

南タイのムスリム・仏教徒混住村落 における宗教的帰属と親族関係

西井 涼子

はじめに

東南アジア社会、特にタイ農村やマレー農村における親族は、父方、母方のどちらにも傾斜しない共系的なあり方を特徴とするとされてきた。こうした社会においては、祖先を中心とした系譜関係による排他的、閉鎖的な出自集団は見いだせない。しかし、それは親を媒介とした社会的に認知された祖先からの系譜的つながりが、全くないということではない。例えば、北タイのピー・ブーニャーや東北タイのピー・ブーター、南タイのターヤーイなどの祖霊信仰などにおいては、祖先からの系譜関係が見いだせるのである [Turton 1972、梶原 1983、高井 1991、Tambiah 1970、竹内・赤木 1987、アヌマーン 1979]。ただし、それらは権利や義務をともなった排他的集団組織化の原理とはなっていないため、上座仏教社会では、来世の救済に関わる仏教とは対立・補完関係にあるとされ、現世における人々の苦悩や危機への対処とより強く関わる精霊信仰の一部として位置づけられることが多い。

本稿では、これを個人を中心としたキンドレッドと、祖先を中心として系的に辿られる出自という二種類の親族のあり方として、イスラームと仏教という宗教的帰属がこれらの親族のあり方といかに関わっているのかを明らかにすることを目的とする¹。調査村であるM村は、南タイの西海岸の最南端、マレーシアと国境を接したサトゥーン県の北部に位置している²。

¹ 本稿は、平成5-6年度科学研究費補助金「複合社会の形成原理に関する基礎研究」（研究代表者：水島 司、課題番号06206103）の成果報告である。1994年度の調査は、平成6年度国際学術研究科学研究費補助金「変動する東南アジアにおける社会倫理の人類学的研究」（研究代表者：田村克己、課題番号06041128）、及び村田学術振興財団第10回（平成6年度）研究助成により行った。また国立民族学博物館共同研究「東南アジアにおける社会倫理の人類学的研究」において発表し、有益な助言を得た。ここに記して感謝したい。

² タイにおけるムスリムは、政府発表によると全人口の約4%、200万人ほどであるといわれている。それらは、おおまかに次の4つのタイプに分けることができる。

- 1) 北タイを中心とした陸路により中国の雲南からきたホーと呼ばれる人々の一部であるムスリム
- 2) バンコクを中心とした中部タイのムスリム
- 3) 南タイの東海岸を中心としたマレー語を話すムスリム
- 4) 南タイの西海岸を中心としたタイ語を話すムスリム

このうち3と4の地域が、従来一括して南部国境県と呼ばれているが、県人口の60%から80%をムスリムが占めるため、この地域の統合問題は「南部国境県問題」として、タイ国内でも重大な政治的課題となって

M村は、ムスリムと仏教徒が混住する村落であり、日常語は共に同じタイ語の南タイ方言を話している³。村ではムスリムと仏教徒の通婚は頻繁に起こるが、それは父方親族と母方親族の宗教が異なるという状況をもたらす。日常生活において重要な親族関係は、状況によって親密につき会う親族が父方、母方どちらにもなりうる双系的な特徴をもつ。それは、個人を中心として関係づけられる血縁関係の範囲を示すキンドレッドであると考えられる。しかし、宗教の違いは、そうしたキンドレッドのあり方に別の原理を持ち込むことになる。また、ターヤーイと呼ばれる祖先からの系譜関係による儀礼も見られ、その出自は父方、母方どちらも辿ることができるというという意味で、単系出自に対して非単系もしくは共系(cognatic)であるともいえる。ここでの宗教の違いは、キンドレッドにおける親族関係との関わりとは異なる特徴を示す。本稿では、こうした二種類の親族のあり方を宗教との関わりで分析することにより、むしろ宗教的帰属が同じ場合には見えにくい親族関係の特徴を明らかにすることができると思われる。次節ではまず、ムスリムと仏教徒の個人を中心とした親族関係の特徴を、世帯と親族近隣居住から示した後、ムスリムと仏教徒の通婚の事例から、「夫婦の宗教は同じでなければならない」とされることが、共属的な親族関係のあり方に異なる原理をもちこむ結果になることを見る。最後に系譜関係と宗教の関係を述べて、宗教が親族関係をめぐって二つの異なる原理となることを見る。

ヤート (yaat)、ピーノーン (phiinoo ng)

エゴを中心としたキンドレッドにあたる親族は、村では「ヤート (yaat)・ピーノーン (phiinoo ng)」もしくは「ヤート」のみ、「ピーノーン」のみで表される。「ヤート」は

きた。しかし、マレー語を話す東海岸のムスリム地域が、1960年代末からムスリムの分離独立運動の中心であったのに対し、タイ語を話すムスリムの住む西海岸では、常に政治的に問題を起こすことのない、模範的なムスリムであるタイ国民であった [橋本 1987, Chavivun 1982, Chaiwat 1987]。

³ 村は、国道から 14 キロ入った海岸沿いに位置している。アンダマン海から海岸沿いに密生するマングロープの森に、流れが北から南へ入り込んでできた細長い土地に、東を運河に、西をアンダマン海に挟まれて M村の家々は細長く連なって約 2 キロにわたって延びている。1988 年の時点で、134 世帯のうち、20 世帯ほどは運河の中に杭をたてて水上家屋をなしていた。

ここに最初に人が入植したのは、1900 年頃であるというが、樹皮 (漁網などを染める染料として使う) や薪とするためのマングロープの採集に従事するためであった。はじめの入植者はムスリムであったが、1910 年代には最初の仏教徒が入ってきた。1946 年頃に、一人の中国系タイ人 S が M村に炭焼き工場をつくり、マングロープは薪ではなく炭として輸出されるようになった。それと時を同じくして村にエビ漁が導入されたが、村中に広がったのは、1960 年代になってからだという。エビ漁は小舟で 1 人か 2 人で行う小規模なもので、ほとんどが世帯単位で行われている。1994 年現在の M村の主要な二つの生業は漁業と炭焼きである。1990 年頃からエビの養殖が導入され、1994 年には村のほとんどの水田はエビの養殖池に変わっていた。これに従事しているのはムスリムで 7 人、仏教徒で 10 人である。

タイ学士院発行のタイ・タイ辞典では、「父方もしくは母方の血縁とみなすことのできる範囲の人々」とあり、「ピーノーン」は父母を同じくするキョウダイという意味の他に、それをさらに拡大させて血縁関係のある人ということも意味するとなっている。どちらも父方、母方を含んだ双系の親族をさしているが、M村ではどちらかという系譜関係を辿ることが難しいほどより遠い親族関係の人をさすときには、つながりのある仲間とでもいうほどの意味で「ピーノーン」を用いる場合が多いように思う。ヤート、ピーノーンという言葉によって表される範囲は、話し手とその状況によって自在に変わりうる。むしろ、それは親族の範囲というよりも、その話者を中心とした関係をさす。実際どこまでを「ヤート・ピーノーン」の範囲とするかと尋ねると、「互いに尊重しあう (naphww) 関係、もし尊重しあわないならば、外の人と同じ」という答えが返ってきた。例えば、父のキョウダイという系譜的には近い関係でも、ほとんど親交のない場合もあるし、祖父母のキョウダイの子孫 (第2イトコ) でも、近くに住み、親族として非常に緊密な関係を持っている場合もある。

まず、ムスリムと仏教徒のそれぞれの世帯の特徴から、M村における家族のあり方をみておきたい。次に、それを親族近隣居住との関連で考察することにより、M村における親族の特徴を描きたい。

(1) 世帯の特徴

1988年の調査時には、ムスリム344人(54%)、仏教徒397人(46%)であった。世帯数はムスリム61世帯、仏教徒72世帯、ムスリムと仏教徒の混合世帯1であった。その後3年ごとに行った1991年、1994年の調査によっても、このムスリムと仏教徒の人口比は、ややムスリムが多いがほぼ均衡しているという状態で大きく変化はしていない⁴(表1)。

世帯規模でみると、ムスリムは6年間を通じて4人の世帯と5人の世帯が多く、これに対し、同年の仏教徒は1988年は3人と4人の世帯が多く、1991年以降は4人と5人の世帯が多くなっている。単身世帯と2人世帯の割合はムスリムが6年間で8-11%であるのに対し、仏教徒は18-23%と多く、世帯規模は全体にムスリムよりも仏教徒の方がやや小さいといえよう(表3)。

⁴年齢別人口構成は表2のとおりであるが、人口構成には宗教による大きな違いは見られない。1世帯あたりの平均人数は、ムスリムが1988年が5.6人、1991年には5.0人、1994年には4.9人と減少傾向をしめしている。仏教徒はそれぞれ4.1人、4.3人、4.1人とほぼ一定している。6年間を通してムスリムの方が世帯員数の平均はやや多い。ちなみに、東北タイの水野の調査村では1964年に1世帯平均6.1人、マレーシアのケダーでの口羽の調査村では1968年に5.0人、坪内のクランタンの調査村では1971年には4.7人、1991年には5.2人、前田のマラッカの調査村では1971年に5.4人、1980年のタイ全国の世帯員数平均は5.2人であった〔水野1981, 口羽・坪内・前田1976〕。

表1 村の人口構成の推移（1988年～1994年）*

宗教		1988年	1991年	1994年
ムスリム	男	170	145	145
	女	174	159	167
	小計	344	304	312
仏教徒	男	139	133	108
	女	158	149	138
	小計	297	282	246
合計		641	586	558

*1988年、1991年、1994年の調査による

表2 1988年の年齢別人口構成*

年齢	ムスリム		仏教徒	
	男	女	男	女
0-9	39	47	34	43
10-19	54	48	25	25
20-29	28	25	32	37
30-39	18	22	21	17
40-49	15	13	12	14
50-59	10	7	9	12
60-69	3	6	2	7
70-79	2	4	4	1
80-89	1	2	0	2
計	170	174	139	158

*1988年の調査による

表3 世帯規模の推移（1988年～1994年）*

	世帯員数	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	計	
		ムスリム	1988年	2	3	5	11	11	8	9	5	4	2			
	1991年	3	4	9	7	15	7	9	5	2						61
	1994年	4	3	9	14	13	9	7	2		1		1	1	64	
仏教徒	1988年	2	11	16	18	11	6	4	3	1					72	
	1991年	8	7	8	14	12	8	3	4	1	1				66	
	1994年	6	5	8	19	13	4	2	1	1	1				60	

*1988年、1991年、1994年の調査による

まず、1988年の世帯構成からその特徴をみておきたい。表4は世帯に含まれる夫婦数と世帯数によって分類したものである⁵。最も多いのが、ムスリムも仏教徒も1組の夫婦を含んだ世帯であり、ムスリムで45世帯（73.8%）、仏教徒で56世帯（77.8%）にのぼる。そのなかで、夫婦と未婚の子供からなる核家族型の世帯は、ムスリムで29世帯（47.5%）、仏教徒で39世帯（54.2%）である。その他の夫婦1組で2世代の世帯は、ムスリムは夫婦とその未婚子にどちらかの連れ子が加わったもの4世帯と、どちらかのキョウダイの子供もしくはは

⁵ 田中（1993）の分類を簡略化したものである。

表4-1 ムスリムの世帯構成*

夫婦数	0組			1組			2組			計
	夫方	妻方	N	夫方	妻方	N	夫方	妻方	N	
1世代			2			2				4
2世代			4	1	3	33				41
3世代	4			1	4		3	3		15
4世代					1					1
小計	4		6	2	8	35	3	3		61
合計		10			45			6		61

表4-2 仏教徒の世帯構成*

夫婦数	0組			1組			2組			計
	夫方	妻方	N	夫方	妻方	N	夫方	妻方	N	
1世代			4			5				9
2世代			8	1		42		1		52
3世代		2		6	2		1			11
4世代										
小計		2	12	7	2	47	1	1		
合計		14			56			2		72

*1988年の調査による

N: 夫方, 妻方のどちらでもない

キョウダイが加わったもの4世帯である。仏教徒では核家族以外の夫婦1組で2世代の世帯は、夫婦と未婚子に連れ子が加わったもの2世帯、夫婦と未婚子に連れ子と遠縁の子が加わったもの1世帯である。2組以上の夫婦が含まれる世帯はムスリムでわずか6世帯(9.8%)、仏教徒で2世帯(2.8%)にすぎない。このことから、M村の世帯構成は1組の夫婦からなる形態が中心を占めていることがわかる。

婚姻によってまずどちらかの親と同居したとしても、間もなく近隣に別の家屋を建てて分出する。そのことは、親の夫婦との同居の少なさに対し、親子の近隣居住を行っている世帯が1988年には、全世帯数の半数近く(ムスリムの場合は1991年と1994年には7割)にのぼることからもわかる。夫もしくは妻と死別した親との同居は、ムスリムで15世帯(24.6%)、仏教徒で11世帯(15.3%)で、親の1人世帯よりはるかに多い。子供が近隣居住して親が1人世帯であるのは、ムスリムの1世帯のみである。他の1人世帯は、独身女性や離婚して子供のいない、もしくは子供が離別した相手方と住んでいる世帯である。よって、老齢で1人になった親は子供の世帯と同居する傾向があるといえよう。これは、逆にいえば老齢となっても夫婦である限り子供の世帯とは同居しないということである。

夫婦と未婚の子供からなる核家族世帯が、ムスリムも仏教徒も全体の約半数を占めることから、核家族が多い傾向にあるということ是可以する。しかし、M村の世帯構成の特徴として

いえることは、夫婦と未婚の子供を一つの単位として捉え、その多さを指摘するよりも、むしろ一組の夫婦による構成の圧倒的な多さである。夫婦が世帯に含まれる場合に限ると、ムスリム世帯では88%、仏教徒世帯では97%の世帯が一組の夫婦のみを含んでいる。

世帯の構成はこうした一組の夫婦を中心として、その他の成員が流動的に入れ替わる形態をとっている。3年ごとの6年間をとってみても世帯構成員の入れ替わりはかなり頻繁である。(このことは、次項の親族近隣居住において具体的にみる。)しかし、基本的には一時的には二組以上の夫婦が同じ世帯に同居することはあっても、やがて一組の夫婦のみが残る形に変移していく。その一つの例を、私が1988年の調査時に同居していたウアンの世帯の推移からみてみたい。

ウアンの世帯の推移 (仏教徒⁶、夫：52歳、妻：51歳)

1988年の時点で、ウアンの世帯は、夫のウアン(漁師)と妻のウィン、未婚の三男(漁師)と次女(中学3年生)の4人の核家族型の構成であった。彼らには男4人、女2人の計6人の子供がおり、そのうち長男と長女の2人がすでに結婚していた。長女は南タイ東海岸のパタニ県に嫁いでM村にはいなかった。長男は炭焼き場の持ち主Sの所有する船の船員として、ペナンと村を往復していたが、親の家の道をはさんで向かい側の運河の中に水上家屋をたてて、妻と子供2人と共に住んでいた。次男と四男はプーケットで働いていた。

1991年にはウアンの世帯は6人になっていた。ウアンとウインの夫婦、次女、長男の子供2人、四男の子供1人の6人の世帯である。長男夫婦は子供2人を親の世帯に預けて、その年の1月からハジャイの家具工場に出稼ぎに出た。1988年10月にプーケットで働いていた四男が東北タイのウボン県出身の妻を連れて村に帰り、そこで長女を出産した。夫である四男は妻と子供を残してプーケットに戻り、1990年には単身でチェンマイへ行ってしまった。妻は子供を夫の親の元に残し、1991年のはじめからハジャイへ出稼ぎに出た。1988年当時M村にいた三男は1989年から2年間兵役につき、兵役を終わると1991年からハジャイの長男である兄が勤めていた家具工場に就職した。しかし、4カ月働いた後に止めたところであった。当時プーケットで漁に従事していた次男は1989年にいったんプーケットから村に戻り、仕掛け漁をしていたが、1年後に再びプーケットに出かけて、波止場でトラックの運転手をしていた。次女は中学を卒業すると、母の出身村の親戚の家で7カ月間ゴムのタッピングに従事したあとで、1990年4月からヤラーの工場に働きに行き、1991年1月に再びM村に戻ってきたところであった。

1994年には、ウアンの世帯は5人になっていた。ウアンとウインの夫婦、長男の子供二人、

⁶ ウインはもとムスリムであったが、現在はウアンに従って仏教徒になっており、子供達も皆仏教徒である。

四男の子供1人の5人である。次女は1992年に婚出しヤラーに移っていた。長男夫婦は相変わらず子供を親元にあずけてハジャイで働いていた。次男はブーケットでいまだ独身のままトラックの運転手を続けていた。1991年の調査時にハジャイの工場を辞めたばかりだった三男は、その後トランのデパートのステレオ売場で働き、やがてハジャイのデパートに移り、1994年のはじめに妻をつれて村に帰ってきた。3-4カ月を親と同居したあとで、すぐ隣に竹とニッパ椰子で家をつくって妻と2人で分出した。四男は相変わらず単身でチェンマイの修理工場働いており、その妻は1994年のはじめに日本へ単身で渡ったという。四男夫婦の子供は夫の親であるウアンの世帯で養育している。

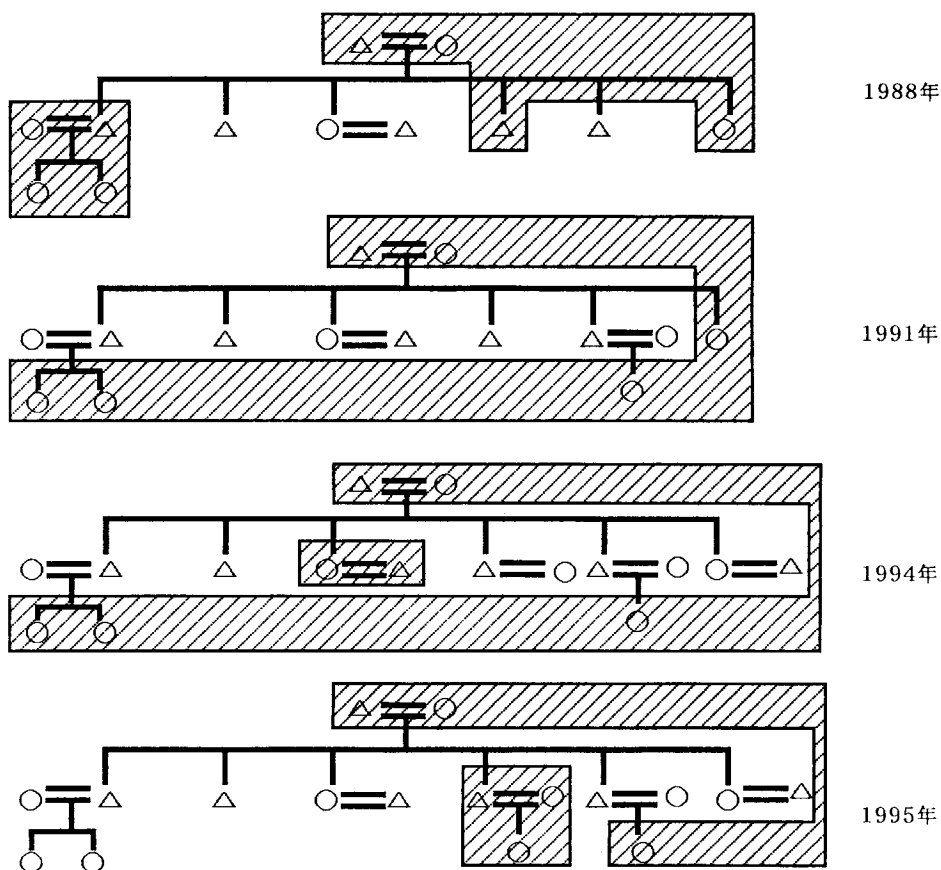


図1 ウアンの世帯の推移

1995年にはウアンの世帯は、ウアンとウインの夫婦、四男の子供1人の3人であった。前年まで同居していた長男の子供2人は、ハジャイに定着した長男夫婦が連れていった。また、隣に住む三男には子供が誕生した。三男はやがて自分も親に子供を預け、夫婦でハジャイに働きにでたいと語った。

ウアンの世帯の推移から、次のことがいえる。親族近隣居住としては、1988年には親と長男の2世帯が隣接して居住していたが、1991年には長男の世帯が転出したため親の世帯だけになり、1994年に再び今度は親の世帯と三男の2世帯が隣接居住をするという変遷をたどっている。このように、1組の夫婦からなる世帯構成を中心に、世帯内及び近隣居住の世帯のメンバーシップはかなり頻繁に変わりうる。

また親と未婚の子供といういわゆる核家族のイメージも、この流動する家族の固定した核では決してなく、状況次第では子供を祖父母に預けることも頻繁に行われている。つまり、子供は親が育てるべきであるということが規範となっていないことが伺われる。1988年の時点で、両親が同居せず、祖父母が孫を引き取って育てているケースはムスリムで61世帯中4世帯(6.6%)、仏教徒で72世帯中3世帯(4.2%)であった。これは一時点のものであるので、ウアンのように1988年以後に孫の引き取りを行った世帯や、1988以前に引き取っていたことがある世帯を含めると、孫引き取りの経験のある世帯はかなりの割合にのぼるであろう。

次に、世帯構成が夫方であるか妻方であるかを、どちらの親もしくはきょうだい世帯に加わっているかで見ると、ムスリムでは夫方は9世帯、妻方が11世帯、仏教徒では夫方が8世帯、妻方が4世帯であった⁷。仏教徒では夫方居住が多くなっているが、これを近隣居住の夫方、妻方を合わせてみると、夫方が20世帯(27.8%)、妻方が14世帯(19.4%)となる。総数が少ないので、これによって何らかの傾向性を指摘できるかどうかは慎重にしなければならないが、ムスリムも仏教徒も完全にどちらかに偏っているわけではなく、夫方、妻方どちらも状況により取りうるということは言えるであろう。

もう一つ、ここで指摘しておかなければならないことは、ムスリムと仏教徒の混合世帯の少なさである。この唯一1988年の時点で存在した混合世帯は、特殊なケースである。ムスリムであった母親が、仏教徒である現在の夫と再婚して仏教徒になったが、前夫の子供のうち二人は母の兄の家で育ったためムスリムになっており、そのムスリムの子供二人が現在再び母と住んでいるので混合世帯となったものである。むしろここからは、宗教的帰属は親子の血縁関係よりも、同居する世帯の宗教によって決定されるということがいえる。生活を

⁷ これは2世代以上にわたる世帯の親もしくはキョウダイとの同居世帯を合計したものである。

共にする同じ世帯においては、成員の宗教は通常一つである。1991年には、特殊ケースであったムスリムと仏教徒の混合世帯は解消されていた。ムスリムの子供の一人は兵役で、もう一人はトランに働きに出て、仏教徒の家族メンバーだけ残ったため、仏教徒世帯となったのである。

(2) 親族近隣居住の特徴

M村では、親の世帯と子の世帯、キョウダイの世帯など近い親族の近隣居住が多くみられる。こうした親族の近隣居住は、親族が家屋を接近して居住し、日常的に頻繁に接触して相互扶助を行っているという点では、水野のいう東北タイの「屋敷地共住集団」と同様の性質をもっている。しかし、必ずしも生産や消費を共同で行っているわけではなく、むしろマレー人の双系的な親族構造を反映してより多様な親族を含み、共同の程度も様々であるという坪内が「親族近隣居住」と呼ぶ状況により近いといえる〔坪内 1993:4〕。ここでは1988年から3年ごとに1991年、1994年と2回追跡調査を行ったデータからその変化を追ってみたい。なお、親族近隣居住集団の単位は、別々に生計を営んでいる幾つかの世帯が集まって一固まりとなっているイメージで捉えるため、クラスターを用いた。

1988年の時点で、親族近隣居住を行っている世帯はムスリムで11クラスターあり、35世帯が含まれる(表5)。これはムスリムの全世帯中57.4%にあたる。2世帯を含むクラスターが4、3世帯が2、4世帯が4、5世帯が1である。それが3年後の1991年になると、15クラスターに増える。消滅したクラスターが1つ、新たに増えたクラスターが5つあり、43世帯(70.5%)が含まれる。2世帯のクラスターが9に増え、3世帯が2、4世帯が2、5世帯と6世帯のクラスターがそれぞれ1つずつある。さらに3年後の1994年には、クラスターは16になり、含まれる世帯は45世帯で全ムスリム世帯の70.3%と前回と変わらない。前回から消滅したクラスターが1、新たにできたのが2つある。今回も2世帯のクラスターが最も多く9、3世帯が3、4世帯が3、6世帯が1である。

仏教徒は、1988年には12のクラスターがあり、36世帯が含まれる。これは、全仏教徒世帯の50.0%にあたる。2世帯を含むクラスターが7、3世帯が2、4世帯が2、8世帯が1

表5 親族近隣居住集団の推移(1988~1994年)*

		世帯数	2	3	4	5	6	7	8	計
ムスリム	1988年	4	2	4	1					11 (35世帯 57.4%)
	1991年	9	2	2	1	1				15 (43世帯 70.5%)
	1994年	9	3	3		1				16 (45世帯 70.3%)
仏教徒	1988年	7	2	2					1	12 (36世帯 50.0%)
	1991年	4		2		1				7 (22世帯 33.3%)
	1994年	4	1	2				1		8 (26世帯 43.3%)

*1988年、1991年、1994年の調査による

である。1991年になると、クラスター数は7に激減する。これに含まれる世帯は22で、全仏教徒世帯の33.3%になる。前回の調査時より消滅したクラスターは6で、新たにできたクラスターは1つある。1994年には、クラスターは1つ増えて8になり、1991年時より消滅したクラスターが2、新たにできたのが1となっている。これに含まれる世帯は26世帯で、全体の43.3%となっている。ムスリムと仏教徒を比べた場合、ムスリムの方が、子供が親の近くに留まって居住する傾向がより強いと言えるかもしれない。

東北タイでの屋敷地共住集団は妻方居住に偏り、マレー農村では双系的傾向が見られるというが、M村では、ムスリムの近隣居住のうち、妻方が13ケース、夫方が13ケースと拮抗していた⁸。なお親族近隣居住集団のうち、結婚して親と同居している世帯は6女の夫婦1ケースがあった。仏教徒は、妻方が10ケース、夫方が12ケース、その他1ケース⁹であった。このうち、結婚後も親と同居している世帯は、長男が1ケース、長女が1ケースあった。仏教徒においても妻方、夫方のどちらかが優越しているとはいえない。M村の近隣居住のパターンは、ムスリムも仏教徒も共系的な親族関係の特徴を示すといえるであろう。このことは、世帯構成についての考察と一致している。

M村における親族近隣居住の特徴は、第一に、クラスターのうちに、ムスリムと仏教徒の世帯が混じって含まれているケースがあることが注目される。1988年と1991年に1つ、1994年に2つあるが、これらは親の世帯がムスリムであったことから、いずれもムスリムのクラスターに数えた。こうしたムスリム-仏教徒世帯近隣居住は多くはない。後述するように、ムスリムと仏教徒が通婚した場合、通常はその夫婦が改宗した宗教の側を選んで居住することが多いからである。具体的に見てみると、1988年には4世帯のクラスターに1世帯の仏教徒の世帯が含まれている。これは親及び子供の2つの世帯がムスリムで、子供のうち1人が仏教徒の夫に従って仏教徒になったが、夫がM村の炭焼き場の持ち主で漁商でもあるSのもとで働いていたため、そのまま妻の親の隣に住んでいるケースである。1991年には、この子供の世帯はエビの養殖を行うために隣村に移住してしまったので、ムスリムのみクラスターになっていた。この親の世帯もムスリム-仏教徒婚によってムスリムになっている世帯である。1991年には2世帯のクラスターがムスリム・仏教徒近隣居住であったが、親がムスリム、子供が仏教徒の世帯である。息子が仏教徒と結婚して仏教徒になり、先にM村の炭焼き場で働くために移住して来た後に、親の世帯が同じく炭焼き場で働くために村に移住してき

⁸ このうちすでに親の世帯がなく、きょうだい近隣居住しているケース、また両親が子供の世帯に分かれて同居しているケースが含まれる。

⁹ これは親の世帯と長女の夫のきょうだいの世帯のクラスターで、炭焼き場で働くための短期的な近隣居住と考えられる。

たものである。1994年には2世帯のクラスターが1つ、3世帯のクラスターが1つあるが、1つは1991年のムスリム-仏教徒クラスターの親がそのまま村に滞在し、先に近隣居住していた息子の世帯が村外に移住したあとに、仏教徒と通婚した娘の世帯が炭焼き場で働くために来村して再び2世帯のクラスターをなしたものである。もう1つは、それまではムスリムの2世帯のクラスターであったものが、仏教徒との通婚で仏教徒になった娘が、夫と死別したため以前住んでいたブーケットから子供を連れてM村に帰村し、親の側に住んだものである。

しかし、ムスリム-仏教徒混合の親族近隣居住の場合はムスリム-仏教徒混合世帯とは異なり、過渡的な特殊ケースとはいえない。通婚によって改宗した子供と親の関係は、日常的往来が途切れるわけではなく、時には、居住の近接などにより、異なる宗教の親の世帯とより頻繁なつき合いがあることもある。ただし、夫が死んで親元に返ってきた妻の場合でも、宗教が異なることから、親の世帯には同居しない。彼女は、夫へのタンブンもムスリムの親や親族の手前、近所の仏教徒に頼んでこっそり行っているのである。しかし、隣に住む親は雑貨店を開いている彼女の子供の面倒をみたり、店番をしたりと何かと日常的な援助を行っている。

第二に、M村の親族近隣居住の変化を追って気づく顕著な点は、わずかな期間の間に近隣居住世帯の構成が大きく変化することが、特異なケースではないということである。1988年の時点で存在していたクラスターの変化をみると、その後6年間にわたる3年ごと2回の調査時に、全く変化がなかったクラスターは、ムスリムでは11中5、仏教徒では12中2にすぎない。消滅したクラスターが最も多かったのは、1988年から1991年にかけての仏教徒の世帯であるが、このとき6つのクラスターがなくなっていた。これらはいずれも子供の世帯が村外に移住したため親の世帯だけが残った例である。極端なケースでは、1988年には親の世帯と子供の3世帯、あわせて4世帯のクラスターをなしていたものが、1991年には子供がそれぞれ妻の実家の村に移住して、親の世帯のみが残っていた。また、クラスターをなす世帯数は変わらないが、それを構成する子供の世帯が入れ替わっているケースもみられる。クラスター数が減少した仏教徒に対し、ムスリムは1988年から1991年の間に5つの新たなクラスターが誕生していた。これは、同居していた子供が結婚することで世帯をわけたものが1ケース、すでに婚出していた子供の世帯が帰村したものが2ケース¹⁰、残り2ケースはM村出身者ではないが、先にM村に炭焼き場で働くために来村して居住していた親に続いて、子供の世帯が同じく炭焼き場で働くために来住したケースと、妹の世帯に続いて姉の世帯が来村したケースである。このように、人の移動はかなり頻繁にちょっとしたきっかけで起こ

¹⁰ うち1ケースはエビの養殖をするためにM村に戻った。

りうる。例えば、ハジヤイで誰かがよい職についたと聞くと、親族、知人を通じて次々に出かけていく。ゆえに、そのほとんどは同じ工場に勤めることになる。そして、その仕事に不満があると、再び村に帰ってくる。村を出たり入ったりするときに、すでに結婚している者は親の家に同居することもあるが、すぐ側に簡易な家をたてて住むことも多く、こうした人の移動が親族近隣居住のクラスターの変化となって現れているものと思われる¹¹。

(3) 世帯と親族近隣居住からみた家族、親族

東南アジアにおける家族の概念は、その成員の流動性から、生活共同単位としての世帯を、文化的カテゴリーとしての家族概念と分離させて捉えようとする試みが見られる¹²。M村における親族も、その世帯を構成するメンバーの流動性は極めて高く、その流動性は親族近隣

¹¹ 伝統的な住居は、ニッパ椰子の葉で屋根をふき、竹を割って組んだ壁で囲んだ造りで、地面から50センチから1メートルくらいの間の高床式のものであるが、簡易なものは高床にせず、地面に直接囲いをして組み上げる。親の所有する土地が狭い場合は、運河の中に杭をたてて水上家屋にする場合もある。1988年の時点で、屋敷地の所有をしている世帯は、ムスリムで35世帯、仏教徒で21世帯にすぎない。親の所有地に居住している世帯は、ムスリムで14世帯、仏教徒で10世帯である。その他は、運河の中に水上家屋を建てるか、政府の土地に無断入植するか、もしくは炭焼き場の労働者は経営者のSが所有する土地に居住している。

¹² その例として、東北タイの農村研究から提唱された水野の「屋敷地共住集団」と、マレー農村の研究から出された坪内、前田の「家族圏」の概念をあげることができる。

口羽・前田は水野の「屋敷地共住集団」を評価、分析する論考の中で、水野の家族の定義を検討し、家族と世帯の区別がタイ語（ないしはタイ社会）ではなしえないことと、家族の境界のあいまいさの2点を指摘している〔口羽、前田 1989:193〕。水野の「屋敷地共住集団」とは、親の世帯と子の世帯が土地を契機として「生産共同体」をなし、親の屋敷地内に子供夫婦が隣接して居住するという形態をさしている。この形態の形成・発展消滅は「双系的親族組織のもとに現れる家族の周期的発展」としてみられ、村内の家はどの家をとっても屋敷地共住結合の段階を経過するものと考えられている。口羽らは水野の分析するタイ社会における事例と口羽によるマレー社会における事例を比較して次のような違いを指摘する。水野の「屋敷地共住集団」とケダールの口羽のケースの違いは、後者では水野のケースのように家族周期が土地所有と家族の経済的地位とに関連して考えられないことである。これはケダールのケースでは均分相続をとり、土地に開拓の余裕がないことからくるという。さらに、マレー社会にはタイ北部や東北部の末娘の家・屋敷相続、より規範的な妻方居住ないしは女非移動制、それに伴う妻＝母方要素の強い親族集団の形成がなく、女性のラインがより曖昧である。個人は生まれながらにして、父方にも母方にも同等の関係をもつ。また子供は結婚後も、自己の実家の成員であり続けるという〔口羽、前田 1980:198〕。つまり、マレー人の家族は、集団の排他性の欠如を特徴とし、家族は集団というよりも、夫婦、親子、きょうだいの関係の累積態である。これが、坪内・前田が「二者関係の累積態」として提唱した「家族圏」の概念である。誰と誰が助け合うかは個人の好みや選択の問題である。つまり、境界のある集団ではなく、境界はあいまいで一種の社会圏しか形成していないという意味で「家族圏」と名づけた。

家族圏の概念は、集団として固定的なメンバーシップがあるということを前提とした家族の概念に対するアンチテーゼとして出されたものであり、マレーにおける親族と家族の連続性という視点は、本論で扱う南タイの事例を理解するうえで有効であろう。

集団の構成メンバーにまで及んでいる。ここでも、家族概念はメンバーシップが固定された集団によって捉えることは難しい。それはちょうど、マレー家族の特徴を、その集団の排他性の欠如にみて、夫婦、親子、キョウダイの「二者関係の累積態」として、境界が曖昧な家族を一種の社会圏として捉えようとする状況があてはまるように思える。しかし、M村の事例で明らかなことは、この生活共同単位としての家族、つまり世帯がたんに同等の夫婦、親子、キョウダイの関係の累積ではなく、一組の夫婦を中心に展開していることである。

M村においては、ムスリムも仏教徒も類似した世帯と親族近隣居住の実態をもち、その成員の流動性の高さにおいても差はみられなかった。居住においても父方と母方のどちらかが優先される規則性は見いだせず、それぞれが状況にあわせて選択している様子がみられた。

しかし、こうした父方、母方どちらでも状況にあわせた柔軟な帰属をとる共系的な親族関係や、家族と親族の間でのメンバーの流動性という特徴は、父方と母方の親族の宗教が異なるムスリム-仏教徒婚によって、生活共同単位としての家族と、相互扶助ネットワークとでもいえる親族近隣居住集団の境界が明確にするような異なる原理が持ち込まれることになる。ムスリム-仏教徒婚者の事例からは、生活共同単位としての世帯においては宗教は同じでなければならないが、相互扶助ネットワークとしての親族関係は宗教を越えて機能していることが明らかになる。世帯内において宗教を一つにするという実態は、世帯が一組の夫婦を中心に構成されると見ると、異なる宗教の者同士の通婚において、「夫婦は同じ宗教でなければならない」といわれることに即しているように思われる。宗教の違いが、ここでは家族と親族の境界を示すこととなる。しかし、家族を越えた「ヤート・ピーノーン」と称される親族の境界そのものは、その話し手の用いるコンテクストに依存し、明確な境界が引けないところにもむしろその特徴がある。

(4) 養子慣行

ここまでは、M村の家族、親族の特徴をメンバーシップの流動性という観点からみてきたが、宗教と親族関係のもう一つの関わりとして、村で広く行われている「養子慣行」という視点から、家族関係を見ておきたい。「養子慣行」といっても、ここでは実質的な意味での養子の授受を扱うわけではない。実質的な養子は1988年の時点で、私が知る限りで4世帯（ムスリム2世帯、仏教徒2世帯）がとっており、2世帯（ムスリム2世帯）が出していた。こうした実質的な養子のやり取りは、親族間で行われるケースが多いが、そのことは隠される傾向がある。ここで「養子慣行」といっているのは、子供が病気のときに一種の治療儀礼ともいえる方法のことをさしている。これをタイ語で hai luuk buntham というが、hai が「与える」、luuk buntham が「養子」を意味し、全体で「養子を与える」という意味になる。実質的に養子を出すときにもこの同じ言葉を用いる。

「養子に出す」方法は、親が「養子にあげる」「私たちはもういらぬから、他の人にあ

げる」などと言って、養子を出す先の人に、子供の手首や首に紐をむすんでもらう。時には、養父母から子供に金の指輪をもらうこともある。しかし、この儀礼の後にも実際は実の両親が育てる。「養子に出された」子供は、その後は養父母となった相手の宗教に従った親族呼称で養父母を呼ぶ。ムスリムは父母を「パ、マ」と呼ぶが、養子に出された子供が仏教徒であっても、これに従う。しかし、その子の実際のキョウダイ達はこれに従うことなく、こうした養父母-養子の関係はキョウダイの中でもこの養子に出された子一人だけに関わることである。

1988年9月の調査時で、ムスリム61世帯中33世帯が44人の子供を、仏教徒72世帯中28世帯が同じく44人の子供を養子に出していた。宗教がいかに関係するかをみると、ムスリムで44人中25人をムスリムへ、19人を仏教徒へ出している。仏教徒の方は44人中ムスリムへ10人、仏教徒へ33人、出稼ぎ先のラノーンでビルマ人に出したというのが1人であった。このうち治療儀礼を行うなど呪術的力をもつとされる仏教の僧へ出したというのが、ムスリムで6人、仏教徒で10人である。それをそれぞれから引くと、ムスリムはムスリムへ25人、仏教徒へ13人、仏教徒は仏教徒へ23人、ムスリムへ10人となる。比率としては、ちょうど異なる宗教へ出すケースが同じ宗教へ出すケースの半分ほどであることになるが、近い親族へ出すことも多いことを考えると、「養子慣行」においては、宗教の違いは特に関与していないといえるよう。つまり、ことさら異なる宗教だからよいと考えられているわけでもなく、同じ宗教がよいと考えられているわけでもない。そのことは、なぜその子を養子に出したかの理由を尋ねたときに、宗教に関しての言及が聞かれなかったことから言えるであろう。

養子に出された子供の性別は、男45人、女41人、不明2人であった。第何子を出したかについては、第1子が29人、第2子が17人、第3子が11人、第4子が8人、第5子が11人、第6子が2人、第7子が1人、第8子が4人、第9子が1人、不明4人であった。第1子が多くなっているが、これはまだ子供が1人しかいない若い夫婦も含まれていることと、第1子だから養子に出したという説明は聞かれなかったことから、特に有意な特徴であるかどうかは定かではない。

村人が挙げる養子に出した理由としては、子供が体が弱くいつも熱ばかりだしているからとか、引きつけを起こすからという子供の健康状態に関するものが圧倒的に多かったが、夢で特定の誰かがその子をくれと要求し、出さなければ子供が病気になるということを恐れて養子に出したというのも12ケースあった。この12ケースのうち、子供が病気であったと重複した理由を上げているケースもあった。夢を見た人は、母親であったり父親であったり、祖母であったりするが、なかには養子を出す先の人と父親が同時に夢を見たというケースもあった。このケースでは、養子をももらった方はまだ独身の20代の仏教徒の男性で、出した

方はムスリムの 20 代の父親であり、特に血縁関係はなかった。その他、水の精霊（ピー・ナム）が子供を連れていこうとするのを僧が助けてくれる夢をみて、その僧に養子に出したというケースもあった。また、特に夢を見たわけではないが、その人の子供が皆元気に育っているからとか、その人の子供が太っているから同じように太るようにと願って出す場合もある。

村の中で最も多く養子をもっていたのは、ムスリムの呪医ワー・コーンで、仏教徒から 2 人、ムスリムから 3 人が養子に出されていた。ワー・コーン自身は、自分が多く養子を受け理由を、子供が皆元気で病気もせずには育っているからだという。（男 7 人、女 1 人の子供をもっていたが、娘は 1987 年に 34 歳で病死した。）しかし、子供が無い実質的な養子ももらい受けて一人娘として育てた仏教徒の呪医ペ・リエンもまた、仏教徒から 1 人、ムスリムから 3 人の養子を受けている。M 村の寺の僧、隣村の寺の僧も多くの養子を受けていることから、養子に出す親は、子供の病気の治癒や予防を願って、養父母に何らかの力を期待しているということができよう。

しかし、「養子慣行」には、他の病気治療の儀礼的方法とは異なる独特の考え方が現れている。それは、子供が病気がちなのは、親と合わないからだ（mai thuuk kan）と考えられていることである。親と生まれた年月日による相性が合わないの、合う人に養子に出した、合う人を見つけるまで何人にも養子を出したというケースもある。つまり、ここでは親と子の関係が絶対視されず、相性が合わないなら、合うように組み替えるという手段がとられているのである。養子にだされた子供の年齢は、1 歳未満が 60 人で最も多く、5 歳までが 17 人、10 歳までが 6 人、15 歳までが 2 人、不明 3 人であった。つまり、養子慣行は、乳幼児のうちの病気の原因を親との関係に求め、子供にとって新たな関係を作り出すことで解決しようとする方法であるといえよう。

ここに、M 村における家族関係の一つの特徴をみることができる。まず、養子に出す場合に、家族全体に関わるのではなく、特定の子供とその養父母という二者関係のみに関わることであるということである。ここでは、キョウダイや集団としての家族は関わらず、1 対 1 の「親-子」関係が焦点となっている。もう一つ、この「養子慣行」で特徴的なのは、ここでは宗教の違いが関与していない、宗教的カテゴリーによる人の区別は用いられていないということである。

婚姻

M 村におけるムスリム-仏教徒婚は全婚姻数の約 20% にのぼる。これは、東南アジアにおいてもかなり特異な通婚率を示している。例えば、マレーシアのクランタンにおける 1985 年のウィンズラーの報告では 161 ケース中 5 ケース（3.1%）にしかすぎず、また 1982 年の

チャウィーワンのパタニでの調査でもムスリムと仏教徒の通婚はほとんどなく、わずかな通婚の事例は都市部のタイの教育を受けたものがほとんどであるという。しかも、そうしたわずかな通婚も、仏教徒が改宗してムスリムになるケースが大部分であると報告している [Winzeler 1985, Chavivun 1982]。ところが、M村の通婚の事例では、婚姻においては夫婦の宗教は同じでなければならないということが強く言われ、ムスリムが仏教徒になるケースと、仏教徒がムスリムになるケースがほぼ拮抗している¹³。こうした双方向の改宗は、宗教を変えることを罪として断罪することのない仏教はともかくとして、棄教を重大な罪とするイスラームの側からみると、イスラームを捨てることよりも、むしろ夫婦の宗教を同じにするというイデオロギーがより強く働いているともいえるであろう。家族、親族関係の考察において、宗教が異なる者の婚姻が、同じ宗教の者同士との婚姻における親族間関係とは異質の、差異化の原理を持ち込むことを見た。そこでは、家族の宗教とは異なる宗教をもつ側の親族との間において、宗教の違いが、流動的であったメンバーの帰属を制限するように作用する。本節では、婚姻の事例から、共系的な親族のあり方とは異なる原理を持ち込むことになるムスリムと仏教徒の通婚の実態、及び親族関係と宗教の選択について考察したい。

ここでは、主に 1988 年のデータによって分析し、補足的にその後の調査データを用いた。M村において、1988 年の時点でムスリム-ムスリム婚は 61、仏教徒-仏教徒婚は 65、ムスリム-仏教徒婚は 33 であった。これは、その時点でどちらか片方もしくは両方が生存する、婚姻経験のある全ての人の現在もしくは最後の結婚についての数である (表 6)。

(1) 婚姻規制

婚姻に際しての結婚できない範囲として、宗教に言及する人は少なく、むしろイトコ (luuk phii luuk noong) や親戚 (yaat)、及び同姓 (namsakun diau) の者をあげる人が多い。宗教に関しては、数少ない言及した例でも、異なる宗教の人は「改宗して同じ宗教になるならばよい」、「二人の間でよい方に決める」といった容認の態度をとる者もいる。異

¹³ M村のムスリムは、東海岸を中心としたマレー語を話すムスリムと異なりタイ語を話すムスリムであることは既に述べたが、村のムスリムの婚姻関係にしても、マレーを母語とするムスリムとの婚姻は非常に少なく、他県出身者との通婚にしても、むしろ同じタイ語を話す仏教徒との通婚の方がはるかに多い。(M村のムスリムのマレー語を母語とするムスリムとの婚姻は、わかっている限りで 2例あるのみである。一人はパタニ出身、もう一人はサトゥーン県内のマレー語を話す村出身の男性。) こうした傾向は、村の若者が県外へ出稼ぎに出て、広範に移動するようになっても変わらない。いや、むしろますます仏教徒との通婚が増える傾向がある。もちろん、マレー語を話すムスリムが東海岸に集住していることを考えると、接触の機会が少ないことがその大きな原因であろうが、M村のムスリムの間に、マレー語を話すムスリムのようにマレー語をイスラームと結びつけてアイデンティティの拠り所とすることがないこと、それゆえあえてマレー語を話すムスリムとの婚姻関係を望ましいものとみなすことがないことも指摘しておく必要があろう。タイ国内の南タイに住むムスリムといっても、その性格は全く異なっているのである。

表6 宗教別組み合わせ婚姻数*

婚姻形態	婚姻数
ムスリム-ムスリム 婚	61
仏教徒-仏教徒 婚	65
ムスリム-仏教徒 婚	33

*1988年の調査による

表7 ムスリム-仏教徒婚における改宗者別婚姻数*

	仏教徒→ムスリム	ムスリム→仏教徒	計
夫	5	7	12
妻	11	12	23
計	16	19	35

*1988年の調査による

表6のムスリム-仏教徒婚数と表7の合計にずれが見られるのは、はじめに妻が仏教徒になり後に夫婦でムスリムになったケースと、はじめに夫がムスリムになり後に夫婦で仏教徒になったケースを表7では1組の夫婦につき2回カウントしたためである。

なる宗教はだめだとしたのは、ムスリムではモスクのイمامなどわずか4人、仏教徒では中国系タイ人の炭焼き場の持ち主S1人であった。イトコ婚と親族婚は、できないと禁ずる者と好ましくないとする者としたが、同姓については好ましくないというよりもより強い禁止の表現をする者が多かった。これは、ムスリムも仏教徒も全く同じ傾向を示している¹⁴。

では実際に、イトコ婚があるかどうかを調べると、仏教徒-仏教徒婚では第3イトコまで皆無であった。ムスリム-仏教徒婚もまた皆無であった。ムスリム-ムスリム婚では、第1イトコ婚、第2イトコ婚は皆無であったが、3代さかのぼるとキョウダイの関係にあるケースが1例、夫婦それぞれ3代と4代さかのぼるとキョウダイの関係にある者が3例、4代さかのぼるとキョウダイの関係にある者が3例あった。ムスリム-ムスリム婚は村内婚が3割近くを占めるため、一部では系図を辿るとこうしたつながりが見いだせることになる。しかし、通常村ではこのような遠い親戚の関係はイトコとは考えられておらず、こうした関係も筆者が村の古老にきいた系図を辿って捜し出したもので、当地人もこの関係を明確には認識していない場合が多い。イトコ婚に関しては、筆者にとって印象的な場面がある。いつも暇そうに家の前に座っているのに、「今、暇？」ときくといつも「忙しい」と答えてなかなかインタビューに応じてくれない仏教徒の夫婦があった。それを見たある村人は、私に「あの二人はイトコ同士の結婚なんだ。だから恥ずかしいからインタビューに応じたくないんだ」とささやいた。あとでわかったことによると、その夫婦は結局何の親戚関係も見い出せなかった

¹⁴ 同姓ということは、婚姻にあたって女性が男性の姓をとる場合がほとんどなので、父方の平行イトコにあたる。

が、インタビューに応じないことを、「イトコ婚が恥ずかしいことだ」といった理由で説明されたことは、私にイトコ婚が強い禁忌の感情を伴った現象であることを認識させてくれた¹⁵。なお、同姓の者の婚姻の事例は全く見いだせなかった¹⁶。

こうしたヤート、ピーノーンとの婚姻の禁忌は、実質的には親族の範囲を婚姻によってますます拡散することになると同時に、人々がヤート、ピーノーンの範囲をどのくらいに考えているのかを示す。それは少なくとも、通常血縁関係が明確に把握されている第2イトコくらいであろうと思われる。しかし、もし第3イトコでも血縁関係が把握されているときは避けられる。つまり、ヤート、ピーノーンとの婚姻規制は、その境界が明確でない親族の限界を、ある程度示すものと考えられる。そして、ムスリムと仏教徒の婚姻は、むしろヤートとの婚姻が恥ずかしいこととされているのに比べ、奨励はされないが現実におこってしまうと仕方がないと許容できることである。

(2) 結婚形態、初婚の割合

婚姻の形態は、ムスリム-ムスリム婚は1988年の時点ではすべて一夫一婦婚であったが、1994年には1組複婚の事例が誕生していた。仏教徒-仏教徒婚は1988年には複婚が1組あって、M村には2番目の妻と子供だけが居住し、夫は村外から通ってきていたが、1994年にはその夫が事故で死亡したため、複婚は解消していた。ムスリム-仏教徒婚は1994年までは、すべて一夫一婦婚であったが、1995年に夫が死亡した同村内の元仏教徒からムスリムになっていた女性と、村内でムスリム-ムスリム婚を行っていた男性が、宗教上の婚姻届け（ニック）を行い、二人の妻をもつ複婚となっていた¹⁷。

ムスリム-仏教徒婚は、表7にみるように、ムスリムから仏教徒になるケースは19、仏教徒からムスリムになるケース16と、大きな差は見られないが、改宗者の男女比は、それぞれ女性が男性の約2倍となっている。女性が男性の宗教に従うケースが多いといえよう。

¹⁵ これだけ村内婚があるにも関わらずM村でイトコ婚が少ないことは、例えばマレーシアのイトコ婚が好まれるマラッカの前田のケースは別としても、特にイトコ婚が好まれるわけではなく、親族同士の頻繁なつき合いのために起こると考えられているクランタンのケース（坪内）で男子16.6%、女子13.9%、ケダーのケース（口羽）でも約20%のイトコ婚（第1イトコ、第2イトコ及び第1イトコの子供を含む）がみられることからみると、先のいとこ婚を禁ずる婚姻規制が働いているものとみなすことができよう〔水野1981, 口羽・坪内・前田1976〕。

¹⁶ あるムスリムは、訪れたある村には自分と同じ姓の者が多かったと言う。「親戚（ヤート、ピーノーン）ばかりだ。でもそこではみんな仏教徒だったけど」と語った。このことは、同姓が親戚と考えられていることを示す。

¹⁷ この男女は女性の夫が死亡する以前から姦通の噂があり、夫が死亡した後も関係を続けていたという。しかし、男性の母親が危篤になったときに、イスラームでも重大な罪である姦通を行っていると母親の遺体に触れないということで、宗教上の婚姻を行ったのだと、ある村人は私に囁いた。

初婚同士の組み合わせの割合は、ムスリム-ムスリム婚で 78.7%、仏教徒-仏教徒婚で 76.9%であるのに対し、ムスリム-仏教徒婚は 60.6%である（表 8-1、8-2、8-3）。このことから、ムスリム-仏教徒婚者には再婚者がやや多い傾向があることがわかる¹⁸。

表 8-1 ムスリム-ムスリム婚の結婚回数別に見た夫婦の組み合わせ*

夫	妻	1	2	3	計
1		48	6		54
2		3	3		6
3				1	1
計		51	9	1	61

表 8-2 仏教徒-仏教徒婚の結婚回数別に見た夫婦の組み合わせ*

夫	妻	1	2	3	4	5	不明	計
1		50	7					57
2		4		1		1		6
3								0
4								0
5			1					1
不明							1	1
計		54	8	1	0	1	1	65

表 8-3 ムスリム-仏教徒婚の結婚回数別に見た夫婦の組み合わせ*

夫	妻	1	2	3	4	5	-	14	不明	計
1		20		1						21
2		4	2					1	1	8
3			1	1						2
4		1								1
5										0
6										0
-										
10		1								1
計		26	3	2	0	0	0	1	1	33

*1988年の調査による

¹⁸ ムスリムの男性の初婚年齢は 87.0%が 18 歳から 25 歳までの間である。（初婚年齢は生存している人のみのデータである。）仏教徒の男性は同じ範囲で 75.0%であるが、30 歳までには 94.2%となる（表 9）。一方、ムスリムの女性は 15 歳から 21 歳までの間に 91.2%が最初の結婚をしている。仏教徒の女性は同じ範囲だと 67.2%にすぎず、最も集中している範囲はやや後ろにずれ、18 歳から 24 歳までの間に 81.7%が初婚を行っている。男女とも平均初婚年齢は、ムスリムよりも仏教徒の方がやや遅く、ムスリムの男性で 22.0 歳、女性が 18.4 歳、仏教徒の男性は 23.7 歳、女性が 20.7 歳である。このことは、それぞれの理想的結婚年齢をムスリムが平均して男性 21.0 歳、女性 18.7 歳、仏教徒の男性 22.5 歳、女性 20.2 歳とするのとはほぼ一致している。

(3) 恋愛結婚か、見合い結婚か

誰が結婚を決めたか、つまり「自分達で好きになった（恋愛結婚）」か「親・親戚、もしくは知人の紹介か（見合い結婚）」を尋ねた。恋愛結婚は、ムスリム—ムスリム婚では有効解答 41 ケース中 12 ケースで 29.3%、それに対し仏教徒—仏教徒婚は有効解答 42 ケース中 31 ケースで 73.8%とムスリム—ムスリム婚の2倍以上にのぼった。

ムスリム—仏教徒婚の恋愛結婚率は予想されるとおりほぼ 100%に近い。33 ケース中 1 ケースのみ他県から親と共に移住してきた仏教徒の娘をM村のムスリムの男性が好きになり、娘の親に話して本人ではなく親が結婚を決めたというケースがあった。これも男性の側から見れば恋愛結婚であろう。つまり、ムスリム—仏教徒婚のほとんどは親の反対を押し切った恋愛結婚であるといえよう。

そのことは、駆け落ち婚が、33 ケース中 13 ケース (39.4%) と多いことから見てとれる。「駆け落ち」とは村では *nii taam kan pai* という。*nii* は「逃げる」、*taam* で「ついて」、*kan* 「共に」、*pai* 「行く」で、あわせて「手に手をとって逃げる」くらいの意味となるだろう。具体的には、どちらかが片方の家に親に無断でかけ込んで住むか、二人で別の場所に逃げて事実上の夫婦生活を開始するか、あるケースでは区長（カムナン）の家にかけて込んで親を説得してもらったというのもあった。こうした「駆け落ち」の方法をとったのは、ムスリム—ムスリム婚では 4 ケース (6.6%)、仏教徒—仏教徒婚で 3 ケース (4.6%) にすぎないので、これはムスリム—仏教徒婚において宗教的カテゴリーの壁をのり越える手段として考えることができるであろう。こうしたことは、日常生活においては、ムスリムも仏教徒も宗教に関わりなく社会関係を保っているように見えるM村においても、通婚にあたってはそれがのり越えなければならない障壁になっていることを示している。しかし、一方ではいったん駆け落ちして既成事実をつくってしまったカップルの通婚が、「一緒になってしまったんだ。何を非難することがあろう（非難してもしょうがない）」(*dai kan leeu waa arai*) と許容されることは、その障壁が絶対にのり越えられないものではないことをも示しているであろう。

ムスリム—仏教徒婚が結局は容認されるということは、通婚によって改宗した者も、その後も実家と断絶することなく行き来していることからもうかがわれる。通婚によって改宗した者は、実家の親が宗教的祭祀を行う時には、物もしくは金銭の援助を行うことによって改宗後も親との関係を保っている。こうした物や金銭の流れは、逆に親から子へいくことはない。改宗した子供から親へという一方向の援助である。

(4) 通婚圏

ムスリムの通婚圏と仏教徒の通婚圏を比べると、仏教徒の方が広範な広がりをもって婚姻していることがうかがわれる（表 10-1、10-2）。仏教徒の通婚圏は、南タイの他県のみなら

ず中部タイ、北タイにまで及び、M村出身者と他県出身者が結婚したケースは 33 ケース (50.8%) である。ムスリムのM村出身者と他県出身者の結婚は 13 ケース (21.3%) に留まり、しかもサトゥーン県のすぐ北側に隣接するトラン県を除くと 2 ケースしかない。M村出身者の割り合いをみると、ムスリムの男性で 60.7%、女性で 55.7%、それに対し仏教徒の男性はやや低く 49.2%、女性はさらに低く 38.5% である。つまり、仏教徒の女性は、村外からの婚入者が多いのである。

これを、村内婚、村外婚の割り合いでみると、さらに大きな違いが見られる。ムスリムの村内婚は 61 ケース中 18 ケースで、村内婚率は 29.5% であるのに対し、仏教徒は 65 ケース中 5 ケースのみで、村内婚率は 7.7% にすぎない。これを区のレベルに広げてみるとこの差

表9 初婚年齢*

年齢	ムスリム		仏教徒	
	男	女	男	女
14		2		1
15		5		1
16	1	6		5
17	1	7		5
18	5	8	4	6
19	7	7	5	8
20	7	13	7	11
21	10	6	2	5
22	2	1	3	3
23	7	2	8	2
24	4		6	4
25	5		4	1
26			2	
27	2		2	1
28			2	3
29			2	1
30	1		2	2
31				1
32			1	
33	1			
34				
35				
36			1	
37				
38				
39				
40	1		1	
不明		1	2	1
計	54	58	54	61

*1988年の調査による

はさらに大きくなる。同じ区内の者同士の結婚は、ムスリムは 45.9%、仏教徒は 18.5%である。これは、M村出身の仏教徒の移動性の大きさだけではなく、むしろ他県出身の仏教徒の移動性の大きさ示すものと考えられる。例えば、北タイや東北タイ、中部タイ出身者のほとんどは自らが南タイに出稼ぎにきて（しかも女性がほとんどである）そこでM村の者と出会い結婚したというパターンである。

ムスリム-仏教徒婚の通婚圏は、村内婚についてはむしろムスリムのパターンに類似している（表 10-3）。村内婚は 33 ケース中 10 ケースで、30.3%である。M村出身者の割り合いも男性で 60.6%、女性で 54.5%とムスリム-ムスリム婚に近い。しかし、村外婚については

表 10-1 ムスリム-ムスリム婚の通婚圏*

夫	妻	M村	区内	郡内	県内	トラン	南タイ	その他	計
M村		18	7	3	4	5			37
区内		1	2						3
郡内		3							3
県内		4			3				7
トラン		6			1		1		8
南タイ		2					1		3
その他									0
計		34	9	3	8	5	2	0	61

表 10-2 仏教徒-仏教徒婚の通婚圏*

夫	妻	M村	区内	郡内	県内	トラン	南タイ	その他	計
M村		5	3	5		11	2	6	32
区内		3	1			1			5
郡内		1	1	2					4
県内		2							2
トラン		6	1						7
南タイ		5		1			2	2	10
その他		3				1		1	5
計		25	6	8		13	4	9	65

表 10-3 ムスリム-仏教徒婚の通婚圏*

夫	妻	M村	区内	郡内	県内	トラン	南タイ	その他	計
M村		10	2		1	2	3	2	20
区内		2	1	1		1			5
郡内		1	1						2
県内		2				1			3
トラン		3							3
南タイ									0
その他									0
計		18	4	1	1	4	3	2	33

*1988年の調査による

ムスリム-ムスリム婚よりも広がりがある。これは、村のムスリムと通婚して他県から婚入してきた仏教徒が多いことを示している。仏教徒が改宗してムスリムになる形の通婚では、女性が改宗する場合、村内婚は 11 ケース中 1 ケースにすぎず、それ以外はすべて改宗した女性は他村出身であった。男性が改宗したケースでは、5 ケース中 2 ケースの男性が M 村出身であるが、これは男女とも M 村出身の村内婚である。ムスリムが改宗したケースでは、改宗した側が男性である 7 ケース中 5 ケースまで M 村出身者で、村内婚も 3 ケースあった。女性の改宗者は 12 人中 9 人が M 村出身で、村内婚はこのうち 4 ケースであった。つまり、ムスリムが改宗する場合の通婚は、M 村出身者である場合が多い一方で、仏教徒が改宗する場合は、他村出身者が多い。M 村出身者のみをとってみると、仏教徒よりもムスリムに自ら改宗して異なる宗教の者と通婚している者が多い。

(5) 親または祖父母にムスリム-仏教徒婚者があるケース

ムスリム-仏教徒婚をする者の背景として、異なる宗教の者を親族にもつ場合に、こうした通婚に心理的抵抗が少ないということが考えられる。親もしくは祖父母にムスリム-仏教徒婚者がある割合を婚姻形態別に見てみると、ムスリム-仏教徒婚で 33 ケース中 15 (45.5%)、仏教徒-仏教徒婚で 65 ケース中 32 (49.2%)、ムスリム-ムスリム婚で 61 ケース中 9 (14.8%) であった。ムスリム-仏教徒婚及び仏教徒-仏教徒婚者にムスリム-仏教徒婚をした祖先をもつ者が多いのは、M 村において初期に単身で村へやってきた仏教徒がムスリムの女性と通婚し、その女性が仏教徒となる形の婚姻がまず起こっていることから、現在の M 村の仏教徒には、その時の通婚者の子孫が多く含まれているためであると考えられる。しかし、ムスリム-仏教徒婚者における M 村出身者を見ると、ムスリムの方が仏教徒よりも多いことは (ムスリム 26 人に対して、仏教徒 13 人)、改宗に対しては、直接の親や祖父母の影響のみでなく、村全体においてムスリム-仏教徒婚を許容する背景があることが考えられる。

(6) 村におけるムスリム-仏教徒婚の変遷

村においてはじめてのムスリム-仏教徒婚が起こったのは、1910 年代だと思われる。M 村の伯母の家にはいたムスリムの女性が、薪割りの仕事をしていた華人男性と一緒にになり、仏教徒になった¹⁹。その子供は 5 男 5 女の 10 人キョウダイで、男は全員 M 村に住み、女性は 4 人が村外に婚出し、1 人は M 村に住んで子孫を残している。現在でも男性 4 人と女性 1 人の子孫達は、親族近隣居住をしながら、ある者はムスリム-仏教徒婚を行って M 村に住んでいる。

¹⁹ 借金奴隷であったムスリムの女性を、仏教徒の男性が借金を支払うことで手に入れたともいう。しかし、タイにおいては 1874 年にラーマ 5 世が「奴隷制」廃止に着手し、1905 年に全廃に成功したとされている〔石井 1993:241〕。M 村は辺境ゆえに、その実施にタイム・ラグが見られるのか、それとも借金奴隷であったということが事実と反するのかは定かではない。

2番目の通婚は1920年代だと思われるが、やはりムスリムの女性が男性に従って仏教徒になっている。その女性は、はじめにムスリム男性と結婚し子供を1人もうけた後、仏教徒の男性と一緒にになった。その女性とはじめの夫は、2番目の仏教徒の夫の経営の元で薪割りの仕事をしていた。その仏教徒の夫は、仏教徒の妻との間に8人の子供をもうけた後、妻と死別し、自分の雇用人であったムスリム女性を奪ったのだと昔を知る村人は言う。その女性は2番目の夫との間に3人の子供をもうけたが、死ぬ前にはじめの夫との間にできた子供のもとに身を寄せ、ムスリムにもどって死んだ。はじめの夫との子供（1995年現在で75歳）も、2番目の夫の間にできた子供もみな現在もM村在住である。前者の子供の子孫達はムスリム、後者の子供の子孫達は仏教徒であるが、その子孫達の中にはいずれもムスリム-仏教徒婚をしている者がいる。このはじめの2例のムスリム-仏教徒婚者達はすでに死亡しているが、図2の1930年代以降の通婚の事例は、夫婦共、もしくはどちらか一方は生存しているケースである。

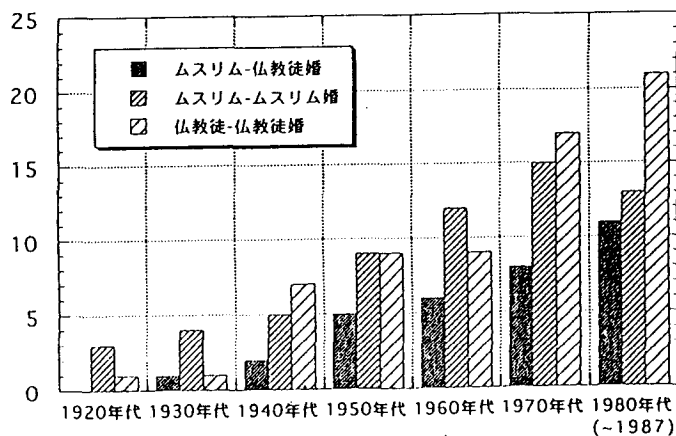


図2 年代別婚姻数

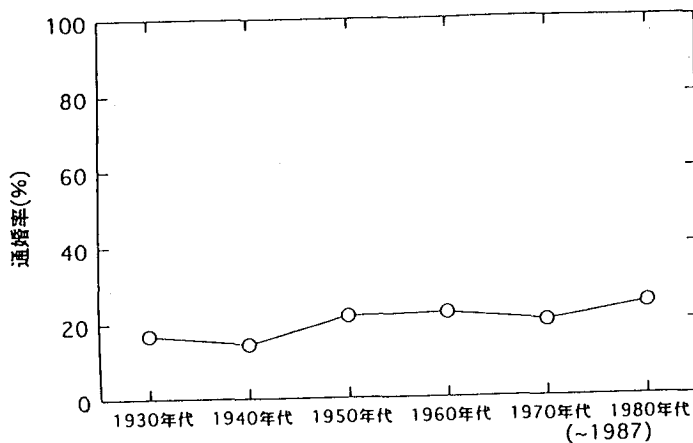


図3 ムスリム-仏教徒婚率の変遷

表 11-1 に見るように、1940 年代まではいずれもムスリム女性が仏教徒男性に従って仏教徒になる形態の通婚である。はじめて仏教徒がムスリムになる形態の通婚が出てくるのは 1950 年代になってからである。それ以後は、年代を追うほどムスリム-仏教徒婚も増えているが、人口増により全体の婚姻数自体も増えているので、これにより 1960 年代から 1980 年代にかけては、必ずしもムスリム-仏教徒婚が増える傾向があるとは言えないであろう（図 3）²⁰。

1988 年から 1991 年までに、1988 年の時点で M 村に居住していた家族成員において新たに起こった婚姻数によって、ムスリム-仏教徒婚の割合をみってみる²¹。ムスリム-ムスリム婚 5 組、仏教徒-仏教徒婚 5 組、ムスリム-仏教徒 4 組で、ムスリム-仏教徒婚の割合は 28.6% であった²²。次の 3 年間の 1991 年から 1994 年までの婚姻数を 1991 年時の M 村居住者について同様の手続きで数えると、ムスリム-ムスリム婚 7 組、仏教徒-仏教徒婚 5 組、ムスリム-仏教徒婚 8 組で、ムスリム-仏教徒婚の割合は 40.0% にのぼった。この間のムスリム-仏教徒婚はすべて仏教徒がムスリムになるケース（5 組）、もしくはまだ改宗はしていないがムスリムの家庭に入って同居している（3 組）ケースである²³。

こうした傾向を見ると、特に 1990 年代以降は、通婚にあたっては宗教的カテゴリーの障壁はますます低くなっているように思える。特に、1991 年以降のムスリム-仏教徒婚は他県へ働きに出かけた若者がそこで知り合った仏教徒と通婚するというパターンをとっている。こうした形態の婚姻が増加する傾向は、M 村の若者が 1991 年の調査時に顕著に見られたように、ハジャイなどの大都市に出稼ぎに出かける機会の増大と共にますます拍車がかかることが予想される。

²⁰ ちなみに、1950 年代から 1980 年代（1987 年まで）にかけてはムスリム-仏教徒婚が現在生存している人々の全婚姻数に占める割合は、20% 代前半である（表 11-2）。しかし、これらの婚姻数は、すでに死亡した人や移出した人は含まれず、また他村において婚姻して M 村に移入した人も含んでいるので、正確に M 村の過去の婚姻数を反映したものではない。しかし、ムスリム-仏教徒婚の推移のある程度の目安にはなるものと思われる。

²¹ 婚姻の結果村外に居住することになった者も含めている。しかし、この間に村外から新たに移住してきた者の婚姻者数は含まれていない。

²² ムスリム-仏教徒婚の内訳は、ムスリムが仏教徒になったケースが 2 組、仏教徒がムスリムになったケースが 2 組で、ムスリムが仏教徒になったケースは両方とも M 村同士の結婚であった。仏教徒がムスリムになったケースは、ムスリムは M 村出身者で、改宗した仏教徒は南タイのパッタラン県及び同じ郡内にある町トゥンワー（M 村から約 16 キロのところにある一番近い町）の出身者で、両方とも女性であった。

²³ ムスリムはすべて M 村出身者、仏教徒はすべて他県出身者で、南タイのパッタラン県 2 人、ナコンシータマラート県 2 人、ソンクラーク県 1 人、トラン県 1 人、中部タイのバンコク 1 人、チャンタブリー県 1 人となっている。性別では男 4 人、女 4 人である。

表 11-1 タイプ別ムスリム-仏教徒婚の変遷*

	A	B	C	D	計
1930年代				1	1
40年代				2	2
50年代	1	2	1	1	5
60年代	1	4		1	6
70年代		3	3	2	8
80年代(1987年まで)	2	2	3	4	11

A：夫・仏教徒がムスリムになったケース
 B：妻・仏教徒がムスリムになったケース
 C：夫・ムスリムが仏教徒になったケース
 D：妻・ムスリムが仏教徒になったケース

表 11-2 年代別婚姻数*

	ムスリム-ムスリム	仏教徒-仏教徒	ムスリム-仏教徒	計
1920年代	3	1		4
30年代	4	1	1 (16.7%)	6
40年代	5	7	2 (14.3%)	14
50年代	9	9	5 (21.7%)	23
60年代	12	9	6 (22.2%)	27
70年代	15	17	8 (20.0%)	40
80年代(1987年まで)	13	21	11 (24.4%)	45
計	61	65	33	159

*1988年の調査による

表 12-1 ムスリム-ムスリム婚の婚姻後の居住*

	村内婚	村外婚	計
夫方居住	9	18	27 (44.3%)
妻方居住	4	17	21 (34.4%)
Neo local	5	8	13 (21.3%)
計	18	43	61

表 12-2 仏教徒-仏教徒婚の婚姻後の居住*

	村内婚	村外婚	計
夫方居住	1	27	28 (43.1%)
妻方居住	2	20	22 (33.8%)
Neo local	2	13	15 (23.1%)
計	5	60	65

表 12-3 ムスリム-仏教徒婚の婚姻後の居住*

	村内婚	村外婚	計
夫方居住	5	10	15 (45.5%)
妻方居住	4	10	14 (42.4%)
Neo local	1	3	4 (12.1%)
計	10	23	33

*1988年の調査による

(7) 婚姻後の居住

婚姻後の居住が夫方であるか妻方であるかについては、ムスリム同士と仏教徒同士の婚姻について、それぞれの婚姻時の居住でみると、ムスリムで61組中27組(44.3%)が夫方居住、21組(34.4%)が妻方居住、新居婚は13組(21.3%)であった。仏教徒は65組中28組(43.1%)が夫方居住、22組(33.8%)が妻方居住、15組(23.1%)が新居婚であった。ここから、ムスリムも仏教徒も婚姻においても大差はなく、わずかに夫方居住の傾向がみられ、概して共系的な親族関係にもとづく居住傾向をもつといえよう(表12-1、12-2)。ムスリム-仏教徒婚でも、夫方居住が33組中15組(45.5%)、妻方居住が14組(42.4%)、新居婚が4組(12.1%)と、どちらかに偏らず双方向的な親族関係による居住傾向が見い出せる(表12-3)。しかし、ムスリム-仏教徒婚の場合には、父系か母系かという親族関係の原理よりも、宗教が居住を決める重要な要素となる。33ケース中選んだ宗教の方に居住するのは29ケースである。残り4ケースはすべてムスリムの妻が夫に従って仏教に改宗した場合であるが、これらのケースはいずれも夫がM村に働きにきてそこで結ばれ、妻は改宗後もそのまま夫とともに村に留まっているため、改宗した側に居住する結果となっている²⁴。

(8) 親族関係と宗教の選択

ムスリム-仏教徒婚における宗教の選択は、ある意味ではどちらの親族の側に立つのかを明確に選択する機会となる。こうした夫方が妻方のどちらかに帰属を明確にする選択は、婚姻によっても実家におけるメンバーシップは切れることなく、自由な出入りを許容する家族、親族のあり方に異なる差異化の原理を持ち込むことになる。しかし村においては実際には、宗教が変わっても日常的には実家と関係を断絶させることにはならないという形で、親族関係は維持されている。このとき、生活共同体としての世帯内では宗教を一致させることが必要であるとみなされているため、次の事例のようにある場合には、親族関係の変更により宗教を変えるということもあり得る。

(a) チャ・セ(40代の女性)の場合

1988年にM村に行ったときには、チャ・セは仏教徒であった。チャ・セは元々ムスリムで夫に従って仏教徒になっているが、母親はM村に健在であった。現在の夫は2番目の夫であるが、はじめの夫も仏教徒で、チャ・セははじめの結婚のときに仏教徒になった。しかし、1988年当時は、船乗りであったその2番目の夫が覚醒剤所持で捕まり、8年の刑を受けて入獄中で、すでに3年が経過していた。ちょうど私が村に滞在中に、母親の具合が悪くなり、

²⁴ この4ケースにおいて、改宗は妻が夫に従う形であるが居住は妻方となっていることが、改宗の方向でみた妻が夫に従う割合が多いにも関わらず、居住では夫方と妻方がほぼ等しくなっているという数字のずれの説明となる。

ムスリムに戻る決心をした。チャ・セは「こんなに待ったんだ。少しは私に同情してくれてもいいはずだ」と、まだ5年の刑の残る夫への言い訳をしていた。ところが、夫が減刑となり、チャ・セがムスリムにもどって1カ月もしないうちに村に帰ってきた。チャ・セは夫にムスリムになってくれるよう頼むことはしないで、再び自分が仏教徒に戻ってしまった。このチャ・セの例は、共に暮らす人に従って宗教を選択したケースということができよう。

(b) ケオ (50代の男性) の場合

親族関係の変更に合わせて宗教を選択するということから、さらには関係の断絶を示すために宗教の変更を行うという、手段としての改宗もおこりうる。ケオはトラン県出身の仏教徒であるが、M村に働きにきてムスリムの妻と結婚するにあたってムスリムになった。ところが、43歳のときにケオの母親が死んだので、ケオはいったん仏教徒に戻って、タイ仏教徒の慣習に従って母親の供養のために出家して僧となった。14日間の出家がすむと還俗して再びムスリムに戻った。1994年に私がM村へいくと、ケオは自分はもう仏教徒にもどったという。妻との仲が悪くなり、同じ家に住んではいるが食事は隣の娘の家でしている。喧嘩の原因は、たまにはモスクへ行ったらどうだと妻にいわれたことだという。ケオになぜ仏教徒にもどったのかをきくと、ムスリムでいても酒は飲むし、礼拝はしない、ムスリムでいると罪になるから、仏教徒にもどったという。ケオは妻との関係の断絶を示すために、宗教を変えるという手段をとっている。

こうしたことは、夫と喧嘩をする度にムスリムにもどると宣言し、何回も仏教とイスラームを往復しているト・ナーブのケースと同様の、親族関係における関係の差異化を明確化するために、排他的な原理をもつ宗教的帰属の便宜的利用であるといえよう。

しかし、ここで、一人の人間が同時にムスリムであり仏教徒でありえないということのみならず、夫婦さらには同居集団(家族を同居する生活機能において見た場合の家族)が同じ宗教であるべきであるという宗教的帰属が排他的原理をもったときに、共属を許容する親族のあり方とはいかなる関係をもつのかということを考えてみたい。これには二つの考え方がある。一つには、それは異なる原理として、宗教のもつ差異化の原理と、親族関係のもつ共属の原理は矛盾をはらみつつ、現実において、人々は世帯は分けるが、親族関係は継続すると言う形で柔軟に対処しているとの見方である。もう一方は、父系と母系の親族関係は、実は常に潜在的対立をはらんでいるものであって、宗教の違いは、それを顕在的なものとして浮かび上がらせる効果をもつのである、と見る見方である。つまり、宗教の異なる婚姻関係の考察は、共属を許容する共系的な親族関係においても、婚姻を介して結合している父系と母系の親族は常に対立へと向かう潜在的な緊張関係があるという側面を照射すると見る。それはむしろ、共存する関係にも、その対極にある対立関係が張りついていると見る視点である。どちらの視点も次のように現実を考えることで、取り込むことができるだろう。

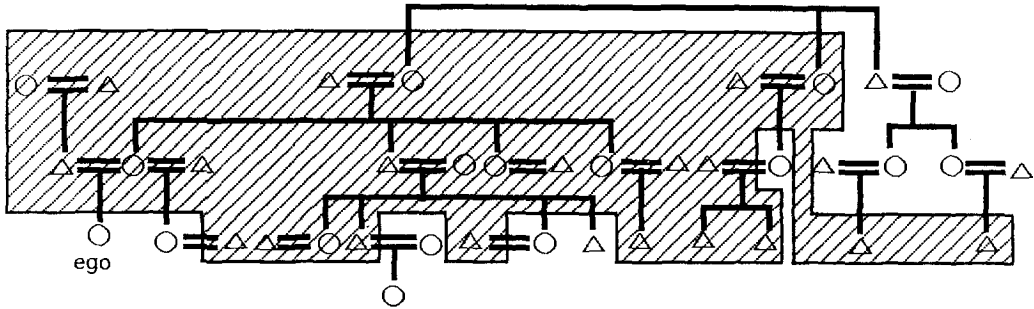
つまり、共存と対立は現実においては、常に表裏一体として存在し、どの側面がどの状況において強く出てくるかということにすぎないのである。それを二つの原理とみるか、二つをひっくるめて現実と見るかの違いである。

チュアサーイ

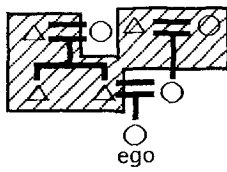
M村では、社会的に認知された親を媒介とした祖先からの系譜的つながりという意味での祖先と子孫の関係は、チュアサーイ (chwasai) という言葉によって表わされる。しかし、それは単系出自集団のように、単系的に認知された祖先から連なる系譜により、権利、義務を介して排他的、閉鎖的な集団を構成しているわけではない。父方、母方どちらも迎えることができるというという意味で、単系出自に対して共系 (cognatic) 出自であるといえる。

チュアサーイは、「ずっと伝えられてきた家系、一族、血統、血筋」などと訳されるが、具体的に村では、ある行為を行うことを系譜によって伝えられる一群の人々と説明される。「ボー」とか「ブアック」という「集団」「仲間」とでも訳すことのできる言葉で言い換えられることもある。このチュアサーイとしての宗教は、むしろ病気治癒を願って行う特定の願かけの方法として一人の人間に父方からも母方からも伝えられるものである。これは、親族関係における差異化する原理としての宗教とは異なる、現実対処の手段として活用できる資源のようなものであるといえよう。

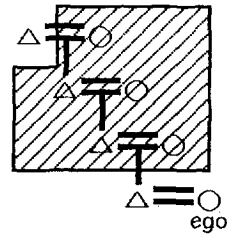
例えば、村でみられるムスリムの出家慣行もそうした願かけの一つである。これは、子供が2-3歳くらいまでに度々熱をだしたり、病気がちだったりすると、親や祖父母などが子供が元気になるように、治れば出家させると願をかける。そして10歳前後の時に仏教徒として出家させるのである。出家期間は3日間（もしくは3ガイといい、1ガイを半日と数えて1日半だという）で、頭をそり仏教徒の子供と全く同じように寺で出家し、それが終わると再びムスリムにもどる。M村ではメーチー（尼。上座仏教では女性は受戒できても程度してサンガの一員にはなれない。）として出家した人が13人、ネーン（20歳未満の見習いの僧）として出家した人が2人の計15人のムスリムの出家経験者があった。このとき、出家はチュアサーイがある人がするという。出家をするチュアサーイもしくはボーであるというのは、母親が出家をしていると娘も出家をしなければならないということで、それは病気になったときにはじめてもちだされ、病気治癒の方法として伝えられるのである。そのときの系譜は宗教の違いに関わらず、エゴを中心とした血縁関係から迎られる系譜であり、一人の人間の中に親を通じて父方、母方の両方から伝えられうるのである。ここでは宗教も、一人の人間がチュアサーイ・ケーク（ムスリムの血統）でも、チュアサーイ・タイ（仏教徒の血統）でもありうるという意味で、親族関係における排他的な宗教帰属とは異なる共存する原理をもつと考えられる。



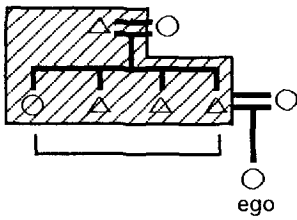
A. 独身の仏教徒女性



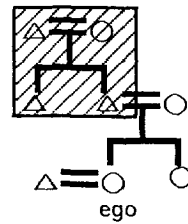
B. 仏教徒と結婚した仏教徒女性



C. 仏教徒と結婚して改宗した元ムスリムの女性



D. キョウダイ4人が
仏教からイスラームに改宗



E. 仏教徒と結婚して改宗した元ムスリムの女性
父親は元仏教徒で、母親に従ってムスリムになり、ムスリムとして埋葬されている。元仏教徒の父方の親族の名前のみ書いている。

図4 十月祭にブンを送った人の範囲

終わりに

本章で論じた「ヤート・ピーノーン」という自己を中心としたキンドレッドと、「チュアサーイ」というある種の出自が宗教的帰属と関わる局面を、太陽暦9月に行われる十月祭 (dwan sip: 南タイの仏教徒の最も重要な祭りとされる。例えば [Mohamed 1993:91-98] 参照) において、紙に書いたブン (功德) を送る人の名前からみてみたい。これを十月祭で行われるタンブン (功德を積む) の儀礼において燃やし、その人にブンが届けられると考えるのである (図4)。

十月祭において人々を書く名前は、父方、母方のすでに死んだヤート・ピーノーンの名前である。しかし、その名前は書いた本人が直接知っている生前親交のあった人の名前のみである。つまり、その名前からは、エゴを中心としたキンドレッドの拡がりが見てとれる。

ここで、宗教との関係で問題となるのは、ブンを送るのはイスラームも仏教も同じであるが、ブンの送り方はそれぞれの宗教で異なっているということである²⁵。改宗した子供は、親にブンを直接送ることができない。イスラームと仏教では、タンブンを「一緒にすることができない」ので、金や物を渡して代わりにタンブンをやってもらうことになる。それは、仏教徒に改宗したもとムスリムがムスリムの親に対し、「もしかすると自分でやっても届かない。仏教徒だから」と、ムスリムである妹に代わりにやってもらうといったように、タンブンのやり方である宗教を死者の生前の宗教と一致させることの必要性を示している。ここには、現世の親族関係における宗教の差異化する局面がそのまま、死後のタンブンにおいても維持されていることが見てとれる。

しかし、改宗した場合にも直接行うことができる例外がある。それは、仏教徒がイスラームに改宗し、その子供が今度は通婚によりムスリムから仏教徒となったときに、元仏教徒の親へブンを送ることは、仏教によってできるというケースである。それは、もとからイスラームである母の方はできないが「もと仏教徒だった父にはできる」、「仏教徒の血筋 (チュアサーイ) があれば、どちらでもできる」といったように、仏教徒とムスリムの通婚者の子供にとって、仏教徒の父方の親族とともにイスラームに改宗し、ムスリムとして埋葬されている父親もその仏教徒としての出自ゆえに仏教のやり方でブンを送ることが可能とされている。十月祭でも、元ムスリムで夫に従って仏教徒になっている女性二人は、二人ともその父親は母親に従ってムスリムになっているのであるが、父のキョウダイとその親の名前と

²⁵ ブンを送る儀礼的装置はイスラームではヌーリー (共食儀礼、マレー語の *kenduri* からきていると思われる) やマヤン (礼拝) である。あるムスリムの老女は日に5回の礼拝の度に「アロツよ、助けてくれ。父母を助けて地獄の日から守ってくれ」と父母の名前を唱えるという。仏教では寺での水によるブンの転送儀礼 (トゥルアット・ナム) や僧への布施によってブンを送ることができるとされている [石井 1991:126-127]。

もに父の名を書いていた。母親はまだ存命中であるが、すでに死亡しているムスリムである母の親の名前は書いていない。しかし、父親はムスリムとして埋葬されているのにも関わらず名前を書いているのである。うち一人の父を含めた父のキョウダイ4人は、すべて結婚相手に従って（男3人、女1人）仏教徒からムスリムになっているが、その名前もすべて記している。宗教の異なる人にブンを送ることは、仏教徒の側に、しかも血筋（チュアサーイ）がある場合にのみ見られることである。

しかもそれは、すでに死んだ人だからできる。「どちらでもタンブンできる。僧はケーキ（ムスリム）でもタイ（仏教徒）でも出来る。名前を唱えれば届くと教えた」とあるムスリムから仏教徒になった女性は言った。しかし彼女に、まだ生きているムスリムである親がもし死んだら仏教でタンブンできるかと問うと、「ケーキだからケーキでやってもらう」と答えた。このケースは、現実の社会関係においては、宗教による差異化は維持されなければならないと考えているが、すでに死んでしまった人はどちらでもできるというように、仏教の開放性によるものと思われる。タンブンは通常は生前の宗教にそって行うものとされているが、仏教においてはどちらでもできるとする場合があるのである。ここに見られるのは、チュアサーイの宗教の共属する原理を、仏教で行う場合に限りタンブンにも持ち込んでいる例であるということである。

このように、十月祭のタンブンの名前からも、親族関係における差異化する原理としての宗教と、一人の人間に共存可能なチュアサーイとしての宗教という二つの異なる原理がみとれるのである。

引用文献

- アヌマーンラーチャトン、プレイヤー。1979。『タイ民衆生活誌（1）-祭りと信仰-』森幹男編訳，井村文化事業社。
- Chaiwat Satha-Anand. 1987. *Islam and Violence: A case Study of Violent Events in the Four Southern Provinces*. Thailand: USF Monographs in Religion and Public Policy, pp. 1976-1981.
- Chavivun Prachuabmoh. 1982. "Ethnic Relations among Thai, Thai Muslim and Chinese in South Thailand: Ethnicity and Interpersonal Interaction", in *Ethnicity and Interpersonal Integration*, ed. by David Y. H. Wu., Maruzen Asia, pp. 63-83.
- 橋本卓。1987。「タイ南部国境県問題とマレー・ムスリム統合政策」『東南アジア研究』25(2) : 233-253.
- 石井米雄。1991。『タイ仏教入門』めこん。
- _____。1993。「奴隷」『タイの事典』同朋舎 pp. 241.
- 梶原景昭。1983。「北タイ祖霊信仰覚え書」『東洋文化研究所紀要』93 : 67-95.
- 口羽益夫；坪内良博；前田成文。1976。『マレー農村の研究』創文社。
- 口羽益夫；前田成文。1980。「屋敷地共住集団と家族圏」『東南アジア研究』18(2) : 175-185.
- 前田成文。1989。『東南アジアの組織原理』勁草書房。
- 水野浩一。1981。『タイ農村の社会組織』創文社。
- Mohamed Yusoff Ismail. 1993. *Buddhism and Ethnicity: Social Organization of a Buddhist Temple in Kelantan*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- 高井康弘。1991。「北タイの守護霊観念と農民家族-ピー・プーヤー儀礼の事例研究」『アジア研究』37(2) : 33-69.
- 竹内隆夫；赤木攻。1987。「信仰と儀礼-祖霊祭祀を中心に-」北原淳編『タイ農村の構造と変動』勁草書房。pp. 109-131.
- Tambiah, S. J. 1970. *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*. New York: Cambridge University Press.
- 田中雅一。1993。「スリランカ・タミル漁村の家族と世帯-クドゥンバムをめぐって」前川和也編著『家族・世帯・家門』ミネルヴァ書房 pp. 42-72.
- 坪内良博。1980。「タイ農村研究への視角」『東南アジア研究』18(2) : 175-185.
- _____。1993「マレー農村における屋敷地共住集団-20年間における変化とその意味」『東南アジア研究』31(1) : 3-17.
- 坪内良博；前田成文。1977。『核家族再考-マレー人の家族圏』弘文堂。
- Turton, Andrew. 1972. "Matrilineal Descent Groups and Spirit Cults of the Thai-Yuan in Northern Thailand." *JSS*. 60(2):217-256.
- Winzeler, Robert. 1985. *Ethnic Relation in Kelantan*. Singapore: Oxford University Press.