

## 地域学試論(その2)

- イデオロギーと人間関係 -

Preliminary Essays on Regional Science (Part )

副学長 田中 忠治

TANAKA Chuji

### はじめに

ここでの地域学は、文化相対主義に立って、その地域の伝統的文化の考察を中心に置いている。ここでいう文化とは、そこに住む人たちの生活様式、生き方の全体を意味している。そこでは、当然のことながら、思考様式、行動様式の基準となる価値観が重視されることになる。ある国の全体は、この伝統的文化と社会との関係をもって描き出せるのではないかと考えているのである。それで、国を対象とした時、この地域学を文化学と呼んでもよいかもしれない。文化を重視する場合、どうしても、文化を固定的、不変的ものと捉えて静態的な社会認識に陥りがちである。それを避けるため、伝統的文化と社会変容(変動)という二つの視点から、考察の枠組み構築しようとしているのは、本紀要(第二号)の拙論「地域学試論(その1)」で述べた通りである。(以下、省略して「地域学試論(その1)」と記述)<sup>(注1)</sup>

今、私が考えている地域学というのは、地域を有機的組織体(システム)と捉えて、地域を構成する諸要素の相互依存関係に見られる斉一性、規則性(諸要素の相互依存関係を条件付けているもの)を究明し、地域全体のメカニズムを把握しようとするものである。

この地域学では、まず、地域をそれぞれ固有な性格を持った主体と捉え、それぞれの地域の特殊性(地域性)を重視する。しかし特殊性があるからといって、地域はそれを包括する全体(さらに大きな地域)があつての地域であつて、普遍的(地域を取り巻く地域と共通的)な側面、すなわち普遍性を持たざるを得ないのである。それで、接近方法としては、地域性と普遍性の両面から接近する必要がある。

地域性への接近は、地域で現実に生起する社会事象を、経験的、体験的に先取りした全体と関連付けながら、多面的、統合的な究明を積み重ねて、社会事象の相互関係を条件付けているものを探るという作業(方法)が有効であると考えている。現実の事象究明の積み重ねから出発することから云えば、地域学は考現学であるということになる。私が、これまでのタイという地域を対象として行った作業では、文化に变らざる位相と変る位相があるとすれば<sup>(注2)</sup>、タイで生起する社会事象の相互依存関係を条件付けるものの根底に、その变らざる位相を形成している伝統的価値観があり、そこに地域性があるのではと考えている。

また、普遍性への接近として、文化のもう一つの位相、すなわち変わりやすい位相を形成する制度を取り上げたいと考えている。制度は、文物とともに普遍性を地域に伝達、伝播する役割を担っているからである。地域の普遍的側面であるこの制度は、地域の文化(生活)を取り巻く環境の変化によって常に変わるものである。<sup>(注3)</sup>そして、制度というのはそこに住む人々によって運用、運営されるものであって、そこに住む人々の価値観の影響を受けながら、変容することになる。<sup>(注4)</sup>この制度の変容過程、制度の集合体が社会であるとすれば、それは社会変容の過程と云ってもよいであろう。この制度(普遍性)の変容、すなわち社会変容の過程を地域システムの考察に含めることで、伝統的価値観(地域性)を重視しながらも、静態論的認識に陥るのを回避できるのではないかと考えたのである。

この地域学という地域は、種々のレベルで設定できるのである。それぞれのレベルは、それぞれそこに住む人々の集団生活の具体的発展としての歴史を持っている。そして、その歴史過程で生み出された固有の価値観は、地域に住む人々に共有されている。しかし、地域の人々に共有されているこの固有の価値観が、直接的に、社会を構成する諸要素の相互連関を条件付けているわけではない。先に伝統的価値観を「相互連関を条件づけている根底にある」ものと、あえて「根底」という表現を使っているのはそのためである。直接的に条件づけているのは、そこに住む人々の対人関係であると考えている。そして、その対人関係のあり方を根底で規定しているのが伝統的価値観ということになる。

伝統的価値観によって生み出された人間と人間の関係性が、社会を構成する諸制度の運用、運営を通して、社会を構成する諸要素の相互連関を条件付け、固有のシステムを作り出しているとみている。「たとえ構成実体が同じであっても、その関係秩序が異なれば、システムとしては別のものになる。」<sup>(注5)</sup>と云われており、私としては人間関係、対人関係のあり方によって、システムのあり方も変るとみている。これが、これから行おうとする、私のタイ社会システム考察のシェーマと云ってよいであろう。

それぞれの地域における人間関係を生み出す伝統的価値観は、先述した通り、そこに住む人々の集団生活の歴史的展開の過程で生み出されている。考察の対象として地域を国単位で考えた場合、その国の秩序を支える意識(秩序意識)を創りだした政治支配的イデオロギーが、その価値観の生成に大きな影響を与えていると見ている。イデオロギーそのものが価値、信念の体系であると定義される場合もあるほどである。<sup>(注9)</sup>

それで、地域学を国を単位として進めようとする場合の作業手順をキーワードで示すと、次のようになる。

イデオロギー	文化(伝統的価値観)	人間関係	制度	社会システム	社会変容
--------	------------	------	----	--------	------

この手順に従って、タイにおけるイデオロギーと人間関係の考察から論を展開して行きたいと思う。

「歴史的にみて、タイ社会を理解するための鍵は、保護-被保護関係にある」といわれる通り、<sup>(注6)</sup>タイ社会における一般的にみられる人間と人間との関係は、保護-被保護関係で成り立ってい

る。先に「地域学試論(その1)」で、私がタイで経験した事実を紹介したが、その中の第1話「苦しめない貧困」<sup>(注7)</sup>に登場する商人兼高利貸と農民との関係も、また第6話「温情と服従」<sup>(注8)</sup>に登場する警察署長と警官との関係も、まさにそれである。

ここで考察の対象としているタイという国は、アユタヤー王朝時代の政治支配的イデオロギー、すなわち王制イデオロギーによって秩序付けられ、支えられてきている国である。この王制イデオロギーとタイ社会の人間関係である保護-被保護関係がどのような関係にあるのか見ることにはしたい。

それに先立って、タイにおける保護-被保護関係の特徴を見ておきたい。

## 1 保護-被保護関係

保護者-被保護者というのは、英語ではPatron-Clientという言葉で表現されている。タイ語では、この関係が成立している状況に応じて、チャオ・ナーイ=サーマンチョン、プー・ヤイ=プー・ノーイ、ルーク・ピー=ルーク・ノーンといった対概念で表されており、それらを総括するような概念はない。これらの対概念は、日本語に訳すと、支配者=大衆、上の人=下の人、親分=子分ということになる。若干異なるニュアンスをそれぞれ持っているが、実質においては、「財力、政治権力、社会的影響力を持ち他人を保護できる人」対「それを持たないで保護を受ける人」の関係である。

タイにおける保護-被保護関係の特徴は、二人の代表的研究者の論文から知ることができる。

ハンクス(Lucian M. Hanks)<sup>(注10)</sup>は、夫婦の結び付きを除いて、タイ社会におけるあらゆる人間の結び付きは、ある種の保護-被保護関係となっており、「この関係は、タイ社会をつなぐモルタルではなく、まさにロッドとリベットであることは疑いもない」と述べている。そして、彼はこの関係の特徴を次のように指摘している。「封建制度下の領主と家臣の関係と違って、この特殊な保護-被保護関係の結び付きは、自発的、どちら側からでも、その関係を断ち切ることができる。この関係は、相互利益の上に成り立っており、両者の都合が良い限り、あるいはなにか大きな出来事があって、両者の友好的感情に亀裂が生じない限り継続する。実際の行動においては、法律によって縛り付けられた確固たる契約よりは、しばしば不履行が生じるようであるが、その高度な不安定性の中にその強靭さがある。」

アキン(Akin Raphiphat)<sup>(注11)</sup>の記述を整理すると、この保護-被保護関係の特徴は、次のような諸点に要約できる。

- (1) 経済的、社会的、政治的に立場の全く異なる人の間に成立する関係である。
- (2) 保護者-被保護者は、一対一の関係で結び付いた相互に個人的利益を求める関係である。
- (3) ある特定の人間の権力、資産を頼ってくる人達によって成り立っている関係なので、保護者が死んだり、その権力、資産が減少した場合には、直ちに、解消する関係である。
- (4) 意見交換のない関係で、保護者の意見だけで動く関係である。被保護者は、保護者から愛顧を受け、自分だけの利益を求めようとして、保護者をただ畏怖し、媚びへつらうだけである。
- (5) 被保護者同士は互いに妬み合い、保護者から自分が他の者よりもより多くの利益を得よう

として争い合う。

(6) 保護者と被保護者のできる集団が、なにか仕事をしようとする場合は、保護者一人がそれを行う。被保護者は保護者の仕事に一切口出しできないし、口出ししようとししない。

(7) この関係は、ある特定の個人に、個人的利益を求めて結び付くもので、主義主張とは全く関係がない。

このような特徴を持つ保護-被保護関係を通じてできる一人の保護者を中心とした取り巻き集団が、いろいろな場で形成されているのがタイ社会なのである。例えば、国王と官僚の間、官僚と企業家、商人の間、組織内の上司と部下の間、大会社の社長と下請け会社の社長の間、卸売商人と小売商人の間、地主と借地人の間、商人兼高利貸しと負債農民の間等、挙げればきりが無い。

このような人間関係の生成について、アキンの見解は、要約すると次のようになる。現在の保護-被保護関係は、タイ人が因果応報の思想を基本的信念としていることから生じているとみる。因果応報の思想によって、タイ人は職業的地位の高低を前世における積徳の結果であるととらえ、その地位の高低差は、必然的結果であって、どうにもならないものであると受け止めている。このような職業観に立脚して成立したのが、保護-被保護関係であるという。そして、このような信念、それのもとづく人間関係は、タイの旧社会(サクディ・ナー制社会-後述)から継承してきたものであるとしている。その旧社会は保護-被保護関係の積み重ねでハイラーキーが作られていた社会であった。その関係を支えていたのは、前世で積んだ功德の量の多少によって、社会的地位の高低が決っており、地位の上の人は、自分よりも徳のある人であるという思想であった。その時代から、「われわれタイ人は、一般に“徳に頼る”(phung bun)、“波羅蜜(タイ語でバラミー、パラミーといい、本来の意味は、仏教を修行した結果、ねはんへの到達度を示すものであるが、タイでは一般的に積徳によって備わる非日常的力、超自然的力の意味で使われている)に頼る”(phung barami)、そして“託身=上の人に身を預ける”(fak nua fak tua)という行動、思考様式を持って来た。」としている。

一方、ハンクスは、タイ社会の実態調査を踏まえて、次のように述べている。「タイ人は、社会秩序の中で生きる人間を自分よりも高いか、低いかにいつも考える。より年上、より知識のある人、より経済的に豊かな人は、仏教でいうブン(bun)、すなわち徳を多く持つから、自分よりも上の人であると見る。社会的地位についてのこのような認識から、各人は上の人全てに敬意を払い、下の人全てから敬意が払われるという、一つのハイラーキーが生じている。その最頂点は、国王で、最下層は密林で生きる哀れなる人達である。この両極の間に生きるために働く人々が当てはまっている。官吏、商人、店員、サムロー(三輪車)の運転手等々。ここで覚えておかなければならない重要なことは、タイ人は人ではなくて、職業によって人間を識別するということである。人の徳は善行をし、悪行をなす時に変化する。それで、タイ人は、程度の差こそあれ、仏教の教義が説くように、徳の蓄積によって仕事から仕事へと、定まった尺度を上下すると考える。全ての人は骨の折れる、辛い職業から楽な職業へ変わる可能性を持っているとみている。――不平等な社会において、仏教の教義は人々にハイラーキーで自分よりも下位にある人達の利益になることを行うように勧める。他人を助けることによって、自分を助けてくれる人が得られ、彼自身の徳が増えて、そして、ハイラーキーの中での地位が向上することになると教えている。――このような優者と劣者の関係

を、われわれは保護－被保護関係と呼ぶ。」

以上、保護－被保護関係の特徴についてみてきた。その概要はお分かりいただけたと思う。この関係は、両氏の言う通り、仏教、特に徳と因果応報の思考と関係があることが知れた。そして、現在のタイの人間関係は、夫婦以外皆この関係であるとすれば、このような人間関係で、タイ社会の全ての制度が運用、運営されているとみて間違いのないであろう。つまり、タイ社会の制度に規則性、斉一性をもたせて、地域をシステムとしてまとめているのが、この人間関係であろうとの想定は成り立つ。

タイ社会が、今でも旧社会の人間関係＝保護－被保護関係で動いている社会であるとすれば、上原氏の言葉を借りれば、<sup>(注12)</sup>タイという地域は、この人間関係を支えている伝統的価値観によって、その連続性を主体的に確保しながら発展してきたとよいであろう。

この今日の保護－被保護関係の発生については、見解が分かれている。先に紹介したアキンは、現チャクリー王朝の初期ラーマ3世時代に見られた、非公式な保護－被保護関係の三つの形態が今日の保護－被保護関係の発生の源であるとしている。すなわち、支配(ナーイ)階層内で見られた非公式な保護－被保護関係、異なった階層間に見られた非公式な保護－被保護関係、そして支配(ナーイ)階層と華僑間に見られた非公式な保護－被保護関係である。これに対して、ターウェル(Terwiel, Barend J.)は、アキンの発見した三つの形態は、チャクリー王朝初期に現れた、公的な保護－被保護関係の単なる変形であって、今日のタイの社会関係の発現をその時代に求めることは疑問であるとしている。そして、「もし、今日保護－被保護関係と呼ばれている現象の発生に歴史的継続性があるとすれば、その現象をめぐる人々の態度、共有する行動、価値観や諸現象をささえるシンボル等から探るのが、最良の道であろう。」と述べている。<sup>(注13)</sup>つまり、彼は保護－被保護関係を支えてきている意識、精神的基盤の歴史的継続性を考察する必要を説いているのである。この彼の主張をさらに深め、展開する方向で、論を進めることにしたい。

この保護－被保護関係がタイの旧社会＝サクディ・ナー制社会でどのような精神的基盤の上に生成したのか、サクディ・ナー制度が廃止された後も、今日まで受け継がれてきたのはなぜか、さらにこの人間関係を支えている価値観がどのような秩序意識＝イデオロギーによって生まれたのか、明らかにして行きたい。

まず、公的な保護－被保護関係で支えられて成立し、存続したサクディ・ナー制社会から見ていくことにする。

## 2 サクディ・ナー制社会

サクディ・ナー制社会(サクディ＝威力、ナー＝水田で、威田制社会と訳されている)は、アユタヤー王朝(1350年－1767年)の初期、すなわち、1454年、トライローカナート王(1448年－1488年)によって、法制的に確立されている。現在の王制イデオロギーが創出されるのは、この頃からであろう。このサクディ・ナー制度は、この1454年から1932年の立憲革命時点まで、約5世紀にわたって存続し、専制君主制を支えてきた制度である。タイ王制イデオロギーの検討に先だって、サクディ・ナー制度とその制度下の社会について、少しふれておくこと

にしたい。(サクディ・ナー制社会ならびにこの後の記述は、拙著、『タイ入門』<sup>(注14)</sup>、『タイ歴史と文化』<sup>(注15)</sup>で詳述している部分が多く、それを参照していただきたい。ここでは、特に改めて引用している個所については注記を付したが、重複している部分についての引用個所の注記は省略させていただいた。)

タイ族が、現在のタイの地に中国南部から移住し、初めての国家スコタイ王国を建設し王朝を開いたのは、1938年であった。この王朝の時代は、小首長国(ムアング)の乱立時代であった。アユタヤー王朝に入って、専制君主による中央集権的支配が企てられるようになるのであるが、その際に、作り出されたのが、サクディ・ナー制度である。

サクディ・ナー制度というのは、当時の社会を構成していた王族(チャオ)、貴族官吏(ナーイ)、平民(プライ)、奴隷(タート)の全ての身分に属する人々に対し、土地面積を表すライ(1ライは、1600平方メートル)を単位にして、その量で位階付けをするとともに、公的な職務の序列付け、さらには、人間の価値までも決めた制度である。具体的にいえば、王族は、最高位の副王の10万ライを筆頭に500ライまで、その出自と職務で位階付けられ、貴族官吏は、最高位の総理大臣クラスの5万ライを筆頭に、最低100ライまで、細かく職務で序列化されていた。貴族官吏のうち400ライ以上の者は、特に、クン・ナングと呼ばれ、特権が与えられていた。これらの王族と貴族官吏で支配階層が構成され、被支配階層は、平民と奴隷に分けられていた。平民は、最高の人夫頭プライの25ライを筆頭に最低10ライまで、その職務で分けられ、奴隷、乞食は、一律5ライとなっていた。なお、この水田面積で表された序列は、他の法律で、各個人の権限と義務を定める際に、基準としても使われており、単に位階を示すだけではなく、社会を構成する人間個々の権限と義務を表示するものでもあった。

この制度は、社会の序列化にあたって水田面積を使っているが、西洋の封建制度と同じように水田そのものを社会的富力の源泉として分配した制度ではない。当時、近隣諸国との戦争が人力を奪い合いに終始していたことが端的に物語っているように、タイに限らず、当時の東南アジア地域は、土地面積に比して人口が少なく、土地を富力の源泉するような状況になかったし、また、もし、土地を実際に分配していたならば、当然検地が行われなければならなかったであろうが、そのような史実も、タイの古文書には見あたらない。

土地を富力の源泉にできなかつたとはいえ、サクディ・ナー制度による社会の序列化が単なる名誉、威光の分配だけであったということではない。その名誉、威光にふさわしい経済的、生活的基盤、つまりなんらかの社会的富力の源泉をともなっているものでなければならなかつた。社会的富力の源泉として、なにが使われたかについての論議は、いまだ決着をみるに至っていないが、今日、人力(労働力)=人間であったとする見方が一般的である。しかし、この人力の分配をどのように行ったかについては、なお見解が分かれている。ここで、それをめぐっての議論をする余裕がないので、私の見解だけを述べさせていただくことにする。

私としては、サクディ・ナー制度による社会の序列化の基準として使われているライは、支配階層に分配された平民の人数を示すものであると見ている。この制度下で、平民は、平時には賦役義務、戦時には兵役義務が課せられたとともに、自分が仕える王族、貴族官吏を扶養する(生活の面倒をみる)義務が課せられていた。逆に、平民の分配を受けた王族、貴族官吏は、平民の賦役、兵

役義務が円滑に遂行するよう、彼らを管理、統制する義務が課せられていた。一方で、管理下の平民からの上納物、献上物によって、生活が支えられ、それらの物品が経済的基盤となり、その平民の分配は社会的富力の源泉の分配でもあったのである。

この国王から下賜されたライを平民の人数の表示であったとすれば、被支配階層である平民、奴隷、乞食にまでライを与えたのは、なぜかという疑問が残る。この点については、それは社会の序列化にあたって必要であったということと、さらに余剰未耕地が常に存在していたであろうことを考えると、この被支配階層に与えられたライは、彼らが占有できる土地面積の上限を示したのであると見ている。したがって、王族、貴族官吏という支配階層の人々に与えられたライは、平民＝人力の人数を示し、平民、奴隷といった被支配階層に与えられたライは、占有できる土地の上限を示したもので、支配階層と被支配階層では、その意味、内容が違っているというのが、私の見解である。

このようにサクディ・ナー制社会を平民、すなわち人力を分配して成立した社会、つまり人力所有を富力の源泉として成立した社会であるとみれば、そこでの社会関係、特に支配－被支配階層間の人間関係は、この社会存続の鍵を握っていたといっても過言ではない。

### 3 サクディ・ナー制社会の人間関係

サクディ・ナー制社会の存続の鍵を握っていたと思われる支配－被支配の人間関係について、見ていくことにしたい。

平民はタイ語でプライと呼ばれていたのであるが、全てのプライは18才になると、クロムという行政機関に自分の名前を登録し、そのクロムの中の王族、貴族官吏の一人を選んで主人とし、人格的に従属することが義務づけられていた。そのプライが自ら選び仕える王族、貴族官吏は、ナーイと呼ばれていた。ここでいう支配－被支配の人間関係というのは、このようにして成立した、ナーイとプライの関係である。

この両者の関係は、相互依存的、共生的な保護者と被保護者の関係にあったようである。上でみたように、プライが自ら仕える王族、貴族官吏を選ぶという方法からすれば、支配者が強圧的で横暴かつ強欲であれば、そのような人間を好んで選び仕えるプライはいないであろうから、支配者にとっては、国王から分配された人数だけのプライを確保できなくなる恐れがあり、温情主義的にプライを処遇せざるを得なかったということは、十分に想像できることである。

また、法律でも温情的に処遇するよう規定されている。ナーイは、プライに対する命令権、処罰権、警察権などが与えられ、管理者、統率者として位置づけられているが、また、同時に、プライの保護者として法的に位置づけられている。プライが容疑者として裁判所に出頭するにも、事件に巻き込まれて訴訟を起こすにも、家庭内のいざこざを解決するにも、さらには、生活苦から借金するにも、プライは、すべてナーイから保護を受けるように規定されている。

この両者の人間関係が、相互依存的、共生的であったとみるのは、次のような理由からである。人力所有が社会的富力の源泉とされていたので、当然、ナーイ同士の人力の奪い合いがあったと思われる。他のナーイからプライ個々人の身を守ってくれるのは、自分が仕えるナーイでしかなかっ

たのである。プライは自らのナーイを通じて国や社会とつながり、彼らの保護なくしては生きられない状況にあったといえよう。一方、ナーイにとって、プライは、すでにふれた通り、生活的基盤、経済的基盤を提供してくれる人達であり、富力の源泉であり、ひいては権力の源泉になる存在であった。その意味で、ナーイにとってプライは、身を守ってくれる存在であり、彼ら無くして生きられない状況にあったのである。

要約すれば、ナーイは保護者として、法的、政治的にプライを援助し、プライは被保護者として、生産物を献上し、労働力を提供するという、相互依存的、共生的な保護-被保護関係が、サクディ・ナー制度下の支配-被支配の公的な人間関係であったということになる。

サクディ・ナー制度というのは、まとめると、クロムという行政機関を通じて、プライ(平民)を貴族官吏達に従属させて、人力、兵力として管理し、国事に動員するため作られた制度である。この意味では、サクディナー制度で支えられたアユタヤー王国は兵制国家であったと云ってよいであろう。この制度下で、全ての国民はその地位、職務を問わず、国事に対する義務が課せられていた。下層のプライは労働を強制され、税金、スワイ(貢納物)を納入するよう義務づけられ、その上の王族、貴族官吏は、サクディ・ナーによる序列に従って、下位集団を管理、統轄する義務を持ち、その序列が、順次下位から上位へと連なり、最終的に国王自身に達するように組織化されていた。ここでは、支配-被支配間(ナーイ=プライ)の人間関係だけをみてきたが、このプライから最終的に国王に達する、組織内の全ての段階での人間関係、例えば、国王と王族、王族と貴族官吏間、また貴族官吏同士の間の人間関係も、具体的内容には若干の差異があったとしても、保護-被保護関係であったことを付け加えておかなければならない。サクディ・ナー制社会において保護-被保護関係は、制度内の公的な人間関係であったといつてよいであろう。

#### 4 タイの王権思想

人力を富力の源泉としての分配は、西洋封建社会と違って、土地という絶対不可欠な生産要素に縛り付け、いわゆる隷農としての分配ではなかった。つまり広大な未耕地を残しながらの分配であったがために、分配した人力の支配、統制に限界があったとしても不思議ではない。種々の法令、勅令で被支配者であるプライの行動を規定し、法律で縛ったのであるが、支配者であるナーイによる生産物、労働力の搾取が苛酷であれば、分配された人力は、支配下から逃亡し、法律の及ばない未開の原野に生活の場を求めようとするのは、当然の成行きであった。実際に多くの逃亡があったことは歴史事実として残されている。

このような状況下で、支配を貫徹しようとするならば、なんらかの方法で支配-被支配の人間関係を法律以外のもので、補強しなければならなかったであろう。土地という物質的基盤が使えなかったとすれば、そこには精神的側面からの補強しかなかった。いうなれば、政治支配的イデオロギー=王制イデオロギーをもって、被支配階層が国王を中心とする支配階層による支配を正当なものと認め、支配階層に服従することが義務と感ぜられるような価値の体系を創り出し、それを秩序意識として定着させることであった。

タイに限らず、一般的に、社会の秩序というのは、権力(支配階層)によって、上から強制的に

形づけられるものであるが、それだけでは秩序を維持し、支配を持続することはできない。それで、権力側はその秩序に適した秩序意識を、民衆に植え付けようとする。そのため政治支配的イデオロギーが必要となるのである。タイの場合のように、土地をもって社会的富力の源泉になし得ず、人力をもってその源泉にしたような場合、支配階層と被支配階層間の人間関係の維持が、即社会秩序の維持につながるのであって、このイデオロギーの創出、そして、その民衆への植え付けは、より一層重要な課題であったと思われる。

一般に、古代における秩序意識の創出は、支配者に超自然的な能力、非日常的能力を付与(支配者をカリスマ化)して、支配者の権力を粉飾することから始まる。タイにおけるこのような努力は、中国南部から現在のタイの地に移住してきたタイ族が、小首長国(ムアング)を造り定住した頃からみられたのであるが、今日のタイ王制イデオロギーとの関わりからみれば、中央集権の専制支配が確立したサクディ・ナー制社会における王権の粉飾が問題となろう。

1454年に、サクディ・ナー制度を法制化したトライローカナート王は、仏教とバラモン教の国王概念を統合する型で王権を粉飾し、この制度の正当化を図っている。この点について論及は、前掲の拙著『タイ歴史と文化』で行っているのだから、詳しくはそれをみていただくことにして、ここでは、その概略を述べることにする。

ここでは、スコタイ王国のリタイ王(在位1347年-1368あるいは1374年)の著作トライプーム・プラルアング(三界経)、アユタヤー王国の建国者ウートーング王(ラーマティボティー一世 在位1350-1369年)の作とみられるリリット・オングカーン・チェンナム(飲水呪文詞)、そして、トライローカナート王(在位1448-1488年)の命令により翻訳、編纂されたマハーチャート・カムルアング(本生経)の三点の古文書を取り上げている。そして、それらは国王による全国民への政治的メッセージ、つまり政治支配的イデオロギーの伝達であって、自らの権力の正当性を全国民に認識せしめるための伝言文であったのではないかとみて、王権の粉飾のあり様を、それぞれの文書の記述から探っている。

そして、リタイ王は、仏教の国王概念である正法王(タンマラーチャ)思想をもって、自らの権力を粉飾しようとした王であり、ウートーング王はバラモン教の国王概念である神王(テーワラーチャ)思想をもって王権を粉飾しようとした王であり、トライローカナート王は大乗仏教の菩薩思想をもって王権を粉飾しようとした王であったと指摘した。

スコタイ王国のリタイ王が使った正法王思想というのは、国王を最高の仏教道徳を体現し、仏法(ダルマ)によって、この世を支配する最高の人間で、国民に説く仏法を知る知者であり、仏法に従って行動する人であるとするものである。リタイ王は、トライプーム・プラルアングの中で、この正法王をインド神話に出てくる、正義で全宇宙を支配する理想的帝王である転輪聖王として描いている。国王は、前世で多くの功徳を積み、死んで天国で生まれる人であるが、たまたま王としてこの世に生まれてきて、大きな威徳を持ち、全宇宙を平定することができる人である。転輪聖王は、ただ古くから功徳を積んできた人であるだけではなく、この世において、徳を实践される人でもある。すなわち、毎日5戒を遵守し、布薩日には8戒を遵守している。それで、“その方が、どんな言葉を述べ、どんな命令を出されても、全てが、当然のことながら、仏法にかなったものである。”これ以外に、転輪聖王の使命は、トッサピットラーチャタム(十王法)とチャクラワット

ワット(転輪聖王の12項目)に従って行動することであった。それで、次のように記述されることになる。“貴方様は、徳を知り、法を知り、ブッダが生まれたように、ただすべての人に法を知らしめるような教えを知っておられ、この世全体が法の下にあるように教え諭される。”

アユタヤー王国の建国者ウートーング王は乱立する小首長国を統合し、専制的支配を意図した王である。彼は、隣国のクメール王国(バラモン教で一大帝国を築いた王国)から神王思想、すなわちバラモン教のシバ神、ビシュヌ神の化身として国王をみる思想を摂取し、王権を神格化して、国王は、通常の間人以上の神霊力を有することを強調することによって、自らの権力の絶対化を図っている。

この神王思想は、サクディ・ナー制度を正当化し、維持するための政治支配的イデオロギー(王制イデオロギー)の生成に重要な役割を持ったのである。この思想によって、国王は「全国土の所有主」(チャオ・ペーンディン)、「全生命の所有主」(チャオ・チーウィット)になることができた。そのことによって全国土を国王が領有し、人間を物のごとく分配し、それを社会的富力の源泉として社会を序列化するという、サクディ・ナー制度の成立が可能になったのである。

ここで、アユタヤー王国、すなわちサクディ・ナー制社会における国王の特徴を、スコータイ王国の国王と比較して、チャイ・ルアングシン(Chai Ruangsin)が、分かり易く記述しているので、少し長くなるが引用して置きたい。<sup>(注16)</sup>ここでいう、北タイとはスコータイ王国のことであり、南タイというのはアユタヤー王国のことである。

『独立を獲得した初期の北タイと、その後台頭してきた南タイの王室慣行の差異は、次のようにまとめられる。

王の位階：スコータイの王は“クン”、“プラヤー”という旧来のタイ的な位を用いることで満足していた。南タイの王の場合は“クン”、“プラヤー”を低すぎるとして使用せず、それらの代わりに、“プラチャオ・ペーンディン”“プラマハーカサット”を用いて、位階として、“サデット”、“ソムデット”、“プラバート・ソムデット”等を、クメール的に位を使っている。

神王信仰：クメールの諸王は“テーワラーチャ=神王”思想を好んだ。つまり、王とは、シバ神やビシュヌ神の化身で、世界の民衆が幸福に暮らせるよう統治するためにこの世に降臨したと見なした。それは、まさに、ラーマキエン物語の中で、ビシュヌ神が天下り来てラーマ王子となり、人間界での役目を果たし終わると、天へ戻り、以前のように神になっているようにである。後になって、ジャヤバルマン王の治世になって、大乘仏教が大いに信仰されるようになり、“神王”思想は少し変化している。すなわち、王は神であり、その分身が人間を統治するために人間界に生まれ、人間界での役目を果たし終わると仏界に行かれてブッダになるというようにである。この思想をブッダ王思想と呼ぶ人がいる。南タイの王は、ジャヤバルマン7世のように“ブッダ王”思想を信じ、王族・貴族に王自身を“ソムデット・プラプッタチャオユーホア=天上におわしますブッダなる王”と呼ばせ、王と話す者の第一人称には“カー・プラプッタチャオ=ブッダなる王の奴隷”の語を用いさせ、皇太子を“ソムデット・ノー・プラプッタチャオ=ブッダなる王の子弟”と呼ばせている。

1740年に出されたポロマコート王の勅令があるが、その中で王は、“神王”思想、または“ブッダ王”思想を強調されて、民衆に次のようなことを認識させようとしてされている。「ソムデット・

プラマハーカサットは、偉大なる王である。何故なら、この王は神王であり、プーヤイ(高貴なる人)をプーノーイ(卑俗なる人)にし、プーノーイをプーヤイにすることもできるからである。王が命令を下した時は、それが何であろうと、木であろうが山であろうが耐えることができずに砕け散らせる、天の斧のようなものである。もし、王が何かを禁じたならば、それには絶対服従しなければならない。」

スコータイの王の場合は、神王思想を奉じたようには思えない。また恐らく、死後にブッダになるというようなことも言っておらず、ブッダのみならず神になるという望みを抱いた王さえもいなかったようである。こうしたことから、スコータイ王国のタイ人には、プラチャオユーホア(天上の神)もプラチャオ・ペーンディン(国土の主)もおらず、首長としてクンやプラヤーがいただけであった。

統治: 今日知られているスコータイ碑文を研究すると、スコータイの王は一般民衆に対し非常に慈悲心を持っていたことが分かる。第五碑文の中にその証拠の一つがある。「誰かが大きな過ちを犯してもその者を罰するようなことはしない。戦争によって捕虜を捕らえても、打ったり殺したりしないで、養ってクン(将軍)に育て、絶対に破滅させるようなことをしない。」スコータイの法には、モーン族のマヌ・タンマサート法典と同様に、死刑という条項はなく、罰金刑のみがあったようである。すなわち、プラチャオ・ファールア時代のマヌ・タンマサート法典の人身を害した場合に関する法では、もし人を殺した場合は、死者の有する財産と同じ額の財産を犯人は補償しなければならないとされ、もし犯人に財産がないならば、お金(グーン)30と奴隷2人—1人は左手用に、1人は右手用に—を補償しなければならないと、定められている。

民衆が、官吏から不当な搾取を受けるなど、民衆に不利な問題が起こった場合には、スコータイのプラヤー(王)は、簡単に自分に会ってそれを訴える機会を開いていた。スコータイのプラヤーは低い椅子に座り、民衆を近くの地面に座らせて、父が子に話すような親愛の念をもって話をし、慈悲を垂れた。

しかし、南タイの王の場合は、位階や威力をかさに着て、クメールの王のように自らを神と称して、座るのも窓を隔てた向こう側で、大勢の高位の貴族達の前で高い玉座に座った。民衆が近くに寄るのを好まず、民衆を抑圧して、クメールの王のように畏怖させるのを好んだ。王の権勢への畏怖を生じさせ、支配を容易にするために、タイ法にクメール法を取入れて、犯罪人を鞭打ち、投獄、財産没収、死刑に処している。王室典範から、その例を挙げてみよう。

「国王と拝謁中に私語を交わした者は死刑か、—サクディ・ナーを1万から1600に落とす。また、家へ訪問して連絡し合ったり、人目を避けて合ったり、こっそりと話し合ったりした者は、打ち首にし、家財は没収となる。飲水誓約式に不参加の貴族達は死刑に処する」等となっている。

王が王宮外に出るときは、水路であろうが陸路であろうが、行幸の途中に面している家や浮家は、扉や窓を完全に閉めておかなければならず、身を投じたクラブという最高の礼をするか、さもなければ家の中に籠っていないければならなかった。権勢を誇った王は民衆を抑圧し、民衆は悪事を働くと常に疑っていた。つまり、「民衆は慰撫されるよりは、押さえつけられる方を好む」という考えを持っていた。

以上見てきたように、南タイと北タイの王の統治方法は非常に異なっていたことが分かる。南は

抑圧を支配の原理とし、他方、北は慈悲を支配の原理にしていたのである。』

この南タイ、すなわちアユタヤー王国に神王思想をもたらしたバラモン教ではあったが、すでに広く仏教が普及、浸透していた民衆の社会に教義として、それが浸透することはなかったようである。一般的には、特に国王の神霊力を誇示する儀式、儀礼の形態で利用された。また、王都、すなわち神なる国王を中心とする王族、貴族官吏で構成される社会では、バラモン文化が、言葉、法律、さらには芸術にいたるまで影響を及ぼし、民衆と隔絶した宮廷文化として花を開いた。その結果、王都と民衆の社会は、文化的に隔絶することになった。

トライローカナート王は、サクディ・ナー制度を法制化し、中央集権的専制国家を確立するにあたって、アユタヤー王朝建国以来の王都と民衆の社会の文化的隔絶を是正し、さらに、正法王という仏教の理想王の下で統治されていたスコタイ王国の住民をも統合しようとした。そのために、彼は、再び仏教を使って王権の粉飾を試みている。それは、ウートーング王の神王思想とリタイ王の正法王思想の統合であった。神王思想では、バラモン教の神々の化身としての国王であったが、ブッダ神王(テーウ・プッタラーチャー)思想は仏教との関連で神的存在を求め、人間を超越した存在としてのブッダを神にみだてて、その化身としての国王を造り出したのである。言葉を換えて分かり易くいえば、次のようになる。国王は、前世において徳を積まれ、将来ブッダになる準備のために、仏法を実践し、仏法を説き、仏教を擁護されて、この世に降りて来られてからも、ますます徳を積んでおられる。ある意味では、国王にとって国家は涅槃へ行く手段なのである。いうなれば、国王は、すべての世界の衆生と併せて、国民が正しい道へと導くために、徳を積むことを責務とされている弥勒菩薩のごとき存在であるとするものである。スコタイ時代の正法王と異なるは、ブッダになられる方として、神霊性を持つということが重要な要素となったということである。具体的にいえば、正法王よりも上にあつて、正法王は仏法を実践し、仏法を説くことが中心的行為であったが、ブッダ神王は、仏教そのものの最高の擁護者として、仏教を実践し、それを説く僧侶、サンガを保護することを重視する存在であった。

ブッダ神王による神王と正法王の統合は、正法王の仏法を体現し、最高の人間である慈悲深き国王というイメージと、神王の神の化身として、神霊力(神秘的、非日常的な威力)を有する国王というイメージの合体、統合であった。先のチャイ・ルアングシンの言葉で言えば、北の慈悲という支配原理と南の抑圧という支配原理の合体、統合といってよいであろう。

この統合の結果、タイの王権思想において、バラモンの要素は、全社会的にみた場合、蔭に隠れ、仏教的要素が前面に押し出されることになった。先ほども、ふれた通り、バラモン教は王室の儀礼、儀式の形態で、国王の神霊性を高めるための手段として使われて、内面的にはバラモン教の神王思想が生き続けたのであるが、表面的には仏教によって結び付けられることになった。

このブッダ神王思想によって、サクディ・ナー制度を支えた王制イデオロギーの基盤が作られたとみている。後でふれる通り、現在のタイ王権思想も、近代に入って若干の変化があったとはいえ、実質的には同じで、このブッダ神王思想である。

この王権思想が、サクディ・ナー制社会の政治支配的イデオロギーとして、秩序意識をどのようにして民衆に植え付けることになったかを、次に検討することにした。

## 5 王権思想とサイヤサートの二元的世界観

サクディ・ナー制社会が、15世紀から20世紀にかけて、約5世紀の長期間存続したという事実は、支配階層によって民衆は強固な秩序意識を植え付けられたとみるべきであろう。そのことは、サクディ・ナー制社会を支えるべく、支配階層が造りだした政治支配的イデオロギーが、少なくとも、民衆の生活意識と矛盾、衝突することなく、彼らに受け入れられたことを物語っている。また、それが強固な秩序意識として定着したとすれば、そのような政治的イデオロギーは、支配階層が自らの利益のために造りだしたものであるが、それを民衆が自らの利益のためになるものとして受け入れた結果であろうと思われる。

このように民衆に受け入れられたとみれば、その政治支配的イデオロギーは、民衆の世界観に適合したものであったからであろうといえる。そこで、ブッダ神王思想という王権思想と民衆の世界観との関係、その王権思想と適合する政治支配的イデオロギー、すなわち、タイ王制イデオロギーとその世界観との関係をみながら、民衆の秩序意識を探って行くことにしたい。

仏教、バラモン教を摂取する以前から、タイ族は、自らの宗教を持っていた。それはサイヤサートと呼ばれるものであった。タイといえば、仏教という印象が強いが、タイ民族文化の基層をなしているのは、このサイヤサートである。タイ文化は重層文化、すなわち、最下層にアニミズム(サイヤサート)があり、その上にバラモン教、さらにその上に仏教があって、ベニア板のように層をなしていると指摘される場合が多いが、私は、サイヤサート文化をより豊かにする型で、バラモン文化、仏教文化が摂取されているのが、タイ文化であるとみている。

サイヤサートというのは、科学的な手続きによって、知ることも、証明することもできない、自然を超越した神秘的な力に頼ろうとする信念、認識を意味している。具体的には、ピー(精霊)、サーン(霊)、テーワダー(神)、そして種々の占い等への信仰、信心である。

現チャクリー王朝を創始したラーマ1世(1782年-1809年)が、次のようなサイヤサート信仰に関して勅令を出している。この内容から、仏教とサイヤサート信仰の関係が窺えるので紹介しておこう。

「今日、衆生は煩惱に悩まされ、苦しみが生じると三宝(注：仏教の三種の宝=仏、法、僧)の徳力から離れて行って、ピー(精霊)、サーン(靈魂)、テーワダー(神)といった、全てを見透す力を持っているものを信仰するようになってしまっている。それで、守護神である地祖神(チャオ・ティー)を自分の味方、または自分を危険から守ってくれると信じて崇拝している。といて、三宝の徳力よりも優っている思っているわけではなく、三宝を敬うことも止めず、日常的に三宝を忠実に守っている。苦しみが生じると、それが過去の宿業の報いであることを覚ることができず、自分が一生懸命になって崇拝している三宝の徳力が自分を助けてくれないと思って失望し、三宝の徳力から離れ、ピー、サーン、テーワダーを信仰するようになってしまっている。

自分の宿業が消えて苦しみにから逃れると、それは自分が信仰してきた、ピー、サーン、テーワダーのお陰であると思ひ、それらが、三宝より優れていると信じてしまう。それ故、三宝を捨てて迷信に走ってしまうのである。そこで、ピー、サーン、テーワダーとか神靈物を信仰するのを禁じよ

うと思うのであるが、それができない。というのは、仏教教義の解説書である、国を豊かに治めるためのサッタボリハーンリアタム經典に、国王が、王都との内外に、守護神を祀るようにと書かれているからである。それで、次のように命令を下すことにしたい。今日以降、第一級、第二級、第三級全てのムアング(地方都市)のプーヤイ、プーノイ、支配者、役人は、守護神、地祖神、プラ・スアムアング、ソング・ムアング等の全ての祠(ほこら)が、荒廃していたら修復し、適当な果物、豆、胡麻を供え、また、線香や蠟燭を供え、種々の踊りを捧げるようにするのはよい。しかし、三宝よりも深く、上において信仰してはならない。また、牛、水牛、豚、あひる、鶏等の動物を殺して供えたりしてはならない。それは、悪趣へと導く行為であるからである。――そして、ある守護神を祀ってある祠に、木で作った大小の男根を供える場合があるが、――それらの不浄な男根を絶対に祀ってはならない。」<sup>(注17)</sup>

このラーマ1世の勅令は、現在のタイでも、そのままあてはまるとしているのが、タイ研究者ウィッタヤー・スットチャリッタナラク(Witthaya Sutcaritthanarak)である。彼は、「この勅令の文言を読んだ人は、誰でも、それを現在で使おうとすれば、どの部分も未だ古臭くなっていないという私の立場に立つであろう。というのは、ピー、サーン、テーワダーへのタイ人の信仰は、200年前から何も変わっていないからである。多くのこの関係の宗教団体が生まれ、信者も増えていることを見れば、むしろ昔よりも、ひどくなっているとさえ言えるかもしれない。」<sup>(注18)</sup>

このウィッタヤーの記述によれば、サイヤサート信仰は、依然としてタイに広く普及しているということになる。サクディ・ナー制下の支配階層が社会秩序を維持するために、その社会に見合った政治支配的イデオロギーを民衆に植え付け、民衆の意識体系を支配しようとして、そのイデオロギーと民衆の世界観との適合を図ったとすれば、このサイヤサート信仰から分有するにいたっている民衆の世界観との適合であったと思われる。その世界観をサイヤサートの世界観と呼んでおくことにしたい。

サイヤサートの世界観をニールス・ムルダー(Niels Mulder)という社会人類学者が、タイ中部地域の実態調査から析出した、現代タイ人の世界観を手がかりにして探ることにしたい。<sup>(注19)</sup>なお、彼は、サイヤサート信仰をアニミズムという言葉で表現しているが、確かにアニミズム的要素を含んではいるが、いわゆる普遍的概念としてのアニミズムと違った要素(例えば神信仰等)を含んだ信仰であるので、ここでは、タイ語のサイヤサートをそのまま使っておきたい。

彼はサイヤサートが信仰の対象にしているのは、神霊力=サクシットであるとしている。そして、神霊力への信仰は、人間がそのような力が満ちている自然、宇宙に取り囲まれて生きている。つまり、人間を取り巻くもの全てに、あたかも空気のように、そういった力があるという基本的認識から生まれたとしている。

この神霊力は、大きく二つのカテゴリーに分けられて認識されている。ムルダーの分類によれば、「手なずけられる=操作可能な」神霊力と「手なずけられない=操作不可能な」神霊力である。

一般の人達が祈願するのは、手なずけられる方の神霊力である。それは、潜在的に人間にとって保護的であり、また同時に潜在的に加害的であって、人間の祈願によって、保護的なものにできる神霊力である。こういった神霊力は、特定の人、物、場所に集中して存在すると考えられている。超人間的な能力を持つ人、護符、呪文、お経、聖水、ほこら、寺、仏塔、仏像等、また、超自然的、

非日常的なもの、例えば白象、奇形の赤ん坊等である。これらの神霊力の集中しているものは、シング・サクシット(神霊物)と呼ばれている。

これらの神霊力は、ある時は保護的になり、ある時には加害者的になるという、まことに不確かな、信頼のおけないものであるが、手なづけられるとするのは、それらの人間個々人の祈願の方式や言葉で、望むように動かし、働かせることができるからである。

神霊力への祈願の方式、手順は決まっている。まず、礼拝して神霊物に敬意を払い、注意を自分の方にむけるために、煙の立った線香を捧げ、願い事を申し上げる。そして願いが成就したあかつきには、必ずお礼の品物を差し上げることを誓約する。最終的に、その願いがかなえられた時、お礼の品を差し上げて誓約を果たす。以上が、その方式、手順である。いうなれば、神霊力と人間が契約を結ぶ儀式のようなものである。神霊力は、このような祈願の方式、手順にだけに反応するものと考えられている。神霊力は無道徳的であって、たとえ、その祈願の内容が、不正、不正義なもの、犯罪的なものであっても、祈願の方式、手順さえ間違っていなければ、願いをかなえてくれると考えられている。

このような報酬を約束して願い事をかなえてもらう祈願方式を、タイ語でボンと呼んでいる。そして、お礼として差し上げる財貨をシン・ボンと呼んでいる。タイ語で、贈賄のことをシン・ボンと呼んでいるが、この願い事成就の際の神霊力への贈物からきているのである。

この神霊力と人間の契約は、機械的で、かつ短期的なもので、願い事がある度ごとに行うことになっている。もし、人間が契約を履行しなかった場合、神霊力によって、災いがもたらされ、恥辱を受けることになると考えられている。神霊力が願い事をかなえてくれなかった場合は、より強力な神霊力が、その契約の履行を邪魔していると判断し、他の神霊力と契約することを考えなければならぬとされている。

ムルダーのいう、もう一つの「手なづけられない」神霊力というのは、邪悪な悪霊である。不幸の運搬者として、一定の場所に集中して存在せず、絶えずこの世をさまよっている神霊力で、本質的に人間に対して悪意を持ち、儀礼によって呼び出される前に行動する。したがって、この神霊力は、「手なづけられる」神霊力のように予測できず、彼らの悪意によって病気、死、そして不可抗力的な損害、恐怖に遭遇した時、初めてその存在が知れるとされている。この神霊力に対応できるのは、強い呪術力を持った人であると考えられている。ムルダーによると、現在、祈祷師、仏教僧、有徳の人(プー・ミー・ブン)等が、その役割を果たしているという。

このような信仰を通じて、タイ人が、どのような世界観を持つにいたっているかをみよう。サイヤサート信仰が、人間は潜在的に危険な神霊力に囲まれて生きているとの基本的認識に立っていることから、その世界観が内なる安全で、確かな世界と、外なる危険で、不確かな世界という二元的なものであろうことは想定できるところである。

ムルダーは、現在のタイ人の世界観を、デーチャ(威力)領域という外部世界とクナ(善徳)という内部世界の二つの領域で、基本的に構成されているとみている。そして、彼によれば、クナとデーチャという二つの領域は、人間の根元的体験にみられる二元性をそのまま肯定、容認していることから生じているとしている。普通の宗教は、このような根元的体験である二元性を超越したいと願う人間の精神的依りどころとするために、世俗世界外に唯一神、絶対神、聖なる絶対的意志等

の存在を想定している。タイのサイヤサート的世界観の場合は、この対立する二つのものを統一的に説明しうる普遍的原理を持つとしない、それを相互補完的なものとして、そのまま肯定、容認しているとしている。

また、彼は、この二つの領域を取り結んで、社会や集団の安全と持続性を保障している領域、すなわち媒介領域があるとしている。したがって、彼の描く現代タイ人の世界観の図式は、クナ領域 = 媒介領域 = デーチャ領域の三領域となっている。

この媒介領域というのは、本来のサイヤサート信仰では想定されていなかった領域であろうと思われる。他の宗教における人間と神の原初関係と同じように、サイヤサート信仰においても、個々に人間は、媒介を置かずに神霊力と結び付き、個々人が神霊力との直接契約関係をもって、その加護を受けるべく祈願していたであろうからである。この領域が想定されるようになるのは、タイ族集団が社会を形成し、そこに秩序が作り出されてからであろう。したがって、ムルダの析出した現代のタイ人の世界観から、サイヤサート的世界観の原型を求めるとすれば、クナとデーチャの二領域からなる二元的世界観といえよう。

注目すべきは、ムルダが、クナ領域の表象(シンボル)として「母」(無償の愛)、デーチャ領域の表象として「神霊力」を置き、媒介領域の表象を「良き指導者」としていることである。このように、現代のタイ人の世界観で、二元的世界を媒介するのが、「良き指導者」となっているのは、もちろん、タイ族が社会を形成してから後の歴史過程で作り出されたものである。その時代、その時代の指導者が、自らをクナ領域とデーチャ領域という二元的世界の双方から民衆が抱くようになってくる願望を充足させることのできる指導者、つまり民衆にとっての理想的指導者として、位置づけるよう、政治的イデオロギーを造りだし、それを民衆に普及、浸透せしめてきた結果であろう。いうなれば、この媒介領域というのは、支配階層によって、作り出された領域であるといつてよいであろう。

さて、ここで、タイ族は古来サイヤサートを信仰し、二元的世界観を持っていたとの理解に立って、サクディ・ナー社会を支え、現在の王権思想ともなっているブッダ神王思想と民衆の世界観との関連をみることにしよう。

さきにみた通り、ブッダ神王思想は、スコタイ王国のリタイ王が導入した正法王思想とアユタヤ王国の建国者ウートーング王が導入した神王思想の内容を統合してのものであった。

正法王思想は、国王を仏教道徳を体現し、仏法によって、この世を治める最高の人間とみる思想であった。これを民衆のサイヤサート的世界観との関連で見れば、クナ領域からの民衆の願望を満たす人間として位置づけたといえよう。仏法によって支配する王とは、仏心は大慈悲なりといわれるように、慈悲心を持って支配する王のことである。慈悲とは、自利を求めず他利を願う心情である。それは、ムルダがクナ領域の表象を母(無償の愛)としているのと合致しており、正法王思想で、クナ領域からの願望を満たす存在になり得たといえよう。

一方、バラモン教の神王思想は、神の化身として国王をみる思想であった。民衆の世界観との関連で言えば、これによって、国王はデーチャ領域に対応できる、すなわち、あらゆる神霊力に勝ち得る最強の神霊力を有する存在として位置付き、民衆のこの領域からの願望を満たす存在になり得たのである。後でもふれるが、バラモン教の政治面への利用は、直接的には王族、貴族官吏に対し

てであったが、間接的ながら民衆への影響も大きかった。神なる王を保証するための華美なる王室儀礼、神々の住む大宇宙の縮図として建設された壮麗なる宮殿と王都等は、荘厳で、神秘的な雰囲気をかもし出した。それは、国王の神靈力を誇示するのに効果的であった。潜在的に危険な神靈力に取り囲まれて生きていると信じている民衆に、この神なる王の周辺がかもし出す神秘的雰囲気は、国王をもろもろの神靈力にまさる力を持った人物と認識せしめ、国王は民衆のデーチャ領域に対する不安を取り除き、彼らに精神的安定をもたらす存在となり得たのである。

かくて、仏教の正法王思想は、民衆のサイヤサートの世界観のクナ領域と適合し、バラモン教の神王思想は、そのデーチャ領域と適合して、それぞれの領域で、民衆が抱くようになっている願望を満たしたのである。それで、支配者が自らの利益のために導入した王権思想を、民衆は自らの利益として受け入れることになったといえよう。この二つの王権思想を統合したのが、ブッダ神王思想である。ブッダ神王は、民衆の二元的世界観を同時に充足せしめる国王であり、二つの領域を媒介してくれる存在となり、この王権思想によって、国王は、民衆にとって、もっとも理想的な国王になったのである。

ヨーロッパ世界で、アニミズム的二元的世界観を統一して、一元化したのがキリストという世俗的統一者によってであるとすれば、タイのそれは、国王という世俗内的統一者によって、行われてきたということになる。

## 6 王制イデオロギーと秩序意識

ブッダ神王思想による王権の粉飾によって、国王は民衆にとっての理想的国王となったが、それによって、直ちにサクディ・ナー制社会が維持できたわけではなかった。先にも述べたが、この王権思想に見合った政治支配的イデオロギーが作り出され、それが民衆に馴致されて、社会通念化し、民衆の秩序意識として定着して、初めてそれが可能になるのである。

ブッダ神王思想は、正法王思想と神王思想を統合したものであった。王制イデオロギーの面でも、すでに民衆の社会へ普及、浸透していた正法王思想にもとづく王制イデオロギーと、王都、特に王族、貴族官吏を中心に普及、浸透していた神王思想にもとづく王制イデオロギーを統合したに過ぎない。

正法王思想と神王思想にもとづく王制イデオロギーの社会への普及、浸透の手段となったのが、先述した、リタイ王のトライプーム・プララングとウートーング王のリリット・オーングカーン・チェンナムである。これらの国王による政治的メッセージが、どのような型で社会通念化され、民衆の秩序意識を造りだしかをみることにしたい。特に、この両著作を通じて見られる社会的序列思想と社会的制裁思想は、秩序意識形成に重大なる役割を果たし、サクディ・ナー社会においてのみならず、今日のタイ社会の秩序意識にも影響を与えているので、この二つの思想を中心にみることにする。

トライプーム・プララングからみることにする。この書は三界経と訳されている。三界とは、慾界、色界、無色界のことで、この三界の話が中心となっているのではあるが、本の後半部分は、仏教からみた世界の起源、人間の起源、社会と支配者＝国王の起源等が書かれている。

リタイ王は、この書の中で、業の思想、すなわち因果応報(善因善果、悪因悪果)を説くとともに、功德(ブン)－罪行(パーブ)を説いて、功德を積みば善果、罪行を行えば悪果があるとしてしている。そして、仏教でいう業を宿命論的に説き、前世における業が、今日における社会的地位を決定しているかのごとく記述している。それを端的にしめしているのが、文中の次の一節である。「多くの人達は、人間として生まれてきて、よい生活をし、資産を持ち、ターウ、プラヤー(王侯貴族)といった高貴の人となり、また、偉大なる転輪聖王となっている。これらの人達は、ルシー(修験者)のように功德を積み、布施を行ったのでよい生活をしているのである。」いふならば、社会的に地位の高い人達は、功德を積み、布施を行った結果として、その地位を得ているという考え方である。この考え方は、タイ人に次のような信念を植え付けている。われわれ個人、個人が、この社会において、違った地位、位階についているのは、同じ行為をしてこなかったからである。この世に生まれて高い地位にある人、例えば、高名な家系に、あるいは富裕な生まれた人は、前世において多くの功德を積んだからであり、一方、貧乏な家庭、あるいは身分の低い家庭に生まれた人は、前世において功德を積まなかったか、あるいは積んだとしても僅かであったからであるとする信念である。

また、この他に、仏教の無常の思想、輪廻の思想等も巧みに使われている。タイ人は、この世の全てのもの、全てのことは、不確かなものばかりでありとする無常の思想から、前から積んできた功德は、この世で、より高い位階を持たせることにもなるし、一方、その積んできた功德が枯渇する時、その人間も、悪行の結果と同じ状況になって、その地位から転落することになるという信念を植え付けている。また、自分が積んできた功德、悪行の結果が、多いのか、少ないのか誰も知ることができないから、良いことに遭遇し続けるための保証基盤とするために、パーブ(悪行)をしないようにし、ブン(徳)をいつも積んでいなければならないし、そうすれば、また生死の循環あるいは輪廻から逃れて、ねはんに達することができるという信念を植え付けた。

このトライブーム・プラルアングの内容が、僧侶の説教や寺院の壁画を通じ、広く民衆に伝わった時、このような考え方は、社会の序列は、前世における積徳の量で決まっているという考えを社会に植え付けることになった。この書が、国王の政治的メッセージとみれば、人間として最高の徳を備えた正法王たる国王を頂点として、積徳の量で社会の序列が決定しているという価値観を社会に植え付けて、現実の社会的序列を正当化しようとしたとみてよいであろう。

また、リタイ王は、地獄の恐怖を記述することによって、社会的制裁思想を民衆に植え付けている。功德を積まず罪行を行えば、死後地獄に生まれるとし、16の地獄の模様を鮮烈に描き出している。その罪行は、極く普通の日常的な不正行為が含まれていることから、王は、この書を法律代わりに使おうとしたものと思われる。法律のない時代であっただけに、このような記述は、正法王の支配する社会においては、功德を積まず、罪行を行えば、仏法の定めにしたがって、死後地獄に生まれるといふ、来世的な社会的制裁思想を民衆に植え付けることになったのである。

次に、リリット・オンカーン・チェナムを見ることにしよう。これは、神なる国王が、あらゆる神霊力を有するものを一堂に集めて、聖水を王族、貴族官吏、属国の首長等に飲ませ、国王への忠誠を誓わせる儀式にあたって、そこで、唱える呪文の詞である。この儀式は、神なる国王が、精霊をはじめ、超自然力を持つものを招集して行われたことから、国王は、あらゆる神霊力を支配

し、統御できる最高の神霊力をもった存在であることを誇示する儀式でもあった。

この儀式で、その最高の神霊力を持つ国王からもらう聖水は、単に国王への忠誠の証だけではなく、国王から神霊力を分与されるということの意味した。それで、この儀式に参加し、聖水を飲んだ王族、貴族官吏は、神霊力に裏付けられた特別な威力を有すると見なされるようになった。

正法王の支配下で、積徳の量によって社会の序列が決定しているという思想を民衆に植え付けて、この神王の支配下では、神霊力に裏付けられた威力の量によって、社会が序列化しているという思想を社会に植え付けることになったのである。

この呪文詞からうかがえる神王支配下の社会的制裁思想は、先の正法王支配下のそれとは異なる内容となっている。正法王下のそれは、来世的であったが、神王支配下では、現世的になり、精霊を含むあらゆる神霊力から、日常生活で制裁を受けるとされている。それらの制裁は、実際に体罰として加えられるのではなく、超自然的、神秘的な力によって罰せられるであろうとの恐怖を駆り立てるもので、それは、サイヤサートの制裁といえるものである。神なる国王は、最高の神霊力を持つ存在であっただけに、それは効果があったと思われる。

以上が、正法王思想と神王思想にもとづく、社会的序列思想と社会的制裁思想である。サクディ・ナー制社会の政治支配的イデオロギーが、正法王、神王の両思想にもとづくイデオロギーを統合したものであるとみる場合、サクディ・ナー制社会における社会的序列思想は、徳と神霊力の二要素で構成され、社会の序列は、積徳の両と神霊力に裏打ちされた威力の量で決定されているという思想になったといえよう。また、社会的制裁思想の方も同じで、正法王思想にもとづく仏教的来世的制裁思想と神王思想によるサイヤサートの現世的制裁思想の両思想が共存することになったのである。

このような社会的序列思想から、社会的序列の上の者は、下の者より、より多くの徳を有する者であり、かつ、より多くの威力を持つ者(この威力は、神王思想の場合は神霊力であったが、ブッダ神王思想では、波羅蜜に置き換えられる場合が多くなった)で、そのいずれの頂点に立っているのが国王であるとの価値観が生じたと考えられる。そして、その価値観は、社会的序列の上の者は、下の者より、より多くの功德を積み、徳を有することを示すため、下の者に慈悲を垂れ、布施を施さなければならないという、意識を植え付けた。そして、下の者には、上の者の徳(慈悲)にすがって生き、上の者は神霊力あるいは波羅蜜で裏付けられた威力を有する者なので、畏怖の念をもって接しなければならないという意識を植え付けることになったのであろう。この上下の間にみられた相互の意識こそが、ブッダ神王思想にもとづく王制イデオロギーが造りだした、サクディ・ナー制社会の秩序意識といってよい。

被支配階層である民衆の世界観からするとムルダのいう媒介領域に、国王のみならず、王族、貴族官吏という支配階層の全てが、良き指導者として位置づいたということになる。民衆は、自分が仕えるナーイにクナ領域からの願望を満たすための慈悲を期待し、神霊力に取り囲まれて生きている恐怖感を和らげてくれる、彼らの神霊力、波羅蜜 = 威力を期待し、彼らの保護者として頼るとともに、畏怖したのである。

先に、サクディ・ナー制社会に支配-被支配の関係は、法制的に保護者-被保護関係と定められていたとはいえ、それが、土地という物質的基盤が使えなかったため、その関係が脆弱であり、支

配階層は、この関係を精神的側面から補強しなければならなかったといった。それが、ブッダ神王思想にもとづく王制イデオロギーのサイヤサート的世界観への適合によって、見事に補強されたのである。つまり、慈悲深い上の者と畏怖しながら絶対的に服従する下の者という秩序意識に支えられた保護－被保護関係になって、その関係が強化されたのである。

## 結び

今日タイ社会でみられる保護－被保護関係は、このサクディ・ナー制社会における公的な上下の人間関係としての保護－被保護関係を、私的な型で継承して来ていると見てよいであろう。

先に紹介したように、アキンは現チャクリー王朝のラーマ3世時代みられた私的保護－被保護関係が、今日の保護－被保護関係の発生源としていたのに対して、ターウェルは、このチャクリー王朝初期の私的保護－被保護関係に、今日のタイの社会関係の発現を求めるのは疑問であるとして、アユタヤー王朝時代の公的保護－被保護関係を支えた精神的基盤の究明こそが、重要であると指摘している。

ここで王制イデオロギーと保護－被保護関係の関係を見てきた。国王、支配階層が、王制イデオロギーを民衆に馴致せしめた結果、民衆に、秩序意識、社会的制裁意識を植え付けた。それが、人間関係において、上の方は、下の方に慈悲を垂れ(恩恵を与え)、下の方は、上の方を畏怖し服従するということが価値観となって、社会秩序を維持せしめ、安定化せしめたということを描いた。この王制イデオロギーが生み出した価値の体系こそが、タイ社会の対人関係のあり方を規定して、慈悲－報恩(服従)という上下の意識で結びついた保護－被保護関係を生み出したのである。したがって、王制イデオロギーが、再生産されている限り、価値の体系も再生産されて、一定の社会関係が、公的であろうが、私的であろうが生成することになるということになる。

今日の保護－被保護関係は、このような関係を生み出した王制イデオロギー、ひいてはそれによって創りだされた精神的基盤が継承されてきていることから発生しているのである。

先述したように、私の社会システム考察のシェーマは、まず人間関係、対人関係つまり人間と人間の関係性のあり方に着目する。そして、その関係性で社会を構成する諸制度が運用、運営される。それらの制度を通じて、社会を構成する諸要素の相互連関が条件付けられ、その地域固有のシステムを作り出すというものであった。

この私の社会システム考察の出発点である人間と人間との関係性は、タイという社会を対象とした場合に、以上見てきたような王制イデオロギーによって創り出された保護－被保護関係であった。この関係を維持する精神的基盤がどのように再生産され、さらにこの関係が諸制度にどのような影響を与えて、タイ社会のシステムを構成して行くのか、これらの考察は、機会を改めて行うことにしたい。

(注1) 田中忠治、地域学試論(その1)、富山国際大学地域学部紀要、第2巻(2002)

(注2) 梅棹忠夫：生態系から文明系へ 梅棹忠夫著(文明学構築のために 中央公論社)

(1984)

(注3)(注4)F.アラン・ハンソン著 文化の意味 (野村博、飛田就一監訳)(1980)法律文化社(pp.25-26)(F.Allan Hanson: Meaning in Culture London 1975)

(注5)浜口恵俊 国際化のなかの日本文化 (日本文化の社会学、岩波講座23巻)(1996) p.49

「システムというのは、その集まっているものが相互的に連関して存在し行動する結果、全体があたかも一つの単体であるかのように、特定の性質や動きを示す集団だとされる。そこに存在する秩序は、その構成員の存在または行動が他の構成員のそれを規制するという関係性の問題に帰せられる。要するに、システムというのは、集まりそのもの、つまり集団を構成する実体(entity)ではなく、それらの集まり方、もしくは集団秩序をさすのであって、たとえ構成実体が同じであっても、その関係秩序が異なれば、システムとしては別のものとなる。そのことは「にんげん」ないし社会システムについても当てはまり、システムでの関係性が個別の構成実体よりも優先する。」

(注6)Neher, Clark D., Southeast Asia in New International Era, (Second Edition.)(1994) Westview Press (San Francisco), p.40.

(注7)田中忠治、東南アジア像を求めて(2) 苦しめない貧困、アジアと日本(アジア社会問題研究所)99(1982)24-25

(注8)田中忠治、東南アジア像を求めて(10) 温情と服従、アジアと日本(アジア社会問題研究所)107(1983)32-33

(注9)佐藤茂行、イデオロギーと神話—パレートの社会科学論—、(1998)木鐸社、55。「佐藤氏は、本書でパレートのイデオロギー論を取り扱うにあたって、次のように述べている。『さしあたり、イデオロギーを“人間の行為を規定する信念または価値観の体系”と定義しておこう。そして、このイデオロギーを生み出す意識を虚偽意識と名づけることにする。』」

(注10)Lucien M. Hanks: The Thai Social Order as Entourage and Circle, in G.William Skinner & A.Thomas Kirsch., Change and Persistence in Thai Society, Cornell Univ. Press, Ithaca, 1975.

(注11)Akin Rabibhadana, Khrong Sang Sangkhom Thai lae Phanha kiaw kap Kasettakon nai Kan Phattana, in Mhawitthayalai Thammasat de.;Kaw To Pai khong Sangkhom Thai,1980.)

(注12)上原専録 民族の歴史的課題と国民教育の任務(1963年11月9日、和歌山件教研集会講演) 上原専録著作集14 国民形成の教育増補 (1989)評論社341-375

(注13)Terwiel, Barend J. Formal structures and informal rules;an historical perspective on hierarchy, bondage and the patron-client relationship, in Strategies and Structures in Thai Society, Han ten Brummelhuis and Jeremy H.Kemp(eds) (1984) University of Amsterdam Anthropological-Sociological Center p.p.19-38.

(注14) 田中忠治 タイ入門 (1988) 日中出版

(注15) 田中忠治 タイー歴史と文化 (1988) 日中出版

(注16) Chai Ruangsin , Prawattisat Thai, Samai 2352(1809)-2453(1910); Dan Sangkhom 、1976,  
p.p.16-19.)

(注17) P.K.N. , Mai Chabap thi 35 nai P.K.S. 2 na 539.

(注18) Witthaya Sutcaritthanarak, Khwam khit kiawkap Amnat nai Sangkhom Thai :  
Ruam Botkhwam Prawatthisat , Samnakgan Prawatthisat 4 (Nov.) (1981) p.4

(注19) Niels Mulder, The Concept of Power and Moral Goodness : Journal of Siam  
Society, Jan. (1979) , Bangkok