

第二章 タイにおけるカレン小史——表象のせめぎあいの中で

初めて調査に入った一九八七年当時、チェンマイで知り合ったタイ人の友人たちは、山のムラに住み込んで調査をすると言う私を、理解しがたい、とみていたようだ。中でも、チェンマイ出身で、大学で経済学を学ぶ友人は、私が「カリアン」の調査をするのだと話すと、「カリアン?……カリアンなら大丈夫だろう。でもヤーンは絶対にやめた方がよい」と答えた。後述するが、「カリアン」は、タイ語でカレン系言語の話者にあてる呼称であり、「ヤーン」は、北部タイの方言でやはりカレンにあてる呼称である。「カリアン」と「ヤーン」は同じではないのかと尋ねると、両者は別であり、ヤーンは、恐ろしい呪術を使うのだと言う。当時「山地民族政策」の対象となった、隣接諸国からの侵入者のイメージを持つ「山地民族」(チャオ・カオ)として名を連ねていたのは「カリアン」だった。しかし、北部タイの人々にとつては、行儀の悪い子供を叱るのに脅しに使うのも、強力な呪術を持つとして恐れの対象としたのも「ヤーン」であった。「ヤーン」は、在地の森に住む「隣の異邦人」だったのだ。一方、中央タイで使われてきた「カリアン」という呼称は、北部では言葉そのものとして歴史が浅く、無論山地民族として、国家

にとつては脅威だったとしても、在地の人々にとつては無色透明なものだったようだ。このように、カレン系言語の話者に対する呼称や認識は、歴史的文脈によっても変遷してきており、それをたどること、タイにおけるカレンの位置づけの変遷をみるができる。これが本章の目的である。

六〇年代から、北タイ山地のカレンを中心に研究を進め、山地民族研究センター（後に山地民族研究所）の所長を務めたこともあるオーストラリアの人類学者ヒントンは、民族の特質を本質化して語ることは、語り手の意図を越えた「広範な政治的、社会的、経済的な結末をもたらしうる」のであり、「単なるちよつとした学問上の過ちではすまされない」（Hinton 1983: 158）と述べている。他文化理解の中で本質主義の批判が盛んになる以前に、ヒントンは自ら山地と関わる中で、このことを肝に銘じたのである。ただし彼は、ビルマでは、今日に至る長い闘争と悲劇自体が、そうした民族に関わる他者化の語りの営みの結末であつたと断じる一方で、タイにおいて、そのような闘争が起こらなかったことを次のように理由づける。すなわち、近代的でヨーロッパ的な社会や文化の見方が、植民地化されなかったタイにおいては、それほどのインパクトを持たなかった。そしてさまざま（自身も含む）西洋人による、「部族モデル的アプローチ」の影響にもかかわらず、以前からある中央権力と周縁の人々の間の共生関係（彼の言葉では「暗黙の了解」が続いているのだとする（Hinton 1983: 186）。たしかに、タイではビルマのような民族独立闘争は生じなかった。しかし、果たして一九八〇年代当時、中央権力と周縁でそのような了解が成り立っていたと言えるだろうか。むしろヒントンの調査・研究を行った時代、すなわち冷戦期からその後にかけて、山地民族政策が大きな転換点を迎え、国際的な圧力の中でアヘンや共産ゲリラ活動への対応を迫られ、山地が明らかに開発と同化の対象に掲げられた時代には、そのような暗黙の了解は、少なくとも公の言説の中でははや成り立たなくなっていた。表舞台の支配と被支配の関係とは異なる、顔の見

えるローカルな文脈の中では存続していたとしても。

その変転の中で、左記にみるようにカレンをめぐるタイ人の認識は、文明の外れの森に住み、森の幸をもたらす「森の民」から、国民意識の欠如した山地の異分子である「山地民族」へ、そして近年には「再び森と共存する「先住民」へと変遷してきた。その変遷の過程には、グローバル化する同地域における国家政策、現地に関わる行政や開発、NGO、メディア、環境保護などをめぐる市民運動、観光や市場、宗教（特にキリスト教と仏教）の存在がある。しかしそれとともに、ヒントンの言うように研究者の視線とその語りも、同じ過程にあざなえる縄のごとくしつかりととりこまれていたのである。したがって、タイにおいてカレンが自他ともに民族として認識される過程の小史は、「山地民族」やカレンに関わる研究の小史と不可分である。ここではタイに限定して、この「山地民族カレン」カテゴリーが同定されていく過程、呼称や表象をめぐる相互交渉の展開、低地権力との関わりの変遷を、こうした諸要因を考慮に入れながらたどることにする。総合的、網羅的にタイにおけるカレンの歴史を追うのではなく、カレンがカレンとして認識され、自認する過程と、その変遷の主要な要因を見極めることを目的とする。

「カレン」とは

「カレン」とは、英語による呼称である。ここまで「カレン」という民族名称を自明のもののように用いてきたが、実は北タイの山地に暮らすカレンの人々は、初期調査当時ほとんどの場合、「カレン」という呼称を認識していなかった。「カレン」は、チベット・ビルマ語族に属するカレン系の言語を母語とする人々に、英語圏で用いられる他称である。先にみたように、中央タイ語ではカリアン、北タイ語では

表2-1 山地民族人口
統計(2002年)

民族	人口(人)
カレン	438,131
フモン	153,955
ミエン・ヤオ	45,571
アカ	68,653
ラフ	102,876
リス	38,299
ラワ	22,260
ティン	42,657
カムー	10,573
ムラブリ	282
合計	923,257

出典) 石井 2007: 70 (2002
年人間の安全保障省社会
開発局数値より)

ヤーン、ビルマ語ではカインとも呼ばれる。カレン系言語は、タイ在住のスゴー、ポー、ブウエなどの主要な言語の他にも多くの下位言語がある。しかし、主要下位言語の間でも、それぞれに自称が異なる。スゴー・カレン語ではバゲニヨ、ポー・カレン語ではプロウンと言う。常にカレンという他称が用いられてきた理由の一つはここにある。なお、私の調査地域はスゴー・カレン語話者の居住地域であったため、本書でカレンと言う場合は、説明がない限りはスゴー・カレン語話者のことを指す。

他称の中でも北タイ語の「ヤーン」という呼称は、カレン自身にとっては侮辱的な呼び方である。北タイ地域で数世紀にわたって隣接して生活してきた北タイ人(タイ・ユアンまたはコムアン、スゴー・カレン語ではヨ、またはゾ)にとつて、カレンは、森に住む非文明の民であり、その呼称が北タイの歴史文書にも現れる「ヤーン」なのである (Keyes 1979b)。

タイ国の統計によれば二〇〇二年時点で、カレン民族は約四十四万人となっており、山地民族と呼ばれる中では最大だが、タイの全人口から見れば〇・五%に満たない(表2-1)。ちなみに、ビルマ(ミャンマー)にはこの十倍のカレンが居住すると言われる。タイ国内のカレン系言語話者の分布は、北はチ

エンラーイ県から南はプラチユアブリカン県まで西の国境沿いにほぼ連続的に分布する他、北部タイではチャオプラヤー川の支流でチェンマイを流れるピン川以西のチェンマイ県、ランブーン県、ランパーン県などにも広く分布する。一方、現在のミャンマーにおける分布はさらに広く、タイとの国境沿いのシ

ヤン州南部からカヤ州、カレン州、南はタニンタイのダウエイやベイまで、中央は、ヤンゴン管区とバゴー山地を中心とするバゴー管区、西はイラワジ・デルタまで広がる（*70*頁地図参照）。調査地セニヤキでも同様だが、北部タイ地域に居住するカレンの多くは、先祖がビルマから移住してきた、と語る。

カレンという名称とカテゴリーがタイとビルマの両国にわたって定着していくプロセスは、さほど古いことではなく、そのカテゴリーの範囲や内容について、国境をはさんで異なる歩調で進行してきた。また、国境の両側でカレンと呼ばれる人々をめぐる認識も多様である。平地で教育を受けたエリートも少なくないビルマ側のカレンに視点を向けば、カレンと言えば「山地民族」というタイ側の見方はいかにも偏ったものに映るし、タイ側からみれば、ビルマにおける民族闘争の担い手としてのキリスト教徒カレンばかりが強調されるのもまた均衡を欠いている（*Ulla 1991: xv*）。実際にはビルマでもより多くのカレンは仏教徒であり、農民であり、闘争のどの陣営にも参加していないのだ。一九六三年当時、キリスト教宣教師によると、カレン六名に一名がキリスト教徒であった（*Sowards and Sowards (eds.) 1963*）。

国境をはさんで同じ言語を話す人々が、西洋植民地主義と近代国民国家形成において異なる過程を歩んできたことが、国家領域内の民族の人口や分布のあり方の相違と相まって、このように大きく異なる自他認識を生んできた。両国におけるカレンをめぐる認識や表象には共通点もあるものの、国家における少数民族としての位置づけの大きな相違を思えば、やはり「民族」は作られるものだと思感させられる。

近代国家シヤムの黎明期——森の民ヤーン

まずは、近代国家形成以前に遡る。北部のタイ系諸族の低地政体はムアンと呼ばれたが、ムアンの王は国境の明確な領土を支配するのではなく、ムアンを中心とする人々に対して納税や貢納を求め、濃淡のある形で力を及ぼした。王国の民（チャオ・ムアン）に対して、支配の縁辺の森に住むワワやヤーンと呼ばれたカレンなどをチャオ・パー（森の民）と称した。さらにより野蛮とされたのは、「カー」と呼ばれた人々（「カー・ティン」、「カー・メット」、「カー・トン・ルアン」、「カー・ミャオ」、「カー・ムソー」、それぞれ、ティン、ラメット、ムラブリ、フモン（Hmong）等）だった（Pinkaew 2001: 40）。森の民は、直接または間接に王国に木綿、蜜蠟、香木などを貢納品として納めた。また、十八世紀から十九世紀にかけてビルマとの王国間の戦闘のために、多くのカレンが森林産物、戦闘時の情報、労役や物資の提供者として駆り出され、移動を繰り返していた。ただし境域の森の民であったからこそ、緩衝地帯に住む人々として、タイ側の王国にとつて防衛戦略上ないがしろにはできない存在でもあった。

一七七五年にビルマ側でモン（Mon）の反乱があり、多くのカレンがモンとともに戦ったが、そのときにタイへ逃れたカレンも多かった。当時のことで今も伝承として現地で語り継がれているエピソードがある。スンラという名のリーダーに導かれたカレンの人々がビルマ側から逃げてタイ側にやってきたことをタイ国王が耳にして、これを迎えるためにタイの兵士を送った。その兵隊長が、スンラの一行に出会い、一晚の妻を提供してほしいと申し出た。スンラは、応じたくはないものの、断ることもできずに悩んだ末、銅鼓を水に浸けた。銅鼓はカレンの象徴とも言える重要な宝であるが、これを水に浸けると

大雨が来ると信じられていた。そして、大雨と風が起こった。異常な事態になり、隊長は、カレンの女性を一晩の妻として寝ることはカレンの慣習に大きく抵触するのか、とスンラに尋ねた。スンラは、大変大きな過ちを犯すことになる、と伝えた。隊長は、それならばもはや一夜妻を差し出す必要はないと理解を示したという (Suraphong 1988: 129)。話の中で、隊長は逃げてきたカレンの足下を見た要求をするのだが、それを「カレンの慣習」を重んじて取り下げたわけだ。ここには、当時タイ人にとってカレン女性が欲望の対象であったことを垣間見ることができると同時に、両者の関係が比較的柔軟だったとも解釈できる。

第一次英緬戦争(一八二四―一八二六年)後、ビルマの英領化が進む中で、バンコク王朝のシャム王は英國の到来に脅威を感じ、緩衝地帯を守るため国境の三地域(サンクラブリ、スイーサワット、メークロン)のカレン首長に称号を与え、これを用いた。当地域のモンやカレンの一部は、国境の反対側のビルマの出身であったが、シャム王へ忠誠を誓い、国境域の守護の役割を果たした。ラングーンとバンコクを結ぶ道の途上にあるこの地域は、森林産物のみならず、ビルマとシャムの間で産品のやりとりをする商業ルート⁽²⁾の要所としても栄えた(西貢地図参照)。そして、ここを通過するためには、シャム王の臣下である国境のカレン首長の許可が必要だったのである。こうしてこのカレン指導者のもとで、国境付近のカレンは、バンコクに由来する権威に守られて自由に往来していた。しかし、二十世紀初頭、シャムの行政中央化とともに、この三首長はその権威も地位も失った。

一方、北部のタイ系諸王国では、十八世紀から王朝年代記にカレン(ヤーン)に関する記述がみられる。カレンは森林の管理をチェンマイ王に任せられ、森の産物の貢納も一部で行っており、またときに戦鬪に巻き込まれ、移動を余儀なくされた (Renard 1980)。十九世紀後半は、次第に北部へのバンコクの影響力⁽³⁾

が強まる。国境域には、森林資源の豊かな土地として英国も注目しており、十九世紀終わりには、ビルマを支配する英国との間で国境制定への圧力が強まった(トンチャイ 2003)。そして、一八九〇年には訓練を受けた測量チームが、バンコクから国境のサルウィン川へ送られた。このとき測量チームは同時に、その地域の森の民(チャオ・パー)について、体系的な情報収集を行っており、そこにはカレンに関わる記述も含まれていた(Wilson and Hanks 1985)。国境の制定と同時に、線で区切られた領域内の他民族の言語や文化に関する情報の収集が始まったのである。その一方で、国境線そのものは現地の生活者にとつていまだ大きな意味を持つものではなかった(Raihan 1990; Tagliacozzo 2004)。セニャキの古老たちも、若い頃身分証も持たずにビルマと往来したと語っている。

近代国家化と山の世界宗教

十九世紀タイにおける近代国家への歩みは、中央集権的な官僚制支配をもたらすと同時に、王国と対置された森の民の位置づけをも変質させていく。文明の中心としてバンコクの影響力が強化されると、対極にある森の民は非文明として他者化されていく。一八九〇年から一九一〇年にかけてのラーマ五世王による中央集権化により、北部の王朝の権威は失墜し、それとともにカレンと低地政体との関係も疎遠になっていった(Renard 1980)。北部王族や西部国境域の首長は、もはや中央から俸給を受ける地方官吏にすぎず、中央から送られた官吏は、森の人々に対して知識も関心もなかったのである。一九二一年にはバンコクからチェンマイまで鉄道が敷かれ、北タイはさらに緊密に中央に結ばれた。

一九三二年の立憲革命とともに、シヤムはナシヨナリズムと国家形成の新たな段階に入る。シヤムか

らタイへと改名し、「正しきタイ人」の根拠に、仏教を中心とするタイ文化、タイ語が据えられ、それに対する「他者」を特定しながら、国民国家形成が進められたのである。中央のエリートが、西洋近代の人種や民族の概念、すなわち血統とともに文化や言語を共有する明確に定義される集団であるという民族観を運用し始めたのはこの頃からである。⁴⁾しかし、山地の人々に本格的に政策の意図が及ぶのはまだ少し先のことだった。

一九五〇年、ブンチュエイ・スイーサワットという官吏出身の文筆紀行家は、『チェンラーイの三十民族』という書物を著した(Bonchuaï 1950)。これを見ると、ヤーン(北部タイにおけるカレンの他称)は、チャオ・パー(森の民)としてかなり無系統に羅列されている。たとえば、「山ヤーン」は、汚くて水浴びが嫌いな人々で、移動性が高く、慣習を強固に守り、閉鎖的である。これに対して「水ヤーン」は、清潔で水浴好きという。この二つは、居住地域に基づく呼称と思われる。また、おそらく民族衣装の色による「白ヤーン」は、平和を愛し、親切でもてなし上手、謙虚で、抑制がきいていて、大望を抱くことがない。共同体の結束が強く、低地民と関わろうとしない、長老は尊敬され、離婚は少なく、道徳的に正しく実直な人々である、と記している。こうした無系統な「ヤーン」の羅列と特徴づけは、各地で低地のタイ系の人々が直接接するヤーンについて、その場の対面的な関係の中で用いる独自の呼称をそのまま並べているためだと考えられる。それぞれの地域で、ムアンの民が自分たちのすぐ近くの「他者」をどのようにみていたかが、それぞれの「ヤーン」に付された記述となって表れている。そこには統一的な分類や体系化の基準はない。後述する同じブンチュエイの十三年後の著作(Bonchuaï 1963)と比較すると、この間に民族カテゴリーの同定が進んだことがよくわかる。

中央化する行政が山地にほとんど無関心であったこの時期に、山地と深く関わったのが、キリスト教

と仏教という二つの世界宗教である。カレンへのキリスト教布教は、長老派宣教師によって手をつけられたものの (Swanson 1984)、組織的な努力は、国境の西、ビルマのカレン・バプテスト教会によって、チエンマイ南部のランパーンにおいて始められた。布教の進展はしかし、ビルマと比べれば非常にゆっくりで、一八八六年時点では教会が二つ、教会員が百三十三人であった (U Zan n. d.: 9; Hovemyr 1989)。一九二〇年代から、低地の中央集権化、線路の開通など、さまざまな動きの中で、多くのカレンが北のチエンラーイや西のメーサリアン地域へ移動したのに伴い、キリスト教も広まった。そしてビルマからの間歇的な伝道努力を得て、少しずつ、各地にカレン教会が建立されていった。第二次世界大戦後まで、実際にタイにおけるカレン宣教活動は、ビルマから送り込まれる人材、ビルマで印刷されたカレン語の聖書や書物に依存していたのである。ビルマにおいてカレン・バプテスト教会は、民族教会として組織化され、カレン語を共通言語としたが、これがタイ側への伝道においても踏襲された。このことは、タイ側のキリスト教徒カレンのその後の展開と統合過程を根本的に方向づけることとなった。タイでもカレン・キリスト教会の成長は、ある種の民族意識のあり方と密接に関わってきたのである。⁽⁵⁾

山地でキリスト教が地域的に拡大したのは一九二〇年代から三〇年代だが、同時期に仏教についても山地の人々を巻き込むダイナミックな動きがあった。タイの王国時代から縁辺にあるカレンの人々にとって仏教実践は無縁のものではなく、三〇年代には、北部タイの広域にわたり絶大な信奉を得た僧侶クーバ・スイウイチャイ (一八七八―一九三八年) が、カレンやフモンなどの山地の人々からも支持を得た。一方、二十世紀初頭のラーマ五世王による中央集権化に伴い、全土の僧侶組織サンガの中央化が進められていた (石井 1991)。北部タイには、地元「ユアン」の⁽⁶⁾ 仏教伝統があるが、一九〇五年に制定されたサンガ統治法が一九一〇年に北部でも施行されるようになると、この北部の伝統と自立が危機にさらさ

れた。スイウィチャイは、中央サンガの規則に反して、自らサンガの認知なしに僧侶の授戒を行ったかどで、バンコクへ連行された。北部のタイ人や山地でも多くの民衆が、修行者としてスイウィチャイを敬い、超自然的な能力を持つと信じていた。捕えられてバンコクで取り調べを受けたものの、その絶大な人気ゆえに、民衆の反乱を恐れた当局により釈放された。これによって、彼の人気とカリスマはいやがうえにも増した。また、彼は山地をも広く行脚し、カレンの信者も多かった (Kwanchevan 1983: Keyes 1971; 速水 1984)。聞き取りによれば、北部タイのカレンの間で仏教が大きく広まったのはこの時期であり、調査地セニヤキにほど近いワッジャンで寺院が復興されたのも、このスイウィチャイの訪問を契機としていた。

このように二十世紀初頭の北部タイ山地では、キリスト教のみならず仏教も中央権力とは異なる文脈でカレンに受容されていたのである。

開発の時代——山地民族カリアン

前述のように二十世紀前半の、山地に対する見方は、「王国の民(チャオ・ムアン) vs. 森の民(チャオ・パー)」に、「文明 vs. 非文明」を重ねたものだった。しかし二十世紀後半、インドシナ戦争と冷戦の影がタイにも色濃く差すようになると同時に、森の民チャオ・パーに代わってチャオ・カオ(山地民族)という公称が定着していく。それは、余裕のある柔軟な「暗黙の了解」を込めたいわばアナログ的な民族分類から、デジタル的に自他の差異を同定・分類し、山地民族を反乱分子、他者なる闖入者として警戒し取り締まるまなざしへの変換でもあった。

十九世紀末以来、中国、ビルマから、多くの焼畑耕作民が耕作地を求め、あるいは戦乱を逃れてタイ国領内に移住するようになり、北部タイ山地では、メオ・ヤオ系およびチベット・ビルマ系の言語を母語とする焼畑耕作民の人口が増加していった。こうした移動は、二十世紀に入ると国境の向こう側の内戦などにより拍車がかかり、山地の生業形態と人口分布は大きく変化を遂げたのである (Kunstadter 1978)。多くのカレンは、焼畑と谷あいの水田耕作を両用していたが、山の上からは隣接諸国からの焼畑民、谷の低地からは耕作地を求めてやってくるタイ系の低地民との間にあって、しばしば土地を失い、山地の中でも土地条件の悪い地域へ新たな耕作地を求めて移動していた。

一九五〇年代、サリット政権のもとで、タイはインドシナ戦争と冷戦のあおりを受け、国内的には共產ゲリラ活動と対峙しつつ開発の時代を迎える。一九五五年には、国境警察 (Border Patrol Police: B P P) が、アメリカの援助を受け、軍部のエリートにより編成された。山地に秩序をもたらし、情報を収集し、教育や医療をもたらすことをその役割とした。国際機関の支援を受けて、組織的な山地の調査も始まった。海外の研究者の調査成果をふまえ、山地の研究と開発の必要性が認識されると、一九五九年には内務省公共福祉局に山地民族福祉課が設置された。一九六一年には社会経済調査が始まり、一九六四年には S E A T O (東南アジア条約機構)、および英国とオーストラリアの援助を得て上述の山地民族福祉課の下に、山地民族研究センターが設立された (Kwancheewan 2006)。一九六九年には、王立農業プロジェクトがケシの代替作物奨励のため、山地の各地に拠点を作って活動を始めた (Hanks and Hanks 2001)。

こうした経緯を経て一九五九年以降、山地の非タイ系少数民族について山地民族 (チャオ・カオ) という公称が定着し、彼らが山地民族政策の対象となった。さまざまな言語集団を含む「チャオ・カオ」というカテゴリーは、文字通り「山地の人々」であるが、それと同時に、チャオ・ラオ (われら) に対する

チャオ・カオ（彼ら、他者）であり（Pinkaw 2001）、他者としてラベリングされたチャオ・カオは、国家統合上の問題として明確に政策の対象とされたのである。「山地民族」は、環境に甚大な影響を与える移動焼畑耕作、アヘンの生産と流通、共産ゲリラの潜伏の許容、それらを国家の問題として認識する国民意識の欠如、などの問題を抱える他者とされた。そして対策としてケシの代替作物導入、森林保護、山地の治安維持などの必要性が喧伝される中で、国家の脅威としての山地民族という像が、明瞭な線で描かれた。こうした山地民族政策の開始に伴うチャオ・パーからチャオ・カオへの移行の政治的な意味合いは甚大であり、そこに上述の外国や国際機関の介入が果たした役割もまた大きかった。チャオ・パーは他者であり非文明ではあっても自律をある程度認められており、「暗黙の了解」が通用するカテゴリーだった。しかしチャオ・カオとなると、社会問題としてコントロールすべき対象だったのである。

こうした「山地民族」対策の対象となった公定山地民族（チャオ・カオ）とは、カレン、フモン、アカ、ラフ、リス、ミエン、そしてときにラワ、カムー、ティン、およびムラブリ（ピートンルアン）の十グループであった。その過程でカレンの一般的な呼称は、森の民ヤーン（チャオ・パー・ヤーン）から、山地民カリアン（チャオ・カオ・カリアン）へと移行していった。長く森の住民としてタイ系低地民の政体の周縁にあったカレンは、国家の脅威であるよそ者のリストに名を連ねることになったのである。

上述の『チェンラーイの三十民族』（Boonchai 1950）を記したブンチュエイ・スイーサワットは、この時期に『タイにおける山地民族』（Boonchai 1963）を著した。その後の多くの山地民族関係の紹介書の範型となったこの書物で、各民族について分布域、人口、移動歴、物質文化、生業、儀礼などを紹介しており、短縮した英語版も出版され、後々まで広く引用された。ここでは、十三年前の同著者の著作ではカレンについては「ヤーン」という北部タイにおける蔑称が用いられていたのに代わって、主に「カリ

アン」が公称として用いられている。これは、主に中西部で使われるモン語やビルマ語起源の呼称である。北タイの一般の人々にとって「ヤーン」は、なにがしかの畏怖と侮蔑の対象であり、森に住み、不可思議な呪術などにも長けた隣人だった。これに対し「カリアン」は、当初は行政カテゴリーとして北タイ人にとっては耳慣れないもので、あくまでも山地民族の一グループにすぎなかった。しかも、その分類も前著におけるような各地域の在地の呼称を用いた無系統な名称の羅列とは異なり、ほぼ現在使われているスゴ、ポー、ブウエという言語に基づく分類となっている。「山地民族」が公称として用いられ、分類され、政策対象となったこの時期に、言語系統を用いた分類と「カリアン」という公称が、上からの分類として定着しつつあったということである。⁽⁷⁾

タイにおける本格的な「山地民族研究」は、この頃に始まったと言つてよいが、上述のブンチュエイを除けばそのほとんどは英語で書かれた非タイ人によるものだった。山地民族政策の開始とともに山地民族研究センターが設立されると、ここを拠点に多くの海外の研究者が出入りし、山地民族研究の端緒が開かれた。ブンチュエイの著作と同じ頃⁽⁸⁾に出版されたヤングの『北部タイの山地民族』(Young 1962)は、薄い冊子であるが、これも引用度が高い(他にも LeBar, Hickey and Musgrave (eds.) 1964)。アメリカの「文化とパーソナリティ学派」流にそれぞれの山地民族について、その支配的エートスを描いており、後の山地民族各グループに関するステレオタイプ⁽⁸⁾の原型がすでにここにみられる。その後、開発を担う現場の人々の間でステレオタイプの本質化が行われ、その中でカレンは従順で統治しやすい反面、最も開発に食いつかない、遅れた人々、というレッテルを貼られていった(Chupinint 1989)⁽⁹⁾。

一九七〇年代から八〇年代にかけて、民族をめぐる議論が盛んに行われた中で、カレンを題材に民族を論じたのがカイズの編著、『民族的適応とアイデンティティ——ビルマ・タイ国境地域のカレン』

(Keyes (ed.) 1979) であった。「カレンとは誰で、もしそうだとすると、なぜそうなのか?」(Lehman 1979) といった所収論文タイトルをみてもわかるように、カレンは実体的な民族のとらえ方に対抗する議論の格好の題材となった。こうした視点は、植民地下ビルマにおけるシャンとカチンについて、民族分類と実体化に対抗したリーチの『高地ビルマの政治体系』(Leach 1954) に触発されたものだった。また、より主観的な民族認識を重視する立場として、たとえば同じ北タイでタイ系のルー族を対象にしたモアマンの「ルーとは誰か?」という論文(Moerman 1965) は、主観的な民族の同定過程を重視するパースの民族境界論(Baird 1969) とともに、民族を論じる上では地域を越えて頻繁に引用されてきた。

ただし、こうした民族の実体と明瞭な境界性に疑問を付す研究が最前線で行われたのと同じ時期に、しかも多くは同じ著者らによって、カレン文化、カレン社会を完結したものとして描いた民族誌的な研究も、盛んに行われた(カレンに限っても Hamilton 1976a; Hinton 1979; Kunstadter 1979; Madha 1980; Marlowe 1979; Mischung 1980; 飯島 1971)。すなわち、一方で状況論的な民族論を強調しつつ、同時に実体としての民族の文化を描く営みがエネルギーギッシュに進められたのである。このような方向性は、当時(一九八〇年代半ばまで)の象徴論や解釈論中心の人類学理論や民族誌の意味論的な分析への傾向が背景にあることは疑いないとして、タイの現場の政治・社会・文化的状況をも背景としていた。¹⁰⁾一九八〇年代になると、共産ゲリラ活動も終息し、山地の治安に関わる危機感は緩和された。そうした状況を受け、特定の村をベースにした調査をもとに、特定の民族グループの伝統文化、世界観を記述分析し、カレンについてもアイデンティティの根拠を儀礼に見出す論考がみられた(Mischung 1980; Madha 1980; Rajda 1986)。当時、近代国家形成の中で、あるべきタイ国民像が強調され、それにいわば対置されるものとして一枚岩的に描かれた他者なる「山地民族」像とその背後にある山地民族の同化政策に対し、山地研究

者はむしろ山地にみる文化の多様性を相対主義的に強調することを使命と感じたとも言える。矛盾するようだが、それは結局は山地民族政策を推進する上で行政の役に立つものでもあったし、当時始まっていた山地民族観光に代表される、山地民族を客体化するまなごしの強化にも寄与した。

このように北部山地は、六〇年代からさまざまな形で国家の介入を受けるようになった。サリット政権下の国家開発政策の一環として、多くの国際機関も関与しつつ、インフラも徐々に改善されていった。道路は、役人、開発事業、宣教師、商人などさまざまなものを外部から山地社会へこれまでとは比較にならない頻度で運び、電気などインフラもその後三十年で少しずつ整備されていき、それが生活の細部に変化をもたらしていった。学校やクリニックの建設は、当初はあまり効果が上がらなかったものの、長い目でみれば、山地にタイ語教育を普及させ、人々にタイ語で教育を受けることがよりよい職を見つける手段であることが認識されるにつれ、大きな変化となった。クリニックは、近代医療の普及とともに家族計画をもたらし、山地人口は一九九〇年代を境に少子化へと転換した。地方行政の関与とともに、たとえばカレンもタイ語の姓を名乗るようになり、家々の軒下にはタイ語で登録された住居番号と世帯主の氏名が記されるようになった。

一九六五年に、タンマチャーリック・プロジェクトという山地の仏教布教プロジェクトが始められた。内務省公共福祉局とサンガ（僧侶組織）が共同して始めたこのプロジェクトは、山地に国家、仏教、王室の国家三原則をもたらし、山地民族がタイの国民意識を持つようになることを目的とするとともに、同じ時期山地で多くの信者を獲得しつつあったキリスト教に対抗する意味もあった。山地の青少年が、プロジェクトの拠点となっているチェンマイのスイソダ寺や、バンコクのベンチャマポピット寺で、見習僧として受戒し、仏法と普通教育を受けた。こうして当初スイウイチャイによってもたらされた山地

の仏教は、国家的なプロジェクトがもたらす仏教へと塗り替えられた。ただし、単に上からお仕着せのものではなく日常的な場面でゆつくりと取り入れられていく中で、彼らの儀礼実践の中に仏教が位置づけられていったこともたしかである（速水 1994）。

一方、キリスト教がタイ側カレンの間で急速な前進をみせ始めるのは、五〇年代である。カトリックについては一九五一年にタイ山地での布教が始まり、バプテストは戦前米のビルマからの宣教の波が戦後に入って大きく成長する。一九五〇年からアメリカ人宣教師が次々と送り込まれ、一九五五年には、タイ・カレン・バプテスト会議（KBC）として、各地に点在していたカレンのバプテスト教会の統一組織が設立された。KBCの諸活動や諸教会では、キリスト教徒でありカレンであることが意識化され、教会活動の随所で民族意識が強調された。通常の日曜礼拝でも男女ともに民族衣装を着用し、KBCの年次総会などでは、民族衣装を着ることが強い口調で勧められた。また八〇年代には、同じ総会で、しばしばビルマ側のカレン・キリスト教徒が出席したり、ビルマの民族闘争がビデオなどで紹介され、カレンであることが戦って守るほどに意味のあることだというメッセージが伝えられた。キリスト教会において、カレンの美德として挙げられたのは、音楽を愛し、和を重んじ、世知に長けていないが、誠実で、純潔を守り、道徳的な人々、という「カレン・キリスト教徒」像であった。

このように、上からの民族意識形成という意味では、キリスト教と仏教、それぞれにおいて対称的なベクトルが見出される。

みられる山地民族へ

タイは一九八〇年代、世界銀行の勧告を受け、外貨獲得の手段として観光産業に本格的に力を入れ始めた。その中で山地民族は、北部タイの観光に彩りを添えるものとなった。北の古都チェンマイの売り物は寺院などの歴史的な建造物と北タイ独自のランナー文化、そして後背地に広がる山地との組み合わせであり、山地の少数民族はケシ畑とアヘン生産の担い手であるという付加「価値」も伴って、カラフルな観光の対象となったのである。都市近郊では、バスでやってくる観光客に民族衣装を着た山地民族が手工芸品を売るお手軽な山地民族村ツアー、山地に入って村々を訪れる冒険派向けのトレッキングなどが盛んになった。アヘンを生産する、タイ国家の治安の行き届かない辺境の地での冒険のイメージがトレッカーを誘い、一九八〇年代半ばからは、チェンマイの寺院の間を縫うようにトレッキング店舗が林立し、より辺鄙な、文明から遠い、エキゾチックな村を求めて、ツアー先はほとんど奥地へと開拓され、規制や安全の確保などは後手に回った。他方、チェンマイの町の、観光客相手のレストランやナイトバザーで、山地民族の衣装を身につけた女性たちを見かけるようになったのも一九八〇年代である。チェンマイの観光産業が伸びる中で、民族衣装を身につけた山地女性がチェンマイで手芸品を売るようになった (Vaitkious 1984; Toyota 1998)。町では山地の女性や子供たちの写真入りの絵はがきやパンフレット、写真集が回り、手工芸品も大量に売られた。山地女性の可視化は、観光と不可分であり、その売春がクローズアップされ始めたのもこの時期である。

私自身がフィールド調査に入った一九八七年は、まさにこのような状況にあった。当時、タイの研究

者は、主流社会の歴史・文化研究から農村共同体の文化へ少しづつ目を向け始めていたが、その視野に、山地の非タイ系民族はまだ入っていなかった。山地では共産ゲリラをめぐる闘争なども一段落し、アヘン生産はいまだに活発であったが、それゆえにさまざまな開発努力が始まった。それにより、平穏になった山に、多くの国際機関、キリスト教や仏教布教、代替作物の推進などを主目的とする王立プロジェクトなどがひしめく時代を迎えていた。人類学者らが描くそれぞれの民族の文化的特質は、観光の場で商品化され、他者化される山地民族像に上塗りされていた。一九七〇年代から八〇年代に至る山地民族の研究は、自分自身への自戒も込めて言えば、こうした山地民族の本質化、他者化に一役も二役もかっていたと言えるだろう。権力側の作り出す「山地民族」像に呼応する形で、一九八〇年代はまさに山地民族言説たけなわだった。

先住民としてのカレン——パグニョの自他表象

このような固定化した山地民族言説や、「山地民族カレン」像の提示に対して、一九九〇年代には、少しずつオルタナティブな視点からの山地理解が生まれ始める。第一に、当時の人類学における構築主義的傾向を背景に、山地 vs. 低地の対置そのものを脱構築し、むしろ両者の連続性を浮き彫りにしようとする一連の議論である。こうした議論は、上述のような「部族」や「民族」が関係性の中で生じるものであることを強調する視点とともに、リーチの『高地ビルマの政治体系』(Leach 1954)に端を発する動態的な民族論や、山地社会を低地との相互関係の中でみようとするとする視点を継承し、本質主義的な山地民族像に抗するものである (Russell (ed.) 1989; Kammerer and Tannenbaum (eds.) 1996; Hayami 2004)。第二に、

山地の人々を巻き込む市民運動やグローバルな先住民運動に触発された主張である。焼畑を生業とし、国家の貴重な天然資源を破壊する「外来の他者」としての山地民族、「開発の営為に対しては遅れた、目端の利かないカレン」という一般的な他者としてのカレン像に対して当事者自身の声加わり、応答が始まった。

山地民族の焼畑を森林破壊の元凶とする声は、一九六〇年代の山地民族政策が始まる背景にもあった (Pragong and Thomas 1990; Pinkaw 2001)。これに対しては、早くからカレンやラワの焼畑慣行が詳細に研究され、十分な休耕期間をおくだけの土地があれば、彼らの焼畑が、森林破壊につながるものではないことが論じられた (Kunstadter 1978)。むしろ大資本による木材のための乱伐、そしてそれを許容する森林局の管理のあり方の方が、はるかに害が大きい中で、焼畑民はスケープゴートとされていった (Kammerer 1988; Shalarchai 1989)。

一九八〇年代に入ると、森林政策は、保護と植林に少しずつ重点をおくものになっていった。そして、一九八八年の南部の大洪水の後に発令された一九八九年の森林伐採禁止令により、山地での焼畑耕作を始めとする森林利用への規制は厳しくなった。調査地でも、調査開始当初の一九八七年にはまだ水田と並行して焼畑が補足的とはいえかなり行われていた。それが十年後の一九九七年には少なくともチャオプラー川の上流域では、ほぼ姿を消していた。

一九八〇年代末から、ダム建設や国立公園などの囲い込みに伴う立ち退き命令などに対する運動が始まった。トゥンヤイ・ナレスアン動物保護区の制定やナム・チョアム・ダム建設におけるカレンとNGOによる反対運動の成功は、環境保護運動にカレンが関わる契機となった。森林行政によるさまざまな形での山地の森林の囲い込みに対して、従来から森林を生活の糧としてきたカレンを始めとする山地の

人々が抵抗する場面も増えていった。それは、一九九〇年代後半には、森林をムラの共有林としてムラぐるみで守ることを法的に可能にするコミュニティ・フォレストリに向けての運動へと発展した。カレンを始めとする山地住民は、NGOや知識人、僧侶などともにネットワークを形成し、運動を展開した。森林保護区に人間が居住することをよしとしない立場のNGO、市民、森林局、それを支持する政党と、逆にコミュニティ・フォレストリの理念により、森林との共生を訴える立場のNGO、市民、森林局の一部、支持する政党とに分かれて議論は政治化しつつ広がった。

調査地域のワッジャンでも、地元のカレンと低地の市民運動とが共同で展開した抵抗運動が成功した。一九九〇年代初期に、ここに森林局の外郭団体である森林産業組織(FIO)が、海外資本と提携して、マツの伐採・製材・植林プロジェクトを計画した。これに反対した住民の抵抗運動である。これまで先祖代々、この地に居住して、天然資源である松林を守ってきたのは地元民であり、プロジェクトはそれを破壊しようとしている、と主張した。そして、メディア、同じ水系の下流の北タイ人を含むネットワーク、環境保護運動家、知識人、僧侶、NGOなどが参加して、マツの木に授戒をして黄色い僧衣を巻き付けて伐採を拒否するなど、抵抗運動を盛り上げた。これは、全国ニュースとなったが、そこで映し出されたのは、赤いカレンの民族衣装、黄色い僧衣、森の緑の美しい映像の中で、カレンが、「母父、祖母祖父から受け継いだ土地を守る」と訴えている姿である。こうして、保護区の森林に対して何ら法的根拠は持たないながら、居住の歴史と、森と共生する共同体の伝統を守ることによって森林を保護育成してきたという環境保護の立場に立った主張により、結局計画を中止に追いやった(Anan 1996、詳しくは速水1999参照)。この直後、一九九四年には北部農民ネットワークが結成され、市民運動を積極的に担っていくが、その中心的な担い手はカレンだった。

この頃には、山地の焼畑によるケシ栽培はもはやほとんどなくなり、一九九〇年代からはそれに代わる換金作物栽培が主流となっていた。キャベツ、ニンジン、シウウガ、生花、コーヒー、ネギなどの栽培が各地で行われた。チェンマイの人口増加と市場の拡大、道路網の改善とともに、こうした換金作物の出荷が容易になったことも一つの要因である。ケシ栽培が行われていた当時は、山地民族のケシ栽培の撲滅をうたい、そのために換金作物を導入した同じ政府の言説が、こうなると都合よく変節する。すなわち、上流で水資源を枯渇させ、あるいは農業で汚染された水を下流に流す山地の居住者を、もはや無知な耕作者ではなく、狡猾で私利に走る計算高い山地民族と見なす語りに代わったのである。いづれにせよ、山地に環境破壊の元凶を求める見方に大きな変化はない。さらには、同じ水系でも上流と下流の利害が衝突し、これが政治化した論争にも関与している (Hayami 2000)。こうして、山地の土地は、従来の生業、換金作物栽培、森林政策における保護と植林とが競合する場となり、そこに民族の主張と文化のポリテクスが展開されていった。

世界先住民年(一九九三年)とそれに続く先住民の十年(一九九四―二〇〇四年)は、カレンによる民族の主張に一つの有効なイデオロムを提供した。それに先立つ一九八八年に、チェンマイでアジアの先住民集会在開催され、カレンの代表者もこのフォーラムに参加した。森林に居住しこれを利用する権利の主張は、先住性の主張と不可分となり、グローバルに展開する先住民運動はカレンの森への権利の主張に影響を与えた。そして、コミュニティ・フォレストリを提唱する市民運動において、カレンの「先住民の知恵」や、焼畑の持続可能性の語りも盛んになっていった。それは、一九九二年に国連「環境と開発」会議で、先住民の知識の重要性が強調されたのとも呼応している。カレンの先住性の主張は、まさに森林をめぐる権利の主張とともに始まり、世界的な運動の広がりとも連動していく。森の先住者であるとの

主張が、運動の中でも重要な要素となっていたのである。

この頃、タイではカレンに関する出版物が急増した。環境保護に関わる市民運動の中で、カレンの可視性が高まると、カレンの生活への関心も高まりをみせた。一九八〇年代の経済成長を経験したタイの中流層の中に、カレンの生活に失われた過去のよき伝統と文化、自然への観念的な憧憬をそそる魅力を見出す人々も少なくなかった。当時出版されたのは、NGO発行の研究書（Pinkaw 1996）のみならず、一般向けの啓発書で、カレンの古老の語りを書きとめたもの（Phau Lae Pa and Kalayaa-Weerasakdi 1987; Ben Phau 1997; Leesa 1991; Kamkar and Bencha 1999）、伝承歌の紹介などであり、「森の自由人カレン」¹「カレンの土着の知識」などの言葉が、カレンの衣装をあしらった本の表紙を飾った。新聞や雑誌の記事も加えれば印刷メディアにおけるカレンの可視性は、かなり高まっていたと言える。これらを手にとるのは、NGOや市民運動に関わり、環境保護に熱意を持った人々、学生、関心ある一般の人々であり、関心の裾野が十五年で大きく広がったことは間違いない。そうして、非文明の森住みの他者（チャオ・パ）から、国家の治安と資源を脅かす山地民族（チャオ・カオ）へ、そして、森林の知識を豊かに持つ先住民へと、タイにおけるカレンの位置づけは変遷してきたのである。

こうした文脈で語られるカレンは、もはや「ヤーン」でも「カリアン」でもなく、「バグニョ」と呼ばれるようになっていた。バグニョとは、スゴー・カレン語で「カレン」の自称、あるいは「人間」という意味である。市民運動などで指導的役割に立っていたのが、スゴー・カレンの人々であったことが、こうした呼称の使用に寄与している。また、NGOや一般タイ市民の山地への関心が少しずつみられるようになると同時に、山地で本格的な調査研究をするタイの研究者が育ち始めた（カレンに限っても

¹ Kwanchewan 2003; Pinkaw 1996; 2001 など。

このように、一九九〇年代以降、市民運動の高まりの中で、カレン自身の声が聞かれるようになった。在地のさまざまな問題に対する抵抗や闘争において、市民運動やより大きな政党の関与、そして多様な言説が飛び交う中で、森林への法的な基盤のない権利を主張するために、カレン自身はその主張の中心に、地域における長い居住の歴史、森を守りながら生活してきた共同体の伝統を据えた。森林は自らの居住地であり、文化とアイデンティティの根拠である、そして、現在の居住地を囲む豊かな森林こそが、彼らの共同体が森林と持続的に共生してきたことの証だ、という主張を展開した。この主張を通じて、環境保護の視点と、彼ら自身の価値観や知識を融合してきた。それによって、低地の運動家や関心ある市民と立場を共有しながら、自らのアイデンティティを保つことができたのだ。ここでは、民族意識とともに、環境保護に参与するタイのよき市民であることが強調され、それは、同一性と差異を同時に主張する戦略である。¹³ これまで「カレン」に外から当てはめられてきた森住みの他者というステレオタイプを、返す刀で自分たちの森の守り手としての権利を主張するために利用しているのだ。

ここでは、国家に対して自らを実体的な民族として主張する際に、権力の語りとしての「血」や「土地」など、原初的な感情を喚起するものを少数民族側が流用し、民族のポリテクスの中で力を発揮するというパラドクスが生じている (Appadurai 1996: 4)。カレンも参加する先住民の主張とは、まさにこのようなものと言える。カレン自身がイニシヤティヴをとり、低地市民運動と連なる形で行ってきた主張は、上述の反対運動の成功などをみても、有効な戦略であったことは間違いない (Yos 2004)。そうした戦略はしかし同時に、実際には一つの集落の中でさえ一様ではない土地をめぐる考え方を一元化し、支配的言説をその逆像によってなぞるものとも言え、抵抗すべき相手の論理にとりこまれる危うさがつきまとう。すなわち、自他の境界を明瞭にし、カレンを他者化する相手の論理をなぞることになるので

ある (Walker 2001; Hayami 2000)。

タイの山地民族政策を担ってきた上述の山地民族研究所は、設立三十年余となった二〇〇二年、タイ行政の組織改編の中で解体された。これは、六〇年代、国家統合と開発の時代に規定された「山地民族問題」はもはや問題ではなくなったということの意味するのだろうか。少なくとも、山地の問題は、ケシを栽培し、低地の社会・経済システムに背を向けた国民意識の欠如した人々の問題ではなくなっている (Kwancheewan 2006)。山地民族研究所のうち、残されているのは、研究所に付属していた小さな山地民族博物館のみである。これは、一九九七年にチェンマイ郊外の県庁舎の近くに移転され、四階建ての大きな建物になった。一階は吹き抜け、二階には、各「山地民族」グループの伝統文化を紹介する衣装や民具、三階には開発プロジェクトなどの働きかけの効果に関わるもの、そして最上階には、王立プロジェクトを中心とした王室と山地民族の関わりを展示している。ジョンソンが指摘するように、チャオ・カオと呼ばれ、それぞれの文化を持つ集団が、タイ国家の中で次第に順応し、馴化されていった過程を如実に描き出しているとも言える (Jonsson 2005; 石井 2007)。いずれにせよ、タイ国民国家統合と山地民族の順応に自信を持った政府は、山地民族が同化の姿勢を示す限り、逆に無害な「多文化主義」的主張には積極的になつていく (Hayami 2006a)。山地の問題は、もはや伝統に固執する人々を、何とかタイ国民として同化させるといふ問題ではない。美しい民族衣装を保ち、それぞれの「文化」を、タイ国家の寛容の証として表象する山地民族である限りは、むしろ差異は歓迎されるのである。山地を他者化する目は変化しつつある。体制には、少数民族なる他者がすでにタイ国民国家に含まれているという自負がある。目に見える他文化を許容する国家の寛容さは、差異が葛藤を伴わない限りにおいて、むしろ自らの権威を示すものになったということかもしれない。

本章では、タイの国民国家形成からグローバル化を経た二十一世紀に至るまでの歩みの中で、山地のカレンの人々がどのように、森の民ヤーンから、山地民族カリアンを経て、先住民バグニョとしての自己主張へと至ったか、異化と同化の間で揺れる過程を検証してきた。一九八〇年代までは、外部にさらされる「カレン」の表象に自ら関わるものが少なかつたカレンが、九〇年代から市民運動への参加をきっかけに、メディアやエコツーリズム（須永 2004、2006、速水 近刊）などの場で自らの表象を選択的に行う場を得た。その中で、しばしば権力側によって上から押しつけられた表象を逆に利用したり、多元化していくことによって、他者化の表象を利用する術を見出しているのは、タイの政治文化政策が新しい局面に來ていることを示すのかもしれない。少数者が支配側の制度を利用しながら、錯綜する異質で雑多な表象を臨機応変にとりこんだり拒否しながら日常実践を営む。そうすることで否応なく支配に包摂されながら、自らの生活を意味あるものに行っている（Hayami 2006b）。山地民族というカテゴリー自体が、上から作り出されてきた中で、自らを先住民と主張して応答している。近代国家の支配民族による他者構築の中で、こうした応答の可能性が生じてきたのである。上からの規定への応答という形で、自らを主体化しアイデンティティを形成する場が作られている。