の沿岸部にある広東、福建、浙江、江蘇などの出身者から構成されていた。また、台湾からも商人、医師などが来神していた。こうして神戸の華人人口が増加するに従い、同郷会館、中華総会、学校、関帝廟など多数の自助組織や信仰の場が生み出されてきた²。本論では神戸の華人社会と歴史的な接点をもちながらも、独自の展開をしてきたキリスト教華人社会をとりあげる。

神戸生まれで現に神戸に在住している華人の一人として、この事実をしり、実際にはじめて教会を訪れたのは2012年6月であった。前年に同級生の親友

を亡くし、生きることは何かを考えはじめたのがきっかけである。華人教会だけではなく、他の宗派に属する日本人の教会も訪れた。しかし、40年以上、日本で暮らしながら、神戸の華人キリスト教徒社会とは一度も接触がなかったことがなによりも異文化研究に従事する学徒として衝撃であった。灯台もと暗しというのは、まさに自分の足元を知らず見ずして、海外だけに目をむけて研究をしていた自分の姿ではないか。自戒も含めて、神戸の華人社会のあらたな形成史をキリスト教の視点から描くのが本稿の目的である。

神戸基督教改革宗長老会には2012年から2015年現在において、親子で通いつけている。日曜日の聖日礼拝以外にも、毎週開かれている水曜日の自主的な聖書勉強会を通じて、信徒との交わりから多くを学ばせてもらっている。本論では、1949年に開設された神戸の中でもっと古い華人教会である神戸基督教改革宗長老会をとりあげ、ミッションによる創設から現代にいたる牧会の維持と信徒の動きを、『宗教法神戸基督教改革宗長老会創立五七周年記念誌』にもとづいて整理する³。

2. 華人コミュニティのなかへ一種をまいた米国人宣教師たち

神戸の地にプロテスタントのキリスト教が布教されたのは、明治期である。西日本最古のキリスト教会である神戸教会（会衆派）は1869年にアメリカのサンフランシスコから来たアメリカンボードの宣教師によって、神戸の居留地在住の外国人に対して宣

1 開港以前においても、平清盛時代の大輪田泊の時代から兵庫津として知られる近世にかけて、神戸は一貫して、瀬戸内海におけるもっとも重要な港であった（神木 2005:6-8）。

2 神田（2013:12-18）、徐（2013:114-133）、陳（2005:105-110）

3 本論が依拠する資料はおもに、宗教法神戸基督教改革宗長老会編『宗教法神戸基督教改革宗長老会創立五七周年記念誌』、2007年に基づいている。以下、前者は『記念誌』と表記して引用で用いる。2014年のキリスト教年鑑には、神戸には2箇所華人教会が登録されている。もう一箇所は、関西華僑基督教会（16名、1962年創設）である（キリスト教年鑑編集委員会 2014）。本論では、神戸基督教改革宗長老会を神戸の華人教会と示す。

教が行われたことを契機としている⁴。その後、さまざまな宗派が個別に宣教を展開していったが、華人への福音は本格的にされていなかった。

神戸の華人社会とキリスト教の関わりは、米国南長老教会（P.C.U.S.A）の宣教師たちによって開始された。そのきっかけは、中国伝道に従事していた宣教師たちが1949年の中国における体制変化と共産党による支配によって米国に逃げかえったが、再び彼らが米国南長老教会によって神戸に派遣され、宣教を開始し、継承したことによる。米国南長老教会との関係は1949年から開始し、1969年9月までに3人の専任宣教師が来日した。初代宣教師はマクラクリン（Wilfred C. McLauchlin）牧師で1949年12月から1961年1月まで、2代目宣教師はウィルソン（Kenneth W. Wilson）牧師で1960年10月から1969年4月まで、第3代のラーナン牧師（Donalad Lannon）は1967年10月から1969年9月までである⁵。

この間、台湾からも中華系宣教師が神戸に派遣され、米国人宣教師と中華系宣教師の相互協力によって華人教会が形成されていくが、以下ではまず神戸華人教会の初期形成期に影響を与えた初代宣教師マクラクリン氏を中心に神戸の華人と米国人宣教師との交わりについてみていく。

2-1 マクラクリン牧師との交わり

神戸の華人教会はウィルフレッド C. マクラクリン牧師が33年間の中国江蘇省連雲港での伝道を終え、1949年5月、帰米途中に神戸に立ち寄ったことがきっかけで生み出された。まずは、マクラクリン牧師の経歴を紹介する。マクラクリン牧師は、1887年にノースキャロライナ州に生まれた。その後、Davidson Collegeで文学士、Union Theological Seminaryで神学士、さらにDavidson College神学博士の学位を取得した。3人の子どもに恵まれ、その後、家族とともに1916年3月から中国の江蘇省海州区（現在の連雲港市）などへの伝道を開始した。マクラクリン牧師は「中国は大国となっていくであろう。それがこの地上における大国として良い方向か悪い方向かはわからないとしても」という考えのもと、中国の潜在的な大国としての可能性を信じ伝道を開始した⁶。中国における伝道は決してやさしいものではなかった。道を越え、垣根を越え、田舎町の宿に住み、時には泥の床で寝泊りしていた。それでも讃美歌を携え、路上で出会う人に福音を伝え、中国人の家を一軒一軒

訪れ、学校にも熱心に訪問した⁷。日中戦争が激しくなった大陸では、マクラクリン牧師夫妻は日本軍陣営内に捕えられ、終戦後ようやく釈放された⁸。マクラクリン牧師はこうした戦乱に巻き込まれながらも、中国社会での伝道に33年間心血を注いだ。

しかし、中国における内戦の激化によってついに1949年、中国からアメリカのミッションは追放された。マクラクリン牧師も他のミッションの例にもれず、帰米を余儀なくされる。しかし、米国への帰路の途中、1949年5月に立ち寄った神戸で華人の存在を知った。当時、神戸には約8000人の華人が住んでいた⁹がキリストの福音は彼らには届いていなかった。こうした状況をかんがみ、マクラクリン牧師はもう一度、神戸に戻って伝道をしたいと願った。さらに外国人宣教師ではなく、中国社会にはおなじ華人による伝道が望ましいと考え、「宣教師の時代は終わった。これからの大陸伝道は華人が華人に伝道する時代だ」というビジョンをうけたのである¹⁰。

当時、すでに神戸には米国南長老派系の教会やおなじ流れを汲む神学校や関連する宣教師が存在していた。例えば、米国南長老教会が1907年に設立した神戸神学校が神戸市内にあり、また長老派と同じカルヴァンの流れをくむ改革派教会の伝道所も神戸にあった。こうした宗教的環境もあいまって、マクラクリン牧師夫妻は1949年10月に再び神戸にもどり、華人伝道を開始した。そこで、マクラクリン牧師はすでに来日していた米国南長老教会宣教師のJ.A. マカルピン牧師とW.A. マキルエン牧師の協力、ならびに日本キリスト改革派教会の元町伝道館を借りることによって、華人を対象にした開拓伝道を1949年12月の第1日曜日に始めた¹¹。最初の集会には1名の参加者しかいなかった¹²。しかし、マクラクリン牧師は「神が私たちの祈りをきいてくださった。神は私たちにふさわしい集会の場所を与えてくださった」と知人の牧師に手紙でその喜びを伝えていた¹³。ここには、神にたえず祈りを届け、神戸華人への伝道への感謝

7 『記念誌』：7-12

8 『記念誌』：117

9 『記念誌』：117

10 『記念誌』：85

11 『記念誌』：85、米国南長老教会はすでに1885年から日本に宣教師を派遣し、その教義の流れをうけて1907年には神戸神学校も設立しているほど、神戸との関わりが深かった。戦後も米国南長老教会と日本キリスト改革派教会は連携をとっていたことも関係している（日本キリスト改革派教会歴史資料編集委員会1996：24-27）。マカルピン牧師とマキルエン牧師は、1947年に米国南長老教会からミッションとして来日していた（同掲書：428）。

12 『記念誌』：11、37、95

13 『記念誌』：95

4 茂（2001：31-36）

5 『記念誌』：19-23

6 『記念誌』：9

と喜びに満たされていた姿がうかがわれる。その後、1951年5月26日には、米国南長老教会ミッションの支援を受け、現在の華人教会がある神戸市中央区中山手通りに357坪の土地と木造平屋2軒を購入し、元町から移転した。その結果、1952年秋には、鉄骨3階建ての礼拝堂が完成した。教会の名前は、「中華基督教長老会耶蘇堂」（英語では、Chinese Presbyterian Church）となった¹⁴。マクラクリン牧師はこのときも「神が私たちに新しい教会堂のための資金を与えてくださった」と喜びと感謝でみたまわっていた¹⁵。

来日後、マクラクリン牧師はさらに精力的に伝道活動を展開していく。1952年以後、神戸市内の総合病院で現海星病院の前身である万国病院に入院している中国人船員への慰問を開始した。万国病院は1871年に、外国人居留地に住む領事とその家族、実業家、外国人船員たちのために神戸にはじめて創建された病院であった¹⁶。当時、神戸港は中国人船員が商売のために往来する拠点のひとつであり、彼らも万国病院で診察を受けていたからである。こうした中国人船員への奉仕以外に、マクラクリン牧師は同じ教会の敷地に幼児を通して伝道するため、1954年に仁愛幼稚園を設立した。さらに大阪、京都、名古屋に伝道に出かけた。その結果、1954年2月には大阪中華基督教長老会¹⁷、1956年には京都中華基督教長老会¹⁸を設立した。マクラクリン牧師はこれらの教会を巡回し、精力的に福音を伝えた。さらに1958年には、キリスト教福音ラジオを開始した。ラジオ神戸（現AMラジオ関西の前身）560kc、「基督の声」と題して、毎週金曜日午後5時から午後5時半まで中国語による放送と日本語による通訳をまじえて、在神戸華人への伝道を切り開いたのである¹⁹。

また、神戸の中華基督教長老会は、当時中国大陸から逃げてきた米国南長老教会系の米国人宣教師たちの交わりの場や宣教師年会の開催場としての機能を果たした。華人の信者が増えるにつれ、教会信徒の女性たちも積極的に中華料理で米国人宣教師たちをもてなした。こうして神戸の華人と米国南長老教会との絆はしだいに形成された。その後、1961年1月、マクラクリン牧師は引退し米国に帰国した²⁰。

初期のマクラクリン牧師の積極的な宣教活動と華人教会設立への献身は特筆すべきものである。華人

への伝道環境が難しいなかで、マクラクリン牧師は神へのたえざる祈りと熱心な宣教活動を行ってきた。マクラクリン牧師はほとんど毎日、中国人商社や商店、家庭を訪ねては教会の集会に来るように誘ったのである²¹。さらにマクラクリン牧師夫妻は神戸中華同文学校において英語教師も勤め、神戸の華人社会と積極的な交わり、奉仕の精神でもって接したのであった²²。

以下の事例²³はマクラクリン牧師が神戸在住の華人に福音をのべ伝えていた初期の様子を示している。

事例1 游氏（1954年受洗）

若いビジネスマンだった游氏は、仕事も順調で生活するうえでは宗教は必要ないと思っていた。その後、東京から神戸に住まいを移し、神戸の六甲で友人と週に何度か集まり交友を深めていた。その場にマクラクリン牧師もあられ、游氏に華人教会に行くことを勧めた。また、マクラクリン牧師は友人たちの家にも積極的に出向き、福音をのべ伝えた。福音をきいた游氏と友人たちは、しだいにキリスト教に関心をもちはじめ、ある時はマクラクリン牧師の家に行き、またある時は教会に足を運んだ。1952年、游氏は妻と子供3人と一緒に礼拝に出席した。その後、游氏は1954年1月7日にマクラクリン牧師から受洗した。その日に受洗したのは、游氏夫妻を含めて合計5人であった。その後、游氏は1995年からカナダに移住した。

事例2 許氏（1957年受洗）

許氏は神戸の華人教会が設立されたのち、1961年にはじめて初代長老に選ばれた人物である。許氏は偶像崇拝者であった。なんら自らの信仰に疑問をもたず神戸で商売をしていた。そうした日常を送るなか、ある日マクラクリン牧師と当時協力牧師であった譚牧師がオフィスにやってきた。マクラクリン牧師と接して、許氏は神戸に華人教会があることを知った。マクラクリン牧師から華人教会に来ることを誘われ、はじめて教会に足を運んだ。その後、香港聖經新聞記者の王牧師が神戸に5日間伝道するために来日した折、その福音を通じて、神がいることを知り、自分の罪を悔い改めた。許氏は、1957年9月8日マクラクリン牧師から洗礼を受けた。その後、妻も1960年1月3日にマク

14 『記念誌』19、37

15 『記念誌』11

16 加藤（2001: 63-64）

17 梁徳慧氏を牧師として招聘した（『記念誌』：19）。

18 王守賢氏を牧師として招聘した（『記念誌』：19）。

19 『記念誌』：19-20

20 『記念誌』：85

21 宗教法人神戸基督教改革宗長老会編 2007:173、『記念誌』：12

22 『記念誌』：117

23 本論でとりあげる事例は『記念誌』（p.115-148）に掲載された信徒の証より再構成している。

ラクリン牧師から洗礼を受ける。観音像などすべて廃棄した。1961年12月に第1回会員大会が開かれ、初代長老に選ばれる。1963年10月台北へ移住し、以後台北和平長老教会にて奉仕した。

事例3 侯氏 (1957年受洗)

侯氏は祖先代々にわたり神仏信仰に熱心な家庭で育ってきた。父親は長崎の崇福寺の総代を務めていた。家庭環境に恵まれとくに困難に遭ったということもなかった。侯氏の夫は当時の中国の汽船会社である招商局の神戸支店で働いていた。マクラクリン牧師は夫の職場に時々訪れ、福音を伝えていた。侯氏はその時にマクラクリン牧師の伝道を耳にしたのである。こうして侯氏はキリスト教と親しみをもちはじめたばかりではなく、侯氏が住んでいた神戸市中央区中山手通6丁目の住居の2階には、キリスト教徒である華人の友人が住んでいた。さらに同じ通りの7丁目には台湾人牧師の梁牧師夫妻も住んでいた。とくに梁牧師の妻とは姉妹のように親しくしていた。こうしたキリスト教徒との交わりを重ねていくにつれ、侯氏は1957年9月8日、マクラクリン牧師から洗礼を受けた。不思議なことに、洗礼について侯氏の両親や家族は何も反対しなかった。また、祖先崇拜や神仏に線香をあげる行為なども家族から強要されることもなかった。侯氏には一男一女の子供がいる。そのうち侯氏は長女もつれて礼拝に行くようになった。その結果、長女も洗礼をうけ、2015年現在では侯氏の娘は華人教会の長老の役を担っている。

これらの事例は在日華人の当時の宗教環境を反映している。冒頭でも述べたが神戸には関帝廟に代表される民間信仰の拠点があり、在日華人からの熱心な信仰の対象となっている。また、華人各家庭には観音像や祖先の位牌などに対する各種年中行事化した儀礼が行われている。許氏や侯氏はそうした多くの華人の宗教実践を継承していた。一方で游氏は特に熱心な信者ではなかった。こうした宗教的環境にある華人に対して、マクラクリン牧師は積極的に自ら足を運んで福音を伝えていたことが3つの事例は示している。まさに開拓伝道の一步を既存の華人社会のなかに勇敢に踏み込んでいったのである。

2-2 マクラクリン牧師以後

さて、マクラクリン牧師の後任として、神戸華人教会を牽引したのは、2代目ウィルソン牧師である。ウィルソン牧師は、1904年ロサンゼルスに生まれ

た。1926年にOccidental Collegeで文学士、1929年にPrinceton Seminary, San Franciscoで神学士を得て、さらに1930年にTheological Seminary San Anselmo, CA.で神学修士を得た。その後、学生時代に中国に伝道していた宣教師と出会いその感銘をうけ、自らも伝道を志す。修士課程を終えて、すぐにウィルソン牧師は中国に赴いた。まずは中国語の習得のため、1930年から1931年までは北京の語学学校で勉強した。その後、1931年から1941年まで山東省臨沂県にて伝道を開始する。引き続き、1945年から山東省の青島で伝道活動を展開したが、中国の共産支配によって伝道が不可能になり、1949年に米国に帰国した。その後、1950年から1960年までロサンゼルス Grace Presbyterian Churchにて主任牧師を務めたが、米国南長老教会から神戸における華人教会への宣教を命じられ、1960年12月に神戸に来日し第2代牧師となった。ウィルソン牧師は、神戸で牧師としてリーダーシップを発揮するのみならず、あらたに名古屋YMCAの建物を借りて1961年4月に名古屋中華長老会を立ち上げた。また、マクラクリン牧師が帰国した1961年以後、仁愛幼稚園の園長にも就任した(1960年から1962年まで)。ウィルソン牧師は、1969年4月の退職まで華人伝道に専念した²⁴。

しかし、1967年4月に後任の第3代のラーナン牧師が着任すると、米国南長老教会と華人教会の関係は変化した。その経緯については後述するが、ラーナン牧師は神戸に在地化した華人への宣教は、もはや中国大陸伝道の足場としての役割はないと主張し、結果的に神戸華人信徒との意見が合わず、1968年に辞職した²⁵。その結果、ラーナン牧師以後、ミッションからの援助を受けた米国南長老教会の専任牧師は神戸の華人教会には派遣されなくなった。

3. 華人教会の維持

3-1 台湾人牧師の招聘

さて、マクラクリン牧師はどのように華人教会を発展させたのか。その点を顕著に示しているのが、牧師の調達方法である。マクラクリン牧師は、米国の宣教師のみならず、それとあわせて中国語を母語とする宣教師を呼び寄せて、両者の協力関係によって華人の牧会を形成した²⁶。そのなかで、米国長老教会

24 『記念誌』:14-18、20。名古屋の華人教会には洪伯榮氏が牧師として招聘された(『記念誌』:20)

25 『記念誌』:86-87

26 まだ華人のキリスト教徒がいない社会で、在地の牧師を探し出すことは難しく、まずは外国から牧師を呼び寄せるしか方法がなかったと思われる。同時期の大阪、神戸、名古

との関わりの歴史が深く、在日華人の出身地でもある台湾の牧師が選ばれた。

以下では最初の華人牧師である譚雅各牧師と、華人教会の発展に献身した楊彰奮牧師をとりあげる。

神戸の華人礼拝堂が誕生した翌年にあたる1953年10月、最初の台湾人である譚雅各牧師が神戸の華人教会に招聘された²⁷。譚牧師の回顧によると、当時の神戸に住む華人は商売には熱心であったが、自己に向き合い、霊的救いを求める環境にはおかれていなかった。また、華人の来歴や生活習慣、宗教もさまざままで、心を相互に通じ合わせることさえ難しい状況に思われた。そこで、上述の事例でとりあげたように、譚牧師はマクラクリン牧師とともに、華人に福音を伝えるために家庭やオフィスへの訪問に尽力をつくしたのみならず、仁愛幼稚園の設立やラジオ局開局までの苦勞をマクラクリン牧師と分かちあい、神への祈りを通して華人どうしが霊的に繋がるように力を注いだのである²⁸。しかし、こうして熱心に奉仕した譚牧師であったが、1958年10月にアメリカのボストンへの開拓伝道のため神戸を離れた²⁹。

その後、譚牧師の後任としてマクラクリン牧師によって選ばれたのが楊彰奮牧師である。楊牧師は台南の出身で、牧師の息子として育てられた。1951年、台北にある台湾神学校に入学し、1955年に卒業した。その後、台北の赤峰街教会に派遣され、伝道師として3年間奉仕したのち、1958年に東京神学大学へ留学した³⁰。アメリカへの留学も視野に入れていたが、1958年11月、マクラクリン牧師の要請によって神戸の華人教会で伝道師になることを受け入れた。アメリカ留学への思いがよほど強かったらしく、1959年5月には台湾の米国南長老教会分会の牧師がわざわざ神戸に来て、楊牧師の留学を引きとめた³¹。その後、楊牧師は1961年に伝道師から牧師となった。教会への貢献を強く望む教会員の意向で、2002年11月には終身牧師となった。2007年には神戸華人教会での牧会満49年讃美感謝礼拝が実施された。

その間、高齢化した楊牧師を支えるため、2001年以降は台湾から複数の牧師が招聘された。2001年から2003年2月までは温宏欣牧師、2006年から2009年までは呂忠明牧師が主任牧師として着任した。また、2003年11月から2004年8月まで李聰顯牧師が

協力牧師として台湾から招聘された。さらに注目すべきは、楊牧師の在任中に、若き中国からの留学生が楊牧師のもとで福音にふれ、その後、神学の道へ進む信徒が華人教会から生まれたことである。その人物は後述する現在の華人教会牧師の徐亦猛氏である。徐氏は、楊牧師がまだ在任中の2005年12月に華人教会伝道師になり、3年後に牧師になり現在にいたる³²。

2014年現在の教会登録者数は55人である³³。また2015年現在、徐亦猛牧師と吉住正幸伝道師によって牧会が維持されている。

3-2 制度化にむけて

楊牧師の来日以後、華人教会の制度的な基盤づくりが本格化した。まずは、1959年1月より週報を作成しはじめる。週報は、教会の活動を活字化し、教会員に広く知らせる役割がある。同年7月には、月定献金制度を開始し、毎月定まった金額を袋に入れてもらい各教会員から寄付を募った。それは、ミッションの支援だけに依存するのではなく、教会員の相互扶助によって教会独自の経済的自立をめざす最初の一步であった。同年7月には、教会の規則草案を楊牧師とその他3名の教会員によって決定した。さらに特筆すべきは、1961年7月16日、楊牧師は米国内南長老教会から按手札を授けられ、正式な牧師として認められたことである³⁴。それ以後、楊牧師とすでに来日していた2代目宣教師のウィルソン牧師と共に、華人教会の本格的な運営と制度化が行われることになった。

米国ミッションの長老派教会では、教会員のなかから長老と執事による牧会運営が基本であったが、華人教会では1961年までその制度は存在しなかった。それ以前においては、伝道委員会を設置し、教会員のなかから7名を選んで教会の運営にあたらせていた³⁵。しかし、1961年に楊牧師が按手札を受けて以後、教会員内で長老と執事が選ばれることになった。

1961年に第1回教会員大会が開かれ、許慕唐氏が選ばれた。許氏は上述の事例でとりあげたように1957年9月8日にマクラクリン牧師のもとで洗礼を受けており、それ以前からもマクラクリン牧師のもとで伝道委員として教会運営に関わっていた人物であ

屋の華人教会においても同様である。注17、18、24参照。

27 『記念誌』:19

28 『記念誌』:115

29 その後、譚氏は1961年にボストンで華人教会を設立した。
http://bostonorange.blogspot.jp/2011/06/blog-post_15.html
(2015年2月7日閲覧)。

30 『記念誌』:140

31 『記念誌』:19-20

32 『記念誌』:28-29

33 教会内部資料(2014年6月1日)にもとづく。ちなみに、「神戸と聖書」編集委員会編(2001:173)では、357人である。

34 『記念誌』:20-21

35 『記念誌』:19、117。伝道委員会は1954年から1961年までである。

る³⁶。1963年には第2回会員大会が開かれ、2名の華人長老と2名の華人執事が選出された。翌年1964年には1名の執事が追加された。それ以後、定期的に会員大会が開かれ、教会運営に責任感と奉仕の精神をもって関わっていく教会員が選ばれていった³⁷。

また長老派の教会制度にそった牧会維持に加えて、華人教会の特色は民族言語による礼拝を行う点にある。教会の記念誌には礼拝言語につきのような変遷があったことが記されている³⁸。すなわち、

- ・1959年1月 午前10時 国語礼拝 午後3時 台湾語礼拝
- ・1969年1月 日本語礼拝を加える
- ・1977年1月 午前10時 国語礼拝、午前11:30 台湾語礼拝、午後2時日本語礼拝。
- ・1978年4月 中英日台の4カ国の聖歌を使用(100冊)

この言語使用には華人教会の民族的背景が反映されている。すなわち、在日華人教会といっても、中国大陸出身者と台湾出身者が含まれており、設立初期からそれぞれの言語に応じた礼拝が求められていたということである。当時の華人社会では母語として中国語や台湾語が使われていたと考えられる。その後、1969年になって日本語礼拝が行われている。おそらく、これは日本人を対象に日本語礼拝を実施したというよりは、在日華人のなかで、日本生まれの2世や3世で日本語が母語となっている世代を意識したと思われる。さらに1977年には言語の違いによって礼拝が3部構成に再編された。翌年の1978年には中国語、英語、日本語、台湾語の4ヶ国語による聖歌を100冊出版している。これは多様化する華人社会の内実にきめ細かく対応しながら福音を伝える努力をしつつ、あらたな教会員の獲得をめざすため、言語の壁をできるだけ取り除く柔軟な対策であると思われる。こうした変化をへて、現在でも聖歌は教会員の民族出自や母語に応じて多言語で歌われている。しかし、礼拝の3部構成は廃止され、現在では午前10時半からはじまり、説教者の母語によって中国語(国語)あるいは日本語が選択されている。そして説教者の隣には通訳者が立ち、中国語から日本語へ、あるいは日本語から中国語へと逐次通訳によって福音が伝えられている³⁹。

36 『記念誌』:21、117

37 『記念誌』:21-29

38 『記念誌』:20-24

39 とくに使用言語のうち台湾語が廃止され、中国語に統一された背景としては、台湾語話者には中国語を聞き取れる人々も含まれていること、またたとえ中国語が聞き取れない場合であっても、台湾語の話者も滞日日数が長くなるにつれて日本語の理解力は向上してきているからだと考えら

3-3 ミッションとのトラブルと独自性の維持

さて、外国人ミッションによって創設された華人教会であったが、華人自らの主体性によって教会を運営するにいたるまでの道のりは決して平坦ではなかった。それが以下に示す1961年におきたミッションの廃止問題である。以下は、長い教会記録から引用する⁴⁰。

「1961年2月12日、米国南長老会は東山荘で、アジア宣教区の宣教会議で、ナショナルな教会(如日本基督教団)以外に、外国人のための教会を作らないという宗旨変更の説明がありました。2月16日黄武東牧師他10人の代表が神戸に来ました。ウィルソン牧師は神戸第一楼で宴を設け(ママ)、彼らとこのことについての協議をしました。ミッションは、神戸、大阪、京都の三つの教会を日本基督教団が台湾基督教長老教会宣教会に合併することを申し出ました(当方の参加者はウィルソン牧師夫婦と楊彰奮、王守賢、洪伯榮え、許慕唐)。ウィルソン牧師は米国にいる創立者マクラクリン牧師と協議した結果、米国南長老会日本ミッション・華人伝道支部同工会で次のことを決議しました。

- 一. 神戸、大阪、京都の華人教会の伝道は、華人だけに伝道するのではなく、日本人、その他の外国人にも伝道することをミッションに保証する。
- 二. 創立者のマクラクリンの信仰を堅持し、改革派長老主義信仰に立って教会を建設すること。
- 三. K.Wilson, B.Clain, 楊彰奮、王守賢に三つの教会信仰の憲法、規則条例の制定を委任する。
- 四. 日本基督教団に合併することに反対する」

以上の協議は楊彰奮自身が書いたものである。協議の内容は断片的で、文中には日本語の解釈に一部理解しにくい箇所があるが、そのポイントは中国大陸伝道の足場として作られた神戸華人教会の存在意義を問い直す米国南長老教会ミッションからの姿勢が伝えられている点にある。すなわち、ミッションは多大な資金を投資して、マクラクリン牧師等を通じて、神戸、大阪、京都、名古屋に4つの教会を創建させた。しかし、もはやそれぞれの華人教会をその他の日本人教会と区別して伝道・支援する必要はないと宣言していることが分かる。

すでに述べたように、マクラクリン牧師は中国での宣教を終え、神戸でいまだ福音が届いていない華

れる。また、それに加えて、教会員の結婚と世代交代によって、日本生まれのキリスト教信徒も育ってきたことも関係しているといえよう。

40 『記念誌』:85-87。一部日本語に分かりづらい点もあるが、原文のまま引用している。

人を「発見」し、彼らが将来、中国にもどって宣教の担い手となることを望んでいた。そのため、米国南長老教会は、宣教師を米国から送りこむのみならず、台湾からの牧師を招聘し、母語による福音を伝え、多くの華人信者を獲得することに努力してきた。しかし、創立10年以上を経過した時点で、ミッション側はもはやアジア、とくに中国への宣教の足場として華人教会を存続させる意義を見出せず、日本人教会の傘下のもとに彼らを再配置することを打ち出したのである⁴¹。

これに対して、存続の危機に直面した神戸、大阪、京都、名古屋の華人教会は、創立者のマクラクリン牧師と相談した結果、日本基督教団への合併を拒否し、ミッションや日本基督教団による財政的支援に頼らないことを決定した。すなわち、米国南長老教会の創立者の信仰とその教義の流れを継承しつつも、どの組織の傘下にも入らない単立教会への道を選択したのである。また、日本にある教会として、華人のみの伝道ではなく、日本人に向けても伝道の対象を広げていく姿勢を決めたのである。これを受けたミッション側は、華人教会独立のために、それぞれの教会が宗教法人に改める手続きを承認した。神戸華人教会は1966年1月27日に法務局にて宗教法人として登録された⁴²。

もっともこの問題はすぐには解決しなかった。なぜなら、この案件に協力したウィルソン牧師が引退し、1967年に後任として派遣されたラーナン牧師がこの決定に再度異議を唱えたからである。ラーナン牧師の主張は、日本に住む華人はみな日本語を話し、華人教会として存在するよりも、日本基督教団に合併することが望ましいということであった。しかしラーナン牧師の意向は華人の教会員や華人教会に協力していた米国人宣教師たちの反対をうけ、拒否された。結果的に、ラーナン牧師は、京都と名古屋教会を廃止し、大阪と神戸の教会を現状維持することを認めた。その後、ラーナン牧師は日本の華人に対する宣教の使命は終わったとして、1968年に辞職して帰米した⁴³。

3-4 単立教会への道とその後の展開

こうして1968年以後のラーナン牧師の帰米以後、

41 その背景にはミッションの財政的な運営も影響していると思われるが明らかではない。なぜなら、過去においても米国南長老教会は、ミッションの支援による日本の神学校に対して、経営主体を日本人に改めるなどさせることによって、経済的に自立させてきたからである（『神戸と聖書』編集委員会編 2001:43）。

42 『記念誌』:22

43 『記念誌』:22

米国ミッションからの専任宣教師の派遣は終わったが、華人教会はその勢いを劣えさせることはなかった。その後、現在に至るうえで特筆すべき点は以下のようなものである。第1に、1973年に教会名の変更が行われたことである。マクラクリン牧師時代から使っていた「中華基督教長老会耶蘇堂」（英語では、Chinese Presbyterian Church）は、神戸基督教改革宗長老会（Kobe Chinese Reformed Presbyterian Church）となった⁴⁴。この名前は現在も使われている。改名後の相違点を挙げると、まず日本名から中華という語句が外されている点である。このことから、「中華」という民族性を外し、上述の1961年のミッション問題以後に決められた宣教の対象を華人や中国人に限定しないという意図が組み込まれていることがよみとれる。その代わりに、「神戸」という地名を教会名に付けることで、日本社会における教会を地理的に位置づけるのみならず、神戸に根付いた華人の在地へのアイデンティティも同時に示しているといえる。さらに、宗派を示す単語として長老（Presbyterian）のみを使用していたが、日本においては長老とほぼ同義であるが改革派（Reformed）の教義と信仰に立つという点を明確にうちだし、改革宗長老会という名称に変更された。一方で、日本語名には中華という民族性を示す単語は消されたが、英語表記においては、Kobeという地名に加えてChineseという民族性や出自を示す単語が維持されている。これは、在神戸の華人という地域性と民族性を同時にアピールする工夫といえよう。

第2点は教会の新築である。1979年に古い礼拝堂をとりこわし、新しい会堂に建て替えた⁴⁵。その再建にあたっては、在日華人の寄付のみならず、台湾など海外の信徒からも寄付が集められ、総額7千から8千万円の費用がかかったとされる。その費用を集めるのに楊牧師は並ならぬ精力を使った⁴⁶。華人信徒たちも、「有銭出銭、無銭出力、有力出力、無力尽心意」（カネがあればカネを、カネがなければ労力を出す。出せる力は出し切り、力が出せなければ思いだけでも尽くす）の精神で楊牧師を支えたのである⁴⁷。このように、牧師と信徒が教会の発展に向けて、経済的にも精神的にも思いを一つにして絆を強めたのである。

第3点は新しい教会が設立した後、神戸華人教会はミッションからの土地の譲渡を受けたことである。1985年10月7日、当時米国南長老教会のミッション

44 『記念誌』:23

45 『記念誌』:24

46 『記念誌』118

47 『記念誌』122

代表のピーターソン牧師のもと、これまで教会が使用してきた土地のすべてを、キリスト教伝道以外に使用しないことを条件に、神戸華人に譲渡が決定した。それをもとに法務局に登記が行われた⁴⁸。

第4点は、華人教会専用の納骨堂を建てたことである。1984年8月、神戸市北区の鶴越墓園内の22号を教会用の墓地として購入した⁴⁹。これまでキリスト教徒の華人のための墓地は神戸に存在しておらず、個人で墓地を購入するか、あるいはすでに神戸の非キリスト教徒の華人が作っていた中華義荘に埋葬されていたのである。現在は10家族程度が納骨されており⁵⁰、そこには楊牧師も眠っている。毎年11月の永眠者記念日には、楊氏一族や教会員たちは鶴越墓園にいき、礼拝を行っている。

第5点は、華人教会をめぐる対外的なネットワークにもあらたな動きがみられた点である。その典型が中国人伝道センターである⁵¹。上述したようにマクラクリン牧師は1952年以後から関西に来る中国人船員への慰問を行っていた。その再開を願うマクラクリン牧師の娘の提案によって、米国南長老教会の宣教師、日本キリスト教改革派、大阪中華基督教長老会との合同で中国人伝道センター（Chinese Welcome Center）の準備委員会が1978年に設置され、1984年12月30日には、開設感謝礼拝がもたれた。翌年の1985年5月、中国人伝道センターは本格的にスタートした⁵²。その後、中国大陸からの留学生が増え、1989年2月では1ヶ月の来訪者は100名以上になった。しかし、中国人伝道センターは阪神淡路大震災により建物が全壊したため、1998年以後、センターの事務所は神戸華人教会の地下階に移し、名称を「旅日華人服務中心」と変更した。場所の移転によって、中国のコンテナ船の発着場所から遠くなったため中国人船員の来訪者は減ったが、中国大陸からの留学生の来訪が増えることになった⁵³。現在では、大阪中華基督教長老会の会員によって設立された「関西生命線」⁵⁴と年一度、クリスマス交流会を実施している。

このように、華人教会は自立に向けて新たな模索を展開してきた。すなわち、以前から続いていた米国南長老教会の宣教師の協力、同じ教派の流れをく

む日本キリスト改革派教会との緩やかな連携や大阪華人教会との協力を継続していくことで、華人による単立教会としての独自性と主体性の維持と発展に努めてきたのである。

4. 華人主導の教会へ—楊牧師と信徒の関わり

以上、楊牧師は数々の困難に直面しながらも、在日華人たちに熱心に福音を伝えることによって教会を維持し発展させてきた。以下の事例では、楊牧師以後に受洗した信徒について、教会との交わりや受洗するまでの経緯を信徒側から捉えてみる⁵⁵。

4-1 在日華人の受洗

事例4 日本生まれの華人①—鄭氏（1974受洗）

1924年の神戸生まれである。鄭氏は神戸にある唯一の華人学校である中華同文学校の小学校を卒業した。その後、神戸を離れ、1938年に中国福建省廈門にある鼓浪嶼毓徳女中学というミッションスクールで勉強した。ミッションスクールでは、「朝6時に起床し、朝食の前に最初の祈りをし、授業の前には1時間の礼拝、さらに夕食前にも祈りの時間があった。毎週金曜日には祈りの集い」といった具体的に、礼拝が学校生活のなかに組み込まれていた。鄭氏は「自分は学問をするために中国に来たのか、礼拝のために学校に学びに来ているのか」と時折、悩んだこともあったが、6年間の学びのなかで神の導きとその教えは学問以上に多いことを学び、在学中は神がいつも自分とともにいることを実感していた。

中学卒業後は、上海の広慈学院で勉強するが、体調を壊し、いやおうなく退学を余儀なくされ、神戸に帰国した。その後、戦争になり、上海に家族で帰る準備をしていたところ、母校の神戸中華同文学校の教師がいらないということで、神戸に残る決意をして、教師となる。3年間の教員生活後、夫の鄭氏にめぐりあい結婚した。1男4女の子育てに追われ、30、40年間せわしく緊張の続く家庭生活を送る。空き時間には聖書を読むことはあったが、姑は祖先崇拝に熱心であったので、一緒に仏を拜んでいた。しかし、疲れとストレスにより体調が崩れはじめた。そうした中、鄭氏はこの体調の変化と不調の原因は神から離れた生活を送っていることだと悔い改める。「わたしの最大の罪は、姑と一緒に仏を拜み、神とともにいなかったこと」

48 『記念誌』25、85

49 『記念誌』25

50 2013年の11月に永眠者記念日に華人信徒と墓園に同行させてもらったときの観察にもとづくもので、今後さらに調査する必要がある。

51 その詳細については徐（2013：141）

52 『記念誌』：61

53 『記念誌』61-64

54 大阪の台湾系華人キリスト教徒によって設立された華人対象の電話相談室と相互扶助のネットワーク。

55 本論でとりあげる事例は『記念誌』（p.115-148）に掲載された信徒の証より再構成している。

に気づいたのである。その後、しだいに求道者としての生き方にめざめ、神から遠ざかっている生活を改めるべく、1974年、楊牧師とピーターソン牧師のもとで受洗した。受洗にあたっては、家族の反対にあったが、いまなお信仰を維持している(1982年現在)。

事例5 日本生まれの華人②－黄氏(1970年ごろ受洗)

1910年に神戸に生まれた。夫は商売で成功し、5人の子供と35人の孫に恵まれる。順調に商売を続け、家族にも恵まれた黄氏は、他の多くの華人同様に偶像崇拜に熱心であった。そのため、神戸に華人教会があっても、関心をもつことはなかった。例えば、1968年に東京神学大学で勉強していた楊牧師が神戸に赴任し、黄夫人のもとを訪れ福音を伝えたが、「わたしの家族は商売も順調で、子どもも親孝行であり、いまの神仏信仰のみで、キリスト教は必要ない」と門前払いをした経緯もあった。安定した生活が崩れたのは、黄氏の夫が亡くなってからである。「夫がなくなった後、一日中悲しみにくれ、往時のことを思いだすにつれ涙にくれる日々であった。私はあちこちで焼香し仏を拝んだ。またある時には、霊法会は亡き人の霊の声を届けてくれると聞きつけ、霊法会に足を運んだ。夜更けに山にのぼって見たものの、何の声も聞くことができなかった」。ついには、体調を崩し、5ヶ月の入院生活を送る結果になる。

黄氏は体調不良をきっかけに、楊牧師のいる華人教会の門をたたくことになった。「楊牧師が聖書をよむのを聞くだけで、心に光がさしこんでくる感動を覚えた」。その後、楊牧師との交わりのなかで、神へと導かれる信仰生活を送ることになる。以後、あらゆる祭壇を取り除き、1970年ごろに楊牧師のもとで受洗した。その後、教会の再建に必要な莫大な資金を寄付し続けた。教会では執事、長老などの役も引き受け、牧会のために献身的に貢献してきた(2000年現在)。

以上の2つの事例は、肉体的精神的災いが回心のきっかけとなっている点が共通している。しかし、信仰心が芽生えた時期や信仰にいたる個別の経験には違いがみられる。鄭氏の事例は、祖先崇拜や寺廟における信仰を核にしている華人がキリスト教徒になっていくプロセスを示している点で興味深い。鄭氏は幼いころにすでに中国でキリスト教に接しており、信仰への種は植え付けられていた。しかし、偶像崇拜の夫とその家族とのなかで、キリスト教信仰

から離れた生活を送り、しかも子育てによって体調が崩れついに病気になる。その災いが転機となり、再び神とともに生きることを決意し、楊牧師のもとで受洗する。一方の黄氏は、結婚後順調に経済的にも家族生活にもめぐまれ、神仏信仰に対するゆらぎない思いがあった。また、神戸に住んでいたため、華人教会や楊牧師の存在を知っていたが、なんら、キリスト教へは心を閉ざしたままであった。その後事態は急変し、夫の死後、精神的苦悩と身体的衰弱に陥った。黄氏と同様、この肉体的身体的災いが契機となって、魂の救いを求めていく。しかし、場当たりの信仰ではなんら救われないと悟ったのち、ついには楊牧師のもとで洗礼を受けた。

4-2 中国大陸出身の留学生たち

事例6 中国大陸出身の李氏(1989年受洗)

李氏は北京出身の留学生である。神戸YWCA⁵⁶で日本語を勉強していた時に、華人教会の礼拝に出席した。礼拝では、日本語から中国語へ説教内容の通訳が行われていた。日本にきてまだ半年ばかりであった李氏ははじめて、日本語・中国語・英語の多言語からなる讃美歌を手にして、感動を覚えた。礼拝後、すぐに楊牧師のところへかけよって挨拶した。すると楊牧師は「ここを家のように思ってください。何か困難があれば私を探してください」と言葉をかけてくれた。そのころ、アルバイトで体も心も疲労困憊していた。翌週の日曜日から、心のよりどころをもとめて神戸華人教会の礼拝に参加するようになった。

当時、教会には中国大陸からの留学生も礼拝に参加していた。李氏の留学生友達には、1989年の復活日に洗礼を受けた人たちもいた。李氏も友達から一緒に受洗を誘われたが、すぐには返答できなかった。李氏は躊躇したのである。なぜなら、李氏の一家は祖父の時代から3世代共産党員であったからだ。祖父は毛澤東の農民革命に参加、父は19歳で長征に従軍、自分は大学2年のときに共産党に入党していたのである。

しかし、1989年6月はじめ、テレビをつけて中国の天安門で民主化運動の学生と軍が衝突している姿が鮮烈に目に飛び込んだ。共産主義への懐疑が頭をよぎった。さまざまな問いが自分に向けて発せられた。ついに、1989年6月4日の日曜日、楊牧師のもとで洗礼をうけた。あたらしい生命を教会で授かった李氏は、神の国を伝えるために奉

56 記念誌にはYWCAと書かれていたが、YMCAの可能性もある。

仕することを決意し、その後佐賀県嬉野基督教会協力牧師となった(2000年現在)。

事例7 中国大陸出身で華人教会の現役牧師－徐氏

徐氏は現役の神戸華人教会の牧師である。徐氏は1974年に上海で生まれた。父は共産党員であったが、祖父母はキリスト教徒であったため、幼いころから教会に通っていた。祖母は「どこへ行っても、必ず教会へ行きなさい。何かあれば、神様が助けてくださいますよ」と徐氏に伝えていた。高校までは中国で教育を受けたが、1994年の秋に上海から一人で神戸にきた。神戸ではYMCAに入学し、日本語をマスターし、その後はビジネスを日本で展開することも視野に入れていた。アルバイトに精を出すと同時に、祖母の教えをもとに教会を探しはじめたが、日本語が理解できないので、英語礼拝のある教会を探した。その間、偶然通り過ぎた華人教会の看板が目に入り、楊牧師に出会ったのである⁵⁷。その結果、楊牧師は徐氏に聖書を与え、以後、日曜日の礼拝に参加することを勧めた。

1995年1月17日に神戸で阪神淡路大震災がおきた。徐氏の住んでいた神戸市長田区のアパートは全焼した。徐氏はかろうじて2階から飛び出した。金の入ったスーツケースを探すこともできず、唯一、普段使っているかばんをもって逃げ出した。持ち出したかばんの中には、楊牧師からもらった聖書が入っていた。震災の中で偶然入っていた聖書に救いを感じとり、徐氏は生涯かけて神のために献身しなければと決心した⁵⁸。震災後は身の安全を考え、上海にいったん帰国したが、すぐに神戸に戻り、無事にYMCAを卒業する。その後、聖和大学、関西学院大学にて神学を学び、2010年に博士号を取得した。2005年からは華人教会にて伝道師を務め、任期3年を終えた2006年から現在まで牧師として牧会の維持と発展に寄与してきた。

以上李氏と徐氏の事例は、中国からの留学生が神戸に在住したのち、華人教会に出入りするなかで楊牧師と接し、受洗していく経緯を示している。両者とも来日後はアルバイトなどで心のゆとりをうし

なっていた点は、苦学生であると同時に経済的な自立も求められる留学生が置かれた困難な環境として共通している。しかし受洗のきっかけは異なっている。李氏の場合は、一家はすべて無神論者であったが、1989年6月の天安門事件が受洗の転機となった。軍部が民主化を求める学生と衝突し、多くの被害者を出した事件とその衝撃が共産主義への懐疑につながった。天安門事件があった日に受洗を決意したという点は、単なる信仰告白といった宗教上の観点にとどまらず、祖国中国との精神的なつながりと距離感の変化を象徴的に示している。徐氏の場合は、祖父母はキリスト教徒であった。しかし、阪神淡路大震災で命が助かったという強烈な出来事によって、神が命を与えてくださったという感謝と、さらに災害時に家から飛び出たときに手にしていたカバンの中に聖書が入っていたことから、福音を伝える仕事につくことを決意した。彼ら以外にも中国大陸から華人教会に参加している人は増加している。とりわけ、両者は中国への福音伝道ではなく、日本に根を張った華人牧師として、日本人や華人への伝道の役割が今後期待されているのである。

5. 結びにかえて

以上、本論は神戸の華人教会の創立時から現在に至るまでの展開と信徒の動きについて、おもに教会が発行してきた記念誌をもとに整理し、分析したものである。その特徴は、米国のミッショナリーによって萌芽的に形成された教会がしだいに、「わたしたち」の教会として、中国や台湾を出自とする華人たちによってささえられ、自立し主体性と民族性を失わずに歩みだした姿にある。その段階的な変化にあって、牧会が直面した困難はさまざまであったが、それぞれの牧師たちと信徒間の相互関係と工夫と戦略、さらには神への祈りと恩寵によって、乗り越えていくことができた。すなわち、華人教会内部の自己改革と外部との柔軟なネットワークの展開を通じて、外国人教会であり単立教会であるという厳しい条件をクリアしてきたのである。

また、神戸の華人教会の特筆すべき点は、台湾系華人と中国大陸系華人の信徒が、それぞれの文化的政治的歴史的立場を超えて、キリストの名のもとに、あらたな信仰共同体を形成している点である。とくに台湾出身の楊牧師をへて現在は華人教会で育った大陸出身の牧師によって牧会が維持されている点はその典型である。大陸からの留学生が増えている今日の状況において、あらたな牧会の維持と工夫がさらに求められることであろう。

57 「日本語の教会がたくさんありますが、英語礼拝の教会を探すのに、とても苦労しました。私は自転車に乗って、三宮付近を回って来ましたが、なかなか見つからなかったのです。しかし、神様の導きによって、家に帰る途中、偶然に本教会の前を通りました」(『記念誌』:138)

58 「私が住んでいたアパートの一階で、5人がこの震災で亡くなりましたが、私は何の怪我もなく、安全で二階から出られたことや、聖書だけを持ち出したことを考えて、やはり神様が私を救ってくださったのだと思いました」(『記念誌』:138)

今後は、参与観察によって得た教会員の活動や教会員への聞き取りから得られたライフストーリーについてさらに整理と分析をすすめ、移民と宗教を考えるうえでキリスト教の果たす役割や華人キリスト教徒の対外的なネットワークについて、フィールドワークを進めつつ議論を掘り下げていくことが求められる。

参考文献

- 加藤素枝 2001 「神戸海星病院」、「神戸と聖書」編集委員会編『神戸と聖書—神戸・阪神間の450年の歩み』神戸新聞総合出版センター、p.63-64。
- 神木哲男 2005 「兵庫と神戸をつなぐもの」神戸外国人居留地研究会編『神戸と居留地—多文化共生都市の原像』神戸新聞総合出版センター、p.11-45。
- 神田健次 2013 「総論—ミナト神戸の宗教とコミュニティ」関西学院大学キリスト教と文化研究センター編『ミナト神戸の宗教とコミュニティ』神戸新聞総合出版センター、p.11-41。
- キリスト教年鑑編集委員会 2014 『キリスト教年鑑』キリスト教新聞社。
- 茂 義樹 2001 「アメリカン・ボードとD.C.グリーン」、「神戸と聖書」編集委員会編『神戸と聖書—神戸・阪神間の450年の歩み』神戸新聞総合出版センター、p.31-33。
- 宗教法人神戸基督教改革宗長老会編 2007 『宗教法人神戸基督教改革宗長老会創立五七周年記念誌』。
- 徐亦猛 2013 「華僑社会と宗教」関西学院大学キリスト教と文化研究センター編『ミナト神戸の宗教とコミュニティ』神戸新聞総合出版センター、p.113-141。
- 陳 來幸 2005 「神戸華人社会の形成と特色」山下清海編『華人社会がわかる本—中国から世界へ広がるネットワークの歴史、社会、文化』明石書店、p.105-119。
- 日本キリスト改革派教会歴史資料編纂委員会 1996 『日本基督改革派教会史—途上にある教会』聖恵授産所出版部。

第6章 ミャンマー・シャン州ナムサン周辺地域における山地民パラウンの移動と仏教実践の動態

京都大学東南アジア研究所・日本学術振興会特別研究員

小島 敬裕

1. はじめに

本論文では、ミャンマー連邦共和国シャン州北部ナムサン郡を中心とする地域における山地民パラウン (B: Palaung) を事例とし、人やモノの移動がもたらす仏教実践の動態と、その独自性を明らかにする¹。

ナムサンは、シャン州北部の山地に位置する町で、人口の大部分をパラウン族が占めている【図1】。パラウンとはビルマ族による他称であり、自称はタアーン (Tā'an) である²。主に山地に居住しており、本発表で扱うナムサンの町の中心部は、標高約1600メートルに位置している【写真1】。彼らの母語とするパラウン語は、モン・クメール系言語に属するが、本論で詳述するように複数言語の話者が多い。

パラウンとの関係を取りあげる民族の一つはシャン (B: Shan) として知られる。これもビルマ族による他称であり、タイ (S: Tāi) と自称する。主に山間部の盆地に居住しており、ナムサンに近いチャウツマーの町は標高700～800メートル、ティーポーは約400メートルである。シャン語はタイ系言語であり、パラウン語と語順こそ類似するものの、一定の学習期間を経なければ、シャンがパラウン語を理解することはできない。

またミャンマーの最大民族ビルマ族との関係も取り上げるが、彼らの自称はバマー (B: Bama) で、主にミャンマー中央部の平地に住んでいる。ビルマ語は、ミャンマーの国語として位置づけられているが、



図1 ナムサンの位置

チベット＝ビルマ系の言語であり、パラウン語、シャン語と語順も大きく異なる。

このように三民族の言語系統は大きく異なるが、パラウンは独自の文字を持たず、王統記もシャン語で書かれていたとの記録が、イギリス植民地時代の1910年代にナムサンでサームロン (S: Sam-lon, Kātur) と呼ばれるサブ・グループ (クルー *khru*) の調査を行ったミルンの民族誌には見られる (Milne 2004 (1924) : 18)。またミルンは、パラウンの布薩日 (仏教徒が持戒して過ごすことが理想とされる新月、上弦8日、満月、下弦8日) の過ごし方について以下のように記述する。

午前中は、僧侶による説法を聴く。布薩日の午後

1 ナムサンは、ビルマ語風に発音すればナンサン (B: Nansan) であるが、日本語表記の慣例に従い、例外的に「ナムサン」と表記する。
2 本稿では、民族名を記載する場合、ミャンマー国内の居住者に関してはパラウン、シャン、ビルマを使用する。中国国内の居住者に関しては、タアーン、タイ、ビルマを使用する。各言語を引用する場合、無表記はパラウン語、Sはシャン語、Bはビルマ語であることを示す。地名に関しては、ビルマ語表記を優先し、必要に応じて民族語表記を付す。

には、休憩所において、識字者がシャン語またはビルマ語で大きな声でジャータカを朗誦する。聴く者もいるが、中には寝る者もいる。他の者は仏教徒としての生活について語り合ったり、死んだ友人の魂がどこを漂っているかについて語り合う。夕方には全員が参拝のため本堂に戻り、より敬虔な者の中には、仏像の前に再び供物を置く。夜には休憩所で就寝し、翌朝には再び仏前に供物を捧げた後、帰宅し、日常の仕事に戻る (Milne 2004 (1924) : 319)。

次に、パラウン知識人のウー・ポーサン (U Paw San) は、植民地時代から 1948 年の独立直後、祈祷の際にはシャン語が使用されていたと言う。その理由について、パラウン語は「低レベルの言語」と認識されていたため、祈祷に用いると軽蔑され、シャン語で祈祷したほうが、より効果的で、聴き心地もよいとパラウンの人々は感じていたためだと説明する。そして、この感情を生んだ背景には、パラウンの首長や僧侶たちが自民族の利益を考えず、シャン文化を「高レベル」とみなす一方で、自らの文化を「低レベル」とみなした風潮があると指摘する (Paw San 1997: 138-141)。

ところが、筆者がナムサンで調査を実施すると、町の中心部では 1990 年代以降に廃れつつあるものの、周辺の農村部においては、在家の仏典朗誦専門家ター・チャレー (*ta cäre*) が、パラウン語・文字の韻文形式で書かれた仏典 (*bε thām/lūk tham/thām phra*) を朗誦する実践が現在でも見られることがわかった【写真 2】。またナムサンでは儀礼の際にシャン語で礼拝が行われることはほとんどなく、ビルマ語やパラウン語が使用されている。

そこで本研究では、パラウン語・文字による仏典朗誦の実践がなぜ構築されたのか、またその新たな実践がどのように受容されているのか、という問題の考察を通じ、山地と盆地、さらに平地の民族境界を越える人の移動がもたらした仏教実践の動態を明らかにする。パラウンの仏教実践の中でも、礼拝や仏典朗誦の実践に用いられる言語に注目するのは、上座仏教徒社会の各地において用いられるパーリ語経典は均質であるものの、各民族や教派によって、筆記される文字や朗誦の際の発音は異なるためである。本研究ではこの相違に注目し、山地民 = 平地民の関係についての従来のモデルの再考を目指す。

パラウンとシャン、ビルマの関係について扱った研究としては、人類学者のリーチが代表的である。東南アジアにおける山地民と平地民の社会組織を比較したリーチは、山地モデルと平地モデルの特徴を挙げ

て二項対立的な分類をする。すなわち平地民は、階層制の政治構造を持ち、生産性の高い水稲耕作を行い、非単系出自、仏教を信仰し、複数の言語はあまり使用しないことを特徴とする。これに対し山地民は、平等主義の統治、生産性の低い焼畑耕作、単系出自、精霊信仰、複数の言語を使用するのが特徴だと指摘される。こうした特徴を持ちながらも、経済的に成功した山地民が生活スタイルを変え、仏教徒になることによって「文明化」された平地民になる場合もあり、民族は本質的なものではなく、可変的であることをリーチは主張した (Leach 1960; リーチ 1995 (1954))。

しかしパラウンは山地民でありながら仏教徒で、バルマン (*pārman*, B: *sawbwa*) を首長とする階層制の政治構造をもっており、この分類に当てはまらない。そこでリーチは、パラウンを 2 つのタイプの「例外」として扱っている。パラウンが山地民でありながら平地民的な特徴も持つ背景について、パラウンは山地民の中でも茶の栽培によって経済力があつたため、仏教を取り入れ、シャンの政治的モデルを模倣したのだとリーチは説明する (Leach 1960: 53)。

上述したように、パラウンの知識人ウー・ポーサン自身の著作からも、リーチの主張はある程度裏付けられる。しかしリーチは近代国家の成立以前を射程としており、近代国家による支配が開始された後の状況については明らかにしていない。本稿では、むしろ近代国家の成立以降のパラウンに焦点を当て、彼らが平地民と関わりながら、どのように自らの仏教実践を構築してきたのかという問題について明らかにする。

次に、ナムサンのパラウンに関する先行研究を紹介しておこう。1910 年代に本格的な定着調査を行い、パラウンの文化全般に関する詳細な民族誌を著したのがミルンである (Milne 2004 (1924))。またミルンは、上述したように、宗教実践に関しても貴重な記録を残している³。独立後には、ネーウィン政権成立直後の 1962 年に、パラウン文化に関する概説書がビルマ語で出版されている (Min Naing 1962)。これは独立後の 1950 年代に行った調査に基づき、少数民族文化シリーズの 1 冊として考古局の役人が執筆したものである。この書物には、本論文でも触れるウー・ポーサンの文字の存在や、ヨン (Yön) 派についての基礎的な情報も含まれる⁴。

3 イギリス植民地時代の 19 世紀後半にシャン州で調査を行ったジョージ・スコットは、パラウンの宗教に関し、仏教とともに精霊を信仰する旨の簡単な報告をしている (Scott and Hardiman 1900: 490-491)。

4 また 1969 年には、ナムサン郡公安行政委員会が、ナムサンの社会や文化に関する包括的な文書をまとめており、その

しかし本研究で報告するように、これらの記録が出版されて以降、パラウンの宗教や社会には大きな変化が生じた。また近年では、パラウンの知識人や僧侶たちが、ビルマ語で自らの文化や宗教に関する書籍を出版している⁵。本稿では、これらの文献にも依拠しつつ、まず民族エリートによるパラウン文字や仏典創出の過程について明らかにする。さらに先行研究では、変化の背景にある社会・経済的变化との関わりについて明らかにしていないため、本研究ではフィールドワークで得られたデータも援用しながら分析する。

調査は、2011年から14年にかけて、シャン州のナムサン郡を中心に、ナンマトゥー郡、チャウツマー郡、ターチレイツ郡、チャイントン郡、ヤンゴン、マンダレーにおいて、パラウンの出家者、在家者に対する聴き取りを断続的に行った【図2】。



図2 調査地

中にもパラウン文字の成立過程が述べられている (Myonei Longyonei hnin Okchokhmu Kawmati Namhsan 1969)。

5 特にパラウン文字の創出に大きな役割を果たしたウー・ポーサンによる自伝 (Paw San 1997)、パラウン仏教の発展に貢献したトゥーカ師が執筆した書物 (Thu Hka 2009)、ナムサン在住のパラウン僧トゥザータ師によるマンダレー国家仏教大学への修士論文 (Thu Za Ta 2012) は、近年の重要な成果である。

2. ナムサンの上座仏教の特徴

2-1 上座仏教の受容と教派

ナムサンのパラウンは、いつ仏教を受容したのだろうか。伝説では、1782年にビルマのボードーパヤー王が布教僧を派遣した後、ナムサンに仏教が伝来したと言われている (ex. Milne 2004 (1924) : 312; Thu Za Ta 2012: 25)。これに対しミルンは、すでに16～17世紀には (シャンのクニである) テインニー (B: Theinni, S: Sen Wi) 北部やモーメイッ (B: Momeik, S: Maṅ Mīt) で仏教が受容されていたため、その頃からナムサン周辺のパラウンにも仏教に関する知識は普及していただろうと推測する⁶。

またパラウンの知識人や僧侶に聴き取りを行うと、彼らは次のように説明する。まず現在のシャン州東部からテインニー経由でヨン派がナムサンに入った。ヨン派とは上座仏教の一派であり、北部タイからシャン州東部を中心とする広い地域でタイ系民族を中心に信仰を集めている。その後、1878年にナムサンの町に管長寺院 (B: Gaing kyok kyaung) が完成し、マンダレーで教理学習していたパラウン僧のトゥナンダ (Thunanda) 師を、ナムサンの首長がマンダレーから招請して以来、トゥダンマ (B: Thudanma) 派が流入したのだという【図3】。それ以降、管長寺院はパラウンの首長と深い関係を維持し、1959年に最後の首長であるクンパンチン (Khun Pān Cīṅ, B: Hkun Pan Sein) が逮捕されるまで、住職は首長の教師役を務めていた【写真3】。

筆者が調査を行った限りでも、トゥダンマ派の寺院は、ナムサンの中心部に近いサムロン・グループの村落に多く見られる⁷。これに対し、ヨン派の寺院はナムサン周辺の村落部に集中している。ヨン派は、1980年にヤンゴンで開催された全教派合同サンガ大会議で公認された9教派の中には含まれていないため、僧侶が携帯する僧籍登録証の教派欄には、多くの場合「トゥダンマ」と記載されている (cf. 小島 2009)。しかし彼等にインタビューを行うと、ヨン派であることを自認する。こうした状況からも、先にタイ系のヨン派が浸透し、次にナムサンの中心部にビルマ系のトゥダンマ派が首長によって導入されたことは裏付けられるだろう。

6 テインニーへのヨン派の普及時期に関しては諸説あるが、シャン人研究者サイカムモンは、北部タイから15世紀に到達したとする (Sai Kham Mong 2001)。

7 ただし、ナムサン中心部から離れた村落に居住するグンロット・グループのように、以前はヨン派だったが、現在ではトゥダンマ派に編入したグループも存在する。



図3 ヨン派とトゥダンマ派のナムサンへの流入経路

しかし山地民のパラウンが上座仏教徒であることは、リーチが指摘したように「例外」とは言えないものの、比較的少数にとどまっていることは事実である。ではなぜパラウンはシャンから上座仏教を受容したのであろうか。その理由は、パラウンが伝統的に茶の栽培と販売によって生計をたてており (e.g. Milne 2004 (1924))、茶の販売によって得られた利益でシャンから米や塩などの生活必需品を購入するといった日常的接触が頻繁に行われていた (cf. リーチ 1995 (1954) : 266) ためではないかと推測される【写真4】。

両教派には様々な実践上の相違が見られるが、戒律に関する実践がトゥダンマと比較して緩いとされるのがヨン派の特徴である。

次に異なるのは、仏教実践に用いられる文字である。ヨン派の寺院に特徴的なのは、ヨン文字経典の存在であり、その他、シャン文字仏典も所蔵されている【写真5】。そのため、ヨン派の寺院では見習僧に対し、最初にヨン文字、寺によっては次にシャン文字を教育する。ビルマ文字は小学校ですでに学習しているため、寺院内では教育していない。これに対し、トゥダンマ派の寺院では現在、ビルマ文字の仏典が最も多く、見習僧に対してもビルマ文字を用いてパーリ語の教育を行っている。ただし経庫内には、以前使用していたというシャン文字の仏典も見られ、1980年代以前はシャン文字とビルマ文字を教育していたという【写真6】。

寺院内で仏像を礼拝する際の言語も大きく異なる。ヨン派はタイ系のヨン式、トゥダンマ派はビルマ式で発音され、パーリ語の文言も異なっている。だが

後述するように、両教派ともヤンゴンやマンダレーなどの都市部では、ビルマ式で唱えるケースが多い。理由の一つは、都市部では民族を問わず、儀礼に参加するためだが、さらにパラウン内部のサブ・グループ内の言語の相違も大きい。パラウン語は、日常会話においてもサブ・グループ間で意思を疎通させるのが困難であり、しばしばビルマ語が用いられる。そのため、多様なサブ・グループの信徒が参加する都市部の儀礼においてはビルマ式で儀礼が行われ、同じサブ・グループのみ参加する場合は、教派ごとの方式で礼拝が行われる【写真7】。

2-2 在家の仏典朗誦専門家

次に、出家者とともパラウンの仏教実践において特徴的な役割を果たす在家の仏典朗誦専門家ター・チャレー (*ta cã re*) の役割を紹介しておきたい⁸。

チャレーはビルマ語で「書記」を意味するサイエー (B: *sayei*) に由来する。葬式、新築式、布施儀礼などの際に、在家者の求めに応じて仏典を朗誦するのが主要な任務である。農村部では各村に1名ほどいるが、いない場合は他村から儀礼の際のみ招く。ター・チャレーも還俗僧が多いが、声が良くなければ務められない。逆に出家経験者でなくても、識字能力があり、声が良ければ務められる。

上述したミルンの記述に、布薩日に寺院境内でジャータカを朗誦する識字者の存在について触れられていたが、これはおそらくター・チャレーのことを指す。ナムサンでは、ター・シーン (*ta sin*, ターは「お爺さん」、シーンは「戒」)、ヤー・シーン (ヤーは「お婆さん」と呼ばれる老人の男女が、布薩日に寺院境内のチャロップ (*cã rɔp*) と呼ばれる寺院境内の在家用の建物で持戒して過ごす習慣が存続している。現在では、後述するようにター・チャレーが仏典を朗誦する実践は減少しつつあるが、ター・シーン、ヤー・シーンの希望に応じて朗誦することもある。

ナムサン周辺地域のター・チャレーが使用する仏典は、1970年代頃までシャン文字で書かれていたが、現在ではパラウン語でパラウン文字によって書かれた仏典を使用するター・チャレーが増加している。また特に1990年代以降は、そもそもター・チャレーによる仏典の朗誦が行われず、出家者のみが説法する村落も現れてきた。

では現在用いられているパラウン文字の仏典がど

8 ター・チャレーは、ター・パットリック (*ta phāt lik*)、ター・モーリック (*ta mɔ lik*) と呼ばれる。パットの語源はビルマ語「読む」を意味するパツ (B: *hpat*)、リックの語源はシャン語で「文字」を意味する。モーリックのモーはシャン語に由来し、熟練者を意味する。

のように誕生したのか、またなぜ出家者が説法する村落が増加したのか、その経緯について次章以降で考察していきたい。

3. パラウン文字の誕生

3-1 植民地時代のパラウン文字

パラウン自身が著した近年の書物には、1972年に大学生がパラウン文字を統一した旨の記述が共通してみられる (Paw San 1997; Muhse Myone Ta'an (Palaung) Sapei hnin Yinkyehmu Kawmati 2009; Htun Wa 2010; Thu Za Ta 2012)。これらの資料と、パラウン文字統一に関わった当事者への聞き取りに基づき、パラウン文字成立の経過について簡単に述べておこう。

最初にパラウン文字の創出を試みたのは、アメリカ人の女性 Miss Maclean である。彼女は1912年に、ローマ字を用いたパラウン文字を考案したが、普及しなかった。パラウン知識人への聞き取りによれば、彼女は宣教師だったと推測される。当時ミャンマーでは、キリスト教布教とともに、それまで文字を持たなかった少数民族文字の考案も宣教師によって開始されている。そうした意味では、パラウン文字創出の試みもさほど珍しい事例ではないのだが、熱心な信徒の多いパラウンは、山地民でありながらキリスト教への改宗者を出さなかった。それゆえ、ローマ字によるパラウン文字は普及しなかったのだと考えられる。注目すべきは、こうした「外部者」からの刺激を契機として、パラウン自身が文字の創出を開始していくことである⁹。

その後、文字は続々と考案されるものの、使用者がおらず失敗に終るということを繰り返す。一方で、先述したように、当時の王統記にはシャン文字が使用されていたという。その背景の一つには、パラウンの知識人ウー・ポーサンが指摘するように、シャン文字を「高レベル」とみなす一方で、自らの文化を「低レベル」とみなす風潮があった。また当時はシャン語がこの地域のリング・フランカとして通用して

9 その後、1918年にはパラウン族のサンティリ (Hsan Thiri) という人物が、モン=ビルマ文字、シャン文字にローマ字を1文字加えてパラウン文字を発明したが、習得する人がおらず、普及しなかった。さらに1921年には、パラウン首長の親族であるウー・クンサンデーワー (U Hkun Hsan Dei Wa) がシャン・ヨン文字を基にしてパラウン文字を創造したが、それを使用する人はいなかった。1926年には、シャン族のウー・ザーガラ (U Za Ga Ra パラウン首長の書記) が、シャン・ビルマ文字を基にパラウン文字を創造したが、読めるのは考案者のみで、他の一般人には教育しなかった。

いたため、シャン語を理解できる人も多く、あえてパラウン文字を使用する必要がなかったのではないかと考えられる。

3-2 ウー・ポーサンによるパラウン文字

1930年代以降、文字作成の動きは一旦沈静化するが、ミャンマー独立後の1950年代に、再びその動きが活発化する。その際に重要な役割を果たしたのがウー・ポーサンである【写真8】。以下、ウー・ポーサン自伝 (Paw San 1997) によって、その経過を述べておきたい。

ウー・ポーサンが、パラウン文字を作成することになった契機は、当時のパラウン首長クンバンチンが、20世紀のミャンマーにおける代表的なビルマ族詩人、作家であり政治指導者でもあったタキン・コードーフマイン (B: Thakin Ko Daw Hmaing 1875-1964) に、当時のウー・ヌ首相の紹介で会ったことである。クンバンチンは当時、権力のある首長の一人で、諸民族の連邦参加を目指して開催された1947年のピンロン (B: Pin Lon, S: Pan Lon) 会議でシャン州の代表を務めた他、独立後は国会議員を務めていた。

クンバンチンは、タキン・コードーフマインに会った際、パラウンには文字があるかと尋ねられたため、「ない」と答えたところ、「文字を持たない民族は滅びる」と言われる。コードーフマインの発言の意図については説明がないが、彼は詩人・作家として反英独立運動を指導したため、このような発言をしたのではないかと推測される。

この発言を聞き、クンバンチンは恥ずかしく思い、パラウン文字の創出を指示する¹⁰。ウー・ポーサンはその話を聞き、ビルマ文字を借用してパラウン文字を作成した。ウー・ポーサンは、マンダレー、ヤンゴンでビルマ語を学び、さらにスリランカで英語を学んだ後に還俗したという経歴を持っていた。そのため、自分が文字を持たない「低レベルな」「未開の」民族の出身であることを恥ずかしく感じていたのである。

筆者の聞き取りによれば、当時の出家者は、ほとんど村の寺院で教育を受けることが多く、教理学習のためヤンゴンやマンダレーに赴く出家者は非常に珍しかったという。ウー・ポーサンがビルマ世界のみならずスリランカで海外の世界を経験したことは、彼の思想形成に大きな影響を及ぼしたものと考えら

10 クンバンチンは1954年、ラーショーの寺院に居住していた3名のタイ国僧に依頼し、タイ文字でパラウン語を創出したが、パラウンにはタイ文字を知っている者がおらず、学習者の負担が大きいため、成功しなかった。

れる。

そして1955年、ウー・ポーサンはビルマ文字を借用した上で、*va*の一文字のみを加えたパラウン文字を完成した。パラウンの首長だったクンパンチンは、この業績によって彼に金メダルを授与している。また2冊本のパラウン文字教科書を印刷するとともに、ナムサンの若者たちに教育を行った。

3-3 タウンジー会議

しかし実際には、ウー・ポーサン式にパラウン文字が統一された訳ではなかった。当時は、ビルマ、シャン文字を始めとし、果てにはパオ文字に至る多様な文字を借用したパラウン文字が誕生する状況が生じていた¹¹。代表的なのは、ナムサンの管長寺院の副住職を務めたナーガテーナ師がシャン文字を借用して1961年頃に考案したパラウン文字である。師の弟子にあたり、現在、管長寺院の副住職を務めるK師によれば、ナーガテーナ師はナムサンで出家した後、マンダレーの教学寺院で教理学習した経験を持つという。ナムサンの管長寺院へ戻った後、パラウンの韻文を学び、1961年から韻文形式の仏典を創作し始めた。

当初、師はシャン文字を借用したパラウン文字を考案し、韻文を筆記していた。K師によれば、シャン文字を使用した理由の第一は、ナーガテーナ師が管長寺院で文字を習得した際、当時は最初にシャン文字、次にビルマ文字の順序で学習したため、シャン文字を熟知していたのだろうと言う。第二の理由は、ナムサンはシャン州に属するため、シャン文字を使用すべきだと、シャン族の僧侶やシャン州指導部(Shanpyi Usi Ahpwe)に言われていたためだと説明する。

文献資料にも、ウー・ポーサン自伝(Paw San 1997: 201-218)には、シャン州指導部からシャン文字を使うようにとの圧力がかった旨の記載がある。またトゥザータ師の修士論文(Thu Za Ta 2012)にも、1962年に成立したミャンマー連邦革命評議会とシャン州指導部が、パラウン文字を統一するよう要求したとの記述が見られ、これを裏付けている。シャン

11 トゥザータ師の修士論文(Thu Za Ta 2012)は1952年、ウー・トゥンワーは1955年(Htun Wa 2010)、ムーセー郡タアン(パラウン)文学文化委員会は1958年(Muhse Myone Ta'an (Palaung) Sapei hnin Yinkyehmu Kawmati 2009)としており、正確な年代を特定できないが、1950年代のほぼ同時期には、ウー・チャーハン(U Kyaw Han)が、自らの見習僧時代に習得したパオ族の文字を基にしてパラウン文字を創作している。また1961年には、ウー・チャーセイン(U Kyaw Sein)がビルマ文字を借用した文字を創作している。

州指導部がパラウン文字の統一を指示した理由について、パラウン文字の考案者の一人でもあるM氏(男性、62歳)は、シャン州指導部のうち旧シャン文字派のウー・チャーゾー(U Kyaw Zaw)が旧文字を普及させるために、パラウンに対しても旧シャン文字を使用させることを狙ったものと説明する。ウー・ポーサン自伝にも、シャン州指導部が文字統一のためのイニシアチブを取ったことが述べられており、可能性は十分に考えられる¹²。

当時、シャン州各地には様々なパラウン文字が併存していたため、シャン州指導部は、各地の文字考案者を呼び、1965年にナムサン、1967年から1968年にかけてはタウンジーで統一パラウン文字制定のための会議を開催した¹³。その結果、ビルマ文字を基本字母とし、母音記号や末子音を示す記号をビルマ文字とシャン文字から借用するように決定した。理由の一つ目は、パラウンは大部分が仏教徒であるため、ビルマ文字の基本字母数は33文字で、シャン文字の19文字よりも多く、パーリ語を伝統的なスタイルで表記できること(Paw San 1997: 202-218)、二つ目はビルマ文字タイプライターも使用できることであつた(Thu Za Ta 2012: 163)。しかし会議後も、各地の文字考案者は、自らの文字をそのまま使用し続けたため、地域ごとの差異は縮まらなかった。例えばナーガテーナ師は、基本字母の部分でシャン文字からビルマ文字に変えたが、母音記号や末子音を示す記号はおもにシャン文字から借用し、その後もタイプライターで仏典を執筆する際に使用し続けた。

12 旧シャン文字派が統一を狙った背景について、シャンの歴史家サイカムモンは、当時、革命評議会が、少数民族が各自の言語、文化、伝統を発展させるよう、ビルマ語と少数民族語の小学校レベルでの双語教育を目指していたためだと説明する。しかしシャンの民族エリート内部で、伝統的首長ソーボワ(B: sawbwa)の主導が制定した新シャン文字に反対するシャン州指導部のウー・チャーゾーらと、大学生の支持する新シャン文字派に分裂していたため、1969年に文字統一を目指した会議がタウンジーで開催されている(Sai Kam Mong 2004: 328-332)。パラウン文字統一に向けての動きの背景には、こうしたミャンマー政府、シャン州指導部の政治的思惑からの影響も存在したのである。

13 会議では、以下の6種類の原案について審議された。

- ①ウー・ポーサン……ビルマ(モン)文字借用バージョン
- ②ウー・チャーセイン……ビルマ(モン)文字借用バージョン
- ③ナーガテーナ師……シャン文字借用バージョン
- ④ナンダーサリヤ(Nan Da Sa Ri Ya)師……シャン文字借用バージョン
- ⑤ネイukkanマ(Neik Hkan Ma)師……ヨン文字借用バージョン
- ⑥ウー・タンマウン(Than Maung)……北部シャン文字借用バージョン

3-4 学生によるパラウン文字の「統一」

こうした多様な文字が併存する状況に対し、6名のパラウン大学生は、1972年にミャンマー連邦タアン（パラウン）文学および文化中央委員会（B: Myanmar Nainngan Taan (Palaung) Sapei hnin Yinkyehmu Kawmati）を組織した。その会議に参加したメンバーの一人T氏（男性、63歳）は、学生たちがパラウン文字統一を図った理由について、①文字の相違は民族の分裂につながる恐れがあると考えたため、②シャン、モン、カチンなど他の少数民族は文字を持っているにもかかわらずパラウンにはないのが恥ずかしかったため、③文字がなければ民族も消滅してしまうという危機意識があったため、と説明する。

まずパラウンの学生らは、文字統一のための原案執筆委員会を組織した。その後、1972年にミャンマー全国各地のパラウン代表をナンカン郡バダン村に招集し、会議で原案に対する合意を得て決定された。学生が統一した文字は、基本字母にビルマ文字を借用し、ビルマ文字にない *va* の一文字を付加した点ではウー・ポーサンの方式を踏襲している【写真9】。しかしウー・ポーサンの表記法がそのまま採用された訳ではなく、母音や末子音を示す記号にはナーガテーナ師らによるシャン文字の表記法も採用されており、主要方式を折衷したものだ。文字の考案に関わった上述のM氏によれば、どれか一つの方法に偏ると別のグループの反発を招く恐れがあるため、なるべく偏りのないように各文字の方式から一部ずつ採用したのだという。

この1972年版の表記法は、現在に到るまで継承され、ナムサンやマンダレー、チャウツマー、ムーサー、ナンカンなどの地域で教育されている。ネーウィン政権が継続する1988年までは、上述したように学校でパラウン文字教育を行うことはできなかったが、寺院などで細々と教育が続けられた。ネーウィン政権が崩壊した1990年代から文字教育は徐々に本格化し、高校を卒業した学生を対象とするパラウン文字講座が毎年8月に開催されている。また1996年以降は、出家者に対してもマンダレーの寺院でパラウン文字講座が開催され、統一版パラウン文字の読み書きができる出家者も徐々に増加している。

4. パラウン仏典の創出

4-1 ナーガテーナ師のパラウン仏典

上述したように、タウンジー会議においてナーガテーナ師が考案したシャン文字借用版パラウン文字は採用されず、学生たちもビルマ文字を基本字母と

する文字を統一版パラウン文字として採用した。しかしナムサン周辺地域において、サームロン・グループを中心に使用されている仏典の大部分は、ナーガテーナ師が1961年から創作を開始し、特に1970年代後半以降に本格的に著したものである【写真10】。本節では、なぜナーガテーナ師の仏典が受容されたのか、という問題について考察したい¹⁴。

ナーガテーナ師のパラウン文字仏典は、6音節を一節とする韻文 (*ye-kārkāp*) 形式であり、節の最初または最後で押韻する。この形式は、ナーガテーナ師の独創ではなく、パラウンの伝統的なスタイルであり、①独身男女が歌の掛け合いをする際、②結婚式や新築式などの祝祭、③葬式の際に死者を偲ぶ際、などに在家信徒が朗誦していた。ナーガテーナ師の独創は、そこに仏教に関する内容を含めて仏典を創作した点である。また1961年当時、伝統的な韻文はすべて在家信徒が暗記していたが、それをパラウン文字によって記録した点も師の独創である。

内容に関しては、シャンの言語・文字で書かれていた仏典を、パラウン語のサームロン・グループの言語に翻案している。ター・チャレーが仏典を見ながら朗誦する際には、パラウン独自の節回しで歌うように誦えられるが、出家者が朗誦する際には、仏典を見ず、また節回しをつけずに誦えられる。これは、歌うような節回しが歌舞音曲を禁じた戒に抵触するためである。

マンダレー留学からナムサンに戻ったナーガテーナ師が、なぜこのようなパラウン語の仏典を創作したのか、その理由について明言した書物は存在しない。そこでナーガテーナ師の弟子で、現在、管長寺院の副住職を務めるK師に聴き取りを行うと、1960年代当時、シャン語の会話が可能な人は多かったが、シャン語話者でも韻文形式の仏典を聴いて理解できる人は減少していたと言う。そのため、在家信徒が説法に関心を持つよう、僧侶の側でも工夫が必要だったと説明する。

4-2 言語環境の変化と仏教実践の変容

このようなプロセスを経て、パラウン語による仏典が創作されたのだが、次に問題になるのは、シャン語より「低レベル」とみなされていたはずのパラウン語による仏典を、パラウンの在家信徒たちはなぜ受容したのかという問題である。

この問題を考察する際に、まず注意しておきたい

14 パラウンの知識人ウー・トゥンワー氏によれば、ナーガテーナ師による仏典は、全部で49種類存在したというが、管長寺院の火災の際に消失した仏典も多く、現在では何種類が残存するかについては不明である。

のは、礼拝の際の言語と、仏典朗誦の言語は異なることである。礼拝の際の文言には、おもにパーリ語と一部分に民族語が使用され、特にパーリ語の部分はほとんど意味を理解している人がおらず、礼拝する在家者も暗誦するのみである。これに対し、朗誦される仏典の内容は、聴衆も意味を理解したいと考える。仏典の内容は、ジャータカ（ブッダの前世譚）や仏伝、パラウンの物語などであり、ター・チャレーによる仏典の朗誦を聴くことはパラウンの仏教実践の重要な部分をなしていたためである。

ところが、シャン語を理解できない特に若い世代の在家信徒が、特に1980年代以降、増加した。1970年代以前は、シャン語がナムサンにおけるリング・フランカであり、シャン語の会話が可能な人も多かったため、シャン文字で書かれた仏典で説法しても、パラウン在家はその意味をある程度理解することができたと、パラウンの人々は説明する。

シャン語に代わり、1980年代以降は、リング・フランカとしてビルマ語が使用されるようになった。その要因としてまず挙げられるのは、教育制度の変化である。1962年以前のウー・ヌ政権期には、少数民族言語での学校教育も認められていたのだが、ネーウィン政権期（1962-1988）には、学校においてビルマ語のみの教育しか認められなくなった。ただし1983年からナムサンの副教育長を務めた上述のT氏によれば、ナムサンで学校教育が開始された1956年頃には就学率が10%くらいしかなく、校舎もなく寺院境内の宿泊施設（チャロップ）で教育を行っていたという。T氏は、教育を充実させる必要性を感じ、1984年から86年にかけての2年間でナムサンのほぼすべての村に小学校を建設させ、それまで56校だった小学校が110校に倍増、学生数も6000名から13000名に増加した。

第二の理由は、1970年代まではシャン族がナムサンへ来て茶摘みをしていたのだが、1980年代以降、盆地における米の生産量が上がり、茶摘みに来なくなったことである。するとシャン族に代わって平地のビルマ族がナムサンへ茶摘みに来るようになり、シャン語話者が減少するとともに、リング・フランカはビルマ語に変わった。

4-3 ビルマ仏教の影響

ビルマ語の普及という言語環境の変化は、出家行動にも影響をもたらした。老人に聴き取りを行うと、パラウンには伝統的に男子の出家を必須とする考え方が存在せず、また一時出家の慣行も存在しなかったと説明する。その代り一度出家したら可能な限り長期に出家生活を送るべきとの理念が存在した。ま

たマンダレーのナムサン寺住職（58歳）の証言によれば、ヤンゴンやマンダレーへ教理学習に赴く出家者はきわめて少数に限られていたという。その理由は、見習僧の多くはビルマ語が話せず、ビルマ語が話せなければヤンゴンやマンダレーに行っても心細かったためだと説明する。

こうした状況が大きく変化したのは、1990年代以降のことである。上述したように、特に1980年代からビルマ語会話の可能な人が増加したため、もはや見習僧たちもヤンゴンやマンダレーに出ることを怖れなくなった。その結果、ヤンゴンやマンダレーの社会福祉寺院（B: *parahita kyaun*）や僧侶教育学校（B: *hpondawgyi thin pinnyayei kyaung*）に行つて勉強することを目的とする見習僧出家者が急激に増加したという。この社会福祉寺院とは、教育の困難な地域に居住する子供たちが寄宿して学校に通うための寺院であり、一方の僧侶教育学校とは、見習僧や在家の子供たちに無償で世俗教育を受けさせる寺院である。僧侶教育学校は、ウー・ヌ時代に開設され、1962年から1988年までの社会主義時代には、ネーウィン政権が宗教とは一定の距離をとったため活動を停止していた。その後誕生した軍事政権は、仏教を積極的に支援する政策をとったため、1990年代から急激に増加した。その結果、特に経済的に貧しかった子供たちが、袈裟を着れば都会で勉強できるようになるとともに、子供たちの「目を開かせる」すなわち都市の進んだ社会について学ばせることができるため、見習僧が特に増加したのだという。彼らの中には、一定期間を寺院で過ごした後、還俗する者もいるが、勉強を終えてナムサンの寺院に戻る僧侶も多い。

このことは、ナムサン中心部の仏教実践に意外な結果をもたらした。ナムサンの町の中心部に住むA氏（男性、65歳）によれば、特に1980年代以前は、僧侶のレベルがまだ低く、説法ができない僧侶も多かった。なぜなら、僧侶の重要な仕事は、儀礼の際に護呪経（*pa ri*, B: *pa reik*）を誦えることであり、護呪経さえ誦えてくれれば、村人たちは災難を避けられるため十分だと在家者たちも思っていたのだという。しかし僧侶たちは護呪経を暗記しているのみで、意味は知っておらず、むしろ在家のター・チャレーのほうが説法のレベルは高かった。ところが1990年代以降は、ヤンゴンやマンダレーで教理を学んだ僧侶が多く、説法もうまくなった。そのため、ナムサン中心部では、葬式や雨安居期間中の布薩日の際にもター・チャレーを呼ぶ人が少なくなり、僧侶が説法するのが中心になっている。

また1990年代以降、ナムサン中心部における葬式

の際には、各村に組織された初転法輪協会 (B: Danmasetkya Ahpwe) のメンバーが初転法輪経を朗誦することが多くなった¹⁵。初転法輪協会は、1970年代にヤンゴンで初めて組織されたと言われるが (小島 2014: 249-251)、ナムサン中心部の人にはビルマ世界を訪れることが多いため、その実践の影響を受けたのではないかと、当時の状況を知る O 氏 (男性、54 歳) は推測する。ただしミャンマー国内の他地域では、葬式の際には初転法輪経を朗誦しておらず、平地の実践をややずらして借用しているのである。一方、雨安居期間中の布薩日には、内観 (B: *wipatthana*) 瞑想の師として有名なモーゴック師 (B: Mogok hsayadaw, 1899-1962) 方式の瞑想を行うター・シーン、ヤー・シーンが増加し、休憩所でター・チャレーが説法するケースは以前と比べて減少している。伝統的なター・チャレーによる仏典朗誦の実践は、ナムサン周辺の村落部でのみ存続しており、ナムサンの中央部では、ビルマ族による実践の影響が強くなっていることが、近年の実践に見られる大きな変化である。

4-4 「パラウン派」の創出

このように、特に 1990 年代以降、ミャンマー中央部に越境して「留学」するパラウン僧の増加にともない、初級・中級・上級レベルの教理試験に合格した後、講師試験 (B: Danmasariya) に合格する僧侶も増加している。

またヨン派のほとんどの僧侶たちも、特に 1990 年代以降、ビルマ寺院で仏教教理を学習し、ミャンマー政府主催の教理試験を受験するようになっていく。中でもパラウン僧として二番目に講師試験に合格したヨン派のトゥーカ (Thu Hka) 師は、ビルマ仏教を吸収しつつ、パラウン独自の仏教実践の構築に大きな貢献をなした。

トゥーカ師は、1967 年にナムサン郡ルーカウ (Rukhau) 村で生まれた。7 歳で見習僧として出家し、ヨン文字、シャン文字と基本的な経典などを学習した後、12 歳からエーヤーワディー管区ミャウンミャで教理学習し、上級まで合格した。19 歳の時にバゴ管区バゴで学習し、20 歳 (1987 年) の時にヤンゴンのパラウン寺院で出家した。その後、ヤンゴン市内のビルマ寺院で学習を続け、23 歳の時 (1990 年)

に講師試験に合格した【図 4】。



図 4 トゥーカ師の移動経路

ちょうどその頃、パラウン文字の考案者の一人である先述のウー・ポーサンと会い、ヨン仏教について学ぶように勧められた。なぜなら、ウー・ポーサン自身はトゥダンマ派の僧侶としての出家経験を持つが、パラウン仏教の根本にはヨン派の実践が存在すると考えていたためである。ウー・ポーサンは、ナムサンのヨン派は「枯れかけの木」のような状態にあるが、ヨン仏教について学び、木を生き返らせるべきだとトゥーカ師に勧めた。トゥーカ師も講師試験に合格し、教理学習が一段落していたため、ヨン文字教育の中心的な寺院の一つであるターチャーレイのナガー・ナガウン (B: Naga Hnagaung) 寺で 1 年間、ヨン語を専門的に勉強した。その結果、ヨン語を理解できるようになったが、ヨン語はタイ系民族の言語であり、やはり自分自身の民族であるモン・クメール系のパラウンの仏教を発展させることが重要だと考えるようになった¹⁶。

トゥーカ師は、1992 年 (25 歳) にマンダレーの寺院へ移って高校卒業までの世俗教育を受け、1998 年

15 初転法輪協会とは、初転法輪経を朗誦する在家仏教徒による組織である。初転法輪経は、ブッダによる最初の説法とされる。初転法輪協会のメンバーは、雨安居期間中の満月の日などに行われる仏教儀礼に自主的に参加し、寺院で仏典を朗誦する。多くのビルマ農村や都市の地区単位で組織されているが、全国組織は存在しない。

16 なお、トゥーカ師の後、ナガー・ナガウン寺には、ホークェツ村出身のルーカウの僧侶が 2005 年から 2007 年まで 1 名、2007 年からは師を含む 4 名の僧侶が派遣されたが、現在、ラオス・中国との国境付近の寺院に止住する 1 師 (21 歳) 師を除き、全員が還俗してしまった。というのもターチャーレイはタイ国境に直面しているため、還俗してチェンマイで仕事に就く者が多いのだと言う。そのため、ルーカウ・グループの最長老であるアラム寺の住職も、今後は僧侶を派遣しないと述べる。このように、ヨン派のネットワークを復興しようとする動きは頓挫している。

(31歳)にはマンダレーにルーカウ・グループのためのパラウン寺院を創建した。その後、自らパラウン文字を習得するとともに僧侶によるパラウン文字教師養成講座を開催するなど、パラウン文字教育に尽力した。2006年に39歳で還俗した後も、マンダレーのルーカウ寺院では、トゥーカ師が著したパラウン文字考案者の伝記(Thu Hka 2009)やパラウン教師用指導書(Thu Hka 2011)をパラウン語とビルマ語で発行している。

一連の行動の目的についてトゥーカ師に聴き取りを行ったところ、今までパラウン仏教はパーイ・ヨン(Pai Yōn ヨン派)とパーイ・マーン(Pai Man ビルマ派)に分かれていたが、そうした対立をやめ、パーイ・タアーン(Pai Tā'aṅ パラウン派)としての仏教を確立することが重要だと説く。つまり、ヨンの僧侶によるシャン州東部とのネットワーク再構築が失敗に終わる一方で、ミャンマー中央部とのつながりは強化されているが、トゥーカ師らのエリート僧は、単純にビルマ仏教への模倣を目指している訳ではない。ビルマ仏教を吸収する一方で、「パラウン派」として独自の実践の構築を目指している点に注意しなければならない。

5. 結論

では最後に、今まで述べてきたことをまとめよう。

本論文では、シャン文字あるいはヨン文字で書かれていた仏典が、パラウン文字の仏典へと変化するに到った経緯を、人やモノの移動との関わりから明らかにした。最初にパラウン文字を考案したのはおそらく宣教師であり、1920年代のことであった。それを契機として、パラウン自身によるパラウン文字の創出が開始されるが、当初は失敗の連続であった。パラウン文字の制定に向けての動きが本格化するのには、ナムサンの首長クンパンチンが、ビルマ族ナショナリストのタキン・コードーフマインと接触し、文字を持たないことに危機感を抱いて以降のことである。ビルマ中央部や外国の世界と接触して文字を持たない民族であることを恥ずかしく思っていたウー・ポーサンは、1955年にビルマ文字を借用したパラウン文字を考案し、それは首長によって認定された。しかしその後も、ナーガテーナ師のシャン文字バージョンを始めとする様々な文字が乱立し、パラウン文字の統一は困難だった。1972年にようやく大学生たちが、現在までナムサン、マンダレー、チャウツマーなどで教育されているパラウン文字を制定する。つまりパラウン文字の成立に大きな役割を果たしたのは、移動を契機として平地や外国の文化と接触した

人々だったのである。

こうした動きの中で、パラウン文字の考案者の一人でもあるナーガテーナ師が、1961年からは、パラウンの伝統的な韻文の形式に則った仏典を多く創作し始める。ナーガテーナ師も仏教教理を学ぶためマンダレーまで移動した経験を持っていた。師の仏典は、特に1970年代後半以降、ター・チャレーと呼ばれる在家の仏典朗誦専門家によってパラウン独自の節回しで朗誦されるようになった。こうした新しい実践が受容された理由のひとつは、学校教育の浸透や平地のビルマ族茶摘み労働者の流入により、シャン語からビルマ語へとリンガ・フランカが変化したため、特に若い世代の在家信徒がシャン語による説法を理解できなくなったことである。

ナーガテーナ師の仏典が受容されたのはトゥダングマ派が中心であったが、その後、1990年代に入ると、トゥーカ師がパラウン語とビルマ語で仏教書の執筆を開始するとともに、出家者に対するパラウン語教育を積極的に行った。師は見習僧時代から政府の教理試験を受験し、最難関の講師試験まで合格したエリート僧である。ビルマ語による教理学習が一段落すると、次にヨン語まで習得した。しかし最終的には、平地の仏教を吸収しつつ、平地の実践への単なる同化には向かわせず、パラウン独自の新たな実践を主体的に築いた。つまり「ヨン派でも、ビルマ派でもない、パラウン派」の創出を目指したのである。

ここで注意しておきたいのは、パラウン仏典を創出したナーガテーナ師、トゥーカ師ともに、パラウン仏典の創造後もビルマ仏教との強い関わりを維持しており、平地の仏教に「抵抗」した訳ではないことである。逆に、リーチの議論のように、盆地のシャン族に代わって政治的実権を握った平地のビルマ族の仏教を山地民パラウンが単純に「模倣」し、文明化を目指したという訳でもない。パラウンの仏教実践の現状は、平地の仏教への「抵抗」あるいはその「模倣」といった用語で切り取れるものではなく、彼らはビルマ仏教との関わりの中でパラウン独自の実践を築こうとしている。

引用文献

- Htun Wa, U. 2010. *Ta'an (Palaung) tainyintha hswenweichet* (ターアーン(パラウン)民族に関する協議). Yangon: Myanma Naingnganlon hsainya Ta'an (Palaung) sapei hnin yinkyehmu baho kawmati.
- 小島敬裕. 2009. 「現代ミャンマーにおける仏教の制度化と<境域>の実践」『<境域>の実践宗教—大陸部東南アジア地域と宗教のトポロジー』林行夫(編), 67-130 ページ所収. 京都大学学術出版会.
- . 2014. 『国境と仏教実践—中国・ミャンマー境域における上座仏教徒社会の民族誌』. 京都大学学術出版会.

- Kojima Takahiro and Nathan Badenoch. 2013. From Tea to Temples and Texts: Transformation of the Interfaces of Upland-Lowland Interaction on the China-Myanmar Border. *Southeast Asian Studies* Vol.2, No.1: 95-131.
- Leach, Edmund R. 1960. The Frontiers of "Burma". *Comparative Studies in Society and History* 3 (1) : 49-68.
- リーチ, エドモンド R. 1995. 『高地ビルマの政治体系』 関本照夫 (訳). 弘文堂. (原著 Leach, Edmund R. 1954. *Political Systems of Highland Burma*. London: G. Bell & Sons Ltd.)
- Milne, Leslie. 2004 (1924). *The Home of an Eastern Clan: A Study of the Palaungs of the Shan States*. Bangkok: White Lotus.
- Min Naing. 1962. *Meido Palaung* (母国のパラウン). Yangon: Pyidaungzu Yinkyeihmu Wungyi Htana.
- Muhse Myone Ta'an (Palaung) Sapei hnin Yinkyeihmu Kawmati. 2009. (37) *hnit pyi ta'an sapei nei ahkan'ana hnin* (16) *kyeinmyauk pinnyayi chunhsuchihmin pwe* (タアーン文学の日 37 周年記念式典および第 16 回学力表彰式記録). Muhse: Muhse Myone Ta'an (Palaung) Sapei hnin Yinkyeihmu Kawmati.
- Myonei Longyonyei hnin Okchokhmu Kawmati. 1969. *Shanpyi Myaukpaing Kyakme hkayaing Nanhshan Myonei Myonei hpitsin Hmattan* (シャン州北部チャウツマー県ナンサン郡の経過記録). Nanhshan: Myonei Longyonyei hnin Okchokhmu Kawmati.
- Okell, John. 1971. *A Guide to the Romanization of Burmese*. London: Luzac for the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.
- Paw San. 1997. *Sayagyi U Paw San yi Athtupatti* (ウー・ポーサン先生の自伝). Yangon: Momin Sapei.
- Sai Kham Mong. 2001. Buddhism and the Shans. *Myanmar Historical Research Journal* 7: 27-39.
- . 2004. *The History and Development of the Shan Scripts*. Silkworm Books.
- Scott, J. G. and Hardiman, J. P. 1900. *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*. Part I, Vol.1. Rangoon: Superintendent of Government Printing Stationary.
- Thu Hka, Tsau. 2009. *Ta'an Sapei Hkayi hnin Ta'an Sabyu Pokgomyado yi Athtupatti* (タアーン文字の旅とタアーン文字考案者たちの自伝).
- . 2011. *Ta'an Sapei Leilathudo yi Nipyia Lannyun* (タアーン文字を学ぶ人々への指導書).
- Thu Za Ta, Ashin. 2012. Taungbaingnei (Nanhshan) Deitha hma Ta'aang (Palaung) Taingyindado yi Bathayei hnin Yinkyeihmu ko Leilachin (ナンサン地域のタアーン (パラウン) 族の宗教と文化に関する研究). マンダレー国家仏教大学 (Naingngandaw Pariyatti Thadana Tetkatho, Mandalei) 提出修士論文.



写真1 山の尾根上に位置するナムサンのパラウン村落



写真2 パラウン語の仏典を朗読するター・チャレー



写真3 ナムサンの管長寺院



写真4 パラウンの村落付近に植えられた茶の樹



写真5 ヨン文字で書かれた仏典

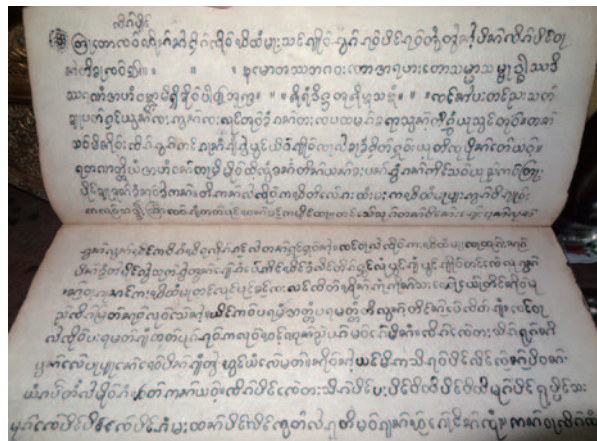


写真6 シャン文字で書かれた仏典（ただしパーリ語の部分はビルマ文字と共通）



写真7 寺院内で仏像に向って礼拝するパラウン女性



写真8 ウー・ポーサン 出所：Paw San (1997)

မားဘဲ, တအာင်း

က	ခ	ဂ	ဃ	င
စ	ဆ	ဇ	ဈ	ည
ဋ	ဌ	ဍ	ဎ	ဏ
တ	ထ	ဒ	ဓ	န
ပ	ဖ	ဗ	ဘ	မ
ယ	ရ	လ	ဝ	ဓ
သ	ဟ	ဠ	အ	

မားဘဲ, စာနိဂါး တိုင်ဘဲ, ပါဠိ ကာညး
ကျားအီးမျိုးဟညး
ယ၊ ရ၊ ဌ၊ ဍ၊ ဎ၊ ဏ၊ ဓ၊ ဎ၊ ဠ။

写真9 学生によるパラウン文字の基本字母

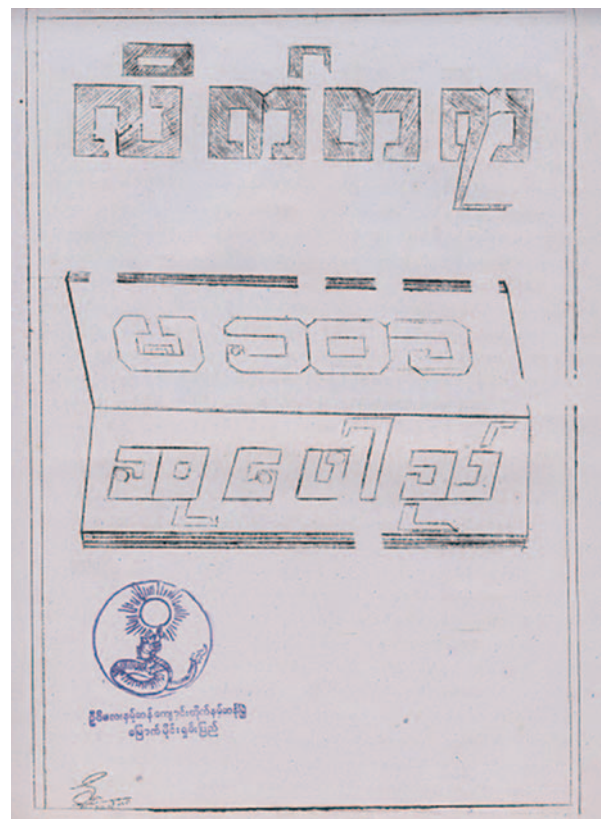


写真10 ナーガテーナ師が創作した仏典

第7章 教会の生き残り戦略

——変化する韓国社会とキリスト教——

明星大学
秀村 研二

1. はじめに

本稿で論議するのは、韓国のキリスト教にみられる移動の問題を信者の移動、牧師の移動、教会の移動などについて触れ、1990年代以降の社会変化と信者数の減少に対する個別教会の対処を中心として述べる。韓国社会が東アジアにおいてキリスト教信者の割合が高いことはよく知られているが、2005年の韓国統計庁人口センサスによると宗教人口の中で一番多くを占めるのが仏教徒で約1100万人、次にプロテスタントが約900万人、そしてカトリックが約500万人である。プロテスタントとカトリックを合わせたキリスト教徒全体では仏教徒よりも多くなり、国民の中に占める割合も3割を越える¹。韓国の宗教人口は国民の半分ほどで仏教徒、プロテスタント、カトリックがほとんどを占め、その他の新宗教を含む諸宗教の信者数は少ない。信者数が比較的多い新宗教である円仏教の信者でも13万人程度である。他の人々は信じる宗教が無いと答えるが、無神論者以外は伝統的な民俗宗教などを選択的に信仰する場合があり、多くの人々が宗教と関係がなく日常生活を送っているわけではない。

また韓国社会は儒教者会であるとイメージされる場合が多いが、宗教統計上の信者数は少ない。儒教は神霊を祭祀することが無く、祖先に対して供物を供え、祖先の位牌に拝礼はするが祖先に対して何らかの祈願をおこなっているわけではない。その意味からすると儒教には宗教性が全くないとは言えないが、希薄である。

2005年の統計庁人口センサスで明らかになったことはプロテスタントの減少が顕著となったことと

その反対にカトリックが信者数を伸ばしたことである。1980年代末には260万人であったカトリックの信者数が25年で倍増したことになる。逆にプロテスタント教会にとっては減少していく信者をどうつなぎとめるかの生き残りの問題にも直結する。本稿において述べるのは二つのプロテスタント教会の事例から、信者の減少という環境の変化に対して個別の教会がどのように対処しようとしているかについてである。まず背景となる韓国のキリスト教の特徴と社会の変化について概観し、その後で個別教会の対応について述べる。

2. 韓国キリスト教の特徴

韓国のキリスト教、特にプロテスタント教会については幾つかの社会的特徴を挙げる事が出来る。それは18世紀末の天主教（カトリシズム）の受容から19世紀後半の改心教（プロテスタンティズム）の受容、日本による植民地統治、1945年の解放から南北の分断、朝鮮戦争とそれによる分断の固定化、1964年のクーデターに始まる韓国の軍事独裁政権下における経済の高度成長、1987年の民主化と1988年のソウル・オリンピック開催、1990年代の韓国企業の躍進とグローバル化と中産層の増加、1997年末のアジア経済危機による企業再編と失業者の増加、2000年代の北朝鮮との政治的融和、2007年のリーマンショックに始まる経済危機と経済成長の落ち込み、中国経済の台頭とそれへの依存の増加などの歴史の中で、特徴的な性格を作り出してきたと思われる²。政治的な特徴としては、植民地期の反日運動への関わり、解放後の反共産主義、独裁政権下で民主化運動へ関わる一方での経済成長との親和性などをあげることができよう（秀村1995、김성건2013）。その歴史的経験によって今日の韓国プロテスタント教会の特徴が作りあげ

1 もっとも韓国ではプロテスタントとカトリックは同じキリスト教徒と考えるよりは、自らが正統なキリスト教徒だと主張する傾向が強く、同じキリスト教徒と考えることはまじない。

2 東アジアのキリスト教がそれぞれに特徴的な姿をとっていることについては（マーク・マリンス 2005）を参照のこと。

られてきたと考えられる。

2-1 成長主義

韓国のプロテスタント教会は1960年代後半からの経済成長とともに信者数を増加させてきた。それは産業化の進展と共に起こった農村から都市への人口移動、つまり未熟練労働者として都市に流入した若年層を信者として獲得したことを意味している。儒教的規範が比較的強く残っていた時代ではあったが、若年層は伝統的な儒教規範にはあまりなじんでおらず、それよりも近代的な西欧文化への指向が強かった。そのような若年層を獲得したのがプロテスタント教会だった。都市に集まった若年層にとって、教会は同じような経験を持つ同年代の人々と関係を持つことが出来る場であった。また女性たちにとっては、儒教的な規範のもとでは限られていた社会活動をおこなうことが出来たのが教会であった。逆にいうならば、これらの人々の受け皿としては教会しかなかったとも言えよう。

このような背景の下で韓国のプロテスタント教会は特に都市部において1970年代から1980年代にかけて信者数を急増させる。それを象徴するのが信者数1万人を超す巨大教会である。特にソウルの富裕層が集まった新しいアパート街（マンション街）である江南（カンナム）に位置する巨大教会は富裕層からの献金により巨大な教会堂を建て、その信者数と教会堂とを神からの恩恵の証として喧伝した。成功の基準が富で計られる経済成長のなかで、キリスト教の中でも教会の信者数と教会建築で量られる量的成長が恩恵の基準とされたのであった。

2-2 男性と女性

プロテスタント教会全体では信者数の3分の2が女性であり、個別教会の信者の男女比も概ね同様である。しかし教会運営面では男性中心である。これは伝統的に韓国社会が男性中心であり、権威主義的であった儒教規範が影響力を持っていたときにキリスト教が受容され男性中心で運営されるようになったためであろう³。教会の運営に関する決定は多数を占める長老派を例にすると牧師と長老（チャンノ）で構成される堂会（タンフェ）でなされ、接手執事（アンス・チブサ）たちが実際の運営の中心となるがすべて男性である。一方、教会の日常活動は女性を中心としておこなわれる。韓国の教会には伝統的に女性の伝道師が牧師の補助役としておかれることが多

3 もっとも19世紀後半に欧米の宣教師たちがもたらしたキリスト教自体も男性中心主義であったことは否めない。ごく一部の教団を除いて女性の牧師はいないのが現状である。

い⁴。女性信者が多いので女性の伝道師がいないと信者と教会のコミュニケーション形成が難しいというジェンダーの問題でもある。また韓国のプロテスタント教会特有の女性信者の役職として勸士（コンサ）がある。教会の規定上の役職では無いが、長老や接手執事と同様に信者の選挙で選ばれ「教会の母」とも呼ばれたりする。女性伝道師とこの勸士が連絡を取り合いながら、信者の動向を把握して対処が必要な場合には牧師と共に訪問する。この訪問を尋訪（シンバン）といい教会と信者の間の関係を密接なものとしてきた。

2-3 教会の葛藤と分裂

韓国のプロテスタント教会は個別教会の自立性が強い。運営の裁量権は個別教会にあり、その中心にあるのは前述の堂会（タンフェ）である。この堂会で牧師と長老とで主導権争いが起こるのが珍しくない。牧師が自分の力で教会を開拓教会として設立した場合はさほど問題にならないが（オーナー社長型）、既存の教会に担任牧師として呼ばれた場合（雇われ社長型）には問題が発生する可能性が高い⁵。この場合は牧師を雇用した主体は教会（の長老たち）であるので主導権は長老たちにある。しかし牧師を信奉する信者たちが増えてくると、特に牧師の能力によって信者数が増えてくると、それを背景として牧師の発言力は増してくる。牧師と長老たちの間に協力関係があれば問題とはならないが、意見が相違する場合には葛藤が生まれ主導権をめぐる紛争が発生し、多くの場合には教会が分裂することで解決する。その場合には牧師が自分を支持する信者たちと共に新しく教会を設立することとなる。1970年代から1980年代にかけて信者数が急増した時期には、この細胞分裂にも似た教会の分裂が信者数増加のエンジンの一つともなっていたと考えられる（秀村2012）。

2-4 牧師の大量生産と宣教

韓国のプロテスタント教会には数多くの教派、教団が存在する。特に信者数の多い長老派にはこの傾向が強く100以上の教団が分立しており、それぞれに神学校を持ち、牧師の養成をおこなっている。つまり毎年大量の牧師が送り出される。1980年代まではこの状況は好循環を作り出していた。それは次のような理由による。牧師になると既存の教会で一年契約の副牧師として経験を積むのが一般的である。副

4 儒教的規範が強かった時期には女性信者のもとを男性の牧師が単独で訪問することが難しかったためでもある。

5 オーナー社長型の教会も世代交代で雇われ社長型に変化する（秀村2010）。

牧師は教会学校の礼拝を担当するほか担任牧師がおこなわない礼拝での説教を任せられる。副牧師は経験を積むのには良いが身分としては一年契約のため不安定であり、ある程度の年限を経ると次の進路を探すことになる。一番望ましいのは既存教会の担任牧師の道だが簡単ではない。公開された募集や人脈による募集に応募をして、教会の長老たちの審査を経て最終候補として残ると、信者たちの投票によって決められる。とはいえ教会の長老たちの意見が優先されることが多い。担任牧師として採用されれば安定するが誰しもがなれるわけではない。

多くの副牧師たちは10年ほど経験を積むと、次の進路を考えなければならなくなる。第二の道は独立もしくは自立である。自立は開拓教会（ケチョクキョフエ）として牧師個人や家族などの協力を得て資金を用意し、雑居ビルなどの部屋を借りて、最初は数人の礼拝から始めることが多い。牧師自身の説教などの牧会能力によって信者を獲得するのだが、1980年代までの信者数が伸びていた時代には小さくとも数十人の信者数を獲得するのはさほど困難ではなく、能力次第ではより多くの信者数を獲得する「成長」は可能だと信じられていた。そのため多くの副牧師たちは次のステップとして開拓伝道（開拓教会設立）を選び、また神学校卒業後に副牧師を経ずに開拓教会設立をめざすことも珍しくはなかった。このような開拓教会がプロテスタント信者増加の要因の一つでもあった。新しいアパート団地が出来ると、その周囲の雑居ビルには開拓教会が出来その屋上には十字架が立てられるので、アパート団地の周辺は十字架が林立することになった。

しかし1990年代に入ると信者数の伸びが鈍化し減少傾向となると開拓教会を設立しても信者を集められない状況が出現する。また巨大教会に多くの信者が集まるようになったため開拓教会には信者が集まらなくなった。教会には信者数の伸びの鈍化という新しい現象の中で、限られた信者獲得をめぐって教会間の競争がみられるようになり、開拓教会の多くが門を閉じることになった。韓国では社会集団に対する帰属意識が薄いことが指摘されているが（伊藤1997）、教会への所属意識についても同様である。教会の長老や按手執事や勧士などの中心メンバーを除くと一般の信者は教会への所属自体にはこだわらない。より満足度の高い教会へと移動する傾向が顕著となっている。近年の傾向として信者たちは教会とは一定の距離をおき、礼拝出席だけで関わろうとする。牧師や伝道師との人間関係が以前は重要であったが、近年、特に若い世代では教会からの干渉を嫌い、礼拝だけに出席することが多い。人数が少ないため

に人間関係が濃密になりやすい開拓教会よりは、巨大教会で礼拝のみに出席の方が好まれ、また大きな教会の一員であるという満足度も満たされる。このような原因のため開拓教会の設立と運営は以前に比べて困難になった。

このような状況の中で大量に育成される牧師たちの受け皿となったのが海外宣教であった。1988年のソウル・オリンピックの開催を受けて韓国の企業の世界進出にはめざましいものがあつた。1993年に成立した金泳三政権の標語は「世界化」であった。キリスト教の世界宣教は1970年代からおこなわれていたが、多くは海外移民を対象としたものであつた。1990年代に入ると韓国企業の世界戦略と機を同じくするように韓国からの移民以外の現地人も対象としたものになっていく。韓国経済の成長を背景とした教会の献金収入の増加と活動場所を求める牧師たちの思惑が相まって宣教活動が盛んになっていった。海外宣教をすることが恩恵の象徴とも見なされるようになり、巨大教会では個別に宣教師を送り出すようになり、教団や各種宣教団体からも多くの宣教師たちが送られるようになった。1990年代後半にはアメリカに次いで多く宣教師を送り出し、2010年代には3万人を超える宣教師を擁する宣教大国となった（秀村1999）。

この過程で起こつたのが2007年7月に起こつたアフガニスタンにおける韓国の宣教団体の拉致事件であつた。それによって明らかになったのは韓国の安易な海外宣教と物量を背景とした強引とも言える宣教方法であつた。この拉致事件以降は、従来の韓国的な宣教スタイルへの反省があり、宣教対象地域の状況や文化に対する理解を重視した宣教が試みられるようになってきている。宣教活動自体への意欲は衰えることはなく、ある程度の教会であれば当然宣教活動をおこなうという認識が定着している。つまり信者を引きつけておくためにも宣教活動は教会の必須条件ともなっていると見えよう。

2-5 伝統文化との関係

伝統文化との関係では、儒教的な祖先祭祀の問題と巫俗（ムソク）との関係が挙げられることが多い。儒教は韓国では一般的には朱子学の祖先祭祀を軸とした行動規範をさすが、その受容の程度には濃淡が大きく一様に語ることは出来ない。しかし儒教的規範を重視してきた支配エリートである両班（ヤンバン）の文化を韓国の文化として強調してきたことによって、儒教的規範が国民文化として共有されてきたかのように理解される場合が多い。また逆に巫俗と称されてきたシャーマニズムを軸とする民間信仰

は朝鮮王朝時代、日本による植民地統治期、1945年の解放以降の歴代政権下において迷信視され排除の対象とされてきた。しかし1980年代以降は韓国の固有文化として再発見され、伝統的民族文化としての位置づけを与えられてきている。

従来、韓国ではキリスト教と儒教的規範とは対立的な存在として、信者、非信者を問わずに認識されてきた。その認識はカトリシズムが朝鮮半島にもたらされた18世紀後半に教皇庁の命令に従って祖先祭祀をおこなわなかったことにより王朝政府と敵対し多くの殉教者を出したことにある。また現在においても、プロテスタント教会の多くが祖先祭祀における位牌への拝礼を偶像崇拜として容認していないことにより形成されたと考えられよう。カトリック教会は第二バチカン公会議によって祖先祭祀を容認したために現在では儒教的祖先祭祀は問題とされない。一方プロテスタントでは1980年代までは祖先祭祀の場において信者とそれ以外の人々の間の葛藤が多くみられた⁶。しかし儒教規範との関係で言うならば、儒教的な規範とキリスト教信者は儒教祭祀を除くと必ずしも敵対的な関係というわけではない。むしろキリスト教信者も韓国の国民文化としての儒教的規範の中で生活している側面の方が強い。ただ敵対的と見える儒教祭祀だけが強調されるので、信者も周囲の非信者もお互いが敵対しているかのように認識しているようだ。一例を挙げるならば、キリスト教では儒教の祖先祭祀はおこなわないが父母や祖父母の命日に記念のための追悼礼拝をおこなうことがある。死者の慰霊ために何かをしないといけないという認識があり必ずしも敵対的であるだけではない。

巫俗（シャーマニズム）についても同様の面が見られる。韓国のキリスト教には人々のこの世的な欲求に答えようとする祈福信仰の側面が強くあり、そこに伝統的なシャーマニズムとの関わりが指摘される。単一の教会としては世界最大の信者数をもつ汝矣島純福音教会は趙容基（チョ・ヨンギ）牧師のカリスマ的な病氣治しによって信者を増やしたことはよく知られており、またプロテスタント・キリスト教には病氣治しをおこなう祈祷院という施設は珍しくない。韓国のキリスト教にはその信者数の多さから様々な信仰を持った人々が入っており一様ではない。韓国のキリスト教の特徴の一つとして異端への追求があげられるが⁷、そこで異端とされる宗教活動の

多くはシャーマニズムとの類似性を持つものである。キリスト教の中にもグラディエーションが存在し、その多様性の中にこそ韓国のキリスト教の特徴があると思われる。

2-6 格差社会の中で

1997年末から1998年にかけてのアジア経済危機（IMF危機）は1990年代から厚みを増してきたと言われていた中間層を直撃した。国家レベルで産業構造の再編がおこなわれ、多くの企業におけるリストラの結果、多数の労働者が解雇された。2000年代に入って韓国の経済は構造調整の結果により活性化するが、一方で格差は広がり、2008年のリーマンショックはその格差をより顕在化させることとなった。

このような格差の顕在化においてキリスト教会はどのように評価されているのであろうか。1970年代から1980年代にかけては経済成長と共に都市化が進展した⁸。数量的に大きくなることを恩恵の証としたことによってプロテスタント教会の否定的な側面が語られるようになる。即ち競争的な宣教活動、莫大な資金を投じた華麗な礼拝堂建築、巨大教会の牧師による牧師職を息子への世襲化、お金をめぐる牧師と長老たちの醜聞が新聞の紙面にあがったことなどである。信者数増加の鈍化と否定的な側面の強調とは時期的にも重なる。プロテスタント教会は量的な拡大を図ったため、社会的底辺部の人々からは期待されなくなり社会的な信頼も寄せられなくなり、新しい信者を獲得するのに失敗してきたともいえるだろう。それに比して、カトリック教会は量的な拡大をプロテスタント教会のように求めなかったことにより、社会福祉の分野での地道な活動や死をめぐる儀礼の急速な変化に対応する体制作りなどの面で人々の信頼を得ることに成功してきたようである⁹。実際、宗教を持たない人へのアンケートで一番信頼感があると答えられるのはカトリシズムである。このように近年の社会格差があらわになった韓国社会で厳しい評価を受けるプロテスタント教会はどのようにし

8 ソウルを初めとする大都市には朝鮮戦争前後にタルトンネとかバンジャチョンと呼ばれるスラム街が出現した。またこの時期には、工場の労働者として農村から若年労働者が都市近郊へと呼び寄せられたことは前述した。このような社会の底辺を形成する人々に対して都市産業宣教や、当時南米から輸入された「民衆の神学」によって宣教し、民衆に寄り添い民主化を成し遂げることで生活苦からの解放をめざす運動がある部分では存在していたし、社会からも一定の期待をもって認識されていた。しかしながら2000年代の韓国のプロテスタント教会はそうではないと人々は認識している。

9 韓国社会における死をめぐる儀礼の急激な変化については秀村（2007）を参照のこと。

6 特に嫁である信者の女性が自分の息子を祭祀に参加させないことによって非信者との間に生じる葛藤についてはよく語られた。

7 異端追求への熱意は専門の月刊誌が存在することにもみとれる。

て生き残りを果たそうとしているのであろうか。J教会とP教会という二つの教会の事例を紹介して考えて見たい。

3. J教会の事例：分裂・合併・継承

3-1 歴史

J教会はソウル郊外に1990年代初めに作られたニュータウンの一つであるイルサン新都市（京畿道高楊市一山）にある長老派の教会である。教会自体は1933年にアメリカ人の宣教師によって設立された農村に位置する歴史のある古い教会であり、大きな変化を経験することなく信者数が教会学校の子供たちを含めて200名未満の小さな教会として1980年代末まで歩んできた。転機となったのは1989年代に策定された新都市建設政策で、J教会の敷地も信者の家も農地も新都市の計画の中に入ったため大きな変化にさらされることとなった。当時の牧師は補償金額を不服として立ち退きを拒み、信者も立ち退き容認派と反対半とに二分されることになった。結局、教会は強制撤去されたが、立ち退き容認派信者たちによって新都市開発地域の外の町の雑居ビルの2階に1991年教会は移転された。牧師は募集され、それに応じて選ばれたのがソウル市内のY教会で副牧師をしていたK牧師である。当時の信者数は40名ほどで元来は農民であったが農地を維持できたのは僅かであり、保証金で新都市での貸し屋などをもくろんでいた。1993年に新都市の入居が始まると同時に比較的元の場所に近い地域に建てられた雑居ビルの2階を借りて教会を移転させた。教会の移転とともに新都市に転入してきた信者たちが礼拝に出席しだし、毎週10名以上が教会員として登録するようになって信者数が増えだした。それとともに献金収入も増え、それにより、教会用地を取得して教会堂の建築を始め、1995年には地下2階、地上1階建ての1期工事を終えた。新しい教会堂に移転した時点で信者数は200名を超えていた。

3-2 牧師と長老の葛藤、分裂

J教会は農村教会時代からの古い信者たちと、新都市開発によってソウルなどの都市部から移住してきた新しい住民の新しい信者たちに大きく分かれることになった。前者は元農民で年齢が高く教育水準が低かったのに対して、後者の多くがソウルにある会社に勤めるホワイトカラーで年齢も若くまた教育水準が比較的高かった。K牧師は当時、年齢が30代であったこともあり、後者の信者たちと親密な関係を築いていった。前述のように教会の運営の決定権は

牧師と長老で構成される堂会にあり、K牧師が提案する若い信者を意識したプログラムは旧信者の長老たちによって否定されることが多かった。経会の運営をめぐる牧師と長老との間の葛藤は次第に顕著になり、長老を支持する信者（旧信者）と牧師を支持する信者（新信者）との間でお互いに不満を持つようになった。1999年になると牧師と長老との対立はお互いが教団の決定機関である老会に訴えることで決定的となり、結局のところ牧師が退職金を得て教会を辞任することで決着がついた。これは韓国の長老教会でよく見られる牧師と長老との争いの一例でもあり珍しいことではない。1999年末日をもってK牧師は辞任し、翌日の2000年1月1日に、歩いて15分ほどの距離のビルの3階のフロアを借りて新しい教会（P教会）を作った。その後、J教会の礼拝の説教は主に副牧師が担当し、教会運営は教団から任命された臨時堂会長¹⁰と長老があたった。

3-3 危機と合併

J教会は長期にわたる牧師と長老との間の争いにより否定的な噂が顕在化しており信者数を減らしていた。前述のように信者の教会への帰属意識は低く、争いに嫌気を持った信者たちの離脱は続き、一時期700名ほどまでに増えていた礼拝出席者数は1999年末には400名程にまで減っており、さらにK牧師が辞任した際には200名ほどが行動を共にした。このK牧師を支持して行動を共にした信者たちは、比較的に若くまた信仰面でも意欲のある人々であった。それに対して、J教会に残った人々は、長老とその支持者たちを除くと、信仰的にも意欲は低く、他の教会に移動する行動力にも欠けるような人々であった。信者数も200名まで減って、収入である献金が減ったJ教会で問題となったのは財政であった。教会堂の建築を銀行からの借り入れでまかっていたJ教会ではK牧師に退職金（報奨金）を払っていたこともあって資金的余裕が無くなり、毎月の銀行への支払いにも支障が出ることとなった。つまり負債の顕在化であるが、これも韓国の教会ではとりわけ珍しい事態ではなく、教会が破産（債務不履行）するのも珍しくはない。

このJ教会の動向を注意深く観察していたのが近隣のYC教会のP牧師であった。YC教会はP牧師が新都市に移ってきて設立した雑居ビルにある開拓教会で当時は信者数が200名を超すまでに成長していた。教会堂建設を念頭において資金を貯めており、P

10 同じ教団の同じ老会に属す近隣の教会の牧師が選ばれ教会の責任者として堂会長にはなるが、積極的に何かをするわけではない。

牧師はこれを有効活用する対象としてJ教会を見ていたのであった。J教会の資金繰りが厳しくなったと判断したP牧師はJ教会に対してYC教会からの資金提供による負債の肩代わりを条件に教会の合併を提案した。その際にJ教会が受け入れ易いように教会名称はJ教会とすることとした。J教会は資金を得るあてもないのでこの条件を受け入れるより他は無く、ここに教会の合併が実現することとなった。何度も述べたように、韓国では教会の分裂は珍しいことではないが、合併というのは珍しい。2000年4月に二つの教会は名称をJ教会として合併し、信者数500名あまりで担任牧師をP牧師とした。P牧師はすぐに教会堂を完成させることにして第2期工事にとりかかった。P牧師によると何よりも教会のイメージチェンジが必要であり、礼拝堂を完成させて新しい姿を周囲に見せる必要があったという。

3-4 停滞と継承問題

2002年に地下2階、地上6階建ての教会堂建築第2期工事が終了した。教会堂が新しくなると信者数も増えだし、資金不足によってP牧師に頭を押さえられていた長老たちが、資金に余裕が出ると共にP牧師に対しての不満を表すようになった。J教会の信者は、長老を中心とした旧J教会グループ、P牧師と共に合併した旧YC教会グループ、それに合併以後の新しい信者たちに大別できた。熱心で教会活動に積極的に参加するのはYC教会グループであり、長老たちがP牧師と対立的になっていくと彼らは信者たちの集まりで長老不支持を決議し、老会に訴えた。老会の審査の結果、長老の越権を認めて長老の資格を停止したのであるから、教会内部の政治的対立はP牧師と旧YC教会グループの勝利であった。しかしこのことがJ教会を争いの絶えない教会として周囲にイメージ付けてしまうことになった。そのためか教会堂を完成させてもP牧師が期待したようには信者数は増加しなかった。

P牧師は韓国のキリスト教全体が難しい時代にあるとは認識していても、自身の経験と牧会能力によって教会堂さえ建ててしまえば信者数は増加するはずだと自信を持っていた。しかし信者数は1000名程でそれ以上はなかなか伸びず、予想通りにはいかなかった。2005年、P牧師はイメージチェンジを計るために教会名称をそれまでのJ教会からI教会へと改めた¹¹。2005年からは「アルファ運動」というカナダのキリスト教で開発された信者獲得運動を導入して、春

秋の2回おこなうこととした。韓国のプロテスタント教会では信者数の増加が望めなくなってから、欧米のキリスト教で開発されたさまざまなプログラムを導入して、教会の活性化を図ろうとしており、I教会の導入も同様の理由からであった。ただ新しい信者の獲得という意味において効果が高いとは言えない。しかし既存の信者たちに積極的に参加を求めている点で教会内部の活性化という観点から一定の効果はあると思われる。

P牧師は年齢が60代後半にかかってきた2010年代に入ると教会の後継者問題を考え出した。自身では成し遂げることが出来なかった教会の「成長」を次の世代で実現したいと願っているようである。韓国のプロテスタント教会では牧師の交代に際して問題が起きる場合が多い。長老と牧師の葛藤については前述の通りだが、牧師が70才の定年で引退した場合にも、10年以上牧会をした牧師の場合には引退牧師として教会に影響力を持ち続ける場合が多い。また自身が開拓教会から成長させた教会の場合に、息子への世襲という問題が起きることがあることについては述べた。P牧師が次の世代に求めようとしているのは牧師の牧会能力である。神学校時代の同級生の息子が国立ソウル大学を卒業後、神学校に入り直して牧師をめざしているのを知って会いに行き、自分の後継者として相応しいと認識した。そのため伝道師としてI教会で働かせた上で、按手礼を受けて牧師になるとアメリカの神学校(大学院)に留学させることを堂会で決議し、また信者たちの了解も得た。留学の費用を全部I教会が負担するのである。これはI教会は次期牧師養成にかけたと言って良い。2012年にこのC牧師がアメリカの神学校に5年間の留学のために派遣された。P牧師はさらにもう一人の後継者を見いだした。C牧師の神学校の同級生であるKS牧師を副牧師として採用したのである。C牧師が帰国したら交代でI教会からC牧師と同様にアメリカの神学校に留学させる予定である。その上で信者たちに2人のうちから1人を担任牧師として選ばせようとしている。優秀な牧師を育成して担任牧師とし、それをI教会の生き残りの戦略としたのである。

4. P教会の事例：戦略的進出もしくは逃避

次に取り上げるP教会はJ教会から分離したK牧師と信者たちが作った教会である。前述のように2000年の年初めに教会を設立し、雑居ビルの3階のフロワーを借りて活動を始めた。信者は比較的若く活動的な人が多く、K牧師の考え方に共鳴していた人々だった。K牧師はこの信者たちと従来の伝統的

11 実はJ教会は1933年に設立された頃にはI教会を名乗っており、I教会の方がより広い地域名称であることも名称変更の理由であった。

な韓国のキリスト教のスタイルとは違った教会を構成しようとしていた。例えば、礼拝での代表祈祷は長老がおこなうことになっているのだが、それを長老以外の信者でもやれるようにしたことや聖餐式の時のパンと葡萄酒（実際には葡萄ジュース）を配るのも長老ではなくともよくしたことなど、長老の持つ権威主義的な側面を否定したことにあった。これらはJ教会で導入しようとして、長老たちと対立した点でもあったのである。

もう一つK牧師が持っていた計画はJ教会の買収であった。K牧師はJ教会の財務状況を良く把握していたので、銀行への支払いが困難となることを予測していた。そうになったら自分が受け取った退職金を元に銀行の負債を肩代わりしてJ教会を買収しようとしていた¹²。J教会には他に方法はないだろうとも考えていた。ところが予想外にも、前述のようにJ教会はP牧師のYC教会によって合併されてしまった。K牧師としては自分の生き方とP教会の将来についての戦略の大転換を迫られることになった。新都市の中で、雑居ビルにある開拓教会のような教会では他の教会に埋没してしまう可能性があった。しかし新都市の中に教会の建設用地を確保するのは難しい。銀行から資金を借りるにせよ、教会建設の原資となるK牧師の退職金では限界があるからである。そこでP教会が見いだした戦略はあえて新都市を出るというものであった。

新都市のように移動手段として自動車が使われる場所では距離はさほど問題とはならない。また新都市内で成長した教会がより大きな教会堂を新都市の郊外に建築することは珍しくない。交通手段のない信者には教会の送迎バスを提供すればよい¹³。P教会は単に土地を得るために新都市を出たのではなく、そこに新しい価値を付け加えようとした。即ち「田園教会」構想である。この「田園教会」という付加価値が、土地を探す中で見いだされたものなのか、それとも初めから明確に意図されていたものなのかはK牧師の中でもはっきりはしていない（召석진 2007）。

P教会はイルサン新都市がある高揚市から北に位置する坡州（バジュ）に比較的広い土地を安く手に入れることが出来た。漢江（ハンガン）沿いの標高150メートルほどの丘陵の北麓に位置し背後は森と

なっている。また敷地の前面は農地なのだが開発制限がかかっている。新都市の中心から自動車でも20 - 30分の場所であるが緑に恵まれた場所であり、K牧師は土地を取得してから「田園教会」という構想をより明確にしたようである。新都市から車での移動はさほど困難では無いとはいえ、気軽に行ける距離ではないので、教会と信者との間の関係も考え直す必要があった。2002年9月に教会堂建築の起工礼拝がおこなわれ2003年12月に新教会堂に移転した。それを前にした11月に教会の名称変更がおこなわれ、JR教会とした。

教会移転と共に教会組織の変更がおこなわれた。従来の信者のまともは区域（クヨク）であり住居の近い信者10世帯ほどを単位とした地域組織で、韓国のプロテスタント教会では広く受け入れられているものである。この区域を単位とした制度はプロテスタント教会が信者数を増やしていくのに一定の役割を果たしたと思われる。その区域を見直して、地域単位とするものではなく人間関係を重視するものとした。10人ほどのまともとし、年齢の近さや親しさを重視して構成され、夫婦を主体とした5 - 6世帯で構成する。名称は「牧場」（モクチャン）とされた。親しい人間関係を基礎とするので、教会の行事だけではなく週末に集まって食事をしたり、旅行に一緒に行ったりもするインフォーマルな集団としても活動する。

また礼拝堂にはドイツから職人を呼んでパイプオルガンを設置した。信者の中に音楽大学の教授夫妻がおり、夫人がパイプオルガン奏者であった。彼女が指導者になりパイプオルガンの教室を開き教会のオルガニストも養成している。広い敷地を利用して、農園を作ったりテニスをしてみたり、また裏の山の登山をするなど、日曜日に教会に来ると礼拝だけでなく家族で一日を過ごす信者たちが珍しくない。「田園教会」である点を有効に活用しているとも言えよう。2010年には2期工事をおこない、食堂や事務室、教会学校のスペースをもった建物を建築した。これによって信者が教会で過ごすには十分な施設が揃ったと言えよう。ところで予想されたことではあるが信者数はほとんど増えていない。都市の中になので近くに新しい住民がおらず、新都市の住民たちにも教会があることをアピール出来ないからである。前述の「アルファ運動」なども導入しているが、既存の信者のためにおこなっているような側面が強く、教会も新しい信者を獲得するという効果には期待していないようである。とはいえ2012年には少し手狭だった礼拝堂を拡張して信者が増えても十分なスペースを確保した。

12 P教会では椅子は多くの教会が使用する教会用の木製長椅子ではなく、プラスチック製の簡便なものにした。初期費用を出来るだけ押さえるためでもあったし、J教会を買収したら必要がなくなるからでもあった。

13 韓国では、教会の送迎バスはショッピングセンターの送迎バスよりもずっと長い歴史を持っている。

JR教会の問題は将来にあるといえよう。現在所属している信者の満足度は高いのだが、新しい信者を獲得するのは他の教会に比して困難である。その中で着実に信者の高齢化は進んでいる。2000年にK牧師と共に新しい教会を作った信者は30-40代が主であった。その信者がそのまま年齢を重ねているが新しい信者の流入は少ない。それを端的に表わすのが日曜学校の子供たちの減少である。子育て世代が増えず、かつての子供たちの多くは成人して親元を離れてしまったからである。「田園教会」を実現している開発制限が逆に教会の新しい信者獲得を阻害している要因となっているとも言えよう¹⁴。

5. まとめ：教会の生き残り戦略

以上の2つの事例から、新都市という限られた地域の事例からではあるが、韓国のプロテスタント教会全体も考慮しながら問題を考えてみたい。2000年代に入り韓国社会は様々な面で格差が広がってきているのだがそれはプロテスタント教会においても同様である。信者数が数万の巨大教会は信者を吸い込んでより大きくなり、信者数が数人から数十人の開拓教会は信者が流失してしまい門をたたまざるを得なくなっている。

その一つの要因として人間関係の希薄化の進行が考えられる。伝統的なプロテスタント教会は地域を基礎とし、韓国語で町内を表す洞内（トンネ）から洞内（トンネ）教会と呼ばれてきた。もちろん韓国社会は流動性が高いので、信者が固定的であるわけではないが、このトンネ教会は、信者と教会のあいだの距離的にも心理的にも近い関係を基礎としていた。それを可能とした手段の一つが前述の地域（クヨク）である。区域長の役職に就くのは年齢が上の女性であり、人間関係の近さによって同じ区域の家族の問題を把握して教会に報告し、また年下の女性たちの様々な相談の相手にもなっていたのである。また問題に対しては、牧師が伝道師と共に尋訪（シンバン）をおこない霊的に必要なケアをおこなっていた。ところが1990年代以降の社会変化は何よりも女性の社会進出を促し、多くの女性たちが何らかの形で働くようになったため、家庭にいる時間が少なくなった。これは特に20代、30代の若い女性で顕著である。女性たちの日常的な人間関係に基盤をおいていた区域はこれによって機能を低下させてしまった。

また40歳以下の若い世代に顕著だが、心理的に教

会との距離をおこうとする。区域活動などの教会活動に関わるのを負担として感じ、また牧師の尋訪なども自身の領域への越境と見なしている。教会は日曜日の礼拝に出席する場に過ぎず、それ以上のものは求めないし教会からの接触も求めない。そのような信者にとっては人間関係の親しさに基礎をおくトンネ教会よりは巨大教会の方が干渉されずに済むので負担感が少ないのだ。

信者数が伸び悩む中で個別の教会は生き残りをかけてさまざまな試みをせざるを得ない。ただしどの教会でも同じような状況にあるのであるから特色を出すのは難しいといわざるを得ない。結果は必ずしも見えないが、個別教会の条件に合った生き残りの方法を見いだしていけるかどうか問われている。

引用文献

- 秀村研二. 1992. 「教会と女性—韓国キリスト教の一断面」『明星大学研究紀要（人文学部）』28：13-20.
- . 1995. 「韓国キリスト教の現在とその理解」『社会人類学年報』21：79-100.
- . 1999. 「受容するキリスト教から宣教するキリスト教へ—韓国キリスト教の展開をめぐって」『朝鮮文化研究』6：95-107.
- . 2007. 「韓国社会における死をめぐる民俗文化の変容：火葬の増加と葬儀場」朝倉敏夫・岡田浩樹編『グローバル化と韓国社会—その内と外』国立民族学博物館調査報告69：31-42.
- . 2010. 「牧師と顔マダム」『韓国朝鮮の文化と社会』9:235-239.
- . 2012. 「韓国プロテスタント教会の社会的文化的特徴：社会変化の視角から」『韓国朝鮮の文化と社会』11号、風響社、16-36.
- 伊藤亜人. 1997『もっと知りたい韓国 第2版 2』弘文堂.
- 김석진. 2007. 「전원교회 설립과 운영의 실제 연구 - 예수로교회 를 중심으로 -」(田園教会設立と運営の実体研究) 綜神大学校牧会大学院修士論文.
- 김성진. 2013 「고도성장 이후의 한국교회 : 종교사회학적 고찰」『한국기독교와 역사』제38호, pp.5-45. (キム・ソンゴン 2013 「高度経済成長以後の韓国教会：宗教社会学的考察」『韓国キリスト教と歴史』第38号、pp.5-45.)
- マーク・マリンス 2005 (高崎恵訳) 『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』トランスビュー。(Mark Mullins 1998 "Christianity made in Japan", University of Hawaii Press.)

14 JR教会より北の軍事境界線により近い場合開発が制限されていた地域にもアパート団地が出現しているため近い将来この地域の開発制限が撤廃される可能性はある。



地図



I 教会



JR 教会礼拝



JR 教会遠景

第8章 現代の中国農村におけるキリスト教の受容

——教会の体制を中心に——

福岡女学院大学
徐 亦猛

はじめに

現代の中国農村において経済、政治の成長と共に、宗教（特にキリスト教）の広がりが著しい。宗教は、古くから中国の伝統社会においてすでに深く根付き、特に農村地方における宗教の重要な役割は看過できない。歴史的或いは社会的な側面を検証しても、今日、急速に農民の間に浸透しているのは、儒教、道教、仏教などといった伝統的な民間信仰ではなく、西洋文化の基礎であるキリスト教である。中国政府の統計によると、現在の国内のキリスト教信徒は約1900万人であるが（桑 2004：112）、西洋の宗教学者はこの数字の三・四倍以上であると推測し、その中の80%は農村地方の農民である。キリスト教は外来の宗教として、中国農村の伝統的な民間信仰、道德規範、既に形成されていたライフスタイル、及び農村部の本来の文化構造に大きな影響をもたらしたことは間違いない。

周知のように、中国のキリスト教界において、主に体制教会（三自愛国教会）と非体制教会（家庭教会、地下教会）が存在している。三自愛国教会は政府の承認を受け、教会の人数、活動は厳格に管理されている。一方、非体制教会は政府の承認を受けていないので、教会の活動の実態について、殆んど知られていない。長い間、中国大陸の学術界において、非体制教会の問題は研究のタブー領域であり、学術論文や公開討論はほとんどなかった。このような非体制教会に関する基本的情報の欠如によって、非体制教会は政治化・神秘化し、非常に敏感な社会問題となった。経済の高度発展と政治的変革に伴い、中国国内において非体制教会についての研究状況が少しずつ改善され、非体制教会に関するフィールドワークも比較的し易くなった。二年前、南京金陵神学院の王艾明副院長は、講演及び論文において、三自愛国教会の体制の問題や、非体制教会の発展について、

歴史的に概観し、豊かな示唆と洞察を示した。しかし、王氏は中国の国内の政治的背景のもと、非体制教会はどのようにして体制教会を超え、農村地方で著しく広がったかなどの重要な問題については、ほとんど触れていなかったゆえ、具体的な中国の農村の非体制教会の現状を考察することが出来なかった。多くの農村地方の信徒が非体制教会に参加している現象の背後の原因は何か。中国の非体制教会の組織、信仰の状況及び活動の実態はどうなっているのか。中国の農村地方において、体制教会と非体制教会の現状はいかなるものであるのか。本発表は、このような問いについて考察を行い、解明すると同時に、今後の中国の農村における宗教政策のありかたを探ることを目的とする。

筆者は、外国の研究者にとって長期滞在が難しい中国の浙江省奉化市のY村落に住み込み、現地の人脈を通して村の住民と信頼関係を築き、観察、インタビュー、活動参加という伝統的な研究方法を通して、キリスト教を信仰する住民たちの日常生活とキリスト教礼拝活動を綿密に記録することを試みた。その調査から得られた一次資料とデータを駆使し、理論的分析を通して、中国の農村におけるキリスト教の状況を把握することを目指したい。

1. 農村における伝統的な民間信仰と改革開放後の現状

伝統的な中国の農村は農耕の基礎の上に形成された郷土社会である（費 1998:6）。郷土社会において、農民の命は土地であり、土地を重視するため社会的非流動性の現象を引き起こしてきた。そのため、農村部において、血縁関係に基づく郷土社会が形成された。祖先崇拜を基礎とする習俗は、農村社会の構造の安定性及び整合性に堅固な土台を提供した。それと同時に、祖先への信仰は農村部において農民たちの精神的支えとなった。中国の農村社会においては、様々の不確定的なリスクが存在するため、農民

たちは常に伝統的な民間信仰の神や仏に依存することを通して、心の安らぎを得なければならない。伝統的な農村社会における儒教、道教及び仏教などの宗教信仰は、その重要な社会的機能を果たし、民衆に精神的支えを提供し、社会の整合を促進し、社会的安定を維持してきたと言える。どの村落においても、宗族の先祖を祭ってある祠堂や、神仙を祭ってある道観や、仏を祭ってある寺院などが存在する。また各家庭の儀式や宗族を祭る集団（村の廟、寺院、祠堂）の儀式においては教職者（道士、僧侶、風水先生、巫婆）が登場し、信者を集めていた（秀村 1993：64）。このように、伝統的な中国農村において、民間宗教の信仰の体系は何千年も維持されてきたのである。

それ以外に、1949年中華人民共和国の成立後、共産政府は共産主義の無神論を全面的に打ち立てるため、あらゆる手段を使って、厳しく伝統的な民間信仰を抑圧してきた。しかし、民間信仰の有形部分は強制的に抑圧されたが、民衆の心の奥に潜んでいる鬼神、祖先への崇拜、魂の救済、超越的宗教への訴えなどを徹底的に根絶することは出来なかったし、それ自体も不可能である。そのために、文化大革命の時代において、農村地方の住民は毛沢東語録や著作を暗誦し、毛沢東を神として崇めた。張樂天は「農民たちが分別なく指導者を崇拜することは、伝統的な民間信仰の特質が窺える」と述べている（張 1998：197）。

しかし、1976年の文化大革命の収束及び改革開放以後、中国社会全体の経済の高度成長によって、農村社会は大きな社会的変革を迎えた。農村地方において、本来の人民公社制度が廃棄され、農民の各家庭を単位に土地生産を請け負う責任制度が促進され、多くの若者が都市部へ出稼ぎのため流出するという状況が生まれた。そのため、個人及び各家庭は独立性を強いられ、すべてのリスクを負わなければならなくなった。さらに、都市部と農村部との貧富格差の拡大、社会の不公平、社会秩序の混乱、社会道德の喪失、拝金主義の流行など様々な社会問題が現れてきた。都市部の富裕層たちがホテルの個室で一卓数万元もする高級料理を食べている時、中国の内陸奥地の貧しい農民たちが一生懸命汗を流し、働いても、子供の学費さえ払えないような状況の中で、農民たちは失望、不満、不安に陥り、精神的にも焦燥感と疲憊感に覆われた（孫 2001：107-108）。かつて農民たちは自分の生きる意味と周囲の社会を理解出来ない時、伝統的な民間信仰に頼り、その答えを得てきた。農民にとって、民間信仰における神は正義の象徴であり、自分に幸福な生活をもたらす、現実

生活の不確実性とリスクを取り除き、社会の道德秩序の維持と再建の役割を担っていたのである（孫 2001：107-108）。1970年代後半からの改革開放の政策によって、文化大革命において規制されていた宗教がある程度の規制緩和によって少しずつ復活し始めており（秀村 1993：70）、そのような歴史的背景のもとに、農民たちは再び宗教を求め始めた¹。もちろん、その宗教は文化大革命以前のように農民へ精神的支えと心の安らぎを与え、社会道德秩序の再建を促進し、社会の整合性を提供するという社会的機能を果たさなければならない。中国の社会変革において、一部の農民たちはよく熟知している伝統的な宗教に頼り、社会から押し寄せる新しい波に抵抗することを試みている。中国南方の沿岸部などの農村地方において、道観、寺院、祠堂、祖先の墓を建て直したり、風水を見たり、神や仏に依存したりなどの伝統的な民間信仰の再建が試みられている。しかし、文化大革命による破壊、地方政府の厳しい管理及び男性人口の流出などの原因によって、伝統的な民間信仰の再建の可能性は極めて低くなったと言わざるを得なかった。さらに中央政府における毛沢東の客観的評価によって、毛沢東語録の暗誦は禁止され、次第に農村地方は宗教的危機状況に陥ったと言える。

農民は自分の乏しい精神性を満たすため、新たな宗教を見出さなければならない。その際、キリスト教は中国農村の民間信仰の喪失という隙間を利用して、農村部に浸透し、伝統的な民間信仰に代わり、社会的機能を果たすことを試みた。キリスト教の誠実、愛、援助という教理も農村の社会道德と倫理に一定の規範機能を果たしてきたと評価できる。農村部の人たちが、家庭礼拝に参加し、キリスト教に入信することによって、心の慰めと癒しが得られた。現在、全国において二万軒の体制教会及び数え切れない非体制教会が存在するという社会現象を分析すれば、中国の農村におけるキリスト教は急速に成長したと言える。伝統的な民間信仰の欠如によって、農村の民衆は心と精神の不安に陥り、次第にキリスト教に目を向け、キリスト教が従来の伝統的民間信仰における社会的機能を果たし始めてきた。そのことは、農村においてキリスト教が急速に浸透することができた重要な背景である。

1 現在、中国の政府の認可を受けた宗教は主に仏教、道教、イスラム教、キリスト教（プロテスタント、カトリック）である。漢民族以外の少数民族地区において、少数民族の宗教も認められる。しかし、その宗教は社会の安定や政府の支配を妨げるなら、取り締まる可能性がある。

2. 浙江省奉化市の Y 村落の現状

2011年5月から4回に渡って、筆者は中国の浙江省奉化市の管轄する一つの Y 村落において現地調査を行った。浙江省奉化市は長江下流域経済デルタ南部に位置し、寧波市の管轄地の一つである。市人民政府所在地大橋鎮は寧波市区から約50キロ、浙江省府杭州市区から約200キロの距離がある。奉化市により直接管轄する鎮、郷、村は全部で19存在する。奉化市は1249平方キロメートルの陸域面積と約47万人の人口を擁している。その Y 村落は約3000人の人口があって、農業は主な生活手段である。村から寧波市まで約60キロで、交通状況はやや不便である。奉化市に所属する他の村と比べれば、Y 村落は経済的に遅れた村である。村の幹部の話によると、住民3000人という数字は、上位の部局に申告する際の数字で、実際に村の男性はほとんど村を出て、寧波市や上海市まで出稼ぎに行っており、村に残されたのは主に年寄り夫婦や中年の女性たち及び子供たちである。さらに、村の過疎化や高齢化が進行していて、村に空き家が目立つようになった。組織上、Y 村落は村長と党の末端組織である村支部の書記がいるが、男性の村長と村支部の書記は、大学在学中の子供の学費を稼ぐために寧波市でビジネスをしている。村で重要な行事の期間中だけ、寧波市と Y 村の間を往來するのである。

村の歴史資料を調べると、キリスト教は何度か村に入ろうとしたが、結果として村の民衆から激しい抵抗を受けて、失敗に終わっている。しかし80年代後半、福建省から村に嫁いできた一人の女性によってキリスト教が芽生え始め、90年代後半においては発展のピークを迎え、現在、全村のキリスト者人口は約800人である。彼らは定期的に集会に参加し、最初は個人の家で礼拝をしていたが、現在では信者の献金によって礼拝堂が建てられ、正式な集会は週一回で日曜日に行われている。村の信者はキリスト教に対して情熱を持ち、建てられた教会堂も中国風である。また伝統的な村の人間関係を利用し、積極的に伝道活動を推進してきており、礼拝の参加者の半数以上は、親戚や友人の勧めによって来たのである。村の体制教会は、国の認可された三自愛国教会の傘下に置かれたが、村の経済の遅れの原因で三自愛国教会から派遣された牧師は駐在しなかった。従って、日曜日の礼拝や家庭集会においては、ほとんど教会生活の長い人々が独自の聖書の解釈による説教を行っている。

村のキリスト者と非キリスト者住民同士の人間関

係について大きな葛藤はなく、一応平和的に共存している。村の非キリスト者の住民は、キリスト者を「吃耶穌教的」²と呼んだり、「信耶穌教的」³と呼んだりする。非キリスト者の住民はキリスト教の信仰を理解できないし、他方キリスト者住民は非キリスト者住民の行事を迷信と見なしている。日常の生活において双方の大きな衝突はこれまでなかったし、それぞれの信仰領域を相互に尊重し合っている。しかし、宗教の差異によって生じる家族内部の葛藤は明らかに存在しており、伝統的な祖先崇拜の行事について、異なる信仰の親戚同士の間に行事の進行や参加方法などを巡って揉め事が絶えない。さらに、農村部に残った住民がキリスト教に入信後、農村部を離れて都市部に流出していった若者に伝道し、キリスト教への入信を強要することによって、家庭内の紛争を引き起こすケースも少なくない。

村のキリスト者人口の性別、年齢及び教育の実態を分析すると、以下の特徴が見出される。第一に、キリスト者の高齢者層の割合が非常に高く、村のキリスト者の八割は中高年層の住民であり、若者、特に未婚者のキリスト者は極端に少ない点あげられる。恐らく農村の生産力の構造的変化によって、中高年層の住民は労働の第一線から離れ、キリスト教の活動に参加する時間が増えたからであろう。青年や若者層は家族の生計のため苦勞して、キリスト教の活動に参加する比率は低くなったと(陳2003:263)は推測している。さらに、中高年層の住民は若者層より死や死後の世界について高い関心を持ち、自分のまわりの同年代の人々が次第に亡くなることを目撃することで、死への不安や恐怖を抱くに至る。このような不安や恐怖を解消するため、来世の幸福を熱望し、中高年層はキリスト教から提供される安定的な心の慰めを求め始めてきた。村のキリスト教は人間の来世について関心を払い、信仰による復活と永遠の命を受け継ぐなどの中心的な教義は、伝統的な民間信仰の靈魂不滅や影のような彼岸生活の印象よりはるかに卓越したものと受け取られている。中高年層にとって死は、短い段階に過ぎず、死を通れば自分の家族や親しい友人と神の世界で永遠に生活することがキリスト教によって約束されている。それは中高年層におけるキリスト教への入信の大きな原因となっている(陳2003:263)。

第二の特徴として、女性の割合が高く、村の女性キリスト者の人数が全体の八割を占めている点があ

2 「吃」という動詞は食うという意味であり、軽い軽蔑の意味合いが感じ取れる。キリスト教を頼り、生活するという意味である。

3 キリスト教を信じるという意味である。

げられる。村でキリスト教を信じるという行為は、女性の事柄と見なされ、男性がキリスト教に入信すれば、周りの非キリスト者から嘲笑される状況も生れている。苦難や不幸に出会った時、男性より女性のほうがより感情深く受け止めるのである。さらに農村地方において、家庭の経済的事情により、男性が出稼ぎに行き、女性は村に残され、親や子供の世話をするのである。その意味で、女性は男性より多くの時間を持ち、キリスト教の教会活動に参加するための時間が保障された（陳 2003：258）。また、農村地方の男尊女卑の思想は依然として根深く存在しているので、「女性キリスト者の比率が高いというのは、男女の社会地位不平等などの現象によって起きた、一種の女性キリスト者の心の補償の反映である」も指摘されている（陳 2003：258）。

第三の特徴は、非識字者の割合が高い点である。村のキリスト者の多くはほとんど教育を受けておらず、仮に教育を受けても、小学校の程度に留まる状況である。中学校の教育を受けた住民は非常に少なく、農村における教育の遅れによって、農民たちは科学的な知識をもって急激に変動している周りの環境と社会状況に対応できず、キリスト教などの宗教に頼るのは自然だと言えるのである。

他方、村の伝統的な宗教を見ると、以前村に道教の廟、仏教の寺院と祖先崇拜の祠堂があって、定住の道士、僧侶など教職者がいたので、人々はよく神仏に線香を立て、また冠婚葬祭や祭りなどを伝統的な儀式に従って行っていた。しかし、文化大革命の影響によって、廟や寺院、祠堂が破壊され、定住の教職者も強制労働でいなくなり、村の伝統的な信仰と儀式は消失してしまったのである。改革開放以来、地方政府は伝統的な宗教と儀式について厳しく取り締まらなかったが、農村地方の貧しさの中で、以前の定住の道士、巫婆など教職者がほとんどもとの廟と寺院に戻らず、都市部の経済的に豊かな廟と寺院に移住してしまい、わずか一部の教職者が村に戻ってきたが、高齢及び逝去することで後継ぎがなくなった。さらに、伝統的な儀式を執行するのは男性であるが、村の男性はほとんど出稼ぎでいなくなったので、残された老人、女性と子供たちの力で昔の伝統的な民間信仰と儀式を継承することができなくなったのである。実際に、村の若者たちは伝統的な民間信仰と儀式に対して無関心である。そのほか、以前の農村社会は相対的に安定した社会であり、村の年寄りの長老たちは、経験と習慣を頼り、村全体のことを治めていたが、社会の高度成長によって、古い経験と習慣だけを頼って、かつてない新しい状況や問題などを解決するのはほぼ不可能になった。敏捷で

ある村の若者は、困難を恐れない先駆者の意気込みがあって、村から出て大都会に出稼ぎで出て行くが、村で留守番をしている老人と女性たちは次第に押し寄せる新しい経済文化の波に埋もられ、活気に満ちている若者と比べ、未曾有な喪失感を感じてきた。彼らは新しい社会情勢に適応しがたいゆえに、自然に新しい信仰をもって伝統的な信仰の空白部分を埋めるというニーズを抱え、それに対して、キリスト教は一つの重要な役割を果たしたと言えるのである。

3. 中国非体制教会の発展の情況

1949年の中華人民共和国成立以後、中国の社会において大きな変化が起きた。共産党が社会の主導権を握った。その中で、すべての勢力はこの権力に従わなければならない。「洋教」と呼ばれたキリスト教も例外でない。1949年以前、中国のキリスト教会は絶えず自立に向かって努力してきたが、大きな成果が上がりなかった。自立できたのは、わずかな一部の教会であり、多くの教会は経済面において西洋の教会に依存していた。1949年以後、共産党政府は長年続いていた中国の半植民地的半封建的な社会状況を終結させることを目指した。西洋の教会と親密な関係にある中国キリスト教会も批判を免れなかった。西洋の教会との関係を完全に絶ち、三自を実現することが、中国キリスト教会にとって社会変化に適応して、生き延びる唯一の道であった。1950年、中国キリスト教界は「中国基督教会宣言」を公表し、その宣言の公表によって、中国キリスト教会は自治、自養、自伝の理念の下に三自愛国教会が正式に成立した（山本 2006：186-189）。しかし、三自愛国教会の成立当初から、教会の運営及び活動方針について、すべて政府が主導権を握ったので、ウォッチマン・二一（倪柝聲）、王明道をはじめ一部の中国自立教会の指導者は「三自愛国運動」の理念に賛同できず、三自愛国教会の組織に加わらなかった。彼らは1949年以前のように、政府の監督を受けない家庭集會や自立教会の組織を堅持しながら、三自愛国教会の呼びかけに非協力的、或いは批判的な立場を取った。やがて彼らの組織及び活動は、政府の取締りによって潰され、ウォッチマン・二一（倪柝聲）⁴、王明道⁵は投

4 ウォッチマン・二一（倪柝聲 1903-1972年）は20世紀初期の中国のキリスト教作家、教会の指導者。1922年に始まる、30年間の宣教の奉仕の間に、中国のさまざまな教会を訪問する。1952年に信仰の故に投獄され、1972年に死ぬまでそこにいた。キリスト教の殉教者である。

5 王明道（1900年-1991年）は20世紀初期の中国キリスト教自立教会の代表人物。1927年自分の資金で『靈糧季刊』を発行し、多く影響力ある文章を発表した。1933年北京で

獄された。彼らの組織と繋がっていた信徒たちは、政府の取締りを恐れ、一部は三自愛国教会に転会し、他の一部は自分の信仰を堅持するため、都市部の故郷を離れ、農村地方に逃れていった。1958年5月には、政治優先の政治路線に基づいて、毛沢東は「大いに意気込み、常に高い目標を目指し、多く、早く、立派に、無駄無く社会主義建設せよ」と言う社会主義建設総路線を打ち出した。全国の農村地方は大連合され、中央及び地方政府は、社会主義建設に重点的に目を向いているゆえ、キリスト教に対する取り締まりはゆるめた。農村地方に逃れてきたウォッチマン・二一（倪柝聲）、王明道の教えを堅持するキリスト者は、この隙間を利用して、昼間は大躍進の農民公社の働きに参加しながら、夜は信徒の家に訪問し、密かにキリスト教の福音伝道活動を行い、非体制教会組織の雛形を形成した。1966年から中国全土において文化大革命によって、特に都市部の三自愛国教会の会堂が破壊され、三自愛国教会に属する牧師たちも強制労働させられ、都市部の教会の活動は消失してしまったのである。その一方、文化大革命の初期、農村地方政府は中央政府の政策を徹底的に実行する姿勢を示すため、廟や寺院、祠堂など現存する宗教施設の活動ばかり厳しく取り締まるが、隠れている非体制教会の活動をなおざりにしていた。文化大革命の後期になると、中国の政治体制の秩序が乱され、経済の成長も止められ、中央政府から農村地方政府までの機能は完全に麻痺状態になり、キリスト教を含め、宗教に対する監視と監督の役割も果たせなくなった。そのため、農村におけるキリスト教の活動は守られ、非体制教会の被害が都市部の三自愛国教会より小さく、信徒にとって、非体制教会が非常に自由な信仰活動の場であった。

文化大革命の直後、1979年に鄧小平氏のアメリカに訪問によって、米中関係が改善され、三自愛国教会の活動が回復された。しかし、三自愛国教会の内部の様々な権力闘争、対立と衝突、教派立場の相違及び政府の強制的管制によって、一部の三自愛国教会の信徒は三自愛国教会の体制に失望し、非体制教会の体制に入り込んだ。さらに、1980年代になって、アメリカをはじめ西洋諸キリスト教系の国及び韓国の教会から大量の資金、聖書、書籍が中国に流入することによって、非体制教会の成長をあおりたてることになっていった。しかし、鄧小平氏は中央政権の復権により、中央政府から地方政府までの政府機能を回復され、共産党政権を揺るぎないものとし、政

基督教独立会堂を設立し、22年間そこで奉仕した。1955年反三自愛国教会、反革命の罪で無期懲役に判決された。1980年に釈放され、1991年に上海で死去。

府公認の三自愛国教会以外の非体制教会に対して厳しい取り締まり政策を実施した。

1992年、鄧小平氏が南方を視察する際に、経済改革を深める講話を発表し、中国社会において、様々な社会変革と経済の高度発展に伴い、都市部と農村部との貧富格差の拡大、社会の不公平、社会秩序の混乱、社会道德の喪失、拝金主義の流行など様々な社会問題が現れてきた。非体制教会がこのような会社問題に困惑した民衆の乏しい精神性を満たすため役割を果たし、三自愛国教会より急速に成長した。中国社会科学院の于建嶸は中国のキリスト者の人数は7000万に達したと推測した（于2010）。

4. Y村落非体制教会の現状

現在、Y村落非体制教会に繋がる基本的メンバーは村の一部の三自愛国教会の信徒と重なっている。村の経済の遅れが原因で三自愛国教会から派遣された牧師は駐在しなかったため、三自愛国教会は聖書やキリスト教について十分な知識を信徒に伝えることができなかった。村の信徒は靈的な乾きを満たすため、三自愛国教会以外の場所に目を向けるのである。それは恐らく村の非体制教会の成長の大きな原因と推測される。Y村落の非体制教会は主に四人のメンバーによって、管理されている。その四人のリーダーは総括、会計、出納、宣伝という役割に分担されている。総括は教会の全般的な働きを計画し、会計は教会の収入と支出を記帳し、出納は教会の現金を管理し、宣伝は非体制教会の様々な活動を非体制教会の信徒、三自愛国教会の信徒及び隣村教会の信徒に宣伝する。三自愛国教会と違って、非体制教会のリーダーは男性ではなく、活発である30代後半の中学校卒程度の女性である。非体制教会も定住の牧師がないため、リーダー格の四人は普段順番に集会の説教を担当する。本来、現地の非体制教会の説教者はある程度の説教証明が必要である。すなわち、外来の牧師によって特別訓練された者と中国の神学校の卒業生で非体制教会に加盟した者だけ、説教を認められる。実際に各非体制教会の説教の人手が足りないため、ほとんどの説教者はそのような説教証明をもっていない。非体制教会は基本的に家庭集会を中心とする活動を展開する。家庭での集会を行うため、参加の人数が限られている。一回の参加は40～50名ぐらいである。Y村落の非体制教会は三自愛国教会について抵抗的な感情がないが、三自愛国教会との交流は全くない。教会の経済として独立しているので、現地の非体制教会は隣村の非体制教会と緊密な関係を持つが、上下関係は全く存在していないし、

むしろ姉妹関係のような対等的な立場の存在である。

もちろん、Y村落の非体制教会は地方政府に登録していないので、地方政府からの承認も得ていない。なぜ、Y村落の非体制教会は隠さず、公に集会を開くのかについて、以下の二つの原因が考えられる。第一、先に述べたように、村政府のトップが自分の仕事や事業に精力を一杯消耗するので、非体制教会の問題を処理するために手が回らない状態である。第二に、農村地方は都市部以上に顔なじみの社会である。非体制教会の信徒は村幹部と何らかの親戚関係を持ち、村幹部は情にほだされて、上級政府からの特別の取り締まりの命令や非体制教会の集会は反政府の言動がない限り、村の非体制教会の活動に対して見て見ないふりをするのである。

5. 非体制教会の活動状況

現代中国の農村地方において、農民は直接に農民協会（農協）を組織する権利を持っていない。公共資源と権力を持つ村政府部門も農民協会（農協）を組織する職責を果たさないゆえ、キリスト教は顔見知りの強い農村社会において都市部のない人間関係を築く機能を果たしてきた。中国の農村地方において、キリスト者はほとんど顔見知りの親戚である。その中、老人、女性、非識字者のキリスト者の割合は非常に高くなっている。彼らの所有する自分の文化や社会的資源から見れば、本当に社会の底辺にいる弱者層である。農村の文化的な娯楽活動の単調さや、レジャースポットの不足によって、農民たちの生活は本当に孤独で寂しいものであり、心の内面は空しいのである。しかし、農村の住民はキリスト教に入信してから、教会の各活動に参加することによって、村同士の間での交流の機会も増えた。村の人々は教会及び信徒の家庭で開かれた集会に対して強い関心をもつ。集会の前後、信徒たちは自分の悩みや喜びを共に分かち合い、多くの人々はこのような分かち合いを通して、解放感や心の安らぎを感じている。その中で一部の信徒は、「キリスト教は仏教、道教より良いし、信徒同士は兄弟姉妹のように感じ、誰でも問題があれば、皆その人を助ける。さらにキリスト教は定期的な集会があり、お互いの交流の機会も多い。今孤独とは感じない」と語った。筆者が調査したY村落において、非体制教会はできるだけ多くの信徒を集め、信徒に聖書とキリスト教の精華を伝えるため、三自愛国教会より多くの活動を展開している。まず、三自愛国教会の家庭集会は水曜日と金曜日の夜であるが、非体制教会は日曜日以外に、毎晩家庭集会を開くのである。普段の家庭集会活動にお

いて、ほとんど現地の住民が主な参加者であるが、時々隣村のキリスト者が証しに来る場合もある。家庭集会はだいたい午後7時から始まるが、午後6時過ぎると、住民は続々と集会の場所に集まって来た。彼らは約1時間をかけて、互いに挨拶したり、世間話をしたり、祈ったりするのであった。家庭集会の流れは讃美、説教、祈りという1時間半前後の集会である。集会終了後、信徒たちは解散になるが、特に祈りを必要とする信徒が出たら、家庭集会の責任者が何人かの熱心な信徒を呼んで一緒にその人のために祈るのである。集会の後、多くの参加者はこのような交流によって、心が満たされ、孤独と寂しさも消えてゆくと語っている。同じような経済状況と生活境遇の中、キリスト教への入信によって共通の信仰を有するゆえ、精神面において農村地方の人々は一つのグループとして繋がるのである。

毎週日曜日の午前中に、聖日礼拝を開催する。だいたい午前9時から11時の間に行うが、8時半から9時まで共同讃美と祈りである。非体制教会の聖日礼拝の流れは家庭集会とほぼ同じである。説教者は約1時間の説教後、証と共同の祈りの時間である。非体制教会にとって、証は非常に大切な部分であり、新しい信徒に向かっての宣伝でもある。毎週の説教の後、必ず一人の信徒がキリスト教に入信してから経験した数々の奇跡を語るのである。多くの場合、証する信徒は、非体制教会の指導者や熱心な信徒である。そのような奇跡の証によって、新来者の心を掴み、新しいメンバーを増やす目的である。日曜日の聖日礼拝後、参加者たちの持ち寄りによる愛餐会を開くので、皆食事をしながら、歓談や交流の時間を過ごした。

家庭集会和聖日礼拝以外に、非体制教会は毎年イースター、感謝祭、クリスマスにおいて必ず隣村の姉妹非体制教会と共同で3回の大型の集会を計画する。その時、外部からの有名な非体制教会の牧師や指導者を講師として招聘し、3日間の連続公開説教をする。そのほか、非体制教会の信徒の中に新しいリーダーを養成するため、3ヶ月ごとに、聖書研究会を開くようになった。参加者は熱心な家庭集会の出席者である。聖書研究会は教義訓練課程であり、主に聖書の一箇所を取り上げ、集中講義する。その時の講師は必ず牧師の資格を持つ者である。聖書研究会の内容は礼拝の説教内容よりもっと深さと系統性をもつので、ある程度の聖書知識のない信徒の参加は認めていない。

非体制教会の活動は礼拝や聖書研究会に止まらず、信者の訪問にも積極的に取りくんでいる。中国の農村の医療条件は大変遅れているため、多くの人は思わぬ重い病気になって、生活と経済面において苦し

い立場に追い込まれる。その時、訪問に来て親切に援助の手を差し伸べてくれたのは、「人民の為に奉仕する」と自称する公共の権力を持つ政府の官員ではなく、キリスト者である。非体制教会の指導者はほぼ毎日熱心な信徒と一緒に病気で苦しんでいる住民の家を訪問し、積極的に祈りと経済的な支援を行い、当事者の肉体的な苦痛と精神的な絶望をいくらか和らげ、病人と家族に最後の一縷の希望を与えた。その中で奇跡的に元気を奮い起こし、健康を取り戻した者は非体制教会に入信した方々も少なくない。

このように、非体制教会は体制教会の三自愛国教会以上に、住民の交流の場や聖書を学ぶ場及び精神的、物質的な支援を提供することにより、会員増加や教会の規模の成長と繋がった。

6. 農村における非体制教会の問題点

非体制教会は農村社会において著しい成長をする中で、以下に言及するようないくつかの問題点も現れてきた。

6.1 非体制教会の指導者の神学教育の不足

非体制教会の組織の中で最も大きな問題は教会指導者及び伝道者の資質の玉石混淆であり、正規神学教育を受けた伝道者の不足、聖書の曲解によって、もたらされる社会問題である。聖書の中には、地上の世俗の政権に服従する内容がある⁶。本来、キリスト教の組織自身は世俗の政権と衝突しないが、衝突が生じた場合は、恐らく伝道者が聖書の理解を取り違えたため、信徒に誤ったメッセージを与えたことによって、引き起こした結果である。このような聖書の理解の取り違えはキリスト教会及び社会の発展に巨大な危害を与えるのである。更に、誤った信仰は一旦形成すれば、変えがたいものである。非体制教会の数と信徒の人数が増加する一方、各非体制教会の指導者と伝道者がほとんど正規神学教育を受けず、独自の聖書の解釈を行い、教会活動を展開している現象も増加する傾向である。もちろん、社会的原因も存在しているが、非体制の非体制教会の指導者は政府公認の神学校に入学できず、彼らが頼れるのは外部（国内及び国外）からの聖書についての短期間の特別訓練である。しかし、外部からの神学教育の支援の効果は非常に限られている。外部からの講師は固定していないし、訓練の内容の連続性がないのである。さらに、農村地方の非体制教会の指導者の教育水準は小学校程度であり、高くても中学校卒であ

る。このような原因で、非体制教会の指導者たちは正統なキリスト教についての理解を掴めないうえ、しばしば農村非体制教会の異端化や政府との衝突という現象が現われる。

6.2 非体制教会の他宗教に対する不寛容性

中国農村の民間信仰は、多神教の宗教観念と寛容性を有している。キリスト教の信仰を排斥しない。しかし、農村非体制教会の活動を展開している中で、三自愛国教会と異なり⁷、他宗教に対して非常に不寛容である。非体制教会にとって、民間信仰や仏教といった宗教はみな偶像礼拝や、サタンと見なしている。キリスト教が唯一人間に救いを与える宗教であり、偶像礼拝に参加する者やキリスト教を信じない者は、みな地獄に行くと考えている。さらに、日常生活において、キリスト者は道徳の模範であると自認し、仏教徒や他の民間信仰者は「封建迷信者」と呼ぶ。非体制教会の活動は一旦村の中で優位に立つと、不寛容性の特徴がほかの信仰者に大きなプレッシャーを与える。伝統的信仰の様式は非体制教会の活動によって、信仰空間が圧縮され、非キリスト者住民に心理的圧力を及ぼす。

8 三自愛国教会の信徒は、寛容性もち、伝統的な宗教の合理性を認め、融合する傾向も増えてきている。今回の調査において、現地の一人の三自教会の信徒が伝統的儀式に従って葬儀を行い、棺の前にひざまずいたり、わざわざ都会の道観から道士を呼んだりすることを偶然に見た。筆者は彼に、「キリスト教の教えによって、このような伝統的な儀式的な葬儀に参加してはいけないのではないか」と問いかけると、彼は「キリスト教を信じることは、伝統的な葬儀に参加することは全く違う。親が私たちを養育し、私は親の棺の前にひざまずかず、道士を呼ばずに済ますことはできない。伝統的葬儀は、私たちにとって親孝行の表現である。キリスト教において伝統的な葬儀に参加できないという規則はない」という答えが返ってきた。もちろん、村のほかのキリスト者は、この葬儀について「迷信的、キリスト者らしくない」などと批判していた。しかし、村の伝統的な儀式的各過程について深く見ると、実際にキリスト者と非キリスト者の間にそれほど大きな違いがなかった。たとえば、葬儀の時、死人の頭は絶対に南に向けてはならない。村の住民に聞くと、伝統としては、「南」の発音は「難」と同じであるので、死者の頭を南に向けてと死んだ後も苦難ばかりなのである。村のほとんどの三自愛国教会のキリスト者もそれを信じている。農村の三自愛国教会が、寛容性と自由化をもって、中国農村の多神崇拝の伝統習慣に適應するゆえ、多くの信徒を獲得してきたと言えるであろう。実際に、Y村のキリスト者の住民との交流を通して、ほとんどの住民の知的レベルが低く、キリスト教の本質や教義と教理を理解できないのが現状であることを認識できた。

6 ルカによる福音書 20:20-26 参照。

結論

以上の考察を通して、中国の農村におけるキリスト教が急速に成長したその背景には、農民の精神生活に深刻な空白部分があり、キリスト教がそのような空白部分を埋める役割を果たしたこと、さらに、キリスト教は農民の乏しい文化生活を活性化し、信徒同士が相互交流する公共空間を創出し、助け合いの精神的な支えと基本的な生活保障を提供したことなどの要因が挙げられる。様々の社会変革や経済の高度な発展によって、都市部と違い、農民は社会の一番底辺に取り残され、農民の切実な公共文化と社会保障の需要から見れば、彼らは国家体制の中から正式な資源と支援を全く受けられない社会の負け組になったと言える。このような乏しい気持ちを支えるのは、地元の村政府ではなく、キリスト教の教えと家庭的な雰囲気教会生活である。キリスト教が農村に欠けている社会的機能の空白を埋めてきたので、より多くの成長の空間を得られたと言えるのである。

しかし、非体制教会は明確な法律地位をもっていないゆえ、三自愛国教会のように公に活動できない。半地下及び地下活動を展開する場合も多い。政府にとって非体制教会の活動の管理は非常に困難である。非体制教会の活動は僅かなことに影響され、政府の取り締まり対象になり、非常に不安定である。これは、政府と非体制教会の間の緊張関係の原因となる。さらに、正規神学教育を受けた伝道者の不足によって、正しい聖書の教えが非体制教会の中に定着できず、非体制教会は他の宗教に対して寛容性を持たず、健康な教会の発展の道から逸脱してしまった。それも政府が非体制教会の活動に多く介入する原因とも言えるであろう。これから、非体制教会はどのようにして社会的に明確な法律地位を獲得しながら、正しい神学基礎の下に、農村の民衆に健全なキリスト教的役割を果たすのか大きな課題となる。

引用文献

- 陳麟書・陳霞. 2003. 『宗教学原理』北京宗教文化出版社.
費孝通. 1998. 『郷土中国生育制度』北京大学出版社.
秀村研二. 1993. 「現代中国農村における宗教復興」『明星大学研究紀要』1: 63-72.
桑吉. 2004. 『中国宗教』五洲伝播出版社.
孫尚揚. 2001. 『宗教社会学』北京大学出版社.
山本澄子. 2006. 『中国キリスト教史研究』山川出版社.
于建嵘. 2010. 「中国基督教非体制教会向何处去—与非体制教会人士的対話」『領導者』27-32.
張樂天. 1998. 『告別理想—人民公社制度研究』上海東方出版中心.

第9章 揺らぐ家族と農村社会

——ソ連解体以後のウズベキスタンにおける海外就労とその宗教的帰結——

京都大学地域研究統合情報センター・研究員

和崎 聖日

1. はじめに

旧ソ連の一構成共和国であったウズベキスタンは中央アジアで最大の人口を有する新興の独立国家である¹。2012年の人口統計を見ると、ウズベキスタンの人口(2,810万人)は中央アジアの総人口の約45%を占めている²。このことは、ウズベキスタンの社会・経済及び人口の動態が中央アジアに対して持つ影響力の大きさを示すものである。そのうえ、ウズベキスタンは歴史的にイスラーム文化が高度に発展した都市を数多く含み、そしてアフガニスタンとも国境を隣接している。その意味で、同国における上記の諸動態と宗教の連関性を問うことは中央アジアの安全保障を考える上でも有意義なはずである。

2015年現在、ウズベキスタンでは国内就労の低賃金と実質的な高失業率を背景として、数多くの人々が、相対的に高賃金な海外就労(数ヶ月から数年の中・長期的な出稼ぎ労働)に生活改善の期待を賭けて、ロシアを中心とした諸外国へ赴いている。その大多数は男性である。本稿の目的は、ウズベキスタンの基幹構成員であるウズベク人など現地ムスリムを中心的な対象として、男性の海外就労が彼らの生活拠点のある国内の帰属社会へもたらす影響を宗教の視点から明らかにすることである。

この目的を明らかにするために、本稿では、第1に、ウズベキスタンでの海外就労の実態について、その社会・経済的背景と現状をジェンダーの差異に注

目しながら説明する。第2に、筆者が2007年からフィールド調査を行っている農村を事例として取り上げ、そこでの海外就労の状況を説明した上で、労働力人口に数えられる年齢層の男性たちの国外流出が主因のひとつとなって起きている家族の領域に関する社会変化を検討する。最後に、この社会変化に対する農村の人たちの対処の仕方についての見解を検討することによって、ウズベキスタンの社会・経済及び人口の動態と宗教の連関性をより大局的な観点から考察する。本稿では、これらの作業をとおして、流動化の時代の地域像(ウズベキスタンでの揺らぐ家族と農村社会)を宗教(イスラーム)の視点から活写することを目指したい。

2. ウズベキスタンからの海外就労者—その背景と現状

2.1 背景

ウズベキスタンからの海外就労者の大多数は、2015年現在、相対的に経済状況の良い諸外国での労働需要に対する一時的な就労を目的として移動しているのであり、定住を目的として移動している訳ではない³。本稿で対象としている「海外就労者」とは前者に相当する「出稼ぎ労働者」であり、後者のような「海外移民」ではない。ここでは、社会主義計画経済から資本主義市場経済への「移行期」(o'tish davri [ウズベク語])の中で、このような海外就労者

1 本稿で扱う「中央アジア」とは、ウズベキスタンのほかに、カザフスタン、クルグズ、タジキスタン、トルクメニスタンの合計5ヶ国に該当する地域を指すものとして定義する。
2 ウズベキスタン以外の中央アジア各国の人口(2012年)は、カザフスタンが1,640万人、クルグズが540万人、タジキスタンが710万人、トルクメニスタンが520万人となっている。以上の統計データは国連のウェブ・サイト(<http://data.un.org/Default.aspx>) [2014年12月10日閲覧]を参照した。

3 この点について、中央アジアからロシアへの出稼ぎ労働者及び海外移民について論じたザイオンチコフスカヤも同様の見解を示している。しかし、彼女は、2004～2007年のロシア連邦移民局の資料に依拠して、定住を目的とした移民の人数が、主にウズベク人とクルグズ人、そしてタジク人の場合、急速に増加していることをも指摘している(ザイオンチコフスカヤ 2010: 34-35)。この傾向が現在どのように展開しているのかについては、上記の移民局の資料の最新版(の存在)を確認できなかったため、不明である。しかし、筆者のフィールド調査での見聞に基づいて言うなら、定住を目的とした移民の人数がその後も急速に増加し続けているとは考え難い。

を生み出すに至ったウズベキスタンの社会・経済的な背景を説明したい。

ウズベキスタンは、旧ソ連の他の構成共和国と同様に、ソ連解体に伴う社会主義から資本主義へのイデオロギー転換によって、モスクワ主導の計画経済から相対的によりグローバルな市場経済のシステムへと新たに参入するに至った。このイデオロギー及び経済構造の転換は、そこで暮らす圧倒的多数の庶民に「突然の貧困」(чертая бедность [ロシア語]: 原義は「線の貧困」)をもたらした。ここでの「突然の貧困」とは、特に国家セクターでの給与の減少(または現物支給化)や年金など各種社会保障制度の衰退など「現金獲得機会の欠如」、そして「生活水準の低下」の2点を指すものとして定義する⁴。

このように経験された「突然の貧困」は、より具体的に言えば、上記のイデオロギー及び経済構造の転換に不可避的に伴われた以下の4点に起因した。第1に、ソ連時代に各共和国間で1つの枠組みとネットワークを形成していた「相互依存的分業体制」と「共和国間域内貿易」が分断され、そして崩壊した点である(岩崎 1997: 182)。第2に、経済的衰退とゴルバチョフのペレストロイカ後の民族主義の気運により高められた民族間対立の気配が、相当数の非現地人熟練経営者や技術者を帰還移民として母国へと帰郷させた点である(Akiner 1997: 282-283; Tokhtakhodjaeva 1997: 151-153)。第3に、ソ連時代にモスクワ中央から分配されていた国家予算が消滅したことによって、各共和国の国家予算が大幅に縮小された点である(Akiner 1997: 282)。第4に、ソ連時代に社会主義的な平等理念のもとで国家のコントロール下にあった価格規制が解禁されたが、それに対する制度不備から激しいインフレーションが起きた点である(Wolrd Bank 1998: 6, 8, 15-16)。これらの4点が新興の独立国家となったウズベキスタンの国民経済に大打撃を与えた主因だと言える。

こうして起きた「突然の貧困」に対して、ウズベキスタンで暮らす人々は、生態環境を最大限に活かして半自給自足的に暮らすと同時に、地縁・血縁に基づいた相互扶助の網の目を形成・維持・拡大することによって対処した⁵(樋渡 2004, 2008; Kandiyoti

1998, 2003; Koroteyeva and Makarova 1998; Rasanayagam 2002 など)。この貧困対処の営為を家族生活における最も基本的な「構え」としながら、国内都市部のインフォーマル・セクターでの就労(特に貧困の程度が相対的に進んでいる農村出身者の都市部での出稼ぎ労働)も重要な貧困対処の営為のひとつとなった⁶(UNHCR 2000: 27)。その担い手は、1990年代をとおして男性中心の構成であったが、2000年代前半になると女性の数も増加していった(Maksakova 2006: 139)。

しかし、これらの貧困対処の営為は、年々進行するインフレーションと実質的な給与の減少、現金獲得のさらなる困難化、そしてトイ(to'y: 各種の祝宴)や就学・就職のために必要な経費(現金)の増大など「突然の貧困」の常態化と深化を背景として、徐々に従来の有効性を失っていく。その結果、2000年代の中頃になると、新たな貧困対処の営為として海外就労が徐々に広まるに至った。

2.2 現状

ウズベキスタンからの海外就労者の現状について、まず、2010年時点での中央アジアの国別に見た推定の海外就労者数(不法就労者を含む)、その労働力人口に占める割合、そして主要な渡航先を見てみよう(表1⁷)。ここからわかることは、第1に、推定の海外就労者数に関して、具体的に、ウズベキスタン出身者が約120万~150万人と最多である一方、トルクメニスタン出身者が約20万~30万人と最少であることである。第2に、推定の海外就労者数が各国の労働力人口に占める割合に関して、その割合は、経済の好調なカザフスタンを除いて、それぞれの労働力人口の約1~4割を占める規模となっていることもわかる。この点について、対象をウズベキスタンに限定すると、その割合は国内の労働力人口の10.3~12.9%となっている。これは、タジキスタンやクルグズの場合(前者は26.4~43.9%。後者は13.1~28.6%)と比較すると、小規模であることが伺える。第3に、その主要な渡航先に関して、同様に対象をウズベキスタンに限定して言うならば、それはロシアとウクライナ、カザフスタン、アメリカ、韓国、そして中東諸国などとなっていることもわかる(写真

4 この点について、例えば、1990年代後半にウズベキスタンの複数の地域でインタビュー調査を起こったキャンプは、同国の多様な民族と地域、そして経済階層を問わず共通して語られた主要な「困難」として、以下の3点を指摘している。それは「不十分な収入、収入源の変化、家族の養育に関する圧倒的な懸念」である(Kamp 2005: 404)。

5 筆者は、以前、地縁・血縁に基づく相互扶助の網の目から結果的に排除された人たちのうち、社会の最底辺層に位置すると考えられる「乞食」を対象として、彼ら/彼女らが

首都タシュケントで行う(ソ連解体前後から広く再生した)イスラームに基づく相互扶助のあり方を拙稿にて論じた(和崎 2007)。

6 例えば、1989~1999年の10年間で推定100万人以上の農村出身者が、就労を目的として、国内都市部へ流入したことが指摘されている(UNHCR 2000: 27)。

7 表1について、(Рязанцев 2007: 298; МСКСНГ 2011: 367)に基づき、筆者が作成した。

表1—中央アジアの国別に見た推定の海外就労者数、その労働力人口における割合、そして主な渡航先（2010年）

海外就労者の送り出し国	海外就労者数 [推定] (単位は千人)	2008年時点での 労働力人口 (単位は千人)	労働力人口における 海外就労者数の割合	渡航先となる主な国々
ウズベキスタン	1,200-1,500	11,645	10.3-12.9%	ロシア、ウクライナ、カザフスタン、アメリカ、韓国、中東諸国
カザフスタン	350-500	8,611	4.1-5.8%	ロシア、ウクライナ、イスラエル、ドイツ、アメリカ、カナダ
クルグズ	320-700	2,448	13.1-28.6%	ロシア、カザフスタン、ウクライナ、イスラエル、ドイツ、トルコ、アメリカ
タジキスタン	600-1,000	2,276	26.4-43.9%	ロシア、カザフスタン、ウズベキスタン、ウクライナ、イスラエル、クルグズ、アメリカ
トルクメニスタン	200-300	1,892 (1995年)	10.6-15.9%	ロシア、ウクライナ、カザフスタン、アゼルバイジャン、トルコ、イラン

1)。そのなかで、最も中心的な渡航先はロシアである（Maksakova 2003: 133; Рязанцев 2012: 6-7）⁸。

次に、中央アジアの国別に見たロシアでの合法的な就労者数の推移（2000～2011年）を見てみよう（図1⁹）。ここからわかることは、第1に、ウズベキスタンとタジキスタン、そしてクルグズの3ヶ国の出身者が2005年から顕著に増加の傾向を示し、2009年をピークとして、2010年からは減少の傾向を示すことである。この点について、対象をウズベキスタンに限定すると、その人数は、具体的に、2005年に約49万人、2009年に約67万人、2010年に約51万人、そして2011年に約40万人と推移している。但し、不法就労者を対象に含めた場合、ウズベキスタンからの推定の海外就労者数は、既出の表1で示したとおり、2011年時点でも約100万～120万人（合法的な就労者数の約2.5～3倍）であると評価されている（Бартоломео и.т.д. 2014: 20）¹⁰。その担い手は、男性中心の構成であるが、女性の海外就労者も徐々に増加していると言われる。このジェンダーの差異の背景には、男性に向けられる「家族の扶養者」としての社会的期待、女性に向けられる「家事の担い手」及び「子供の養育者」としての社会的期待、そして女性の単身での長距離移動に批判的な社会＝宗教的な

まなざしの存在があると考えられる。

最後に、中央アジアの国別に見たロシアから外国への銀行送金額（2010年）を見てみよう（図2¹¹）。ここからわかることは、ロシアからウズベキスタンへの送金額が29億7800万ドルと、送金先となっている諸外国の中で最高額となっていることである。このことから、ウズベキスタン出身者がロシア経済に相対的に強く依存して生活を営んでいる状況を伺い知ることができよう。

次節では、筆者が2007年からフィールド調査を行っている農村での事例をとおして、こうした男性の海外就労が主因のひとつとなって起きている家族の領域をめぐる社会変化を宗教の視点から検討していく。



写真1—韓国・ソウルでウズベキスタン出身者が経営する飲食店（筆者撮影）

8 マクサコワは、2003年の『ウズベキスタン人口年報』に基づいて、合法的な海外就労者のうちの約70%がロシアへの渡航者であることを指摘している（Maksakova 2006: 133）。そのほか、リヤザンツェフは、2011年時点でロシアにいる合法的な外国人労働者150万人超のうち、中央アジア出身者の占める割合が約63%（ウズベキスタン出身者は約35%）であると指摘している（Рязанцев 2012: 6-7）。なお、ウズベキスタン出身者はロシアへの渡航に際してビザを取得する必要はない（Maksakova 2006: 134）。

9 図1について、(ФМС 2009: 28; Росстат 2011: 302)に基づき、筆者が作成した。

10 ウズベキスタン出身者がロシアで従事している主な職種は、建設業や住宅公共事業、サービス業、そして公共交通などである（Бартоломео и.т.д. 2014: 20-21）。

11 図2について、ロシア連邦中央銀行のウェブ・サイト（<http://cbr.ru>）[2014年12月10日閲覧]に基づき、筆者が作成した。

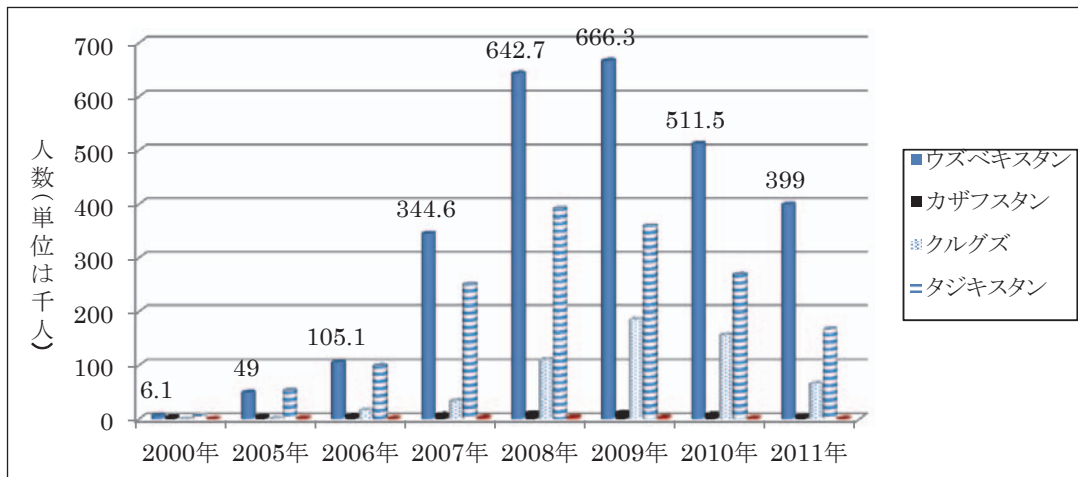


図1 中央アジアの国別に見たロシアでの合法的な就労者数の推移 (2000～2011年)

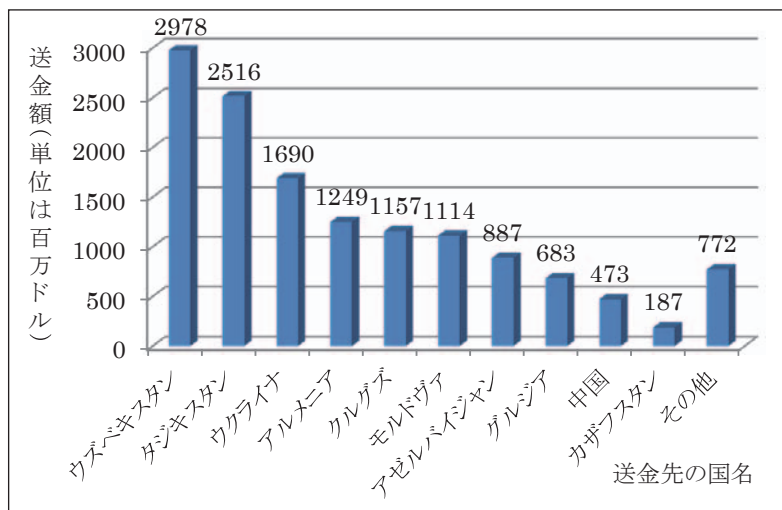


図2 ロシアから労働者の送り出し国への送金額 (2010年)

3. 男性の海外就労と農村社会の変化

3.1 調査地の概要と海外就労の具体状況

筆者は、2007～2014年のうちの約3年間、ウズベキスタン東部の通称「フェルガナ盆地」(Farg'ona vodiysi) [地図] に位置するA村で調査を行っている。以下で扱う資料は上記の期間に行われた調査に基づくものである。その資料の収集方法は、インタビューと日常会話の録音、行動の観察、各種公的機関での公文書の収集、そして日記兼フィールド・ノートの作成であった。使用言語はウズベク語とロシア語である。

2010年1月1日付けの住民調査¹²の結果によると、

A村には、2,895世帯(xo'jalik)¹³に4,110家族(oila)¹⁴、すなわち16,993人(男性8,234人、女性8,459人)が居住している。世帯あたりの同居者数の平均は約5.9人である。A村は、村民同士でさえ顔見知りではないことも少なからずあるなど、住民自身にとって「大

年12月に1ヶ月間をかけて行われる。

13 ここでの「世帯」とは、現地内部資料での用法に基づき、ハウリ(hovli: 塀で囲まれた中庭付きの複数家屋からなる居住空間)に共住する者の集団を指す概念として定義する。ロシアの民族学者アバシンも指摘しているように、現地の住民調査で登録の単位となる「世帯」概念は、区役所の(不動産課税)評価台帳に登録された「家屋所有」(домовладение)に対応している(Абашин 1999: 45)。したがって、ここでの「世帯」概念には、共通の家計を有する集団という含意がないことに留意されたい。

14 ここでの「家族」とは、現地内部資料での用法に基づき、1組の夫婦、あるいは1組の夫婦(片親の場合を含む)とその子供からなる、いわゆる核家族を指す概念として定義する。

12 この住民調査は、A村が実施し、そして保管する内部資料(以下、「現地内部資料」と略して記す)を指す。この調査は毎



地図1 ウズベキスタン共和国の各州と自治共和国の構成 (1. カラカルパキスタン自治共和国、2. ホラズム州、3. ナヴォイ州、4. ブハラ州、5. サマルカンド州、6. カシカダリヤ州、7. ジッザフ州、8. スルハングリヤ州、9. シルダリヤ州、10. タシュケント州、11. ナマンガン州、12. アンディジャン州、13. フェルガナ州、14. タシュケント市)

典拠：筆者作成

きな村」だと感じられている。そのほか、年齢構成は、0～29歳の年齢層が中心（約61%）と、相対的に若年層が多い点に特徴がある。そして、民族構成は、ウズベク人が99.8%、そのほか（クルグズ人、タタール人、タジク人、ロシア人）が0.2%と、ウズベク人が圧倒的多数を占める点に特徴がある。

しかし、この住民調査には若干の問題点がある。それは、その調査の主眼が住民の居住登録の真偽の確認に置かれているため、居住登録を変更しないままに移動を行っている人たちの動きを把握し難い点にある¹⁵。これを理由のひとつとして、筆者は、2010年8～9月、上記の住民調査とは異なる質問項目を準備して、A村で独自に世帯調査を行った¹⁶。対象とした世帯の総数は350世帯である。但し、回答を拒否した世帯が1世帯あったので、結果的に合計349世帯（1,963人）となった。これは村の総世帯数の約

1割（ $n=349/2,895$ ）に相当する¹⁷。対象世帯の選択方法に関しては、最初の世帯をランダムに選び、その世帯を訪問した後で、それと隣接する世帯を順に訪問していくという無作為抽出法を採用した。

筆者の世帯調査からA村における海外就労の状況に関してわかったことは、第1に、海外就労者数が86人であり、そのうち男性が約9割（ $n=78/86$ ）を占めることであった¹⁸。第2に、被調査者となった人々

15 住民調査の結果の中には、海外就労者の人数についての記録も存在した。しかし、その人数はA村の住民の生活実感よりも遥かに少ないものであり、その信頼性には大いに疑問が付される。

16 そこでの質問項目は、世帯構成員の属性に関する情報（問柄・生年・婚姻歴・職業・海外就労者の有無・各種公的扶助の受給の有無）、世帯の敷地面積、当該世帯での居住年数、自家菜園での栽培物、樹木の種類と本数、家畜の種類と頭数、家計管理の方法などである。

17 当時のA村の総世帯数は、本文中で述べたとおり、2,895世帯であった。筆者にとって、そのすべての世帯を調査対象とすることは、労力や時間的制約、そして現地公安機関に不本意に注目されることによって調査を継続できなくなることへの恐れなどから、現実的な問題として不可能であった。そこで、筆者は全体の約1割に相当する350世帯を調査可能な数量として設定した。そして、この調査の結果についても、A村の住民たちと議論した。この議論から言えることは、筆者の世帯調査の結果がA村の住民の生活実感から外れるものではなく、むしろ極めて適合するものであるということであった。これを根拠に、筆者はこの調査の結果をA村全体の状況を論じる上で信頼に値する資料として扱っている。

18 女性の海外就労者数は全体の約1割（ $n=8/86$ ）であった。女性の属性について留意すべき点として、彼女たちのうち、4人は離婚後に親世帯で暮らす配偶者のいない女性、2人は母・娘、そしてもう2人は夫と一緒に海外へ渡航した既婚女性であることだった。ここから、配偶者のいる女性は、語りの上だけでなく、実際にも単身で海外就労へ出かけない傾向にあることが推察される。

の中の労働力人口に占める海外就労者の割合が約1割 (n=86/995) であることもわかった。第3に、この調査の時点で海外就労に出かけている構成員をひとり以上有する世帯の割合が被調査世帯の約2割 (n=72/349) を占めることもわかった。第4に、海外就労者の約9割 (n=82/86) がロシアへ渡航していることもわかった¹⁹。

つまり、2010年時点でのA村における海外就労は、男性が中心的な担い手となり、ロシアを主要な渡航先として、被調査者の中の労働力人口の約1割の規模、あるいは海外就労に出かけている構成員をひとり以上有する世帯が被調査世帯の約2割を占める規模でなされていた。この規模をどう評価するかという点について、村の人たちは、老若男女を問わず、「男たちはみんなロシアにいる」「ロシアが私たちを養っている」などと語る。さらに、A村では、国内のほかの農村における状況と同様に、「婿不足」が社会的な問題として深まりつつある(写真2)。これらのことから、A村の海外就労者の規模は「大規模」であり、そして「若中年層の男性の不在」という形で経験されていると言える。なお、海外就労者が増加し始めたとされる時期は、既出の図1で示した時期と完全に一致する形で、A村でも2005年頃であると考えられている。



写真2—「婿不足」を嘆く娘たち(インターネット上で流通している短編の社会風刺動画 [20秒] の一場面に筆者が訳文を付したもの)

3.2 農村社会の変化

それでは、2005年頃に始まる若中年層の男性の「大規模」な海外就労が主因のひとつとなって起きるとされる、A村での家族の領域に関する社会変化について、ふたつの事例から検討していこう。これ

によって、その具体的な様相を明らかにしたい。以下では、まず、A村で暮らすウズベク人女性の語りを取り上げる。

【事例1 時代と女性の変化】(2008年9月録音、於A村の商店)

ナシバ²⁰(1985年生)は、当時、彼女の親世帯から200mほどしか離れていない村内の一角で両親と同居して暮らす1歳年上の男性へ嫁いだばかりの新妻であった。私たちは、彼女が婚前に筆者のホームステイ先の隣に位置する商店(経営者—彼女の母方オジ)で働いていたことから、旧知の間柄にあった。そして、彼女は、結婚後も、その嫁ぎ先から30mほどしか離れていない商店(経営者—彼女の義父)で働いていた。下記の語りは、私たちの共通の知人である年長女性に関する性の噂を訊ねるべく、筆者がその商店を訪れた時になされた。以下の“N”は「ナシバ」の、そして“W”は「和崎」の略記である。そのほか、訳文中の丸括弧と丸括弧内の表記は筆者による補足を示す(以下同様、省略)。

N: んん。それで、ええと。年長者たちが話していることを私たちは聞いているだけです。

W: でも、噂は重要でしょう。村で大きな役割を果たしていますよね。

N: わからないけど、おかしいんですよ。今はこういうことが起きています。今は男たちがロシアにいるでしょう。婦人たちが歩いています(yurib ketyapti: 浮気をしています)、夫(の不在)に我慢せずに。ああ、ある婦人は自分よりもすごく若い子と歩いています(浮気をしています)。彼女の夫が(彼女たちを)掴まえました、(ロシアから)戻って来てから。それで、彼は(タラク [taloq: イスラーム法に則った一方的な婚姻解消の宣言] を)しました、妻へ。彼は新しいほかの(女性)を娶います。時代が変わっています(ayniyapti: 退廃しています)。女たちが変わっています(墮落しています)、今は。男たちは、死んで起こされて(へとへとにさせられても)、「私の子供たち(を養う)」と言って、働きに出かけています。悔悛した、悔悛した、悔悛した。(こういうことを)喋るのも怖いんです。悔悛した、悔悛した。良心のない女たちはそうして歩いています(浮気をしています)。(…省略…) ほら、私たちの(家の)方でもたくさんの人たちが別れたでしょう、あなたが聞いたことがあ

19 それ以外の人々 (n=4) はカザフスタン (n=2) と韓国 (n=2) へ渡航していると語られた。

20 本稿で表記するすべての姓名は仮名である。

ればですが。ナイマ「お喋り」(現地ムスリム社会では同姓が多いため姓の後に「あだ名」をつけて個人を区別・特定する習慣がある)がいたでしょう。(彼女は)オタバク(筆者のホームステイ先の末息子)のケリン・オイ(kelin oyi:「兄の妻」を表す親族名称)の友達でした。あなたたちの所へよく行っていましたよね。ぺちゃくちゃ喋って、すごく。夫が(ロシアへ)去った後、彼女も変わってしまいました(墮落してしまいました)。ええと、(彼女も)ある人と歩きました(浮気をしました)。ひとりの子供と妻がいる人と。その後、彼女の夫もそれをロシアで聞いて、(タラークを)しました。今、彼女はふたりの息子とテギルモン(Tegirmon: A村内にあるひとつの居住区の名称)で暮らしています、自分の父母の所で。(…省略…)こう(後先を)考えないんです。今日、明日のことしか考えません。すべての人々がもう知ってしまいました、彼女のことを。誰も尊敬しません、彼女のことを。誰もが(彼女のことを)無視します。(…省略…)老いてから、すごく苦勞して死にます、後になって。(…省略…)自分を苦しめます。でも、こういう出来事はすごく多いんですよ、A村では。娘たちは変わってしまっています(墮落してしまっています)。

この語りからわかることは、第1に、2008年時点で既にA村の男性たちが家族の扶養を目的として大挙してロシアへ出稼ぎに出かけるようになっていて、国内に残る女性たち(妻・娘)は性的に「墮落」し、そして(妻の場合)それを理由としたタラークが顕著に増えているということである。第2に、この変化が「時代の退廃」と関連づけられていることもわかる。この退廃の雰囲気は決して大袈裟なものではなく、村人の中には「A村は売春宿になってしまった」と語る人さえいるほどである。

ここで、タラークについても、簡単に説明しておこう。タラークは、イスラーム法に根拠を持ち、例えば「おまえはタラークだ」「お前は私にとってハラーム(harom: イスラーム法上の禁止行為)だ」のような簡単な文句を宣言することによって夫婦関係が無化される点に特徴がある。また、それは、夫の意思に依拠しており、夫にのみ付与された権利でもある(ムхамマド シャリフ ジUMAN アハムド ムハムマド 2004: 89; 2005: 74)²¹。そのほか、タラークの一種であり、妻の

イニシアティブによって夫婦関係を無化することが可能な「身請離婚」(khul)などの慣行はA村では全くなされない。それどころか、そのような慣行の存在を知る人さえほとんどいないのが現状である²²。

次に、この事例と類似しているが、出来事の真偽に関してより信頼性の高い事例として、A村を管轄地域のひとつとする法務省・民事関連B諸地区間裁判所で保管されている、国家法(家族法)上の婚姻解消に関する「訴状」(da'vo ariza)を取り上げる。ソ連時代以降のウズベキスタンでは、婚姻とその解消をめぐる、「法」の二重性が存在して来た。それは、イスラーム法(あるいはイスラーム法的慣習)と国家法の両者が社会の中で相補的に機能している状況を指す。特に婚姻解消に関して言うなら、国家法上の手続きはその煩雑さとそれにかかる時間・経済的な負担から回避され、その代わりにイスラーム法上の手続き(上述のタラーク)が選好して行われて来たという歴史的な経緯がある²³。国家法上の婚姻解消に関する訴訟では、夫婦のいずれか一方が「原告」(da'vogar)となり、他方が「被告」(javobgar)となる²⁴。以下は、A村で暮らす30代半ば(当時)のウズベク人夫婦の案件である。

【事例2 婚姻解消の理由としての妻の浮気】

2008年9月某日、ウズベク人男性トゥルスノフ・アクラムジョン(1973年生・原告)は、「婚姻解消について」(nikondan ajratish haqida)という案件名のもと、2歳年下のウズベク人女性ショマトワ・バルノ(被告)との間に締結された国家法上の婚姻を解消す

22 この「身請離婚」の概念は、ソ連解体以後に出版されるようになった宗教書籍の中で、時に見受けられる(ムхамマド シャリフ ジUMAN アハムド ムハムマド 2004: 89; 2005: 67)。このことから、現在のウズベキスタンにおいて身請離婚をめぐる宗教的な知識は、徐々にではあるが、流通し始めていると推測される。

23 この「法」の二重性の歴史や現在における布置の状況などについての詳細は、近刊予定の拙稿(和崎 2015)を参照されたい。

24 今日のウズベキスタンにおける家族法上の婚姻解消には、条件に応じて、ふたつの手続きの仕方がある。それは、第1に、夫婦間に子どもがない(あるいは夫婦間に子どもがあるが18歳以上である)、夫婦間に財産上の問題がない、そして夫婦ともに離婚に同意しているといった諸条件がすべて満たされている場合、各地区の身分事項登録部へ「婚姻解消に関する申請書」(nikohdan ajrasith to'g'irisida ariza)を提出して婚姻解消する方法である。この際、民事関連裁判所で裁判を起こす必要はない。第2に、夫婦間に18歳未満の子どもがある、夫婦間に財産上の問題がある、あるいは夫婦のどちらか一方が離婚に同意していないといった諸条件のいずれかが該当する場合、裁判所で訴訟を起こして婚姻解消する方法である。本稿で取り上げる事例は後者に相当する。

21 「タラーク」の原義は「ある物事を無にすること」である(ムхамマド シャリフ ジUMAN アハムド ムハムマド 2004: 89)。

べく、民事関連 B 諸地区間裁判所で訴訟を起こした。下記は、その訴状の本文である²⁵。

訴状
—婚姻解消について—

私は、被告と 2000 年 5 月 5 日に法的な婚姻（登録の審査）を通過し、結婚しました。同居期間中に、ふたりの子どもが生まれました。（…省略…）。

被告と結婚した日から、私たちの生活はうまくいきませんでした。私たちが一緒に暮らしていた頃、彼女は自分勝手に暮らしていました。私は、しばらくすれば、この彼女の（生活）習慣はなくなると考えて、一緒に暮らし続けました。

（…省略…）しかし、被告は、その後も、私を無視し、自分勝手に暮らして、私を尊敬しませんでした。私たちが別れた理由は、お互いに性格が合わず頻繁に喧嘩をするようになったこと、そして最も悲しいことには（…省略…）私が 2006 年 3 月にロシアへ働きに行った後、被告が私に対して許されない程度の背信（khiyonat: 裏切り）をしたとふたりの兄から聞いたことです。私はロシアから彼女の携帯電話へ電話をし、口へ「タラク」の言葉を取りました。私は、それ以来、被告と一緒に暮らしていません。被告に対する私の気持ちは冷めました。私たちが家族を再建して暮らす可能性は全くありません。私たちの間に財産上の争いはありません。

上記の事情から、ウズベキスタン共和国国家族法典第 40²⁶・41²⁷ 条項に基づき、私たちの間で 2000 年 5 月 5 日に締結された婚姻の解消について判決を出して頂きますようお願いします。

原告：（署名）トゥルスノフ・A.

この訴状からわかることは、第 1 に、夫（原告）がロシアへ出稼ぎに行っている間に妻（被告）が「背信」、つまり「浮気」をしたということである。第 2 に、その事実を夫の兄たちが突き止めて、本人に知らせたという浮気発覚の経緯も伺い知ることができる。第

3 に、この妻の浮気をより直接的な理由として、夫がロシアから携帯電話で妻にタラクをしたという宗教上の婚姻解消の経緯も伺い知ることができる。この案件では、その後、妻からの反訴がなされず、妻が出廷しない状況で公判が行われた。そして、最終的には、夫の請願を認める判決が裁判長によって出され、彼らの国家法上の婚姻解消は成立した。

以上、A 村における社会変化の具体的な様相をふたつの事例から例証して来たが、そこでの変化とは「女性たちの性的な『墮落』と（妻の場合）それを理由としたタラクの増加」であると総括できる。但し、海外就労をしている男性たちの妻あるいは娘たちのすべてが性的に「墮落」していつている訳ではもちろんない。むしろ、そうした女性たちはいまだ少数派であるに違いない。しかし、A 村で男性の海外就労者が増加し始める 2005 年以前にはタラクの主要な理由が「不妊」であったとされるのに対して、現在では「妻の浮気」であると実感されている。この生活実感をも十分に考慮して言うならば、上述の社会変化は A 村の人たちが経験している「諸現実」のひとつの相として理解されるべきであろう²⁸。

4. 考察—農村社会の変化とイスラームの力学

それでは、前節で述べた社会変化に対する A 村の

28 若中年層の男性の「大規模」な海外就労が主因のひとつとなって起きているとされる、こうした社会変化には媒介項があると考えられる。それは、以下の 4 点である。第 1 に、海外就労をしている夫が国内に残る妻へ十分な生活費を送金できないなど、家族の扶養に関する問題である。この場合、生活の困窮に不満を募らせる妻へ経済・物質的な援助を名乗り出る男性が現われ、そこから男女の不道德な関係が発展していくというパターンである。第 2 に、夫が長期にわたって海外就労をする場合、夫婦の営みが途絶えるなど、国内に残る妻の性的な欲求に関する問題である。第 3 に、携帯電話及びそこで接続可能なインターネットをとおしたソーシャル・ネットワークの爆発的な普及に関する問題である。これらが実際につくりだしている新たな「プライバシー空間」は、従来の男女の出会いの形を変質させ、男女の不道德な関係を発展させる土台のひとつとなっている。第 4 に、服装、特に女性の服装に関する問題である。これは、相対的に身体の露出度の高い欧米の洋服を着る女性の増加が男性たちの欲情を刺激し、そして男女の不道德な関係の発展を導いているとする A 村での支配的なジェンダーに由来するものである。この服装の問題は、1998 年に「イスラーム過激派」が起こしたとされるタシュケントでの爆弾テロ事件以来、ヒジャーブ (hijab: 宗教的なスカーフ) などの着用を厳しく制限するようになった政府の方針とも関連すると考えられる。本稿では、これら 4 点の媒介項が「海外就労—社会変化」の因果関係とどのように結びついているのかを議論する準備がない。このことについては、今後の課題としたい。

25 この訴状はウズベク語で書かれたものである。なお、民事関連 B 諸地区間裁判所の訴状のほとんどはウズベク語で書かれたものであったが、ごく稀にロシア語によるものも見受けられた。この訴状は、裁判所に勤務する秘書、あるいは民間の弁護士の指導のもと、原告によって作成される。

26 ウズベキスタン共和国国家族法典第 40 条項「婚姻の裁判制度での解消」。その内容は「婚姻解消に関する案件は裁判所によってウズベキスタン共和国民事訴訟手続き法典において訴訟を解決するために記された制度において検討される。裁判所は、業務の検討を先延ばしにして、夫婦に対して仲裁のための 6 ヶ月内の猶予期間を供与する権利を有する」と規定される (ŸPAB 2008: 18)。

27 ウズベキスタン共和国国家族法典第 41 条項「裁判所が婚姻解消を行う諸根拠」。その内容は「もし裁判所が夫婦の今後の共住と家族維持の可能性がないと判断するならば、彼らの婚姻は解消される」と規定される (ŸPAB 2008: 18)。

人たちの対処の仕方について、彼ら／彼女らの見解を検討していこう。このことによって、現在のウズベキスタンの社会・経済及び人口の動態と宗教の連関性をより大局的な観点から考察する。

国内に残る妻の浮気（の疑惑）は、A村の場合、ほぼ間違いなく夫からのタラークを導くのだが、いったいどのようにして導かれるのだろうか。この点についての民族誌的背景の説明から、議論を始めたい。妻の浮気は、たとえそれが疑惑に過ぎなかったとしても、「男の誇り」(erkakning g'ururi) を叩き潰す最悪の事態として、海外就労へ出かける村の男性たちが最も憂慮することがらとなっている。この妻の浮気が「性交渉」である（と想定される）ならば、それは、「姦通」(zino: イスラーム法に則った婚姻契約を伴わない性交渉) という概念で表現され、単にジェンダーの問題に留まらず、イスラームの問題ともなる。したがって、妻の浮気（の疑惑）を許すことは、イスラームの信条とA村における「男らしさ」の両者に抵触する行為になってしまうのである。もしそれを許そうものなら、その男性は、「ダユス」(dayus: ろくでなし・卑劣漢・妻を売る男) と呼ばれ、同性間での全人格的な付き合いを旨とする村の社会生活の中で、尊敬を失い、罵倒と嘲笑の対象とされるに違いない。この同性間でのジェンダー・宗教＝社会的な同調圧力によって、夫はふつう妻に浮気の疑惑が出た時点でタラークをするのである。すなわち、女性たちの性的な「墮落」をA村での社会的な文脈に沿って理解しようとするならば、それはジェンダー・宗教＝社会的な問題として理解されるべきである。

では、こうした現状をA村の人たちはどのようにして改善できると考えているのだろうか。その見解は、以下の3点に集約される。第1に、夫をロシアなど就労先となっている外国からウズベキスタンへ連れ戻すというものである。そのためには国内産業を発展させる必要があるが、ここにA村の「退廃」の根源的な原因が独立後の経済苦境にあるとする解釈を明瞭に見て取ることができる。第2に、村の住民、特に女性たちへイスラームの知識を教えるというものである。なぜ女性なのかと言えば、それは女性たちが日常生活の些事に関して「バフシ」(bakhshi: 非イスラーム的な民間の呪術・治療師。女性であることが多い) を頼ることが相対的に多いからである。A村の人たちの一般的な理解から言えば、バフシたちの知識や対処術は「シャイターン」(shayton: 悪魔) の道への誘いであり、バフシを頼ること自体が「社会の退廃」への「ダーワ」(da'vat: 宣教) である。これを回避するために、イスラームの知識を学び、アッラーを畏れる必要があるとされるのである。アッラー

を畏れるようになってはじめて、人は信仰を持ち、ウズベク人に固有な「民族性」(millatlik) へ回帰することができる。その結果として、社会は改善されると考えられるのである。第3に、「姦通者」(zinokor) たちを罰する法律をつくる必要があるというものである。これは、広く現地のムスリム社会の文脈に即して言うならば、ロシア人の「入植」によって廃止されたイスラーム法廷の復活、あるいはイスラーム法を取り入れた国家法の改正へと繋がっていく。なぜなら、姦通は19世紀後半の現地のイスラーム法廷においてその当事者たちに死刑が適用される極めて重大な「犯罪」であったからである(Наливкин и Наливкина 1886: 235)。A村の人たちは、イスラーム法の刑罰を導入することによって、人は死刑を恐れ、罪を恐れ、アッラーを恐れ、そして姦通を控えるようになるという。語る。

すなわち、A村での社会変化への対処の仕方は、①国内産業を発展させることによって男性の海外就労者を国内へ連れ戻すこと、②女性へイスラームの知識を教えること、そして③イスラーム法廷が機能していたウズベク民族の「過去」(自らの民族性) へ回帰することの3つの見解に代表される。以上のことから、A村の「退廃」した社会は、「社会・経済及び人口動態」(上記の①) と「イスラーム」(上記の②③) が複合的に機能することによってこそ改善されるという彼ら／彼女らに固有な解決の道筋を伺い知ることができるだろう。

5. おわりに

本稿の目的は、ウズベキスタンの基幹構成員であるウズベク人など現地ムスリムを中心的な対象として、男性の海外就労が彼らの生活拠点のある国内の帰属社会へもたらす影響を宗教の視点から明らかにすることであった。

ソ連解体以後におけるウズベキスタンからの海外就労の背景には、総じて、以下のようなことがらがあった。それは、第1に、インフレーションの進行と実質的な給与の減少、現金獲得の困難化、そしてトイの費用(現金)の増大など、ソ連解体に起因する「突然の貧困」とその常態化・深化であった。第2に、それは、この貧困への対処として展開された地縁・血縁に基づく相互扶助と国内都市部での就労という方法が限界に達したことであった。その結果、ウズベキスタンからの海外就労は、2005年頃から増加の傾向を示し、男性を中心として、国内の労働力人口の約1割を占める規模で、そしてロシア経済に大きく依存する形でなされていた。

この状況は、筆者が2007年からフィールド調査を行っているA村でも、完全に一致するものであった。そして、本稿で取り上げたふたつの事例から、若中年層の男性の「大規模」な海外就労が主因のひとつとなって起きているとされる、A村での社会変化の一側面が「国内に残る女性たち（妻・娘）の性的な『墮落』と（妻の場合）タラクの増加」として経験されていることを具体的に明らかにした。この社会変化に対する対処の仕方についての見解の検討からは、その対処の仕方が、A村の場合、以下の3点に集約できることを明らかにした。それは、①国内産業を発展させることによって男性の海外就労者を国内へ連れ戻すこと、②女性ヘイスラームの知識を教えること、③イスラーム法廷が機能していたウズベク民族の「過去」（自らの民族性）へ回帰することであった。ここから、A村の「退廃」した社会は「社会・経済及び人口動態」（上記の①）と「イスラーム」（上記の②③）が複合的に機能することによってこそ改善されるという彼ら／彼女らに固有な解決の道筋をも指摘した。

本稿で試みた社会分析は、筆者が調査をしているA村でのふたつの事例からのみなされたものであるが、程度の差こそあれ、ウズベキスタン国内のほかの農村地域においても広く敷衍化できるように思える。流動化の時代にウズベキスタンの農村で起きている移動（海外就労）の問題を宗教（イスラーム）という視点から読み解こうとするならば、本稿で見てきたような「揺らぐ家族と農村」の姿が現実の一側面として浮かび上がるはずである。

謝辞

本稿で扱った資料は、財団法人みずほ国際交流奨学財団平成19年度日本人のアジア留学助成事業、財団法人りそなアジア・オセアニア財団平成20年度国際交流活動助成、日本学術振興会特別研究員のPD制度の支援を受けて実施したフィールド調査で、収集された。本稿の執筆に際して、京都大学東南アジア研究所・日本学術振興会特別研究員PDの小島敬裕さんには、研究会での発表の機会を頂くなど、大変お世話になりました。また、そこでの参加者の方々からも数多くの有益なコメントを頂きました。ここに記して、心より感謝の意を示します。

参考文献

邦語文献（五十音順）

- 樋渡雅人（2004）「ウズベキスタンの慣習経済—マハラの共同体的機能の検討から」『アジア研究』50（4）：pp.79-97。
- （2008）『慣習経済と市場・開発—ウズベキスタンの共同体にみる機能と構造』東京：東京大学出版会。
- 岩崎一郎（1997）「体制移行期におけるロシア・中央アジア諸国間分業関係の経路依存性試論」『スラヴ研究』44：pp.181-205。
- 和崎聖日（2007）「ポスト・ソヴィエト時代のウズベキスタンの『乞食』—都市下位文化におけるイスラームと共同性」『文化人類学（旧民族学研究）』71（3）：pp.458-482。
- （2015）[予定]「中央アジア定住ムスリムの婚姻と離婚—シャリヤと家族法の現在」藤本透子編『現代アジアの宗教—社会主義を経た地域を読む』横浜：春風社。
- ザイオンチコフスカヤ・ジャンナ（2012）「労働移民がつなぐロシアと中央アジア」堀江典生編『現代中央アジア・ロシア移民論』京都：ミネルヴァ書房、pp.31-41。

英語文献（アルファベット順。以下、同様）

- Akiner, Shirine（1997）Between Tradition and Modernity: The Dilemma Facing Contemporary Central Asian Women, Buckley, M. (eds.), *Post-Soviet Women: From the Baltic to Central Asia*, pp.261-304, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kamp, Marianne（2005）Gender Ideals and Income Realities: Discourses about Labor and Gender in Uzbekistan, *Nationalities Papers*, 33（3）, pp.403-422.
- Kandiyoti, Deniz（1998）Rural Livelihood and Social Networks in Uzbekistan: Perspectives from Andijan, *Central Asian Survey*, 17（4）, pp.561-578.
- （2003）The Cry for Land: Agrarian Reform, Gender and Land Rights in Uzbekistan, *Journal of Agrarian Change*, 3（1） and（2）, pp.248-250.
- Koroteyeva, Victoria and Ekaterina Makarova（1998）Money and Social Connections in the Soviet and Post-Soviet Uzbek City, *Central Asian Survey*, 17（4）, pp.579-596.
- Maksakova, Lyudmila（2006）Feminization of Labour Migration in Uzbekistan, R. Rodriguez Rios (ed.), *Migration Perspectives: Eastern Europe and Central Asia*, Vienna: International Organization for Migration, pp.133-147.
- Rasanayagam, Johan（2002）Spheres of Communal Participation: Placing the State within Local Models of Interaction in Rural Uzbekistan, *Central Asian Survey*, 21（1）, pp. 55-70.
- Tokhtakhodjaeva, Marufa（1997）Society and Family in Uzbekistan, *Polish Sociological Review*, 2（118）, pp.149-165.
- UNHCR [United Nations High Commissioner for Refugees]（2000）*Population Migration in Uzbekistan (1989-1999)*, Tashkent: UNHCR.
- World Bank（1998）*Uzbekistan Consultations with the Poor*, Tashkent: World Bank.

ロシア語文献

- Абашин, Сергей Н.（1999）Статистик как инструмент этнографического исследования (узбекская семья в XX в.), *Этнографическое обозрение*, с. 3-16.

- Бартоломео, Анны ди, Шушаник Макарян, и Агнешки Вейнар [ред.] (2014) *Региональный миграционный отчет: Россия и Центральная Азия*, Fiesole: Европейский Университетский Институт.
- МСКСНГ [Межгосударственный статистический комитет Содружества Независимых Государств] (2011) *Двадцать Содружеству Независимых Государств 1991-2010: статистический сборник*, Москва: Межгосударственный статистический комитет Содружества Независимых Государств.
- Наливкин, Владимир и Мария Наливкина (1886) *Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы*, Казань: Типография императорского университета.
- Росстат (2011) *Труд и занятость в России 2011: Статистический сборник*, Москва: Росстат.
- Рязанцев, Сергей В. (2007) *Трудовая миграция в странах СНГ и Балтии: тенденции, последствия, регулирование*, Москва: Формула права.
- [Под ред. чл.-корр.] (2012) *Миграционные мосты в Евразии: Сборник докладов и материалов участников международного симпозиума*, Москва: Экон-информ.
- ФМС [Федеральной Миграционной Службы Российской Федерации] (2009) *Мониторинг легальной (законной) внешней трудовой миграции за 2007-2008 гг.*, Москва: ФМС.

ウズベク語文献

- Мухаммад Шариф Жуман Ахмад Мухаммад (2004) *Динда саволим бор*, Биринчи китоб, Тошкент: «Мовароуннахр» нашриёти.
- (2005) *Динда саволим бор*, Тўртинчи китоб, Тошкент: «Мовароуннахр» нашриёти.
- ЎРАВ [Ўзбекистон Республикаси Адлия Вазирлиги] (2008) *Ўзбекистон республикасининг оила кодекси*, Тошкент: Ўзбекистон республикаси вадлия азирилиги хузуридаги “адолат” нашриёти.

第10章 タイの宗教関連行政プロジェクトにおける人の移動とその水路付

駒澤大学

矢野 秀武

1. 近現代タイの政教関係における社会・道徳的秩序イメージ

1.1 行政への着目

本稿ではタイにおける政教関係と移動という点を論じるが、まずは、近年筆者が行ってきた研究の概要を紹介し、これに関する範囲で移動についての論点を提供するという形で進めたい。

まず、なぜ近現代のタイ仏教研究のなかで、政教関係に注目したのか。この点から説明したい。この分野の研究は、サンガと国家の関係を中心にすでに、数多くの議論が積み重ねられてきた。筆者の研究が、これらの既存研究と異なる点があるとするれば、まずは、注目点がサンガなど宗教の側ではなく、国家とりわけ行政の視点から政教関係をみるといった点にある。

ではなぜ、行政なのか。3つの理由があげられる。

第1の理由は、日常的、建前的なものには特有の力があると思われるからである。宗教行政というものは一見すると、いかにも面白みの欠けた、形式的な事象にみられるかもしれない。しかしつまらないが、当たり前となっていることには、独特の力がある。つまり近代国家のレベルでの平凡な日常を維持する理念や力や制度とはどのようなものなのか、それがどのように微細な力を持ちつつ社会を作るのか、その仕組みに注目したいということである。

宗教行政から見たタイの政教関係に注目する2つ目の理由は、それがこの国に広まっている「国教的なもの」を捉えるための要になるからというものである。そのためには、宗教の側ではなく、国家の側に注目して政教関係をとらえる点が重要である。

そして最後に3つ目の理由としてあげられるのが、石井米雄などの既存研究を継承し発展させていかねばならないと言った点にある。先人がタイの政教関係を論じていた時代からすでに40年近くが経とうとしており、新たな事象への注目だけでなく、新たな

視点からの考察も必要である。

1.2 理論的模索

このような対象に対して、ここでは社会・道徳的秩序の観念といった点から、取り組んで見たい。

まず国家レベルの価値・規範はそこに社会秩序や道徳的秩序が含まれると考えてみる。国家レベルの社会をつくる価値・規範は、未だ十分に実現されて無い理想とその実践でもある。その点では常に提示され理想に掲げられる、宗教性や道徳性を帯びるものとなる。他方で実現されていないという点からは、所詮は「建前」に過ぎないとも言われる。しかし無視ができない、道徳性を帯びた秩序と位置づけられる。

さらに言えばここで論じている社会秩序の前提をなす道徳的秩序（社会を構成するために求められる個々の人間のあるべき社会的行為）は、文脈依存的な道徳的秩序ではなく、普遍的な道徳的秩序であると位置づけられる。タイの事例に即して言えば、前者は、民衆の日常実践や実践宗教において培われる社会秩序観と道徳的秩序であり、（精霊信仰、功德のシェアなど）思いやりや人情に基づく、もしくはパトロン・クライアント関係に基づく、社会関係とその道徳的秩序である。それは、ある文脈では適切だが、文脈を越えた普遍化が難しい道徳的秩序である。他方、後者は、身近な人間関係を越えた大きな社会（国家など）を基礎づける社会秩序イメージとその道徳秩序であり、例えば、賄賂やコネに頼る判断や人情的裁量とは異なり、文脈を越えて当てはまる公正性などの観念とそれによる社会秩序ということである。

では、そのような大規模社会をつくる道徳的秩序とはどのようなものなのか。例えば西洋近代については、チャールズ・テイラーが『近代 想像された社会の系譜』などで指摘しているが、理性・個人・人権・民主主義・信教の自由・言論自由等の西洋近

代の価値や制度の背後に、社会契約といった理論と個人個人の自由と平等を前提とした社会・道徳的秩序への信念があると論じている。そしてそのような信念が、時代を経る中で具体的な社会的想像として拡大し変異してきた（テイラー 2011 [2004]）。

これに該当するような信念、社会の背後にある秩序に関する観念が、近現代のタイにおいて存在するのだろうか。あるとすればどのようなものなのだろうか。市民社会形成は十分なされているとはいえないだろうし、社会契約的なイメージも強くはない。もちろんそのような西洋由来の近代的秩序意識は一部の人々によって取り込まれているし、近代以降の国家形成には、自由・平等や国民自身による討議を通じての意思決定が今後も必要とされるだろう。しかし、それ以外の思考のツールを用いた社会・道徳的秩序の観念もあり、その1つが、国家・行政の関わる宗教的・道徳的事象に関する、建前的な規範であると捉えることはできないだろうか。

もちろんそのような秩序のイメージは、例えば、「国王を元首とする民主主義制度」といった政治社会モデルとなり、また仏教教育などにおいて徳ある国王のイメージが強調されてきた（それは1970年代末から顕著になったといわれている）その徳のあり方であり、為政者や国民にも要請される徳とそれによる社会秩序のイメージといえよう。その秩序を受け入れるにせよ、市民社会の形成に進むにせよ、もう少し異なる社会秩序を作るにせよ、為政者主導の仏教とその道徳秩序を無視することはできない。

1.3 方法の模索

では、このような国家規模の社会・道徳的秩序に関わる宗教的現象を捉えるためには、どのようなやり方が良いのだろうか。その方法的なヒントを得るべく、一度タイから離れ、日本における国家神道論を参照してみたい。国家神道を巡る議論の争点の1つは、国家神道をどう定義するのか、どの範囲の現象をそこに含めるのかということにある。例えば国家神道を狭い意味で捉えようとする立場からは、明治33年（1900年）に内務省に神社局（後の神祇院）が設立され、国家機関として組織化・管理された神社神道といった対象をもとに定義がなされる。つまり、宗教集団の制度、政教分離と祭政一致、国家行政に組み込まれた神社神道といった視点から、国家神道を考える立場である（新田1997）。同種の枠組みをタイの宗教論に当てはめれば、国家とタイ国サンガの関係を巡る議論となるだろう。

他方、国家神道をより広い現象として捉えようとする立場もある。例えば、明治維新以降、国家と強

い結びつきをもって発展した神道の一つであり、皇室祭祀や天皇崇敬といった信仰と神社神道が合わさって形成された神道といった考え方である。そしてそこには皇室祭祀や教育制度にまでも、国家神道の領域が広がっているとされる（島藺2011）。そこまで広げたものを国家神道と呼んでよいのか、むしろ天皇制イデオロギーと呼ぶべきかなどの反論もあるが、筆者がタイとの関係で重視したいのは、国家神道といった呼び名の適切性に関する議論ではなく、宗教をいわゆる宗教団体に限定することなく、国家の制度領域にまで広げていくといった発想である。タイに当てはめれば、王室に代表される為政者の仏教実践、さらに道徳教育等の形で行なわれる行政機関における仏教実践という領域が浮かび上がってくる。

これに関しては、例えばタイの教育に関する教育学の先行研究（森下2003、野津2005、村田2007、平田2007）や、タイの宗教法制度に関する先行研究（林2006、林2009など）があげられる。

ただし、先に述べた後者の国家神道論をタイの現象に当てはめて考えるには、多少工夫が必要である。なぜなら皇室神道に相当する特有の宗教的実践が、現代のタイ王室において国家的な意味から重要であるとはいえないからである（王室バラモンの諸儀礼がこれに相当するかもしれない）。むしろ王室の「仏教儀礼」、王室が在家筆頭として実践するとされる徳目、為政者における徳の実践に関する諸観念という点の方がはるかに重要であろう。それゆえに、人々は王室の人々を有徳者として崇敬するのである。あくまで王室そのものではなく、それを超えた理念や価値が重視される。

筆者は、これまで述べてきた考えをもと、行政における仏教の諸実践について調査を行ってきた。対象としているのは、サンガの仏教でもなく、民衆の仏教でもない。国家主導の仏教である。以下、そのような視点からの宗教行政について論じた拙稿の概要を紹介し、それらの内容を踏まえた上で、移動と関連する点を論じて見たい。

2. 教育改革後の教育と仏教

まず行政の関わる仏教プロジェクトの具体例として、3つのプロジェクトを取り上げる。ただし、ここで取り上げるプロジェクトは、新たに制定された国家教育法（1999年）に基づく、2001年基礎教育カリキュラムが施行されて以降のものである。このカリキュラムでは仏教という用語が現われ、これを重視する姿勢が見られるようになった。しかしこれは仏教教

育の時間数を増加させるといった変化ではなく、仏教をどのように活用していくのかと言った意識化の現れと言えよう。

2.1 仏教式学校プロジェクト (Khroنگkan Rongrian Withiphut) (矢野 2009)

仏教式学校プロジェクトは、教育省・基礎教育委員会事務局・教育運営イノベーション開発課によって2002年から始められたプロジェクトで、仏教的理念に基づいた教育を行なう学校運営、学校を活動の中心にすえた生活様式の仏教化を目的とするものである。

このプロジェクトは3つの特色を持ち、まず第1に、戒定慧の三学の実践を学習の基本とするという点を持つ。これは三学を出家者の修行とするだけでなく、在家者や学生の生活改善の学習基盤と考えるというものである。

第2の特色は、智慧に基づいた生活改善という点にある。それは、食・住・視・聴などにおける正しい生活の有り方を身につけるというものであり、日常生活における感覚器官の作用、心の作用に注意を向けて、智慧を用いて生活改善を行なうものである。それは給食時の食育から社会改善活動にまで応用されるものである。

第3の特色は、地域(社会)変革の実践という点にある。つまり智慧に基づく自己と他者の統御を、個の次元から社会の次元に広げていくこと、もしくは社会の次元の改善と個の改善をリンクさせていくことといえよう。村落等地域社会の変容にともない社会的機能を失いつつある(と教育省官僚が考えている)寺院ではなく、学校に地域の中心を見出し、学校での道徳実践を機軸に周辺の寺院や地域社会や家庭を再構築するというものである。

したがって、このプロジェクトは、子どもだけが学習実践の対象ではない。家庭・寺・学校つまり地域社会を巻き込んだ活動であり、親も教員も僧侶も向上し、支援しあう活動である。子どもの社会秩序イメージ育成の教育が、大人の社会形成の実践にも繋がっているというわけである。なおこれらの活動は、義務的なものではなく、各学校の有志によるボランティア的な活動であり、運営方法は状況に合わせたフレキシブルなものである。

2.2 善徳プロジェクト (Moral Project) (矢野 2013a)

2006年に開始された善徳プロジェクトは、先の仏教式学校と同種の活動だが、それを全国の学生有志による社会活動のコンテストと化した活動である。活

動の中心となる組織は、行政外部の独自団体であり、王室・教育省・私立系の仏教式学校からの支援や支援金を得ている。そのコーディネーターとなっている僧侶は、先の仏教式学校プロジェクトにも関わっている人物である。

善徳プロジェクトでは、善友・信と如理作意・戒定慧・四習修といった仏教教理に基づく4段階の循環を活動の理念的モデルとしている。これにもとづき、学生有志と教員が目標を設定しモニタリングを行い、活動を展開する。活動は、捨て犬・捨て猫保護、お弁当シェア、南部問題被害者への仏教徒とムスリムとの共同慰問など、社会の役に立つ、つまり善徳となる、諸活動が選ばれる。そしてその活動意義や達成度について、全国でコンテストが行なわれ、入賞グループには王室からの褒章が与えられる。

2.3 道徳教育僧侶の学校派遣プロジェクト (Khroنگkan Phrasonsinlatham nai Rongrian) (矢野 2011)

道徳教育僧侶の学校派遣プロジェクトは、文化省の宗教局により2002年(実質的活動は2003年)から開始された、僧侶を道徳の授業教員として学校に派遣するプロジェクトである。また、在家者向けの仏教教理試験(国家検定)教育、学校課外授業の道徳訓育キャンプ、刑務所内での仏教学習教室などにも僧侶を教師として派遣している。

このプロジェクトの理念は、グローバル化や物質主義による道徳性の弱体化が引き起こす社会問題へ対応する教育は、仏教に詳しくない在家者教員によるものではなく、ロールモデルにもなりうる僧侶による道徳教育にすべきだといったものである。また、2002年10月の行政改革により、教育省と宗教局が切り離され教育現場での仏教教育がうまくいけなくなる恐れへの対応という面もある。

公立学校での道徳授業において僧侶教師が教授する内容は、教育省作成の基礎カリキュラムの仏教科目カリキュラムに即したものであり、それに即した仏教科の教科書を使用する。近年の学生は寺院詣での機会も少なく、このような授業の機会に僧侶を身近に感じる学生も増えている。

3. 宗教行政プロジェクトの全体像

以上述べてきたような政府の、とりわけ教育省に関わる宗教関連プロジェクトの位置づけを明らかにするためには、俯瞰的に見てみる必要がある。そこで、次に行なった研究が宗教行政に関わる諸省庁のプロジェクト全体を捉えることであった。まず、宗教行

政の中心をなす、国家仏教庁と文化省宗教局をとりあげる（矢野 2010a）。

3.1 国家仏教庁

国家仏教庁は、旧宗教局から 2002 年 10 月に分離した新設省庁で、主としてサンガに関わる諸事業に携わっている。2005 年度のプロジェクト計画とその予算を見てみると、全体で 28 プロジェクトが行なわれており、宗教・芸術・文化事業計画（26 プロジェクト）に 63%、基礎教育事業計画（2 プロジェクト）に 36% の予算配分が為されている。しかも前者の事業計画のうち、宗教維持発展支援事業・仏教維持発展支援の 17 プロジェクト（寺院施設の修繕、管理職僧侶への手当て、会議費など）に全体予算の 60% が使用されており、また後者は出家者への教育支援にプロジェクト予算の大半が使用されている。

ここからわかることは、国家仏教庁の活動の重点は、寺院の施設管理や僧侶の教育支援と言った、サンガに関わる事業であり、逆に言えば、国民への仏教道徳教育といった活動は、一部でなされているが、主要な活動ではないということである。

3.2 文化省宗教局

文化省宗教局は、旧宗教局（教育省）から 2002 年 10 月に分離した新設省庁で、主として仏教以外の諸宗教に関する行政事業を担当している。しかし、実際には、仏教に関する行政事業もかなり行なっており、国家仏教庁と文化省宗教局の区分を、仏教関連事業、非仏教系の宗教関連事業と区分することは適切ではない。

宗教局の活動目的には、社会を健全化するために、貧困・賄賂・麻薬問題の解決に寄与するといったことが掲げられている。貧困・賄賂とはいわば、上下の階層秩序における病的な発現としての社会問題であり、麻薬問題とは社会の無秩序化の問題といえよう。しかし、これに対するあるべき社会秩序として、階層性の少ない、平等重視の社会を目指しているわけではない点には注意が必要であろう。

宗教局におけるプロジェクト計画と予算配分を見ても、2004 年度は全体で 37 プロジェクトが行なわれており、「道徳倫理向上事業」（非聖職者への道徳教育）に 50%、ついで「宗教維持発展・支援事業」（サンガ以外の集団への助成）に 29%、「重点事業」（王室祝賀等）に 19% の予算が割かれている。

ここからわかることは、宗教局の事業は、国家仏教庁のそれとは異なり、まずもって国民教化活動に主軸がおかれているということである。先述の「学校で道徳授業を行う僧侶教師への経費助成プロジェ

クト」など宗教局と教育省の連携した事業は、国民教化活動の一環として行なわれているものである。

3.3 その他の行政機関と宗教関連プロジェクト（矢野 2012）

以上述べてきた宗教行政の中心をなす省庁以外にも、実は、小規模ながら宗教関連の行政事業を行なっている省庁がある。それらの中には、国民の道徳教化活動も含まれており、それがどのような道徳秩序イメージを持っているのか把握することが必要であるが、それは今後の課題としたい。

4. 国家レベルの仏教の思想的特質

国家の関わる仏教つまり国家行政主導の仏教についての、制度的・組織的な広がりを取りあげてきたが、さらにその思想的な特質についても触れておきたい。ただし、個々の行政プロジェクトにおける思想を読み取ることは今後の課題とし、まずは、国家が関わる仏教ないしは宗教とはどのような意味合いを持っているのかについて把握した。主たる対象となるのは、教育省が仏教科学習用に定めた教科書（道徳授業への派遣僧侶が使用するもの）である。またこういった行政の仏教の理念を明確化すべく、タイの比較宗教学における宗教の意味合い（タイ社会における宗教の意味合い）にも着目し、近現代のタイ社会において、仏教を含む宗教なるものがいかなる意味合いで理解されているのかを考察した。

4.1 仏教科の教科書（矢野 2008）

タイの仏教科の教科書は、おもに公立の学校における仏教学習に使用されるものである。その重要性和意味合いは、例えば、近年のタイ人の若者は、仏教を寺ではなく学校でなっているという事などから推察可能であろう。現在、仏教学習は、週二時間、小学校から高校まで必修となっている。その基盤となるのが、教科書である。

教科書の内容の構成は、仏典の体系的説明、仏教のことわざ、儀礼作法、瞑想実践、智慧や規律などとなっているが、寺での説法とは異なるいくつかの特徴がある。1つは、お布施は要求しないが、行動を要求するという点、もう1つは、王室の来歴や徳を強調するという点である。さらにもう1点、著名な学僧であるパユットー師の見解の影響が大きいという点が指摘できる。後に述べるように、パユットー師の思想と人脈は、行政主導の仏教のなかで大きな影響力を持っている。

ただこのような教科書の内容を思想としてどう捉

えるかという点に関しては、その思想の子どもへの影響を押し量ることは難しい。また学校によっても教育水準もばらつきがあるので、教育効果といった点で思想的影響力を見るのは適切ではない。むしろ教科書を、為政者や教育者の価値観や社会観を見るための資料とみなすことが重要であり、そこに為政者や教育者の社会・道徳的秩序観を読み込むべきであろう。

4.2 宗教学的的研究における宗教概念（矢野 2013b, 2014）

次に、宗教が教育や福祉行政に関わるということの意味合いをさらにさぐるために、宗教そのものがタイではどのような意味合いを持つのかということを明らかにした。宗教が公的領域に関わるのが当然な場合の宗教とはどのようなものなのか、それは教育現場だけを見てはわからない。教育現場をも包摂する大きな言説空間に注目してみたい。

タイの宗教学的的研究は、19世紀半ばからの比較宗教・宗教研究の展開過程として位置づけられよう。それは、王室から仏教大学そして世俗大学へ、世俗大学の中では1960年代からの社会科学化、1980年代からのグローバル化・宗教別大学化といった展開を見せている。しかし、宗教学的な研究の多くは、比較宗教学を基盤としており、しかも宗教とは何であるかと言った、西洋近代の宗教学的なテーマはあまり見られない。宗教概念についての理論的考察はむしろ、タイ語のサーサナーと英語のReligionの比較論、とくに有神論的宗教と無神論的宗教の比較、サーサナーとラッティの区別といった形で展開されてきた。

そのような宗教概念論の背後に見えるのは、仏教における野蛮の切り離し、仏教とキリスト教の比較といった構成であり、仏教を文明化した宗教として位置づけようとする価値観である。仏教は、キリスト教に匹敵する文明化された宗教であり、ラッティとは異なり文明の基礎となりうる優れた宗教であるとされる。そして文明の基礎を築くということは、社会秩序と平和をつくる精神的特質を有することとされていく。

このような議論の中で、仏教は優れた宗教であり、宗教は社会秩序の基盤をなす精神性つまり道徳を提供するものであると見なされた。宗教、タイ語でサーサナー、そしてその筆頭である仏教は、個々の私的経験としての信仰心に基づくものではなく、社会全体を支える理念であり、国王が護持し、国家が維持・監督すべき、公式の宗教といった意味合いを持つものとなった。

5. 公定宗教の構造

次に、このような言説空間の中に位置づけられ、タイの歴史過程の中で制度化されてきた政教関係の構造を捉えた（矢野 2013c）。

5.1 公定宗教

まずタイの宗教を政教関係のあり方を整理するにあたり、国家主導の公共宗教として「公定宗教」といった用語を使用したい。タイの公定宗教は、3つのレベルに分けられる。

第1に公設型（国立）の公定宗教。これは国家が自国領土内で一体性の低い既存の宗教諸集団を何らかの形に区分・統合し、共通ルールを策定して制度化し、公的支援や統制が行われるタイプの組織的な公定宗教。信仰の繋がりで形成された集団ではない。もともと集団としての独立性が低いものを国が束ねた組織である。具体的にはタイ国サンガ、イスラーム組織運営法が対象とするイスラーム組織など。戦前の日本における神社組織を国家が統合し管理したタイプの「国家神道」なども同種のものといえよう。

第2に公認型（国家承認）の公定宗教。これは、既存の宗教集団をそのまま国家が認可して、公的な支援や統制を行うタイプの組織的な公定宗教である。例えば、在家の仏教団体やイスラームやヒンドゥー教の諸団体などがここに入る。

第3は公営型（国営：行政仏教）の公定宗教。これは何らかの実体的な宗教集団の制度化とは異なり、行政（関連）事業（プロジェクト）として展開される公定宗教である。公営型の公定宗教は、固有の宗教集団を前提としない宗教活動であり、プロジェクト単位で生成消滅していくので、従来の研究では見落とされがちであった。公営型の公定宗教は、例えば、サンガ等の宗教組織と行政機関（各省庁の部局と地方出先機関）といった「ハードな制度・配電盤」を通じて流れる「ソフトな制度・思想・情報」と位置づけることができよう。戦前の日本において、道徳教育（修身）や国家儀礼と一体になった神道の儀礼などは、この種の公定宗教といえるのではないだろう。

公営型の公定宗教は、その制度化のあり方や思想・情報の流れはが、一見するとトップダウン型の一枚岩構造のように思えるかもしれない。しかし実際には、抽出と拡散モデル、重ね着型のモデルで説明できる部分がある（矢野 2010b）。

前者の抽出と拡散モデルとは、中核的行政機関ではなく、外郭団体（グレーゾーン組織）からボトムアッ

的に政策が抽出され、拡散していくといったモデルである。先に示した、仏教式学校プロジェクトなどは、そのような形で展開されてきた。それはまた、先述のパユットー師の影響の下にある行政ネットワークの中での抽出と拡散であった点も重要である。

ただしタイの政策決定プロセスの多様性についてはさらなる研究が必要ではある。この点は、重ね着モデルを想定しておくが必要である。つまり、タイの行政機関は、縦割り行政で、局別予算権限を持つものとなっており、セクショナリズムが強い。したがって、行政ネットワークは、全国を包み込む均一的なネットワークとは考えにくい。パユットー師の行政ネットワークは、行政の関わる仏教における唯一の思想・人脈というわけではないだろう。むしろ、部局やプロジェクトごとの拡散が行なわれており、全体としては重ね着的な構造、諸プロジェクトは重複しつつ、ところどころに裂け目があるような、非均質的・非一枚岩的な構造となる。

6. 移動との関連で

6.1 行政制度間の導線移動

最後になるが、以上述べてきた宗教と行政との関わりに基づきつつ、移動という観点からいくつか述べておく。

まず国家行政の組織は、全国規模に張り巡らされたものだが、それは必ずしも単線的ではないということである。むしろ省庁別の行政組織回路(中央省庁・地方出先機関)といった複線型をなしている。そのような複線の上を人や情報が移動していく。逆に言えば、地域的に同一の場所に、異なる回路が重なることもあるということである。

このような経路の上で、先に述べた公営型の公定宗教の実践は行われる。例えば、先述の仏教式学校プロジェクトは、全国の公立学校をつなぐ行政組織の回路上で行われていた。その背景には、近年のタイの社会変動により、コミュニティの解体や変容が一層進み、寺院が地域の中心としての役割を失い始めてきたという、教育省の認識がある。寺院の役割の衰退がどの程度事実であるのかは、別途調査を要することではあるが、移動との関係で注目すべき点は、全国に張り巡らされたタイ・サンガの回路を用いての、行政の関わる仏教の実践が難しくなった際に、同一地域を覆っている別の回路(地域との密着度の高い学校教育の回路)に、プロジェクトの流れを移しているという点である。つまり、人や情報の流れは、行政によって水路付けられ、導線が構築されているのであるが、その回路はあくまで箱物でし

かないうえ、1つの回路が不都合を来たせば、別の回路に移行することもできるということである。国家規模の人々や情報の流れは、このような微細な移動によって、保たれている面があるといえよう。

6.2 中央から地方への還流(矢野 2007)

もう1点、行政と宗教の関係における移動に関して取り上げるべき点は、サンガ内の僧侶の流れである。それはサンガ運営の制度がもたらした移動の逆機能とその解決のための移動の導線づくりといったものである。

サンガ運営の制度がもたらした移動の逆機能は、先の仏教式プロジェクトや善徳プロジェクトの理念形成の役割を担った学僧パユットー師が、すでに1979年の論文において指摘している。この論文においてパユットー師は、サンガの教育制度が負の側面を持ち始めていると警告をしている。サンガの教育制度は、地方村落の優秀な子どもを沙弥(成人後は比丘)として受け入れ、無償で仏教と世俗学問に関する教育機会を提供するといった、一種の福祉的機能を担っている。

しかし、優秀な僧侶学生は、都市部の仏教大学を頂点とした教育階梯に進んだ後に、還俗して都市部で就職する傾向がある。これは都市部の発展には機能的であるかもしれないが、一方で地域間格差を生み、他方で優秀な人材がサンガから流出するといった問題をも引き起こしている。地域間格差については、僧院学校以外の世俗学校でも同じ現象を引き起こすだろうが、僧院学校の場合にはその問題性はより大きい。なぜなら、地方の富裕層の優秀な人材が都市部へ流出するだけでなく、地方貧困層における残された優秀な人材までもが学僧として都市に流入・滞留し、地方に戻らなくなるからである。つまり地方の貧困や社会問題の改善に関わる地元の有能な人材は、ますます不足していくことになる。

パユットー師はこの問題の解決案として、僧侶(比丘、沙弥)が道德教育者として地域社会で活躍できるようにすべきであり、また国家は寺院等の箱物ではなく、優秀な僧侶の育成を重点的に支援すべきだと述べている。これは本稿で述べた、宗教局による僧侶を学校の道德教育教師として派遣するプロジェクトのあり方に極めて近いものである。このプロジェクトの立案には、パユットー師に近い僧侶が関わっており、パユットー師の思想的影響も考えられよう。この点についての論証は今後の課題とするが、少なくとも、移動という点からは、行政主導の仏教が、制度化による移動の逆機能を抑制するために、既存の回路を活用しながら新たに人の移動の導

線を引くといった試みがなされているという点を指摘できよう。

参考文献

- 島藺進. 2011. 『国家神道と日本人』岩波書店.
- テイラー, チャールズ (上野成利訳). 2011 (原書 2004). 『近代想像された社会の系譜』岩波書店.
- 新田均. 1997. 『近代政教関係の基礎的研究』大明堂.
- 野津隆志. 2005. 『国民の形成 タイ東北小学校における国民文化形成のエスノグラフィー』明石書店.
- 林行夫編. 2006. 『東南アジア大陸部・西南中国の宗教と社会変容 制度・境域・実践』平成 15-17 年度科学研究費補助金基盤研究 (A) 報告書.
- 林行夫編. 2009. 『<境域>の実践宗教 大陸部東南アジア地域と宗教のトポロジー』京都大学学術出版会.
- 平田利文編. 2007. 『市民性教育の研究 日本とタイの比較』東信堂.
- 村田翼夫. 2007. 『タイにおける教育発展 国民統合・文化・教育協力』東信堂.
- 森下稔. 2003. 「タイの公教育における宗教教育の位置」江原武一編『世界の公教育と宗教』東信堂, 251-276.
- 矢野秀武. 2007. 「タイにおける宗教教育 宗教の公共性をめぐる多様な試み」国際宗教研究所編『現代宗教 2007 特集・宗教教育の地平』秋山書店, 164-189.
- 矢野秀武. 2008. 「解説: タイの仏教科教科書と宗教制度」世界の宗教教科書プロジェクト『世界の宗教教科書』大正大学出版会, 1-13.
- 矢野秀武. 2009. 「タイにおける国家行政の仏教活動 仏教式学校プロジェクトの事例から」駒沢大学総合教育研究部文化学部門『文化』27: 1-33.
- 矢野秀武 2010a 「タイの宗教行政に関する基礎資料 国家仏教庁および文化省宗教局の事業と予算配分」駒沢大学総合教育研究部文化学部門『文化』28: 1-45.
- 矢野秀武 2010b 「国家仏教と宗教行政 タイの政教関係を再考する」駒沢宗教学研究会『宗教学論集』29: 91-113.
- 矢野秀武. 2011. 「官製の宗教運動 タイ上座仏教と教育改革」国際宗教研究所編『現代宗教 2011』秋山書店, 106-129.
- 矢野秀武. 2012. 「現代タイ国家行政機関における宗教関連行政中間報告」駒沢大学総合教育研究部文化学部門『文化』30: 1-24.
- 矢野秀武. 2013a. 「仏教・国王・学生と絆づくりのイノベーション 学校がつなぐ寺院と地域」櫻井義秀編著『タイ上座仏教と社会的包摂 ソーシャル・キャピタルとしての宗教』明石書店, 256-286.
- 矢野秀武. 2013b. 「タイを流れる欧米宗教学の微風 サーサナー(宗教)と Religion をめぐるタイ宗教学の模索」東京大学宗教学研究室『東京大学・宗教学年報』XXX号(特別号) 51-70.
- 矢野秀武. 2013c. 「近代における政教関係の開発途上国モデル タイの政教関係に見る国家介入と公定化を事例に」駒沢大学総合教育研究部文化学部門『文化』31: 1-30.
- 矢野秀武. 2014. 「タイにおける宗教研究の光と影 文明化される「宗教」と不在化する「宗教学」」駒沢大学総合教育研究部文化学部門『文化』32: 1-30.
- Phra Rajavaramuni (Prayudh Payutto), Grant A. Olson trans. 1987. *Buddhism and Education*. Bangkok: Chulalongkorn University Printing House.



01 仏教式学校プロジェクト 仏法学習キャンプ



02 仏教式学校プロジェクト クラブ活動で手に障害がある人向けのマウスを開発



03 国家仏教庁



04 仏教科の教科書

第11章 タイ国北部山地の観音寺

——予備調査中間報告——

京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科

片岡 樹

1. はじめに

本稿は2014年9月と12月にタイ国北部チェンマイ県、チェンライ県で行った雲南系観音寺に関する予備調査の中間報告である。タイ国の北部山地には雲南系漢人移民の集落が多くみられる。彼ら移民は中国からの宗教的伝統も移住先に持ち込んでおり、その一環として各地に観音寺が建てられている。チーンホーと呼ばれる彼ら雲南移民についての研究は多くみられるものの、その宗教的側面についての言及は非常に少ない。観音寺を主題化した研究としては、管見の限り、黄樹民が熱水塘新村の観音寺（後述）の事例から、それが中国文化の継承に貢献していることを指摘しているのを見るにとどまる（Huang 2009）。しかし中国系寺院が中国的文化要素を何がしか伝えるというのは定義上自明であり、これは新たな発見とは言いがたい。むしろ本稿では、雲南系観音寺をタイ国における大乘仏教あるいは中国系宗教をめぐる大きな布置の中に位置づけて考察することを試みる。しかし今述べたような事情から、雲南系観音寺についてはそもそも考察の土台となるべき基礎資料が決定的に欠けている。その欠落を補うためには、まずはタイ国北部の雲南系観音寺の概況把握を行う必要がある。以下の本稿では、そうした作業によって得られた観音寺に関する基礎的事実を示しつつ、今後の調査のための論点を整理することを試みる。

2. タイ国北部の雲南人社会

タイ国北部の雲南人社会は、雲南出身イスラム教徒による隊商交易にともない、遅くも19世紀から成立・発展してきた。しかし国境部の山地を中心に雲南人の集住村が相次いで形成されるのは20世紀半ば以降のことである。これは1949年の中華人民共和國

成立により、国共内戦に敗れた中国国民党軍兵士や関係者の一部が、雲南省から陸路ミャンマー経由でタイ国北部山地（の一部）を占拠したためである。雲南出身ムスリム商人も国民党軍の関係者（漢人が中心）も、どちらもがタイ語でチーンホーと呼ばれている。また国民党軍関係者の中には、中国では回族と呼ばれるイスラム教徒も含まれており、20世紀半ば以降に北部山地に建設された雲南人集落の一部ではモスクが建てられている。しかしながら、観音寺に関わる人々は当然イスラム教徒ではないので、本稿ではとりあえずイスラム教徒としてのチーンホーは考慮の外におくことにし、ここで雲南人と述べるときは国共内戦の余波を受けて陸路移住した漢人たちを意味するものとする。

国境内戦に伴う雲南漢人たちのタイ領への移住と定着は、王柳蘭（2011）の調査によれば1953年ごろから始まっているという。1949年に中国領から駆逐された国民党軍の大部分は台湾に撤退したが、一部は陸路ミャンマー（シャン州）に逃げ込み、中緬国境を拠点に反共武装勢力を再編成し中国領への侵入を試み続けた。これはミャンマー側にとっては外国の軍隊によって自国領の一部が占拠されるということであり、最終的にミャンマー政府は1960年に中華人民共和国と合同でシャン州内の国民党軍の掃討作戦を行う。ミャンマー領を追われた国民党軍兵士の一部は台湾に移送されるが、一部の部隊はそれを拒み、国境をはさんだタイ領の山地を占拠した。彼らによるタイ国北部山地の占拠は当時のタイ国軍最高司令部による事実上の黙認を受け、さらに1970年代から80年代初頭にかけてのタイ国軍によるタイ共産党ゲリラの掃討作戦に協力したことを評価され、タイ国内での定住が認められて現在に至っている¹。

現在そうした雲南漢人たちの村落はどのぐらいあるのか。2002年にタイ政府が作成した高地人口統計

1 この間の経緯については片岡（2004）も参照されたい。

によると²、チーンホーと呼ばれる人々はチェンマイ、チェンライ両県の計 57 か村に 26,325 人が住んでいるということになっている (Department of Social Development and Welfare 2002)。ただしこの数字はあまり参考にならない、というか、参考にしかならない。それは次のような理由による。

表 1：タイ国のチーンホー人口

居住県	村落数	世帯数	人口
チェンマイ県	18	2334	15797
チェンライ県	39	1775	10528
計	57	4109	26325

出典：Department of Social Development and Welfare 2002: 32

- 1) 計 57 か村というのは、政府の戸口調査が捕捉したチーンホーが一人でも住んでいる村の数である。一般に雲南人集落（つまり雲南人が集落人口の大部分を占める）と呼ばれる村の数とは一致しない。
- 2) にもかかわらず、いくつかの重要な雲南人集落が上記 57 か村のリストからもれている。これは当該集落の人々が（チーンホーではなく）単にチーンつまり中国人として分類されている場合や、ラフなどほかの山地民の名目で住民登録を行っていることによる³。また、メーホンソーン県のミャンマー国境もまた雲南人集落を擁することで知られるが、政府統計には反映されていない。

つまりこの統計は、雲南人集落とはいいかねる集落を多くカウントしているいっぽうで、リストから漏れている雲南人集落が多く存在し、しかも統計が示すチーンホー人口は明らかに実態より少ない。ちなみに当初タイ軍部が指定した国民党軍の村落はチェンマイ、チェンライ、メーホンソーン 3 県計 13 か村であるが、これは国民党軍の中核的な村落を最も狭義にとらえたものであり、実際の雲南人集落の分布よりもかなり少ない。かつて国民党軍の司令部のひとつが置かれていたメーサロンにある泰北義民文史館は、旧国民党軍兵士の慰霊と顕彰を行う施設

2 この種の高地人口統計の公刊は 2002 年が最後となる。これは同年の省庁再編を受け、高地集落（つまり主に山地民）に特化した政策を担当する部署が消滅したことに対応する。これは主として、冷戦時代に行われてきた山地民政策がその前提を失い、山地民自体が政策カテゴリーから消滅したことによるものであるが、その結果として山地民のみならずチーンホーに関する人口統計も作成されなくなっている。この経緯については片岡（2013）を参照。

3 自分たちが土着の山地少数民族だと表向き主張することで、タイ国籍の取得を円滑に進めようという狙いが含まれている。

であり、ここに「移民村」計 15 か村の分布図が掲げられている。それをリスト化したのが表 2 である。このリストからも、本稿でのちにとりあげる著名な雲南人集落のいくつかが脱落している。

表 2：泰北義民文史館によるチーンホー村落（移民村）のリスト

県	タイ語名	漢語名
チェンライ	メーエーブ	密額
チェンライ	バートン	帕檔
チェンライ	フオイム	回莫
チェンライ	メーサロン	美斯樂
チェンライ	フアムアンガーム	孟安
チェンマイ	バーンルアン	馬坑山
チェンマイ	サンマコークワーン	黄果園
チェンマイ	タムゴップ	塘窩
チェンマイ	ノーンウック	大谷地
チェンマイ	ムアンナ	孟納
チェンマイ	ケーノーイ	昌良
チェンマイ	ピアンルアン	邊龍
チェンマイ	ムアンヘーン	
メーホンソーン	フアラーン	
メーホンソーン	メーオー	密窩

出典：泰北義民文史館の案内板より筆者作成

ならばタイ国北部の雲南人集落数は 15 より多く 57 より少ないだろうという予測が成り立つ。依然として幅が大きい、厳密な集落数を確定することには、実はあまり意味はない。なぜなら何をもって雲南人集落と見なすかは、定義によって大きく左右されるからである。実際には雲南人であっても政府統計においてチーンホーを名乗っていない人々が多数を占める村を含めるのか、雲南人と他の民族（ラフ、シャン、リスなど）が半々程度に混住している村を含めるか、国民党軍への関与度を重視するかどうか等の問題がそれにあたる。ようするにどの基準をもってしても、グレーゾーンが非常に広がるのである。主観や基準にもよるが、タイ国内の雲南人自身が雲南人集落として認識している範囲は、おそらく 30 か村前後ではないかと筆者は考えている。

断っておくと、筆者は調査にあたり雲南人の集落と目される場所すべてを訪問したわけではない。しかし今しがた述べたように、雲南人たちは自分の村以外のどこに雲南人村落があるかについては当然一定の知識を共有している。また各村の観音寺の僧侶たちもまた相互に連絡を取り合っている、どこかの村に観音寺があるのかについても情報が共有されている。つまり雲南人集落を何か所か回ることで、芋づる式に周辺の雲南人集落や観音寺の有無に関する

情報が手に入る。そうした芋づるをたどりつつ、観音寺があると言われた場所を極力悉皆的に訪問したというのが今回の予備調査である。

3. チェンマイ県、チェンライ県の観音寺

3-1 雲南人集落における宗教的選択肢

まずはじめにことわっておくと、雲南人集落のすべてに観音寺が置かれているわけではない。村の守護神である山神廟などは、その性格上おそらくほとんどの村に見られると思われるが、観音寺を擁する村はそのうちの一部にとどまる。その意味では観音寺は、雲南人集落に山神廟があり、平地タイ人集落に上座仏教寺院があるのと同じ意味で、村落生活に不可欠な要素を構成しているわけではない。一部の雲南人集落には上座仏教寺院が建てられており、また雲南人集落を含むタイ国北部山地においてはキリスト教の布教もまたさかんである。タイ国北部の雲南人に関しては、バンコクに本部を置く華僑バプテストの浸心会華僑心聯教会がその傘下のメーサイ教会(夜柿礼拝堂)を中心に活動を行っている⁴。中国では回族と呼ばれるイスラム教徒の多いところではモスクが建てられているのはいうまでもない。このように、タイ国北部山地の雲南人集落をめぐっては、複数の宗教施設の選択肢が併存している。広義の仏教徒に限っても、村の山神廟への参拝で満足するか、さらにより明確に仏教的な施設を望むか、その場合上座仏教寺院に詣でるか観音寺に詣でるか⁵、という選択肢がある。そうしたなかで建設され維持されているのが観音寺である。

3-2 雲南系観音寺の概略

筆者は今回の調査(上述の芋づる式情報収集)を通じ、チェンマイ、チェンライ両県において、萬養、黄果園、熱水塘、大谷地、邊龍、孟安、メーサイ、満堂、輝鵬、茶房の各村に観音寺が置かれているという情報を得たため、このうち黄果園を除くすべてを訪問した。以下はその簡単な報告である。

なお個別の観音寺の事例に移る前に若干の用語解説を行っておきたい。今から述べる観音寺に常駐し

ている宗教者は、比丘、比丘尼、沙弥の三種に大別される。ただしこれは正式な表現であり、実際には比丘尼に対しては尼姑という語が広く用いられる。呼びかけの言葉としては、上記三つのカテゴリーすべてについて、師父という語が用いられる。これは性別を問わない呼称なので、相手が比丘尼であっても師父である。自分から見て歴然と年少の、たとえば小学生相当の年齢の沙弥も師父である。沙弥と比丘(尼)を区別する際には、前者を小師父、後者を大師父と呼ぶ。ただし大師父はその寺の住持の意味で用いられることもある。

・萬養観音寺(バーン・ヤーン)

チェンマイ県ファーン郡。

この観音寺は、1981年に国王から用地の下賜を受けて建設されている。そのため御賜萬養観音寺とも称する。タイ語名はサーンチャオメー・クワンイム・プララーチャターンである。このうちプララーチャターンというのは漢語の御賜に相当する。ちなみにサーンチャオというのは廟のことであり、後述するようにタイ国では寺とは異なるカテゴリーに属する施設をさす。漢語では寺となっているがそのタイ語名がサーンチャオだというのは、萬養観音寺に限らず、雲南系観音寺にタイ語名が付されている場合(決して多くはないが)には一般にあてはまる。ここには13人の師父がいるがすべて尼姑であり、その大半は小師父である。住持(尼姑)はミャンマー・シャン州のラショー観音山で行熙祖師(26年前に逝去)の弟子として出家した。雲南龍陵人である。萬養観音寺に来て22年になる。

・黄果園(バーン・サンマコークワーン)

チェンマイ県ファーン郡。

筆者は未訪問であるが無住寺だそうである。

・熱水塘新村(バーンマイ・ノーンブア)観音寺

チェンマイ県チャイプラカーン郡。

この寺は観音寺のほかに朝陽寺という名ももつ。同時には男性1名、女性1名の師父がおり、住持は女性である。住持は現在93歳で雲南龍陵人。中国で生まれ、中国で出家し、中華人民共和国の成立に伴いミャンマーに逃れている。そこでラショー観音山にとどまった後、37年前にタイ国に移り、同寺の創建時からここにいるという。ならば熱水塘観音寺は1977年に建てられたものと推測できる。

・大谷地観音寺(アルノータイ)

チェンマイ県チェンダオ郡。

4 浸心会華僑心聯教会はタイ・キリスト教団(Church of Christ in Thailand: CCT)に加盟しその第12支部ともなっている。

5 雲南人集落はしばしばシャン(タイ系の少数民族で仏教徒)集落に隣接しているか、村内にシャン人口を有する。そうした場合は集落内あるいは近隣村に上座仏教寺院が彼らによって建てられることになる。そのほか、山地での雲南人や山地民に対する仏教布教のために上座仏教寺院が建てられる場合もある。

この寺に至る道にはタイ語の看板が置かれ、そこではサーンチャオマー・クワンイムすなわち観音廟と記されている。同寺は40年以上前に建てられたといわれているが、創建時の扁額や碑文は残っていない。ただし山門の脇には2524（1981）年、2436（1993）年重建の碑がある。同寺には尼姑が2名いるが、いずれも仏教ではなく道教の出家者であり、剃髪していない。住持は雲南鎮康人で66歳。40年前にミャンマー・シャン州のタンヤンで出家している。大谷地に来て22年である。住持によればこの観音寺は道教系の全真教の施設だという。実際に同寺に置かれた経巻は道教系のものばかりである。

・邊龍観音寺（ピアンルアン）

チェンマイ県ウィアンヘン郡。

この寺は無住である。住民の話によれば、20-30年前に建てられたものらしい。扁額には癸亥年立（1983）とあるので、おそらくこれが創建年だと思われる。慈雲寺という別名ももつ。

・孟安観音寺（ムアンガーム）

チェンマイ県メーアイ郡。

孟安はかつて中国国民党軍第五軍が1960年代初頭にタイ領に侵入した際に司令部として建設された村である（司令部はその後メーサロンに移転）。観音寺は1992年に建てられている。建設にあたっては、タイ陸軍が土地を提供し、また釈迦像を寄贈している（それ以外の仏像はすべて瓦城すなわちマンダレーからの寄贈）。同寺には比丘尼2名、沙弥4名、合計6名の師父がいる。すべて女性である。住持（50歳）はラショー生まれの福建人で雲南語を解す。22歳のときにラショー観音山で行熙祖師の弟子として出家し、15年前にタイ国に移った。最初はメーサイの観音堂に9年間住し、その後孟安の観音寺に移って6年になる。なお同寺の境内では赤ん坊を預かっている。この赤ん坊はバンコクで就労する住持の妹の子供だとのことである。

・メーサイ観音堂

チェンライ県メーサイ郡。

メーサイ観音堂は雲南人集落内ではなく、チェンライ県のミャンマー国境の町メーサイの中心に位置する。この観音堂は光明善堂という潮州系善堂の敷地内の一角に、1992年にミャンマーから尼僧を招聘して併設されたものである。この光明善堂というのは、タイ国の徳教会の全国組織である泰国徳教慈善総会にも加盟している。現在この観音堂には8人の尼僧がいる。主に13-14歳の子供で、筆者が話を聞い

た小師父はラショー出身の瑞麗人であった。孟安、輝鵬、茶房の観音寺で尋ねたところによれば、メーサイの師父たちもすべてラショー観音山での出家者で、行熙祖師（ないし後継者）の弟子だとのことである。

・満堂観音寺（バーン・タム）

チェンライ県メーサイ郡。

民国60年すなわち1971年の扁額が残されているので、これがおそらく創建年と思われる。同寺には2名の尼姑がいる。住持は中国雲南省の芒市生まれで、ラショーで出家し、ヤンゴンを経て20年前から満堂村にきている。

・輝鵬観音寺（フオイブン）

チェンライ県メーファールアン郡。

同寺は1995年建。仏像はミャンマーのマンダレーから寄贈されている。現在は5人の師父（すべて女性）がいる。住持以外はすべて沙弥すなわち小師父である。住持は現在40歳で、ラショー観音山で行熙祖師の弟子として出家している。同寺には、5人の師父のほかに未出家の子供（男児）が4人、デック・ワット（寺や僧侶の使い走りをする子供）として滞在している。この子供たちの両親はミャンマー出身で、バンコクでの出稼ぎに際しここに子供を預けていったとのことである。

・茶房観音寺（ワーウィー）

チェンライ県メーソオイ郡。

この寺は建てられて40年以上になる。ここには二人の師父がいる。比丘尼と沙弥（女児）が一人ずつである。住持はミャンマー生まれの保山人で、ラショー観音山で出家し、17年前にここに来たという。沙弥については、ヒンテーク（輝鵬の隣村）の白夷すなわちシャン人だとのことである。

3-3 雲南系観音寺の特徴

以上の駆け足の予備調査のなかから、タイ国北部山地の雲南系観音寺におけるいくつかの特徴が明らかになった。それらについて以下に整理してみよう。

まず一見してわかるように、一人の例外を除き僧侶のすべてが女性である。これは、同じ大乘系でも比丘尼を置かずすべて男性によって構成される華宗僧との顕著な違いである。

第二に、沙弥レベルでごく少数の例外が存在するものの、少なくとも大師父と呼ばれる人々は全員がミャンマーないし中国の出身である。またこれら師父たちの供給源には著しい偏りがある。自らを道教だと名乗る大谷地の事例を除き、すべてがミャン

マー・ラショーの観音山で行熙祖師の弟子（若年の僧の場合は同系列の弟子）として出家したか、あるいはタイ国に至る経歴の途上でラショー観音山を経由している。

供給源の偏りは出身寺院だけではない。確認できた範囲では、孟安の大師父（雲南語を話す福建人）のほかはすべて雲南人であり、しかも雲南省での（自分、親、ないし祖先）の出身地にも著しい偏りが認められる。保山、龍陵、芒市、瑞麗などはいずれも大理からミャンマー国境の徳宏に至る、いわゆるビルマルート上の地名であり、したがってタイ国の雲南系観音寺の僧たちは、鎮康出身の道教系師父（大谷地）を除けばほとんどがこの同一ルートから供給されていることになる⁶。

もう一点気づくのは、寺の歴史も僧侶の移住歴もかなり新しいという点である。観音寺の建築は1970年代から始まり、少なからざる寺が1990年代に新たに建てられている。上述のようにタイ国北部山地の雲南人集落が1950-60年代にひらかれていることを考えると、そこには一定の時間差がある。1970年代というのは、タイ国北部山地を占拠した国民党軍兵士の移送に関するタイ政府と中華民国（台湾）政府との交渉が1960年代末をもって終結し、国民党軍兵士が台湾への移送ではなくタイ国内での定住を選択した時期にあたる。ディアスポラとなった国民党軍や関係者たちにとって、現在の居住場所が当面の作戦上の要請による一時的な基地であることをやめ、永住的な村落という性格を強めていったことが、居住地への宗教的投資を促したであろうことはじゅうぶん想像しうる。村がひらかれてから一定期間を経て、霊的対応を必要とする死者数が累積していたことも理由かもしれない。

僧侶の大部分がミャンマー（ないし中国）出身であることは、雲南人集落自体が20世紀後半に中国およびミャンマーからの移民によって建てられたことを考えれば何ら不自然ではない。しかし師父たちの移住時期を見ると、1950-60年代の移住の波に乗って他の雲南人移民とともにタイ領に定着したのではなく、それ以降に（現在の師父についていえば1980-90年代に）ラショーで出家してからタイ側に移住したものであることがわかる。いいかえると、タイ国内の雲南人集落の子供たちは観音寺の僧侶にならない。僧侶になるものはほとんどがミャンマー側の子供たちで、ラショー観音山経由でタイ国に赴いている。よ

6 タイ国の雲南人社会の中で、鎮康人はミャンマー領コーカン地区の人々と方言を共有するため、しばしばコーカン人とひとまとめに「マリバ」という特別なカテゴリーに分類される場合がある。

うするにタイ国内において観音寺の僧侶は村内で自給的に供給されていないわけである。

観音寺においては若年の小師父たちが目立つ。彼らは学齢期の子供であり、沙弥としての勤めを果たしながら、村内の中文学校に通っている。タイ国の雲南人集落の多くには、中国語を教え、また中国語を用いて台湾のカリキュラムに準じた教育を行う学校（中文学校）が存在する。ただしここで注意を要するのは、これらの学校はタイ国の法制度が定める正式な学校ではなく、タイ政府の建てた小中学校の授業時間を避けてその前後（僧長、夕方、土日）に開講される一種の私塾である。したがって中文学校に通うことは中国語や漢字の読み書きの習得において意義をもつが、それだけではタイ国内で通用する学歴にはならない。つまり沙弥たちはタイ語でもビルマ語でも正規の教育を受けておらず、仮に還俗した場合でもその学歴は華僑華人コミュニティ内部でしか評価されないことになる⁷。

一部の観音寺では、赤ん坊や子供を（場合によってはデック・ワットという名目で）預かっている。この子供たちの親は、ミャンマーからバンコクに出稼ぎに来ている人たちであり、彼らにとって観音寺というのは一種の出稼ぎ者用託児施設となっている。もしかすると観音寺そのものが、デック・ワットにかぎらず沙弥などの受け入れについても、こうしたミャンマーからタイ国への労働者の移動の結節点として機能しているのかもしれない。

観音寺で用いられているのは当然ながら漢文の經典であるが、読み方は北京官話ないし雲南語（両者の違いは一部の漢字の読みを除けば声調面にかぎられるので、どちらで読むかは目立った外見上の相違を生み出さない）であり、これは「五音」と呼ばれる特殊な漢文の読み方を採用しているタイ国の華宗寺院と大きく異なっている⁸。ただしタイ国北部の観音寺においても、中国や台湾で発行された漢文白文版、台湾で発行された漢文注音ルビ版とあわせ、バンコクの「五音」タイ文字ルビ版の漢文經典が流通している。もちろんこれは、今述べたように、観音寺で「五音」が採用されているということの意味しない。そもそも観音寺の師父たちはタイ国の公教育を受けていないため、タイ文字ルビが読めること自体が想定

7 観音寺においては沙弥が人数の上で比丘尼を圧倒している以上、沙弥たちは一定の比率で還俗しているものと考えられる。そうすると、タイ、ミャンマーどちらのホスト社会でも還俗後の地位上昇にあまり役立たない教育のために、これら沙弥は寺に送られていることになる。

8 「五音」というのは、字によって北京官話のほか広東語、潮州語などの読み方を併用する独特な經典専用言語である。これについては別稿で取り上げる予定である。

されていないのである。したがって「五音」経典の取り扱い、単なる白文版とえらぶところがない。

置かれている仏像には大きく分けてタイ式、ミャンマー式の二種類がある。ミャンマーのマンダレーから寄贈された観音像などが多くみられるが、特に釈迦像についてはバンコクからの寄贈を受け入れている例も珍しくない。

4. タイ国の寺廟をめぐる制度と観音寺

4-1 タイ国の公認宗教制度

今まで見てきたタイ国北部の観音寺は、タイ国の宗教行政ないし廟行政という制度的布置のなかのどこに位置を占めているのか。まずはタイ国の宗教行政の大枠について確認しておきたい。

タイ国の宗教政策は一種の公認宗教制度である。つまり政府がいくつかの宗教を公認し、その公認枠の中で認められた教団が、国家が宗教として認めた団体だということになる。宗教名としては、仏教、イスラム教、キリスト教（カトリック、プロテスタント）、ヒンドゥー教、シーク教があり、文化省宗務局の管轄に属している。それぞれの宗教はその枠内にいくつかの公認教団を擁している。仏教の場合でいえば、4つの教団が認められている。上座仏教のマハーニカーイ、タンマユット、大乘仏教の華宗（チーンニカーイ）、越宗（アナムニカーイ）である⁹。

今述べた公認宗教枠を一見して気づくことだが、そこには儒教、道教といったカテゴリーは存在しない。つまり中国系宗教施設は、大乘仏教寺院を名乗るか、さもなくば宗教行政の枠外で活動するかの二者択一を迫られることになる。ここで問題になるのが「宗教施設」の定義である。タイ国において宗教施設というのは、出家者（専門の聖職者）を常駐させ定期的に儀礼が行われる施設をさすということになっている。つまり僧侶を置かず地域住民が管理するスタイルの廟や、在家者主体の齋堂、仏堂、念仏社などはそもそも宗教施設の条件をはじめから満たしていない。したがってこれらの施設は非宗教施設となる。

ならば廟など、宗教施設になりえず、また宗教としての公認枠ももたない施設はどうするのか。廟に

については、文化省宗務局ではなく内務省地方行政局が主管官庁であり、その1920年制定の「廟に関する内務省令」を根拠に登録を行う。齋堂、仏堂、念仏社などはサマーコムすなわち一般社団 association として、また善堂は財団法人として、それぞれ他の世俗的団体と同様に内務省地方行政局に登録する。いかえると、公認宗教制度の外部に、内務省管轄下の「非宗教施設」という名目で、未公認教団による事実上の宗教活動の受け皿が用意されているわけである¹⁰。

4-2 大乘仏教寺院、中国廟、観音寺

観音寺というのはその名称からして大乘仏教の寺院であり、大乘仏教寺院は公式には華宗か越宗の二つに大別される。とはいえ、上座仏教寺院に比して大乘仏教寺院の数は圧倒的に少ない（表3参照）。しかもこの、数少ない大乘仏教寺院は華宗、越宗ともにその大部分がバンコクおよびタイ国中部に偏って分布しており、タイ国北部にある正式な華宗寺院はチェンライ県メーチャン郡の萬仏慈濟寺のみである¹¹。ようするに、チェンマイ県、チェンライ県の観音寺は公認大乘仏教の外に位置づけられていることになる。

表3：教団ごとの仏教寺院数

	マハーニカーイ	タンマユット	華宗	越宗
私立寺院	28,982	1,433	8	11
王立寺院	199	52	0	0
計	29,181	1,485	8	11

出典：Department of Religious Affairs 1998: 84

さきに萬養観音寺についてふれた際に、観音寺がタイ語でサーンチャオすなわち廟と呼ばれる場合があることを指摘しておいた。もし観音寺が正式な大乘仏教寺院を構成しないのであれば、それは行政上は廟のカテゴリーに属するのか。

実はこれも答えはノーである。廟行政を管轄する内務省地方行政局が発行する資料によれば、チェンライ県は公認廟数ゼロとなっている（Department of Local Administration 2000）。チェンマイ県については廟数5となっているが、その内訳は表4の通りで、そこには山地部の観音寺は含まれていない。つまりタイ国北部山地の観音寺は、大乘仏教寺院としても、また廟としても、公式には存在しないことになって

9 華宗や越宗というのは、日本でいうような意味での宗派ではない。大乘仏教のどの伝統に属しているかという点から見れば、いずれもが禪宗である。華宗、越宗というのは、中国移民とベトナム移民がそれぞれにつくった僧院組織という意味であり、教義ではなく設立者たちのエスニシティにもとづく区分である（もちろん漢文の経典を漢語で読むかベトナム語で読むかという相違は存在する）。

10 この経緯については片岡（2014）および片岡（2015）で詳論したので参照されたい。

11 萬仏慈恩寺は表3の統計が行われた直後に落成しているので、そこでのデータには反映されていない。

表4：チェンマイ県の公認中国廟

廟の名称	所在地	祭神	備考
本頭公廟	ムアン郡チャンモイ通り	本頭公	チェンマイ市内ワローロット市場
関羽廟（武廟）	ムアン郡チャンモイ通り	関羽	同上
チャオマー・タップティム廟	ムアン郡プラチャーサムパン通り	チャオマー・タップティム	チャオマー・タップティムは媽祖のタイ語名
アリヤ・メットライ廟	ムアン郡バムルンラート通り	サンカッチャーイ	アリヤ・メットライは弥勒仏、サンカッチャーイは富貴仏のタイ語名。後者は弥勒仏とも呼ばれる
チョムトン廟	チョムトン郡	チャオポー・コンマー、観音、財神	チャオポー・コンマーは本頭公を指すと思われる

出典：チェンマイ県庁資料より

いるわけである¹²。

5. おわりに

表3における華宗寺院の数字が示すように、タイ国の中国系宗教は、公認宗教施設のレベルで見ると極端にプレゼンスが低くなっている。タイ国の人口の1割程度が中国系移民の子孫によって占められていると考えられていること、またバンコクなど都市部ではその比率がさらに高くなると想定されることを念頭に置くと、中国系公認宗教施設数の少なさは驚くべきこととさえいえる。しかしこれは、別の視角から見ると、中国から持ち込まれた各種の宗教的伝統は、公認宗教行政のチャネルの外で存在しているということも意味している。それは前章で見たように、内務省が「非宗教施設」という名目で管轄する廟や善堂（財団）が、未公認宗教施設の活動を保証する迂回的な受け皿になっているという現実で反映されている。本稿の考察で明らかになったのは、廟や善堂に加え、本来は大乗仏教の伝統に属すべきタイ国北部の観音寺もまた、そうした「宗教外の宗教」ともいべき領域の無視し得ぬ一角を占めているという事実である。

観音寺に関する予備調査からは、雲南人の移住経路に沿って、公式には寺院としても廟としても存在しないはずの施設がタイ国北部の各地に建設されているという現実が見えてくる。ただし観音寺が仏教寺院としても廟としても未公認であるということは、それが違法な地下活動だということを意味するわけではない。たとえば王室から萬養観音寺の建設に際して行われた用地の下賜、あるいは同様に、陸軍による孟安観音寺への土地の提供などが示すように、少なくとも一部の観音寺は国家権力の積極的な同意と

後援のもとに国有地を使用している。にもかかわらず観音寺は行政上は未公認宗教施設であり、そこに止住する僧侶のほとんどすべてが外国出身の、おそらくは厳密にいえば不法入国ないし不法滞在のカテゴリーに属する存在である。つまり彼らはタイ国家の論理としては、僧侶としての資格を公式に認めたわけではないにもかかわらず僧衣をまとして活動しているわけであるから、一種の私度僧である。外国出身の無資格僧を置く未公認寺院の存在が、公権力によって公然と黙認されている状態ということになる。さらにいうならば、これら無資格僧の多くは比丘尼である。タイ国では公式には比丘尼の伝統が途絶えた（つまり現在ではもはや比丘尼は存在しない）という建前になっているにもかかわらず、実際には北部の山地での大乗仏教は主に（正式にはいないはずの）比丘尼たちによって支えられているわけである。ではこのような状況はなぜ、どのように生じてきたのか。タイ国北部山地ではなぜわざわざミャンマーから僧を招聘して観音寺を建てるのか。なぜ招聘される僧のほとんどが女性で、なおかつそのほとんどがラショー観音山出身であるのか。今回の予備調査の結果からは、こうしたさらなる問いが生じてくる。これらについては今後の調査の課題としたい。

参考文献

- 王柳蘭. 2011.『越境を生きる雲南系ムスリム—北タイにおける共生とネットワーク—』昭和堂
- 片岡樹. 2004.「領域国家形成の表と裏—冷戦期タイにおける中国国民党軍と山地民—」『東南アジア研究』42巻2号: 188-207.
- . 2013.「先住民か不法入国労働者か?—タイ山地民をめぐる議論が映し出す新たなタイ社会像—」『東南アジア研究』50巻2号: 239-272.
- . 2014.「中国廟からみたタイ仏教論—南タイ、ブーケットの事例を中心に—」『アジア・アフリカ地域研究』14巻1号: 1-42.
- . 2015.「タイ国における中国系善堂の宗教活動—泰国義徳善堂に見る中国宗教、タイ仏教、そして世俗—」『東南アジア研究』52巻2号: 172-207.

12 例外となるのがメーサイの観音堂である。メーサイ観音堂は光明善堂の敷地内に建てられているため、公式には善堂の付属施設となる。

- Department of Local Administration, Ministry of Interior. 2000. *Thamniap Thabian Sanchao Thua Racha-anachak*.
- Department of Religious Affairs, Ministry of Education. 1998. *Rai-ngan Krom Kansatsana Pracham Pi 2540*.
- Department of Social Development and Welfare, Ministry of Social Development and Human Security. 2002. *Thamniap Chumchon bon Phuethi Sung: 20 Changwat nai Prathet Thai*.
- Huang, Shu-min. 2009. "Religion as a Means of Cultural Reproduction: Popular Rituals in a Yunnan Chinese Village in Northern Thailand." *Asian Ethnicity* Vol.10, No.2: 155-176.
- Jackson, Peter A. 1997. "Withering Centre, Flourishing Margins: Buddhism's Changing Political Roles." in Kevin Hewison (ed.) *Political Change in Thailand: Democracy and Participation*. London and New York: Routledge, pp. 75-93.



写真 1：茶房村観音寺



写真 2：歴代祖師の位牌と行熙祖師の写真（萬養観音寺）

CIAS Discussion Paper No.47

移動と宗教実践

——地域社会の動態に関する比較研究——

小島敬裕 編

発行 2015年3月15日

発行者 京都大学地域研究統合情報センター

〒606-8501 京都市左京区吉田下阿達町46

電話: 075-753-9603

FAX: 075-753-9602

E-mail: ciasjimu@cias.kyoto-u.ac.jp

<http://www.cias.kyoto-u.ac.jp/>

