

カレン族社会の農民型再編成

—— 山村と平地村の比較研究を中心に ——

飯 島 茂

Peasantization of the Karens in the hill and plains villages

by

Shigeru IIJIMA

は じ め に

文化変容を研究する場合に、3種類の方法がある。すなわち、第1はある一定の民族集団とか地域社会を選定して、それをかなりの期間追跡調査して、通時的観察をおこなう方法である。第2は、まず現在の文化を研究し、ついで年寄りの記憶をたどりながら一、二世代前の生活様式を調べて、両者を比較研究する方法である。第3は、地理的にことなる状況のもとにある相対的に“発展”した文化と相対的に“発展の遅れた”文化を比較研究することによって、一連の文化変容の過程を知る方法である。

筆者は第2の方法に第3の方法を加えて、カレン族の文化変容の過程をたどり、そのメカニズムを解明しようと思う。すなわち、山地カレン族の村 Hti Topa において、第2の方法により、かれらの文化変容の流れを知り、つぎに平地カレン族の村 Hti Kani においても同様な方法を用いて、かれらの社会・文化変容の文脈 (context) に触れた。そして、両者の比較をおこなって、カレン族の文化変容に接近したのである。

このような研究方法では、カレン族の歴史が完全に再構成されるとは思われない。また、タイ国のカレン族に関しては、ビルマにおけるカレン族の場合とはことなり、資料が十分ではないために、そのことはあまり期待ができないと思う。しかしながら、この研究方法によって、カレン族がある社会・文化類型から他の社会・文化類型へ変化してゆくメカニズムはある程度解明できるであろう。本稿においてはこのような主旨のもとに、筆が進められるであろう。

なお、この論文の基礎になったフィールドワークは1963年3月から64年4月、さらに1964年

11月から65年7月にかけて合計18カ月にわたっておこなわれたものである、調査対象となった村は Mae Sarieng 東方約20キロメートルにある山村の Hti Topa とその郊外約2キロメートルの所にある平地村の Hti Kani である。

1 山地カレン族の long house

一説によると、「この地方のスゴー・カレン族は約120年ほど昔に西方からやって来て、かつてラワ族が圧倒的に支配をしていた地域に移動し始めた。かれらは最初に村をつくりつつあった時には、ラワ族が放棄した地域の山頂だけに定着した」¹⁾と言う。

これから、筆者が扱おうとするカレン族の村の一つ Hti Topa 村もおそらくはこのような経過をたどって形成されたのであろう。

Hti Topa 村については、このあたりの山地カレン族の例にもれず、記述された資料がほとんど存在しないために、正確な村の歴史は解らないけれども、このあたりにかなり古くから村落があったことだけは間違いない。

Hti Topa 村の最古であり、宗教儀礼の司祭役を務める R 老²⁾によれば、かれの幼少の頃、すなわち今から約70～80年昔までは、この付近に long house (hi) が存在していたと言う。R 老は「10才ぐらいの時には long house があって、その集会所 (blaw) で皆と食事をしたのを覚えている。しかし、当時は自分も小さかったので、その頃のことはただ夢のように思い出されるだけである」と言う。

このような古老による口伝のほかには、この long house について現在知るすべもないが、カレン族の long house については Harry I. Marshall が1922年に出版した *The Karen People of Burma* に、かなり詳細に報告しているので、ここに要約して述べることにしよう。Hti Topa 村付近にあった long house の内容も、本質的にはこれとあまり大差がなかったものと想定される。

今世紀の初頭においても、ビルマの平坦部にいたカレン族は、すでにビルマ風の独立家屋に住んでいたと言う。しかしながら、Pegu 地区の山岳地帯に住んでいたカレン族は long house を作って、村落を形成していたと言われている。その long house とは「20から30家族を収容

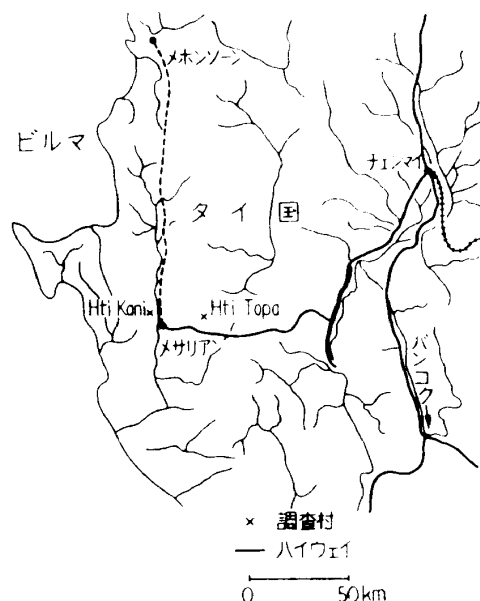


図1 タイ国北西部と調査村の位置

1) Kunstadter (1967) p. 641.

2) 推定年齢80才くらい、カレン族には伝統的には年齢を数える習慣はない。

する高床の竹でできたアパート状の家屋と言ったらよいだろう。それは一つの床の上に拡がっていて、一つの家族がそのアパート全体を占めているのではない。アパートを横断している通路に面している、カレン語で“*deu*”と言う一つの部屋を占拠しているのである。³⁾

「カレン族の *village house* はせいぜい1～2年間住むことができるだけである。それは豊富にある材料で、この小地域社会の成員の努力の結集によって建てられたものであり、すみやかに移動が可能なものである。このため、隣接家族に疾病がまん延し始めると、かれらはいちばん必要な財産をもって、四散してしまう。まもなく、かれらは集合して、新しい場所にいまひとつの村落を再建する。そして、古い汚れた建物から残りの財産を取り出してきて、古い建物は荒廃に任されるか、火をつけられる。」⁴⁾

ビルマのカレン族の間では「“*th'waw*” というその種の村落は通常毎年新しい場所に再建された。新しい場所は、村の首長が夏の間に長老たちと相談をしておいて、収穫が終わると決定する。首長の選定する場所は、ある程度平坦で、次の年に切り開く畑地に近く、かつ暑熱期に干あがることのない泉か流れのあるところである。昔はそれに加えて、高所にあり、襲撃に対する防御に便利な所を選ぶ必要があった。場所決定が最終的におこなわれる以前に、首長はにわたりの骨によるうらないをたてなければならなかった。もし、これが吉とでて、笑い鳥 (*Laninus*) が “*chet chet*” と鳴かないならば、人々は竹を切り始め、それで村落を作るのである。」⁵⁾とされている。

long house について、Marshall は「“家庭” とは呼ばない。なぜならば、カレン語には“家庭” に相当する言葉がないからである。しかしながら、(*long*) *house* はその村の諸家族の食事や寝る場所以外のなにものかである。すなわち、それは家族生活と信仰の中心であり、ある種の聖域でもあるからだ。」⁶⁾と言う。

以上、Marshall が記述したビルマにおけるカレン族の *long house* のあり方から、われわれがいま問題にしている Hti Topa の *long house* の社会構造がある程度類推できると思われる。

現在の Hti Topa 村の住民の系譜を調べてみると、図3のように、村人は“共通の祖先”を持った血縁集団がその中心になっている。また、それに婚姻関係のある者、もしくはそれらの子孫たちからなっている。もっとも、カレン族の社会は双系的社会組織を持っているので、“共通の祖先を持つ”というようなつよい自覚はない。しかしながら、このような血縁集団をカレン族は *taduxo* と呼び、個人を中心に広がる親族の網目において、ある種のまとまりを持った集団である。

3) Marshall (1922) p. 56.

4) Marshall (1922) p. 63.

5) Marshall (1922) p. 56.

6) Marshall (1922) p. 64.

筆者の印象では、J. D. Freeman の描く⁷⁾西ボルネオのイバン族 (the Ibans) の long house がカレン族のそれに外観、内容ともに酷似しているけれども、後者は前者よりもいますこし社会的統合がよいように思う。⁸⁾ すなわち、イバン族における long house は家族の集合体として、地域社会を形成している点においては、カレン族の long house と同じであると言えよう。しかしながら、その成員の流動性ということになると、イバン族の場合には、自由な参加・脱退の可能な非閉鎖的な集団である。だが、カレン族の long house の場合は、すでに述べたように、血縁集団が基礎になり、その姻戚関係にある者、もしくは、せいぜいそれらの子孫がその構成成員である。従って、カレン族の long house のほうがより閉鎖的な集団と言えよう。

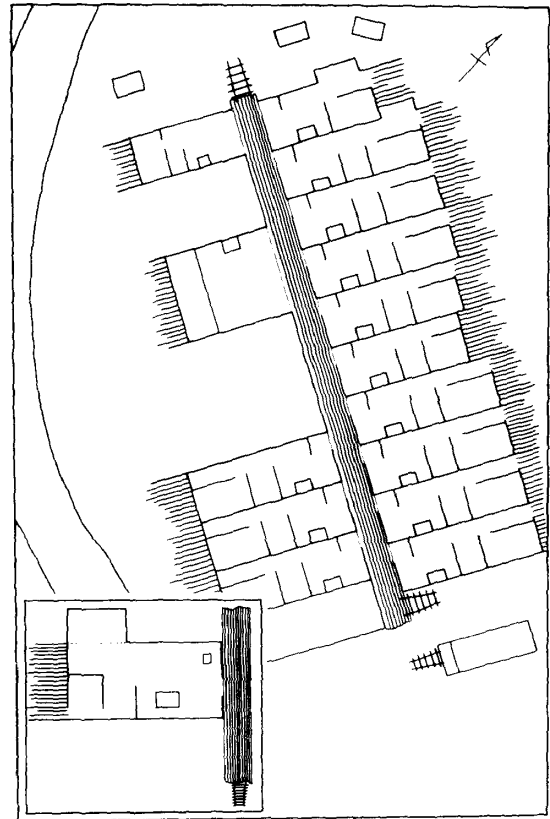


図2 ビルマ・ベグー地区のカレン族の long house と家族部屋 (左下) Marshall (1922)

7) Freeman (1955).

8) Freeman の描くイバン族の long house の特徴はつぎのとおりである。

- (1) イバン族の最小かつ基本的な社会集団である家族 (bilek) が40ないし50戸ぐらい集まって形成されている。
- (2) long house 以外には地域社会は存在しない。long house が村落そのものである。すなわち、long house は独立的な自治体で、外部から法的、政治的、社会的制約は受けない。
- (3) 個々の long house はそれぞれが占有している土地を明確に“領有”していて、その領界は流れや崖のような自然的地形によって区分されている。
- (4) イバン族の社会は双系的なので、親族と言えども、組織された集団ではない。家族が最大の corporate group である。親族はただ long house という地域社会の形成に、ひとつの枠組を与えているだけである。
- (5) long house 内における通婚は50パーセントを占めている。家族が唯一の族外婚をする単位であるが、それ以上に大きい族外婚をする集団は存在しない。
- (6) 双系的親族組織を基礎とした long house は、それぞれ核集団 (core group) を持っている。それは long house の創始者を中心とする親族によって形成されている。
- (7) long house のなかの家族はたがいに親族関係によって結合されているけれども、long house 全体が完全に相互依存적であると、階層化した集団とかではない。それは家族が自立的独立的であるからだ。そのため、他の long house に移動することはまったく自由である。いうなれば、long house は双系的親族組織を基礎とする自治的家族の地域を限定した連邦である。
- (8) long house の家族はたがいに親族関係が存在するにもかかわらず、long house の共有財産も農耕地の共有のみならず共同利用もない。さらに、それを母体とする共同的経済行動もない。
- (9) long house は共同生活の舞台としてはかなり意義がある。すなわち、成員は農耕儀礼に対しては権利義務を保有し、long house の宗教的行事にかかわりあいを持っている。
- (10) long house には2種類の役職者がいる。その1人は聖職者で、他は世俗的秩序維持を担当する者である。
- (11) long house における家族には、能力の差異により、貧富の差が存在するし、また prestige を得る者もいる。しかしながら、ここではそれによる支配・服従の関係は成立しない。地位も名譽も子孫に継承されることはない階級なき平等の社会である。

[Freeman (1955) pp. 9-10 参照]

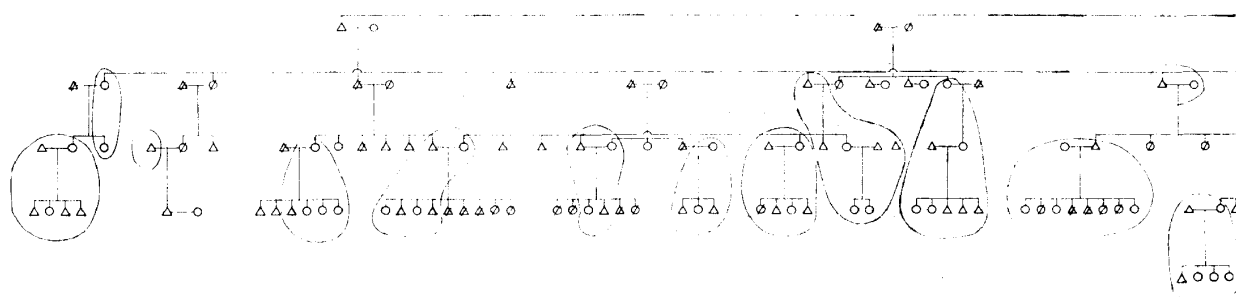


図3 山村の

long house が現在の Hti Topa 村のある付近に存在していた頃には、バンコクにあるタイ国中央政府はもとよりのこと、当時チェンマイに存在していた王朝の紙上行政 (paper administration)すらこの地方に及んではいなかった。そのため、外部権力により任命された村長は存在していなかった。しかしながら、その頃の long house には、Pomohe という村の指導者がいた。かれは現在の Sapga⁹⁾である R 老人の 2 代前であり、そのおいで現代の“官選”村長 K の 3 代前の“祖先”に当たる。Pomohe は現在でも村人の語り草になっているように、きわめて有能な村の指導者であったのだろう。当時すでに崩壊過程にあった long house と、それを中心として形成されていた部落連合の解体をかるうじて食い止めていたようである。Pomohe の死去を契機として、long house も部落連合も解体してしまった。Marshall も言うように、カレン族は村落レベル以上の政治組織を発達させることは一般的に困難である。かりに、そのようなケースがあったとしても、強力な指導者の死去とともに消滅することがおおい。¹⁰⁾

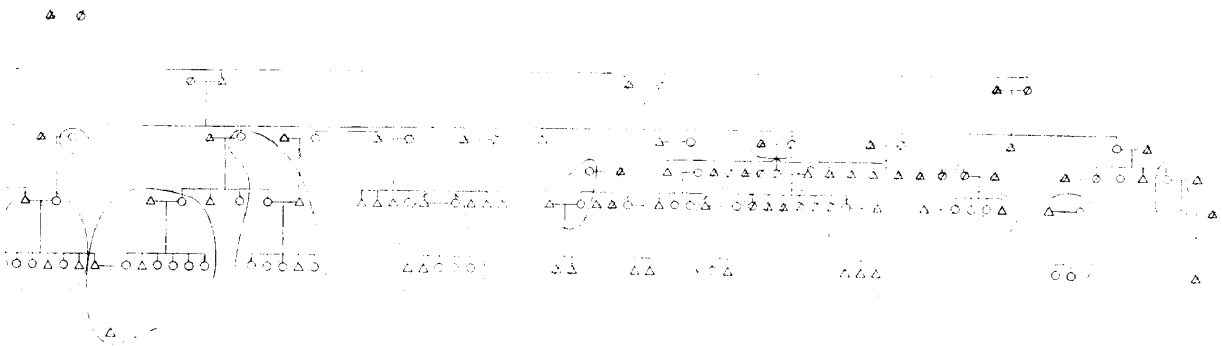
19世紀の中期までは、この周辺の人口圧力は低かったので、森林も今から比べるとかなり豊富に存在していたと言われている。従って、焼畑農業のフロンティアもまだ山奥の処女林に向かって拡大していたと思われる。カレン族は焼畑によって、long house の周囲にある森林を消耗し尽すと、遠方のジャングル奥深く、村をあげて移動しなければならなかった。

現在ではすでにこの周辺にはカレン族の long house は存在していないけれども、メサリアンの町の西方にあるビルマ国境のように、森林資源がまだ豊富にある一帯では、山地カレン族の伝統である漂泊的な生活様式がいまなお保持されている。たとえば、Mae Saku, Mae Kongka, Mae Te, Mae Ge のようなカレン族の村落では、焼畑農業のために、約 3 年に 1 度、村をあげて別の所に移動していると言われている。

このようなケースも存在しているけれども、一般的に述べると、過去においては long house がカレン族の焼畑農業に適した社会集団として、重要な機能を果たしていたことだけは間違い

9) カレン族の宗教儀礼における司祭役。

10) Marshall (1945) p. 29.



Hti Topa 家 系 図

ないようである。すなわち、村落の成員が、焼畑農業によって、全員で一時に移動するというような漂泊的生活様式を前提として、long house が成立していたと考えられる。

そのために、後述するような理由で、焼畑農業が停滞し、移動性が低下すると、long house は主要な存在理由を失い、崩壊の方向に向かったと考えられる。

II 水田稲作導入の意義

焼畑農業の衰微の原因は、根本的には人口増加のため過度に焼畑をすることにより森林が荒廃したためと思われる。だが、同時に陸稲栽培によるいや地現象¹¹⁾なども原因の一つと考えられよう。

焼畑農業がこのようなすう勢にあったところへ、50～60年むかしに山村 Hti Topa の Siki という男がメサリアンの谷に住んでいる ラワ族 (the Lawas) やタイ・ユワン族 (the Thai-Yuans) から水田稲作の技術をまなんできて、村に導入した。当初はこのような先駆者を中心に、何回かの試行錯誤が重ねられたと言われている。いちばん初期には土地を簡単に耕して、あぜを作っただけで灌漑水を入れた。だが、水は一晩で流亡してしまった。そこで、あわてたカレン族は Mae Sarieng の谷に人を送り、タイ系やラワ系の水田農耕民からあらためて、水田の床固めの技術をまなび、水田を造成しなおしたと言う。このようにして、カレン族の農業に移植された水田稲作は、かれらの農業のあり方にかなりの影響を与えた。それは大づかみに言うと、次のごとくである。

- 1) 山地カレン族の低い水田稲作技術では、土地生産性を高めることは困難であった。けれども、すくなくとも焼畑による陸稲栽培よりも、農業生産を安定させることができた。
 - 2) 水稲はたとえ無肥料で栽培がおこなわれても、焼畑による陸稲栽培のように、毎年栽培する場所を移動させる必要はない。それは灌漑水により、天然窒素などの肥料分がたえ
- 11) せん虫や陸稲の根からの化学物質の分泌などが考えられる。

ず水稲に補給されるからである。また、灌漑水は稲のいや地現象を除去する役割を果たしているのです、連作を可能にしている。

- 3) 焼畑農業は、水田農業とは異なり、すきによる耕作は不必要で、ただ掘棒による農耕がおこなわれているだけであった。しかるに、水田稲作が導入されると、代かきを初めとして、水牛による水田の耕作が不可欠となる。かくして、これまで山地カレン族が飼育していなかった水牛を、水田稲作の導入と軌を一にして飼育するようになる。水牛がこのあたりのカレン族のあいだで広汎に飼育されるようになったのは、この段階以後のことである。

このような山地カレン族の農業における変化は、他の文化的側面に変容をおこさずにはおかなかった。

その第1は山地カレン族の村落の定着化であろう。いま述べたように、水田稲作は焼畑による陸稲栽培とはことなり、1カ所で連続耕作することができる。また、水田の開拓には相当な労力を必要とするために、1度定着すると、簡単に村落の位置を動かすわけにはゆかなくなる。

第2に、水田造成のために、山地カレン族がこれまでに経験したことのないほど過大な労働力を、ある特定の土地に投入することになる。このようにして、かれらは土地に対する考えをしだいに変更しなければならなくなった。すなわち、水田稲作を導入する以前の山地カレン族にとっては、土地に関する個人所有観念はほとんど欠如していたと考えられる。伝統的には個人による占有の観念すら希薄だったのではないと思われる。しかるに、水田農業導入を契機として、土地を“私有”するという考え方が、山地カレン族のなかに芽生えてきたのである。もっとも、現在でも個人による自由な土地の処分は不可能である。水田が“私有地”的に扱われるだけでなく、このような状況のもとで、焼畑に利用されている林野に対しても、占有権が強化されていく過程が観察できる。それというのは、伝統的には焼畑に使っている山林などは“村のもの”であって、村人で必要な者が必要な時に利用するだけであった。それが時がたつにつれて家族ごとに土地を占有するようになる。現在村人は通常 1 Rai (1,600平方メートル) ほどの焼畑用の土地を7枚占有していて、それを毎年1枚ずつ耕していく。ところで、このような焼畑用の林野について、山地カレン族の考え方が近年どのように変化しているか見ることにしよう。この点について、Hti Topa 村の70代の長老Pに尋ねてみると、“山というものは村人ならば誰でもどこでも耕することができる。自分の耕した土地は、かならずしも子供が相続しなくてもよい…”と言う。ところが現実には、P老人の子供たちは以前P老人が耕していた土地を“自分たちの”畑地として利用している。そこで、P老人の息子にあたる40才に近い現村長に聞いてみる。“自分の畑は田とおなじように親から受け継いだものである。やがて、自分も年老いたならば、このまま子供にその土地を渡すであろう…”。このようにわずか一世代の間に、山地カレン族の土地に関する考え方がまったく違っていることは興味深い。いや、

P老人ですら、すでに時代の変化は解っていたのだろう。ただ、“よき時代”に育った“よき”カレン族としては、“土地が自分たちのものである”などと言うせちがらいことは、人前で言いたくなかったのではなかろうか。

いずれにせよ、以上のように Hti Topa 村に水田稲作が導入されたことにより、伝統的農業に従事している村人の間にも動揺がおこった。焼畑農業までもが個別の家族経営への一途をたどったのである。このように、焼畑農業にいそしんでいる村落の成員の間に、水田農業のほうに顔を向けだした者が出現しはじめた時に、カレン族の山村に存在していた社会秩序の基本に崩壊のきざしが現われ始めたのである。さらに、谷間の盆地に移住して水田稲作をはじめてひさしいカレン族になると、血縁を基礎に結合していた山村的社会組織は傾斜し始めた。平地の Hti Kani 村ではことになった民族集団の者までもが婚姻を通して、村の正式な成員になっているほどである。このような他の民族集団との通婚は、Hti Topa 村のような山地カレン族の村では、ほとんど考えられない。

村落の内部構造の変化は、村の外観をもおおきく変えていく。山村では long house が解体した後も、かなり密集的であった村落形態が失われて、単なる集落といったほうが適当と思われるような、ばらばらな居住形態に進むようになる。村落の封鎖性はしだいに薄れ、山地カレン族の場合でも、村落の社会的性格がじょじょに変化している。とりわけ、平地カレン族においては、この傾向がいちじるしい。平地カレン族は村落の境界を越えて、より広い世界と接触をもつ機会がおおくなる。いわばカレン族の社会の規模が拡大したことを意味しているのである。ちなみに、山村と平地村の通婚圏の差を表1のような数字で示すことにしよう。

いずれにせよ、カレン族の文化は他の“未開人”の場合と同様に“価値の同質性と文化要素間の緊密な相互依存関係”を特徴としているから、文化の一部に生じた変動は、それと密接に関連する文化要素をはじめとして、ひいては文化全体に変化をもたらしやすい¹²⁾のである。

表 1 カレン族の山村と平地村における通婚圏

村名	通婚圏		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	ラ オ ス
	村内	1/2 日											
山村 Hti Topa	4 (14%)	8 (28%)	15 (52%)	0	2 (6%)	0	0	0	0	0	0	0	0
平地村 Hti Kani	22 (41%)	7 (13%)	13 (24%)	3 (6%)	1 (2%)	2 (4%)	1 (2%)	0	1 (2%)	1 (2%)	0	1 (2%)	1 (2%)

注：1) 1963～64年ならびに1964～65年の現地調査による。

2) カレン族の1日行程とは、午前8時から午後4時の約8時間くらい。また、休息時間を考慮にいれて、山道で1時間平均4km くらい歩く。

12) 姫岡(1967) pp. 194-5

Ⅲ 平地のカレン族の社会と文化

これからおもに取り扱う Hti Kani 村は現在生存する古老から 3 代ほどむかしに、北方の Mae Top 村から来た Pablo という男が開いたと言われる。当時この村はこちらに 1 軒、あちらに 1 軒という状態で、“散村”的様相を呈していたと言う。そこへ、さらに Fuepu とか Mae Et Ki というような山村から、カレン族が移住して来て、しだいに今日のような集村を形成した。

この村が形成され始めた当初においては、人口に比べて土地が十分にあったので、カレン族は村の周辺のあちらこちらで焼畑農業に従事していたという。そこへ、Mae Sarieng の町に住んでいたインド人（現在のパキスタン人）の Sutek や Alimot がカレン族や北タイ族の労働者を使って、このあたりに水田を造成し始めた。その後、Hti Kani 村のカレン族たちは、インド人から水路をつけただけの未完成な水田を購入して、稲作を開始した。その間、水田耕作に不慣れなカレン族たちは、付近の北タイ族、シャン族、ラワ族から水田農業の技術をまなんだのである。

かくして、水田農業と個別の家族が密着していくと、水田稲作に農耕儀礼が付着してくる。すなわち、山村の Hti Topa では、農耕儀礼は焼畑に関してのみあり、水田稲作にはまったくおこなわれていない。しかるに、平坦部にある Hti Kani 村では、今日水田稲作には、かなり手のこんだ農耕儀礼がおこなわれるようになっている。

水田稲作が農業のなかで比重をましてきて、個別家族の主要な収入源になると、焼畑はもはや往年の重要さを失って、それにともなう共同作業が成立しなくなる。このようにして、血縁的な村落結合はしだいに地縁的性格のつよい村落結合に変化していく契機を与えられる。

以上のような村落の社会的性格の変化は、焼畑農業より水田農業への変化と関係があるだけでなく、山村と平地村における土地制度の差異ともふかいかわりあいが存在することを指摘しておこう。¹³⁾ すなわち、山村の Hti Topa では村人としての資格を持っているということと、村の領域に土地を“占有”もしくは“所有”することとは同義語である。すなわち、Hti Topa 村の成員以外は、この村に土地を“持つ”ことは認められないのである。ごく最近まで、Hti Topa では土地が村の総有制のもとにあり、個々の家族はある一定の土地の一時的な、また時代がくだっては半永久的な占有権を保持していたのにすぎなかった。この点についてはすでに第 I 章で述べた通りである。とにかく、現在でも山村の Hti Topa において土地を“所有”もしくは“占有”するには、二つの方法しか存在していない。その第 1 は、この村の成員の一人として生まれることであり、第 2 は、村の成員と婚姻関係にはいり、この村に移り住んで来るかである。

13) もちろん焼畑民への水田稲作の導入が土地所有権を発生させたことは疑いのない事実である。

これに対して、谷間の平坦部にある Hti Kani 村においては、前述のように、村落の編成原理が山村の Hti Topa の血縁を原理としたものとまったくことになっている。そのため他村から Hti Kani 村へカレン族の流入流出がおおい。加えて、これまでに北タイ族、中部タイ族、ラワ族、カム一族 (the Khmu)、ビルマ人、カンボジア人などの非カレン系の民族集団もかなりこの村で結婚して、定着している。現在でもポー・カレン族 1 人、ラワ族の男女各 1 人、北タイ族男性 3 人女性 2 人、カレン族とカム一族の混血の女性 1 人が村人になっている。

このように他の民族集団がカレン族のなかに比較的容易に吸収されていくのは、平地の村に特有な現象である。だが、山村においてはきわめてまれなことで、Hti Topa 村には 1 例もない。しかも、平坦部の村で、このように他の民族集団がカレン族のなかに吸収されていくのは、婚姻というような社会的な壁をのり越えた者だけではない。筆者も Hti Kani 村に調査のため滞在したけれども、その間に一度ならず“カレン族になる”ことを強く勧められた。その時、村人の何人かにカレン族になる方法を尋ねてみると、“村でおこなう Talutaphadu に毎年連続参加し、豚やにわとりをそのたびに Hti K'sa Kaw K'sa に犠牲として供すれば、カレン族の一員になることができる”と言う。もっとも、後述の家族儀礼の対称になる家神 Bgha を獲得するのは、両親のいずれかが Bgha を持っている必要がある。すなわち、それは親の 1 人がカレン族である場合に限定されているので、上述の方法では 100パーセント本物のカレン族になることはできない。しかしながら、平地の村落では、原則として、他の民族集団の者が、カレン族になる道がふさがれていないことは、山村と平地村の社会的性格の差異を考えるうえで興味深いことである。

それでは、このような平地村における“異質的”要素をも吸収する開放性と、山村の血縁的結合を基礎にした“封鎖性”は、どのような背景のもとに発達してきたのであろうか。いくつかの理由が考えられるであろうが、その根本的なものは、カレン族のエコロジカルな適応の差異によるのではないかと考えられる。すなわち、Hti Topa 村のあるような山岳地帯においては、カレン族が他の民族集団にくらべて“多数派”なので、いかなる状況のもとにおいても、かれらが他の民族集団に吸収されて消滅してしまう恐れはない。従って、カレン族は“排他的に”血の“純潔”を保持することができる。これに対して、平坦部にある Hti Kani 村の状況はまったく対照的である。谷間においては、カレン族はもはや“多数派”ではなく、タイ系の住民に囲まれて生活している。そのため、一步あやまると、カレン族はみずからの本質を失い、他の民族集団に吸収されてしまう危険にさらされている。このような状態のもとにあっては、カレン族は“少数派”として、“血の純潔”を犠牲にしてまでも、カレン族という文化集団として、自分たちの民族集団を維持し、生存していこうとしているのではないであろうか。これと平行現象を von Fürer-Haimendorf が、ネパールの Chetri カーストとインドにおけるヒンドゥー・カーストとの比較により報告をおこなっている。すなわち、ネパールにおいては、ヒ

ンドゥーの Chetri というような高いカーストでも、他のカーストとの通婚に対しては、インドの場合とことなり、かなり弾力的かつ寛大に対処している。それと言うのも、ネパールのようなヒンドゥー文化圏の周辺地帯においては、ヒンドゥー文化が非ヒンドゥー的要素に吸収されてしまう危険があるからである。従って、Chetri カーストは“血の純潔”を薄めながらも、文化集団として生きぬこうとしているのではないかと言う。¹⁴⁾

いずれにせよ、このような文化現象は、前述のようにカレン族の山村と平地村のあいだにも見られる。これは今後のカレン族の文化変容の方向を知るうえで、注目に値すると言えよう。

IV 文化変容の促進要因

ところで、カレン族の文化変容を考えるうえで、他の社会と同様に、その促進条件としてその第1に経済的要因を見逃すわけにはいかない。

山地カレン族のあいだでは、元来市場に相当するものは存在しなかった。たとえば、Bohannan のいう“末梢的市場”¹⁵⁾すら一般的にはなかったと言えよう。かれらの商取引はバーターによって、地域社会内部や周辺もしくは村にやってくる行商人とのあいだで、ほそぼそとおこなわれていたにすぎない。ここでは、“文明社会”の市場におけるように、労働力とか生産手段といった生産要素は取引の対象にはならなかった。食糧とか衣料などの生活必需品のバーターか、わずかにそれが売買されていただけであった。このような経済組織のあり方と生産面における単純再生産、従ってまた微少な剰余は山地カレン族の文化を揺り動かすのに十分ではなかった。

それに対して、平坦部にある Hti Kani 村のカレン族の経済は基本的には自給自足経済の域を出ないけれども、Mae Sarieng というような市場ともあまりはなれていないために、貨幣経済の圧力がきわめて強い。従って、田畑はもとより、労働力でさえも、貨幣を媒介とした商品流通の流れに巻き込まれている。

平地カレン族の村では、貨幣が慣行による集中と再分配の循環からはずされ、個人の所有にゆだねられていることは、やがて伝統的経済組織を突き崩し、カレン族文化の再編成を要求することにつらなることであろう。

これまで見てきたカレン族社会の発展は、ある意味で“自然な”文化変容の過程と言うことができる。ところが、近年タイ国中央政府の紙上行政がしだいにカレン族社会にも及ぶようになったことは、カレン族の“指導された文化変容 (directed culturechange)”を考えるうえで重要である。そのなかで、もっとも注目すべきことは、学校教育の導入であろう。

14) von Fürer-Haimendorf (1960) pp. 12-32.

15) Bohannan (1963) p. 241.

筆者のフィールドでも、山村の Hti Topa 村には学校もなく、当然それが開設される希望もないけれども、Hti Kani 村のような平坦部にあるカレン族の村には、すでに小学校が設立されている。

この小学校は 1959 年タイ国の文部省によって開設された。これは僻地にあるために、設備の点では十分とは言えなかった。1964 年の調査当時は、村のはずれに木の葉でふいた粗末な竹の小屋が校舎であったが、現

在では校舎だけは立派な木造に変わっている。これは 4 年制の小学校で、12 名の男生徒と 10 名の女生徒は、上級と下級の 2 クラスに分かれて、2 人の先生から教育を受けていた。先生のうち、校長格の S 教師は、スゴー・カレン族出身のキリスト教徒で、若いほうの先生はトンスー・カレン族 (the Taunthu-Karens) と北タイ族の混血であると言う。

この小学校の教育課程は、一般のタイ人小学校とまったく同じである。すなわち、1 週間のカリキュラムは表 2 の通りである。

このような時間割からみて、政府が標準タイ語の普及にかなり力を配っていることが解る。

タイ国に限らず、このような僻地においては、末端にありがちな教育の非能率さ、またその質には問題があるにしても、学校教育にともなうカレン族文化の“指導された変容”には、目ざましいものがある。学校教育を受けたカレン族の子供たちは、Mae Sarieng 地方一帯で一般に使用されている北タイ語を飛び越えて、いまやバンコクの標準タイ語を日常にも用い込んでいるのがきわめて印象的である。¹⁶⁾

このような正規の学校教育にともなうカレン族の文化変容の促進のほかに、村に小学校が開設されて、先生のような“インテリ”が定期的に村にやって来るようになったことは、かれらの“タイ化”のいま一つの促進要因となっている。先生たちは外部のニュースを村にもたらし、ほかに、一例をあげるとカレン族に創氏改名のきっかけをもたらし、カレン族の文化にある種の刺激を与えている。

カレン族は伝統的にはタイ族と同様に自分個人の名前しかもたず、姓をもっていなかった。ところが、タイ族の場合は、今から数十年まえから、法令によって姓をもつようになった。もちろん、姓の実的な普及は容易なことではなく、今日でも農村はもとより、都市においても

表 2 Hti Kani 村の小学校のカリキュラム

課 目	時 間 数	授 業 回 数
タ イ 語	9	6
社 会・倫 理	6	3
算 数	3	3
理 科	3	3
職 業	3	3
体 操	3	3
計	27	21

注：表 1 の注 1) と同じ

16) 村の小学校にある唯一の“財産”ポータブル・ラジオは、オーストラリア政府の援助によるものである。これにより、カレン族の子供たちは、チェンマイからの放送を聞きタイ語の勉強の一環としている。

しばしば隣人の姓を知らないで過ごしている。すでに近代国家を建設しつつあるタイ族においてもこのような状態であるので、一般のカレン族のあいだにおいては、姓が近年に至るまでまったく普及していなかったことは当然のことであろう。現在でも、山村のカレン族においては姓はまったく存在していない。

Hti Kani 村のカレン族は村が平坦部にあり、以前から北タイ文化やシャン文化との接触がかなりあったために、これまでも個人の名前は、北タイ風のものやシャン風のものでしばしば見受けられた。時にはカレン風の名前と北タイ風もしくはシャン風の名前を二つ持っている者もいた。だが、村に小学校が設立され、外部から先生が毎日通勤するようになると、この種の“タイ化”は急速に促進される。この数年のあいだに、先生は村人に本格的な創氏改名をおこないだしたのである。そのため現在では、実用性はほとんどないけれども、Hti Kani 村の大部分の家では、タイ系の姓を持つようになった。また、多くの子供たちはカレン名と同時にタイ系の名前を持っている。ときには、カレン風の名前は持たず、タイ風の名前だけを持っている子供もいるような極端な例もある。

このように、村における学校の開設は貨幣経済と同様に、カレン族における文化変容の促進要因としておおきな役割を果たしている。

V 文化変容における宗教の機能

以上見てきたように、カレン族社会が外部からはげしくゆさぶられている過程で、カレン族の文化自身はどのようにその事態に対処し、適応しているであろうか。はたして、文化変容のなかに漂っているだけで、カレン族はなしくずしに農民化もしくはタイ化をしてしまい、それ自体容易に消滅してしまうのであろうか。

Mae Sarieng 地方で、目下カレン族とラワ族の比較研究をおこなっているアメリカ人学者 Peter Kunstadter はつぎのように述べている。「カレン族の self-identity の“本質”がなにからできているかということについては、明瞭ではないけれども、大部分のカレン族は、山村に住んでいようが谷間の村に住んでいようが、かれらのカレン identity を維持することを決意している。かれらはカレン族の identity を守りぬくべき何物かがあると考えている。」¹⁷⁾

筆者はそこでカレン族の self-identity の本質を家神 Bgha の信仰に求めて、論を進めてみよう。

1. 家神 Bgha の信仰と Oxe 儀礼

カレン族の社会は双系的傾向¹⁸⁾がきわめてつよい。そのため、単系的社会組織を持っている

17) Kunstadter (1968) p. 3.

18) 筆者自身の調査のほかに、T. Stern や F. K. Lehman などの諸学者によっても、このことを確認している。Lehman (1967) p. 115 参照。

民族集団のように、氏族や部族などの社会集団をまったく発達させていない。前述のイバン族の場合と同様に、双系社会においては親族と言えども組織された集団ではない。家族が最小かつ最大の corporate group であると考えられる。従って、カレン族の社会組織のなかで、家族がきわめて重要な役割を果たしていることは言うまでもない。このようなカレン族社会のあり方が、かれらの宗教のあり方にも反映していることは当然のことである。すなわち、カレン族のアニミズムのなかでは、それぞれの家族の持っている家神 Bgha の果たしている機能は、かれらの行動様式に影響を与えている点では神々のなかでいちばん顕著なものと考えられる。ある家族の成員はその家の Bgha に犠牲を捧げ、祈りをあげることによって、加護を得ることができる。しかしながら、万一、Bgha に対して儀礼をおこたり、怒りに触れると、災難は個人のみならず一家全体にも及ぶと言う。

そこで、家神 Bgha に対しては、家族の成員の誰かが病気や災害にあった時だけではなく、何事がなくとも、最低年に1度ぐらゐは儀礼をおこなって、その“ごきげんをうかがう”と言う。この儀礼をカレン族は Oxe と呼んでいて、山地カレン族の間でも、平地カレン族の間でも普遍的におこなっている。また、本稿で取り扱っているスゴー・カレン族だけではなく、言語をことにするポー・カレン族 (the P'wo-Karens) においても Oxe 儀礼がおこなわれている。このように、家神 Bgha に対する信仰は、カレン族の文化の深層に根差していることを指摘しておこう。

Oxe 儀礼のやり方に関しては、拙稿「カレン族の農民化過程における家族儀礼」¹⁹⁾において、かなり詳細に記述したので、ここではあまり深入りはしないけれども、できるだけ簡単に要旨に触れ、その機能について説明することにしよう。

儀礼の方式は大別して、Oxe Chuko²⁰⁾ 方式と Oxe P'go²¹⁾ 方式の2種類が存在するが、まずは両方の儀礼に共通した大筋について述べることにしよう。

Oxe 儀礼がおこなわれるに先立って、“一家”²²⁾の全員が召集される。その場合、“一家”の成員は Oxe Chuko 儀礼をおこなう家族の場合には、いかなる事情があろうともこの召集に応じる絶対的な義務がある。そのため、Oxe Chuko 儀礼をおこなっている家族の成員は、家族から離れた所に仕事を求めに出たり、住居を移すことはきわめて困難である。だが、Oxe P'go 儀礼をおこなっている家族になると、この点は多少弾力的になる。すなわち、儀礼をおこなう際には、成員全員の出席が希望されるけれども、よんどころない事情で、そのなかの誰かが欠席する場合でも儀礼をおこなうことが不可能ではない。ただ、欠席者のために儀礼に用いた御

19) 『東南アジア研究』第5巻第2号 80—92ページ。

20) スゴー・カレン式の Oxe 儀礼。

21) ポー・カレン式の Oxe 儀礼。

22) この編成原理は matrilineage を基礎とするものであり、家族とはほぼ一致するが完全に同一のものではない。詳細は飯島 (1967) 83-84ページ参照。

飯や豚肉やとり肉のカレーを日光で乾燥しておき、かれが帰って来た時にそれを食べさせて儀礼を完結させることができる。

Oxe 儀礼自体は複雑なものではなく、“一家”が集合して、家のなかで祈りをあげ、豚やにわとりを犠牲にして、その肉と御飯を家神 Bgha と共餐するだけである。ところで、Oxe Chuko と Oxe P'go 儀礼の間には前述のほかに微妙だがきわめて重要な差異が存在していることを指摘しておこう。

すなわち、Oxe Chuko 儀礼をおこなう集団においては、儀礼の司祭役は最年長の女性に限られている。しかしながら、Oxe P'go の儀礼集団では、最年長の女性が司祭役を務めることが望ましいとされているけれども、女性がいなかった場合でも、最年長の男性の司祭によって儀礼をおこなうことができる。

さらに、ポー・カレン族出身のインフォーマントによると、かれらの間でおこなわれている Oxe P'go の儀礼においては、豚やにわとりのような高価な動物をはじめから犠牲にする必要はなく、まずは付近の川で捕えることのできる nya plā という小魚を2匹“犠牲”に供すればよいとされている。それによる儀礼があまり成功しなかった時だけ、まえにも述べたような豚やにわとりによる Oxe P'go 儀礼をおこなえばよいと言われている。いずれにせよ、以上の事実からも、Oxe P'go 儀礼をおこなう家族の成員のほうが Oxe Chuko の儀礼集団の成員よりも家神 Bgha による行動の制約がすくないと考えることができよう。その意味で、Oxe Chuko 儀礼をおこなっている家族よりは、Oxe P'go 儀礼をする家族のほうがより農民化が進んでいると理解してよからう。

ところで、カレン族の農民化というような文化変容を考えるうえでたいへん重要なことは、つぎに述べる Oxe 儀礼における豚の犠牲のやり方ではなかろうか。すなわち、よりオーソドックスな Oxe Chuko 儀礼においては、豚の犠牲をおこなう場所は屋内に限られている。だが、Oxe P'go 儀礼をおこなう場合には、豚を屋外で殺すことができるのである。しからば、このような儀礼上の差異はどのようにカレン族の農民化に影響を与えるのであろうか。かれらの説明によると、家のなかで四つ足の動物を犠牲にして、血を流さなければならない以上、“完全な”仏教徒になりきることはできないと言う。そのために、仏教文化の影響を受けて、ここ数十年の間に平地カレン族はもとより、山地カレン族の間にも普及してきた Dapo という仏壇状の祭壇に、タイ系の平地民がするように、仏像を入れて、本格的な仏教的儀礼をおこなうことができないと信じられている。従って、“完全なる”仏教徒になるためには、タイ系の仏教行者によっておこなわれる Chakasi という儀礼により、“家族”の成員が家神 Bgha との関係を遮断しなければならない。

Chakasi 儀礼は村はずれにある特定の枯木の前で、簡単な儀礼をおこない、両手の親指と人差指の付根に1カ所ずつ小さな入れ墨をするだけで事たりるのである。このような儀礼によっ

て、カレン族のある者は家神 Bgha からの制約から逃れることができる。そうすると、かれらはもはや Oxe 儀礼にわずらわされる必要はなくなる。それにより当人たちが行動の自由を獲得するだけでなく、むしろ、ほかの村人たちや外部の者が Oxe 儀礼をやっている家に入出入りできないとか、儀礼の時はその家族の成員と商取引をすることができないとかいうような不便さからも解放されるのである。

また、Chakasi 儀礼によったり、時にはキリスト教に皈依することによって、誰かがある Oxe 儀礼集団から脱退した場合には、親子兄弟と言えどもその後は豚やにわとりを含む食物を共餐することがタブーになる。

いずれにせよ、カレン族が家神 Bgha を信仰し、Oxe 儀礼を続ける限りは、かれらの行動のあらゆる側面がいろいろと制約を受けるのである。とりわけ、この傾向は Oxe Chuko をおこなう儀礼集団においてきわめて顕著であることはすでに述べた通りである。

ところで、山村の Hti Topa と平地村の Hti Kani における各儀礼集団の実態はどのようなになっているであろうか。それは表3に見られるごとくである。すなわち、いちばんオーソドックスな儀礼である Oxe Chuko の儀礼集団は山村よりも平地村のほうが9パーセントもおおく、全体の33パーセントにも及んでいる。しかも、Oxe P'go の儀礼集団は山村では56パーセント、平地村においては50パーセントとあまり差異はない。このように、山村の80パーセントの“家族”と平地村の83パーセントの“家族”がいぜんとして、家神 Bgha との関係を断絶することはできていないのである。Chakasi 儀礼をすでにおこなって、家神 Bgha から解放されている集団は山村では12パーセント、平地村でもわずかに15パーセントを占めるにすぎない。このように、調査村のカレン族の大部分は現在でもなお家神 Bgha の支配を受けていて、文化面における農民化もいまだしの感が深い。いずれにせよ、カレン族の間では家神 Bgha は社会的凝集力の核としての中心的機能を持ち、Oxe 儀礼はその強力な文化的支柱としての役割を果たしている。この意味から言って、家神 Bgha、従ってまた Oxe 儀礼はカレン族の農民化という文化変容の決定的な阻止要因となっていることだけは間違いない。²³⁾

カレン族もほかの東南アジア諸国における山地民系の住民と同様に、近年とみに外部からの衝撃をつよく受けるようになってきた。そのため、カレン族の農民化が促進されてきたことは

23) 飯島 (1967) 91ページ参照。

表 3 山村と平地村における Oxe 儀礼

儀礼の タイプ	村 名	Hti Topa (山 村)	Hti Kani (平地村)
Oxe Chuko		6 戸(24%)	16 戸(33%)
Oxe P'go		14 戸(56%)	24 戸(50%)
Chakasi		3 戸(12%)	7 戸(15%)
そ の 他		2 戸(8%)	1 戸(2%)

注：1) 表1の注1)と同じ。

2) 「その他」Hti Topa 村の場合は戸主が独身なので、その家族は Bgha を持たず、いま1戸はカトリックのために Oxe 儀礼をおこなわない。また、Hti Kani 村の場合はカトリックである。

言うまでもない。問題を現在取り扱っている家族儀礼の Oxe に限定しても、カレン族に対する外界からの影響がつよくなるに従って、儀礼自体に多少の変化が現われだした。この傾向はとりわけ平地に住んでいるカレン族の間で顕著に見出すことができる。すなわち、もともとは夜分におこなわれることの多かった Oxe 儀礼が、最近では早朝におこなわれるようになった。それは外部の者、とりわけ官憲の目を避けるためだと言われる。昔は豚のような家畜を自分の家で屠殺する時には、税金を役所に支払う必要はまったくなかったそうである。しかるに、近年になって、屠殺税が設けられて、豚を屠殺する際には1頭につき25バーツ（約450円）も郡²⁴⁾役場に支払わなければならない。そのうえ、サリット時代（1958～63年）以降は中央政府の国民形成に対する努力がしだいに実を結び始め、以前にも増して、司法や行政機構が Mae Sarieng 地方のような末端でもしだいに整備されるようになった。そのため、Mae Sarieng の町の周辺に散在している村々にも、警察の目が従来より多少は住民の日常生活にも届くようになったと言われている。従って、カレン族の側から見ると、前よりは官憲の目がいささか煙たく感じられるようになったと言う。そのため、豚の犠牲を必要としている Oxe 儀礼を人目につかない早朝におこなうようになったことは当然と言えよう。

筆者が調査をした平地カレン族の村では、これまでに Oxe 儀礼のために豚を密殺することによって、警察に検挙されたり、郡役場に罰金を支払わされたりした例はない。しかしながら、Mae Sarieng の町から1/2～1日行程の所にある Mae Han や Mae Top というようなカレン族の村々では、すでにこの件で2～3人の逮捕者が出ていると聞いている。そこで、蛇足ではあったが、カレン族の1人に、Oxe 儀礼をおこなう際になぜ警察の許可をとらないのかと尋ねてみた。かれの答を要約すると、だいたい次の2点になる。その第1は現実的なものである。かれらにとって25バーツの屠殺税は大金である。この金額は一人前の男子の2～3日分の日当に当たるので、支払うのがつらい。第2の理由はもっと宗教的なものである。すなわち、Oxe 儀礼をおこなうことが他人に漏れると、儀礼の効果が減少してしまうか、またはそれが皆無になる。

いずれにせよ、Oxe 儀礼はカレン族が圧倒的多数である地域とか、外界から孤立した環境のもとにおいては成り立つ儀礼である。そのような所では、Bgha 信仰は前述のようにカレン族の文化・社会における有力な凝集力の中心として機能する。しかしながら、平坦部にある Hti Kani 村のように、タイ系のような他の民族集団のまっただなかにあり、そのうえ政府の出先機関のかなり強い影響下にある社会環境の場合には、伝統文化のあり方がすでに周囲の環境に不適合をおこしている。²⁵⁾ このように、カレン族社会を取り巻く客観情勢はそれを少しずつ農民社会の方向に押しやっていることだけは確かである。そのために、家族儀礼 Oxe などの俗

24) 県 (Changwat) の次の行政単位で、Amphoe と言う。

25) 飯島 (1967) 90ページ。

化²⁶⁾はおそらく不可避なものであろうし、また、文化変容の一種の歯止め役としての機能も低下せざるをえないであろう。

2. Hti K'sa Kaw K'sa の神の信仰と Talutaphadu 儀礼

カレン族にとって、元来 Hti K'sa Kaw K'sa の神は超自然の神であった。それは単なる村神ではなかった。たとえば、山地カレン族の間においては、Hti K'sa Kaw K'sa の神はそのような性格が強く、村神としても機能はあまりないように思われる。

しかしながら、平地カレン族の間においては、かなり村神的性格が前面に出てきている。たとえば、調査村の Hti Kani においては、Hti K'sa Kaw K'sa の神はすでに特定の祠を持ち、村人が年に1度盛大な Talutaphadu の儀礼をおこなっている。²⁷⁾

Talutaphadu の儀礼は山地カレン族よりも、平坦部に住んでいるカレン族のように、北タイ系やシャン系の住民と接触している平地カレン族のあいだで顕著にみられる。この儀礼とほとんど同じものが北タイ族やシャン族のあいだでおこなわれている。Mae Sarieng の谷においては、北タイ族がカレン族の Talutaphadu 儀礼と同じ日にこの儀礼をおこなっている。それを北タイ語で、Len pi Chao ti Chao din Chao muang²⁸⁾ と言う。おそらくは、カレン族が平地民のいくつかの儀礼のなかから、この儀礼を選択的に模倣したものの一つではなかろうか。

それでは、Talutaphadu の儀礼について、概要を述べることにしよう。

筆者が観察した Talutaphadu 儀礼は1966年5月28日におこなわれた。早朝、村の各家から女か子供は Sapga の家に sue-dok という木の葉の束を二つ、にわとり1羽、蜜ろう製ろうそく2本、それに1皿のポップ・コーン状の米を持ってやってくる。Sapga の家としては、にわとり2羽、sue-dok の木の葉2束、ろうそく2本を用意する。それに酒は村人がだしあった金で合計11本準備される。かつては自家製の酒を持ち寄ったのであるが、現在では、原則として酒を個人が勝手に醸造することを政府が禁じているので、市販の酒を利用している。9時頃になると、村のはずれにある仏塔(chedi, tat)の丘のふもとに、村の男たちが水を持ってぞくぞくと集まって来る。²⁹⁾ ここには竹で作った粗末な祠(Talutaphadu-Da)がある。出席者は儀礼が終わるまでは家に帰ることはできない。村人たちは付近で竹を切ったり、子供たちは大きい木の葉を集めて、坐る場所や雨やどりする場所をつくる。また、祠の修復、囲い作りもおこなわれる。この間に石油カンで2本湯がわかされる。この日は犠牲にする家畜以外の殺

26) Redfield (1941) pp. 338-39 参照。

27) 第1回目の調査によって書かれた拙稿〔飯島(1967) pp. 9-10〕によると、山地カレン族のあいだでも Talutaphadu 儀礼をおこなうと述べた。しかしながら、第2回目の調査で集めた資料や情報を総合すると、この記述は正確ではないことが分かった。どうやら、Hti Topa 村における古老の R や T の“古き良き時代”の幻想をうのみにした筆者の誤りであったようだ。

28) Len pi: 儀礼をする, Chao ti: すみかのカミ, Chao din: 土地のカミ, Chao muang: 村や町のカミ。

29) Mae Han 村のように、女性が Talutaphadu 儀礼に参加できる場合もある。しかし、Hti Kani 村では女性の参加は許されない。

生を厳禁しているので、周囲にむらがる毒性のある赤蟻を殺すことすらできない。

準備が終了すると、儀礼が開始される。Sapga は四散していた村人を祠のまえに呼び集め、合掌する両手のあいだに sue-dok の葉をはさみながら、カレン語で祈りをあげる。それからまず、祠の左側にある簡単な祭壇で祈りをあげて、さらに祠に4本の酒と、その祭壇に3本の酒を捧げる。ふたたび、祠の前で祈りを始める。そのなかには当日欠席した9人の村人の名前を Sapga が加えて、あわせて神の加護を祈る。その後、村の総代であり犠牲執行役 (Dosudā) のM老が、にわとりの頭を棒でたたいて殺し始めると、他の村人もそれにならう。つぎに、M老は豚の頭を大きい竹の切端で一撃する。豚が脳震とうをおこして参ると、村人の1人がするどい刃物で豚ののどを刺す。したたる血は容器に受けられる。しかしながら、豚が完全に死なないので、村人が2人がかりで、豚ののどを太い竹の棒で押えつけてとどめをさす。この頃になると、村人は殺したにわとりを湯につけて、羽根をむしりだす。Sapga の提供したにわとりは宗教的に特別の意味があるので、ほかのにわとりとは別に解体をはじめめる。そして、これはほかのにわとりとは別に、神に捧げられる。豚も水洗いが終わると、湯をかけて表皮をはがしていく。まず腹を切り開き、頭と脚をばらす。かくして、豚の解体が終わると、村の副総代にあたるN老が料理の指導役 (Alochino) として、食事の準備がなされる。

このころ、Sapga は祠とその左側にある祭壇に捧げてあった洗面器いっぱいの sue-dok の葉をそれぞれあけて、洗面器をかきねのそとにいる村人に手渡す。Sapga は村人に命じて、各自が家から持参してきた少量の御飯を一つの洗面器に集めさせる。いま一つの洗面器には、村人が手伝って、豚やにわとりで作ったカレーを盛る。また、ほかの洗面器二つに、とりと豚の肉を盛り上げ、それぞれのうゑに御飯と肉のはいったバナナ皿二つと、水と酒のはいった2本の竹筒をのせる。それを祠と祭壇に捧げる。その時、Sapga の息子Aが sue-dok の葉をかきねの左手に植えると、Sapga は祈りをあげる。Sapga は村人が sue-dok につけて持参したろうそくを数本ずついっしょにねじって、1本のものに仕立てて、火をつける。ろうそくに火をつけてから、Sapga は祠に祈りをあげて、そなえてあるポップ・コーン状の米をつまみ上げる。その数が偶数だと、Hti K'sa Kaw K'sa の神がこの祠にやって来たと考えられると言う。この神は、北タイ族の伝説にもでてくるはるか東方にある Doi Kam, すなわち“金の山”にいつもは住んでいると伝えられている。³⁰⁾ 祈りが終わると、Sapga は酒を祠にあるバナナ皿の食物の上につけ、また祠のはしごにも振り掛ける。その後左側にある祭壇でも同様の動作をくり返す。祠や祭壇にバナナ皿だけ残して、肉のはいった二つの洗面器はかきねのなかから皆が控えているそとに持ち出す。

30) 北タイ族によれば、Doi Kam には Pi Chaoti, Chao muang の神がいるという。おそらくカレン族が acculturate したのであろう。この辺の理解には、Hti K'sa Kaw K'sa が超自然の神であるのか村神であるのか、いささか混乱がある。

かくしてのち、Sapga を先頭に犠牲役のM老と料理役のN老の3人がまず食事する。それが終わると、他の村人たちがいっせいにそれに続く。皆の食事が終了すると、前述のM老とN老の2人が出席者の老若にかかわらず、酒を配って歩く。酒がまわってくると、Utā という御詠歌調のしらべがあくことなくくり返される。やがて、Sapga が最後の祈りをあげ、それが終わると皆が“Sā”³¹⁾ と唱和して、儀礼を終了する。その後、村人たちは三三五五と村に帰り、Sapga の家に集まって、酒宴をはる。

ところで、この Talutaphadu の儀礼はカレン族の文化変容の過程のなかで、どのような意味を持ち、またどのような機能を持っているのであろう。

それを知るために、Talutaphadu の儀礼が文化変容の流れに“逆らって”，むしろ、より農民化の進んだ平地カレン族のあいだにだけ見られる儀礼であることに注目したい。Talutaphadu 儀礼を北タイ族やシャン族の Len pi Chao ti Chao din Chao muang のような儀礼を模倣したのであると理解してしまえばそれまでである。けれども、なぜカレン族が北タイ族やシャン族の儀礼のなかで、物心ともにかなりの負担になるにもかかわらず、とくにこの儀礼を選択的に摂取したかということのをわれわれは吟味しなければならないであろう。

このことを説明するために、カレン族の文化変容の文脈にいま一度ふりかえりながら、考えてみることにしよう。

カレン族の文化の変化過程をみると、陸稲の焼畑農業を支えていた中心的社会組織は long house に象徴される“村落”ではなかったのであろうか。この段階のカレン族の社会では、個人はもちろんのこと家族さえもが、村落という“共同組織”のなかに埋没していたものと考えられる。さらに、カレン族の農業に水田稲作が導入されると、社会組織のなかで、家族が前面にでてきて、それを支える中心的な機能を果たすようになったと言えよう。農業がカレン族の経済に支配的である限り、個人は村落とか家族という社会組織から完全に自由ではない。すなわち、宗教的側面を見ても、Oxe 儀礼にする家神 Bgha の信仰が、なんらかの形で個人の行動を制約していることと軌を一にしている。しかしながら、貨幣経済や Chakasi 運動がカレン族の社会に侵入することにより、村落や、ついで家族というような“共同組織”の大海のなかから、個人がしだいに浮かびあがってきたと考えられる。このようにして、カレン族は血縁組織を基礎とする“共同組織”から離脱して、行動が相対的に“自由な”方向に向かいつつあると言えよう。このような文化変容のすう勢は、同時にカレン族社会をアノミックな状態にする危険もはらんでいると言えよう。

Talutaphadu 儀礼はカレン族社会のこのような段階で登場してきたものと理解することができる。

すなわち、Talutaphadu 儀礼は文化的たがのような機能を果たしながら、カレン族社会に

31) “Sā” はキリスト教の祈りにあるアーメンのようなものと言う。

現われだした組織破壊のきざしを、“村神” Hti K'sa Kaw K'sa への礼拝・信仰を通して、それを阻止し、かれらの村落社会を地縁集団として再編成をおこなう一端を担っているのではなかろうか。また、その一環として、この儀礼は平地カレン族の通婚圏の拡大や他民族集団との通婚などによってもたらされた“異質的”要素を融合し、同化してゆく機能を果たしていると考えられる。

年に1度、平地カレン族が本格的な水田耕作を開始する直前に、村の男性全員が Hti K'sa Kaw K'sa の神のまえに集合し、加護を祈り、また神と共餐することによって、村の成員の連帯を確認し、さらにその紐帯を強化しているのであろう。

このようなわけで、Talutaphadu 儀礼はカレン族の文化変容のなかで、かれらの社会組織を農民型に再編成してゆくのに、重要な文化的機能を果たしていると考えられるのである。

結 語

以上、本稿ではカレン族の文化変容について、その大筋を追ってきた。

このような文化や社会の流れのうちに、われわれは“部族”から農民に移行していくカレン族の姿を見出すのである。“農民”は‘原始的’な素材から成り立っている一つの類型であるけれども、その素材はカレン族の主体的自己発展や都市文明の影響によって、しだいにことなった類型に変容されているのである。

ところで、Redfield は有名なユカタン半島における社会の研究で、この種の文化変容を“孤立性と同質性の減少”とともに、“文化の組織破壊”，“俗化”，“個人化”などの一般的特徴づけをおこなった。³²⁾ カレン族の文化変容の過程も文脈からみると、おおむねこの一般的特徴が妥当するように思われる。しかしながら、このなかで、“文化”の組織破壊という特徴づけは、このままカレン族の文化変容の過程には適用できない。もちろん、Redfield の言わんとしていることは解らないことはないが、はたして、伝統文化は文化変容の過程で、組織破壊 (disorganize) されてしまうのであろうか。すくなくとも、表面的にはそのように見えるかもしれない。しかしながら、カレン族の場合には“部族的”伝統文化は変容過程のなかで組織破壊されることなく、メタモルフォーズして、あたらしい“農民的”文化に再編成されつつある。このような意味からも、山地カレン族はより“部族的”であり、平地カレン族はむしろ“出現しつつある農民 (emergent peasantry)”と呼ぶことができるであろう。

謝 辞

本稿の基礎になっている調査は、京都大学東南アジア研究センターの第1次5カ年計画の一

32) Redfield (1941) p. 339.

環としておこなわれたものである。この間、岩村忍前所長をはじめとするセンター関係の教官ならびに事務官の方々にはひとかたならないお世話になった。また、現地では、当時バンコク連絡事務所長であった相良惟一教授、本岡武教授にも御助力を賜わった。また、200キロの悪道を越えて調査村にまで激励に来てくださった猪木正道教授の御芳情も忘れることはできない。なお、論文作成に当たっては、農林経済学教室の柏祐賢教授ならびにセンターの石井米雄教授にいろいろと御指導をいただいた。これらの方々に記して謝意を表したいと思う。

参 考 文 献

- Berremen, Gerald D. (1961) "Himalayan Rope Sliding and Village Hinduism : An Analysis," *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 17, No. 4, pp. 326-42.
- Bohannan, Paul (1963) *Social Anthropology*. New York : Holt, Rinehart & Winston, Inc.
- Freeman, J. D. (1964) "The Iban of Western Borneo," *Social Structure in Southeast Asia*. ed. by George P. Murdock. Chicago: Quadrangle Books.
- Fürer-Haimendorf, Christoph von (1960) "Caste in the Multi-Ethnic Society in Nepal," *Contributions to Indian Sociology*, Vol. 4, pp. 12-32.
- 姫岡 勤 (1967) 『文化人類学』 京都：ミネルバ書房
- 飯島 茂 (1965) 「タイ国北部における 山地 カレン族の 文化変容」『東南アジア研究』第2巻第4号, pp. 2-18.
- (1966) 「タイ国西北部における カレン族の 平地民化」『東南アジア研究』第3巻第5号, pp. 40-71.
- (1967) 「カレン族の 農民化過程における家族儀礼」『東南アジア研究』第5巻第2号, pp. 80-92.
- Kunstadter, Peter (ed.) (1967) *Southeast Asian Tribes, Minorities, and Nations*. New Jersey : Princeton Univ. Press.
- (1968) "Socio-cultural Change among the Upland Peoples of Thailand : Lua' and Karen—Two Modes of Adaptation," The Paper presented at the International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Tokyo, Sept. 1968. pp. 1-10.
- Marshall, Harry I. (1922) *The Karen People of Burma; A Study in Anthropology & Ethnology*. Columbus: Ohio State Univ. Press.
- . (1945) *The Karens of Burma*, Burma Pamphlets No. 8. London : Longmans, Green & Co.
- Redfield, Robert (1934) "Culture Change in Yucatan," *American Anthropologist*, XXXVI, No. 1. reproduced in *Human Nature and the Study of Society*, ed. by Margaret P. Redfield.
- . (1941) *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago : Univ. of Chicago Press.
- . (1956) "Peasant Society and Culture," *The Little Community, Peasant Society and Culture*. Chicago : Univ. of Chicago Press.
- Tongkham Song Saeng (1964) Demonology Among the Karens. Th.B. Thesis. Chiangmai : Thailand Theological Seminary.