

# タイ農村のコミュニティ

——住民組織化における機能的側面からの考察——

しげ とも しん いち  
重 富 真 一

はじめに

- I タイ農村におけるコミュニティ論の系譜
  - II 自生村のまとまりと組織活動
  - III 寺の布施者集団と住民の組織経験
  - IV 行政村と組織化の制度
  - V 地縁集団の累積と相互関係
- おわりに

はじめに

1970年代半ば以降、タイ農村においては住民参加型の農村開発プロジェクトが政府や NGO によって盛んに推進されている。これに呼応して、さまざまな住民組織が形成されるようになったが、それらは一定のコミュニティを基礎にして成立する場合が多かった。すなわち住民が開発のための機能組織を作る際、地縁的關係で結ばれた社会集団を発議や合意形成の担い手としたり、機能組織の運営主体とするようなことがおきた。このことは社会単位としてのコミュニティが、何らかの機能的意味を持つことを示唆している。ところがこれまでの研究において、タイ農村は集団的な結合関係よりも二者間関係が優越する社会としてまっぴら特徴づけられ、村落といった地縁的単位も、農村社会を構成する要素として重視されることはなかった<sup>(注1)</sup>。したがって上述のような農村開発実践に伴う現象は、タイ農村の「村」や「コミュニティ」に

関する従来の理解に対して、再考を迫るものといえよう<sup>(注2)</sup>。

そこで本稿では、タイ農村におけるコミュニティの属性を、開発のための住民組織形成に果たす機能という側面から検討する。ただし、タイ農村には地縁的契機で成立する社会集団（以下、「地縁集団」と称する）は複数存在し、それらが相互に重なり合っているから、何をコミュニティとして把握するかは、必ずしも自明ではない。したがって本稿の課題に接近するためには、概念の上で地縁集団ごとの機能・属性を明らかにする作業がまず必要になる。

一般にタイ農村においては、成立契機の異なる3つの地縁集団を抽出することが可能であろう。ひとつは、人々の集住によって形成された自生村である。本稿の第II節では、この集団を形成する人々が、自らをひとつの社会単位とみなす意識を持っている点に注目する。このような意識は、地縁的単位で人々を共同行動に動員する際に重要な要素となるであろう。2つ目の集団として、仏教寺院の布施者集団が考えられる。第III節ではこの集団が寺という資源の動員・管理を担うことで、人々に共同行動の豊かな経験を与えてきたことを論じたい。3つ目の集団は、政府によって画された地方統治のための行政村である。第IV節では組織的行為に関して人々を合意に導き動員するための手続きが、行

政村という単位で制度化されている点に注目する。

このように3つの地縁集団は、それぞれ異なった組織的機能、属性を持っている。しかし現実の農村住民にとって、これらの集団は個々独立に存在しているのではない。それらは領域的に見て重なり合っているのみならず、機能の面でも相互補完関係を有する。したがって住民にとっての現実のコミュニティとは、これら3集団の機能、属性が総合されたものといえよう。そこで第V節では、3つの地縁集団が領域的などのように累積し、機能的な相互関係を有するのかを考察する。その際、タイ国内の地方差、とりわけ東北・北部と中部の違いを明らかにしながら議論を進めたい。なぜならばこれらの地方間では、個々の地縁集団の属性とその累積・補完のしかたに、大きな違いが見られるからである(注3)。これまでこのような地方的差異を無視した不毛な議論が繰り返されてきたが(注4)、本稿ではタイ農村の地方差を含めてコミュニティの特色を説明する論理を提出したい。最後に「おわりに」では、タイ農村のコミュニティの典型を地方ごとに描き、それが開発組織形成をどう特徴づけるのかについても触れるであろう。なお現実のコミュニティの機能・属性は、その構成員の社会、経済関係によっても規定される。本稿ではそのような内部構造にまでは踏み込まず、人々の協同行為が地縁的な集団として現れる際の枠組みを分析するにとどめたい。

(注1) 二者間関係の連鎖としてタイ社会を捉えたものとして、最も体系だったものは、Lucian M. Hanks, "Merit and Power in the Thai Social Order," *American Anthropologist*, no.64, 1962 であろう。また中根は、「東南アジアの多くの社会では、明確な境界あるいはプリンシプルをもった集団というものがなく、

個人と個人を結ぶネットワークは不特定多数を対象にあらゆる関係を契機につくられる可能性をもっている」(中根千枝『社会人類学——アジア諸社会の考察——』東京大学出版会 1987年 282ページ)と述べて、東南アジア全体をネットワーク型社会として特徴づけている。そして「村民にとっては、同じ村落単位というよりは、それぞれの家を中心とした隣人たちとのまとまりの方がはるかに重要な社会的意味を」持ち、「村落としてのまとまりは弱くならざるをえない」、「農民たちの世界というものは、むしろ、自分たちの属する特定村落ではなく、この相当広い地域社会(個々の構成員の社会関係の広がる範囲のこと——引用者)である」(同書 291ページ)と主張する。

(注2) 同様の認識はハーシュによっても表明されている(Philip Hirsch, "Introduction: The Village Revisited," in *The Village in Perspective: Community and Locality in Rural Thailand*, ed. P. Hirsch [Chiangmai: Social Research Institute, Chiangmai University, 1993], p.4).

(注3) 南部については、本稿脱稿時点で筆者の農村調査が終了しておらず、また既存研究も乏しいため、本稿の議論から除外した。

(注4) 例えば中部や南部タイをフィールドとするブルやケンプが、東北や北部タイを「特殊」とみなすのは、彼らがタイ農村全体を「ルース」というひとつのイメージで描きたいからに他ならない(Jeremy Kemp, *Seductive Mirage: The Search for the Village Community in Southeast Asia* [Amsterdam: Centre for Asian Studies Amsterdam, 1987], p.12/Angela Burr, "Merit-making and Ritual Reciprocity: Tambiah's Theory Examined," *Journal of the Siam Society*, vol. 66, part 1, Jan. 1978, p.105)。逆に「ルース」なイメージを批判するポッターも、タイ農村全体を「タイトな構造」一色で描こうとする(J.M. Potter, *Thai Peasant Social Structure* [Chicago: University of Chicago Press, 1976])。

## I タイ農村におけるコミュニティ論の系譜(注1)

### 1. 「ルースな社会構造」における村

タイの農村社会研究は、1948年にバンチャン

(Bang Chan) という中部タイのデルタ農村を対象として始められた。バンチャンは同名の寺と学校に通う人々からなるコミュニティとみなされたが、そこで調査者たちが見たものは、組織の少なさや社会集団の不定型性といった「ルースな社会構造」<sup>(注2)</sup>概念に当てはまる事実であった。コミュニティを区切る基準であるはずの寺ですら、教団や教区のような形の住民組織を持たない。人々の社会関係は、親族関係やパトロン・クライアント、あるいはフレンドシップというような二者間関係によって構成される。住民が自分の所属を示すエリアとしてバンチャンは存在したが、それはひとつの社会単位として人々の生活に何らかの意味を持つものとは認識されなかった。

このようなタイ農村の理解は、初期の農村研究の主流であったし、また現在まで繰り返し主張されてきている。たとえば水野は、東北タイ農村の社会関係を、双系親族の広がりとして描いたが、そこでの村落は、このような社会関係の重複程度が相対的に高い地理的範囲としてしか捉えられていない<sup>(注3)</sup>。またケンプ(J. Kemp)は、タイ農村に社会単位としての自律的な村落組織はなく、社会は個人のネットワークとして構成されていると主張する<sup>(注4)</sup>。したがって「コミュニティ」とは、ひとつの「魅惑的な幻想」にしか過ぎないのである<sup>(注5)</sup>。

## 2. タイ社会の村落コミュニティ

個人のネットワークを強調する上記の立場に対して、村落コミュニティの存在を強調する立場が現れた。その中で「ルースな社会構造」概念への反論を意図して村落社会の叙述を行なったのが、ポッター(J.M. Potter)である<sup>(注6)</sup>。ポッターは北タイ、チェンマイ盆地の一村落を調

査するとともに、既存の村落研究をレビューして、コミュニティが存在する証拠を列挙していく。そしてタイ農村には一般に、村を単位としたまとまり意識と村への帰属意識、村のリーダー、村レベルの自治活動、村の共有財産が見いだせると主張する<sup>(注7)</sup>。たしかに、タイ農村に村落という単位でのまとまり意識や集団行動が存在していることは、タムバイア(S.J. Tambiah)やモアマン(M. Moerman)の研究によっても示されていた<sup>(注8)</sup>。しかし、証拠を羅列するだけでは、タイのコミュニティがどのような特色を持った構造をしているのかを示すことができない<sup>(注9)</sup>。さらに問題なのは、コミュニティが人々の生活の再生産にとって持つ機能的意味が論じられないことである。そのため社会全体のシステムの中にコミュニティがどう位置づけられるのかが明確にならず、二者間関係によって社会構造を統一的に描く立場への有効な反論とならなかった。

## 3. ポリティカル・エコノミー論

1970年代になると、「ルースかタイトか」という二者択一的議論を離れて、タイ農村の人々が現実には直面している問題から、村落の社会関係を解明しようとする立場が現れる。それはこの時期に、農村における階層分解が政治的な対立を伴いながら顕在化した状況を反映したものであった。つまり資本主義の発達に伴い市場経済が農村に深く浸透し、それが農村世帯の階層分解を引き起こす。しかもそれは純粋に経済的な過程として進むのではなく、国家権力の介入を伴いながら進んでいくものとされた。こうして、人々の生活の再生産を根底において規定しているのは、村落外部の世界との経済・政治関係であって、村落社会をひとつの閉鎖系と

して論じることの意味は薄いとされたのである(注10)。その結果、村落組織が分析の主たる対象とされることはほとんどなく、せいぜい国家権力の代理機関として位置づけられる程度であった。

#### 4. コミュニティ文化論

資本主義や国家の影響力の浸透は、ポリティカル・エコノミー論者が指摘するような階層分解だけでなく、経済危機への対応として住民の集団的行動を引き出した。それは1970年代半ば以降の、政府やNGOによる参加型農村開発プロジェクトがひとつの契機となった。ここで言う集団的行動とは、ライスバンクや貯金組合などの機能組織を作ったり資源を共同で運用するというものである(注11)。そしてこのような組織活動の多くは、一定の地縁的範囲を基盤として形成された(注12)。

上記のような現象にいち早く気づいたのは、参加型開発プロジェクトを実践していたNGOの活動家であった。彼らは1970年代の活動が上からの知識普及にとどまっていたことを反省し、住民自身の持つ知恵や能力に依拠した開発をめざすようになる(注13)。そして人々が自らを組織することができるのは、伝統的な協同の精神や調和をはかる文化の存在による、と理解した(注14)。そしてそれを「コミュニティ文化」(watthanatham chumchon)と表現したのである(注15)。

このように、彼らは「コミュニティ」(chumchon)という表現を用いながらも、その機能の中心として「文化」、その中でも「思いやり」や「互助精神」のような協同性に注目した。しかし、このような協同性はかならずしも特定集団の存在を前提とするわけではない。したがっ

て、「村落」というような枠で「コミュニティ」を理解する必要はない(注16)。実際、彼らの言う「コミュニティ」の機能とは、何らかの地縁集団の機能というよりは、農村社会の伝統的機能ないし規範という意味で用いられている場合が多い(注17)。

こうしてこれまでの研究において、コミュニティの存在や意義を主張する立場は存在したけれども、それを地縁的な契機で成立する集団的組織として分析する視座は提示されていない。その結果、タイ農村の社会構造は、もっぱら二者間関係に基づく経済的社会的交換システムとして理解されてきた。農村の社会構造を人々の再生産システムとの関わりで理解することは重要であり、また確かにタイ農村において二者間関係(農村内外での)の果たす機能は無視できない。しかし二者間関係論のみでは説明しえない現象が、農村開発の実践とともに現れてきていることも事実であろう。例えば東北タイのシーポーントーン村(Ban Sri Phon Thong)では、高利の借米をなくすためライスバンクが作られたが、その会員は行政村の住民から募集され、組織作りと運営も村の自治組織が行なった(注18)。あるいは中部タイのフアイロン(Huai Rong)集落では、貯金組合を組織するときに、寺の布施者集団を会員募集の対象領域としていた(注19)。明らかにこれらの農村住民は、組織行動をとる際に地縁集団を意識し、また動員している。本稿は、住民による開発組織の形成・運営が地縁的な社会集団から受けているインパクトを検討することを通して、タイ農村におけるコミュニティの属性を明らかにするものである。

(注1) この節をまとめるに際してチャヤンの整理が役に立った(Chayan Vaddhanaphuti, "Traditions of Village Study in Thailand," in *The Village in Perspective* . . . , ed. Hirsch).

(注2) John F. Embree, "Thailand: A Loosely Structured Social System," *American Anthropologist*, no.52, 1950).

(注3) 水野浩一『タイ農村の社会組織』創文社 1981年 192ページの概念図に、その点が良く示されている。

(注4) ケンプはこの立場からの主張を最も強く打ち出している研究者である。例えば Jeremy Kemp, "The Dialectics of Village and State in Modern Thailand," *Journal of Southeast Asian Studies*, vol.22, no. 2, Sept. 1991, p.321などを参照のこと。

(注5) Kemp, *Seductive Mirage*. . .

(注6) Potter, *Thai Peasant*. . .

(注7) *Ibid.*, pp.35-50, 204-214.

(注8) タンバイアは人々の信仰世界の中に、村落という社会単位が意識されていることを明示した(S. J. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cult in North-east Thailand* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970))。またモアマンは、防衛という行為に際して村としての組織活動が明瞭に現れることを示した(M. Moerman, "A Minority and Its Government: The Thai-Lue of Northern Thailand," in *Southeast Asian Tribes, Minorities, and Nations*, vol.1, ed. P. Kunstadler (New Jersey: Princeton University Press, 1967), pp.408-415).

(注9) 北原も同様の点で、ポッターを批判している(北原淳「タイ研究における"Loose Structure"概念」『東南アジア——歴史と文化——』第22号 1993年6月) 189ページ)。

(注10) Anan Ganjanapan, "The Reproduction of a Sense of Community: The Case of Community Forestry in Northern Thailand" (Paper presented at 5th International Conference on Thai Studies, School of Oriental and African Studies, London, 1993), p.5.

(注11) ライスバンクとは、住民がコメを協同で保管し、飯米に不足をきたした世帯に、低利あるいは無利子で貸し出す組織。貯金組合とは、住民が毎月一定額を協同で貯金し、集まった資金を会員に低利で融資する組織

である。また資源の共同利用とは、例えば公共の沼地で村としての養魚事業を行ったり、村として入手した資金を村人に貸し出すなどのことを指す。詳しくは、重富真一「タイにおける農村開発政策の展開と現状」(アジア経済研究所「経済開発協力報告書:タイ」1991年)参照。

(注12) この点については、Shin'ichi Shigetomi, "From 'Loosely' to 'Tightly' Structured Social Organization: The Changing Aspects of Cooperation and Village Community in Rural Thailand," *Developing Economies*, vol.30, no.2, June 1992, pp. 169-175を参照。

(注13) その経緯については、Phumtham Wetchayachai, "Botbat khong ongkan asasamak ekachon nai kan sang sathaban kasetrakon phua kan phatthana: suksa korani kan sang klum thanakhan khao khong ongkan anukhro dek pliap thiap anging kan sang klum thanakhan khao khong krom kan phatthana chumchon" [開発のための農民組織形成におけるNGOの役割: コミュニティ開発局のライスバンク組織設立との比較において見た児童援護NGOのライスバンク組織設立の事例] (MA Thesis, Chulalongkorn University, 1984), p.110, あるいは Bunthian Thongprasan, *Naeo kit wathanatham chumchon nai ngan phatthana* [開発実践におけるコミュニティ文化の考え方] (Bangkok: Catholic Council of Thailand for Development, 1988), pp.109-110などを参照。

(注14) Seri Phongphit, "Development Paradigm: Strategy, Activities, and Reflection," *RUDOC News*, vol.4, no.3-4, July-Dec. 1989, p.7/Surachet Wephitak, *Rak than haeng chiwit: wathanatham chon-nabot kap kan phatthana* [生存の基礎: 農村文化と開発] (Bangkok: Samnak phim muban, 1990), p.8/チャティップ・ナートスパー「タイにおける共同体文化論の潮流」(『国立民族学博物館研究報告』第17巻第3号 1992年2月) 553~554ページなどを参照。

(注15) この立場について、北原の整理がある(北原淳「共同体理論再考——共同体再評価論を手がかりに——」(秋元英一他編『市場と地域——歴史の視点から——』日本経済評論社 1993年)。

(注16) そのような主張は、例えば代表的なNGOのひとつ「開発のためのタイ・カトリック評議会」による

“chumchon” (コミュニティ) の定義にも現れている。すなわち “chumchon” とは、人々がまとまり意識を有するものであって、それは家族、親族、開発グループ、村、あるいは村連合でもよいという (Sapha katholik haeng prathet thai phua kan phatthana and CEBEMO, *Rai ngan kan wichai ruang kan damrong yu khong chumchon: krabuan kan to su lae kan phatthana, korani suksa klum phatthana khet chomthong sun sangkhom phatthana chiangmai* [コミュニティの生活に関する研究報告：抵抗と開発の運動、チェンマイ社会開発センターのジョームトーン地区における開発グループの事例] [n.p., 1990], p.1)。なお、この点に、セーリーとケンプの論争がすれ違う原因がある。ケンプは、伝統的な (実在としての) 村落コミュニティなど存在しない、と共同体文化論を批判し (Jeremy Kemp, “Peasants and Cities: The Cultural and Social Image of the Thai Peasant Village Community,” *Sojourn*, vol. 4, no. 1, 1989, p.15), セーリーは「村落コミュニティとは何らかの“単位”や“モノ”(unit-like) matter or a ‘thing’) ではなく、「人々の有機的結合であって、文化的価値を現実のものとする制度である」と、反論する (Seri, “Development Paradigm . . . ,” p.3)。このようにタイのコミュニティを社会単位として見ない点では、くしくもこの二者は一致している。

なお共同体文化論の提唱者の一人であるチャティップには、村落史に関する研究があり、その中で土地の共同占有体としての村落共同体がタイの歴史上存在していたと主張している。チャティップは、タイ族が低地に降りてからも、土地を入手するときには村落の許可が必要であるなど、土地共同占有の名残があったと主張するが、その証拠となる史実は提示されていない (Chatthip Natsupha, *Sethakit muban nai adit* [タイ村落経済史] [Bangkok: Samnak phim sangsan, 1984], pp.12, 31)。

(注17) 例えばウィットは、リーダーによる相互扶助の調整や、労働交換のシステムを村 (village) の機能としてあげている (Vichit Nanthasuwan, “Village Institution and Development Work,” in *Back to the Roots: Village and Self-reliance in a Thai Village*, ed. Seri Phongphit [Bangkok: Rural Development Documentation Centre, 1986], p.28)。またガンチャナーは村 (muban) を、相互扶助システム、自治のシステム、および固有の文化を持つ場として捉えている (Kanjana Kaeohep, *Kan phatthana ban kap muang*

[ムラとマチの発展] [Bangkok: Catholic Council of Thailand for Development, n.d.], pp.9-10)。しかし、労働交換などの相互扶助はあくまでも二者間の協同として成立するものであるし、また長老による自治機能もケンプが指摘するように、二者間や親族のネットワーク内での調停がその中心である (Kemp, “Peasants and Cities . . . ,” p.12)。

(注18) このケースについては、重富真一「参加型農村開発の組織論——東北タイ農村における住民組織の形成過程——」(『アジア経済』第36巻第2号 1995年2月) 参照。

(注19) このケースについては、Shin'ichi Shigetomi, “Formation and Management of Development Organizations in the ‘Loosely Structured’ Society: Case Studies in Ang Thong Province,” in *People's Self-organizing Activities for Rural Development in Central Thailand*, by Shin'ichi Shigetomi, Chantana Banpasrichote, and Surichai Wungaeo (Tokyo: Institute of Developing Economies, 1995) の第8章を参照のこと。

## II 自生村のまとまりと組織活動

### 1. 社会単位としての自生村

#### (1) 集落の形成と守護霊信仰

タイ農村において、一定の地理的まとまりをもって居住している人々が、そのまとまりを社会的にもひとつの単位として認知するのは何故であろうか。未開の森林が比較的最近まで残されていた東北タイでは、人々が移住によって新たな集落を形成する過程が記憶・伝承されており、そこから社会単位としての自生村の成立契機を探ることができる。それによると、森林の中に数戸が集住する自生村 (ban) を作った人々は、周囲の森林に精霊がいると信じ、その中の悪い精霊から自らを守るため集落という空間を守る必要を感じた。そこで一帯の主とみなされる良い精霊に、集団としての加護を依頼した。

東北タイの人々は、このような守護霊をプーター (puta) と呼び、その祠を村はずれに建てる<sup>(注1)</sup>。祠は人の背丈ほどの木製のもので、ごく少人数でも建てることのできた。したがってプーターを祀る行為は、人々が地縁的な単位を意識したときに行なう、最初の共同行為であったろう。

プーターと村との関係について、東北タイ農村の人々がどのように認識しているのかを、筆者の調査村のひとつ、コンケン県ムアン郡ノンthon区 (Tambon Nonthon) トン村 (Ban Thon) の例で見よう。この村は1989年時点で世帯数318戸を数える規模の大きな集落であるが、もとは200年近く前に2世帯が他所から移住して作られたものであった。集落の西の入り口付近に、小高い森 (プーターの森) があり、その中にプーターの祠が建てられている。

プーターを祀る儀式は年に2回、雨期入り前と稲収穫後に行なわれる。村人はプーターへの捧げものを持って集まり、儀式はチャム (cham) と呼ばれる祭司役の村人によって取り仕切られる<sup>(注2)</sup>。雨期前の儀式において、チャムは村の今年の運不運を守護霊に尋ねるが、この村の場合は、2匹の亀を使った占いの形をとる。亀の1匹を「田の亀」(tao na)、もう1匹を「村(あるいは家)の亀」(tao ban) と名付け、祠の下で放って、それぞれの歩き方から村の農業生産と生活を占うのである。

この儀式に明瞭に現れているように、村人がプーターに対して保護を期待しているのは、トン村住民すべての生産と生活の安寧である。それは村人個人々人を対象としているというより、村人全体をひとつの単位として祈念されている。したがってプーターへの個人の不敬行為も、村

として制裁されねばならない。例えばトン村で村人の一人がプーターの森の木を切るという事件がおきたが(1989年)、それを知った村長はただちに村の長老と役員を集めて協議した。そして木を切った村人に500<sup>฿</sup>の罰金を科すと同時に、後に植樹することを約束させた。もしプーターの保護が個々の村人を対象としているのであれば、不敬を働いたこの村人のみが守護霊の懲罰を受けるか、ないしは保護を受けられなくなることで済んでいたはずである。しかし、実際には、一人の不心得者が村全体の安寧を脅かすもの、と理解された。

では実際にどのような不幸が村を襲うのであろうか。それは例えば旱魃であり、村での病気や死亡の多発である。そのようなことがおこると、人々は悪霊が村に入ったと理解し、シアンコーン (siang khong) という悪霊払いの儀式を行なう<sup>(注3)</sup>。儀式のやり方は以下ようになる。まず魚をいれるびく (khong) で人形を作り、その足を2人の村人が持つ。チャムにより天上の精霊が呼ばれ、人形に乗り移ったものがシアンコーンである。そこでチャムは、村におきている不幸の原因をシアンコーンに尋ねる。シアンコーンは、それを持つ村人の意志とは関わりなく動くことで、これらの問いに答え、最後は村人を引きずるようにして走り出し、不幸の原因を村の外に追い出すという。

1978年から88年までこの村では7回のシアンコーン儀式が行なわれたが、その直接の理由は、村での病気多発 (3回)、雨不足 (2回)、病気多発かつ雨不足 (1回)、現金の盗難 (1回) といったものであった。またこれらの現象がおきたのは、悪霊の侵入によるとするものが5回と多く、うち3回はプーターに対する村人の不敬

行為（例えば集落内での大中家畜の屠殺）を理由に、プーターが村の保護を止めたためと理解されていた。

このような共同行動が組織されるためには、まず共同の責任を負い、かつ共同で守られるべき人々の範囲が確定していなくてはならない。そこでチャムは、新たに村の住民となった者とそうでなくなった者の名前を、プーターに伝達することを怠らない。すなわち、村に出生や婚姻による新入者があると、チャムは新入者あるいはその親族とともに守護霊に加護を依頼する。また結婚などで他出した者については保護の対象から除くという。

#### (2) 村の領域に関する観念

村が精霊の保護を受ける単位となるためには、村人にとって悪霊の世界と人間の世界が、村という領域によって区分されていることが必要であろう。そのひとつの表現が、「村の柱」(lak ban) や「村境の柱」(lak khet ban) などと呼ばれる柱と、それに関わる信仰である。

このうち「村の柱」は、多くの場合、先端を先細りに削った1メートルほどの木の柱で、村の中心辺りに立てられている。この柱が村を保護するシンボルであることは、この柱のところで行なわれるタンブン（クラーン）バーン (tham bun [klang] ban, 村の〔中心の〕功德積み) と呼ばれる儀式によって確認される。トン村の場合この儀式は年2回、それぞれ3日間にわたって行なわれる。儀式では僧侶が招かれ読経するが、その際僧侶の持つ木綿糸 (sai sin) が柱に結び付けられ<sup>(注4)</sup>、さらに延ばされて、村の全家屋に繋がられる。また3日目の儀式では、人々はバナナの茎で作った容器に、蒸したもち米やキンマ、タバコ、ろうそく、花などを入れて集まる。そ

れらに僧侶の一人が聖水を振りかけて儀式が終わると、人々はこれを村の居住区域の外に捨てにいく。こうすれば悪霊が捧げ物に満足し、村内に入らないと信じられている。そこでは、悪霊からの防衛が集落を領域として行なわれており、村が個人や世帯を超えるひとつの社会単位として認識されていることがわかる。

「村境の柱」の方は、それ自体が守られるべき地理的範囲を明瞭に示すシンボルとなっている。この柱は多くの場合、村の居住区域の入り口や周囲に立てられており、悪霊が村内に入るのを防ぐ役割を果たしている。トン村の場合には、かつては隣村へ通じる4本の道それぞれに立てられていたというが、現在残っているのはそのうちの2つのみである。そのひとつには、僧侶が打ちつけた呪文札がついている。形状は「村の柱」と似たものが多いが、中には石を道の脇に埋め込んだ例もあった。また村によっては、村に厄災がしばしば発生したときなどに、僧侶を招いてこの柱を新たに立てたり、柱の霊力の強化を図ったりするところもある。

以上の信仰は北タイについても概ね見いだすことができる。すなわちこの地方でも、景観上ひとつのまとまりをなして集落が形成される場合が多く、集落の外に住む悪霊からの防衛を意味する共同のシンボルと行動が見いだされる。北タイでは村の精霊はピースア (phi sua) と呼ばれ、タンカオ (tang khao) と称する祭司がいる。また「村の柱」(ただし chai ban=村の中心、と呼ばれることが多いようだ) も多くの村で見ることができる。「村境の柱」の方は一般的ではないようだが、タンブン・バーンのときに、村の周囲にタレオ (talaao) と呼ばれる標識を立てたり、木綿糸をめぐらすなどして、神聖な儀式

の最中に不浄なるものが侵入しないようにする村がある(注5)。

これらの柱に関する信仰がブーター信仰と異なっている点のひとつは、前者に対する仏教の関与であろう。村によっては、柱に穴をあけて中に仏像を置いたり、柱の代わりに祠を建て、その中に仏像を安置したところもある。これらは、仏教の力が村全体を守る力としても理解され、利用されていることを示している。

### (3) 仏教と村落

上述のように、東北や北タイの農村においては村という単位が仏教の力の受け手ともなりえた。この点はすでにタムバイアも、ウドン県の村落調査の中で明らかにしている(注6)。人々のそういった観念は、次のようなトン村での事件(1989年)の顛末からも確認できる。

トン村ではソングクラン(songkran, タイ正月)の夜のイベントとしてミス・ソングクラン・コンテストを行なうのが恒例となっている。その舞台を寺の境内に準備している最中に、オートバイに乗って2人の村の青年が乱入し、寺の住職の批判を始めた。彼らはイベントの決め方(住職が青年を集めて決めることになっている)に不満を持っていたようだ。その数日後、例の青年は村長と住職のところに謝罪にきたが、それでことは済まなかった。なぜならば、村人はこの事件を個人的な問題ではなく、「共同の」問題と認識したからである。すなわち人々にとって、村の仏教を危うくすることは、彼ら全員の平和を危うくするものだった。こうして青年は、村人が集まったところで正式な懺悔と謝罪をさせられた。

このような事件がなくても、人々は村の寺の存在によって村全体が守られているということ

を、さまざまな折に確認する。たとえば入安居(khao phansa, 雨期の修行入り)の際に出家する村の青年数が多いと、人々は今年は良い年になると感じる。そしてその祭には、村の活動として寄付金を募り芝居や映画を呼ぶなどする。同様の意識は北タイでも見られるのであって、チェンライ県の村を調査したモアマンは、「僧侶が賭博をしているのを警察に発見されると、全村が面子を失う」と述べている(注7)。

タイの上座部仏教はその原理からして、功德を積むすべての個人を救済する。しかし村がひとつの社会単位として意識されているところでは、仏教の超越した力が、悪霊から村を守る力としても意識される。東北や北タイの村においては、アニミズム信仰のゆえに守られるべき村の領域はきわめて明瞭に区切られていた。それゆえに人々は仏教をも媒介として、外部の悪霊から保護された運命共同体としての「わが村」を意識する。

### (4) 中部タイの集落

以上の議論は東北と北タイの自生村についてのものであった。これに対して中部タイでは、状況が大きく異なっている。まず集落は、灌漑水路や河川、あるいは道路にそって列状に展開したり、あるいは近親世帯の小集団が耕地の中に点在するような散村状になる場合が多い(注8)。このような場合、村落は景観的にもひとつのまとまりを示すことがないために、それを守る共同のシンボルや行動が生じにくいのも当然であろう。

また集村状の村落であっても、中部タイでは、集落を単位として認識していることを示すシンボルや行動はきわめて少ない。村の祠は、この地方の場合、ごくわずかの村落でしか見いださ

れないし<sup>(注9)</sup>、「村の柱」と「村境の柱」は筆者の知る限りでは存在しない。これらの点には、東北や北タイに住むラーオ系タイ人と、中部タイのシャム系タイ人との文化的な違いも反映していると思われる<sup>(注10)</sup>。

ただし中部タイでも、タンブン・クラーン・バーンを行なう村落は珍しくない<sup>(注11)</sup>。そこでは僧侶が招かれ、集まった人々の前で読経する。人間や動物を型どった土人形を食事とともに持ち寄って、人間と家畜の安寧を祈るところもある<sup>(注12)</sup>。一見、東北タイのそれと似ているが、中部タイでは村を外部から区切るような行動やシンボルはないし、むしろ隣村の人々が儀式に参加することもある<sup>(注13)</sup>。また儀式に参加しなければ村人でも功德が得られないし、逆に村外の人でも参加すれば功德が得られる、と理解されている<sup>(注14)</sup>。このように中部タイにおいては、自生村は社会単位として認識される条件に乏しいため、人々が地縁的に組織を形成するときに、当然基盤となるべき単位とは認知されにくくなる。

## 2. 自生村の組織活動

### (1) 防衛と秩序維持

前項で示したように、集住した人々が悪霊からの防衛のため村の守護霊を祀ったときに、村としての共同行動は始まっている。この他に住民は、外部の悪しき人間に対しても自らを集団で守る行動をとることがあった。東北タイの場合、強盗に襲われるということはごく稀であり、治安上の最大の問題は牛泥棒であったという。牛が盗まれたという報告を受けると、村長は木鐸を打ち鳴らして村人を集め、盗まれた牛の追跡に集団であつた<sup>(注15)</sup>。

治安が悪化すれば、夜警が組織された<sup>(注16)</sup>。

この場合、村長が村の男を割り振って、交替で村の出入り口や村内の警備をさせた。このように東北タイの村では、外部からの敵に対しては、村が集団行動を組織することで対応してきた。ただし、このような夜警がどれくらい以前から組織されていたのかは不明である。トン村の場合で見ると、村が夜警を組織するようになったのは、1970年代に入って現金経済の比重が高まった後のことであつた<sup>(注17)</sup>。

中部タイの村でも、このような夜警はしばしば組織されている。ただしその場合、郡役場からの指示を受けて、行政村の村長が住民を組織するのが一般的なようである。19世紀末に、中部タイ下部の農村で盗賊が多発したときでも、住民の共同防衛行動がおこらないため、政府が軍隊を送ったり、村長に防衛のための行動をとるように指示しなくてはならなかったという<sup>(注18)</sup>。

外敵からの防衛と同時に必要なことは、内部の平和と秩序の維持である。通常このような秩序は、隣人との関係を悪化させたくないという意識や文化的規範意識が規制力となって支えられている。しかしそれでも村人の生活の安寧を著しく脅かす行動がおきた際には、集団の力でそれをコントロールしなくてはならない。

内部秩序を維持するための行為のひとつは、村としてのルールを定めることである。例えばトン村の場合、伝統的な村の規則として現在に至るまで理解されているのは、村の居住地域内で大他家畜を屠殺しない、一定期日以前に屋根ふきなどに使う茅を村内に持ち込まない、というものである<sup>(注19)</sup>。これらはトン村の守護霊であるプーターを怒らせないためのルールであつた。このように村の決まりが、村の守護霊と結

び付けて理解されるのは、トン村周辺の他村でも同様である(注20)。

ブーターのような超自然的な存在にたよることなく、住民が相互の行為を直接規制するためのルールは、最近になって定められるようになった。トン村の場合、1970年代に入ってバナナ、タケノコ、にわとりの泥棒、他人の菜園での排便、村内での発砲に対して、500バーツの罰金が定められた。このような世俗のルールが必要になったのは、村周囲の自然が減少し同時に現金経済の比重が高まって、以前にはなかったトラブルが多くなったためである。また村としての共有資源が発生しその共同管理が必要となると、やはり村のルールが作られる。例えばブリラム県サクーン村(Ban Sakun)では、1980年代になって村の養魚池が作られると、その魚をとらないという規則とその違反に対する罰則が設けられた(注21)。あるいは人々の自発的な協力が十分得られなくなったことから、規則を定めねばならなくなったケースもある。北タイのある村では、葬式が出るとその家と同じ隣組(muat)の家は遺族と通夜をとにもすることが定められている(注22)。かつてはこのようなことを規則に定めずとも、人々が自発的に協力してきたはずである。

しかし、あらかじめ共通認識となっている規則がなくても、人々の安寧を乱す行為に対して規制を加えることは可能であろう。前に述べたシアンコーンは、悪霊の侵入に対してのみならず、村内でおきた盗難事件に際しても実施されていた。ロイエット県シーポーン村では、むしろ盗難事件の際に行なわれるのが普通という。この場合シアンコーンは盗難物が隠されている家のところまで走り家屋を叩くというから、

これは精霊に名を借りた一種の共同制裁と見ることができよう。

存在自体が危険とされた住民が、悪霊の化身と見なされて制裁を受けることも稀にあった。東北タイでピーポープ(phi pop)、北タイでピーカ(phi ka)と呼ばれる住民の場合がこれにあたるが、そのような人々は、村内でのつきあいを遮断されたり、追放されることすらあったという(注23)。ピーポープとなる人は特殊な呪術者である場合のほかに、地域社会の非協調者も含まれたというから、世俗の事柄での非同調者に対する攻撃として使われる可能性のあるものだった(注24)。シアンコーンもピーポープへの制裁も、世俗の事柄をアニミズム信仰に結び付けた上で、制裁行為を正当化している点に特徴がある。

以上のように、市場経済の浸透が進む以前の東北タイ村落では、内部秩序維持のための規則や制裁は、悪霊に対する防衛を目的にしたり精霊の力を借りて行なう形をとっていた。人々が純粹に世俗の合意として規則を定め、その遵守を強制するというのは、比較的最近に始められた組織行為であった。

## (2) 共有資源の管理

村が何らかの共有資源を有している場合には、その管理のために組織行動が必要となる。タイの農村におけるこのような共有資源として、もっとも重要なものは仏教寺院であるが、それについては次節で論じるので、ここではそれ以外の共有資源として何があり、どのような共同管理行動を伴うのかを見ておくことにする。

東北タイについて言うと、すでに触れたように村の祠のあるところには小高い森があつて、それが村の共有地と理解されていた。これは村の守護霊の住処であるから、経済活動に用いる

ことはもちろん、木を切ったり動物を捕獲することさえ禁じられていた。したがってこの森の共同管理の内容は、「手を触れない」ことであった(注25)。

人々の経済活動と関わる共有資源としては、東北タイでは沼地がほとんどの村にあり、牛の水場などに用いられる。トン村の場合、人々は共同で毎年沼地を清掃し、浅くなるのを防いでいた。ただしこのような清掃活動は、どの村でも行なわれるわけではなく、むしろ自然のままに放置されているような場合が多いようだ。またこのような共有の沼地では、毎年乾期になると村として日を定めて人々が一斉に魚をとるといって、一種の集団行動があった。上述のような沼地に関する村の管理行動は、概ね村長の指示のもとに村人が同じ作業をするという単純な協業であった。また特に不出役者を罰するということもなかった。最近では、このような沼地が村としての共同養魚事業に用いられるケースも出てきている。

北タイについて見ると、水源確保などのために共同で維持されている森林の存在が、最近の調査で明らかになった(注26)。そこで確認された153カ所のコミュニティ林のデータを整理すると、その60%以上が水源林であった(注27)。このようなコミュニティ林管理が意識的になされるようになったのは、外部の資本との間やコミュニティ間で土地利用をめぐる対立が発生したことがきっかけになっている場合が多い(注28)。つまり、以前は人々が手を触れるようなことのない生活林や人々の自由な利用に任せられていた生活林が、林業コンセッションの拡大や開墾余地の減少によって、従来の資源供給機能を脅かされる状況になった。そのため人々はその

森林を意識的に管理する必要に迫られたのである。

沼地や森林以外でも、最近では私的占有をまぬがれた土地を、共有地として村が管理するケースが見られるようになった。例えば前掲のサクーン村では、占有されずに残っていた土地が村の共有地とされ、住民に桑の作付用地として貸し出された(注29)。まったく同様の共同事業がトン村でも試みられた。

以上に見てきたように、東北や北部タイでは、住民が村を単位として共同で管理する資源が存在している。しかしそれらの管理は、かつてはせいぜい「手を触れない」というものか、または集団で単純協業すればよいというものであったから、複雑な管理組織を必要としなかった。むしろ近年、土地資源の希少化に伴い、共同で管理する土地が増え、またその管理も組織的なものになってきている(注30)。これらの地方に比べると、中部タイでは住民が共同で管理・運用する共有地が少ない。

(注1) プーターは直訳すると「父方母方の祖父」となるから、これを移住者の祖先神とする理解がしばしばなされる(例えば Chatthip, *Sethakit muban nai adit*, p.45/Suwit Thirasatwat, Chop Disuankhok, and Sumet Kaenmani, *Rai ngan wichai ruang prawatiset Sethakit lum mae nam chi tangtae pho so 2475-2528* [1932年から85年までのチー川流域の経済史に関する研究報告], Report submitted to National Research Council [Bangkok, 1985], p.287)。しかし筆者は、タイ人のアニミズム信仰に基づく地主神として、プーターを理解する方が適当と考えている。なぜならば、プーターとして祀られるもの多くは、その地域に何らかの超自然的な存在を感じさせるような自然物や人工物であったからである。例えばポーンピライの調査村では古い集落遺跡やナライ像の台座などが(Phonphilai Lertwicha, *Chao na lum nam chi* [チー川流域の農民] [Bangkok: Munithi muban, 1989], p.7)、筆者の調査地トン村で

は、近村の靈験あらたかなプーターの祠にある蟻塚の一部が、それぞれ祀られている。また、プーラム県サクーン村の場合、後からの移住者は、村に着くまでもとの集落のプーターの加護のもとにあり、村に入るとサクーン村のプーターによって守られたという (Seri Phongphit, *Khwam wang mai khong sakun* [サクーンの新しい希望] [Bangkok: Samnak phim muban, 1989], p. 18)。これもプーターが地主神である証拠であろう。

(注2) チャムはプーターと会話する能力を持つとされ、この村の場合、村人の合議のもとに決められるが、同時に守護霊の容認する人物でなくてはならないとされる。なお村の形成とチャムのタイプとの関係について、林の整理が興味深い (林行夫「森林の変容と生成——東北タイにおける宗教表象の社会史試論——」〔佐々木高明編『農耕の技術と文化』集英社 1993年〕660ページ)。

(注3) これについて詳しくは、Chop Disuankhok, “Khwam chua: phuen than haeng arayatham khong chao isan” [信仰: 東北タイ人の文明の基礎], *Warasana manusayasat sangkhomsat* [人類学社会学雑誌], vol.3, no.1, Feb. 1984 を参照。

(注4) “sai sin” の意味については、石井米雄編『講座 仏教の受容と変容2 東南アジア編』佼成出版社 1991年 5ページ参照。

(注5) タレオについてチャティップが若干触れている (Chatthip, *Sethakit muban nai adit*, p.46)。また悪霊への捧げものを村の外に捨てる儀式は、北タイでも報告されている (Andrew Turton, “Northeastern Thai Peasant Society: A Case Study of Jural and Political Structures at the Village Level and Their Twentieth Century Transformations” [Ph. D. diss., University of London, 1975], pp.359-360)。同じく北タイのモアマンの調査村では、儀式の際に村を外部者に対して閉鎖するという (M. Moerman, “Bang Ping’s Temple: The Center of a ‘Loosely Structured’ Society,” in *Anthropological Studies in Therawada Buddhism*, ed. Manning Nash [New Haven: Yale University Press, 1966], p.138)。

(注6) Tambiah, *Buddhism and . . .*, p.54.

(注7) Moerman, “Bang Ping’s Temple . . .,” p.164.

(注8) Manu Wanyapet, *Kan tang thin than nai chonnabot prathet thai* [タイ国農村における居住形態] (Nakhon Pathom: Silapakorn University, 1977), pp.

38-39, 44/Larry Sternstein, “Settlement Patterns in Thailand,” *Journal of Tropical Geography*, vol.21, Dec. 1965, pp.30-31/David Bruce Johnston, “Rural Society and the Rice Economy in Thailand 1880-1930” (Ph. D. diss., Yale University, 1976), pp.116-117.

(注9) 中部タイの村の祠についての研究は皆無といつてよく、なぜ中部タイで村の祠が(少なくとも現在では)一般的でないのかは不明である。

(注10) ピサヌローク県ワントン郡ドンピクン区 (Tambon Don Phikun) には、ラーオ系タイ人の多く住む集落とそうでない集落が混在しているが、そのうち村の祠はほぼラーオ系タイ人の集落にあった。

(注11) 中部タイの場合、かつてはタンブン・ナーバーン・ランバーン (tham bun na ban lang ban, 村の前と裏のタンブン) と呼ばれていたところもある。チャティップとポーンピライも、同様の信仰を多くの村で確認している (Chatthip Natsupha and Phonphilai Lertwicha, *Wathanatham muban thai* [タイ農村の文化] [Bangkok: Munithi muban, 1991], p.210)。

(注12) Shigetomi, “Formation and Management . . .,” pp.56-57.

(注13) チャティップらによると、中部タイで行なわれるこの儀式は、ひとまとまりの平地 (thung) を守る精霊に対するものであるという。このことは、同じ平地の中で農業を営む複数の集落の人々が、同じ精霊を祀ることを示唆する (Chatthip and Phonphilai, *Wathanatham muban thai*, pp.210-211)。

(注14) Shigetomi, “Formation and Management . . .,” pp.56-57.

(注15) Ko Sawasdiaphanich, *Isan mua wan wan* [昔の東北タイ] (Bangkok: P. Vathin Publication, 1990), pp.22-23, 192.

(注16) ウドン県での1964年の調査では、39カ村中36カ村で夜警を組織した経験を持っていた (D. J. Blakeslee, L.W. Huff, and R.W. Kickert, *Village Security Pilot Study* [Bangkok: Military Research and Development Center, 1965], pp.316-317)。

(注17) なお前掲ウドン県での調査では、1961年前後に組織されたものが多かった (*ibid.*, pp.321-322)。

(注18) Johnston, “Rural Society . . .,” pp.176, 185, 192-193.

(注19) 住民は近在の沼地などに生えている茅を、屋

根の補修などに使うため刈り取るのであるが、村内に持ち込むのは一定の期日以降とされていた。

(注20) 仏日(wan phra)に拘り、屠殺、薪の持ち込みをすること、夜間に木を切ることなどが禁止され、罰金も定められている。

(注21) Seri, *Khvam wang mai* . . . , p.72.

(注22) チェンマイ県メーテン郡ソップブーン区(Tambon Sop Poeng) ノーンブアルアン村(Ban Nong Bua Luang) での調査による。

(注23) Ko, *Isan mua wan wan*. pp.233-234/Tambiah, *Buddhism and* . . . , p.333/Turton, "Northeastern Thai Peasant Society . . . ," pp.455-456.

(注24) Tambiah, *Buddhism and* . . . , pp.331-332/Suthep Sunthraphesat, "Khvam chua ruang phi puta nai muban phak tawan ok Chiang Nua" [東北地方農村におけるプーター信仰], in *Sangkhom withaya muban phak tawan ok Chiang Nua* [東北地方の農村社会学], ed. Suthep Sunthraphesat (Bangkok: Rong phim samakhomsat haeng prathet thai, 1968), pp.115-118.

(注25) 類似の管理がなされていたのは、死者やその灰を埋葬するための林(pa cha)である。この埋葬林は必ずしも村ごとにあるわけではないが、やはり村(ないし村々)の共有地として認識されている。そこは霊の住まうところであるから、手を触れずにおくことが管理の内容であった。これらの信仰と関わる共有林は、他の林地に比べ、相対的によく保護されてきている(Yasuyuki Kono, Suman Suapati, and Shinya Takeda, "Dynamics of Upland Utilization and Forest Land Management: A Case Study in Yasothon Province, Northeast Thailand," 『東南アジア研究』, 第32巻第1号, 1994年6月, pp.12-30)。

(注26) Chalatchai Ramitanon, Anan Ganjanapan, and Santhida Ganjanapan, *Pa chumchon nai prathet thai: naeo thang kan phatthana lem 2 pa chumchon phak nua* [タイのコミュニティ林: 開発の方向, 第2巻 北タイのコミュニティ林] (Bangkok: Sathaban chumchon thong thin phatthana, 1993).

(注27) チャラートチャイらのデータ(*Ibid.*)を整理した、重富真一「タイにおける共有地に関するノート——北タイの共有林調査結果からの考察——」(『東南アジアの土地制度と経済開発』アジア経済研究所所内資料

1995年)を参照のこと。

(注28) 共有林形成の契機としては、「資源利用の競争」が61%で最大の比率を占めた(同上論文 78ページ)。また東北タイでも同様の傾向が指摘されている(Kono, Suman, and Takeda, "Dynamics of Upland Utilization . . . ," p.30)。

(注29) Seri, *Khvam wang mai* . . . , pp.45-49.

(注30) この点については、Shigetomi, "From 'Loosely' . . ." を参照のこと。また河野らによって紹介された事例にも、共有林管理が組織だったものとなる傾向が見られる(Kono, Suman, and Takeda, "Dynamics of Upland Utilization . . .")。

### III 寺の布施者集団と住民の組織経験

以上に見てきたような自生村単位の共同行動は、市場経済の浸透が進む以前には、単純な協業であったり、精霊信仰の儀式の一部として行なわれたものがほとんどであった。しかし寺の存在を考慮に入れると、事情は異なってくる。寺はタイ農村にごく一般的にかつ伝統的に存在してきた共有資源であり、しかもその管理のためには相当な規模で住民とその資源を動員する必要があった。

#### 1. 寺の建設と住民組織

仏教が村の守護霊と同様、村を守る力として理解されていることは前節で述べた。しかし宗教施設である寺は、資源の大きさという点で見ると、村の祠とはまったく異なっている。寺には、本堂、布施堂、集会堂、僧坊、火葬台などの施設があり、周囲は塀で囲まれて門が建てられる。これらの建築物は一気に建てられるのではなく、最低限必要なものから徐々に年月をかけて作られていくのが普通である。また施設の改築・修理も順次行なっていかなければならないから、寺の施設の建設は間隔をおきながらも村人に資

源動員を強制し続ける。しかも最低限必要な僧坊でも、人間が一人居住できるだけのものでなくてはならないから、動員される資源量は相当なものになる。例えばシーポーン村（立村1900年頃）の古老によれば、村の初めての寺は1932年前後に、村人が現金を出し合って購入した民家を僧坊としたものであった<sup>(注1)</sup>。またトン村では1947～49年にかけて、木造の本堂を煉瓦作りに建て直したとき、人々は煉瓦を1世帯当たり500個焼いて持ってくるという合意をし、その他に合計2万<sup>バーツ</sup>の現金を村人から集めたという。当時の2万<sup>バーツ</sup>は約42<sup>トン</sup>分に相当するが、これは120人近い大人が1年間に消費する白米量にあたるものだった。タムバイアの調査村（ウドン県）においても、本堂建設の際には、義務として各世帯が500個の煉瓦を持ち寄ることが、村の会合で決定されている<sup>(注2)</sup>。

村人に資金的な余裕ができたり、社会全体の経済水準が上昇してくると、人々はより立派な施設を求めるようになる。そうすると村人が自分たちの資金・資材・労働力だけで作るのは難しくなる。そこで村人はそのネットワークを動員して、村外からも寄付を集める。こうして相当な額の現金が村に持ち込まれ、その管理を俗

人たる村人が行なうのである。

では実際にどれくらいの資金が調達されるのであろうか。トン村において1975年から80年にかけて本堂、僧坊の改築、火葬台の新築をした時期の会計簿が残されていたので、その収支を表1に示した。これによると年平均6万<sup>バーツ</sup>ほどの現金（約5世帯の年農家現金所得に相当<sup>(注3)</sup>）を調達したことになる。収入の内訳を見ると、寄進と寺行事での収入（祭での物品販売収入、商人から徴収した場所代など）で98<sup>パーセント</sup>近くを占め、村が自ら集め管理する現金のほとんどが寺に関連して動員されていることがわかる<sup>(注4)</sup>。また資金のほとんどが寺施設、寺行事および僧侶のために用いられている。

中部タイでも寺の建設に際して、地域住民の組織的な資源動員行動がおきるのは同じである。例えばアントン県ウィセットチャイチャーン郡フアイカンレーン区(Tambon Huai Khan Laen)第5行政村にあるターンルア寺(Wat Thang Rua)は、1973年に作られた新しい寺であるが、その建築にあたっては、近在のいくつかの自生村に住む20人ほどの篤志家が、土地を寄付したり資金集めをしたりした<sup>(注5)</sup>。同区第1行政村にあるフアイローン寺本堂に境界石を埋設する

表1 トン村の1975～80年の収入・支出

| 収 入                 | 金額（バーツ） | 構成比（％） | 支 出      | 金額（バーツ） | 構成比（％） |
|---------------------|---------|--------|----------|---------|--------|
| 寄 進                 | 292,897 | 81.3   | 寺施設の建設費用 | 303,283 | 89.4   |
| 祭での収入 <sup>1)</sup> | 58,829  | 16.3   | 祭の費用     | 7,783   | 2.3    |
| 利子収入 <sup>2)</sup>  | 5,176   | 1.4    | 僧侶へ      | 22,556  | 6.6    |
| そ の 他               | 3,151   | 0.9    | 学校へ      | 2,000   | 0.6    |
|                     |         |        | その他      | 3,604   | 1.1    |
| 合 計                 | 360,053 | 100.0  | 合 計      | 339,226 | 100.0  |

(出所) トン村会計簿より筆者計算。

(注) 1) 祭での物品販売収入を含む。

2) 集まった資金を住民に貸し出したことによる利子。

に際しては(1993年)、住民がそのネットワークをたどって、バンコクなどに在住の富者12人から1人当たり5万~10万円(93年時点で、約20万~40万円)もの寄付金を集めている。同じアントン県サウェーンハー郡シープラーン区(Tambon Sri Phran)のバーンケー寺(Wat Ban Kae)の施設増改築の際には、布施者の中で有力な親族集団が資金集めを行なった(注6)。ここでは、これらの資源調達が生村による組織活動ではなく、有志や親戚、知人などのネットワークに依拠している点に注意しておきたい。

## 2. 寺行事の運営組織

寺に関する資源の動員は、施設の建設にとどまらない。毎年行なわれる寺の大きな行事において、やはり相当の資源動員がなされる。このような行事に際しては、バンコクなどへ出稼ぎにしている者たちのほか、親戚や知人など村外の人々も多く参加する。そこで村の人々は客人をもてなし、かつ祭を楽しむための体制を作らねばならない。トン村の最大行事である大生経説法会(bun phrawet)の場合、村人は村の寄り合いでその年の行事の規模を決定する。儀式の中味は毎年ほぼ同じであるが、日程やアトラクション(旅芸人などを呼ぶ)の内容などを、住民が調達できる予算と照らし合わせながら話し合うのである。そして行事の運営のために、委員長と助手、会計、パレードの踊り子、食事準備、治安維持、旅芸人の接待、照明、来客接待、僧侶の接待、というような係りを決め、村人に割り振る。

中部タイでの寺行事の運営に際しても、同様に地域住民の協同が必要である。筆者がアントン県で聞き取った限りでは、行事が近づくと住職が布施者である住民に呼びかけて、寺で集会

を開く。そこに集まった人々がいわば実行委員会のような形になって、仕事の分担や責任者を決める。そして各責任者は、さらに自分のネットワークの中で必要な人数の布施者を集めて、その責任を果たすのである。例えば先のファイローン寺の仏像安置祭(1990年)の場合、のべ500人以上もの布施者が20の係りに分かれて行事を遂行した(注7)。

一方、バンコクなどから村祭に戻ってくる人々の方でも、寄付集めや帰省バスのアレンジなどが必要である。トン村の場合にはバンコクにいるトン村出身者有志がこれらのアレンジを行なうが、シーボートン村の場合には出稼ぎ者がほぼ一箇所にとまって住んでいることもあって、集会を開いて帰村と寄付集めについて合意形成を図るといふ。このように大きな寺行事では、集団行動をするための人々の管理体制が必要になるのである。さらに、行事の際に村内外から集められた現金の管理が必要である。これは施設の建設資金と同様に俗人である住民が行なう。

こうして寺の施設建設と毎年の行事の遂行のために、住民はその資源の共同動員と共同管理を行なう。逆に寺に関すること以外で住民が恒常的に共有現金を管理することは、ほとんどなかったと言ってよい(注8)。寺の行事に関連した組織行動は毎年行なわれ、また現金のような資源は恒常的に維持・管理されねばならない。そこで、そのための技能(会計能力)と規範が求められる。単純な協業では寺の行事は遂行できないから、人々の間に分業が行なわれ、それを統括する人々もまた必要となる。このように寺の存在は、地域住民に地縁的な集団としての組織行動の豊かな経験を与えてきた。

(注1) 重富「参加型農村開発の……」6ページ。

(注2) Tambiah, *Buddhism and . . .*, p.150.

(注3) Thailand, Ministry of Agriculture, *Raidai raichai khong kasetrakon* [農民の収入と支出] (Bangkok) 各年版の農家現金所得データから1975/76, 78/79, 80/81の3栽培年度を平均した。

(注4) この他に政府から特定の社会資本整備に使うための資金がくることがあるが、これは村が経常的に管理するものとは言えない。また日本で見られるような「自治会費」の類の徴収は、タイでは一般的ではない。

(注5) Shigetomi, "Formation and Management . . .," p.60.

(注6) Ibid., p.77.

(注7) Ibid., p.58.

(注8) トン村の帳簿には「トン村の中央基金」と記されており、村人の意識の上で寺の基金と村の基金との区分はほとんどなされていない。実質的には支出がほぼ寺関係になるから、トン村の場合、寺と分離した村としての独自財政はなかったと見ることができよう。このことはシーポーン村についても同様であって、1980年代のはじめまで、僧衣寄進祭 (thod pha pa) での寄付は、「中央基金」として俗人たる村人によって管理されており、やはりその支出はほぼ寺に限定されていたのであった。

#### IV 行政村と組織化の制度

これまで論じてきた地縁集団は、主に住民自身にとっての必要性から作られたものであった。しかし地縁集団には、国家がその権力を個々の国民に及ぼすために、その代理機能を担わせる目的で作ったものがある。タイ農村においては、行政村 (muban) がこれに相当する。

##### 1. 行政村の配置

タイでは19世紀の末から20世紀初頭にかけての行政改革により、近代中央集権国家としての地方統治制度が整った。すなわち政府の施策を地方に行き渡らせる役所と官吏が置かれ、またその施策を受ける住民側の制度も作られた。前

者の末端を担うものとして郡が設けられ、そこに郡長をはじめとする政府諸機関の官吏が駐在している。後者については、1890年代はじめに行政村が設けられ、同時に複数の行政村をまとめた行政区 (tambon) が作られた<sup>(注1)</sup>(図1)。

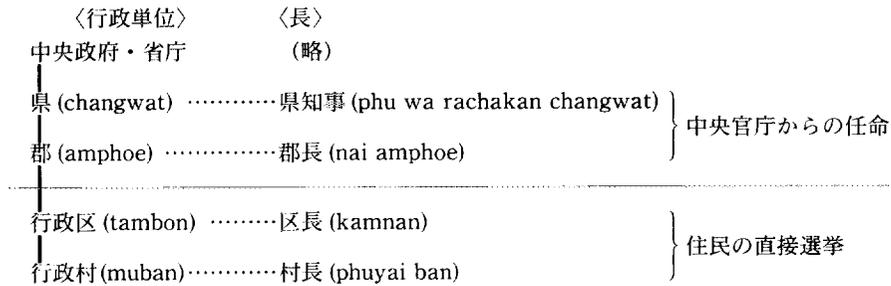
この行政村には、次のような特色があった。ひとつは行政村の区割りが、原則的に人々の地理的なまとまりを尊重してなされたということである<sup>(注2)</sup>。つまり集落としてまとまっている場合にはなるべくそれをひとつの行政村とし、そのようなまとまりが見いだしにくい場合には、水路や道路などを境界として区分することとした。また行政村の規模も、人々がお互いに顔見知り関係を維持できる程度になっている。1990年時点での行政村の平均規模は約140戸、人口約750人であった<sup>(注3)</sup>。

もうひとつの注目すべき点は、村長の選出を住民の直接選挙により行なう形を、早い時期からとっていたことである。それによって、村長選挙には地域住民の力関係が反映することとなった。つまり住民の間にインフォーマルな支持基盤を持っていなければ、村長にはなりえなかった。

このようにタイの行政村は、住民のまとまりや社会関係をある程度尊重して定められたといえよう<sup>(注4)</sup>。しかしそれにも地方差があった。

東北タイのように自生村が集村を形成している場合には、自生村をそのまま行政村とするか、あるいは自生村の人口が少ない段階では複数の自生村をまとめてひとつの行政村とすることが多かった。後者の場合でも、人口の増加とともに前者の形に移行した。この地方では、社会的なまとまりと地理的なまとまりがほぼ一致していたので、それが行政的なまとまりとも一致す

図1 タイの地方行政単位の概略とその長



(出所) 筆者作成。

ることになった。ところが中部タイに多い列状村や散村の場合、行政村の区切りはしばしば運河や道路などによって機械的になされた。顔見知り関係の濃さで言えば、寺の布施者集団がひとつの区切りとなるはずであるが、そのようなエリアは行政村の区分に際して考慮されなかった。このように中部タイの行政村は、自生的に行なわれてきた地縁的組織活動の動員範囲とは無関係に定められることが多かった。

## 2. 行政村の自治制度

行政村は地方統治のための末端機関として置かれているために、人口や資産の把握、治安、開発などさまざまな機能がそこに与えられている。また行政村には、住民の管理を一定程度政府に代わって行なうことが期待されるため、住民の自治制度の形成が政府により強制される。現在では、住民の直接選挙で選ばれた村長と、村長が任命する村民からなる村役員会 (khana kamakan muban) が、村の運営に関してリーダーシップをとり、また村の各世帯の代表が参加する村寄り合いが持たれて、そこで村全体の意思決定がなされるようになっている。郡役場は月に1回、区・村長を招集して政府の施策を伝達するので、それを村人全員に周知するために

も、原則として月1回、村寄り合いが開かれることになる<sup>(注5)</sup>。

このような制度は、確かに政府によって作られたものであったが、住民はこの制度にのっとって、住民自身の必要から発生した問題についても合意形成を行なっている。人々の合意形成や動員をスムーズに行なうために、インフォーマルなリーダーの権威を借りる場合もあるが、それでも運営の中心はフォーマルな村の運営制度に依拠するのが普通である。

行政村は住民の地縁的な組織運営制度を持つほかに、政府の地方統治の末端として、国家資源の受け入れ母体としての機能を持つ。国家から付与される資源には、道路や井戸などの社会資本、個々の世帯の生産・生活に関わる技術・知識、および村として共同で運用する諸資源などがある。

タイにおいても農村開発政策の開始とともに、これらの資源（特に前二者の資源）が盛んに行政村に投入されてきた。そして社会資本整備の場合には、住民側からも労働力を提供させたり、あるいは1975年の通称タンボン・プロジェクト以降になると、住民自身に社会資本整備の企画・実行をさせるようになった。また技術や知識

の普及に際しては、住民のグループを作らせた。これらの組織活動は行政村の運営制度を用いて行なわれたが、そこでの行政村の役割は、個々の住民と政府のパイプ役であった。社会資本は、完成してしまえば行政村によって維持・管理されることがほとんどなかったし、技術・知識の普及についても、講習会が終わると、後は各自の努力にまかされる場合がほとんどであった(注6)。

しかし1970年代の後半になると、タイ政府は行政村単位で人々が共同で運用すべき資源を投入するようになった。たとえばライスバンクの粃や米倉、あるいは村落養魚事業の稚魚、公衆衛生促進に用いられるトイレ・水瓶作り用の資金や資材がそれにあたる。これらの資源は、行政村が継続的な管理・運用を行なう限りで、住民に共同の利益をもたらすものであった。このような資源を国家が投入するということは、行政村の自治制度に対して、自治活動の対象や動機を与えることを意味する。寺に関するもの以外にコミュニティとしての共同活動がほとんどなかったタイ農村において、行政村を通じて投入される資源を住民が共有し管理・運用するようになったのである。このように行政村は、地域住民を組織活動に動員する制度を持ち、さらに農村開発政策の展開によって実際に組織活動を実践する単位として重要性を増すことになった。

(注1) Tej Bunnag, *The Provincial Administration of Siam 1892-1915* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1977), p. 110.

(注2) 当初は一定戸数で区分していたが、1914年の地方統治法で自然地理的条件に基づき、行政村が区分されるようになった (*ibid.*, p.198)。

(注3) Thailand, National Statistical Office,

*Statistical Yearbook of Thailand, 1992* (Bangkok) の数値から、都市部 (thesaban) を除いたエリアの世帯数、人口を行政村数で除した。なおこの統計書の各年版のデータから、非都市部の行政村当たり人口の推移を見ると、1940年代後半ではせいぜい400人程度であったと推測される。

(注4) コンケン県のドンデー村 (Ban Don Daeng) の歴史を調べた須羽らによれば、行政村長の導入は村の伝統的な長老支配と自然に結び付き、村人はそれに対して何の疑問も抱かなかった (須羽新二; プラサート・ヤームクリンフン「村の社会・政治組織」(口羽益生編『ドンデー村の伝統構造とその変容』創文社 1990年) 90ページ)。

(注5) ただし中部タイなどでは、村会の頻度が低いところが多いようだ。また最近には村にワイドスピーカーが備え付けられるようになって、役員が放送で連絡事項を一方向的に伝達して済ますケースもでてきている。

(注6) これらの農村開発政策については、重富「タイにおける農村開発政策……」を参照。

## V 地縁集団の累積と相互関係

### 1. 地理的累積関係

前節までに、タイ農村において一般的に見いだされる3つの地縁集団を抽出して、それぞれが持つ組織的機能を別個に論じてきた。本節ではそれらを総合して、現実にあるコミュニティ像を描いてみたい。3集団の重なり方には地方による違いがあるのだが、それを直接示す既存の統計的データは存在しない。特に本稿で言う「自生村」は、政府によって公式に認知された地縁集団ではないので、政府統計には現れてこない。そこで筆者がこれまで調査した農村において、3集団の地理的累積関係がどうなっていたかを見ることにする(表2)。

表中、中部タイでIIのサンプル数が多いのは、この地方では行政区を対象に調査し、その中の行政村すべてについて寺との対応関係を聞くよ

うにしたからである。しかし、集落の境界がはっきりしないようなところで、自生村と行政村を識別できなかったケースについてはカウントしなかったため、ⅠとⅢのサンプルは少なくなっている。他方、東北や北タイについては、もっぱらひとつひとつの行政村を対象に調査をしているため、行政村と寺の関係についてのサンプル数が中部ほど多くないが、集落の景観、村の成立史、村の守護霊などについて調査しているので、行政村と自生村を明瞭に識別できた。ただし東北部については、地方行政上の理由から、比較的最近になって自生村を複数の行政村に分けた事例が多数含まれる(注<sup>1)</sup>)。また北部で

の調査地数は、その他の地方に比べて少なく、表の数値はこの地方の中での多様性を十分反映していないかもしれない。

以上のようなデータの限界があるにせよ、おおよそ次のことは読み取れるのではなからうか。まず行政村と自生村の関係(Ⅰ)を見ると、概ね行政村と自生村が一致しているケース(A)が多い。ただし東北部では上記のような調査地の特殊性があり、自生村が複数の行政村に区分されたケース(C)も多くなっている。中部タイでは、複数の自生村でひとつの行政村を成しているようなケース(B)が他地方に比べ多く、またその下部になると、行政村が複数の自生村から成り、

表2 調査農村における3つの地縁集団の累積関係

(単位: ⅠとⅡは行政村数, Ⅲは自生村数)

| 地縁集団の関係 |                             | 類 型                               | 中 部 |     | 北 部 | 東北部 |
|---------|-----------------------------|-----------------------------------|-----|-----|-----|-----|
|         |                             |                                   | 下 部 | 上 部 |     |     |
| Ⅰ       | 行政村<br>と<br>自生村             | A: 一致                             | 16  | 25  | 29  | 23  |
|         |                             | B: 複数の自生村でひとつの行政村を成す              | 6   | 8   | 0   | 1   |
|         |                             | C: 複数の行政村でひとつの自生村を成す              | 10  | 12  | 0   | 25  |
|         |                             | D: その他 <sup>1)</sup>              | 6   | 1   | 0   | 0   |
| Ⅱ       | 行政村<br>と<br>寺 <sup>6)</sup> | E: 行政村ひとつに寺ひとつ <sup>2)</sup>      | 2   | 17  | 17  | 17  |
|         |                             | F: 他の行政村からも同じ寺にいく <sup>3)</sup>   | 113 | 68  | 11  | 28  |
|         |                             | G: ひとつの行政村から複数の寺へいく <sup>4)</sup> | 0   | 1   | 0   | 1   |
|         |                             | H: その他 <sup>5)</sup>              | 32  | 7   | 1   | 3   |
| Ⅲ       | 自生村<br>と<br>寺 <sup>6)</sup> | I: 自生村ひとつに寺ひとつ <sup>2)</sup>      | 1   | 9   | 17  | 30  |
|         |                             | J: 他の自生村からも同じ寺にいく <sup>3)</sup>   | 50  | 42  | 11  | 4   |
|         |                             | K: ひとつの自生村から複数の寺へいく <sup>4)</sup> | 0   | 0   | 0   | 6   |
|         |                             | L: その他 <sup>5)</sup>              | 8   | 2   | 1   | 0   |

(出所) 筆者作成。

(注) 1) BとCの混合しているケース。すなわち、行政村が複数の自生村から成り、かつある自生村の一部であるケース。

2) その村の住民はすべてその寺へいき、かつ他の村からは来ない。

3) ひとつの寺に複数の村から住民が通う。

4) その村の住民が通う寺が複数ある。

5) FとGあるいはJとKの混合しているケース。すなわち、同じ村の住民が別々の寺に通い、かつそれらの寺へは複数の村から住民が通うケース。

6) 「森の寺」(wat pa) は個人の修業や瞑想を重視するものであり、ここでは無視してカウントした。

かつある自生村の一部を成すような複雑なケース(D)もかなり見られる。

さらに行政村と寺の対応関係(II)を見ると、中部とその他2地方との違いが明瞭になる。すなわち「行政村ひとつに寺ひとつ」というパターン(E)が中部タイでは相対的に少ないのに対して、東北・北部ではかなりの比率になることがわかる(注2)。また中部タイ下部では、ひとつの行政村の住民が通う寺が複数あり、かつその寺がまた複数の行政村の住民によって支えられているケース(H)が相当数にのぼる。なお北部については、すべての行政村が自生村と一致していたにもかかわらず、複数の行政村(自生村)がひとつの寺を支えるケース(F, J)が多いのが特徴である。これは行政村(自生村)の規模が小さく、その間の地理的距離もあまりないことが一因であろう。

また自生村と寺の関係(III)を見ると、中部では複数の自生村から住民がひとつの寺に通うケース(J)が多く、また同じ自生村の住民が別々の寺に通い、かつその寺が複数の自生村の住民によって支えられているケース(L)も見られた。これはほとんどが自生村ひとつに寺ひとつというパターン(I)を持つ東北タイとは対照的である(注3)。

以上から、次のようなことが言えよう。東北北部では自生村と寺の布施者集団はエリアとして一致するのが普通であり、北部になると複数の自生村とひとつの寺が対応する例がかなりある。またこれらの地方では自生村と行政村も一致するか、またはひとつの自生村が複数の行政村に分かれている場合がほとんどであった。したがって、行政村を単位として見ると、その住民すべてが同じ寺に通う形になることが多い。

これに対して中部では、行政村と自生村が一致しないケースがかなり見られ、また寺との関係で見ても、ひとつの行政村内の住民が別々の寺に通うということのごく普通である。その具体例を前掲アントン県のファイカンレーン区において一瞥しよう(図2)。この行政区には4つの寺があり、そのうちHR(ファイロン)寺は第1行政村の中のHR(ファイロン)自生村にあるが、その寺に通う人々は、第5行政村内の自生村や隣の行政区の第3行政村に含まれるDK(ドンクム)自生村にも居住している。

図2 ファイカンレーン区内の寺と自生村、行政村、行政区の関係

| 寺   | 自生村 | 行政村 | 行政区      |
|-----|-----|-----|----------|
| HR  | DK  | 第3  | ボー・ムアンバン |
|     | HR  | 第1  |          |
|     | CNL |     |          |
| KK  |     |     |          |
| TR  | HK  | 第5  | ファイカンレーン |
|     | SI  |     |          |
|     | NSH |     |          |
|     | TR  |     |          |
| KM  | HC  | 第4  |          |
|     |     | 第2  |          |
| HKL | HKL | 第3  |          |
|     | KID |     |          |
|     | HL  |     |          |

<寺>HR:ファイロン TR:ターンルア  
KM:ガムベンマニー HKL:ファイカンレーン

<自生村>DK:ドンクム HR:ファイロン  
CNL:チョンナムライ KK:カンクローン  
HK:ファイキアオ SI:サパーンイット  
NSH:ノーンソーンホン TR:ターンルア  
HC:ファイチャナ HKL:ファイカンレーン  
KID:クローンイードウット HL:ファイラート

(出所) 筆者調査。

(注) 寺欄の“|”は、それぞれの寺に通う住民がいる自生村の範囲を示す。

逆に第5行政村で見るとHK（ファイキアオ）、SI（サパーンイット）、NSH（ノーンソーンホン）という自生村の人々は一部はHR寺へ、一部はTR（ターンルア）寺へ通う。またHKL（ファイカンレーン）自生村は第2行政村と第3行政村に分かれ、人々の通う寺もKM（ガムベンマニー）寺とHKL（ファイカンレーン）寺の両方に分かれている。

## 2. 地縁集団の相互関係

3つの地縁集団が地理的に累積しているということは、そこに社会的機能面での相互関係が存在していることを予測させる。そして累積の仕方に見られた地方差は、この相互関係にも現れるだろう。まず寺と自生村、行政村との関係を見ると、次のような特色が見られる。

東北・北部の場合、寺に関する共同活動は、寺が建てられる以前から存在していた地縁集団である自生村が組織した<sup>(注4)</sup>。まず寺の建設の発議と資源調達の組織化は、自生村が行なった。寺が自生村という単位を保護するものとしても認知されていたことからして、それは当然のことであつたらう。いったん寺ができると、寺の住職は、宗教儀式の主導者として共同活動の運営に大きな発言権を持つが、それでも寺の施設建設や年中行事は、自生村としての（しばしば義務すら伴う）共同活動として営まれる。また村の財政は、かつてはほぼすべてが寺に関する財政であった。近年になって村としての世俗の用途に資金が必要になると、寺行事などへの寄進収入の一部を布施者集団を成す自生村ないし行政村の収入に入れる場合すらでてきた。シーポイントーン村ではそれが1980年代初頭から始められ、トン村でも80年代終わりに一度試みられている。このような資源交換がおこるところ

に、これらの地縁集団の一体性が示されている。

複数の自生村がひとつの寺を維持しているケースでも、人々が自生村をひとつの社会単位として認識している以上、寺の運営は自生村間の協同行為として営まれる。北タイなどには複数の村の人々がひとつの寺に通うという形が多く見られたが、その場合でも寺の運営委員会は各村の代表から構成されるという場合が多いようだ<sup>(注5)</sup>。

そして自生村と行政村が一致する場合には、住民は行政村の運営組織をそのまま利用することができる。自生村が複数の行政村に分けられている場合には、行政村を下部組織として（あるいは行政村の連合として）寺の運営にあたることができる。自生村ないし行政村を寺の維持・管理の担い手としているということは、寺をめぐる組織活動の経験が、これら地縁集団の組織経験として蓄積されることを意味する。

しかし、以上のような寺と村の関係は、中部タイでは一般的ではない。表2で見たように、寺への布施者が住む範囲と、自生村あるいは行政村という地縁単位とが、一致しない場合がしばしばであった。しかも前節で述べたとおり、この地方の場合、自生村自体が寺からの保護を受ける社会単位として理解されていない。このような条件の下での寺をめぐる組織活動には、次のような特色が見られた。寺施設の建設や行事の遂行に際しては、有志（篤志家）や親族集団といった人々の集まりを組織者として、その構成員が持つネットワークを利用して人や資源の調達がなされ、逆に自生村は寺への資源動員の組織母体とはならない。行政村は自生村や寺の布施者集団の居住域とは無関係に区切られているから、その組織制度は自生的なまとまり意

識や組織経験を利用することができないし、逆に寺などの共同活動のための単位ともなりにくい。例えば、寺行事における村長の役割は、実質的には治安維持（警察との連携協力）にとどまる場合が多い(注6)。こうして寺をめぐって行なわれる豊かな組織活動の経験は、あくまで寺の運営制度として蓄積され、自生村や行政村の組織制度とはならないのである。

(注1) 調査当時(1991年)、ポンサーイ郡の調査地(サムカー区 [Tambon Sam Kha])では16行政村があった。これらはいずれも調査前10年ほどの間に、当時支郡であったポンサーイを郡に昇格させるため行政村の数を増やす目的で分割したものであった。

(注2) 寺と行政村数の比率を統計で見ると、寺1カ所当たりの平均行政村数は、中部で2.3カ村であるのに対し、東北・北部では1.4カ村となっている。同じく中部でも、特にその下部では1寺当たりの行政村数が多くなる(Thailand, Ministry of Education, Religious Affairs Department, *Rai ngan kan sasana pracham pi 2527* [宗教関係年報, 1984年] [Bangkok, n.d.], pp. 13-38の表から筆者計算)。これは本文で述べたような行政村と寺の対応関係を反映したものであろう。

(注3) 東北部でKの事例があるのは、自生村の人口がきわめて大きくなり、複数の寺が集落の中にできたケースを含むためである。

(注4) 「村の年中行事を計画し、実行することは村の自治活動の大きな部分を占める。村の年中行事のほとんどは村の寺院の宗教行事である」(須羽; プラサート「村の社会……」108ページ)。

(注5) ただしひとつの村の派生村として他の村ができていたり、形成されて間もない村が含まれる場合には、寺の運営が中心的な村によってなされ、他の村の人々は単に通うのみ、ということもある。その場合、寺のない村の人々は、新しい寺を建てるに十分なほど人口が増加して、村としての経済余剰が増えてくると、自村の寺を持つようになる傾向がある。

(注6) 名目上は、行事のリーダー的な地位を当てられることが多いのだが、実際の運営は本文で述べたように寺の住職を中心としたものとなっており、そこでの村長の役割は東北・北部に比べて限定的とならざるをえ

ない(Shigetomi, "Formation and Management . . .," pp. 57-58)。

## おわりに

本稿で述べてきた各地縁集団ごとの機能・属性とそれら相互の関係は、地方ごとに以下のようにまとめることができよう。まず、東北ないし北タイにおいて、自生村は村の守護霊信仰などを通して、ひとつの社会単位として人々に認識されていた。この単位は、地縁集団として有する最大の共有資源たる寺の管理主体でもあった。そのような管理行為を組織するための制度は、行政村の運営制度として政府から与えられたものを利用している。これらの地方では、各自生村がひとつの寺を有し運営する場合が多く見られ、また行政村も自生村を単位として配置されることが多かった。つまり、3つの地縁集団が同一の地理範囲に重なるパターンを、ひとつの典型として抽出することができる。

このパターンでは、集落住民が、自生村を社会単位として見る意識、行政村の組織制度、そして寺の運営による組織経験を共有することを意味する。開発のための物的資源や知識・情報が農村にもたらされたとき、この単位がそれらを利用し、住民を動員するのにもっとも適したものとなることは明らかであろう。実際、ライスバンクや貯金組合、あるいは様々な共同基金の運営は、村を単位としてなされ、その会員と受益者はやはり村人の範囲に限定されている(注1)。

ただし3つの地縁集団の重なり方については、これらの地方の中でもいくつかのバリエーションが存在する。そのうち多いのは、自生村が複数の行政村に分割された場合である。そこでは

自生村単位でのまとまり意識が保持され、また寺の運営でも自生村の範囲で動員がなされるが、人々を組織活動に導く制度は、複数の行政村に分割されている。この場合、人々の連帯意識はそれぞれの行政村の中では引き裂かれていないから、農村開発のための組織化は、そのための制度のある行政村を単位としてなされることが多いようである(注2)。ただし組織活動のための資源(例えば共有地)が行政村で分割できなかったり、規模の経済性が強く求められるような場合で、かつ行政村のリーダーたちが協調的關係にあれば、自生村を単位とした組織活動がおこることもある(注3)。

また、自生村どうしが隣接していたり、自生村の規模が小さい場合には、自生村と行政村は一致していても、ひとつの寺に複数の自生村から人々が通うという場合がある(筆者の調査では北部に多く見られた)。そこでは、寺の布施者集団がひとつの自生村(あるいは行政村)の範囲を超えて広がっている。このような場合でも、自生村(あるいは行政村)の中では人々の連帯意識は引き裂かれていないから、開発のための組織活動は組織化の制度のある行政村を単位に組織・運営されることが多いようだ。その際、組織のメンバーシップが寺の布施者集団の範囲まで広げられることがある(注4)。これは、布施者集団において顔見知り関係が濃厚なためであろう。

このような東北・北部型のコミュニティに比べ、中部タイの典型を描けば次のようになる。まず自生村が社会単位として意識されず、人々は近隣意識を持つだけのことが多い。寺の布施者集団は他の地方同様存在するが、地理的にも機能的にも行政村や自生村をその母体とする関

係にはなっていない。そのため行政村は、寺に関する住民の組織経験を蓄積することも、自生的なまとまり意識を利用することもできず、単に政府とのパイプ役としてしか機能しない。このような特色を持ったコミュニティのもとでは、一定の地縁的な範囲で人々を組織化するような農村開発の実施が困難なのは明白であろう。にもかかわらず組織化が一定の成功をおさめている事例を観察すると、住民がコミュニティの自治機能を補完、代替する工夫を行なっていることがわかる。例えば、筆者らのアントン県およびラヨン県での調査では、寺の布施者集団の顔見知り関係と運営組織を利用したり、親族集団や仲間集団を核として地域住民の組織化を図っていた。このような社会組織すら動員できないところでは、リーダー個人の経営管理能力によって組織活動の利益が十分あがるような組織作りが選択されている(注5)。

以上のように、開発のための住民組織を地縁的關係に基づいて作っていく場合の条件としてコミュニティを検討してみると、その機能・属性が地方差も含めて明らかになる。このことは、住民組織の形成を働きかける者に対して、いかなる地縁的住民集団をターゲットとするかについての、政策的含意を与えるであろう。

(注1) その実証は、Shin'ichi Shigetomi, "Cooperative Activities and Village Management System in Rural Northeast Thailand," in *Village Management Systems for Rural Development in Northeast Thailand*, by Preeda Prapertchob, Weera Pakuthai, and Shin'ichi Shigetomi (Tokyo: Institute of Developing Economies, 1992) を参照。

(注2) ロイエット県ポンサーイ郡サムカー区には自生村を複数の行政村に分けたものが多かったが、いずれも行政村を単位としてほとんどの農村開発の組織活動を行なっていた (Shigetomi, "Cooperative Activi-

ties . . . ,” pp.65-76)。

(注3) 例えばリーダーが分析したコンケン県ブー村 (Ban Phue) のケース (Preeda Prapertchob and Weera Pakuthai, “The Situation of Village-based Rural Development in Northeast Thailand,” in *Village Management Systems . . .*, by Preeda, Weera, and Shigetomi)。

(注4) チェンマイ県メーテン郡ソップブーン区ターカーム村 (Ban Tha Kham) を中心とした貯金組合では、その管理・運営をターカーム村 (自生村かつ行政村) が担っているが、同じ寺に通う他の村の人々もメンバーに受け入れていた。

(注5) Shigetomi, Chantana, and Surichai, *People's Self-organizing . . .* を参照。また中部タイでの住民組織化の先駆であるメークローン・プロジェクト

(Maeklong Project) において成功例とされたヨックラバート区 (Tambon Yokkrabat) でも、仲間グループ (peer group) の形成が重要であるとされた (Akin Rabibhadana, “The Transformation of Tambon Yokkrabat, Changwat Samut Sakorn,” *Thai Journal of Development Administration*, vol.22, no.1, Jan. 1983)。タイ初のコミュニティ研究の調査地バンチャンでも、学校の建設や水利関係で住民を組織する際にリーダーとなったのは、寺の住職であった (Lauriston Sharp et al., *Siamese Rice Village: A Preliminary Study of Bang Chan 1948-1949* [Bangkok: Cornell Research Center, 1953], p.47)。

(アジア経済研究所地域研究部)