

第4章

コミュニティの構造と機能

はじめに

前章で明らかになったのは、有志によって作られる開発組織が、ある特定の地理的区画の中におさまり、あるいは地縁的コミュニティによって組織・運営されている、という事実であった。このことは、「村」や「コミュニティ」という地縁的社会単位をほとんど無視してきたこれまでのタイ農村社会論に、再考を迫る。実際、住民組織形成の支援をおこなってきたNGOなどから、コミュニティを再評価する理論が出されているのだが、それらはコミュニティを文化として理解するために、地縁的な社会単位としての実体を明らかにしていない。結局、タイ農村のコミュニティは、「イデオロギ－的構築物」や「幻想」とされてしまうか、連帯意識をもつ人々の集まり、といった曖昧な内容のまま使われているのが現状である。そこで本章では、開発組織の形成・運営に対する機能という点から、タイ農村のコミュニティの構造を分析してみたい。

しかしタイ農村のコミュニティといっても、何をその実体とするかは、それほど自明のことではない。農村社会にはいくつかの地縁集団(一定地域の住民すべてを含み、その外と内を区別する何らかの社会的指標がある範囲)が存在するからである。そこで以下では、そのような集団のうちタイ農村にほぼ共通にみられるものとして、自生村、仏教寺院への布施者集団、行政村の三つをとりあげて、それぞれその属性、機能を検討する。まず第1節では自生村に

ついて、地理的にまとまり住む人々が自らを一つの社会単位と見なす意識をもっている点を論証する。このような意識は、地縁的な単位でもって人々を共同行動に動員する際に、参加者や受益者の範囲を区切る要素となるであろう。この自生村においても若干の組織活動は伝統的に存在したが（第2節）、地縁集団として豊かな組織経験を与えてきたのは、寺に関わる集団活動であった。そこで第3節では寺の布施者集団をとりあげて、寺の建設や行事においてどのような組織的資源動員がなされてきたのかを紹介したい。さらに第4節では行政村に注目して、それが有する組織化の制度について検討をおこなう。ここでは組織的行為に関して人々を合意に導き、実際の行動へ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ことが論じられるであろう。

このように三つの地縁集団は、それぞれ異なった組織的機能をもっている。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。まず領域的にみて、3集団は多かれ少なかれ重なっている。また機能の面でも、例えば行政村の組織制度が寺行事の運営に用いられるなど、相互補完関係をもつ。したがって住民にとって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である。そこで第5節では、三つの地縁集団が領域的にどのように累積し、機能的関係を有するのかを考察する。

以上のように、本章でとる方法は、タイ農村において異なった契機で成立している地縁集団を概念的に抽出し、各々その機能・属性を明らかにしてから総合することで、現実にあるコミュニティの特色を明らかにしようというものである。その際、タイ国内の地方差、とりわけ東北・北部と中部を対照させながら、議論を進めたい。なぜならば、個々の地縁集団の属性とその累積・補完関係におけるこれら地方間の相違が、開発組織の形成され方をも強く規定していると思われるからである⁽¹⁾。

第1節 社会単位としての自生村

1. 集落の形成と守護霊信仰

人々が地理的に一定のまとまりをもって居住すれば、そこに集落が形成される。必ずしも共通の血縁的、地縁的出自をもつとはかぎらない人々が、これを社会的にも一つの団体として認知するのは何故であろうか。このことを、歴史の浅い集落が多く、村の形成過程を住民自身から聞き取ることの可能な東北タイを対象に、考えてみよう。

第1章で述べたように、かつての東北タイは、土地に対して人口稀少であり、既存の集落周辺の耕作適地が減少しても、人々は移住によって開拓適地を見つけ、占取することが容易であった。その対象となる森林は、もともと精霊によって支配される大地と理解されていたから、人間のものとなった土地の周囲の森には、精霊が住みつづけていると信じられた。ところでこの精霊には、良悪2種のものがある[Sathiarakoset 1959: 1]。人々は悪い精霊から自らを守るために、森林に囲まれた集落という人間空間を守る必要を感じた。そこでもともと地域の主と見なされる良い精霊に、集団としての安寧を依頼する。東北タイの人々は、このような村の守護霊をプーター (puta) と呼び、その祠 (san puta) を村はずれに建てた⁽²⁾。この祠は人の背丈ほどの大きさの木製で、ごく少数でも建てることのできる簡単なものである。したがってプーターを祀る行為は、集住によって生じた地縁的な社会単位を人々が意識したときにおこなう、最初の共同行為であったろう。

2. 村のメンバーシップと守護霊信仰

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、トン村の例でみよう。この村では、集落西側の入り口近くに

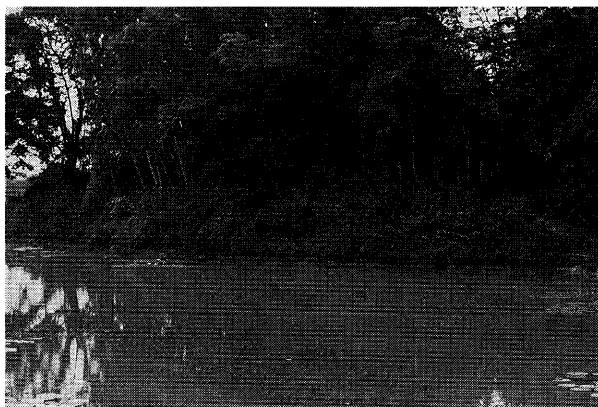


写真 4-1
トン村のプーターの森

(1989年撮影)

ある小高い森 (don puta) の斜面に、プーターの祠が建てられている (写真 4-1)。

プーターを祀る儀式は年に 2 回、雨期入り前 (陰暦 6 月、新暦の 4 月頃) と稲収穫後 (陰暦 2 月、新暦の 12 月頃) におこなわれる。村にはチャム (cham) と呼ばれる祭司役の村人がおり、それが儀式の日取りを決め、また儀式を取り仕切る。チャムはプーターと会話する能力があるとされ、いわば村人側の代表として振る舞う。1989 年当時、この村のチャムはチャンという名の村人で、20 年ほど前に村人によって選ばれた。ただしチャムは、同時にプーターの認める人物でなくてはならない。6 年ほど前にチャンがチャム職を別の村人に譲ったところ、その村人の口が曲がり、家の屋根が突風で吹き飛ぶという事件が起きた。これはプーターが新しいチャムを好まなかったものと理解され、再びチャンがチャム職に就いたという⁽³⁾。

さてプーターを祀る儀式であるが、人々はプーターへの捧げもの (ゆでた鶏、酒、キンマ、タバコ) を持って、祠に集まる (写真 4-2)。かつては各世帯ごとに、人間と家畜の数分だけ、細長い草の葉を結わえたものを持ち寄って、家族と家畜の安寧を祈ったというが、すでにその習慣は消失した。

雨期前の儀式では、チャムは村の今年の運勢を守護霊に尋ねる。この村の場合、2 匹の亀を使った占いの形をとる⁽⁴⁾。亀の 1 匹を「田の亀」(tao na)、



写真4-2
雨期入り前のプーターを祀
る儀式。立っている人が
チャム。

(1989年撮影)

もう1匹を「村(あるいは家)の亀」(tao ban)と名づけ、祠の下で放って、それぞれの歩き方から村としての農業生産と生活の安寧を占うのである⁽⁵⁾。1989年の場合、「田の亀」はまっしぐらに裏手のプーターの森に逃げようとし、「村の亀」の方は祠の下に置いてあった花束の中に隠れようとした。これを見たチャムは、「今年は良い年じゃ。田の亀が森に逃げたということは、田仕事に出たちゅうことじゃから、雨がよう降るじゃろう。村の亀が花束の下に入ったちゅうことは、家にいる、つまり家内安全ということじゃ」と結論を下したのである(写真4-3)。



写真4-3
亀を使ってプーターの占い。

(1989年撮影)

この儀式に明瞭に表れているように、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。それは村人個人を対象としているというより、村人全体を一つの単位として祈念される。この観念は次のような事件の顛末にも表れている。

1989年5月に、村人の一人がプーターの森と自分の田の境界あたりにあった立木を切り倒した。それを知った村長はただちに村の主立ちおもだちと役員を集め、木を切った村人も呼んで協議した。この村人は当初、木が自分の田に生えていたと主張したが、役員や主立ち総出の現場検証によって、木がプーターの森内にあったことが判明した。そこで懲罰の中身をめぐり交渉がプーターの森で続けられ、結局500バーツの罰金支払いと植樹が命じられた。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、不敬行為を働いた村人のみが守護靈の懲罰をうけるか、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、一人の村人の行為が村全体の安寧を脅かすもの、と理解された。そのため村全体の名前において制裁がなされたのである。

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。そのような不幸が起こると、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おこなう⁽⁶⁾。

儀式のやり方は以下のようになる。まず魚を入れるびく (khong) の口のところにヤシの殻を半分に割ったものをかぶせて頭と見なし、目と口を描く。さらにびくの底の部分に2本の棒をつけて足とする(写真4-4)。こうしてできたシアンコーンを地面に置き、その両側にコメを搗くために使う足踏み臼 (khrok kraduang) の杵頭 (hua sak) を二つ置く。

まずチャムにより天上の精霊が呼ばれ、この人形が強く跳ね動く⁽⁷⁾と精霊が乗り移ったものとされる。つづいて、シアンコーンの足を2人の村人に持たせ、カーイ・シアンコーン (khai siang khong) と呼ばれる捧げ物⁽⁷⁾を捜させる(この捧げ物の隠し場所は、シアンコーンを握った人には知らせていない)。もし



写真4-4
シアンコーン。これは1988
年に使用した後、広場に捨
てられていたもの。実際の
儀式では左側の棒ももうひ
とりの村人が握る。

(1989年撮影)

捜し当てることができれば、そのシアンコーンは靈験あらたかということになる。また、シアンコーンの近くに2本の30センチメートルほどの柱を立て、チャムは片方を「悪霊の柱」(lak phi)、もう一つは「何でもない柱」(lak mai mi)と(心の中で)決めておく。

そこでチャムは、村に起きている不幸の原因をシアンコーンに尋ねる。例えば「最近村で病気が多いのは、村に悪霊が入ったからか」など。シアンコーンはそれを持つ村人の意思とは関わりなく動き、もし悪霊の柱をたたけば「はい」と答えたことになる。このような質疑応答の末、不幸の原因が悪霊の村内への侵入によるものとわかれば、シアンコーンはそれを握る村人を引きずるようにして走り出し、悪霊を村の外に追い出すという。筆者の滞在した1989年には、幸か不幸かシアンコーン儀式はおこなわれなかった。しかし村人によると、シアンコーンをもった村人(たいてい老人)は、シアンコーンに引きずられて信じられないようなスピードで走るという。

このシアンコーン儀式は、決して消え去った過去の習慣や信仰ではない⁶⁾。表4-1に示すように、1978年から88年までの11年間でも、7回のシアンコーン儀式がこの村でおこなわれている。儀式がおこなわれた理由として多いのは、村での病気多発(4回)、雨不足(3回)であり、ほかに現金の盗難(1回)というのもあった。またこのような現象が起きた原因の多くは、村人の不敬

表4-1 トン村におけるシアンコーン儀式 (1978~88年)

年次	儀式をおこなった理由	シアンコーンを擲んだ村人 (性別)	シアンコーンの行き先
1978	雨不足 (悪霊が村に入ったため)	Phueng (男) Mang (男)	近村 (Kai Na村) まで
1981	村で病気多発 (悪霊=ピーポープが入ったため)	Phueng (男) Noi (男)	集落の出入り口の外まで
1982	病気の多発と雨不足 (集落内で、大 中家畜を屠殺した者があり、村の守 護霊=プーターが怒ったため)	Chai (男) Somwang (男)	チャムの家まで
1984	病気の多発 (1982年と同じ理由から プーターが怒り、近村<Samrang村> に逃げたため、悪霊が侵入したことが 原因)	Chai (男) Somwang (男)	不明
1985	村の1戸が盗難にあった	Sida (女) Khun (女)	盗人の家 (村内) まで
1987	雨不足	Sida (女) Khun (女)	隣村 (Non村) の寺まで
1988	病気の多発 (1982年と同じ理由)	Chai (男) Somwang (男)	灌漑水路 (集落の東端に ある) まで

(出所) 筆者調査。

行為 (例えば村内での大中家畜の屠殺) を理由にプーターが保護をやめ、悪霊が侵入したというものであった。

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移住先のプーターに任せ、自分の保護対象から除くという⁹⁾。

3. 村の領域に関する観念

村という単位が精霊によって保護される単位となるためには、人々にとって悪霊の世界と人間の世界が、領域的に明瞭に区分されていることが必要であろう。その一つのシンボルが、「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ある(写真4-5)。この柱が村を保護するシンボルであることは、この柱のところでおこなわれるタンブン・バーン (thambun ban, 村の功德積み) ないしタンブン・クラーン・バーン (thambun 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陰暦7月(新暦6月頃)、3日間にわたっておこなわれる。

まず第1日目。人々は水を入れた小さな瓶とその水を受ける小さな容器を持って柱のところに集まる。僧侶が招かれ読経するが、その際僧侶の持つ木綿糸(sai sin)は柱に結びつけられている⁽¹⁰⁾。さらにこの糸は柱から延ばされて、村の全家屋に結びつけられる。読経中に人々は持ち寄った水を容器に落とすが、その水は特別な力をもった水として理解され、持ち帰って体につけ

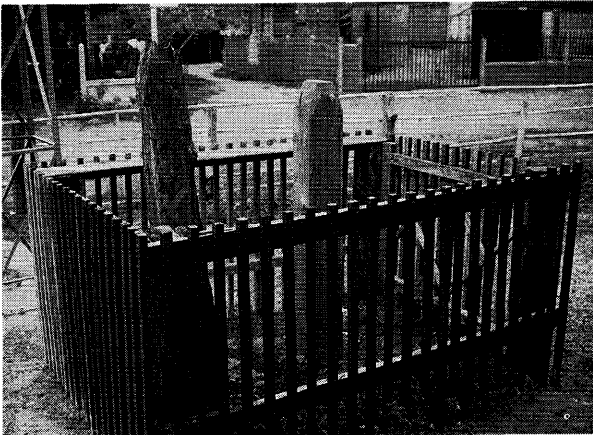


写真4-5
トン村の「村の柱」(左のものが古くなり右を新たに立てた)

(1989年撮影)

たり植物にかけたりするという。2日目、人々は小石を小さな容器や袋に入れて柱のところに集まる。先日同様の読経がすむと、人々はその小石を家に持ち帰る。そして石を家の回りに撒いたり、家の屋根に投げ上げたりする。僧侶の読経をうけた小石に霊なる力が伝わり、それが各家を守ると理解されているのである。

3日目には、人々はバナナの幹で作った容器に、蒸したモチ米やキンマ、タバコ、ろうそく、花などを入れて集まる⁽¹¹⁾(写真4-6)。これらは悪霊への捧げ物であり、儀式の中で僧侶の一人が聖水を振りかける。そして悪霊が捧げ物に満足し村内に入らないようにするため、儀式後人々はそれを村の居住区域の外に捨てにいく。

以上の儀式は、柱とそれに加えて僧侶(仏教)のもつ力によって、個人(第1日目)、各世帯(第2日目)、および村全体(第3日目)の安寧を確保しようという観念を表している。とくに3日目の儀式では、悪霊に対して村の領域を防衛する、という点が明瞭であり、村が個人や世帯を超える一つの単位として認識されていることがわかる。

村の柱に関する信仰がプーター信仰と明瞭に異なっている点は、仏教の関与であろう。村によっては、柱の中に穴をあけて仏像を置いたものすらある(写真4-7)。また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



写真4-6

タンブン・バーン儀式3日目。悪霊への捧げ物を置いて人々が祈る

(1989年撮影)

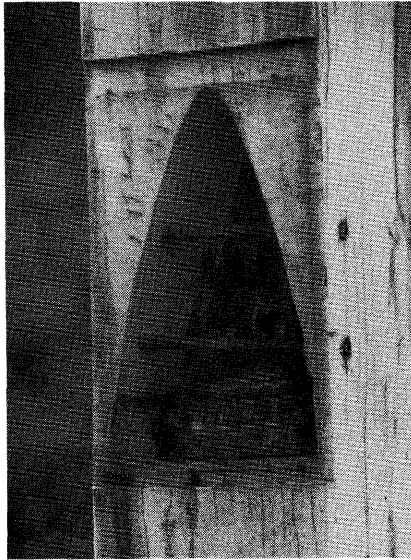


写真4-7
Mak Yang村〈NE37〉, Ko
Kaeo村〈NE42〉共同の「村
の柱」

(1991年撮影)

ある〈NE3, NE33, NE37〉。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。

「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る⁽¹²⁾。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二つのみである。その一つには、僧侶が打ちつけたという金属製の呪文札がついている(写真4-8)。

村境の柱の形状は村の柱と似たものが多いが、なかには石を道の脇に埋め込んだ例もあった〈NE1〉。また村によっては、村に厄災が多く発生したときなどに、僧侶を招いてこの柱を立てたり、既存の柱の力を強化したりするところもある〈NE33, NE37, NE40〉。アヌマーン・ラーチャトンによれば、かつて村の入り口にはクーバーン(khue ban)と呼ばれる門が立てられ、悪霊から村を防衛するものとされていた[Sathiarakoset 1959: 31]。トン村ではかつて悪霊が侵入する危険が迫ると、茅(ya kha)を繋げたもので集落の回りを取

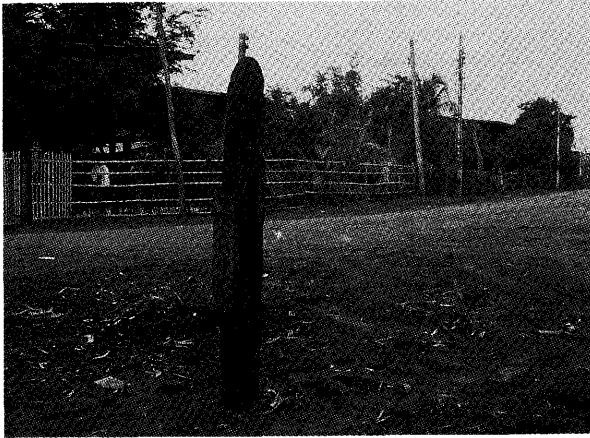


写真 4-8
トン村の「村境の柱」(中央
やや上に呪文札がつけられ
ている)

(1989年撮影)

り囲んだという⁽¹³⁾。

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、景観上一つのまとまりをなして集落が形成される場合が多く、村の周囲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、祠が置かれると同時に、タンカオ (tang khao) という祭司がいる。

例えばターカム村の場合、寺周辺の古い集落の中に、もともとピースアの祠があった。ところが10年以上前から住民の一部がもとの集落から少し離れたところに小集落を作りはじめると、この新集落のところにも祠を作り、ピースアを祭るようになった。もしピースアが住民の系譜に依拠する精霊であれば、新集落ができたことで新たな祠を作る必要はなかったであろう。新たな人間の空間ができたことにより、人々はそれを直接守る超越的存在を求めたのである。

またターカム村の近くのNong Bua Luang村 (N13) には、現在ピースアの祠が4カ所ある。これはかつてこの村が四つの小区分 (pok) に分かれ各々に地理的間隔のあった名残であるという。しかし現在ではこの村の家並みは道沿いに連続しており、Nong Bua Luang村で一つの自生村をなしている感が強い。タンブンバーンは村全体に木綿糸を巡らせておこなうという。

サンパトーン郡のTon Kaeo村〈N14〉にも複数の祠がある⁽¹⁴⁾。住民の推測によると、かつて住民が親族グループごとにとまって住んでおり、各々の祠を建てていたらしい。現在でもタンブンバーンが村内の小区分を単位としておこなわれることもあるというから、未だに親族を中心とした地縁的まとまりが意識されているようである。その儀式の際には、小区分の入り口にヤシの葉で作った門を置くという。ただし現在は家並みが接近して、景観のうえではそのような小集落はないし、村全体としてのタンブンバーンもおこなわれる。その際には集落の入り口と出口(村を貫く通りの両端)に門(2本の木柱の間を綱で結んだもの)を立て、その中央にタレオ(talaeo)と呼ばれる標識をつける⁽¹⁵⁾。

北タイの場合、「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、上記の2村のようにタンブン・バーンのときに、村の周囲にタレオを立てたり、木綿糸を回すなどして、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⁽¹⁶⁾。

4. 仏教と村落

上述の村の柱や村境の柱にも示されたように、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うるのであった。第1章でも述べたようにこの点はすでにタムパイアがウドン県の村落調査の中で明らかにしている。同様の観念は、トン村における。次のような一事件の顛末においても確認することができる。

トン村では、ソクラーン(タイ正月)の夜のイベントを村の青年が運営するのが慣例である。1989年のこの日は、ミス・ソクラーン・コンテストをおこなうことになっており、青年たちがその舞台を寺の境内にほぼ準備し終わった頃であった。突然、オートバイの排気音をけたたましく響かせて、2人の村の若者が乱入してきたのである。寺の住職は舞台上がりマイクを握

ると、「不満のある者はここにきて言ってみろ」と叫んだ。これに答えて乱入した青年の一人が住職の批判を始めたのである。どうやら彼らは退屈なミス・ソングラーン・コンテストではなく、ディスコをやりたいと思っており、青年会の指導にあたっていた住職に不満をもっていたようだ⁽¹⁷⁾。騒ぎを聞きつけた村長(兼区長)は、イベントの開会にあたりこの青年の行為を強く非難し、「文句があるならここに上がってこい。おれが相手だ」と、普段物静かな人物にはめずらしく威勢のよい啖呵を切った。騒動はこれでおさまり、後は無事に子供たちのダンスやコンテストがおこなわれた。

その数日後、例の青年は村長、および住職のところに謝罪に来た。しかし、それでことは済まなかったのである。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、正式な謝罪の儀式を求めたのであった。なぜならば、村の仏教を危うくすることは、村のすべての人々の平和を危うくするものであったからである。こうして青年は、村人の集まったところで懺悔と住職への謝罪をさせられた。

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、さまざまな折りに確認する。例えば入安居(khao phansa)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。その祭りには、村として出家僧のパレード(hae nak)や夜の芝居、映画



写真4-9

入安居時に新たに僧となった村の青年を送るパレード

(1989年撮影)

を催す。そのための寄付集めも、やはり村が組織する⁽¹⁸⁾(写真4-9)。仏教を村という社会単位と結びつける意識は、北タイでもみられる。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 [Moerman 1966: 164]。

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。しかし村が一つの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極めて明瞭に区切られていた。このような、村を一つのユニットとする認識が強ければ、それだけ寺も村の守護力として理解されるのである。こうして人々は、アニミズムのみならず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。

5. 中部および南タイの集落

以上の議論は東北と北タイの集落についてのものであった。これに対して中部タイの村落では、社会単位としての特色がこれらの地方とは大きく異なっている。まず集落は灌漑水路や河川、あるいは道路に沿って列状に展開したり、あるいは人々が自分の農地の一角に屋敷地を構えるために、散村の形態を呈する場合が多くなる。このような場合、村落は景観的にも一つのまとまりを示すことがない。

このような地理的なまとまりがない場合には、それを守る共同のシンボルや行動が起りにくいのも当然であろう。また集村状の村落でも、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極めて少ない。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⁽¹⁹⁾、「村の柱」と「村境の柱」は筆者の知るかぎり存在しない。これらには、東北や北タイに住むラーオ系の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⁽²⁰⁾。

ただし中部タイでも、タンブン・クラーン・バーンをおこなう村落は珍しくない。中部タイの場合、かつてはthambun 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、中下部農村の調査で、同様の信仰を多くの村で確認している [Chatthip, Phonphilai 1994: 210]。儀式には僧侶が招かれ、集まった人々の前で読経する。ファイロン集落では、人間や動物を象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いう⁽²¹⁾。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示されないし、むしろ隣村の人々が参加することも多いようである。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。チャティップとポーンピライによると、この儀式はひとまとまりの平地 (thung) を守る精霊に対しておこなわれるものという [ibid: 210-211]。同じ平地の中で農業を営む人々が、必ずしも同じ集落の住民とはかぎらないから、精霊の加護の単位は集落とはならないであろう。

このように自生村を社会単位としてみる概念が乏しいために、中部タイの農村にある寺も、村を単位として保護したり、村によって支援されているという存在ではない。この点については、第2節で詳しく述べたい。

南部については、地域によって集落の形状にバリエーションがあるようだが、筆者のみるかぎり、集落の地理的まとまりや区分が明瞭でないところが相当あり、中部タイの状況に類似しているように思われる。すなわち数戸から十数戸の世帯のまとまりが農地の中に点在する形をとっていたり、道路沿いの列状村となっているところが目についた。

前者の形態をとる場合、自生的な集住の単位は親族の集団であり、そのような小集落を「バーン」(ban)と呼んで、それぞれに固有の名がついている⁽²²⁾。したがって複数のバーンをまとめる自生的なコミュニティはもともと存在しなかった。現在では戸数が増えて、「バーン」の境界が曖昧になり、大きな集村の形を呈しているところもあるが、それでも集村のシンボルや儀式を見いだすことができない。

一方、もともと集村として発展してきたところや、現在でも集村の景観を有している村もあり、そこでは集落としてのシンボルや祭祀がみられることがある。例えばソンクラーク県Khlong Pia区〈S4〉の各行政村は、道路沿いに0.5から2キロメートルの間隔で集落をなしている。これらの村には、sao lak banと呼ばれる村の柱があつて、そこで毎年村全体の安寧を祈る儀式がおこなわれる。また同県Phrong Ngu村〈S5〉、Sathong村〈S7〉も集村をなしており、そこではrap thewada（精霊迎え）と呼ばれる儀式が毎年おこなわれるという。この儀式では、村の各世帯が家族の名前を書いた紙を持ち寄り、儀式のために作られた小さな祠にくくり付ける。僧侶の読経が終了すると、その紙を家に持ち帰り保管するという。Phrong Ngu村では、不幸の多い年に、村の周囲に木綿糸をまいて僧侶に読経させ、村全体を御祓いする儀式があるという（suat mongkhon ban）。これら南部の習俗については筆者の知るかぎり研究がなされておらず、どの程度一般的に存在しているのか、また習俗の有無の違いが何によるものか、など不明の点が多い。

第2節 自生村の組織活動

自生村という社会単位には、いくつかの組織活動が存在した。現実には自生村と行政村が重なり合っていることが多く、自生村独自の組織活動を直接把握するのは困難な場合が多い。したがってこの節では、集住している人々が自らの生活の必要上おこなわれていると思われる組織活動を、自生村の活動と見なして論じることとする。そのような組織活動には、外部からの防衛、内部の秩序維持、地域共有資源の管理などがある。このうち地域共有資源の管理は、寺について次節で、その他の資源について第6章で、各々詳述するので、ここでは前2者についてのみその特色を述べたい。

1. 防衛

前節で示したように、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、すでに村としての共同行動は始まっている。しかしそのシンボルである祠の建設・維持管理に動員される資源はわずかだったし、守護霊を祀る儀式は毎年ほぼ同様の式次第にしたがっておこなわれるものであった。したがって、これらに要する組織行動は極めて単純といえよう。

住民は悪霊に対してのみならず、外部の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ごく稀であり、治安上の最大の問題は牛泥棒であった [Ko 1990: 192]。牛が盗まれたという報告を受けると、村長は木鐘を打ち鳴らして村人を集め、集団で盗まれた牛の追跡にあたった [ibid: 22-23]。

治安が悪化すれば夜警が組織された。例えば1964年にウドン県でおこなわれた調査によると、39カ村中36カ村で、夜警を組織した経験をもっていた [Blakeslee, Huff, Kickert 1965: 316-317]。たいていの場合、村長が村の男たちを割り振って、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⁽²³⁾。トン村の場合でみると、夜警を村が組織するようになったのは70年代に入ってからであるが、それは現金経済の比重が高まって、現金ねらいの泥棒が増加したことによる。

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、郡役場からの指示があり、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。したがって自生村というよりも、行政村の活動と見なす方が適当かもしれない。中部米作地帯の経済史を研究したジョンストンによれば、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起きないため、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 [Johnston 1976: 176, 185,

192-193] ⁽²⁴⁾。

2. 内部秩序の維持

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が規制力となって守られている。しかしそのような規制力にもかかわらず、村人の生活の安寧を脅かす行動が起きた際には、人々は集団の力でこれを規制しなくてはならない。

内部秩序を維持する行為の一つは、構成員が共通に認識する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いたるまで理解されているのは、村の居住地域内で大中家畜を屠殺しない、定期日以前に茅を村内に持ち込まない、というものである⁽²⁵⁾。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った。実際、前述のシアンコーン儀式のところのみたように、これらの規則を破ればプーターが怒り、村全体の安寧が守られないと信じられている。このように村の決まりが、村の守護霊と結びつけて理解されるのは、トン村周辺の村々でも同様であった。

プーターのような超自然的な存在とは関わりなく、住民が直接相互の行為を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、菜園での排便、村内での発砲(刑事事件でないもの)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。例えば東北部ブリラム県のサクーン村では、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れ

らに対する罰則が設けられた [Seri 1989b: 72]。

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。チェンマイ県Nong Bua Luang村(N13)では、葬式がでるとその家と同じ隣組 (muat) の家は遺族とともに夜を過ごすことが、1984年に定められた⁽²⁶⁾。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のであろう。

このように村としての取り決めのうち、古いものはもっぱら精霊信仰と結びついたものであり、世俗の事柄としての決まりは、最近の社会経済的環境変化の中で人々が作りだしたものである⁽²⁷⁾。表4-2に、筆者が調査村で収集した「村の決まり」を掲げておいたので参照されたい。

しかし、あらかじめ規則がなくても、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。実際前章で述べたシアンコーンは、悪霊の侵入に際してのみならず、村内で起きた盗難事件に際しても実施されていた。シーポーン村のように、もっぱら盗難事件に際してこの儀式がおこなわれるというところもある⁽²⁸⁾。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、これは精霊に名をかりた一種の共同制裁とみることができよう。

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) と呼ばれる場合がこれにあたるが、そのような人々は村内での付き合いを遮断されたり、追放されることすらあった [Ko 1990: 233-234] [Tambiah 1970: 333] [Turton 1975: 455-456]。ピーポープとなる人は、特殊な呪術者である場合のほか、地域社会の非協調者も含まれたという [Tambiah 1970: 331-332]。したがって、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があった [Suthep 1968: 115-118]。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つけたうえで、制裁行為を正当化している点に注目したい。

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

表4-2 訪問調査村での「村の決まり」

調査地名(県)	決まりの内容	調査地番号
Thon (コンケン)	村内での大中家畜の屠殺、茅の刈日前日村内持ち込み禁止、盗み、村内での発砲、他人の菜園での排便の禁止(1970年代半ばより)。それそれ罰金500バーツ。	定着調査
Bung Kae (コンケン)	仏目には、役牛での耕起、四足の動物の屠殺、薪の村内への持込み、脱穀、米倉への籾の搬入、を禁ずる。村内での発砲は罰金200バーツ/発。	NE2
Nong Kha (コンケン)	仏目には、脱穀、薪の村内への持込み、屠殺を禁ず(罰金6バーツ/回、ただし今は実行されていない)。	NE3
Kham Bon (コンケン)	共有の沼地での魚捕り禁止(1985年より定める)。	NE4
Klang Hung (コンケン)	盗み、村内での森絶(罰金1000バーツ/発)、屠殺(500バーツ/頭)、夜中の立木伐採(村の守護霊に謝罪)の禁止。	NE5
Nong Ben (コンケン)	プーターの祭りの前に、茅を村内に持ち込むこと(罰金12バーツ/回)、村内での発砲(罰金100バーツ/発)の禁止。	NE6
Han (コンケン)	コミュニティ林での立木伐採禁止(1989年より)。罰金500~1000バーツ。沼地での魚捕り禁止(1989年より)。罰金50バーツ/道具)。	NE21
Muang Noi (ロイエット)	コミュニティ林の立木伐採禁止(1991年より)。罰金500バーツ)。	NE39
Pla Khun (ロイエット)	コミュニティ林の立木伐採禁止。	NE41
Non Sung (ロイエット)	コミュニティ林の立木伐採禁止(1991年より)。罰金500バーツ)。	NE43
Sri Phon Thong (ロイエット)	共有の沼の魚を捕ること禁止(1988年より)。罰金500バーツと氏名の公表)。	定着調査
Wang Nam Yat (チェンマイ)	村の公共水道の水の出し放し禁止(罰金100バーツ/回)。酒を飲んで大声を出すこと禁止(罰金100バーツ/回)。	N1
Tha Ma Oh (チェンマイ)	盗みの場合、葬式組合の香典受給資格剥奪(1984年頃から)。	N3
Nong Bua Luang (チェンマイ)	葬式の時、同じmuatの者は喪主と通夜をもににする(1984年より)。賭博の禁止(1984年より)。村落開発活動に欠席すると罰金50バーツ)。	N13
Ton Kao (チェンマイ)	村の会合、共同作業に欠席すると罰金50バーツ)。	N14
Kut Chok (チャイナート)	よそ者が入って来たときには、村長に知らせる。葬式は皆で手伝う)。	UC5
Phrong Ngu (ソックラー)	牛が他者の稲やゴムの苗を食べたとき、稲の場合1バーツ/株、ゴムで50バーツ/本の牛が他者を誹す(1975年頃より)。農業用以外の目的で水路の水をせき止めること禁止(1990年より)。罰金200バーツ/箇所)。	S5
Sathon (ソックラー)	村内での正当な理由なき発砲は罰金500バーツ。盗みについては、品目ごとに罰金を定める。他人の理由で自分の菜園に入った殺してもよい。(ただし、その肉は豚の時を折半)。この村に居留するよそ者(例えばゴムの労働者)が盗みなど不法行為をおこなった場合、タンボン内から退去させる。以上は、1972年以降に決めたもの。罰金を貯めた現金が1995年8月時点で、2500バーツあり(村の開発基金として蓄える)。	S7
Wang Lung (ナコンシタマラート)	水路で違法な方法(爆薬、電氣を使うなど)により魚を捕ること禁止(1985年頃から)。決まりを知っているものが犯した場合、500バーツの罰金。知らずにやっ場合は、罰則が軽い)。	S11

(出所) 筆者調査(1989~95年)。

維持のための規則や制裁は、悪霊に対する防衛を目的にするか、精霊の力を借りておこなう形をとっていた。人々が純粋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動であった⁽²⁹⁾。一方、自生村としてのまとまり意識の弱い中部農村では、村としての秩序維持制度もとくにない場合が多いようだ。中部では、ほとんど村の決まりのようなものをみつけることができなかった。

第3節 寺の布施者集団と組織経験

本節では、タイ農村における寺と関わる地縁集団について考える。タイ国民の95%は仏教徒で、南タイのムスリム地帯や山地少数民族を除くと、タイ農村には仏教寺院がごく一般的にみられる。寺は宗教施設であり、これまでの研究では、人々の精神生活のうえでの意味が主に論じられてきた。しかしここでは、寺を一つの地域共有資源と考えて、その存在が人々の組織行動といかに関わるのか、という観点から考察してみたい。結論をあらかじめ述べるならば、寺の存在によって、人々の地縁的な共同行為は一気にその内容を豊かにするのである⁽³⁰⁾。

1. 寺の建設と住民組織

寺には本堂、布施堂、集会堂、僧坊、火葬台などの施設があり、周囲は塀で囲まれ門が建てられる。これらの建築物は必要最低限のものから徐々に年月をかけて造られていくし、施設の改築修理も順次おこなっていかねばならないから、間隔をおきながらも村人の資源動員が継続する。

これら施設の建設に要する資源は、村の祠の比ではない。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のである。シーポイント村の古老によれば、村の初めての寺は、1932年頃に人々が資金

を出し合って購入した民家を僧坊としたものであった。トン村の場合には、最初の寺院施設の建設がどのようになされたか不明である。しかし47～49年にかけて、木造の本堂を煉瓦造りの本堂に建て直したとき、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、また2万パーツの現金を村人の中から集めたという。当時の2万パーツは約42トン分に相当するが、これは120人近い大人が1年間消費する白米量にあたるものだった。このように寺の建設については、村の構成員に対して強制に近い形で資源供出を要請していたようである⁽³¹⁾。

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ようになる。そうすると村内の資源では不足するので、村人は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おこなうのである。

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。1975年から80年にかけてのトン村の会計簿が残されているので、その収支を表4-3に示した。これによるとこの間に年平均6万パーツほどの現金(約5世帯の農家現金

表4-3 トン村の1975～80年の収入・支出

(単位：パーツ，かっこ内%)

収 入	金 額	支 出	金 額
寄進	292,897 (81.3)	寺施設の建設費用	303,283 (89.4)
祭りでの収入 ¹⁾	58,829 (16.3)	祭りの費用	7,783 (2.3)
利子収入 ²⁾	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)

(注) 1) 祭りでの物品販売収入を含む。

2) 集まった寄進を住民に貸し出したことによる利子。

(出所) トン村会計簿より筆者計算。

所得に相当⁽³²⁾が調達されている。収入の内訳をみると、寄進と寺行事での収入(祭りでの物品販売収入、行商人から徴収した場所代など)で97%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⁽³³⁾。また資金の大半が寺施設、寺行事および僧侶のために用いられている。この時期はちょうど僧坊、本堂の改築がなされ、火葬台建設のための資金的準備が始められた。そのためとくに寺施設関係の支出が多い可能性はある。おそらくそれ以外の時期では寄付収入(したがって収入全体)がより少なく、僧侶に渡される部分が多くなるのであろう。いずれにせよこの村の場合、寺行事以外で資金集めをしたことはほとんどなかったし、集まった資金を寺以外に使うこともごく最近までなかった⁽³⁴⁾。

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。毎年おこ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おこなわれる⁽³⁵⁾。このような行事に際しては、バンコクなどへ出稼ぎに行った者たちのほか、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、かつ祭りを楽しむための準備をしなければならない。トン村の最大行事である大生経説法祭 (bun phrawet) の場合、村人は、委員長と助手、会計、パレードの踊り子、食事準備、治安維持、モーラムの接待、照明、来客接待、僧侶の接待、というような係りにわかれ、行事の運営を分担する。ほぼ同様のことはシーポーン村での最大行事、僧衣寄進祭 (thot pha pa) の際にもなされていた。またトン村では1975年頃の寺行事で資金集めをするために、農具の販売をすることになり、籠、ざる、びくなどを村民が分担し製作した。当時のメモによれば、合計191人に計14種類の農具製作を分担している。

一方、バンコクなどから村祭りに戻ってくる人々の方も、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おこなうが、シーポーン村の場合

には出稼ぎ者がほぼ一カ所にま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う。このように、大きな寺行事では集団行動をするための人間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

表4-4 ファイローン寺の宗教行事における役割分担
(1990年仏像安置祭のケース)

役 割	配置人数
1) 調整・統括	8
2) 祭りの場所準備	4 ¹⁾
3) 受付	
3-1) 僧侶の受付	9
3-2) その他の客の受付	80
4) 食事準備	110
5) 飲物準備と給仕	61 ²⁾
6) 案内	3
7) 儀式の補助	3
8) 自動車運転	8
9) 駐車場管理	4
10) 照明, 拡声器管理	8
11) 儀式の式場準備	6
12) 寄進の受付および金箔販売	4
13) 会計	10
14) 僧侶の待機場所準備・管理	6
15) 治安維持	4
16) 救急医療	4
17) 炊飯	6
18) 写真撮影	4
19) 掃除	130
20) 読経拝聴	60
合 計	532

(注) 1) そのほかすべての男子が協力。

2) そのほか小学校の生徒が協力。

(出所) 筆者調査。

建設資金と同様に俗人である村人がおこなう。

寺の行事に大量の人員と資源動員がおこなわれる点は、中部タイの寺でも同様である。例えばファイロン寺の仏像安置祭(1990年実施)では、表4-4に示したような役割分担がおこなわれ、延べ500名以上もの布施者が行事の実行委員として活動した。資金動員は、やはり村人のネットワークを使っておこなわれる。このエリアにはバンコクなどの都市での成功者とのコネクションをもつ住民もいて、かなり大きな額の資金を集めているようである。例えば1993年の本堂境界石 (luk nimit) 埋設祭では、5万バーツ(約20万円)以上の寄進をした人が12名あり、うち11名が県外居住者であった⁽³⁶⁾。

寺の維持管理行為は、このような大きな祭りにおいてのみなされるのではない。寺によっては、安居の最中に住民が組織的に僧侶の食事を運ぶ習慣がある。トン村の場合は、仏日 (wan phra) のみ村の小区分 (khum) の持ち回りで食事を作って寺へ運んでいる。これは村人によると、ここ20年来の習慣であるという。以前は各世帯で自然の中でとれたものを調理して寺に運んでいた。ところが森林の減少で食材を探すのが難しくなり、当番制にして現金を出し合って食材を買うことにしたという。

北タイのターカム寺でも同様のシステムがある。ここでは寺の布施者が4カ村に広がっているため、4日に1度村の当番が回ってくるようにしている。寺の建っている第6村以外の村では、さらに村内を区分して、食事運びを輪番制にしている。第6村は寺に近いので、とくに当番を設けず、村人が各自食事を準備して運ぶという。北タイの村には、フアムアット (hua muat)、ムアット (muat)、ポック (pok) などと呼ばれる小区画が、かなり古くから存在したようだ。この小区画は、村の自治のほか、僧侶への食事提供単位としても機能してきた [Sawing 1985: 23]。

中部タイにもこのような食事運びの輪番制は、かつて一般に存在していたという⁽³⁷⁾。しかし筆者がファイカンレーン区で聞き取りしたところでは、ファイロン寺を除いて、そのような習慣はもはや存在していなかった。ファイロン寺も一時、この慣習が廃れていたが、農村開発に熱心な現在の住職

が来て以降、布施者を近所ごとに小グループに分けて、安居期の間、食事運びを共同でおこなうことにした。これによって、住職と住民が親しく会話する機会が増え、住民は住職への尊敬の念を強めている。

以上にみてきたように、寺の施設建設と寺運営のために、住民はその資源の共同動員と共同管理をおこなう。逆に寺関係以外で、村人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いつてよい⁽³⁸⁾。その組織行動は毎年おこなわれ、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。したがって、そのための技能(会計能力)と規範が求められる。また単純な協業では寺の行事は遂行できないから、人々の間に分業がおこなわれ、それを統括しなければならない。このように寺の存在は、地縁的な集団としての組織行動の豊かな経験を、地域住民に与えてきたのである。

第4節 行政村と組織化の制度

前節まで、主に住民自身の必要性から作られたコミュニティについて述べてきた。しかしコミュニティは、住民にとって外的存在である国家やそれに準じる権力によっても形作られる。すなわち、権力が個々の国民に支配を及ぼすために、既存のコミュニティを利用したりまったく新しいコミュニティを作り出すことで、統治の代理機能を担わせようとするのである。タイもその例外ではない。

1. 行政村の配置

タイでは19世紀の末まで、農村住民はそれぞれ特定の王族、貴族に登録され、庸役や地租もこの登録された主に対して提供された。首都に住む支配層は、直接農村住民を統治する能力をもたず、地方ムアン(小国家)に住む自分の影響下にある有力者に監督を代行させていた [Anchalee 1981: 98]。これら

の有力者たちは一定の地域を支配していたのではなく、あくまでも個人を支配下においていたから、同じ村の住民が別の支配者に登録されているということが起きたとされる [小泉1993: 41-42]。このような支配制度のゆえに、19世紀半ばすぎになると、被支配民の移住や逃避などによって統治が困難な状況が現れた [Anchalee 1981: 234-235]。そこで1899年に、地方ムアンの統治領域を定める改革がなされた。いわば領域支配体制への転換が図られたのである [ibid: 280] ⁽³⁹⁾。

このような統治制度の改革を推し進めたラーマ5世王と内務大臣のダムロン親王は、地方統治の担当官庁を内務省に一本化すると同時に、地方の領域統治システムを次のように定めた。すなわち州（モントン）とその下に県を、さらにその下に郡（amphoe）をおいて、そこまでを中央政府のヒエラルキーに組み込んだ。初期の県や郡の長は、地方有力者を採用したケースが多かったとされ [Tej 1977: 106, 108]、また1897年に交付された初の地方統治法には、郡長はその土地に住む者、という規定がおかれていた（第35条1項）。しかし、それも1914年の地方統治法改定でなくなり、中央政府から送られてきた官吏が地域を分けて統治する形が、20世紀初めにはほぼ整ったといえよう [ibid: 158]。

一方中央政府による統治の受け皿として、住民の自治組織が作られた。すでに1891年にナコンラーチャシーマーの周辺数カ村で、州知事が村長の選出を試みさせている [ibid: 68]。翌92年には内務大臣ダムロン親王が、アユタヤ県バンパイン郡で村長とガムナンの選挙を試験実施させた。このとき村長を約10戸に1人の割合で選出させ、村長の中からガムナン（区長）を互選させた。1895年には、全国の州知事の第1回会合で、村長、区長の直接選挙が提案され [Ayut 1965: 198]、1896～97年の間にほとんどの州で村長選挙がおこなわれたという [ibid: 110, 112]。こうしてみると、住民の直接選挙で統治の最小ユニットの長を決めるというやり方は、地方行政の近代化の初期からおこなわれていたことになる。

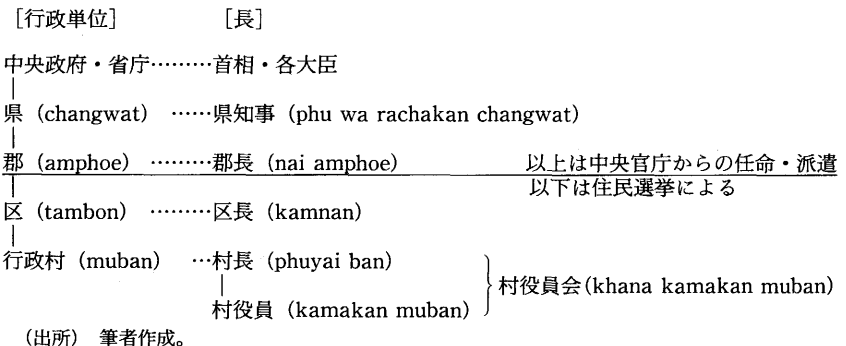
一方、10戸を行政村の単位とする基準は、1897年地方統治法に反映された

(第8条)。このときの地方統治マニュアルをみると、行政村を画一的に10戸で区切るのではなしに、運河などがあればそれを区切りとすることが勧められ、また河川沿いの列状集落において相互の信頼関係のある範囲で村を区切ることも可とされた [Phisansongkhram 1903: 23-24]。1914年の地方統治法では、200人以上で一つの村とするように改定され、集落から離れて住むような人々が5戸以上あれば、行政村と認める条文が付されている (第8条)。また行政村の区分方法を自然的な区分を基準とするよう改められた [Tej 1977: 198]。このように、人々の地縁的まとまりを重視する規準が、早い時期から採用されていた。

その後、地方統治制度にはいくつかの変更がなされたが、それらを省略して現在の統治機構を示すと、図4-1のようになる。郡までがいわば政府機関であり、郡には内務省地方統治局の出先である郡役場と、地方開発に関連の深い省庁(コミュニティ開発局、土地局、農業普及局、水産局、森林局、厚生省衛生局など)の出先がある。区(タンボン)からは、住民の自治組織とされている。現在、行政村は人口400人以上、ないし世帯数40戸以上を条件とし、またタンボンは3200人以上の人口をもち、8カ村以上の行政村から構成されることになっている [Thailand, DOLA 1988: 9]。

村長、区長ともに住民の直接選挙で選ばれる。1992年7月までに選ばれた

図4-1 タイの地方行政機構



長は、罷免されないかぎり定年60歳まで在職できるが、それ以降の選挙で選ばれた長については、5年ごとに改選されることになった[橋本1993:77]。なお区長については、被選挙権がタンボン内の村長に限定されている。また区長は出身行政村の村長を兼任する。

以上に述べたような地方統治制度の中で、住民自治の最小単位である行政村についてまとめると、次のような特色が浮かび上がる。一つは行政村の区割り、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。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一つの行政村とし、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。またある程度は、住民相互の社会関係も考慮されたようだ。行政村の規模も、人々がお互いに顔見知りの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140戸(750人)程度であり、時代をさかのぼるにつれて人口が小さくなる傾向がある⁽⁴⁰⁾。

もう一つ注目すべき点は、村長の選出を住民の直接選挙によりおこなう形が、早い時期からとられたことである。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。つまりある程度住民の間でインフォーマルな勢力をもっていなければ、村長にはなりえなかった。逆に住民の大多数の要求を無視した行為は、村長の権威を失わせるものであった。5年ごとの改選が定められた現在では、いっそう住民の支持を得ることが重要になっている。

このようにタイの行政村は、住民のまとまりや社会関係のある程度尊重して定められたといえよう⁽⁴¹⁾。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一つの行政村とすることが多かった⁽⁴²⁾。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なされたから、そのようなところでは社会関係の濃い範囲と行政村の範囲が一致しない例が現れた。

このように中部タイ、とりわけその下部では行政村が自生的なコミュニティとは無関係に定められたところが多くなった。この点は次節でさらに論じるが、ここではファイカンレーン区的具体例を一瞥しておこう(図4-2)。Huai Rong寺は第1行政村の中のHuai Rong集落にあるが、その寺に通う人々は、第5行政村内の集落や隣の区の第3行政村に含まれるDon Khum集落にも居住している。Don Khum集落は、親戚関係からしてもHuai Rong集落とのつながりが深いが、行政的には別のタンボンに所属する。第5行政村からみるとHuai Khiao, Saphan It, Nong Song Hongという集落の人々は一部Huai Rong寺へ、一部はThang Rua寺へ通う。またHuai Khan

図4-2 ファイカンレーン区における行政村、集落、寺の布施者の居住範囲の相互関係

寺	集 落	行政村	タンボン (区)
Huai Rong	Don Khum	No. 3	Pho Muang Phan
	Huai Rong	No. 1	
	Chong Nam Lai		
	Khan Khlong Phai Isae		
Thang Rua	Huai Khiao	No. 5	Huai Khan Laen
	Saphan It		
	Nong Song Hong		
	Thang Rua		
Kamphaeng Mani	Huai Chana	No. 4	
	Huai Khan Laen	No. 2	
Huai Khan Laen	Khlong Ii Dud	No. 3	
	Huai Lat		

(出所) 筆者調査。

Laen集落は第2行政村と第3行政村に分けられ、うち第3行政村の人々は二つの寺に分かれて通う。

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作られているために、政府機能の代行的役割を期待されている。その中身は、行政村の長であり政府機能の代行者である村長の職務内容が、どのように規定されているのかをみることで、知ることができる。1988年に内務省によって配られた『ガムナン・村長の手引き』によると、行政村長の主な職務権限は次のように分類できる [Thailand, DOLA 1988]。

- (1) 紛争の調停：村人の中で何らかの紛争が起きたとき、村長は村役員会（後述）として調停する。合意が成立した場合には合意文書を作成し、合意が得られなかった場合にはその旨を郡役場に知らせる義務を負う。
- (2) 人口などの登録受付：村長は出生、死亡、移動について、住民からの申し出を受け付け、それを記録する義務をもつ。村長は結婚の証人になることができる。また大家畜の登録、武器の登録も村長がおこなう。
- (3) 土地の登記、管理補助：郡の土地証書類発行を補助する。また地代の上限を決定したり、公共地や国有林の保護に努める。
- (4) 税金徴収の業務補助：地方税、その他の税の支払い促進。税の基準となる地価や資産の調査補助など。
- (5) 治安維持：刑事事件の捜査（ただし審問の権限はなし）、あるいは犯罪者の捕捉。

以上からわかることは、これらの業務遂行に関していえば、行政村としての住民の組織化を必要としないということである。とくに税金について、行政村単位での徴収が期待されていない点は注目されるべきであろう。住民は基本的に各自で郡役場に税を支払うのであって、村長は税支払いが守られているかを管理するのみである。すなわち税徴収について、村としての義務は

何ら生じない。近世日本や植民地期のジャワ、インドでみられた村請けのような徴税方式は、タイの場合歴史的にみてもほとんど存在しなかったとみてよからう⁽⁴³⁾。次章でみるように、行政村として住民の組織化をおこなうようになったのは、1960年代に入り、農村開発政策が本格化するようになって以降のことと思われる。

むしろ行政村の機能として注目したいのは、行政村制度が敷かれたことによって、住民統治を政府に代わっておこなうための制度が作られた、という点である。すでに1914年の地方統治法において村落委員会 (khana kamakan muban, 以下村役員会と呼ぶ) が作られ、村長の諮問機関とされた。この村役員会は83年の内務省規定によって、村運営の実行委員会としての機能を負うようになった [Thailand, DOLA 1989: 14-18]。なお村長には役員の指名権限がある。

さらに、原則として村の各世帯から代表が参加する村寄り合いがもたれて、そこで村全体の意思決定がなされるようになっていく。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回の村会が開かれることになる。こうして村の運営方針を合議する制度と、村全体の合意形成を図る制度が、タイの行政村には備わっている。

この制度は、確かに政府によって作られたものであったが、住民はそれにとつて、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おこなっている。人々の合意形成や動員をスムーズにおこなうために、インフォーマルなリーダーの権威をかりる場合もあるが、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。このような制度ができていたところに、1960年代に入ると農村開発政策の始まりとともに、政府から資源が投入されるようになった。ただし、当初は社会資本の整備や技術・知識の普及が中心であって、行政村は政府から住民への資源移転のパイプ機能しか果たしていなかった。

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

き資源を投入しはじめる。例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、行政村が継続的な経営管理をおこなう限りで、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、自治制度をもった行政村に、自治の中味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、住民は行政村を通じて投入される資源を共有し、管理運用するようになったのである。

第5節 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三つの地縁集団を抽出して、それぞれがもつ組織としての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データは存在しない。とくに本書でいう自生村は、政府によって公式に認知された地縁集団ではないので、政府統計には全く現れてこない。そこで筆者の調査村において、3集団の地理的累積関係がどうなっていたかをみたのが、表4-5である。

この表をみるうえでの注意をいくつか述べておきたい。まず中部および南部では、調査に赴いたタンボン内のすべての行政村と寺の布施者集団について対応関係を聞くよう努めたので、IIのサンプル数が多くなっている。しかし、自生村と行政村を識別できなかったケースが多く、I、IIIのサンプルが少なくなっている。他方、北部・東北部では、一つひとつの行政村を対象に訪問調査しているため、IIのサンプル数は少ないが、逆に自生村と行政村の

表4-5 調査農村における三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	南部
		下部	上部			
Ⅰ 行政村 と 自生村	A：一致	16	25	29	23	15
	B：複数の自生村で一つの行政村をなす	6	8	0	1	6
	C：複数の行政村で一つの自生村をなす	10	12	0	25	1
	D：その他 ¹⁾	6	1	0	0	0
Ⅱ 行政村 と 寺 ⁶⁾	E：行政村一つに寺一つ ²⁾	2	17	17	17	7
	F：他の行政村からも同じ寺に行く ³⁾	113	68	11	28	37
	G：一つの行政村から複数の寺へ行く ⁴⁾	0	1	0	1	0
	H：その他 ⁵⁾	32	7	1	3	13
Ⅲ 自生村 と 寺 ⁶⁾	I：自生村一つに寺一つ ²⁾	1	9	17	30	3
	J：他の自生村からも同じ寺に行く ³⁾	50	42	11	4	20
	K：一つの自生村から複数の寺へ行く ⁴⁾	0	0	0	6	0
	L：その他 ⁵⁾	8	2	1	0	10

(注) 1) 行政村が複数の自生村を含み、そのうち少なくとも一つの自生村は複数の行政村を含むケース。
 2) その村の住民はすべてその寺へ行き、かつ他の村からは来ない。
 3) 一つの寺に複数の村から住民が通う。
 4) その村の住民が別々の寺に通う。
 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) 個人の修行や瞑想を重視するwat pa (森の寺)は無視してカウントした。
 (出所) 筆者調査。

識別も可能な場合が多かった。東北部については、比較的最近になって行政村の数を増やすことを目的に、自生村と一致していた行政村を二分，三分したエリアが含まれている⁽⁴⁴⁾。北部はとくにサンプル数が少なく、この地方の地形的多様性を十分反映していない可能性がある。

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をみると、おおむね、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。中部や南部では、複数の自生村で一つの行政村をなしているようなケース(B)が他地方に比べ多い。また中下部になると、行政村と自生

村の地理的対応関係が1対1や1対多といった形では表せないようなケース(D)もかなりみられる。

さらに行政村と寺の対応関係をみると、中部・南部と東北・北部との違いは明瞭になる。すなわち一つの行政村によって一つの寺が支えられているパターン(E)が中部・南部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⁽⁴⁵⁾。また中下部や南部では一つの行政村の住民が別々の寺に通い、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)が一つの寺を支えるケースが多いのが特徴である(F, J)。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離れていないことが一因であろう。

最後に自生村と寺の関係をみると、中部・南部では複数の自生村から住民が一つの寺に通うケース(J)が多い。中下部と南部では一つの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)もみられた。これはほとんどが自生村一つに寺一つというパターン(I)をもつ東北部とは対照的である⁽⁴⁶⁾。

以上から、次のようなことがいえよう。東北や北部では一般に自生村と寺の布施者集団はエリアとして一致する。また自生村と行政村も一致するか、または一つの自生村が複数行政村に分かれたという場合がほとんどであった。したがって、行政村からみると、その住民すべてが同じ寺に通うかたちになることが多い。これに対して中部・南部では、行政村と自生村が一致しないケースがかなりみられ、寺との対応関係も複雑である。一つの行政村内の住民が複数の寺に分かれて通うということはごく普通であり、なかには同じ自生村の住民ですら通う寺が異なる場合があった。

2. 機能の相互関係

三つの地縁集団が地理的な範囲を累積させているということは、そこに社会的機能面での相互関係を予測させる。そして累積の仕方にもみられた地方差は、そこにも表れるであろう。まず寺と自生村、行政村との関係をみると、次のような特色がみられる。

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。もちろん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もつが、それでも寺の施設建設や年中行事は、自生村としての共同活動として営まれるのである。複数の自生村が一つの寺を維持しているケースでも、人々が自生村を一つの社会単位として認識している以上、寺の運営は自生村という社会単位の共同行為として営まれる。北部などには複数の村の人々が一つの寺に通うという形が多くみられたが、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⁽⁴⁷⁾。そして自生村と行政村が一致する場合には、住民は行政村の自治制度をそのまま利用することができる。自生村が複数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という集団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、これら世俗の自治機能をもった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、中部や南部では当てはまらないことが多い。表4-5でみたように、寺への布施者が住む範囲と自生村あるいは行政村の範囲とが、一致しない場合がしばしばである。われわれは前節において、その具体例をアントン県ファイカンレーン区にみた。このような地理的累積関係があるうえに、前節で述べたとおり、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。逆にいえば、寺を支援する母体として自生村が意識されることもない。

以上の条件のもとでの寺をめぐる組織活動は、次のようになる。まず寺の建設自体が、自生村や行政村によるというよりも、特定の篤志家や有志の行為によってなされる。前掲図4-2中のThang Rua寺は1973年に作られた新しい寺であるが、そのときは近在の複数の自生村に住む20人ほどの篤志家が、土地を寄付したり資金集めをしたという⁽⁴⁸⁾。寺施設の増築・補修の場合でも、中部タイの場合、篤志家が住職に寄付や資金集めを申し出るというかたちをとる。アントン県シーブラーン区のバーンケー寺では、寺の檀家の中で有力な親族集団が、そのネットワークを用いて施設建設のための資金集めをおこなった [Shigetomi 1995: 77]。住職のもつ個人的なネットワークが広がれば、住職自身が直接地域外の篤志家に資金協力を依頼することすら起こる。こうして寺のための資源は、村とは無関係に動員される。

寺行事の運営についてみると、そのための住民組織は住職が召集して作る場合が多い。住職の呼びかけに応じて集まった人々は、来るべき行事のための責任分担を決め、責任者となった人は必要な人員を、自分のネットワークの中で集める。このようなシステムをとる以上、住職が住民組織形成の中心とならざるをえず、しばしば行事などのために集められた資金の管理も、住職ないしその側近の住民がおこなう形をとる。

このように寺の布施者集団は、顔見知り関係にある人々から構成され、かつ寺をめぐる組織活動の制度も備えている。しかし、自生村が社会単位として認知されておらず、また自生村と寺の布施者集団の地理的対応関係がはっきりしないために、寺が自生村に支えられる形にはなっていない。一方、行政村が、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ることがしばしばあり、その組織制度の基礎として人々の自生的かつ地縁的まとまり意識をそのまま利用することができない。いわば組織化の公的制度のみあって、組織活動へ住民を動機づける条件に乏しいのである。このようなところでは、寺行事における行政村長の役割も、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⁽⁴⁹⁾。すなわち村長は、国家権力の代理機能しかここでは求められないのである。こうして寺をめぐるおこなわれる豊かな組織活

動の経験は、自生村や行政村の組織経験とはならない。まとも意識も組織経験の蓄積もない地縁集団である行政村に、政府からの資源が下りてくるとき、その資源が共同の目的のために有効に利用される可能性は低くなる。すなわち行政村のリーダーたちが個人的なネットワークを使って資源を配分してしまう、といった問題が生じやすくなるのである。住民にとって中部タイの行政村は、個別に政府の行政サービスを必要とする際の、窓口としてしか認識されていないことが多い。

第6節 おわりに

前節までに述べてきた各地縁集団ごとの機能・属性とその累積関係は、地方ごとに以下のようにまとめることができよう。まず、東北ないし北部において、自生村は村の守護霊信仰などを通して、一つの社会単位として人々に認識されていた。この単位は、寺——タイ農村における最大の地縁的共有資源——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、行政村の運営制度に依拠している。これらの地方では、自生村が一つの寺を運営する場合が多くみられ、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。つまり三つの地縁集団が同一の地理範囲に重なるパターンを、一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、集落住民が自生村の単位意識、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、前章でみたように葬式組合や貯金組合といった有志による組織の運営は、村を単位としてなされていた。また第5、6章で述べるように、地域住民に対して投入された共同の資源や住民によって共同で占取された資源は、この単位で管理運用され、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。

ただし三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、自生村が二つ(ときにはそれ以上)の行政村に分割された場合である。そこでは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ることがないから、農村開発のための組織化は、そ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⁽⁵⁰⁾。ただし組織活動のための資源(例えば共有地)が自生村の単位にあたり、規模の経済性が強く求められるような場合で、かつ二つの行政村のリーダーが協調的關係にあれば、自生村の単位で組織活動が起こることもある⁽⁵¹⁾。

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、一つの寺に複数の自生村から人々が通うという場合が起きる(筆者の調査では北部に多くみられた)。このような場合でも、行政村＝自生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動員組織のある行政村＝自生村によって運営されることが多いようである。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。前章で紹介したターカーム貯金組合はまさにこの好例であろう。

もう一つのバリエーションとして、行政村が複数の自生村を含み込むケースがあった。この場合、行政村の単位では人々のまとまり意識がなく、組織化の動機づけに乏しくなる。その場合、開発組織の形成は自生村単位でおこなわれるようだ⁽⁵²⁾。

このような東北・北部型のコミュニティのあり方に比べ、中部で典型的なパターンは次のようになる。まず自生村が社会的な単位をなしているという意識が住民の間に乏しく、集落は単に地理的なまとまり以上のものとなっていないことが多い。あるいは景観的にも、一つのまとまりとして捉えにくい場合が多い。寺の布施者集団は他地方同様に存在し、そこでの組織活動も豊かであるから、その範囲の人々は顔見知り関係にある。しかしそれは何らかの既存の地縁集団をもとに作られた集団ではない。したがって寺の運営も、

寺の住職を頂点として有志参加の形をとっている。行政村にも、他地方と同様の制度があるが、その範囲が寺の布施者集団や自生村と一致しない場合が多い。したがって寺の運営による組織経験が行政村に蓄積されることがない。こうして行政村は単に政府とのパイプ機関としてしか機能しない。このような特色をもったコミュニティのもとでは、それを母体とするような農村開発の方策は不適切であろう。そのため住民はコミュニティの自治機能を補完、代替する何らかの工夫をおこなっている。前章でみたように、アントン県のファイロン貯金組合の設立・運営に際して機能したのは、自生村や行政村ではなく、親族や寺の布施者集団といった社会組織であった⁽⁵³⁾。

〔注〕

- (1) これまで「タイの」コミュニティをめぐる議論がすれ違いに終わってきたのは、このような地方差を無視してきたことにも一因がある。例えば中部や南部タイをフィールドとするケンブやブルが、東北や北部タイを「特殊」と見なすのは、彼らがタイ農村全体を「ルース」という一つのイメージで描きたいからにほかならない [Kemp 1987: 12] [Burr 1978: 105]。逆に「ルース」なイメージを批判するポッターも、タイ農村全体を同じ「タイト」なものとして描こうとしている [Potter 1976]。
- (2) 人々がプーターとして祀るもの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。例えばコンケン県の農村を調査したポンピライは、人々が移住先でみつけた古い集落の遺物やナライ像の台座などを、プーターのシンボルとして祀ったとしている [Phonphilai 1989a: 7]。トン村では、初期の移住者が近在の村の靈験あらたかなプーターの祠にある蟻塚から、その一部をもらい受けて祀ったものが、プーターのシンボルになっている。シーポントーン村では、移住者は近くの沼地に精霊の存在を感じて、そこに祠を建てている。プリラム県のサクーン村の場合、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保護下にあったが、村に入るにあたってそのプーターに帰っていただく儀式をおこなった。なぜならば、以後はサクーン村の精霊が守ってくれるからである [Seri 1989b: 18]。
- 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が (例えば [Suwit, Chop, Sumet 1985: 287])、上記の例からもわかるように、すべての自然物に精霊がやどるというタイ人のアニミズム信仰に基づく土地神として、プーターを理解するべきである

う。

- (3) コンドミナスによると、チャムの選び方には、互選、プーターによる指名、世襲の3種類がある [Condominas 1975: 259-260]。また林によれば、草分けの子孫が村で勢力をもっているところでは、そのチャムは世襲となり、多くの親族集団が共存しているところでは、互選によってチャムが選ばれるという [林1993: 660]。
- (4) 他の村ではゆでた鶏の顎の筋を使って占うことが多いようだ。
- (5) 稲刈り後の儀式では2羽のゆでた鶏の顎の筋から占いがおこなわれるが、その際1羽は「人を占う鶏」、もう1羽は「村を占う鶏」と呼ばれる。
- (6) 同様の記述が [Chop 1984: 17-18] [Suwit, Chop, Sumet 1985: 277] にある。なお、チョープによるとsiangとは沙彌から還俗した男性の呼称である。
- (7) これはkhan ha (花5本、ロウソク5本を入れた器)、khan paed (花8本、ロウソク8本を入れた器) のことである。
- (8) びくを使うシアンコーン儀式のほかに、次のような類似の儀式を他の村で見つけることができた。一つはnang (kra) dong (nangは女性、<kra>dongは箕) と呼ばれるもので、箕を2枚合わせて、その間に2本の棒を十字にわたし、そのうちの1本の両端をそれぞれ女性がつかむ。これはトン村の隣のノーン村で聞き取ったものであるが、トン村でもかつて存在したとされる。もう一つはsek nang chap phi (sek=聖者?, nang=皮, chap=捕まえる, phi=悪霊) というものである。これは水牛の皮を带状にしたものの両端をそれぞれ女性に持たせうえて、モータム (精霊術師) が女性の頭に息を吹きかけると、皮帯は女性もろとも走って行き悪霊を捕まえるというものである (シーポーントン村での聞き取り)。
- (9) ちなみに、1年ほどでこの村を出ていくことが知られていた日本人は、プーターの加護する対象になっていなかった。不覚にも滞在期間があと数日という時点でそのことを知った筆者は、チャムに懇願して、陰暦2月の儀式において筆者の用意したゆで鶏を捧げてもらったが、その鶏を使ってチャムがおこなったことは、この日本人がまた村に戻ってくるかという占いであった。幸いにも、筆者の捧げた鶏の顎の筋は、先がそり返っていたので、村を出たきり音沙汰なしという情のない人間とは見なされなかったようである。
- (10) sai sinの意味については、[石井1991: 5] 参照。
- (11) モチ米は小さなおにぎり状にまるめて、一つを炭やすすで黒く塗り、もう一つをキンマにつかう石灰で赤く塗る。これは、人間の食べ物とは異なる (悪霊の食べ物である) ということを示すためという。
- (12) コンケン県Bung Kae村 <NE2> では、村の居住区域の周囲8方向 (東西南北とその中間方角) にこの柱が立てられている。
- (13) なぜ茅を用いるのか不明である。茅は僧侶が聖水を振りかけるときに使うな

ど、神聖な力をもつものと認識されているのであろうか。後でみるように、トン村の伝統的な規則の中に、茅を一定期日前に村の中に入れてはいけないというものがあり、これも茅に特別な意味をもたせていることの表れであろう。

- (14) この村については佐藤康行の報告がある [佐藤1994]。
- (15) タレオについては、チャティップが若干触れている [Chatthip 1984: 46]。またその写真が、[Surachet 1990] の表紙に掲げられているので参照のこと。
- (16) 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 [Turton 1975: 359-360]。モアマンの調査村では、儀式の際に村を閉鎖して外部者を入れさせないという [Moerman 1966: 138]。
- (17) 青年会とは、政府の指示で作った klum yawachon という組織である。現在は、政府の行事への動員のほか、寺の大きな行事の手伝いをする程度の活動しかない。政府がこのような組織を作らせる以前は、この村に khana num sao (khana は会、num sao は青年男女の意) と呼ばれる組織があつて、寺の行事の手伝いなどをしていたという。ただしこれを日本の青年団のようなフォーマルな組織とみるべきではなく、青年の緩やかな集まりと理解する方が適当なようである。とくに活動を強制されるわけでもなく、寺の行事のときにはみな自発的に手伝いに来た。そのような機会は、青年男女の公認の交際の場でもあったのだろう。皮肉なことに、1970年代半ばに klum yawachon が作られた頃から青年の集まりが悪くなったという。
- (18) モアマンによると、彼の調査村では「全村人が出家のために寄付することを決議している」という [Moerman 1966: 150]。同様の記述はキングスヒルの調査村についてもみられる [Kingshill 1976: 136]。
- (19) 少ないとはいっても、筆者のこれまでの調査の中でいくつかの村落に村の守護霊を祀ったと思われる祠が存在していた。このような祠は中部でも集村状をなす村落に存在していることが多いと思う。しかし中部タイの村の祠についての研究は皆無といってよく、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。
- (20) 中上部のピサヌローク県 Wan Phikun 区 <UC17> 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、そのうち村の祠のある集落はほぼラーオ系タイ人の集落であった。
- (21) 詳しくは [Shigetomi 1995: 56-57] を参照。
- (22) 例えばナコンシータマラート県の Thong Hong 区第2村 <S12> は、八つのバーンから成り立っている。現在ではこのバーン群は一つのまとまりをなしているが、30年ほど前には、4戸から多くても20戸の小集落として農地の中に点在していた。同県 Na Kacha 区第1村 <S13> は四つのバーンに分けられる。この一帯は洪水常襲地域であり、人々は農地の中に点在する島状の小高い土地に住居を構えたのであった。そのような土地の面積が限られているためバーンご

- との人口には限りがあり、1995年時点でももっとも大きなバーンで32戸、小さいものでは12戸しかなかった。このバーンの世帯の多くは、家族共同体をなしている。
- (23) 前述ウドン県での調査によると、1961年前後に組織されたものが多かった [Blakselee, Huff, Kickert 1965: 321-322]。
- (24) アナンヤーによれば、人々は地元のやくざ者 (nak leng) のコネクションを使って、防衛や盗難物の追跡をすることがあった [Ananya 1984: 107-108]。
- (25) 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。なぜこのような規則が必要なのか不明である。
- (26) 遺体が数日間安置されている間、親戚や隣人は遺族の家に泊まり遺族を慰めるというのが、北タイの習慣である。
- (27) ところで東北タイの村の規律というとき、しばしば khlong 14 (14の道德律) と呼ばれる規律の存在が指摘される。しかしこれは、東北タイの人々が観念するところの一般的な道德規範であり、コミュニティとして定めた規律ではない。なお khlong 14 にはいくつかのパリエーションがあり、詳しくは [San n. d.: 467-519] を参照のこと。
- (28) [Suwit, Chop, Sumet 1985: 277] にも同様の指摘がある。
- (29) 日本では近世に入ると、氏神の法ではなく人間の合議の法としての村法が作られるようになった [前田1950: 27]。このように日本でもカミを媒介とした掟から、人間どうしの直接の合意へと村法の内容が変化した。ただしその移行は、タイに比べ極めて早い時期に起きている。
- (30) 東北タイのドンデン村において、「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1990: 108]。
- (31) 同様の指摘が [Tambiah 1970: 150] にあり。
- (32) [Thailand, OAE n. d. (75/76), n. d. (78/79), 1983] に掲載された農家現金所得データから1975/76年, 78/79年, 80/81年を平均した。
- (33) 村の収入としてはこのほかに政府からの農村開発関連資金がある。しかしこれは特定の社会資本建設に使うためのものであり、村が経常的に管理するものではない。また日本でみられるような「自治会費」の類の徴収は、タイでは一般的でない。
- (34) 第6章で述べるように、1988年以降、新たな村長のイニシアチブで、寄進の一定部分が村と学校のために割かれるようになった。しかしこれには村人(とくに宗教活動に熱心な老人たち)からの強い反発があった。
- (35) 行事への動員についても寺の施設建設と同様、強制の程度が高かった [Ko 1990: 205]。

- (36) この儀式の際に印刷されたプログラムに、寄進者の氏名、住所、寄進額が記載されている [Wat huai rong 1993]。
- (37) ファイローン寺住職からの聞き取りによる (1994年8月)。
- (38) トン村の帳簿には「トン村の中央基金」と記されており、村人の意識のうえ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、寺と分離した村としての独自財政はなかったとみることができよう。このことはシーポーン村についても同様であって、1980年代の初めまで、僧衣寄進祭での寄付は「村の中央基金」として俗人たる村人によって管理されており、その支出はほぼ寺に限定されていたのであった。
- (39) ただし小泉 [1994: 212-213] によると、すでに1870年代にバンコクの中央権力は、登録するムアンを変更する場合には、実際の居住地も移すことを指示している、という。
- (40) 統計書には、行政村数はあるが行政村内の人口、戸数のデータがない。そのため、『タイ統計年鑑』 (*Statistical Yearbook of Thailand*) の都市部 (テーサバーン) 以外における戸数、人口を行政村数で除すことで、大まかな状況をみることにする。そうすると1990年で1村当たり144戸 (746人) となった [Thailand, NSO 1992]。66年は1村当たり637人であり [Thailand, NSO 1968: 5-6, 42-45]、40年代後半ではせいぜい400人程度にすぎなかったであろう。
- (41) コンケン県のドンデー村の歴史を調べた須羽・プラサート [1990:90] 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つき、村人はそれに対して何の疑問も抱かなかった。
- (42) カイズは、タイの地方リーダーを区分して、行政村と自然コミュニティが一致するところ (東北タイ型) では両方のユニットの権威を受け取ることができ、一致しないところ (中部タイ型) では、政府からの権威しか受け取ることができないとしている。それゆえに区村長の権威は東北の方が中部よりも大きいという [Keyes 1970: 93, 104-106]。地縁単位の地方的特性について、カイズの理解は正しい。しかし東北では地縁組織による規制も働くために村長は絶対的権力者とはなれない。また区長は自分の村を超えた権威を有しにくい。かえって中部の方で、パトロン・クライアント関係に依拠した大きな権威 (イティボン) をもつ区村長が現れる。
- (43) すでに述べたように、地方行政改革以前においては、税の徴収は属人的支配に基づいてなされていた。そこでは地縁的単位での税徴収はありえなかった。属地的支配の体制への移行にともない、税制改革がおこなわれると、労役の代わりに徴収していたスワイ (現物ないし現金) は1898年よりカーラーチャカーン (kha rachakan, 人頭税) として原則金納とされた [Rangsan 1985: 4-5] [Anchalee 1981: 279-280]。

- 一方、1890年の大蔵省公務規定法 (Phraracha banyat phra thammanun nathi rachakan krasuang phra khlung maha sombat ro so 109) により、同じ村の住民が税を支払う先 (ルート) は一本化されたが [Rangsan 1985: 183-184], 個々の世帯で支払い義務を負うことに変わりはなかった [Woraphakphibun 1965: 45] [Pranut 1982: 103] [Suwit, Chop, Sumet 1985: 242]。ただしこのほかに政府の建設事業への労働力徴用があり、その該当者を村長が選んでいたという。この徴用も、1940年代でなくなった [Suwit, Chop, Sumet 1985: 247, 250]。
- (44) 調査当時 (1991年)、ポンサーイ郡の調査地 (サムカー区) では16行政村があった。これらはいずれも調査前10年ほどのうちに、支郡であったポンサーイを郡に昇格す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。
- (45) 寺と行政村数の比率を統計でみると、1984年時点で寺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、北部・東北部では1.4カ村となっている。同じく中部でも、とくにその下部では1寺当たりの行政村数が多くなる ([Thailand, RAD n.d.: 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。
- (46) 東北部でKの事例があるのは、自生村の人口が極めて大きくなり、複数の寺が集落の中にできたケースである。
- (47) ただし一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、自村の寺をもととする傾向がある。
- (48) そのためこの寺が宗教局から公式に寺として認知される以前は、土地の寄付者の姓を寺の名前につけていた。
- (49) 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ようだが、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 1995: 57-58]。
- (50) ロイエット県サムカー区の村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おこなっていた [Shigetomi 1992b: 65-76]。
- (51) 例えばPreedaらが分析したコンケン県Phue村 <NE16> のケースはこれにあたる [Preeda, Weera 1992: 21-33]。
- (52) コンケン県のPhon Sawan集落 <NE23> (89年調査時39戸) は、1キロメートルほど離れたNon Chan集落 (29戸) とともに一つの行政村をなしている。行政村長はNon Chan集落の方におり、Phon Sawan集落の方は村長助手が代

表している。二つの集落住民はそれぞれ移住もとが異なる。この集落には村の守護霊の祠はあるが、寺がない。人々は1キロメートルほどの距離にある街場の寺に通う。しかしスー・クワンカーオ（稲魂を招く祭り）などは集落として組織し、僧侶を呼んで儀式をおこなうという。この集落には、ライスバンクや貯金組合などの協同組織があるが、その設立・運営の主体は集落（自生村）であって、行政村ではない。なお調査時には、人々は寺の建設予定地買収のための資金集めをおこなっていた。村の戸数が増えて、寺をもつようになれば、この集落も三つの地縁的単位が一致するタイプに移行するであろう。

- (53) ほかに中部タイにおける参加型開発の成功事例には、小集団やネットワークを用いたものがある。例えば中部タイでのNGOによる農村開発の先駆といえるメークローン・プロジェクトにおいて成功例とされたYokkrabat区でも、仲間グループ(peer group)の形成が重要であるとされた[Akin 1983]。ラヨーン県のコミュニティ林保護の活動でも友人集団が核となっていた[Chantana, Surichai 1995]。またタイ初のコミュニティ・スタディーの舞台バンチャンでも、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[Sharp et al. 1953: 47]。