

## 山地居住カレンをめぐる生命のつながり

速水洋子

東南アジア大陸部山中については、これまでたとえばコンドミナスの『森を食べる人々』（一九九三）や、岩田慶治の『草木中魚の人類学』（一九九二）など、人々の生活と植物世界との緊密な関係をめぐる記述がおこなわれてきた。私自身は、一九八七年から長期調査でタイ北部山地のカレンの人々の村落に滞在して、植物に対する見方、感じ方が大きく変わった。ここでは、人々は濃厚な植物の気配のなかで生活し、植物と生命を交感させるように関わっていた。雨季の植物の成長の著しい時期に、カレンの村の竹材と葉や木材で作った家のなかにいると、家を、村を、取り囲む植物の息遣いが聞こえてくるようだった。そして、一年のうちでも乾ききった季節が終わり、雨が降り始めると、植物がまるで息を吹き返したように青々とし、音を立てるように著しく生育してくなかで、その生命力に圧倒された。近年では、吉田敏浩がミャンマー北部の内戦地帯で生きるカチンの人々について記述するなかで、植物と人の生命の連環を描いている。抜粋してみる。

焼畑を中心とする山村の自給自足の生活は、森からの恵みによって成り立ち、人々の世界観や死生観も森との関わりの中でつちかわれてきた。焼畑は森の一角を切り開き、そこを一年間だけ農作物を育てる場として使う。……自然に対して人の手を加えてつくりだす焼畑という場は、いわば森から一時的に借り受けた空間であり、いきてゆくために必要な分の糧を得たら、その場所は閉じて森に返す、という節度に基づいている（吉田二〇〇〇：一一四―一五）。

焼畑では、村人は木や草を伐って焼き、その灰を肥やしにして作物を育てる。火入れの時には逃げ遅れた蛇や鳥や虫なども焼け死に、やはり肥やしとなる。やがて新しい木と草が生え、そこは森の懐に戻ってゆく。人々はまた、森に分け入って食用の野生植物や虫を採集するし、狩りもして野生動物を捕食する。しかしこれらも、熱帯・亜熱帯の森の風土病であるマラリアで病死したり、老衰やけがや水の事故で死んだり、毒蛇や虎やイノシシに襲われて死んだりすれば、村はずれの林に土葬され、土に還り、ほかの動物の死骸と同じように植物の養分と化す（吉田二〇〇二：一一九）。



写真1 森に囲まれた村の景観（チェンマイ県、1987年11月）



写真2 野辺送り 森に死者を送り出す（チェンマイ県、1988年3月）

ここには、古くから人も草木虫魚も生死を繰り返してきた自然の食物連鎖、生命連鎖、物質循環が感得されている。吉田は、このことと死者の霊が祖霊の地である山中の他界におもむくという彼らの信仰とを結びつけている。森は、人間も含んで地に帰り、土壌にとけこみ、植物の根を通じてその養分となっていくという、人も含んだ連鎖の象徴であり、山中の祖霊の地、他界は、自然の物質循環の象徴であるという記述は、カチンの人々と戦火の中で生活を共にした著者によるだけに真に迫ったものになっている。本稿では、この植物と人の生命の交感について、日常生活から理解することを旨とする。

## 1 植物と人の関係

人は衣食住など生活の様々な場面で植物を用いる。また、植物を素材や原料にモノをつくりだし、そうしてつくりだされたモノに価値を見出す。しかし、人が植物に単にその利用価値を求めるのではなく、また、植物をもって何かを観念的になぞらえるのでもなく、まさに植物の生命と自らの生命が交感するような相互関係性は、この価値づけの行為の出発点にあるともいえる。

他文化における人と植物との関係といえば、文化人類学では主に二つの捉え方がされてきた。その第一は、合目的ないわゆる「植物利用」である。建築材として、衣料や食料として、あるいは治療や娯楽のために有用な植物を利用するという関係である。このように目的をもって植物を利用するためには、その植物の分布や性質に関する知識を豊かにもっていることが前提となる。ただし、この点に関してレヴィ・ストロースは、人は「利用目的があるからよく知っている」のではなく、「よく知っているから利用目的がある」（レヴィ・ストロース一九七六・二二）のであり、「無駄なものでもよく知っている」と、有用性が先立つ人の植物認識・知識の有り方を否定している。それは有用性以前、目的性以前にある人々と植物の相互関係こそが合目的利用の基底にもあること

を示唆している。

第二は、象徴的な利用である。儀礼や神話において、象徴や隠喩として植物が登場する。ここでは植物のもつ形態や生態上の特徴から、何らかの意味世界のなかにこれを位置づけている。植物を用いて何かの関係や過程を「なぞらえる」。このような象徴作用における植物利用も植物の形状や性質に基づくわけで、やはりその生態・特徴についての知識や理解が前提となるので、ここでもレヴィ・ストロースの議論があてはまる。

観察者・分析者は、こうした二つの植物の捉え方をしてきたが、当事者は単に植物を合目的に利用したり、記号の世界で植物を操作し隠喩として人間世界と並行の象徴世界を描いているだけではない。植物を用いて何かを「なぞらえる」のみではなく、むしろ人間と植物の相互作用と共存の関係性の中におく、という第三の関わり方がある。合目的の利用も象徴的利用も、いずれも人間が主語となって植物を対象化した場合の植物の理解である。しかし、いずれにおいても、何らかの実利あるいは象徴的利用対象をこえた植物とのより直接的・実存的なかわりが前提にある。これが第三の関わり方である。

近年の「もの」研究は、ものに対する人間の主体性を所与の前提とするのではなく、また、文化と自然の二元論をこえることを目指している。植物についても、自明の合理的目的をもった「有用植物」の植物利用や、人間文化の意味作用のなかで文脈化し「象徴化」するとき、いずれも人が主体となり、植物を客体とするような二元論が前提となる。いずれの「利用」にも還元できない、第三の関わり方ここでは注目する。それは、直接植物の生命と人間の生命とが交差し、交錯するところで展開する、実践的・実存的な関わり方である。人間であれ植物であれ、生命の力、再生産力の直接かかわるところでは、両者は共通であり、カレンの人々は植物の生命の力のなかに、自らの生との連続性を見出し、そこに人間の社会関係を重ね、その相互作用の中に身をおいているのである。



## 2 カレンと植物

まず、簡略ながらカレンと呼ばれる人々について説明しておこう。カレンはチベット・ビルマ語族に属するカレン系諸語を話す人々を総称する他称である。カレン系言語の話者は、タイとミャンマーの山地から河川域の平地に広く分布する。タイ北部のカレン語話者のほとんどは山地を居住地として、古くはイネを中心とする焼畑耕作および、現在では主流となった水田耕作を生業としてきた。本稿の内容は主に、一九八七年からチェンマイ県北西部、標高一〇〇〇メートルほどの高原地帯のスゴー・カレン語で自らバグニョと称するカレンの居住地域での調査をもとにしている。この地域では、一九八九年の森林伐採禁止令の影響もあり、一九九〇年代半ば以降、焼畑はほぼみられなくなっていた。調査当初、同地域ではキリスト教徒と、仏教寺院に通いつつ精霊儀礼を継続する人々が共住していた。

### イネとカレン

カレンの主食は米である。主食としての作物、ことにイネのような穀物は、きわめて「機能」的であり、かつ生活に密接していると同時に様々な儀礼の対象ともなる。人間と自然の関係の長い時間軸における相互作用のなかで、栽培化（ドメスティケーション）を極めた関係ともいえ、それ故に、第一・第二の人の植物との関わり方においても重要な位置をしめる。しかし、カレンの米とのかかわり方を考える上では、単に主食として、あるいは豊饒の象徴としての意味世界での関わりのみでは、十分とらえられない。

タイ北部のカレンの村ではイネ（カレン語でブ）には人と同じように魂（クラ）が宿るとし、穂が実りはじめたころからイネに対する扱いは慎重となる。収穫前に豊穰を祈願して行われる初穂儀礼や収穫後の儀礼は念入りに行われ、イネの豊饒が人間の村の豊かさに反映されるように様々な儀礼や祈りが行われ、イネの生命のサイクル

と人間の生命のサイクルが様々な場面で交差する。

以下は初穂儀礼の祈りである。

山の頂の主よ、尾根の主よ、空の神々よ、

ここに私のキョウダイが初穂を飲む、初穂の米でつくった酒を飲む

今日、太陽も美しく月も明るい

この日に、初穂の米をもってきた、初穂の米の酒を

田を植え、田を米で満たした

米で満たし、飯で満たす

食べるに十分、飲むに十分なものを与えたまえ

すべて良いものを、すべて清いものを与えたまえ

米粒が美しかれ、稲穂が美しかれ

田にあつて美しく、イネの茎が美しく

村中美しく、上から下まで美しかれ

特定の世帯のブクラ（稲魂）が、特に脱穀の時期に、他の世帯のブクラとは混じらないように人々は細心の注意を払う。したがって、同じ日にひとりの人が、二つの異なる世帯の田畑で脱穀を行うことはタブーなのである。ある世帯のブクラと別の世帯のブクラが混同しないよう、人間の行動範囲が規制されるのである。また、ミャンマー中央部のバゴー山地にあるカレン村では、稲籾は通常母から子へと継承された。イネがまさに人間の生命の継承と同じ道をたどり、人間の再生産とイネの再生産が交差するのである。

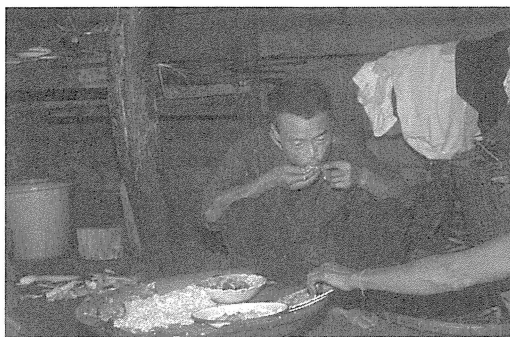


写真3 初穂儀礼 (チェンマイ県、1987年10月)

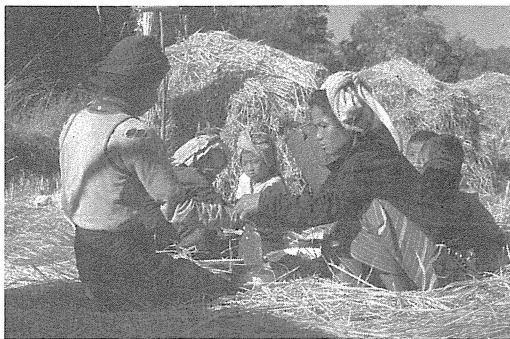


写真4 脱穀儀礼 イネを叩く作業は儀礼を重ねて慎重に行う (チェンマイ県、1987年12月)

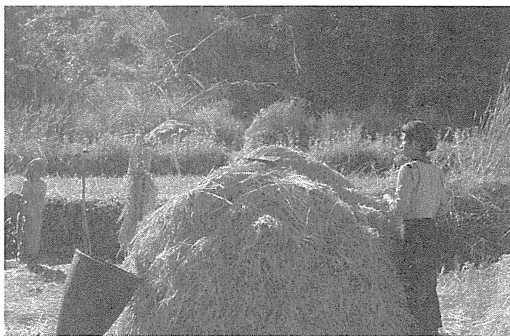


写真5 脱穀後の稲わらの山の上にはピブヨが訪れるとされる (チェンマイ県、1987年12月)

カレンの口頭伝承には、豊饒の女神ピブヨが登場する。ピブヨは、貧しい老婆になって物乞いに回ったが村々で拒否される。ただ一人、彼女に親切にしたのが孤児で、彼女はお返しに米の作り方を教える。三粒の米(早稲、晩稲ともち米)をハトの腹から取り出してなたとともに孤児に与える。孤児はなたで焼畑を切り開く。家に一緒に帰り、なべに湯を沸かすように教える。そこへピブヨは指先から十分な米を振り出して食べさせる。孤児の畑は誰の畑よりも実りがよく、嫉妬した村人に荒らされてもすぐにピブヨがもとに戻す。米蔵はいっぱいになり、村人が米を盗み出すが、彼女が中で踊ると再度米でいっぱいになる。七回ぐるぐるとまわるとスカートから米がいくらでもこぼれでる。彼女は孤児と何年も暮らし続ける。孤児は豊かになり結婚する。妻がピブヨに嫉妬し、

タケの棒で叩いたため、ピプヨはバツタになってカニの穴に逃げ込み二度と戻らなかった (Marshall 1980 (1972))。ピプヨは収穫から脱穀に至る、最も危険に満ちた時期に、家族の田畑にとどまってこれを見守ると考えられている。神話の豊饒の女神と、実際の米づくりの過程、そして家族(世帯)とが重ねられる。

### 餅麴と人と植物の生殖

イネあるいは米とその生命力や生殖力と、人間の生命力と生殖力とが如実に交差する場面としてコミ(餅麴)と酒(スイ)づくりがあげられる。以下ではまず簡単に、酒の作り方を餅麴づくりから紹介する。

ある日、私の滞在先のJ(当時十五歳)は、母に言われてコミを作るために同年輩の友人二名に声をかけた。コミ作りは、奇数人数の未婚女性によって夜、暗くなってから行われる。三人はまず洗って干しておいた白米を軒下の臼に入れ、杵でついて粉にする。三度ふるいにかけて、大粒が残っていないことを確かめて箕にのせて家中へ運ぶ。家の奥の未婚女性の寝所に運びこむ。粉は、一つの山に盛り上げてから、その中央になたの柄をつきたて、次のような祈りをとなえる。

コミよ、お前の心(実)を甘くしておくれ

おまえの心(実)を美味しくしておくれ

おまえの母によっておいしいのだろうか

おまえの父によって甘いのだろうか

熟れたバナナによって美味しく

サトウキビの汁によって甘く

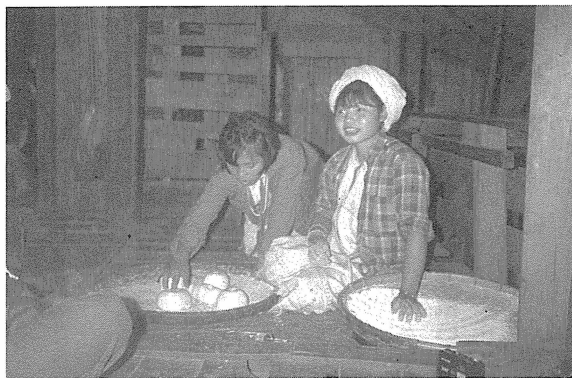


写真6 コミをつくる少女たち (チェンマイ県、1988年3月)

なたを抜いたあとの穴に水を注ぎ、全体を団子状にこね上げ、これを五分する。五つの団子から「こいつの頭をとるのよ」と、それぞれ親指大の塊をとり、これを一つに丸めてから平たくし、火にくべる。ここまで笑いをかみしめていた少女たちは、この頃から笑い転げながら作業を続ける。そして、五つの丸められた団子本体のうち、四つは丸い饅頭型(直径八センチ、高さ四・五センチ)、残りの一つは長い棒状に整形する。「オスとメスに分けているのよ」中央にオス、それを囲むようにメスを並べると、それぞれ中央に指で凹みをつけ、そこへ古いコミのかけら、米粉、炉の灰、先ほど火にくべておいた団子の一部、米ぬか少々を入れ、平らにした生地であたをする。

これを箕に乗せて炉の間の片隅の棚におく。少女たちは、炉の火にくべておいたコミを分けてそれぞれ顔を隠して食べ、一本の煙草、キンマで包んだビンロウ、一杯の茶を三人で分けて口に含む。そして解散する。一週間後、母娘は、炉の横に寝かせていたコミを、炊いた米に混ぜ、鍋に戻してさらに二、三日おく。その後、蒸留して酒が完成する。

この過程は、「未婚の女性がやらないとうまく発酵しない」、「夜中に作るのは、男性に作っているところを見られると発酵しないから」などと語られるが、こうした過程による酒づくりは、必ず毎回行われるわけではなかった。ただ、特に娘の結婚式やその他、収穫前に行く豊稔を祈る初穂儀礼などに用いる酒の場合、このような手順でコミをつくることが多かった。

複雑な象徴分析などをしなくても、このコミ作りの過程が生殖行為そのものであることが明らかであろう。むしろこれは、象徴行為というより、コミの生殖を少女たちが成就させているのである。五つのこねた塊

に穴をあけ、そこへ注入したのは、前回コミを作った時のオスのコミの残りだという。こうして代々のコミがオスのコミの注入を通じて継承されていく。そこに少女たちが携わるということは、未だ、生殖に携わることのない女性たちが、まさに自分たちがこれから遂げていく変化を、単なる米の団子にコミを注入し発酵させるという過程で具現している。そして、そこには秘密裡に、しかもムグノ（未婚女性）たちが共同で行う、という要素が加味され、彼女たちはこの経験を楽しみとして共有する。米と麴が醸し出す過程はまさに次世代を生み出していく生殖過程であり、その過程で米が変貌を遂げるのは、人間の生命と生殖の過程と同じであり、そこにムグノたちが関わるのは、まさに自らの生の過程を楽しんでいるように見える。イネと人は、その生命を通じて様々につながり、イネの生殖と人間の生殖が相互に影響しあうのと同時に、コミを介した酒つくりという発酵過程もまた、少女から大人へと変身していくムグノたちの生と交錯する。

コミの製造過程にこのような、単なる物質の操作のみに限定されない過程が加わることは、他文化においても珍しいことではない。興味深いことに、これと非常に類似の儀礼を、ヴィヴェイロス・デ・カストロは、南米のアラウエテの儀礼時に飲むビールの製造過程に見出している（Viveiros de Castro 1992）。それによると、ビールをつくるのは女性であり、発酵過程は女性の妊娠にたとえられ、いずれもが女性に関わる変貌過程、つまりビールの製造過程で発酵したトウモロコシはアラウエテの女性の発現と受け止められている。

アマゾンを研究する人類学者によると、同地域において、たとえばキャッサバやトウモロコシのような作物の場合、人と作物の関係は生殖と養育にもかかわらず血縁、特に親子関係として理解されるという（Miller 2011）。これは野生動物と人との関係が、捕食・略奪的要素のゆえに、姻戚関係や誘惑が絡むものとして理解されると対照的である。人と作物の物理的関係は、親子関係と同じに理解され、畑の主である夫婦が赤ん坊の誕生時と同じように、収穫まで特定の食物タブーを守るなどして作物を守る。その他、儀礼の執行や監視などにより、親として子である作物を守ったり、あるいは食物タブーによって人と作物の関係が規定される。作物には靈魂が宿り、

あるいはエネルギーをもつものとして理解される。そこで人とのバランスを保つための儀礼が行われるのである。南米各地から、たとえば、キャッサバ栽培が生殖の再生産過程、血縁やアイデンティティと連結し、キャッサバには男であれ女であれ生殖の潜在力があるとされる。また、キャッサバの芋は「子供たち」であり女性たちがその母であり、畑は人の生と出産の場でもあるとされる場合もあり、キャッサバの栽培が、母性や養育の概念と深く関連している。一方、女たちによる統制がなければキャッサバは子供たちの血を吸い、危害を加えると同時に、この関係には危険が伴っているという場合もある。危険も含めて、栽培植物と人の関係が人間社会における生殖と再生産の関係と同じ様に想念されているのである。

#### 木・森・植物界と人

米以外にも人々が生と生殖のかかわるところで植物界と交錯する場面は少なくない。たとえば、庭のパイヤの木の幹に、着古した女性の赤いスカートが巻かれているのを時々目にする。私の調査地のカレンの場合、女性の衣装は、未婚の場合は白の貫頭衣型のワンピース、既婚女性の場合は、黒い貫頭衣型のブラウスに赤いスカート、と決まっていた。結婚式の晩に女性は白いワンピースから赤いスカートに置き替える。赤いスカートは生殖、出産、育児に携わる女性の着衣なのである。女性のスカートは、様々な語りや儀礼の対象になる。調査当時、未婚女性はタイ風の巻きスカートやジーンズを穿くようになっていたが、既婚女性の場合は赤いスカートが日常着で、誰もが穿いていた。カレンのスカートは横に縞が入り、縞の部分は併織りとなる。この部分は、カレンの口頭伝承で森で暮らす若い夫婦のうち、妻をさらった白蛇をモチーフにしていると言われ、スカートの柄そのものが、女性の森、すなわち無秩序の生命との関係を示唆する。人の健康を守るためには体内に宿るとされる三十三の魂を保つことが前提であり、そのために離散しがちな魂をとどめる招魂儀礼をしばしば行う。この時に、人間の魂を呼び戻しとどめるために、真新しい、まだ足を通していない赤いスカートが用いられる。この理由を尋ね

ても合理的な答えは得られないのだが、あたかもそれが人のいるところの目印であるかのようだ。その一方で、いったん既婚女性が着古したスカートは、本人を離れると、特に男性にとってはある種の危険をとまなう。すなわち、男性の生殖力や健康を損なうものと考えられているようなのだ。その女性のスカートを、果樹の幹に巻きつけることによって、実が豊かになるようにするのである。

村を囲む森は植物を含む生命の場である。森の木と人の生命を結びつける顕著な行為として、人の後産を森の木にかけるという慣習がある。カレンの村で、赤ん坊が誕生するときには、村の産婆を呼び、母や姉妹など女性親族が集まり、夫も介在する。赤ん坊が誕生すると、へその尾を竹べらで切り、後産を竹筒に入れ、竹筒にはひもを通してこれを夫が森の「セハ」という木にかける。この木は、この赤ん坊の木とされる。カレンの死生観では、人はあの世とこの世のあいだを往来する。あの世はさかさまの世界である。西は東、上は下になっている。こちらで死んだ者はあちらで生まれ、あちらで死んでこちらに生まれる。そしてこの世とあの世をつなぐのがこの木であると信じる。そして、赤ん坊はあの世で生活し、あの世に両親がいるが、誕生と同時にこの世にやってくる。しかし、あの世の両親はしきりに赤ん坊を呼び戻そうとするので、赤ん坊の生命は当初は非常にあやういものとされる。生まれてしばらくは名前もつけず、この世に定着するまで見守るのである。森は、その人が生まれ落ちてこの世にやってくる通り道ということになる。そして、赤ん坊の後産をかけたセハの木は、その子のあの世への通り道であり、その子の木とされる。これをたとえば焼畑を切り開くなどの理由で誤って切り倒した場合、伐った本人は赤ん坊に弁償としてニワトリ一羽を支払うという。

カレンの人々の森の捉え方は多様であり、森のどの部分かによっても、個人によっても異なる。生命の通り道でもある森は、しかし同時に死の場所でもある。つまりあの世の入り口なのだから。特に子どもや若い人々は、森の特定の場所を恐れる。死者が葬られるのも森の特定の場所である。カレンは時と場合によって火葬も埋葬も行うが、その弔いの場合は、彼らには最も恐ろしい「ダムハ」（お化け、霊）の場所である。女や子どもは決して一



人で森へ入ってはならないといわれるのは、森はこうしたダムハや悪霊、野生動物に満ちているからである。先に紹介した白蛇伝説もしかりだが、森は、人の生活世界と対比される無秩序の空間であり、特に女性はその危険に対して無防備である。野生動物とともに、平地から来るタイ人の男性が徘徊しており、一人で歩きまわる女性はその危険に身を晒すのだとも考えられている。森の無秩序と、悪霊、野生動物、カレンでない男性がしばしば同列に語られるように、カレンの里の秩序の届かない世界なのである。

しかし、その一方で、カレンはしばしば森の奥深く、水の湧くところ（ティクワキ）は涼しくて気持が良い、憩いの場であるともいう。カレンの村は、ほぼ必ず森で囲まれている。村という人間の社会秩序の場は、森で囲まれることで「タク」（涼しく）に保たれるという。つまり、森があつて初めて村が成り立つ。しかも、村の秩序が正しく保たれて初めて、森を切り開いてつくった畑の植物が豊穡を得る。村の秩序が守られて雨が降り、水と土が豊かで、実りが豊かである。逆に、村の社会秩序が保たれない場合、諍いが多く、あるいは口汚い罵り合いや、賭け事が村の中で横行すると、村は「タグ」（熱い）の状態となり、周囲の田畑は荒れ、水は乾き、森も枯れる。すなわち、人間の世界と周囲の森の秩序、畑の豊穡は共鳴しあっている。そうした森と人の世界の秩序と共鳴の関係を守るのが「水と大地の主」と呼ばれる守護霊である。

こうして森の世界と人の世界は人の生死を通じてつながる。また、森を拓いて村をつくるのであり、森の世界は、人の世界にとって生命の根源であると同時に、生活の基盤である。その一方で森は、人間界の秩序とは異なる空間、恐怖や憩いの場を含み持つ空間でもある。庭の果樹にはスカートを巻いてある種の人為的な操作を加えようとするが、森の植物には決してそのようなことはしないのである。

## 3 メタ物語としてのカレンと植物世界

ここまで紹介してきたようなカレンと森との共生は、少なくとも私が調査を開始した一九八〇年代後半には、カレンにとって特に語るべきものでもない日常に埋め込まれた生き方であった。これが、九〇年代になると一躍注目を浴び、語られるようになる。一九八九年にタイで全土の森林伐採禁止令が発令された。前年の大洪水で被害に遭った首都圏を中心に上がる声のなかで、チャオプラヤー川上流域にある山地諸地域の森林破壊が問題とさ



写真7 水と大地の主への祈りに合わせ酒を傾け地に注ぐ(チェンマイ県、1988年4月)

れたためである。森林保護は極端な立場では、保護すべき森林域に人が居住すべきではない、住民は退去させるべきであるという議論にいたる。そうしたなかで、長く森林と共生してきた人々は、ここで初めて「森と共生してきた」と、自らと森との関係を外に向けて語り始めた。森林と共生してきた自分たちの生活を守るべく声を上げたのである。こうした動きは、八〇年代から自然保護区や国立公園の囲い込み、あるいはダム建設などのための住民退去に対する反対運動などに端を発し、その後九〇年代には、コミュニティ・フォレスト法案に向けた運動へと展開していった。住民組織やNGOのネットワークを先導していた人々のなかには、カレンのリーダーも含まれていた。彼らの運動は知識人、マスコミ、僧侶や人気バンドなども動員し、大きな広がりを持つようになった(速水一九九九、須永二〇一二)。一九九七年の経済危機の後、タイでは「足るを知る経済」というスローガンのもとに、王室や一部僧侶を中心に、消費文



写真 8 カレンの森への権利を主張する運動の一環としてセデポが儀礼化される(チェンマイ県、2004年4月、Nathan Badenoch 撮影)

化を見直そうという機運が高まり、「森のカレン」は、そうしたなかで一部の人々にインスピレーションを与える語りを提供した。NGO活動などで広く名を知られるようになった幾人かのカレンの長老たちの名で出版物も出され、「森の自由人カレン」として森に生きる知恵や生活が紹介されるようになった(例えば Bau Phau 1997, Kanitkar and Benchua 1999, Leesa 1991, Phau Le Pa 1996 など)。

こうした流れのなかで、森林保護運動にもなっており、いくつかの儀礼的行為が定番化された。その一つは、森の木の授戒である。僧侶を招き、森の太木を選んで、授戒式を行い、木に僧侶の黄衣を巻きつける。こうして僧侶にみたてて黄衣を纏った木は、もはや伐採することができない。この儀礼は、タイ仏教徒のあいだで始められたものでカレン地域を含むタイ全土で広く行われたが(Darlington 1998)、先に紹介した果樹にスカート巻いて豊穣をもたらすカレンの儀礼を彷彿とさせて興味深い対照をなす。

一方、タイ北部のいくつかのカレン居住地域限定で行われた儀礼もある。上記の、赤ん坊の誕生直後に、後産を竹筒に入れて森の木にかける行為を「セデポ」と呼んで儀礼化したもので、これも環境保護運動の中で、山地で生活するカレンの権利を守る運動の一環として行われた。これはまさに、森と生きるカレンを具体化した自己PRともいえるもので、人称化された、一人ひとりの命が、森の木とつながっている、だから森の木はむやみに切らない、というメッセージが込められており、カレンの森との関わり方をそのまま儀礼的象徴行為として示したものである。実際にこの儀礼が森林保護のキャンペーンとして行われる場合、何百という竹筒が並べられるので、その中に後産が入れられている

わけではなく、あくまでも象徴行為として行われる。しかし、その行為によってカレンにおける人と植物の関係そのものを演じ語っているのである。

このようにカレンの「森とともにある生き方」そのものが言説化され、森林保護とコミュニティ・フォレスト提唱運動のなかで流布され、それを象徴する儀礼的行為としての後産の儀礼が考案された。そこで、彼らの「森の知恵」が様々に紹介され、そのなかで「先住民の知恵」に耳を傾けることが主張された。一九九〇年代から世界的な先住民の権利を主張する運動が大きな流れを作り、カレンはタイの少数民族のなかでも最も先導的にこの運動に参加した。同じ頃から次第に盛んになっていたエコツーリズムにおいても、こうしたカレンの生活そのものを客観的に捉え直し、他者の目にさらすべく観光の対象とする動きもあつた（速水一九九九、須永二〇一二）。

一方、都市部の業者などを介した通常の山地民観光はすでに一九八〇年代から盛んに行われてきたが、その流れの中で山地の民芸品が売られてきた。カレンの場合、織物やジュズダマをあしらった手芸品がその主流であつた。さらに、九〇年代にはこうしたエコツーリズムの動きや森の知恵が喧伝されるようになる、特に彼らの赤いスカートの主要パターンをなす緋織を草木染で製作したものに人気が集まつた。ジュズダマや草木染はいわば、彼らの森の生活や森の知恵を表現する商品でもあつた。

このように、前節で紹介してきたような、カレンの森の生活は、タイでは広く言説化されて流布されるにいたつた。それは言ってみれば、冒頭で紹介した人と植物の関係性の三つの在り方、中でも特に第三の関係のカレンにおける在り方が、それ自体、観光名物や商品として見られ売られるものとなつたのだといえるだろう。彼らが、森や自然を合目的に利用し、かつ森になぞらえて物事を理解し、そして森と生を交わらせ、だからこそ森の知恵を豊かに保って生活していること自体が、こうした運動においては新しい儀礼という形で公然と演じられ、エコツーリズムの対象となり、また、草木染の優しい風合いの織物によって表されている。

単純な一般化はできないが、プラントマテリアルを利用したモノたちの多くは、草やタケや木で作られること

で、森からは遠い都市や異国の使用者や消費者に、その手触りや風合いとともに自然と交わる生活を想起させるという効果をもつのかもしれない。

#### 4 生命のつながり

ここまでみてきたように、タイ北部山地のカレンにおいては、植物を隠喩的に人間界となぞらえて関係づけるというだけではない。植物と人が生命を交わすように共存している。それは第一には食物としての植物が直接に人間の生存とかわり、相互に食物連鎖に連なるという側面、そして、第二に、生殖・再生産を続けるものとして、生命を共有する存在としての側面である。そこには、人間の生命の世界と植物の生命の世界を、その相互関係から考察する姿勢が見いだせる。亜熱帯の植物の旺盛な生殖を目の当たりにし、自らその恩恵に浴して生きる人々は、直観として、植物を介して連鎖的生命と自らのかわりを会得するのではないだろうか。

生命、いのち、という言葉には大日本国語辞典によると、二つの意味がある。一つは、「生物を連続させていくもとなる力」という親子代々の連続も含むいのちの連鎖である。この意味での生命は、三十億年にわたる絶え間ない連続を経て、途絶えることのない世代の連なり、源としての「いのち」、連鎖的生命である。食・性・生殖を介して連鎖する生命は、「個体の枠を超えて他の個体と理論的には無限に関連するという生命観に基づくもので、開かれ連続する生命」(波平一九九八)である。個々の個体の生命が生死をくりかえしても、「生命そのものは決して死なない」(木村一九九七)のである。山で生活するカレンにとって森とはまさにこの連鎖的生命の宿る場であり、生命を感得する場なのでないだろうか。

もう一つは、「個体の生存期間」としての生命、つまり、生まれてから息を引き取るまでの人毎に長短さまざまな期間、連鎖する生命の波から切離された個々の波の長さ、個体に閉じ込められた唯一無二で不連続の個々の

生命のことである。このように生命を連鎖と個体の両面をあわせて考えれば、死ぬのは個々の生き物だけでなく、個々の生き物が、生殖を通じて子孫に手渡してゆく「生命の基本的な現実」として個を越えた生命がある。食物を摂取して大きくなり、ときが来ればやがて子種を落として自らは枯れてゆく。

人間は自分の意識を中心に自然の動植物を眺める。しかし、ひとたび植物の生命の姿に気づき、そこからあらためて動植物を眺め、さらにおのれ自身を振り返ってみると、そこに見られる景色がそれまでとは違ったものになるのではないかと、と波平は問いかけている（波平一九九八）。我々が本来のいのちというものに目覚めるのは、こうしたいのちのつながりに対する「憧れ」あるいは「郷愁」の根強さによる。祖先を敬うことは、こうした人間の生命の連鎖を敬うことであり、それが生命そのものへの気づきにつながる（波平一九九八）。生命の宿る森に囲まれて暮らすカレンにとって、先述の、森と人の秩序を守る守護霊「水と大地の主」をめぐって折々に行う祈りの儀礼は、不思議や神秘をめぐるアニミズムではなく、森を介して理解する生命そのものと関わる行為なのではないか。

生命ある個体は、他の生命ある個体をどのように認識するのか、という点に関して、木村は、生命体の「主体」とは、それをとりまく環境世界との接触現象そのものであるとする（木村一九九七）。つまり、ある生命体とその環境との「あいだ」の現象が「主体」であり、その関係を「相即」と呼ぶ。この考え方からいくと、主体としての生命体は、環境世界との相即が保たれている限り、主体として存続する。さらに、環境とのあいだで相即的に行動する自己、主体とは何かといえ、物質的・機械的な物体としての身体であり、それが「ここら」と不可分なのである。心身二元論とは異なり、唯心論でも唯物論でもない、主体的身体として我は、我とそれをとりまく「いのち」を含む環境との関係をとらえる。それは、自然を客体化して合目的に、あるいは象徴論的にとらえるのとは全く異なる関係である。

「生命そのもの」、連鎖的生命は、私たちの認識を超えたところにある。それを、私たちは、理性の対象として

知覚や表象で認識するのではなく、カレンの人々が森を通じて感得するように、より確実に体感し、感知する。それは直観や身体感覚として捉えた世界の姿であり、人間として我々自身の「生」と「生命」に直結する。そのようにして、人は「生命そのもの」を感得する。本稿でみてきたカレンの植物とのかかわり、交わりは、まさにそうした「生命そのもの」を植物のうちにも、そして人間としての自らのうちにも認める過程なのではないか。

参考文献

- 岩田慶治(一九九二)『草木虫魚の人類学—アニミズムの世界』、講談社学術文庫。
- 木村敏(一九九七)「からだ・ころ・生命」、河合ブックレット。
- コンドミナス、ジョルジュ(一九九三)「一九五七」『森を食べる人々—ベトナム高地、ムノング・ガル族のサル・ルク村で石の精霊ゴオの森を食べた年の記録』、橋本和也・青木寿江訳、紀伊國屋書店。
- 須永和博(二〇一三)『エコトリズムの民族誌—北タイ山地民カレンの生活世界』、春風社。
- 床呂郁哉・河合香史編(二〇一三)『もの人類学』、京都大学学術出版会。
- 波平恵美子(一九九八)『いのちの文化人類学』、新潮社。
- 速水洋子(一九九九)「タイ国家の領土におけるカレンの土地権—共同性と伝統の構築」杉島敬志編『土地所有の政治史—人類学的視点』、二〇一三二八頁、風響社。
- 速水洋子(二〇〇九)「カレンとは誰か—エコトリズムにみる応答と戦術としての自己表象」窪田幸子・野林厚志編『先住民とはだれか』、二四八—二七二頁、世界思想社。
- 吉田敏浩(一九九五)『森の回廊—ビルマ辺境民族開放区の一三〇〇日』、日本放送出版協会。
- 吉田敏浩(二〇〇〇)『北ビルマ いのちの根をたずねて』、めこん。
- レヴィー・ストロース、クロード(一九七六)『野生の思考』、大橋保夫訳、みすず書房。
- Ben Phan 1997 *Chivit Khaa Pla Keu Myau: wihit thammachai khong isarathon bon phuu sung*. Bangkok: Sarakadee Press.
- Darlington, Susan M. 1998 'The ordination of a tree: the Buddhist ecology movement in Thailand'. *Ethnology* 37 (1): 1-15.
- Kamnikar Phromsaw and Bencha Sitaraks 1999 *Paa Jai Chan Panyaa Prach: jaak thum book law khong Luang Jorj Odoachao*. Bangkok: Ecological Foundation.
- Leesa Chuchuanjitsakul 1991 *Wihit Look Paa: khon pka keu myau*. Chiang Mai: Northern Development Foundation.

- Marshall, Harry I. 1980 (1922) *The Karen People of Burma: A Study in Anthropology and Ethnology*. New York: AMS Press. (reprinted from original Ohio State University version).
- Miller, Theresa 2011 Maize as material culture? Amazonian theories of persons and things. *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 3 (1-2): 67-89.
- Phau Lee Paa, Kalayaa-Wirasakdi Yodtrabam 1987 *Khon Pka Keu Nyau*. Bangkok: Saaikham Books.
- Pho Le Paa and Weerasak 1996 *Phleng Chiwit Pkakeunyau*. Chiang Mai: Social Research Institute, Chiang Mai University.
- Pinkaew Laungaramsri 2003 *Redefining Gature : Karen Ecological Knowledge and the Challenge to the Modern Conservation Paradigm* Chennai: Earthworm Books.
- Viveiros de Castro, E. 1992 [1986] *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: The University of Chicago Press.