

南ラオスの山地民－低地民関係再考 ——仏領期の「プー・ミー・ブンの反乱」の検討を通して——*

中 田 友 子**

Reconsidering the Highlander-lowlander Dichotomy through the Phu Mi Bun Rebellion of Southern Laos*

NAKATA Tomoko**

Abstract

Prevailing views of mainland Southeast Asia have maintained that the lowlands are areas of civilizations and states, while the highlands are uncivilized, non-state areas. Meanwhile, James Scott argued that mountain people deliberately choose specific occupations, lifestyles, and collective organizations in mountainous areas to escape the state. These dichotomous frameworks are challenged when we examine the Phu Mi Bun rebellion of southern Laos, which took place during the French colonial period. Both lowland Lao and highland Mon-Khmer people participated in the rebellion, which was led by a charismatic leader from a Mon-Khmer group. Despite this, previous studies have failed to explain why the Lao, especially many nobles and mandarins, followed a Mon-Khmer leader, who was ordinarily deemed undeserving of respect. To explore this question, I draw mainly on the poems of a Lao bureaucrat at the time, which, left unknown for nearly a century, represent a rare first-hand account of French colonialization from a Lao's perspective. Analyzing this text, together with archives and reports of the French colonial period, this paper finds that the relationship between the Lao and Mon-Khmer people was fluid and complex and that the boundary between them was often blurred.

Keywords: Southern Laos, Phu Mi Bun rebellion, Zomia, highlanders, Lao

キーワード：南ラオス、プー・ミー・ブンの反乱、ゾミア、山地民、ラオ

* 本稿は、IUAES Inter-Congress（2016年5月）、第76回神戸人類学研究会（2017年11月）、日本文化人類学会第56回研究大会（2022年6月）での口頭発表の内容を大幅に加筆修正したものである。発表の場で重要なコメントをくださった方々に深くお礼申し上げる。また、コメントをくださった査読者の方々にも感謝申し上げたい。

** 神戸市外国語大学国際関係学科；Department of International Relations, Kobe City University of Foreign Studies, 9 Chome-1 Gakuen Higashimachi, Nishi-ku, Kobe-shi, Hyogo 651-2187, Japan
e-mail: tomokon@inst.kobe-cufs.ac.jp

DOI: 10.20495/tak.25002

2025年3月11日 掲載決定, 2025年6月24日 J-STAGE 早期公開

I はじめに

本稿は、フランス植民地時代に南ラオスで起こった「プー・ミー・ブン（徳をもつ人）」の反乱の検討を通して、当時、「カー（ラオ語で奴隷という意味）」と呼ばれていたモン・クメール系集団とラオとの関係について分析し、低地民と山地民との二分法的な図式を再考する。「プー・ミー・ブンの反乱」とは、主に20世紀初頭の東北タイやラオスで、「プー・ミー・ブン」を自称するリーダーを中心としてたびたび起こった反乱である。東北タイは当時、シャムの一地方であり、ラオスはフランス植民地であったため、政治的状況は大きく異なり、また本稿のテーマは山地民とラオとの関係であることから、ここでは南ラオスの反乱のみを扱うこととする。

南ラオスでは、オーストロアジア語系モン・クメール語族の民族集団が山地・高原部に多く居住しており、シャムがチャンパーサック王国を属国として支配していた時代から、実質的にその統治から逃れていた人びとも少なくなかったとされる [Bel 1898: 12; De Leinach 1911: 119]。フランスがシャムに対し軍事的威嚇という手段により1893年にこの地域を支配下に置くようになり、派遣されたフランス人弁務官はできる限り広い地域とその住民を治めるために、時には極めて暴力的な姿勢で住民に対峙した。そのような状況で起こったのが、「プー・ミー・ブンの反乱」である。この反乱は1901年に、サラワン県知事であったフランス人のレミー（Remy）がターテーン（Tha Taeng）¹⁾で1,500人もの人びとに取り囲まれ、命からがら逃げかえったことが始まりだとされる [Moppert 1981]。その後、「プー・ミー・ブン」を自称していたオンケーオ（Ong Kaew）、フランス人たちからはバックミー（Bac Mi）と呼ばれていた人物が1907年に投降し、1910年に当時のサラワン県知事ジャンジャック・ドープレイ（Jean Jacques Dauplay）に殺されたことで、一応、収束したと考えられている。²⁾

オンケーオはモン・クメール系集団の1つ、アラック（Alak）の出身で、非仏教徒の出自をもちながら、仏教を学び、さらに超自然的な力をもつと主張して「プー・ミー・ブン」という明らかに仏教的な観念である「徳（ブン）」を含む名を自称した。彼の影響力は大きく、彼に率いられた反乱団には、同じモン・クメール系集団出身者のみならず、ラオやさらにはラオ人官僚たちも少なからず含まれていた。当時、「カー」と呼ばれ、蔑まれていた少数民族出身のオンケーオに、なぜ、ラオ人のなかでもエリートの官僚たちが従ったのか、オンケーオの何が彼らをひきつけたのか、そしてそこから何が見えてくるのか。

1) ラオ語のアルファベット表記法は統一されておらず、文献によってしばしば異なる。本稿では原則として引用元の表記に従うが、本稿において主要な資料である [Ba Phoi and Koret 2018] にある語についてはその表記を優先させる。なお、アルファベット表記は初出に限って行い、以降省略する。

2) ただし、反乱団の中心メンバーの一人、コムマダム（Kommadam）が捕まることなく逃亡し、潜伏した後、1920年代に活動を再開した [Gunn 2003: 165] ため、実際には反乱が完全に終結したわけではなかった。

II 問題の所在

1. 南ラオスにおける山地民－低地民関係

東南アジア大陸部では、伝統的に有力民族あるいは多数民族が住む低地や盆地、沿岸部と、少数民族が住む山地や高地、高原部とを対比し、前者を文明と国家組織をもつ、「進んだ」地域、後者は文明をもたず国家を形成しない「遅れた」地域ととらえる見方が一般的であった〔ダニエルズ 2014; スコット 2013〕。こうした見方に異を唱えたのがJ. スコットである。彼は、ゾミアと称される広大な地域（インド北東部から中国南部、東南アジア大陸部に至る標高300メートルを超える地域）の住民たちは、文明や国家から取り残されていたのではなく、徴税や徴兵等の国家の支配から逃れるために、山地とこれに適した生業や生活様式、集団組織を自ら選択したのだと主張した〔スコット 2013〕。

このスコットの主張については、その後、様々な異論が出されている。ダニエルズは、山地と盆地との関係について「対立」よりも、むしろ相互依存や協同性といった要素が見られることを指摘し、敵対的な関係を強調することを疑問視する〔2014: 11〕。たとえば、当該地域の山地民に属するラフたちが実際には、国家や王を求め続けたという主張〔片岡 2014〕がその一例である。また、北タイにおけるタイ人とモン・クメール系のラワとの関係に関して飯島〔2014〕は、両者の間にはかつて対等な共生関係の歴史があったが、いつしか北タイ人を「コン・ムアン（都市民, *khon muang*）」と呼び、それ以外の人びとを非タイ人、文明に対して野蛮を体現する山地民とみなすようになり、ラワも山地民として再定義されたと述べている。飯島が指摘する〔2014: 56–57〕ように、スコットは一方で低地国家と山地民との同盟関係についても言及しており、これが前者による後者の併合と同化につながる可能性を認めつつも、逆の可能性、すなわち山地の自治への道も存在するとしている〔スコット 2013: 276–277〕。したがって、スコットは必ずしも一義的に、低地社会と高地とを対立的、敵対的な関係としてとらえているのではないといえる。ところが他方で彼は、山地社会の根本的な流動性を認め、平地から山地へ、また山地から平地への大量の人口移動があったとしながらも、「山地社会とは、つまるところ国家からの離脱の程度を巧みに調整し、状況に合わせて加減する能力をもつ離反者から構成された社会であった」〔同上書：339〕としており、あくまでも山地民あるいは山地社会が平地社会に接近するのは戦略的意図に基づいたものだとし、つまりはその自律性を大前提としているといえる。

またスコットはこの著書で山地社会においてたびたび発生した千年王国運動について触れており、その特徴として聖者・カリスマの予言者に率いられた反乱集団には多様な集団・民族が含まれ、それにもかかわらず同じ宇宙論が共有されていたことを挙げている〔同上書：319–321〕。さらに、集団行動に必要な構造的手段を欠いている山地民社会においてはカリスマの予

言者を介してのみ人びとの動員が可能になるのであり、その存在は宇宙の王という低地社会の救済宗教から取り入れた考え方に由来するとして、山地社会はいざとなった場合に民族を超えた反乱の吸着剤となる低地社会の宇宙論的構造を十分に取りこんでいるが、かといって彼らが低地社会の世界観に支配されているわけではないと主張する [同上書：322-323]。この主張は、本稿のテーマである南ラオスの「プー・ミー・ブン」の反乱を検討するうえで、なぜ「カー」出身のオンケーオが仏教的観念を取り入れたのかという問いについて一定の説得力をもつ説明だと考えられる。ただし、スコットはラオスについてごく簡単に触れるにとどまり、実証的なデータもほとんど呈示しておらず、さらにこの反乱については事実誤認を疑う箇所も存在する。³⁾ またこの説明だけでは、なぜラオたちが「カー」出身の「プー・ミー・ブン」に従ったのかについては十分に理解可能とはいえない。本稿は南ラオスについて、より実証的なデータに基づき、これまでほとんど取り上げられてこなかったラオの側の視点を取り入れ、低地民と山地民との関係を再検討するものである。特に、当時のラオ人官僚の一人による手記を主な手がかりとして、ラオが山地民とどのような関係を結んでいたかを当事者の視点から検討する。

現代に目を移すと、南ラオスではベトナム戦争の時代にサラワン (Salavane) やセーコーン (Sekong) から多くのモン・クメール系少数民族が難民となり、低地に住むようになった。さらに政府の政策により、低地へと移住させられた少数民族の村が少なからず存在する [Goudineau 1997]。そのため、少数民族出身者は現在では低地でラオと日常的に接触しながら生活していることが珍しくない。したがって、仏教をはじめとするラオの文化が彼らの間で定着することは自然な流れと考えることも可能だろう。しかしながら、筆者がフィールドワークで目にしたのは、モン・クメール系の少数民族とラオとの通婚が珍しくなく、しかもその場合、少数民族出身者が一方的にラオの文化を採用するのではなく、ラオが少数民族出身者と結婚し、その家族と生活するようになった場合、基本的にその慣習と祭祀に従うというものだった [中田 2004]。さらに、両者が日常的に接触している地域では特に、民族的なアイデンティティが曖昧な様子が見られる。ラオと結婚したラヴェー (Lave, モン・クメール系集団の一つ) をラオと呼ぶこともあり、またサラワン県出身のカターン (Katang, モン・クメール系集団の一つ) の男性は、幼いときにラオの夫婦の養子となって成長し、男性の子供たちは自分たちをラオと自称するケースもある [中田 2008]。これらの事例は、ラオとモン・クメール系集団の物理的距離が近いことによって説明可能とされるかもしれない。その一方で、たとえば、多数民族のキンが比較的最近になって (特にベトナム戦争後の南北統一以降) 多数移住してきたベトナム中部高原では見られなかったものであり [同上書]、単純に物理的距離だけで説明できる

3) スコットは、「最初の反乱は (中略) 仏教徒の聖者オン・コムダムに率いられたもので……」 [2013: 321] としているが、もともとのリーダーはあくまでもオンケーオであり、「オン・コムダム」(コムマダム) はその配下にあった。

とは考えにくい。むしろ過去に遡り、南ラオスにおいて、特に高原部や山地で、ベトナム戦争以前の時代から、ラオとモン・クメール系集団との関係がどのようなものだったのかを検討するべきではないか。

北タイ人とラワについて、チェンマイ王家におけるラワの特別な儀礼的役割や、両者の共生的で融合的な関係が指摘されている〔飯島 2014〕が、この事例にはラオスにおけるラオとモン・クメール系集団との関係との類似点が明らかにみとれる。ラオとモン・クメール系集団との関係は、伝承のなかでしばしば、兄弟に準えられる。先住民であるモン・クメール系の人びとは兄であり、後からやってきたラオは弟という位置づけだが、領土や水路をめぐる争いがモチーフの伝承のなかで、「兄」（モン・クメール系集団）は、お人よしでナイーブな人物として描かれ、ずる賢い「弟」（ラオ）に出し抜かれて打ち負かされ、領有権や所有権を失ってしまう〔Doré 1980; 田村 1996〕。一方で、ラオはモン・クメール系の山地・高地民の霊的力や呪力を信じる傾向があることは多くの研究で指摘されている。たとえば、北部のルアンパバーンでは、かつて王の戴冠式には必ず近隣のカサク（Kassak）という集団（クムのサブグループだという説がある）の人びとが参加していた。これは、ラオに対し、先住民であるモン・クメール系集団が、土地と結びついたその呪術的力によって王を保護するという意味があったからである〔田村 1996〕。南部のチャンパーサク王国でも、たとえば毎年行われるボートレースには、モン・クメール系集団の人びとが専用の衣装を身に着け、王都の繁栄を見守る者という位置づけで参加していた〔Archaimbault 1972〕。⁴⁾ 1975 年のラオス革命以後は、このような王家主催の伝統的儀礼が行われることはなくなったとはいえ、少なくとも、モン・クメール系集団の人びとが単純にラオから蔑まれていただけの存在というわけではなかったといえる。⁵⁾ 一方で、伝承や儀礼といった必ずしも日常的とはいえない場面や空間以外のところで、両者の関係がどのようなものであったか、という点については必ずしも十分に検討されているとはいえない。

4) こうした過去の王国時代の位置づけだけでなく、現在もモン・クメール系の人びとが呪術的力あるいは霊的力をもつという信念はラオの人びとのなかに根強くみられる。筆者がかつてビエンチャンに住んでいたころ、南部のサラワン県に予備調査に行くと告げると、下宿の女主人（ルアンパバーン出身のラオ）は、私にくれぐれも気を付けるよう、特にお酒と一緒に飲むときに何か入れられないようにとまじめな顔で忠告した。後でわかったことだが、サラワンはモン・クメール系の住民が多い地域で、まさに彼らが呪術に長けており、その力で人を陥れたり、逆に病気を治癒したりする能力があるというラオの間で評判だったのである。つまり、こうした信念が伝統的に、現在に至るまで続いていると考えられる。

5) モン・クメール系の人びとを先住民とみなし、儀礼において特別な位置づけを与えることは、北タイでは先述した飯島だけでなく、田辺〔1993〕も指摘しており、さらに雲南については馬場〔2007〕が指摘している。

2. プー・ミー・ブンの反乱に関する先行研究

上述したように、反乱の首謀者とされたオンケーオはアラクでありながら、仏教を学び、呪力を身に付け、多くのラオをエリートたちも含めて惹きつけた。では、プー・ミー・ブンの反乱はこれまでどのように分析、考察されてきたのだろうか。東北タイに関しては、1901年から1902年にかけて、天変地異を予言する出所不明の貝葉文書が流通したことをきっかけに、広い範囲で反乱が勃発し、数多くの「プー・ミー・ブン」が出現した。リーダーのオンマン（Ong Man）は、数千人の支持者とともにイサーン地方の長官が率いるシャム軍に対峙するも、数多くの死者を出して敗れた [Chatthip 1984: 116–117]。この反乱について C. カイズは、ラーマ5世の治世下の19世紀後半から中央集権化が始まり、これによって東北タイでも伝統的な地方貴族らの権限や権威が著しく損なわれ、さらにはシャム人長官の手にわたった課税権等が農民たちを著しく圧迫することになり、その結果、千年王国運動という形で反乱が起こったとしている [Keyes 1977]。また石井も同様に、東北タイの反乱が、ラオとタイ系集団に特有の、民衆的上座仏教の特徴と結びついた千年王国運動であり、中央集権化の過程における地方の伝統的権力の危機が原因だとしている [Ishii 1976]。

一方でラオスに関する研究では、千年王国運動としての反乱の背景にある仏植民地政府の圧政、特に現地住民に対する抑圧といった政治経済状況を強調するものが複数見られる。たとえば、この反乱をテーマとする博士論文を提出した F. モペールは、シャムから統治権を奪ったフランス人たちがとった様々な政策が住民たちの生活を大きく混乱させ、そのため強い不満を引き起こしたことが原因だとする [Moppert 1978; 1981]。またラオスの歴史と政治に関する著作を数多く発表している G. ガンも、フランスの植民地政策によって、経済的、政治的、社会的断絶が引き起こされ、その結果反乱が起こったとする [Gunn 2003]。他方で、J. マードックは、東北タイと南ラオスでの反乱を別々のものとしてではなく、国境によって隔てられているとはいえ、一続きのものとしてとらえることを提唱しており、どちらも共通の社会経済体制に対する反乱であると主張する [Murdoch 1974: 47]。というのもラオスでは、フランス植民地政府は、基本的には従来の官僚制度を利用し、これをフランス人弁務官が統率する形をとったが、ラオ人官僚・有力者たちの権限や権威は大きく失われたことから、彼らの不満が高まり、反乱につながった。このことは、東北タイでシャム国家が伝統的なリーダーシップの構造を大きく揺るがせたことと共通するとしている [Murdoch 1974]。

一方、この反乱について複数の論文を発表している B. ガイは、プー・ミー・ブンの反乱が、もともととは比較的無害な、ローカルな信仰に基づく実践であったにもかかわらず、フランス植民地統治の法と秩序の押しつけによって、敵対的な運動へと姿を変えたものだと主張し、東北タイの反乱との結びつきよりも、フランスによる伝統的な信仰や慣習への介入に焦点をあてている [Gay 2002: 286]。

東北タイの反乱のリーダーだったオンマンはラオス側へ逃げ、ラオスでオンケーオの反乱に加わった [Keyes 1977: 299] ため、両者のつながりは否定できない。⁶⁾ 一方で東南アジア研究者の C. ウィルソンが指摘するように、ラオスでの反乱の首謀者は高地民出身で非仏教徒でありながら、ラオの支持を得たという事実は、東北タイの反乱との大きな違いである [Wilson 1997]。非仏教徒の少数民族あるいは高地民が、低地の支配的な集団が信仰する仏教に帰依したり、そのイデオロムを借用したりするといった現象自体は特に珍しいことではなく、たとえば、ビルマやタイのカレン族の一部にこうした動きがあることが報告されている [Hayami 1996; Stern 1968]。ラオスの「プー・ミー・ブン」の一人であるオンケーオも、そうした少数民族のうちの一人にすぎないと考えることは可能である。ただし肝心なのは、彼は単に仏教に帰依した山地民というだけにとどまらず、その彼が主催する儀礼への招待に応じて参加し、さらには反乱にも加わったラオ人官僚や有力者が少なからずいたという事実であり、この点について深く掘り下げた先行研究は、筆者が知る限り見当たらない。ウィルソンは、外部の勢力によって孤立したラオが、問題解決のために「プー・ミー・ブン」の手を借りたという解釈をしている [Wilson 1997: 362]。そうなるこの反乱の主体はあくまでもラオ人官僚ということになるが、その根拠が明確に示されているとはいえない。そこで本研究は、反乱に加わった人びと、特にラオ人官僚の反乱参加の動機やきっかけを通して反乱が起こった南ラオスの地域におけるラオとモン・クメール系集団について検討する。

3. ラオ人官僚の手記

ここで参照する資料のうち最も重要なのは、すでに述べたようにサラワン県のムアン⁷⁾の官僚であったラオ人により詩の形式で書かれた手記を英語に訳したものである。⁷⁾ このテキストを英語に翻訳し解説している P. コレットによれば、この貝葉文書は、フランス極東学院のラオス人研究者により偶然発見されたもので、1,500 ページにも及ぶ長さのものだった。この文書を保有していたのは、その著者の曾孫にあたる 90 歳の、読み書きのできない女性で、文書は彼女の家の壁にぶら下げられ、ほぼ 100 年もの間、埃にまみれたままだった [Ba Phoi and Koret 2018: 3]。文書の著者は、現在のサラワン県にあるカムトーンルアン (Kham Thong Luang) というムアン (現在は、コンセードーン (Khongsedone) 郡に属する一村落) のウパハート (Upahat) の地位にあったバーボーイ (Ba Phoi) という人物で、内容は彼の自叙伝的なものや、

6) このほか、Ladwig [2014]、若曾根 [2017; 2021] などがシャムとラオスとのつながりをもとにこの反乱について論じている。しかし、これらの論文は主に反乱に関連する思想と仏教とのつながりに焦点をあてている。また、Baird [2013] はチャンパーサク王家が密かにプー・ミー・ブンの反乱を支援していたと主張しているが、筆者は直接的な証拠が十分ではないと考え、本稿では検討から除外した。

7) ラオ語の原文の書籍は頒布されていないようである。数年前に筆者がビエンチャンのフランス極東学院の図書室で尋ねたところ、販売はされていないとのことだった。

様々な事件や出来事の描写、さらにはフランス人官吏のもとで働く現地人行政官としての思いなどが中心となっている。またこの中には、彼自身は参加しなかったプー・ミー・ブンの反乱に関する記述も含まれている。バーボーイはシャム支配下にあった1880年代に官吏となり、このムアンのチャオムアンに次いで二番目の地位であるウパハートにまで後に上りつめた。このテキストはおそらく1880年代または1890年代から1920年代までの期間、書かれたものだろうという[*ibid.*: 4]。ラオス人行政官自身の手で19世紀から20世紀の時代に経験したことがこれだけ詳細に述べられた文書は他に存在しないとコレットは述べ、その資料としての価値を強調する[*ibid.*]。

実際に、この地域に関する文字資料、特に現地の住民によって記されたものは極めて限られており、従来はタイ人やフランス人などによって書かれたものを参照するしかなかったといっても過言ではない。当該地域の支配者ではなく、現地人から見た当時の状況や、彼ら自身の思考や観念を直接知ることができる点で、この資料は非常に有益だと考える。この著者自身は反乱に加わっていないため、反乱の当事者の声を代弁するものとはいいいがたいが、少なくとも、ラオ人官僚自身の解釈や理解を知る手がかりとしては有益かつ重要である。

なお、コレットにより英語翻訳されたものは、2冊本(Book One および Book Two)となっているが、本稿で参照している箇所はすべてBook Oneに収められている。

この資料に加え、適宜、仏領時代の公文書・報告書を参照しながら議論を進めていく。なお、仏領時代の資料は、筆者が2016年2月にフランスのエクサンプロバンスにあるフランス国立海外文書館(Archives nationales d'outre-mer, Aix-en-Provence)で集中的に行った文献調査で収集した⁸⁾ものである。

III プー・ミー・ブンの反乱の背景と経緯

1. シャムによる統治からフランスによる統治へ

ラオ人官僚の手記について検討する前に、反乱の背景と経緯について概観する。フランスが植民地化する以前、現在のラオスの多くの地域はシャムの支配下にあった。ラーンサーン王国は17世紀、スリニャヴォンサー(Surinyavongsa)王の時代に最盛期を迎えたが、王が1695年に亡くなった後、世襲争いから大混乱に陥り、18世紀にはルアンパバーン王国、ビエンチャン王国、チャンパーサク王国に分裂した。その後3国ともに弱体化の一途をたどった結果、隣国シャムの属国の地位に堕ちたのだった。ただし、シャムはこれらの地域を直接支配する代わ

8) この文献調査は、2015年から16年にかけての1年間、神戸市外国語大学の在外研究制度によりフランスに滞在したことで可能となった。

りに、現地のラオ人支配者に統治させ、バンコクへの毎年の納税と賦役の提供を義務づけるにとどまった〔以上、Stuart-Fox 1998〕。シャム統治下では、18歳から50歳までの住民たちは人頭税と賦役を課せられ、人頭税を郡のチーフに納めると、郡のチーフたちがそれをチャオムアン（Chao Meuang）⁹⁾に納め、チャオムアンがシャムの官僚の前でこれを確認するという形をとった。人頭税と賦役は現物納付も可能だった〔Moppert 1978: 97〕。シャムは、属国の領主であるチャオムアンや貴族たちに年に2回、忠誠の誓いをたてさせ、金銀をはじめ地元の特産物を納めるよう求めたが、それ以外には特別な要求をせず、反乱など特別な事件が起こらない限りは軍事行動もとらなかった〔Bunnag 1977: 250〕。

一方フランス政府は、保護領とした北部のルアンパバーン王国以外の中中部と南部ではシャムよりもはるかに直接的な介入を行った〔Evans 2012: 54〕。当初、ルアンパバーンを中心とする上ラオスと、コーンを中心とする下ラオスとに分け、それぞれのトップにフランス人の最高指揮官を置いたが、1899年にはこれらが統一され、トップにはフランス人理事長官（Résident Supérieur）が据えられた。その下の行政地域（ムアンから後にクエーン（khweng）＝県に改称）〔Gunn 2003: 20〕¹⁰⁾については、北部は6つ、南部は7つに分けられたが、これはラオスの伝統的な地理的区域に従ったものだった¹¹⁾〔De Leinach 1906: 38〕。各県のトップにはフランス人知事（Commissaire du gouvernement）を置き、その下の各ムアンは現地人のチャオムアンとその下の官僚たちに監督させるという形をとった〔Ministère des Colonies 1905: 2-3〕。県知事は、行政一般と、警察組織、関税、徴税、公共工事、司法等に責任をもっていた〔Gunn 2003: 20〕が、実際に徴税を行い、公共工事のための賦役に従事する住民を集めるのは、各ムアンの現地人官僚たちだった。19歳から60歳のラオの男性には年2ピアストルの人頭税、山地民にはその半分、年1ピアストルの人頭税が、またすべての住民に年10日間の賦役が課せられた。¹²⁾そして徴税にあたった官僚は徴税した額の10パーセントと、現地民裁判所で課せられた罰金の一部を報酬として受け取った〔Tournier 1900: 127〕。

9) チャオムアンとは、ムアンの王または首長を指し、ムアンとは、タイ系集団に広くみられる伝統国家である。ラオスでは、シャム統治下でもフランス統治下でもこの役職名が維持されたが、仏領時代は王や首長ではなく、行政単位の長、つまり支配者であるフランス人弁務官の下で官僚として位置づけられ、王としての権威や権限は失われた。

10) 仏領下で行政単位の名称はムアンからクエーンに改称されたが、クエーンの下で行政単位にはムアンの名称が残った。

11) ラオスとされる範囲は時代により変化しており、最初はベトナム中部高原やカンボジア北東部の一部も含まれていた。その後、1904年にこれらがラオスからそれぞれ分離され、ラオスはあらたに12県、ムアンフー（Muong-Hou）、オー（上）メコン（Haut-Mekong）、フアパン（Hua-Phan）、ルアンパバーン（Luang-Prabang）、チャンニン（Tran-Ninh）、ビエンチャン（Vien-Tiane）、カムムアン（Cammon）、サワンナケート（Savannakhet）、バサック（Bassac）、アタプー（Attopeu）、コーン（Khong）、サラワンで構成されることになった〔De Leinach 1906: 39〕。その後、ビエンチャン、オー（上）メコン、チャンニン、カムムアン、サラワン、バサック、コーン、サワンナケート、アタプー、ムアンホア（Muong Hoa）、フアパンの11県に再編された〔Gunn 2003: 21〕。

12) 賦役の日数はその後変更され、1914年には山地民は20日、ラオは16日になった〔Moppert 1978: 98〕。

フランス植民地政府によるこの税と賦役については、明らかにシャム時代より重いとする見方がある [cf. Moppert 1978] 一方、必ずしもそうではないという意見 [cf. De Leinach 1906] もあるが、むしろその内容の違いに注目すべきである。シャム時代には存在していなかったアルコール税や銃に対する税は負担の増加になるが、多くの資料からは、おそらくより負担となったのは賦役だったと読み取ることができる。というのも、フランスによる植民地支配の下では、以前よりも公共工事の規模と数が大幅に増大したからである。道路建設工事やメコン川の整備、橋の建設、電信網の整備などによって、フランスはラオスから経済的利益を最大限引き出すべく政策をすすめた。そのためにフランス人行政官はしばしば、居住地から遠く離れた場所へ、さらに慣れない労働現場に現地住民を賦役のために送ったことが指摘されている。たとえば、メコン川に運搬船を走らせることを可能にする工事を行うために、労働者を集めようとしたが、ラオたちが嫌がり、右岸（シャム領）へ逃げてしまったため、サラワンに住む山地民を送り込んで働かせようとしたが、彼らはメコン川を航行することに慣れておらず、恐怖を覚えたという [Moppert 1978: 29]。フランス人官僚自身がときに賦役が住民にとって重い負担となっていることを認めてさえいると記されている [ibid.: 31]。そして、モン・クメール系集団の一つ、ラヴェン（Laven, 別名ボラヴェン（Bolaven））はこの賦役から逃れるために頻繁に移住すると報告されている [ibid.: 48]。

こうした税と賦役の重い負担と反乱を結びつける見解に対して、異論を唱える研究は、筆者の知る限り存在しない。ただし、当時の住民たちは上記のように、逃亡するという選択肢ももっており、これに訴える人びとも少なからずいた。フランス人の統治による抑圧に対して逃亡を選択せず、反乱というよりリスクの高い、命の危険を冒すという選択の背景に何があったのかを明らかにする必要があるだろう。

2. 植民地支配と反乱

プー・ミー・ブン（徳を持つ人）は、実際には一人ではなく、複数人存在したことが資料には記されている¹³⁾が、ここではオンケーオ、フランス人たちが軽蔑を込めて「バックミー」¹⁴⁾と呼んだ人物のみを扱うことにする。というのも、彼が当時最大の影響力をもっていたからである。「オンケーオ」も本名ではなく、ラオ語で「オン」は王族や聖人に対する敬称であり、「ケーオ」はダイヤモンドや宝石を意味する。彼はサラワンにあるチャカーム（Chakam）とい

13) もう一人、バックブレイユ（ブレイ）（Bac Preuil, または Preuy）とフランス人たちが呼んだやはりアラック出身の「プー・ミー・ブン」でオントーン（Ong Thong）と呼ばれた人物が頻繁に公文書には登場するが、彼は基本的にはバックミーの下で反乱に参加しており、独立した存在とはみなされていなかったようである。

14) 「バック」とは、ラオ語で一般に少年の名前につける語であり、大人の男性につける場合は、蔑みのニュアンスがあると考えられる。「ミー」が彼の本名のようである。

う村の村長の息子で、アラック¹⁵⁾だったが、仏教を学び、ラオ語だけでなくパーリ語にも通じており、さらにはバンコクへ巡礼した経験もあったとされる [Gay 2002: 284; Gunn 2003: 153–154]。

反乱の経緯とオンケーオに関する詳細については資料や研究者によって記述内容に若干の違いはあるが、おおよそ以下の通りである。¹⁶⁾ オンケーオは超自然的力を持ち、奇跡を起こすことができるという評判が広がったが、その奇跡とは、死者を生き返らせる、あらゆる病気を治療する、石を金に変える、透明人間になる、空を飛ぶ、豊作をもたらす、持ち主を不死身にするお守りを作ることができる、といったものである。彼が主催する儀礼には数千人もの支持者が集まるようになり、そのころから、フランス植民地行政当局は彼の動向に脅威を感じるようになっていった [Gay 2002: 284–285]。住民たちは彼のために寺を建てたが、当時のサラワン県知事レミーはその寺を焼いてしまう [AOM 5 mars 1905]。¹⁷⁾ レミーは、前任地のベトナムでも強権的な姿勢をとり、ジャライの地域では千軒もの家を焼いた [Moppert 1978: 83] とされる人物で、その後サラワンに赴任した。サラワンでも、彼はしばしば住民たちに厳しくあたった。たとえば、ときおり村を巡回し、地域の状況を把握し、またワクチン接種を行おうとしたが、行く先々で村が空っぽの状態であることを目にしていられ立ち、ときには村を焼くと脅したことが報告されている [AOM 22 mars 1900]。実際に、セーコーン川左岸へ巡回に出かけた彼は、住民たち全員が村を空っぽにして逃げてしまっているのを目にして、複数の村と収穫物を焼いてしまった [AOM 5 mars 1905]。こうした強硬な姿勢をとった彼は、前述の寺を焼いた際に捕まえ損ねたオンケーオらを捜索に出かけ、逆にターテーンの寺で1,500人もの山地民に囲まれてしまう。民兵たちとともに彼はサラワンへ逃げ帰ったが、その直後からボロヴェン高原全体が蜂起することになった [Murdoch 1974: 55]。さらにラオの官僚たちも反乱に加わるようになりフランス人に大きなショックを与えた。

ラオ人の官僚たちがオンケーオの反乱団に加わった経緯については、オンケーオがサラワンのチャオムアンに手紙を送り、セードーン川とメコン川沿いのすべてのチャオムアンに手紙の内容を伝えるよう命じたことがきっかけと考えられる。その内容とは、フランス人の統治が終わり、自分が王となって地域を治めるというものである [AOM 12 mai 1901]。さらに別の手紙では、オンケーオがプーカム（カム山）で儀礼を行うため、すべての官僚たちに集まるよう命

15) オンケーオはング（Ngae, モン・クメール系集団の一つ）出身だったと Gay [2002] 他、複数の研究者が記述しているが、本稿で参照するパーボーイによるものをはじめ、多くの文献でアラックとされている。

16) 筆者が反乱の内容に関して [Gay 2002] 以外に参照した文献は主に、[Gunn 2003], [Moppert 1978], [Murdoch 1974] で、これ以外に仏領時代の文書が加わる。

17) 以下、Archives nationales d'outre-mer, Aix-en-Provence の資料は文中に出典として AOM とし、資料にある日付のみを記す。

じている [AOM 18 septembre 1901]。複数の村長や、チャオムアン、その下の官僚であるウパハート、ラッサウォン (Latsavong)、ラッサブート (Latsabut)¹⁸⁾ といった地位にある人びとが対象であった。これらの官僚たち全員が、オンケーオの呼びかけに応じたわけではないが、少なくない数の者が儀礼に参加し、その中には反乱に加わる者もいた。¹⁹⁾

なぜ彼らが、オンケーオの呼びかけに応じ、一部は反乱団に参加したのか、その理由については具体的に、また説得力をもって語られた資料は見当たらない。サラワン県知事となったドープレイは、彼が反乱団のなかで最も尊敬すべき人物とみなしたサラワンのラッサウォンについて、地位をめぐるラオ人官僚同士のいざこざが反乱への参加の原因だと述べている [AOM 24 octobre 1907] が、具体的に、官僚同士のいざこざがどう反乱への参加に結びつくのかは説明されていない。仏領時代の公文書にある裁判記録にも、ラオの官僚たちが反乱に加わった動機については記されていない。これを明らかにするには、実際にラオ人官僚の残した手記を手掛かりに、当時のラオのエリートたちがフランス人行政官たちとその支配についてどう考えていたのか、反乱をどうとらえていたのかを明らかにする必要があるだろう。

IV ラオ人官僚が見たフランス植民地統治と反乱

カムトーンルアン²⁰⁾ は、セードーン川沿岸にあり、サラワン県のなかでも山地から離れた低地に位置している (地図参照)。そのためか、後述するように、反乱が起こった当時、住民はラオが多数を占め、「カー」と呼ばれたモン・クメール系住民や、クイ (Kuy, スウェイ (Suay)), プータイといった集団の住民を支配していた。バーボーイの記述によれば、カムトーンは広大なムアンで、多くの村が遠く離れた僻地にあり、カーの村も含まれており、²¹⁾ なかにはアタプーとの境界にある村もあった (p. 260)。フランス人支配者によって命じられた人口調査のために彼がラオガムやボラヴェン高原付近まで赴いたことが記されている (p. 214) ことからそれ

18) ラオの伝統的なムアンの支配者として四大権威が存在し、それはチャオムアンの下に位階の高い順からウパハート、ラッサウォン、ラッサブートという地位だった。これらは国王との親族的つながりを意味する語であって、特定の権能や機能を意味するものではない [吉川 1977: 63-64]。

19) 当時の公文書には具体的に多くのラオ人官僚の名前が挙げられており、たとえば裁判記録に名前が登場するだけでも、ラマム (Lamam) のウパハート、カプー (Kapeu) のクロマカン (Klommakan, ムアンの下級官吏の一つ)、ノンボック (Nongbok) のチャオムアンおよびラッサウォン、アタプーのウパハート、サラワンのラッサウォン、カムトーンノーイ (Kham Thong Noi) のウパハートなどが含まれていた [AOM, Tribunal Provincial de Saravane, décembre 1910]。

20) このムアンは、シャム統治時代に「カムトーンヤイ (Kham Thong Yai, ラオ語の発音ではニヤイ (Nyai))」に名前を変え、その後の仏領時代にもこの名前で呼ばれていたが、本稿ではバーボーイに従って、「カムトーンルアン」で統一する。

21) 19世紀末の報告書に、このムアンにはラオの村が28村、納税している「カー」の村が12村、納税していない「カー」の村が14村、スウェイの村が3村あると記されている [AOM 17 octobre 1895]。



地図1 ラオス地図

出典：Evans [2012] をもとに筆者作成



地図2 バーボーイの手記に登場する地域の図

出典：Google Map をもとに筆者作成

がうかがえる。ただし、その勢力範囲は一定しておらず、住民たちがときに別の場所に集団で、あるいは村ごと移動するなどして、極めて不安定であった。²²⁾

バーボーイは1863年、コンセードンで、父を知らない婚外子として生まれ、母親も彼が13歳のときに亡くなる。彼はカムトーンルアンの寺で見習い僧となり、6年間そこで過ごし、その間に知性と勤勉さにより徐々に周囲の評価と尊敬を勝ち得るようになる。19歳でシャムに渡り、ウボンの寺でさらに仏教の教育を受け、その後、還俗し結婚するために地元に帰る。1884年、カムトーンルアンのチャオムアンの孫娘と結婚し、これをきっかけに帳簿係 (book-keeper)、つまり官吏となる。そして1904年にはウバハートの地位に任命されるが、1918年に55歳で引退する。当時、カムトーンルアンはワピ (Wapi) という近隣のムアンに統合されてしまい、これを不満に思ったのと、彼自身の健康状態が思わしくなかったためである (pp. 9-10)。テキストからは、彼が常に自らの出家経験とこれによる仏教の専門家、そして記録に長けたいわば「インテリ」としてのアイデンティティを強く意識していることがうかがえ、テキストのあちこちに仏教的観念や世界観がちりばめられている。

この貝葉文書を翻訳し、解説したコレットは、著者であるバーボーイが人間社会の墮落について記述するなかで、以下の6つの主要なトピックに焦点をあてているとしている：1. 伝統的いきだりの放棄；2. よそ者との混合とよそ者による支配；3. 不正／劣位（者）の隆盛と高潔な上位（者）の衰退；4. 仏教の衰退；5. 政府の圧制；6. 戦争、である [Ba Phoi and Koret 2018: 28]。つまり、全体として現状に対する悲観的なトーンが際立った内容であり、それゆえに仏教的な千年王国思想がこれと対を成すことになると解釈できるのではないか。コレットの分析とは別に、前章までで述べてきた議論と関連して設定したポイントごとに以下、内容の記述と分析を行う。なお、引用はすべてコレットによる英語訳を筆者が和訳したものである。

1. フランス植民地政策への不満と批判

バーボーイがムアンの官吏として働き始めた時は、シャムの統治下にあったが、その数年後にはフランスによる植民地支配が始まり、その政策は大きく転換した。これを境に、バーボーイの記述にはわかに悲観的な色彩が際立つものとなり、彼はたびたび大きな不満を記している。その不満の理由は複数あるが、一つは従来の秩序の崩壊である。バーボーイは、「(ラオ)貴族が平民になった」(p. 234)という内容を繰り返し記述している。さらにシャム時代と比較

22) カムトーンの住民の一部が別の地域に逃げてキリスト教徒になっていた (p. 216) ことや、旅に出たまま別のムアンの村に住むようになった住民たち (p. 218) のことが記されている。一般に住民が、飢餓や疫病、税・賦役など様々な理由から村ごと移動することは仏領時代の資料にも頻繁に指摘されている [cf. AOM 4 février 1911]。

し、「タイの貴族がラオスを支配していた長い間、貴族たちは喜んでいて。彼らにとって何も苦しいことはなかった。彼らは象や馬を、金銀を持って使うことができ、仕事において有能な人物はみな、自分のために仕事をし、村長は金に困ることはなかった」(p. 264)としている。つまり、シャムによる支配のもとでは貴族に課せられなかった税が徴収されるようになり、さらに奴隷制度が廃止され、貴族の政治的・経済的な力と権威は大幅に低下した。そして、フランス人たちが大勢のベトナム人を連れてきて、治安維持や行政にあたらせたことも従来の人口構成と秩序に大きな影響を及ぼしたのである。

そうしたなかで、「カー」²³⁾と呼ばれるモン・クメール系諸集団が仏領政府によって一定の恩恵を受けるようになり、一部の「カー」の地域は行政郡(ムアン)²⁴⁾にまで格上げされることになった。「カーたちは救われ、貴族たちは苦しむ」(p. 178)という短い言葉が彼の不満を表している。ラオの「カー」に対する絶対的優位性を信じて疑わないバーボーイにとって、このような状況が大きな衝撃であったことが読み取れる。フランス人官僚が、実際に「カー」たちをラオによる搾取の被害者にとらえ、そこから解放し、直接管理すべきだと考えていたことは、仏領政府の資料からも明らかであり[AOM 28 décembre 1903]、これがラオ貴族や有力者たちの相対的な地位や影響力の低下と結びついているととらえられたのだろう。

またフランス人支配者は、特に非服従の「カー」たちを服従させ、管理下に置くための政策をとった。バーボーイはカントゥー・カー(Kantu Kha, モン・クメール系集団の一つ、別名カトウ(Katu)で、主にセーコーン川沿岸のベトナムとの国境沿いに居住し、伝統的に独立を保ってきたとされる)などの村をフランス人官吏らが訪問し、カントゥー・カーの多くの村がこれを喜んで迎え、知事から贈られた布に大喜びし、税を払うようになったと記し、これは知事が、ラオに対するのと同じやり方で、彼らを自分のコントロール下に置き、その労働力を利用するためのものだったと述べている(p. 228)。長く独立を保ち、シャムもラオも統治できなかった人びとをフランス人が巧みな怀柔策を使って手なずけることを苦々しく感じている様子がうかがえる。

また、キリスト教宣教師による布教活動は、バーボーイにとって仏教の影響力の低下を意味するものであり、「宣教師が布教にやってきて、大勢の人びとがキリスト教に従うようになった。仏教は不動のものではなくなった」(p. 227)と不満を述べている。また、フランス人知事

23) 「カー」という呼び名は明らかに侮蔑的な用語だが、ここで参照するバーボーイによる貝葉文書および仏領時代の行政文書にはこの用語が一般的に用いられているため、本稿では便宜的にこの用語を「 」つきでこのまま用いることにする。ただし、文献から引用した箇所については、もとの文献では「 」がないため、「 」は用いない。

24) 仏領下では、原則的に伝統的なラオの政治単位としてのムアンをもとに行政単位が定められたため、「カー」は当初、独立したムアンをもたなかった。ここで行政単位としているのは、ラオの伝統的なムアンを起源とするものと区別するためである。

が仏教を尊重せず、寺を破壊していると批判し (p. 257)、これも従来の仏教的秩序の衰退の一因と彼はとらえているようだ。

もう一つの不満の理由は、税と賦役あるいは半強制的に駆り出される労働である。すでに述べたように、シャム時代との大きな違いとして、フランス統治において新たに酒税と銃に対する税と、様々な公共工事等を実施するために多くの賦役あるいは労働が住民たちに課せられた。バーボーイは官僚として、住民たちから徴税をし、この賦役や労働に住民を動員するようサラワン県知事から命じられ、これに苦悩したことを再三再四にわたって述べている。徴税について、人頭税をごまかしているという疑いを知事からかけられ、苦悩するということがたびたび述べられている。当時、登録された住民たちの中には、重税や賦役を嫌って、別のムアンや、シャム側に逃げる人びとが珍しくなく (注 22 参照)、ムアンの人口は極めて不安定であった。また、従来は老人や障がい者は納税が免除されていた。ところが、フランス人行政官は納税者の数がチャオムアンや官僚たちによって少なく申告されているのではと疑心暗鬼に陥っており、たとえ他地域への逃亡者や老人や障がい者が納税者から除外されていたとしても、ごまかしととらえて、納税するよう要求することがたびたびあった (p. 291)。また、新しい税がいくつも新設されて、たとえば 10 パーセントの相続税のほか、個人間の借金にも課税され、さらには姦通にも罰金が科せられるようになった。バーボーイはこれらの税 (と罰金) について、「正しくない、人びとは頭がおかしくなっている、伝統的なしきたりを知らないのだ」 (p. 280) と嘆いている。

また賦役とは別に、たとえばフランス人高官 (インドシナ総督やビエンチャンの理事長官など) が地域を訪問する、あるいは帰国の際に立ち寄ることがあると、大勢の地域住民が彼らの大量の荷物の運搬に駆り出されたが、その負担は特に雨季の交通が困難な時期には極めて大きかった。そのため住民はこれを嫌がり、命じられた人数を集めることが困難だったこともたびたび記されている (pp. 446, 450)。

これ以外に、フランス統治下で、シャムとの間の商売や移動の自由が奪われたことも住民の大きな不満の種となった。象や馬、牛、水牛といった家畜をタイに売ることは禁じられ、シャムへ旅行するにはフランス人県知事から許可を得なければならなくなり、シャムにいる親族とも人びとは自由に会えなくなってしまった。そしてこれらの命令に背けば、投獄されることになったとバーボーイは述べている (p. 205)。また、ギャンブルは禁止され、これに背けば地位に関わらず、つまり平民であろうが貴族や官僚であろうが罰金を科せられた (p. 246)。

そして、納税や賦役、様々な規則に関してフランス人による命令や指示に従わなかった場合、違反した当事者だけでなく、当事者が住むムアンのチャオムアンにその責任がのしかかってくるようになった。たとえば、家畜を違法にタイに売却する者が出た場合、その人物のみの処罰にとどまらず、その人物が住むムアンのチャオムアンにも罰金が科せられた。さらには命じら

れた労働に住民を動員できなかった場合も同様である。ありとあらゆる場面でチャオムアンは叱責され、罰金を科せられるようになったとバーボーイは述べている (p. 401)。これが官僚、特にチャオムアンがひどく苦悩していた理由である。

2. 仏教的千年王国思想

こうした苦悩の描写のところで必ずといっていいほど登場するのが、終末論の思想である。冒頭でバーボーイは、「天の神々が私の助けに来てくださるように、ブッダのしきたりにしたがって、私に教えにきてくださるように、(中略) 私はダルマの神髄の宝を得たいと思っている、だから、尊敬とともに、そして喜んでこの物語を記す。(中略) 賢者のみが一度に一人だけ見出される。私は他の誰とも違っているなどという傲慢な者ではない。私は仏教の終わりの時代に生まれた。そしてそのため、ブッダのことばにつくられたしきたりに従うよう、忍耐強く頑張っている。ブッダの教えの通りのダルマに関する私の知識において、この人間世界で賢くなるように」(p. 173) と記している。さらに続けて、「いたるところで苦しみ蓄積している。ブッダの教えの2000年が過ぎた。*ubat* (inauspicious occurrences 不吉な出来事) が起きている。悪魔のコソ泥が出現している。支配する王は軍隊を監督するために官僚たちを組織した」(p. 173)。つまり、バーボーイによれば、ブッダの教えの2000年が過ぎさり、その教えを守らなかった者たちによって従来の秩序が破壊され、盗みや殺人などの悪がはびこり、異常気象や疫病が発生するのであり、仏教を信じず、これを破壊するフランス人がこの地にやってきて統治するようになり、その下で多くのラオ人たちが苦しみを味わっているのは、すべて自分たちのカルマによるものであり、ブッダの教えに正しく従うことをやめたからである。そして、こうした苦境に対し、彼は新しい時代に、徳ある人が出現し、人びとを救いに来る、正しい王、すなわち未来仏が到来すると書き記している (pp. 380-381)。

では、この救済がどのような過程で行われるかという点、具体的にはほとんど説明されていない。バーボーイはただ、正しい王がもつけた外れの量の徳が人びとの盾となり、彼らを守ると主張する (p. 385)。つまり、正しい王こそが世俗の人びとや僧侶、見習い僧らを統治し、教育することで仏教が繁栄する、すなわち僧たちは仏法に従い、人びとは戒律を守り、互いに苦しみ合うことなく暮らし、邪悪な泥棒がやってくることもなく、人びとが日々積徳行に励み、皆が豊かになり、貧困に苦しむものはいない (p. 385) 世界が実現すると考えているように読み取ることができる。したがって、バーボーイは、支配者の資質こそが人びとに幸も不幸ももたらす存在であり、支配者が仏教の教えに忠実で、大きな徳をもっていれば、世界は平和で豊かになると考えていたととらえられる。

彼は、フランス統治下で、重い税負担に苦しみ、過酷な労働に耐えざるをえない状況に陥っているのは、すべてラオたち自身の過去の悪行、つまりブッダの教えを蔑ろにしたことによ

て悪いカルマを背負っているからだと述べる。彼のこの仏教的な千年王国思想が当時、ラオやその他の地域住民の間でどの程度共有されていたのかは不明であり、少なくともプー・ミー・ブンの反乱に関する限り、この思想自体が大きな影響を与えたとは考えにくいがこの点については後で考察する。

3. プー・ミー・ブンの反乱とラオ人官僚

オンケーオに関する評判はバーボーイにも届いていた。オンケーオ、あるいはアラックのナイミー (Nai Mi) という人物がチャカーム村出身で、仏教を信仰・実践し、大勢のカーとラオの支持者を集め、病気の治癒や透明人間になる術、変身の技などあらゆる超自然的能力をマスターした徳ある人物 (Man of Merit) だという噂が広がっていると述べている (pp. 379-380)。その評判はすさまじかったようで、人びとはいたるところでプー・ミー・ブンについて話すようになり、それはラオもクイもカーも同様で、しかもその数は16人にのぼり (つまり、オンケーオ以外に数多くのプー・ミー・ブンがいた)、さらに彼らはカーたちの間から出現したと記されている (pp. 391-392)。住民たちはラオもカーも、大勢がチャカームでオンケーオが催した祭り (儀礼) に参加し、知事が命じた道路工事には従事しなかった。これに対しバーボーイは、フランス人とカーとの戦いが始まるだろうと予想している (pp. 401-402)。

フランス植民地政府による統治に大きな不満を抱いていたバーボーイが、オンケーオ、つまり「プー・ミー・ブン」に対して抱いていた感情は一言でいえば、軽蔑と疑いである。一部のラオ人官僚たちがプー・ミー・ブンの反乱団に加わっていたが、彼にまったくその気はなく、シンパシーも一切抱いていなかったと考えられる。その理由の一つが、オンケーオが「カー」出身であるということだ。「一人のカーが人びとが語るような大きな徳をもつことは不可能だ」(p. 380)と彼は断言している。さらに、まだ混乱と墮落の世界が終わらないうちに、「プー・ミー・ブン」が出現することはブッダの教えに反しているためありえないとバーボーイは指摘している (p. 380)。出家経験が長く、シャムの僧院で学んだ経験ももつ自身の仏教的知識と権威に大きな自信をもっていた彼にとって、「プー・ミー・ブン (徳を持つ人)」を自称する人物は、しかもそれが「カー」出身となると、疑わしいことこのうえなかっただろう。バーボーイは上述したように、未来仏の到来を信じていたが、少なくともそれがオンケーオだとは認められなかったのだと考えられる。オンケーオを信じる人びとを愚かだとさえ述べている (p. 395)。

では、バーボーイがフランス人県知事に味方していたかという点、当然ながらそうではない。彼はオンケーオが主催した儀礼 (ブン) に大勢のラオやカーの人びとが参加したという噂を聞き、これを不吉だと述べる (p. 403) 一方、知事が命じる税が住民にとって大きな苦しみのもとであると指摘し (p. 409)、オンケーオの組織した軍と戦うために知事が地域のチャオムアンに兵を動員するよう命じたが、これに対して住民たちが従わず、村を逃げ出し森に隠れたのは、

誰も知事のことをよく思っていなかったからだと述べている (pp. 410–411)。彼のこの解釈は、彼自身が知事について抱いている感情を反映しているものと受け取ることができると筆者は考える。彼は貴族たちの心情について、「平民たちは大きな悩みと苦しみを抱えている状態で、貴族たちは大きな怒りに満ちていた。多くの場所で、彼らは家族を連れてムアンを出ていき、ウボンに逃げた」(p. 227) と記している。

他方で、なぜラオ人貴族あるいは官僚たちの一部が、逃げる代わりにオンケーオ側についたのか。逃げるということは家屋や家畜等、所有財産の大半を村に残していかなければならず、その後これら財産はフランス人によって没収されてしまうのが常であり、したがって彼らにとって財産のほとんどすべてを失うことを意味する。それゆえ彼らが躊躇した可能性はある。それに加え、別の理由を解き明かす手がかりが、バーボーイが自身の上司であるカムトーンルアンのチャオムアンについて書き記した内容にある。このチャオムアンは、前チャオムアン(バーボーイの妻の祖父)がムアンの納税者の人数をごまかしたという疑いをかけられ、フランス人県知事によって解任された(p. 241)後、サパットという別の村からやってきた(p. 259)人物で、バーボーイは彼を全く信用していなかった。この新しいチャオムアンはオンケーオが地域のチャオムアンたちに送った文書を知事に差し出したのだが、その内容は、徳ある人(オンケーオ自身を指す)が出現した、幸福を求め、苦しみから解放されたいのであれば、彼に会いに来るように命じ、フランス人の富が尽きれば徳ある人がこの地域を支配するようになる、フランス人のために働くべきではない、彼らは自分の国へ帰るべきだ、というものだった(p. 416)。このチャオムアンは、たびたび知事を褒めたたえていたが、一方でオンケーオを賞賛するときもあって、それは知事に対する憎しみや怒りの感情も同時に抱いていたからであり、知事を心から信じてはいなかったからだとバーボーイは述べている(p. 416)。チャオムアンは、戦局についての情報から、どちらが優勢かを計り、あるとき、オンケーオの軍隊が強力だという噂を信じて知事に会いに行くのを拒み、代わりに部下をオンケーオのところへ送って、自分たちを守ってくれるよう依頼したのだった。結局彼は、オンケーオの呪術的な能力を信じ、自分たちや仲間をそれによって守ってくれると考え、村から逃げ出して彼らに合流し、本物の反乱者となった(pp. 417–418)。

この記述から明らかなことは、当時、いかにラオ人官僚としてのチャオムアンがフランス人とオンケーオとの間で揺れ動いていたかである。フランス人が優れた文明をもち、武器をはじめとする技術を保有し、彼らを追い出したり、打ち負かしたりすることはほぼ不可能だと考えていたが、他方で、彼らの支配によりそれまで経験したことのなかった大きな苦痛と困難を味わい、その抑圧から逃れたいという願望は非常に大きかった。そこで彼が頼ったのがオンケーオの呪力である。その超自然的力により、フランス人の軍隊を破ることができるのではという望みにかけたのだと筆者は推察する。ただし、彼が完全にオンケーオの呪力を信じていたかど

うかは定かではない。もし、彼が何の疑いも躊躇もなく信じていたのであれば、もっと早くに迷わず合流したのではないか。確実なことは、彼が少なくともオンケーオの力を信じたい、これに頼りたいという欲求をもっていたことであり、同様にオンケーオの軍に合流した官僚たちの多くがこの欲求を共有していた可能性がある。オンケーオの死後に開かれた裁判の記録には、カムトーンノイ出身の元反乱団のメンバーの一人が、反乱団がセーコーン川左岸へと退避を余儀なくされるなか、なおもフランス人への服従を拒否してオンケーオと行動をとる人びとのなかには、サラワンのラッサウォンも含まれていたと証言したとある。彼らの一部はオンケーオ軍への恐怖から、それ以外は最終的にオンケーオが権力を握ると信じて彼に従ったと記されている [AOM 10 décembre 1910]。

4. 「カー」との関係

上記のように、カムトーンルアンに住民は、ラオだけでなく、「カー」も含まれていた。彼はたびたび、「カーやクイ、プータイ」と表現し、クイを「カー」と区別している。²⁵⁾ クイはモン・クメール系集団の一つ、スウェイの自称 [林 1998: 90] だが、言語集団としてのモン・クメール系集団から、この集団だけが分けられており、他集団より仏教をはじめとするラオの文化的影響を強く受けているとされるため、「カー」と区別されていた可能性がある。いずれにせよ、このムアンが民族的に複合的な構成であったことは確かである。その背景にあるのは、歴史である。バーポーイが語る伝承によれば、カムトーンルアンのもとのムアンは、30万人のカーたちが遠い昔、設立した。ところが、非仏教徒を排除するためにアサッタサットウ (Asattasattu) 王に任命されたンゴメン (Ngo Meng) 将軍がいくつもの地域でこの使命を果たした後、カムトーンルアンを訪れ、30万人のカーと戦い、カーたちは敗れて逃げた。将軍は、将来的にこの土地がラオの地となるよう願掛けとしてカポックの木を植え、仏像と仏塔を建立した。その後、チェンマイのムアンから一人の貴族の女性がラオの家臣たちとともにやってきて犬と関係を持ち、妊娠するという過ち²⁶⁾を犯したために災難がこの地に降りかかり、その罪を償うために水牛供犠を行ったことにより災難は去り、彼女たちはカムトーンルアンに居を構え、これ以降、カムトーンルアンはラオのムアンとなったという (pp. 111-114)。この貴族の女性の支配が終わると、ムアンを統治する者がいなくなり、ラオ、クイ、カー、プータイ、ルーなどから構成される平民だけになったが、その後、ビエンチャン王の家臣が狩りにやってきて

25) 当時、両者を区別することは一般的だったようで、1921年に行われた調査でラオ、プータイ (Phuthai)、カー、スウェイおよびヨーというふうに分類していることから、それがうかがえる [Malpuech 1925: 194]。また19世紀末にパヴィ使節団が、村長が代々ラオで、住民が全員スウェイの村について記しており [Aymonier 1895: 160]、両者の関係が近かったことがうかがえる。

26) 外からやってきた貴族の女性が犬と関係を持ち、妊娠するというモチーフは、チャンパーサク王家の年代記にもある [Archambault 1961]。

白い象を見つけ、これを捕獲する命を王から受けた兄弟が、カーの力を借りてこれに成功し、王は兄をカムトーンルアンの支配者に任命し、住民であったラオ、クイ、カーたちはビエンチャンに税を納めるようになった。弟のほうは、カムトーンルアンに貢納するカーのムアンの支配者となった。人びとは、ラオだけでなくカーもクイもプータイも仏教の実践を通して繁栄したとバーポーイは述べる (p. 117)。

この伝承をバーポーイがどの程度、史実ととらえていたかは不明だが、少なくとも彼の記述から、これらを現実とは別の、単なる「伝承」として相対化する視線は読み取れない。むしろ、彼自身は、カムトーンルアンを「カー」の支配からラオが奪ったムアンだということを事実ととらえていることが明らかである。それだからこそ、バーポーイがムアンの行政に携わっていた時代に、クイ、プータイとともに「カー」が同じムアンに属する状況は彼にとって、何ら特別なことではなかったのだろう。しかもカムトーンルアンの位置は、「カー」たちが主に住むとされる奥地ではなく、低地の、比較的アクセスが容易な川沿いである。したがって、反乱が起きた時代には、セードン川をはじめとするメコン川支流の流域にある低地には、モン・クメール系集団の人びとが少なからず住んでいたことがわかる。

ただし、ここで言及されている「カー」とは、ラオの、あるいはシャムやフランスの支配を受け入れ、納税している人びとであり、シャム時代には「ナムチャイ・カー (Nam Chai Kha, 同意したカー)」と呼ばれ (p. 139)、仏領時代は、「服従カー (kha soumis)」と呼ばれていた。それ以外の「カー」たちは、フランス人たちにより、「非服従カー (kha insoumis)」または「独立カー (kha indépendants)」と呼ばれた。したがって、同じモン・クメール系集団のなかに、支配者との関係を基準として異なるカテゴリーが存在していた。特にセーコーン川の東側、つまりベトナムに近い山地は主に、こうしたラオのムアンに統合されていない地域であったと考えられる。

5. 土着的宗教実践における精霊祭祀

バーポーイによるテキストで筆者が注目したもう一つのポイントは、宗教的慣習に関する記述である。特に、自ら仏教に深く帰依し、これに忠実に従っているとたびたび強調する彼が、精霊祭祀に関する慣習をどうとらえているかを知ることは、彼自身だけでなく、ラオの精霊祭祀に関する解釈を知る手がかりになると考えるからだ。ラオが仏教と同時に精霊祭祀も実践していることに異を唱える研究者はいないだろう。タイに関しては、T. カーシュが、複数の異なる伝統から発生した諸要素が結びつき、単一の伝統を形成しており、個人は不調和の感覚をもつことなしに異なる伝統を起源とする信仰を保持し、儀礼を実践すると述べている [Kirsch 1977: 241]。ラオについても同様の理解が一般にされている。たとえばコンドミナスは、精霊祭祀が、タイ系集団のアニミズムをもとに先住民であるモン・クメール系集団の精霊祭祀の要

素を取り入れ同化させたものだとし、本来は仏教の教えと矛盾する動物供儀が土地神や自然界の精霊への祭祀、あるいは農耕儀礼の機会において存続しており、さらに祖先祭祀もかなり和らげられた形で仏教儀礼のなかに取り入れられ、ホーカーオパダップディン (Ho khao padap dinh) やホーカーオサラーク (Ho khao salak)²⁷⁾ といった祭りの機会に現れると指摘する [Condominas 1998: 29]。ラオの精霊祭祀にモン・クメール系集団由来の要素が入っているかどうかは別として、ラオが自分たちの精霊祭祀をどうとらえているかをバーボーイの手記から検討することは、両者の関係を探る手がかりとなる。

彼の精霊祭祀に関する態度は、一見したところ一貫性があるようには見えない。あるときは否定的に語り、別のケースでは全く疑問を呈してはいない。たとえば、「母方、父方の祖霊や儀式の土地や空の精霊を信仰している人びとは、ブッダの教えの外にいる」(p. 399) という記述からは、精霊祭祀を仏教に矛盾する信仰ととらえていることがわかる。さらに、ラオが幻想にとりつかれ、病気になると水牛や豚、鶏を供儀して精霊に捧げるため、危険と不運がラオを苦しめていると述べており (p. 258)、ラオによる病気治癒のための精霊祭祀の実践を批判している。

一方で、バーボーイは、ムアンの伝統に関わる場面でははっきりと精霊祭祀に肯定的となる。たとえば、チャオムアンがフランス人によって投獄され、支配者が不在となったムアンの状態を嘆き、インドラやガルダ、ナーガなど多種多様な神々²⁸⁾ とともに、土地の精霊に、苦しみから解放してくれるよう願掛けをし、もしこれをかなえてくれたら水牛を供儀すると述べる (p. 253)。また別の場面では、彼は、仏教への帰依によって悪いカルマから逃れられるようにという祈りを唱え、その直後に「マヘサック (Mahesak)」というムアンの守護霊に自分を守ってくれるよう祈願している (p. 194)。つまり、ブラマニズムの神々や仏教、精霊祭祀を並列させており、対立的にはとらえていない。また、婚外で妊娠した場合、偉大な精霊に水牛を供儀して捧げなければならないという伝統が古くからあり、これに従わなかったカムトーンルアンのカーたちは虎に襲われて死んでしまったと述べる (p. 336)。さらに、チャオムアンが7月下弦の月の時期に、伝統とされる供儀を行わなかったせいで雨が降らず、不作となったとも述べている (p. 359)。また、女性の霊媒師たちが招かれ、精霊たちを集めて水牛供儀を行い、地域の平和と繁栄を祈願したという記述もある (pp. 503-504)。つまり、婚外子の妊娠という慣習に背く行いを償うための供儀や、伝統的な年中行事としての供儀について、一切、否定のことはない。バーボーイにとって、ラオの慣習として、長く、そして広く継承されてきた精霊祭

27) ホーカーオパダップディンは、祖先とこの世をさまよう死者の霊を祀るもので、ホーカーオサラークは祖先の霊を祀る祭であり、どちらも供物を捧げ、仏教寺院でも儀式を執り行う。

28) インドラやガルダはヒンドゥー (ブラマニズム) の神々であり、ラオがたびたび言及するが、コンドミナスはこれらのうちヒンドゥーに直接由来するものと、仏教を通して継承されたものとを区別することが困難であると指摘しており [Condominas 1998: 31]、カーシュと同様に、これらの伝統が一体化したものという見方を示す。

祀，特にムアンの安寧と関わるものは否定の対象とならず，むしろ仏教と平行して尊重すべきものである。一方で，ラオが個人あるいは家族として個別に行う精霊祭祀，特に祖霊や土地神などを祀る行為は仏教に背くものとして批判する。彼はこれを，山地民たちの精霊祭祀の実践と同類のものと解釈している可能性があるとして筆者は考える。この点については次章で考察する。

V 考察

1. 仏教的千年王国思想と呪術的力

千年王国運動の特徴について石井は，現状に対する何らかの不満を動因として発生し，その担い手は圧迫された階層であり，目前の苦しみからの解放を熱狂的に期待し，現存する秩序の崩壊と，これに代わるまったく新しい世界，完全な至福の世界の実現を求めるが，他方で新秩序を実現する具体的手段については漠然とした認識しかもたず，神や奇跡によってなんとなく実現されることを期待し，超能力を神から与えられたと自称するカリスマ的指導者がしばしば重要な役割を果たすと述べている [1972: 355-356]。確かにこれらの特徴に，ここで扱うプー・ミー・ブンの反乱はあてはまる。反乱の参加者たちは，「カー」たちもラオも，貴族も平民もみな，フランス人による統治に大きな不満を抱えており，抑圧されていると感じていた。そして，オンケーオがフランス人を排除し，新しい世界をつくると主張したことに大きな期待を寄せたのだが，彼に対する人びとの崇拜の源となっていたのは，その超自然的力だった。

一方で，仏教的千年王国的思想について，反乱の参加者たちが共有していたかどうかはかなり疑わしい。バーボーイの記述からは明らかにこの思想が読み取れるのに対し，彼自身は反乱には参加せず，他方でこれに参加した人びとがブッダの教えに基づく未来仏の姿をオンケーオに認めたとする根拠は筆者の知る限り存在しない。すでに述べたように，カムトーンルアンの新しいチャオムアンがオンケーオの一味に加わったのは，その呪術的力によりフランス支配を覆すことが可能なのではないかという期待からだった。反乱団を構成していたモン・クメール系の人びとの多くが仏教的千年王国思想を知っていた可能性は高くない。他方で，参加者たちが確実に共有していたのは，仏教的千年王国思想というよりはむしろ，オンケーオの呪術的力がフランス人の圧倒的な技術力や軍事力を凌駕する可能性への期待だったと考えられる。

ただし，すでに述べたように，彼の呪術的力を反乱団の誰もが迷いなく信じていたかどうかは断言できず，むしろ「信じたい」という欲求といったほうが正確かもしれない。とはいえ，オンケーオの奇跡を起こす力について，バーボーイ自身は否定しているが，この評判は民族に関係なく，広大な地域の人びとに広がっていたと彼は述べている (p. 391) ため，これが反乱の大きな推進力であったことは確かだろう。

そして本稿で筆者が目にするのは，オンケーオの呪術的力，超自然的力が，多くのラオと

「カー」たちがこれを信じ、またはこれに期待して、ともに参加した反乱の推進力となったことをどう理解すべきかという問題である。すでに述べたように、ルアンパバーン王家やチャンパーサク王家の儀礼において先住民である「カー」が果たした役割の重要性は、その呪術的要素と深く結びついていた。「ブン（功德）」という仏教概念を用いたアラック出身のオンケーオの権威の最大の基盤となっていたのは、その蓄積がもたらした大きな呪術的力とされるが、ラオにとってはむしろ、「カー」出身であることがオンケーオの呪術的力の信ぴょう性を高めた可能性もある。ただし、バーボーイのように仏教的知識と経験が豊富な人にとっては、本来の仏教的終末論との矛盾とともに、「カー」への侮蔑的なまなざしの方が勝ったため、オンケーオの呪力を認めず、反乱には参加しないという決断になる。

2. ラオと「カー」との居住空間と日常的交流および交換

いずれにせよ、こうした共通の要素が多くの人びとを反乱へと駆り立てたのは、当該地域においてラオと「カー」が同じ空間に居住し、互いに接触する機会が多くあったことによるものであると考える。つまり、バーボーイが述べたカムトーンルアン（カムトーン）の歴史に関する伝承によると、そこはもともと「カー」たちの地域であり、これを追い出す形でラオが後からやってきてムアンを作ったのであり、さらには多くの「カー」たちの村もこのムアンの支配下に入っていた。実際に、バーボーイの記述に出てくるムアンの多くは、サラワンやカムトーンルアンを含めてセードン川沿いにあり、川が交通網を形成しているといってもよい。ラオは舟を操るのが得意で、農民というよりは商人と呼んだほうがふさわしく、川を使って様々な民族集団のところへ赴いて交易を行い、航行可能な川沿いの、水田のある平地に暮らすことを好んだとされる [Tournier 1900: 13]。

このような状況は、サラワンだけでなく、アタプーにもみられた。アタプーは盆地であり、ストゥントレンからセーコーン川を通してアクセスできる地域で、さらに金の産地でもあったため、すでに述べたようにラオが多く住み、フランスによる統治が始まるまではシャムの支配下にあった。そしてこの地域に住むラオたちも、サラワン同様、周辺の「カー」たちと少なからず様々な関係を結んでいたことが以下に挙げる複数の文献・報告書からも読み取れる。ラオと「カー」との間の商業的な交換関係については、多くの旅行記等でたびたび具体的に描写されている。19世紀末の南ラオスからベトナムにかけての地域について、ベトナム人やラオ人の近くに住んで彼らの権威を受け入れ、納税しているカーたちは少数派だが、それ以外の多くの「カー・カット」、つまり独立したカーについても、ラオは彼ら相手に商売を盛んに行い、大きな利益をあげていると記されている [Bel 1898: 12]。また別の文献では、ラオがセードン川上流域および一部のセーコーン川上流域において、古い時代から交易を盛んに行っており、タアオイやカターンなどの集団と比較的良好な関係を築き、主に奴隷の売買を行っていたとされ

る [Malpuech 1925: 180–181]。同じく 19 世紀末に南ラオスのベトナム、コーチシナとの境で暮らした人物によれば、カーの村同士は外部に対する警戒心から互いに距離があるが、ラオに対しては徐々に開放的になりつつあるとしている。両者は特に商業的な関係を築き、さらにはラオが自分たちの村のすぐそばに住むことをカーたちは許容し、次第に友情を育み、ラオの男性とカーの女性が結婚することたびたびあると記している。そして、金が採れるアタプーのボーカムでは、民族的に異なる 2 つの村が完全に融合したと述べている [Coussot and Ruel 1898: 197–198]。定期的に商売にやってくるラオたちは、コメや蜜蝋、象牙などを手に入れることを目的としていた [ibid.: 240–241]。

19 世紀末にボロヴェン高原からベトナムのフエまで旅をしたアルマンという人物は、彼が会ったラヴェンがラオ語しか話すことができず、自分たちが部族民扱いされることを嫌がっており、カーがラオと違うのは、耳たぶに穴が開いていることだけだと述べている [Harmand 1997: 106]。ところがある場所では、ラオの多くが耳たぶに穴をあけているため、カーと区別ができないと記している [ibid.: 161]。つまり、この地域においてラオと「カー」たちの間には、文化的融合が起こっていた可能性が高いのである。文献を信じるならば、単純に「カー」がラオ化するのではなく、ラオのほうで「カー」の慣習を採用することもあったということになる。これらの記述から、ラオは主に商業的な、あるいは資源獲得の目的から一定程度、「カー」たちの地域に入り込み、こうした経済的目的による接触が、友好的な関係、さらには通婚関係へ、そしてついには村の融合にまで進展することもあり、これが両者の文化的な融合を生み出したと考えられる。

3. 家族的類似性

アラック出身のオンケーオがどの程度の仏教的知識をもっていたかについての研究は筆者の知る限り存在しないが、彼の仏教的知識に異を唱える者は研究者のなかにも、彼に関する報告書にも見当たらない。オンケーオの死後行われた裁判で被告人となった反乱団の幹部 12 人のうち、6 人は出家経験があり、残り 6 人のうち 3 人はスウェイで、つまり仏教徒だった [AOM 31 décembre 1910]。ただし、出家経験のある 6 人全員がこの地域出身というわけではなく、シャム出身者 2 名とサワンナケート出身者 1 名が含まれている。いずれにせよ、オンケーオが出家経験をもつということはおそらく事実だろう。この地域では 19 世紀初頭、東北タイ出身のサーキエットンゴーン (Sa Kiet Ngong) という僧侶がやってきて、少数民族の人びとを率いてチャンパーサック王国相手に反乱を起こした²⁹⁾ [Archaimbault 1961; Baird 2007] 事実があり、

29) この有名な反乱は、シャムの要請により、ピエンチャン王アヌーの息子ヨーが鎮圧し、ヨーはその功績によりチャンパーサックの支配者に任命される [Archaimbault 1961] が、その後、アヌー王がシャムに反旗を翻したため、親子ともども捕らえられ、処刑されてしまう。

当時の仏教の浸透度について詳細は不明だが、以前から仏教との接触があったことが窺える。

精霊祭祀に関しては、すでに述べたように、バーボーイはムアンの伝統行事や慣習として行われる精霊祭祀や動物供儀については全く批判せず、むしろラオの伝統として行うべきだとする一方で、祖先祭祀や土地神の崇拝、病気の際に動物供儀を行うラオを批判している。こうした実践はおそらく、村落やムアンといった集団単位のものではなく、個別の世帯等で行われるものと考えられる。これらがラオの伝統からどのように、なぜ外れるのかを彼は詳しく説明していないが、ラオたちが自分たち以外、すなわち「カー」の実践を借用し、その様式を採用していた可能性が指摘できる。コンドミナス [1998] は、村落コミュニティにおける宗教実践のなかでの仏教以外の精霊祭祀の実践について、村の守護霊 (phi ban) 祭祀に関して詳細に描いており、その中にはナーン・ティエム (Nang Thiem) と呼ばれる、村の守護霊を憑依させる女性の霊媒も登場する。また、悪霊が原因とされる病気を治すための様々なタイプの治療師や呪文についても言及し、特に治療師の師匠と大勢の弟子が3年に1度開催する大きな集会で彼らは供儀を行い、集団で憑依状態となると述べており [Condominas 1998: 112-114]、女性霊媒師の存在はバーボーイの記述と一致する。ただし、たとえば個別の世帯において病気の治癒のために直接、動物供儀を行うという記述はなく、こうした実践は少なくともコンドミナスが調査したビエンチャン平野の村落のラオには見られなかったのだろう。しかし、たとえば「カー」たちと一定の接触のある地域のラオの家族の誰かが病気になったときに、薬をもつかむ思いで「カー」たちが実践している動物供儀に彼らが頼ろうとすることは可能だろう。筆者の調査では、ラオが、ンゲ (モン・クメール系集団の一つ) の人びとが病気の原因とその解消法を知るために行う占いに頼る姿がときに見られる [中田 2004]。つまり、「カー」の人びとが仏教を一定程度学び、その知識を身に着けるだけでなく、ラオの人びとの側でも、自分たちの伝統とは異なる形の精霊祭祀を、おそらく「カー」から学び、採用していたのではないか。もともと精霊祭祀の伝統をもつラオであれば、こうした新たな要素の採用がそれほど困難なものだとは考えられない。

こうした状態は、ウィトゲンシュタインの言語ゲームの理論における家族的類似性 (family resemblance) という概念で理解することができる。³⁰⁾ すなわち、当該地域における仏教も精霊祭祀も、それぞれがすべてに共通した特性の存在によって、他と明確な境界線をもつものとして成立しているのではなく、家族のメンバー間に成り立つ種々多様な類似性が相互に重なり合い、交差しあう [ウィトゲンシュタイン 1975: 50, 57] ような形をとり、そしてこれによって他のゲーム (宗教) とも差異化し、交差し、重層しながら関係性をもって存在している [田辺 2003: 60] と筆者は考える。つまり互いに隣接した地域に居住し、一定の接触のある両者の間

30) 拙稿 [中田 2014] では、当該地域における精霊祭祀と仏教との関係を言語ゲームの理論を通して議論しており、詳しくはそちらを参照されたい。

にも、こうした家族的類似性によって、境界線が極めて曖昧な実践が形作られていたのではないだろうか。

VI おわりに

スコットは、低地・盆地を国家と文明と結びつけ、山地・高原部が国家をつくらず、文明化から取り残された地域とみなす従来の見方を批判した。この低地＝国家と文明および有力民族、山地＝非国家と未開および少数民族という図式は東南アジア大陸部に関して、アカデミックな分野においても、また国家や行政といった公的な分野、さらには神話や伝承においても長く維持されてきたものである。これに対し、スコットは、両者の間の交換や人口移動、さらには低地社会による山地民の併合や同化の可能性を認めつつも、山地社会は程度の違いはあれ、究極的には国家からの離脱を特徴とするという結論に至っている。従来の単純な二分法ではないが、最終的にはやはり二分法に落ち着いているといえよう。ただし、そう結論づける根拠が十分に示されているとはいえず、山地社会に対する一種の本質主義的見方があるのではないかと疑わざるを得ない。

一方本稿は、南ラオスについてこれまであまり検討されてこなかったラオの視点を敢えて取りあげ、ラオ自身の手記を詳細に分析することでこの二分法の再検討を試みた。そもそも、南ラオスにおいて両者を互いに隔離するような住み分け、あるいは分断が行われていた地域はむしろ、極めて限られていた、あるいは分断よりはむしろグラデーションを描いていたのではないかと筆者は考える。すでに述べたように、サラワンもアタプーも、メコン川支流沿いや盆地においては、ラオの人びとが多く住み、一時はシャムに支配されていた。そして周辺の「カー」の人びとを支配下に置くこともあったが、支配－被支配の関係にはとどまらない共存と協力の関係を築いていた。もちろん、より奥地、たとえばセーコーン川左岸については、すでに述べたように、シャムの統治時代から、仏領時代においてもその直接的な支配を免れていた地域や人びともいた。ただし、ときに高地の住民が低地の国家等の権力を受け入れることもあった可能性は否定できない。バーボーイが皮肉を込めて、カントゥー・カーがフランス人官吏からの贈り物を喜び、その配下に入ることを受け入れたと記述しているが、これは山地民が外部の支配を受け入れる可能性を裏付けるのではないか。

いずれにせよ、南ラオスの山地・高原部において、ラオとモン・クメール系諸集団との間には、単に支配者と被支配者という位置づけでは説明できない、より複雑で流動的な関係があったこと、さらには両者の宗教的実践には、対立よりも境界線の曖昧な要素が色濃くあることは本稿で示した通りである。「プー・ミー・ブン」に従ったラオたちが果たして仏教的な未来仏をそこに見ていたのか、あるいは単にその呪術的力を崇拝したのか、さらには崇拝ではなく信

じたいという欲求だったのか、については断定できない。同様に、反乱に参加した「カー」たちが仏教的な終末論をどの程度知っていたかも不明である。確実なことは、ラオと「カー」が超自然的力をもつ救世主という同じシンボルの下に集まり、共に反乱に参加したということであり、そこには両者の信念や実践の間に共通するものがあつたと考えるべきだろう。

このことはただし、ラオが「カー」たちを対等の存在と見なしていたということではない。バーボーイが繰り返し「カー」について侮蔑的に記していることは、両者の関係がいわゆる平等的というには程遠かったことを示しており、両者が完全に融合することはなかったのである。サラワンやアタプーといった地域に後からやってきたラオにとっては、資源の獲得や支配の正当性の主張といった経済的、政治的目的のために「先住民」である「カー」に対する優位性を主張する必要があつた。そしてそのためにも集団として「カー」を差異化する必要性と動機があつたのではないか。

本稿は南ラオスのみを扱っているが、1990年代半ばを中心に、ラオス北部で民族誌調査を行ったエヴラルは、谷間の住民と山の住民という生態学的図式が重視されすぎる傾向に疑問を呈し、山地民とタイ系住民を対立的にとらえるのは誤りで、このとらえ方は政府による移住政策の正当化につながると批判し、地形的条件等が作用し、二分法的図式があてはまらないケースが少なくないことを指摘する [Évrard 2006: 40]。さらに、古い時代の報告書においてナムター川上流では、タイ系集団と「カー」との混血が著しく進んでいたという記述を引用しつつ、これをタイ系集団による一方的な侵入とするのではなく、現代においてタイ系集団とラメットとクム（どちらもモン・クメール系集団）との共存と協働という観点でとらえている [ibid.: 243-244]。こうした見方は南ラオスに関しても十分に適用可能であると考ええる。

ラオスに関しては文字資料が極めて限られているため、民族間関係や歴史に関する実証的な研究はまだ途上にある。今後、さらなる資料が発見され、本稿で証明にまでは至らなかった諸問題の解決に近づけることを期待したい。

引用文献

- Archaimbault, Charles. 1961. L'Histoire de Champasak. *Journal Asiatique* CCXLIX(249): 519-595. Paris: Société Asiatique.
 ————. 1972. *La course de pirogues au Laos: Un complexe culturel*. Ascona: Artibus Asiae.
 Aymonier, Etienne. 1895. *Voyage dans le Laos (Mission Etienne Aymonier)*, Tôme 1er. Annales du Musée Guimet. Paris: Ernest Leroux.
 Baird, Ian. 2007. Contested History, Ethnicity, and Remembering the Past: The Case of the Ay Sa Rebellion in Southern Laos. *Crossroads* 18(2): 120-160.
 ————. 2013. Millenarian Movements in Southern Laos and North Eastern Siam (Thailand) at the Turn of the Twentieth Century: Reconsidering the Involvement of the Champasak Royal House. *South East Asia Research* 21(2): 257-279.
 Ba Phoi; and Koret, Peter. 2018. *The History of Kham Thong Luang: A Translation and Study of an Early Twentieth Century Lao Poem (Book One)*. Translation and Study by Peter Koret with the assistance of Maha Kaew

- Sirivongsa. Middletown: Broken Handle Press.
- Bel, Jean-Marc. 1898. *Mission au Laos et en Annam: Annam—Pays Khas—Bas-Laos*. Société de Géographie.
- Chatthip Nartsupha. 1984. The Ideology of Holy Men Revolts in North East Thailand. *Senri Ethnological Studies* 13: 111–134.
- Condominas, Georges. 1998. *Le Bouddhisme au village: Notes ethnographiques sur les pratiques religieuses dans la société rurale lao (plaine de Vientiane)*. Vientiane: Éditions des Cahiers de France.
- Coussot, Alfred; and Ruel, Henri. 1898. *Douze mois chez les sauvages du Laos*. Paris: Augustin Challamel.
- De Leinach, Lucien. 1906. *Notes sur le Laos*. Paris: Vuibert et Nony.
- . 1911. *Le Laos* (Edition posthume, revue et mise à jour par P. Chemin Dupontès). Paris: Librairie Orientale & Americaine.
- Doré, Amphay. 1980. Les Joutes Mythiques entre l'aîné Kassak et de puîné Lao: Contribution à l'étude de la Fondation du Lane Xang. *Péninsule* 1: 47–72.
- Evans, Grant. 2012. *A Short History of Laos: The Land in Between*. (Revised Edition) Chiang Mai: Silkworm Books.
- Évrard, Olivier. 2006. *Chroniques des Cendres: Anthropologie des sociétés khmou et dynamiques interethniques du Nord-Laos*. Paris: IRD Editions.
- Gay, Bernard. 2002. Millenarian Movements in Laos, 1895–1936: Depictions by Modern Lao Historians. In *Breaking New Ground in Lao History: Essays on the Seventh to Twentieth Centuries*, edited by Mayoury Ngaosrivathana and Kennon Breazeale, pp. 281–295. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Goudineau, Yves. 1997. *Resettlement and Social Characteristics of New Villages: Basic Needs for Resettled Communities in the Lao PDR. An Orstom Survey*. Vientiane: UNDP.
- Gunn, Geoffrey. 2003. *Rebellion in Laos: Peasant and Politics in a Colonial Backwater*. Bangkok: White Lotus.
- Harmand, François-Jules. 1997. *Laos and the Hilltribes of Indochina, Journeys to Boloven Plateau, from Bassac to Hue through Laos and to the Origins of the Thai*. Translation and introduction by Walter E. J. Tips. Bangkok: White Lotus.
- Hayami, Yoko. 1996. Karen Tradition according to Christ or Buddha: The Implications of Multiple Reinterpretations for a Minority Ethnic Group in Thailand. *Journal of Southeast Asian Studies* 27(2): 334–349.
- Ishii, Yoneo. 1976. A Note on Buddhist Millenarian Revolts in Northeastern Siam. In *Southeast Asia: Nature, Society and Development*, edited by Shinichi Ichimura, pp. 67–75. Honolulu: The University Press of Hawaii.
- Keyes, Charles. 1977. Millennialism, Theravāda Buddhism, and Thai Society. *Journal of Asian Studies* 36(2): 283–302.
- Kirsch, Thomas, A. 1977. Complexity in the Thai Religious System: An Interpretation. *Journal of Asian Studies* 36(2): 241–266.
- Ladwig, Patrice. 2014. Millennialism, Charisma and Utopia: Revolutionary Potentialities in Pre-modern Laos and Thai Theravāda Buddhism. *Politics, Religion & Ideology* 15(2): 308–329.
- Malpuech, Urbain. 1925. *Le Laos Touristique*. Hanoi: L'Imprimerie d'Extrême-Orient.
- Ministère des Colonies. 1905. *Laos*. Office colonial.
- Moppert, François. 1978. Mouvement de résistance au pouvoir colonial français de la minorité protoindochinoise du plateau des Bolovens dans le Sud Laos: 1901–1936. Thèse de doctorat, Université de Paris VII.
- . 1981. La révolte des Bolovens (1901–1936). In *Histoire de L'Asie du sud-est: révoltes, réformes, révolutions*, edited by Pierre Brocheux, pp. 47–62. Lille: Presses universitaires de Lille.
- Murdoch, John. 1974. The 1901–1902 “Holy Man’s” Rebellion. *Journal of the Siam Society* 62(1): 47–66.
- Stern, Theodore. 1968. Ariya and the Golden Book: A Millenarian Buddhist Sect Among the Karen. *Journal of Asian Studies* 27(2): 297–328.
- Stuart-Fox, Martin. 1998. *The Lao Kingdom of Lān Xāng: Rise and Decline*. Bangkok: White Lotus.
- Tej Bunnag. 1977. *The Provincial Administration of Siam 1892–1915: The Ministry of the Interior under Prince Damrong Rajanubhab*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Tournier, François. 1900. *Notice sur le Lao Français*. Hanoi: Imprimerie F.-H. Schneider.
- Wilson, Constance M. 1997. The Holy Man in the History of Thailand and Laos. *Journal of Southeast Asian Studies* 28(2): 345–364.
- 馬場雄司. 2007. 「タイ・ルーの移住と守護霊儀礼——多民族世界における表象」『自然と文化そしてことば』3: 116–125.
- ダニエルス, クリスチャン. 2014. 「序論」『東南アジア大陸部山地民の歴史と文化』クリスチャン・ダニ

- エルス (編), 9-22 ページ所収. 東京: 言叢社.
- 林 行夫. 1998. 「『ラオ』の所在」『東南アジア研究』35(4): 78-109.
- 飯島明子. 2014. 「第二章 ラワータイ関係をめぐるナラティブとメタ・ナラティブ」『東南アジア大陸部山地民の歴史と文化』クリスチャン・ダニエルス (編), 55-106 ページ所収. 東京: 言叢社.
- 石井米雄. 1972. 「タイにおける千年王国運動について」『東南アジア研究』10(3): 352-369.
- 片岡 樹. 2014. 「第一章 山地民から見た国家と権力——ラフの例から」『東南アジア大陸部山地民の歴史と文化』クリスチャン・ダニエルス (編), 25-53 ページ所収. 東京: 言叢社.
- 中田友子. 2004. 『南ラオス村落社会の民族誌——民族混住状況下の「連帯」と闘争』東京: 明石書店.
- . 2008. 「第3章 民族間関係と民族アイデンティティ」『ラオス農山村地域研究』横山智; 落合雪乃 (編), 83-120 ページ所収. 東京: めこん.
- . 2014. 「南ラオスの少数民族の移住村における精霊祭祀と仏教——言語ゲームの視点から」『国立民族学博物館研究報告』39(2): 237-270.
- スコット, ジェームズ C. 2013. 『ゾミア——脱国家の世界史』佐藤仁 (監訳). みすず書房. (原著 Scott, James C. 2009. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven and London: Yale University Press.)
- 田村克己. 1996. 「宗教と世界観——1 儀礼と世界観」『もっと知りたいラオス』綾部恒雄; 石井米雄 (編), 105-120 ページ所収. 東京: 弘文堂.
- 田辺繁治. 1993. 「供儀と仏教的言説——北タイのプーセ・ヤーセ精霊祭祀」『実践宗教の人類学——上座部仏教の世界』田辺繁治 (編), 35-70 ページ所収. 京都: 京都大学学術出版会.
- . 2002. 「再帰の人類学における実践の概念——ブルデューのハビトゥスをめぐり, その彼方へ」『国立民族学博物館研究報告』26(4): 533-573.
- . 2003. 『生き方の人類学——実践とは何か』東京: 講談社.
- 若曾根了太. 2017. 「20 世紀初頭におけるラオの終末—救済観念とビー信仰——4 巻の縁起本と『有徳者』の語りの分析から」『東南アジア研究』54(2): 237-260.
- . 2021. 「周縁における信仰動態と仏教的王権観念——20 世紀初頭, ラオの聖者による山地の先住民カーの力の転換」『国立民族学博物館研究報告』46(1): 1-69.
- ウィトゲンシュタイン, ルードウィヒ. 1975. 『ウィトゲンシュタイン全集 6 青色本・茶色本他』大森荘蔵; 杖下隆英 (訳). 東京: 大修館書店.
- 吉川利治. 1977. 「ラオスの伝統的統治体系」『東南アジア——歴史と文化』7: 63-91.

Archives nationales d'outre-mer, Aix-en-Provence

- Résidence Supérieur au Laos, F//2, Rapport Politique No. 4 Saravane, Monsieur l'Administrateur Commissaire du Gouvernement à Saravane à Monsieur le Résident Supérieur du Laos, Vientiane, 5 mars 1905.
- Résidence Supérieur au Laos, E//7, Rapport de Tournée No. 90, Le Commissaire du Gouvernement à Saravane à Monsieur le Résident Supérieur au Laos, Vien Chan, 22 mars 1900.
- Résidence Supérieur au Laos, F//5, Écrit au Phou Kau au Nord du Phou Kham, 12 mai 1901.
- Résidence Supérieur au Laos, F//5, Écrit à Phou Kham en bas de Phou Ngin, 18 septembre 1901.
- Résidence Supérieur au Laos, F//5, Tribunal Provincial de Saravane, décembre 1910.
- Résidence Supérieur au Laos, E//7, A.s. de la résidence des inscrits et des permis d'armes, 4 février 1911.
- Résidence Supérieur au Laos, F//5, Rapport du 24 Octobre 1907 de M. Dauplay, Commissaire du Gouvernement à Saravane, 24 octobre 1907.
- Résidence Supérieur au Laos, E//6, Composition des Muongs de la Sé Don No. 113 R. Humann, Commissaire du Gouvernement à Monsieur le Chef de Bataillon Tournier, Commandant Supérieur du Bas Laos, 17 octobre 1895.
- Résidence Supérieur au Laos, F//5, No. 306, Province d'Attopeu. Le Commissaire du Gouvernement à Monsieur l'Administrateur Commissaire du Gouvernement à Bassac, 28 décembre 1903.
- Résidence Supérieur au Laos, F//5, Tribunal Provincial de Saravane, Déclaration de Khoun Thep, témoin, 10 décembre 1910.
- Résidence Supérieur au Laos, F//5, Jugement en matière criminelle, Ministère public contre Xieng-Ta, Xieng-Kham, Thit-Kham, Mun-Viset et consorts, 31 décembre 1910.