

# みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

## An Anthropological Study of “Work” in a Northern Thai Village : Interactions and Social Relations

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 平井, 京之介 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.15021/00004139">https://doi.org/10.15021/00004139</a>

## 北タイ農村における「仕事」概念の一考察

——相互行為と社会関係——

平 井 京 之 介\*

### An Anthropological Study of “Work” in a Northern Thai Village: Interactions and Social Relations

Kyonosuke HIRAI

The Northern Thai word for “work” is *ngan*, which implies not only what we generally assume to be work but also communal work and certain sorts of rituals in the village. The literature on Northern Thai society has not paid adequate attention either to the concept of *ngan* or to its activities. However, the understanding of social relations in the Northern Thai village greatly benefits from examining what the Northern Thai mean by *ngan*, how they evaluate various types of *ngan*, and what impacts interactions in *ngan* make on the community. The aim of this paper is to answer these questions by exploring *ngan* interactions in the village where I conducted fieldwork.

In the village there are three levels of geographically set social units, compound, hamlet and village, which the villager recognises as different levels of social groups. In the Northern Thai language *ban* is a noun both for hamlet and village, between which the villager finds some continuity. In the village, siblings often live in houses next to each other in a parent’s compound. The compound constitutes a hamlet with several adjoining compounds. Calling each other *pi norng* (elder and younger siblings), the villager regards a member of the same compound as a sibling, one in the same hamlet as close kin or an extended sibling, and one in the same village as kin or a further extended sibling. The village boundary is the most marked one, delimiting familiar kin’s locality. Thus, an individual family has threefold circles of social rela-

---

\* 国立民族学博物館第1研究部

**Key Words** : Northern Thailand, work, interaction, ritual, village community  
キーワード : 北タイ, 仕事, 相互行為, 儀礼, 村社会

tions with different degrees of intimacy in village life.

However, birth or residence do not automatically define the relationships between families in certain localities. In rice-cultivation, members of the same hamlet would exchange labour, while ones in the same village would accept each other's day labour. When one family held a ritual, families in the same compound would co-operatively take the initiative in the preparation, while families in the same hamlet would come to help the preparation. All or some families in the other hamlets would be invited for the ritual. Without such continual interactions, villagers neither felt family intimacy nor recognised each other as *pi norng* or members of *mu diaw kan* (the same group). The history of performed interactions in work and rituals determines the actualities of ties between families. Solidarity in these ties is often mentioned by villagers as *nam caj* and *samagkhi*.

After considering these interactions in detail, this paper emphasises that villagers make an involuntary recognition of *ngan* by the relations between the producer and the product. Activities whose products are consumed by the individual or his or her own family are never acknowledged as *ngan*. *Ngan* is an activity of creating social meanings among villagers and constructing the community's living world.

The paper concludes that the village community is a historical complex of social practices, including work and rituals. Playing a part assigned by age and sex in this *ngan* means the declaration of the villager's legitimate membership in the community. In Northern Thailand, two types of activities which we call work and rituals are not only labelled by the same word but are also two steps of one continual activity of *ngan*.

1 はじめに	4 ンガーンをめぐる相互行為
1) 問題提起	1) 賃金労働
2) N村の社会関係	2) 稲作
2 ンガーンの表象	3) 協同作業
3 ンガーンと仏教倫理	4) 饑礼
1) 行為とカルマ	5) ナム・ジャイとサーマッキー
2) 経済行為と倫理	5 ンガーンと村社会
3) 上昇行為	6 おわりに
4) リヤンという行為	

## 1 はじめに<sup>1)</sup>

### 1) 問題提起

アプルバウム [APPLEBAUM 1992: ix] は人類学における仕事研究の重要性について次のように述べている。「仕事 (work) とは、人々がどのように生活し、物質および社会的現実といかなる関係を持ち、地位を獲得し、自尊心を高めるか、ということをも構造化する背骨のような存在である。人類学者として我々が仕事に関心を持つのは、基本的な実践領域 (institution) は他のすべての実践領域に関連しているという見地にたつて、仕事は我々に社会の残りの部分についても語ってくれると考えるからである。仕事は人間の存在状態にとって、人間環境の創造にとって、また人間関係の形成にとって基本的なものといえる」。

北タイ社会において、仕事はンガーン (*ngan*) という言葉によって表される。ンガーンという言葉は、稲作や賃金労働といった類を意味する、いわゆる「仕事」あるいは「労働」といった概念と完全には一致しておらず、その他にいくつかの儀礼を意味するのにも用いられる。北タイの仕事概念は、人間をその労働力と同一視するような考え方や、人間と自然を2つに分け、「人間が自然の目的のために自然を開発するのが神の意志である」[ボードリヤール 1981: 51] とするような考え方からは遠く隔たっている。むしろ、宗教や道徳と強い結びつきを有しており、仕事において「価値あるとされているのは、経済的目的に志向した行為ではなく、活動そのもので、それが、経済的機能から独立し、社会的機能を持つかぎりにおいてなのである」[ブルデュー 1993: 48]。彼らがンガーンをどのように観念し、どのようなンガーンに従事し、さまざまなンガーンにどのような評価を与え、ンガーンをめぐる相互行為が社会といかなる関係にあるかを考えることは、北タイ農村における社会関係を理解するのにきわめて有益と思われる。村人にとっても、人類学者にとっても、仕事は個人と社会の

1) 本論の基礎となった民族誌的調査は、財団法人トヨタ財団の助成を得て、1993年11月から1994年12月の期間におこなった。また、その後の補足調査は文部省科学研究費補助金による国際学術研究『変動する東南アジアにおける社会倫理の人類学的研究』(代表者・田村克己国立民族学博物館助教授)の研究分担者として、1996年7月におこなった。

本文中の( )内の原音表記はすべて北タイ語 (*kam Myang*) である。表記法は基本的に標準タイ語の M. Haas 1964年版 *Thai-English Student's Dictionary* にしたがった。ただし、長短母音は区別せず、声調符号は省略した。また、一部の表記について

ŋ=ng e=ae ə=oe ɔ=or  
と変更した。

結びつきを考える重要な契機のひとつである。

一方で儀礼研究が常に中心的な位置を占めてきたにもかかわらず、これまでのタイ研究においては仕事に焦点をあてた研究が十分になされてきたとは言えない。一部のタイ研究者など [SPIRO 1966; KEYES 1983] が、多くはヴェーバーの伝統からそれほど大きく外れずに、経済活動あるいは経済的發展を仏教倫理と関連させて論じたことがあったに過ぎない。彼らの研究は、上座部仏教の中心概念であるカルマ、功德、輪廻といった観念が村人のエートスとしてどのように現れてくるのかを説明することに一定の成果を得た。しかし、ここで研究対象となっていた経済活動とはンガンンそのものではない。ンガンンの重要な部分は、経済的機能から独立した社会的機能、特に、ンガンンという概念の中に包含され、また仕事活動と密接な関係をもつ、儀礼をめぐる相互行為の中にも現れてくる。

本稿では、「仕事」をめぐる相互行為を考察することによって、北タイの農村コミュニティにおける社会関係の実態を明らかにすることを目的とする。以下、はじめに筆者が調査を実施した N 村の概略を説明し、第 2 章では、N 村の人々がンガンンという概念によって指し示すものについて紹介する。第 3 章で、仏教倫理と経済活動との関係を論じた先行研究の中からンガンンに関連すると思われる議論を取り出し、N 村での調査結果とつきあわせながら再検討する。第 4 章では、N 村における賃金労働、稲作、村の協同作業、儀礼をめぐる村人の相互行為を詳述する。そして、最後に、ンガンンの意味する行為が、村人の社会関係の形成にどのような役割を果たしているのかを考察したい。

## 2) N 村の社会関係

### N 村

筆者が調査をおこなった N 村は、北タイにあるチェンマイ・ランブーン平野のほぼ南端に位置する。1994年の調査時点で161世帯、約600人が住む、この辺りでは中規模の村である。N 村一帯は自然に恵まれた地域であり、現在でもかなりの程度自給自足が可能である。大方の村人には耕作可能な水田があり、また季節ごとに周辺の川や森で食用の動植物を採集することができる。さらに、村人の話によれば、N 村周辺では70年代中頃まで森を切り開いて農地にすれば自分の所有にできた。それゆえ、この地域では土地よりもむしろ労働力の確保が村人の関心となってきた。

N 村の歴史は移住の歴史であると言える。18世紀にはチェンマイ・ランブーン平野全体がビルマ族によって支配される地域であった。1805年、ランブーンの王ガウイ

ラがビルマ軍を追放し、チェンマイに都を建てた。この時、ビルマ北東部に住む、北タイ語に似た言語を話すヨーン族、クーン族、ルー族などが、労働力が不足していたランブーン一帯の豊かな土地に、ガウィラによって強制的に移住させられた。これらの民族は最初に現在のランブーン市街とバサーン郡中心部の辺りに村をつくり、人口が増加するにつれてそこからさらに土地の豊かな周辺部へと移り住んでいった。続く数十年の間に数回、ビルマ北東部から大規模な移住があったが、その後半、おそらく1850年から1880年の間に、それまで森に包まれていたN村に、チェントンのクーン族サムがやってきたと思われる<sup>2)</sup>。象や馬とともに、金銀の財産を持ってN村にやって来た彼は、森を開墾して家を建て、水田を耕した。それからすぐに、チェントンからサムを頼って親族が移住し、10世帯程度の村を形成した。結婚と出産、およびその後の移住によってN村の人口は徐々に増加していった。近隣から流入した住民の大半がヨーン族であったため、N村で話される主な言語がクーン語からヨーン語に変わっていった<sup>3)</sup>。80年代前半まで続いた人口流入によって、N村周辺の森は開墾され続け、村の居住地域は拡大し、その周囲の低地はすべて水田と畑に変わった。1950年代ぐらいまでトラヤサルに見られた村の南側にある森では、大木がすべて建材用に伐採され、現在では改めて植林が進められているものの、大型動物は生息できなくなってしまうている。

### 村の社会単位

N村の社会生活は、家(hyan)を同じくする世帯が基本単位となって営まれている。村の政治活動や宗教活動、経済活動などもすべて世帯ごとに参加する。個人的な協力関係も世帯ごとの結びつきにおいてなされる。親子やキョウダイ関係にあっても、家を分けていれば稲作などで無償の労働力を提供するということはなく、儀礼などの特別な機会を除いて食事をともにすることもない<sup>4)</sup>。家は生産および消費の単位であ

2) N村の歴史については文献資料が存在せず、ここでの記述は筆者がおこなった十数名の村の長老たちからの聞き取りによる。中でも重要な情報提供者であった73歳になるN村の仏教儀礼の司祭は、最初の移住者サムから数えて4世代の直系の子孫である。

3) N村で話されている言語は、厳密に言うと、ヨーン・クーン語と言い、ヨーン語とクーン語が混ざってきた言語である。N村の北に隣接する村ではヨーン語、西に隣接する村では北タイ語が主に話されている。ヨーン語およびクーン語は、北タイ全域で最もよく話されている北タイ語に非常に似ており、その差異は一部の単語と声調などに限られている。以上のことから、本稿では原音表記にランブーン市周辺で話されている北タイ語を使用した。

尚、筆者がおこなったN村50世帯197人の調査から、本人の回答による彼らの話す言語は、ヨーン語74.1%、北タイ語21.8%、クーン語2.0%、中部タイ語1.5%、東北タイ語0.5%であった。

4) N村のある人は次のように筆者に説明してくれた。「他の人の家に遊びに行っていて、ご

り、これを越える協力関係は基本的に自発的なもので、社会的に強制されることはない。

近隣に住む世帯をひとかたまりにして部落 (*ban*) と呼ぶ。部落は隣人集団であるが、村人は同部落の住民をほぼ親族と同様に扱う。北タイには妻方居住と均分相続の慣習があり、結婚後の姉妹が、親の土地に新居を並べて構えることが多い。そして、親の敷地の外周にフェンスを建て、フェンスの外から中への行き来を制限する一方で、内部では自由に往来がおこなわれる。論理的には、親の敷地のまわりに親の世代のキョウダイが家を並べて住むことになり、実際にも、同じ部落内にキョウダイやオジ、オバなどの親族が集中して住んでいる。N 村内にはこのような部落が5つある。一部、家の増加などによって、村外者には部落の境界が不明確なところもあるが、水田や雑木林、道路などによって境界が明確に隔てられている場合が多い<sup>5)</sup>。そして、それぞれの部落には外の部落、真ん中の部落、頭（北）の部落など、村内での位置に関連した名称がつけられている。

村人にとっての村は、このような部落が拡大したものとして観念される。北タイでは村をバーン (*ban*) あるいはムー・バーン (*mu ban*) と呼ぶ。ムーとは「集まり」を意味し、ムー・バーンで「部落の集まり」を意味する。日常会話においてはムーが省略され、「バーン」の一語で村全体を指すことが多く、文脈によってそれが「部落」を意味するのか「村」全体を意味するのか区別されている。一般的に、同村者間の会話でバーンは部落を意味し、村外者と話す場合には村を意味する。村と部落は連続しており、村人にとって、村全体は拡大した親族の集まりと観念される。

### 親族としての村

北タイでは、キョウダイを意味するピー・ノーン (*pi norng*) という言葉で親族を表す。ピー・ノーンとは、ピーつまり兄・姉たちと、ノーンつまり弟・妹たちという意味である。ピー・ノーンは必ずしも血縁関係にある親族だけを指すのではなく、親族の拡大したものである部落および村コミュニティ全体を指す場合にも用いられる。村内の二者関係は、性と年齢によって、すべてキョウダイに準じたものとして扱われ

5) 飯の時間になったら帰るのが普通である。家族の時間だから。遊びに行った時にその家の人が食事中だったら、すぐお腹が空いても、『ご飯を食べたか』と聞かれたら、『食べた』と答える。

5) N 村の73歳になる年寄りの話では、彼が10歳の頃、N 村には30軒程度しか家がなく、しかも家と家の間にはかなりの距離があったという。当時、家は現在寺がある辺りに集中しており、その後開拓によって村の山側の部分に家ができ、村が広がったという。このことから約60年前には現在の部落の境界がさらに明確であったことが推測される。

る。そして、キョウダイ関係 (*pi norng kan*) にあるということは、2人のうちのどちらかが兄あるいは姉であり、どちらかが弟あるいは妹であることを意味する。両者の間には、親密性とともなう不平等性が認められ、相互の義務と敬意を表すべき関係が包含されている [TURTON 1984: 281]。

村人どうしの間では、相手の性と年齢に応じた親族名称が呼び名として用いられる。同世代の年長者は、男性であれば兄 (*aj*)、女性であれば姉 (*pi*) が呼び名に使用される。同世代の年少者は、性別の区別なく、年下のキョウダイを意味するノーン (*norng*) と呼ぶ。自分の両親と同世代で、両親より年長の男性には、伯父を表すルン (*lung*)、女性には伯母を表すパー (*pa*) が使われる。両親と同世代で、両親より年下の者には、性別を問わず、叔父、叔母を表すナー (*na*) が用いられる。自分の祖父、祖母と同世代の村人には、男性なら祖父を表すポー・ルワン (*phor luang*)、女性なら祖母を表すメー・ルワン (*mae luang*) が一般的に用いられる。このように、村人の呼び名に相対的な年齢差と性にしがった親族名称が用いられるのは、村全体が親族であると考えられているとともに、このような年齢と性による区別を意識した行動が村人に要求されるからでもある。

実質的な財産格差が世帯間に存在しているにもかかわらず、村人の中には強い平等意識が存在する。N村の住民はほとんどが血縁関係あるいは姻戚関係で結ばれている。また、土地財産はキョウダイ間の均分相続が原則である。それに加えて、70年代半ばまで村周辺に開拓できる土地が豊富にあったことから、これまで、家が豊かになるためには、財産の保護やそれを使った投資よりも、良質な労働力の確保が問題となってきた。そして、現在彼らの間で見られる財産格差は、勤勉さによって生じたものであると理解されている。豊かさとは、一度手に入れればその後も安心して保持できるものではなく、怠ればすぐに消失してしまうものと考えられている。それゆえ、村人にとって現在の経済的不平等は一時的な現象であり、本質的な差異ではない。村人間の本質的な差異は、むしろ道徳的なところにあると考えられている。

こうした平等意識のもとで、N村の社会関係は諸個人間の自発的な相互行為を基礎にして構築される。彼らはフォーマルな制度によって社会的に統制を受けるということがない。個人相互の関係は直接的で即時的な関係である。具体的な協同的活動の中で、その関係はフレキシブルに変化する。個人が自らの意志で主体的に誰と関係するかについて選択することが可能であり、生来のメンバーシップによって、特定の人々との絶対的な相互協力関係が規定されるという状況にない。二世帯間の相互行為によって部落というコミュニティが構築され、それが拡大したコミュニティとして村

が観念される。

北タイでは、村からの流出、村への流入が比較的自由であり、このことが村社会の政治的安定に貢献している。村内で大きな紛争や不祥事を起こした者は、血縁者や姻戚者の住む他村へと移住する。財産争いや不倫騒動など、村人どうしの問題は当事者だけの問題にとどまらず、彼らの親族を巻き込んだ集団間のいがみ合いへと発展する。移住によって、当事者は精神的苦痛を取り除くことができ、また村に残された彼の親族も政治的安定を取り戻すことができる。所有する土地を親族などに売却し、移住先で新たな農地を購入あるいは開拓すれば、移住者がそれほど決定的な経済的損失を被ることはない。また、移住先でコミュニティに受け入れられるのが容易であり、移住に対する社会的障害も少ない。むしろ、敵対的な関係を保ちながら村の中にとどまり、近隣者などから協力が得られないでいるよりも、新天地で新たな関係を築いた方が社会的利益が得られる。こうした移住の容易さは、村の危機的状況における安全弁の役割を果たしている。

#### 年齢と性による社会秩序

N 村社会には年齢と性別を基準として成り立っている社会秩序が存在する。村の代表者としての年寄り (*khon taw* or *khon kae*) は実用的知識の源泉であり、村人たちを教え導く道徳的存在とされる。村で何か問題が起こった時には、彼らの知識と公平な判断が頼りとなる。新年などに村でおこなうダム・フア (*dam hua*) は、村人が村の年寄りの家々をまわって捧げものをし、代わりに年寄りから長寿、安全の祈願をしてもらう儀礼である。これは、新しい年を迎えるに際して、前年におこなった年寄りへの不敬を詫げる儀礼であり、ここには村社会全体の年寄りに対する敬意が象徴的に示される。N 村の若い女性は言う。「年寄りは敬う。我々が子どもの時にいろいろなことを教えてくれたし、さまざまな儀礼の時、手伝ったり、おこなったりしてくれた。父や母と同じである」。

反対に、女性、それもとくに若い女性は、象徴的に最も低い位置にありつつ、村行事の実行においても従属的な立場に置かれている。公の場で政治活動に参加するのは男性であるが、彼らの指示に従い、実際の準備から後かたづけまで、ほぼ全過程で主な働き手となるのは女性である。そして、女性の中でも比較的年齢の高い者が作業を指揮管理し、若い女性はその命令に応じて勤勉に作業することが期待される。

しかしながら、N 村の女性は象徴的に低い位置にとどまりながらも、村の政治的活動において強大な影響力を保持している。北タイの家庭生活において、妻は家事の

主な担い手とされる。だからといって、妻たちはそれぞれ家に閉じこもり、相互に断絶されて、社会活動に参加できないというわけではない。村内にいる限り、女性も制限されることなく自由に動き回ることが道徳的に許されている。朝昼夕の買い物や村で開かれる儀礼、隣人間での協同作業などに参加し、女性どうしの間で密接なコミュニケーションがおこなわれる。また、北タイには、近隣の家を相互に訪問しあって余暇を過ごすという習慣があるが、これをするのは主に女性である。このような、女性たちが世帯間で形成する紐帯を通じて、村社会の出来事に関する情報とともにそれに対する政治的意見が交換され、そこで特定の解釈や価値判断が出来事に付加される。これらの知識は女性を通じて村の中を巡回する。平等化に敏感な村社会において、政治的な力とは、村社会でより多くの観客から支持を得ることである。女性は子どもの時からその生活の多くを村で過ごし、隣人間の紐帯を歴史的に構築してきており、これを利用して、直接あるいは夫を通じて間接に、村の政治で発言することができる。実際、北タイの村々で、私欲に走る村長や怠惰な僧の追放などが起こった時に指導的な役割を果たしているのは、女性たちである。

## 2 ンガーンの表象

### ンガーン（仕事）

ンガーンは「仕事」および「仕事の対象」を意味する<sup>6)</sup>。ここでは作業活動そのものとその対象である物とが明確に区別されず、一体のものと観念されている。つまり、ンガーンという概念には、生産過程と生産物の両方が包含されている。

公的書類などで使われる、職業に相当する標準タイ語アチーブ (*achib*) は、村人の日常生活においては使われない。N村で仕事を尋ねる時には、「何をしているか」 (*je kan jang*)、「何をしに行っているか」 (*paj je jang*)、あるいは「どこで仕事をしているか」 (*je kan thi naj*) といった質問形式が用いられる。第4章で詳述するが、このような質問形式は彼らと仕事とのかかわり方を反映している。公務員や工場労働者などのごく一部の例外を除いて、N村では1年を通して同一の職業につくことは難しい。彼らは毎日、異なる場所で異なった仕事についている。

仕事は世帯の内でおこなう仕事と、世帯の外でおこなう仕事とに大きく分類される

6) 仕事のことを *kan ngan* とも言う。*kan* は名詞の前に置かれることによって、その名詞の表す活動や仕事、職業などを表すことができる。たとえば、*kan hyan* で家事となる。また、*kan* の一語でも仕事一般を表し、*je kan* で「仕事をする」という意味になる。

ことが多い。前者を「家の仕事」(*ngan hyan*)、後者を「家の外の仕事」(*ngan norg hyan*)と言う。N村50人の主婦を対象として「勤勉な人とはどういう人であるか」という質問をおこなったが、彼らの答えには多かれ少なかれ「朝早く起きて夜遅くまで」「家の仕事と家の外の仕事をする」という考えが含まれていた。家あるいは村に対する家の外あるいは村の外というのは彼らが頻繁に用いる二分法であり、それぞれに対応して、家ではンガーン・フワンをし、外ではンガーン・ノーク・フワンをするのが女性の仕事と考えられている。

ンガーン・フワンはいわゆる家事よりも広い概念であり、家庭の管理全体を意味する<sup>7)</sup>。この中には、村においておこなわれる行事の準備や実施、寺や道路、水道といった村の施設の整備などを意味する「村の仕事」(*ngan mu ban or ngan luang*)も含まれる。ンガーン・ノーク・フワンとは外に働きに行くことを指しており、ンガーン・フワン以外の仕事はすべてこれに分類される。ンガーン・ノーク・フワンのうち、近年見られるようになった工場労働などは、特に「会社の仕事」(*ngan borisad*)と呼ばれる。

ンガーンの中でも、特に現金や物を報酬として受け取り、労働に従事することをハップ・ジャン (*hab cang*) と言う。ハップは「受ける」、ジャンは「雇う」を意味する。報酬を出して仕事を依頼する方がジャンすることになる。家事の代役や稲作作業の援助など、あらゆる作業がジャンの対象となる。報酬が金銭であっても、物資であっても、ハップ・ジャンであることには変わりがない。

山や川へ行って自家消費のために動植物を採集することは、村人に仕事として認識されない。この活動をN村ではハー・ギン (*ha kin*) と呼ぶ。ハーとは「探す」を意味する動詞であり、ギンとは「食べる」を意味する動詞である。タイ語においては原形のまま動詞を不定詞として続けることができるため、ハー・ギンはその言葉通り訳すと「探して食べる」あるいは「食べるために探しに行く」となる。N村の人々が実際に採集しているものには、西側の水田地帯でカエルやキノコ、魚、カニなど、東側の山沿いで食用の昆虫やタケノコ、野菜などがある。N村の山は村人全員の共有物であり、彼らだけにそこでの採集の自由が許されている。村人にその日にどこへ仕事に行くかを尋ねると次のような答えが返ってくることもある。「どこにも行かない。でも食べ物を探しに行く」(*ba paj naj tae paj ha kin*)。ある村人によれば、「タケノコ採りや魚捕りなど、食べ物を探しに行くことは仕事ではない。タケノコやキノコを採

7) ンガーン・フワンは家族関係を考察する上で特に重要な活動であるが、本稿の議論とは直接的な関係が薄いためここでは詳しく論じない。別稿 [平井 1995] 参照。

って市場で売っても仕事ではない」と言う。ある女性はハー・ギンがンガーンに分類されない理由について次のように答えている。「ハー・ギンがンガーンでないのは、するのもしないのも我々の自由だからである。ハー・ギンをしておかずを探してくることは、いわばお金の儉約を助けることである」。

ハー・ギンが仕事に分類されない理由は「探して」すぐに「食べて」しまうからではないかと考えられる。ハー・ギンの生産物は世帯を越えた社会的な消費に結びつかず、すぐに世帯内で消費してしまう。つまり、村落レベルでの集合的な行為となることがない。食物採集には、その採集の様態によって、タケノコや野菜摘みなどのように全く1人でおこなうものと、魚捕りなどのように数人の集団でおこなうものがある。基本的に食物採集は個人でおこない、集団で協力しておこなった方が採集がしやすいものに限って集団でおこなう。山の中のどこにタケノコや野菜があるのかということは、各村人の秘密の知識となっており、採集場所を教えないうえに、母親が娘を連れだつて採集に出かけることさえほとんどない。一方で、魚を採りに行く時は、1人ずつ個別に行くよりも3、4人で協力しておこなった方が多くの収穫が期待できる。この時には、年長の村人が協力者として必ず近い親族を伴って出かけて行く。近所の人を誘って行くようなことはない。家族だけを集めて、魚を採る方法や魚がたくさん集まっている場所などを、年長者が年少者に教える。他人が所有する水田であっても、田を荒さない限り、魚やカエルの採集は基本的に自由となっているが、どこで採集しているのかを知られるのを嫌うため、村人たちは採集中に人が来ると稲の中に座って隠れる。そして、得られた収穫は世帯内だけで消費する。このように、食物採集には全過程を通じてきわめて個人的あるいは世帯内的な性格が強く見られる。成果をその活動にかかわった個人あるいは世帯だけで吸収してしまうような活動であるゆえに、ハー・ギンはN村の人々によってンガーンとみなされていないのではなからうか。

### ンガーン（儀礼）

N村の人々はンガーンという用語を仕事の他にいくつかの儀礼を指すのにも用いる。カン・トークの儀礼 (*ngan khantog huam tham bun*) やポーイ・ルワンの儀礼 (*ngan porj luang huam tham bun*) など、村人たちが共同でおこなう功德の儀礼にはンガーンという名称が用いられる<sup>8)</sup>。また、葬式 (*ngan sop*)、結婚式 (*ngan taeng*

8) 不思議なことだが、筆者の知る限りにおいて、仕事と儀礼とがンガーンという同一の単語で表されることについては、これまでのタイ社会の民族誌において注意深く検討されたこと

ngan)などもンガーンと呼ばれる。また、仏教の年中行事全般を指すのにも、ンガーン・プラジャムピー (*ngan pracampi*) といった名称が使われる。これらの儀礼は「仕事」との間に何らかの関連があるのだろうか。

ンガーンの意味を考える上で、ピティ (*phi thi*) という隣接概念との差異を検討することが有益と思われる。N村の人々が「ピティをする」(*je phi thi*) と言う時に含まれるものには、魂を呼び戻す儀礼 (*hiag khwan*) や身の危険を感じた時に幸運を祈願する儀礼 (*than cedi saj*)、人生の節目などに長命を祈願する儀礼 (*syb chata*)、家を建設する時などに幸運を祈る儀礼 (*khyn thaw thang si*)、あるいは結婚式の時に新婚夫婦の祖先霊を結びつける儀礼 (*saj phi*) などがある。ある村人はピティとンガーンの差異について次のように説明した。「ピティとは、神あるいは精霊に食べ物を捧げ、我々を保護してもらうように願うことである。これに対してンガーンとは、何かの催し物があり、たくさん人が集まり、楽しいに違いないことである」。

これら2種に分類される儀礼を比べてみると、次のような傾向が指摘できる。まず第一に、ンガーンをおこなう時には主催者が親族や近隣者などを積極的に集めるが、ピティをおこなう時には特に人を招待するといったことはなく、当事者だけでおこなう場合がほとんどである。必ずしも個人的なものではないにせよ、ピティにはその目的に関連する当事者だけが参加するという傾向がある。ピティはあくまでも自己の目的に基づいた行為であり、ンガーンと異なり参加への道徳的な義務はない。第二に、ンガーンに比べると、ピティと呼ばれる儀礼は、治療儀礼のような、より具体的な目的を持っている場合が多い。そこには、新築した家から悪い精霊を追い払う、特定の厄を追い払う、特定の危険な状態から魂を守る、あるいは体内に入り込んだ悪霊を追い払うなどの目的を持って、守護霊や地霊などに祈願するというパターンが見られる。つまり、特定の効果を期待して、超自然的存在あるいは霊的力に儀礼的な手段によって働きかけるという図式を含んでいる。第三に、ピティをとりおこなうのは、僧、仏教儀礼の司祭 (*pu can*)、および霊媒 (*ma khi*) の場合があるが、ンガーンを指揮するのは僧あるいは村の仏教儀礼の司祭に限定されており、霊媒がとりおこなうンガーンというのではない。ただし、霊媒は村人の恋愛上の悩みや健康問題、金銭トラブルなどに対して託宣をおこなうことから、この傾向は第二の傾向と直接に関係している。

注目すべきことには、結婚式や新築祝いの儀礼などのように、一連の儀礼の中にン

がない。筆者がンガーンの2つの意味に関心を持つようになった契機は、ランブーン市近くにある工場の入社試験でおこなわれていた次のような質問である。「もしポイ・ルワンの儀礼、結婚式、新築祝いの儀礼、会社の仕事があった時、あなたはどのンガーンを選びますか」。

ガンとピティの両方が混在している場合がある。結婚式全体を指して、ンガン・テン・ンガンと呼ぶが、このうち、新郎新婦の祖先霊を知り合わせるサイ・ピー (*saj phi*) は村人によってピティと呼ばれる。一連の新築祝いの儀礼全体はンガン・クン・フワン・マイ (*ngan khyn hyan maj*) と言うが、その途中には、家に使う柱から精霊を追い出すピティ・ロン・サオ・クワン・サオ・ナン (*phi ti long saw khwan saw nang*) や、家と家人の守護を願うスープ・チャター (*syb chata*) などのピティが含まれている。これらの使用例を整理してみると、ンガンが比較の大きな概念で、時折、その中にピティと呼ばれる部分が含まれることがわかる。さまざまな事情によって、結婚時や家の新築時にンガンをせずに、ピティだけをおこなうカップルがいるが、その場合、全体がンガンと呼ばれることはない。

このような傾向から、ンガンと称されるのは仏教的な功德の儀礼に限定されるのではないかと考えられる。葬式あるいは結婚式、新築祝いの儀礼では、必ず僧が招かれる。これらの儀礼の中では参加者が一緒に読経をし、世帯主が僧あるいはそれに準じた村の仏教儀礼の司祭に寄進をおこない、仏教的な功德 (*ngan huam tham bun*) を積む。この意味で、ほとんどのンガンは確かに共同で功德を積む儀礼であると言えることができるかもしれない。

しかし、一方で、仏教的な功德がおこなわれないながら N 村の人々がンガンと呼ぶものも存在する。たとえば、新年などに村人たちが集まっておこなう、特に仏教的な意味を強く持たないパーティが、ンガン、あるいは特にンガン・リヤン (*ngan liang*) と呼ばれる。功德がおこなわれないパーティなどをンガンと呼ぶのは、本来の意味から新しく派生した副次的な用法であるという意見があるかもしれない。そのような考え方を全面否定するものではないが、以下に試みるように、むしろンガンをリヤンという行為から説明することはできないだろうか。

功德の儀礼はもちろんのこと、パーティも含めて、すべてのンガンにおいてはリヤンという行為がおこなわれる。リヤンの一般的な意味は、「養う」あるいは「捧げる」、「もてなす」であり、ここでの具体的な意味は「食事を与える」である。N 村でおこなわれたンガン・リヤンでは、主催する人の家に親族や近隣者が招待され、一緒になって食事をし、酒を飲んだり踊ったりする。主催者が招待者に対して食事を振る舞うのがリヤンである。リヤンのおこなわれないンガンというのはない。ピティにおいてもリヤンと呼ばれる行為が部分的におこなわれるが、この場合には、参加者が全員で食事をするにはあるものの、食事などを神的存在に捧げることが主に意味される。

リヤンという行為は、単に主催者が訪問客に食べ物を捧げ、一緒に食事をするだけでなく、社会的な意味をつくり出す生産的な活動である。食べ物を捧げるという行為は、親や年寄りなど、世帯を異にする第三者に対しておこなうことによって、彼らへの敬意を表すことに用いられる。つまり、食事を差し出すということは、相手を尊敬する (*ty*) ことであり、その力を信じる (*chya*) ことである。ンガーンにおいて村中から集まった招待客に食事を捧げるということは、その参加者集団に対して象徴的に敬意を表すことであり、主催者が訪問客との間で連帯意識を確認するという意味がある。この、社会的な行為としてのリヤンが、ンガーンの中核を形成すると考えられる。

### 3 ンガーンと仏教倫理

#### 1) 行為とカルマ

##### カルマ

N村の人々が人間の行為とその結果を説明する際に用いるカルマ (*kam*) という概念には、仏教の基本的な教えが凝縮されている。これは、善い行い (*bun or bun khun*) は良い結果をもたらし、悪い行い (*bab*) は悪い結果をうむという法である。仏教においては、善い行いを讃え、悪い行いを懲らしめるような超自然的存在はいない。N村の人々が言うように、「善い行いをした人が良い人生を送ることができる (*tham di daj di, tham chua daj chua*)」という自然の法があるだけである。村のある女性は「いい夫をもてることは善い行いをしたからだ」と言う。また、N村の女性Dは、「善い行いをしたので収入の多い男性を夫にすることができ、彼女は働く必要がないのだ」と村人に言われていた。反対に、現在に悪行をおこなう者は、近い将来か来世において必ずその報いを受けると彼らは言う。N村のある年寄りは次のように言う。「今の世で悪いことをすると来世でその報いを受ける。人殺しをしたり、動物を痛めつけたり殺したりすると、同じところが悪くなったりする。カエルの足をおると、将来自分の足が悪くなる。これはカルマである。カルマは自分に起きなくても子どもに起きたりする。来世か、現世でも年取った先に起こる。主に現世で起こることが多い」。

N村の人々はカルマ概念を用いて隣人の道徳的非難をする。ある女性は村のPという男性について次のように言う。「Pさんは女に悪さばかりして、女の気持ちを考

えていない。Pさんの妻に子どもができた。みんなは（お腹の中にいる）その子が絶対に女の子であると確信している。そして、20歳ぐらいになったら男遊びが激しくなる。それがカルマの運命（*wen kam*）である」。村人によれば、オートバイで転ぶことさえカルマが原因であると言う。

人間が幸福になるには徳を積む必要がある一方で、現在、家族や財産に恵まれた環境にいることは、過去の功德（*bun*）の成果とされる。カルマとは各個人が前世から現世までの輪廻の中で獲得した徳と不徳の総体であり、彼の心の状態や性格、行動パターンや習癖、行為の成功や失敗、幸福や不幸などの人生経験、さらには人間関係や村全体の繁栄や調和など、存在状況すべてに関与するとされる。つまり、カルマとは村人が自己と外部の環境とを接合させる概念となっている。

カルマとは人間の自己<sup>9)</sup>の一部を構成するものと考えられる。スパイロはビルマにおける調査からカルマの特徴を次のように説明する。「カルマは運命でも幸運でもない。それはむしろ個人が現世を含む輪廻の中で獲得した徳と不徳との収支のようなものである」[SPIRO 1966: 1167]。しかし、ここで改めて指摘すべきことは、カルマは人が成し遂げてきた行為の結果について、天界にいる神的存在がつける会計簿のような、人間に外在するものではないことである。カルマは人間の行為の進む方向を導く推進力のひとつである。それは体の内部にある要素あるいは属性と言ってもよく、心の状態を決めたり、思考過程を制御したり、行動を起こさせたりする。たとえば、N村の人々は、徳をたくさん積んでいる僧は体の内部により強い術力を持っていると考えている。また、N村に訪れたある僧は、「自分は徳をたくさん積んでいるので、N村の山の上に住む鬼や精霊と話し合うことができるし、また彼らと一緒にいても自分は平気である」と言い、このことは村人にも広く信じられていた。意識の外にありながら、それでも自己に内在する行為の傾向がカルマである。

それゆえ、カルマの教えのもとでは、あらゆる行為の結果の道徳的責任は行為者にある。カルマは行為者が認知できる範囲を超えて拡大した自己の一部を構成しており、行為者の直接的な意図に関係なく、行為の実現全体に関与するとされる。彼は道徳的に善い行いをして徳を積むこともできるし、徳を失うような悪い行為をすることもできる。しかし、ここでは意図と行為、およびその結果は区別されずに一体化している。行為の善悪はすべてその結果によって決定され、そのまま遡って行為者の意図の善悪

9) 本稿での自己とは、理性的存在としての個人ではない。肉体（body）を持ち、そこに魂が宿り、外界からの強い影響下にさらされ、またカルマによって運命づけられた、人（person）としての個人のことを意味する。

とされる。逆に言えば、すべての行為とその結果に意図が隠されていることになる。

### 功德

カルマの教えにしたがって、人々が現状を受け入れることができるとしても、将来についての不安は消し去ることができない。運命が予定されていても、過去の行為の結果がいつ自分の身の回りに起こるかについては、人間に理解できないからである。その上、人間は責任を負うべき自分の過去の行為を必ずしも知り尽くしているわけではない。前世の行為については知る由もなく、また現世においても自分で気づかずにおこなった行為が数多く存在している。

このような不安を取り除くためにより堅実なことは、ひたすら功德行為を続けることである。過去の悪い行いはそれ以上の善い行いをすることによって帳消しにすることが可能である。「これら2つ（慈善と道德）のうち、慈善はより重要に思われる。なぜなら道德的過失は故意でないとしても頻繁に起こるが、不道德な行為による不徳は慈善的な行為から得られる徳によってうまくいけば補うことができるからである」[SPIRO 1966: 1167]。内に向かうのではなく、外に向かうことによって、自己の状況は改善できる<sup>10)</sup>。「仏教心理学においては、精神が肉体に影響を及ぼすだけでなく、肉体的行動が精神に影響を与えることがよく認められている。事実、両者は相互依存の関係にある」[KANTIPALO 1989: 4]。行為には自己を決定する可能性が含まれている。

世俗にある村人、特に、僧になることができない女性にとって、最も身近な功德の方法とは、仏教教団の維持に貢献することである。具体的には、村の中でおこなわれるさまざまな仏教行事において、食料や衣服、住居、生活用具、布施などを僧に捧げることが、功德の行為になる。つまり、寺や僧という媒介への寄進を通して初めて彼らには功德が可能となる。

スパイロやデービスが指摘しているように、功德においてはその行為自体が最も重要である。「徳を生み出すのは寄贈品の効用ではなく、寄贈するという行為である。そして、そこで生まれる徳の性質を決定するのは受取手の客観的な必要性ではなく、彼の霊的な性質である」[SPIRO 1966: 1171]。「北タイの人々は儀礼や宗教的实践に関連して『信じる』(*chua*) という単語をほとんど使わない。彼らが使用する単語は

10) 将来の予測が不可能な人間にとって、悩みがあれば、僧や霊媒、占い師などに相談することはできる。その場合でも、彼らが助言する内容の多くは、状況を改善するためビティカ功德のどちらかを勧めている。

thy (守る, 従う, 尊敬する) であり, ここには儀礼の教義あるいは信念よりも行為的な側面が強調されている」[DAVIS 1984: 17]。仏陀とその教え, 僧侶に対して敬意を払う行為をおこなうことが, 功德なのである。

実際には, N 村の人々の間で僧に対する寄進だけが徳を積む行為とされるのではなく, 仏陀の教えにそったその他の道徳的行為は, すべて功德につながると考えられている。あるいは, 村人たちにとって道徳的な行為が功德行為であると言ってもよい。親に対する恩に報いることは立派な功德のひとつとされる。反対に, 親に暴力を振るったり, 淫らな行いをしたりして親に涙を流させたりすることは悪い行いであるとされる。「社会的な徳と宗教的な徳とはほとんど同じである。善い人は善い仏教徒である」[J. POTTER 1976: 36]。人間がおこなうさまざまな活動は道徳的な評価の対象となり, それがそのまま徳を得たり失ったりする行為とみなされる。

村人たちは仏教徒として, 常に道徳的であることを目指しているが, それでは行為を評価する際の道徳的基準はどこにあるのであろうか。村人の日常生活において, 何が道徳的であって, 何が不道徳であるかということがあいまいなケースは多く, このような場合に道徳的行為とはコミュニティ内の相互行為において流動的に決められるようである。カイズは東北タイの農村調査から次のように述べている。「仏教徒である村人は, 仲間の村人がおこなう道徳的な規範からの逸脱に対して制裁を加える機構を欠いている。彼らに利用できるのは, 特定の行為の非道徳性について公言することだけである。不道徳な行為をおこなった人がかなりの権力を持っている場合, そのような批判はしばしば間接的なものとなる。何が道徳的に許容される限界であるかということについて明確な同意はなく, 東北タイの農村における生活環境の変化の中ではますますそのあいまいさは増している」[KEYES 1983: 859]。この指摘は N 村の状況にもあてはまる。関心と呼んだ出来事について, さまざまな村人が直接, 間接に意見を述べていき, その過程でコミュニティ内に支配的な意見が形成されていく。対抗意見や新しい解釈の出現によって, その評価は時とともに変化し, どんな意見も絶対的なものになることはない。主観的な価値判断が客観的価値へと発展する可能性がある一方で, 彼らの倫理観はコミュニティにおける相互行為によって形成されている。つまり, N 村の人々にとって道徳とは行為者自身が内省することによって得られるものではなく, 行為に対する他者の評価である。

## 2) 経済行為と倫理

道徳的な方法で富を獲得することは, 仏教の教えに反することとはされない。仏教

教義においては富の蓄積を奨励するようなことはなく、むしろ物質的豊かさは人間の苦しみの根元のひとつとされ、涅槃に至るには物欲を断ち切ることが必要とされている。過度の消費は本来的に教義に反するとされる。しかし一方で、仏教の教えにそって将来の幸せを願おうとすれば、富を獲得し、それを仏教の維持のために「捧げる」必要がある。次のようなカイズによる東北タイからの報告はN村の人々にもあてはまる。「東北タイの村々においては、目先の欲望の充足を先に延ばし、飲酒やギャンブル、過度の消費などを控え、将来の苦悩の軽減をめざして徳を積むために富を蓄積するという行為が評価される。このような価値観によって、労働倫理にあらたな次元が与えられている」[KEYES 1983: 859]。享乐的な消費を抑え、少なくともその一部を功德に使うことを目的に、知識と努力の成果として富を獲得することは、批判されるどころか、模範的な道徳的行為とみなされる。

経済的な成功者には、それだけ多くの功德が期待される。「個人はより勤勉であり、怠けなければ、より多くの富を獲得する。そして、それだけより多くの富を功德に使う必要がある」[KEYES 1983: 859]。N村の人たちは次のように言う。「収入を得たら3分の1を食べるのに使い、3分の1を将来食べるために蓄えておき、残りの3分の1を功德に使いなさい」。これは、現在の生活を支え、将来のために蓄えをした後で、残った分は仏教を支えるのに使うことを説いている。

さまざまな功德行為には、それによって得られる徳の大きさに量的差異が認められる。徳の高い僧に寄進をすれば、よりご利益がある。「たとえば10人の僧をもてなすということは、1人の僧をもてなすよりも、より多くの徳とより高い宗教的名誉を生み出す」[SPIRO 1966: 1168]。同じ仏教儀礼でも、より多くの僧を呼び、盛大な儀礼を主催することは、さらに大きな徳を積むことになる。それゆえ、功德行為であるという形をとれば、そこでの華美は非難の対象にならない。反対に、それだけ主催者の地位が高く、多くの徳を積んでいるとみなされる。そして、「世俗的な成功の享受が、人間の徳、美徳の蓄えのしるし、あるいは目安であるとさえ言うことができる」[TAMBIAH 1976: 486]。

自分が徳の高い人物であることを示すためには、地位や富によって自らが成功していることを示さなければならない。「富の所有はこれまでの徳の徴として見られるゆえに、富の蓄積には肯定的な価値が付与される」[KEYES 1983: 858]。内的な感情や理性などではなく、成功こそが、彼らの道徳性、美徳を示す手段となる。物質的に豊かな生活を送ることは、その人の功德の成果として見れば、理想的な生活とみなすことができる。富を使って功德をし、それを通じてコミュニティに奉仕することによ

て、彼は将来的希望を増大するとともに、それを社会的に承認させることができる。自らの発展を拡大再生産的に正当化することができるのである。「徳は効果的な社会的行為を動機づけ、社会的な特権や利益の享受を可能にし、慈善に従事するための自発的、意図的繁栄を生み出す」[TAMBIAH 1976: 486]。N村の人々にとって、富の仏教への投資は、世俗における貯蓄や投資と同様、将来の物質的豊かさを増すために効果的であると信じられている。

### 3) 上昇行為

これまでのタイ研究の多くは、カルマ概念における階層主義が現在の権力構造を正当化し、タイ社会の不平等を助長していると指摘してきた。カイズによれば、カルマとは宇宙の原理であるとともに、道徳的な責任について語るものであり [KEYES 1983: 856]、各個人が生まれ持ってきたカルマの系譜は異なるのであるから、人間間の本来的な不平等は自然なものになる [KEYES 1983: 858]。そして、農村社会にみられる富、権力、名誉、宗教的達成、職業的熟練などにおける差異は、一方で個人のカルマの系譜における差異の作用として、他方で個人に道徳的責任があるとされる行為の結果として解釈される [KEYES 1983: 858]。同様の考え方をタイ社会全体に拡げ、仏教的な世界観によってタイ社会は農業従事者から政府の役人、貴族、そして国王へと、ひとつの内的に区別された階層社会としてとらえることができると指摘する研究者もいる [たとえば、KIRSCH 1975: 190; PONGSAPICH 1985: 32]。タンバイアは少し強調点を変え、「上位者の権威と権力は多かれ少なかれ彼の地位によって自動的に受け入れられる一方で、この正当性およびそれともなう尊敬、忠誠、奉仕などは、在職者の行為が彼の更迭と格下げ、つまり彼の徳の喪失となった時、同じように容易に中止され、取り消される」[TAMBIAH 1976: 486-7]と述べている。

しかし一方で、N村の人々において、彼らが有しているこの階層主義を、彼らの主体的解釈から眺め直してみると、その中には「上昇への平等性」といった特徴が内在していることがわかる。ここでの上昇への平等性とは、善行によって階層構造を上昇する点において、すべての人間に差別がないことである。現在の階層における位置にかかわらず、善行をおこなえば、すべての人間はより上位に移動する可能性がある。民族や出自、その他の持って生まれた属性によって越えられない境界をイデオロギー的に押しつけられることがない。現在の職業に関係なく、乞食や売春婦であっても、継続的に功德を積めば、たとえ現世においては不可能であっても、来世あるいはその後の世において、より高い地位についたり、ばく大な富を手に入れたりする期待を持

つことができる。多くの村人にとっては、来世まで待たなくても、功德によって今よりは少し幸福になれると信じることができる。誰もが行為によって、上位の階層に向かって上昇することができる。

スパイロは人々のこの期待について次のように述べている。「カルマおよび功德によって自分のカルマを改良することができるという信仰は、自らの将来の人生の機会を変える、劇的に変える期待を人々に持たせている。そして、自分の現在の状況は人生全体から見ると一時的なものであると想定すれば、あきらめや無関心、静観などではなく、希望や計画、努力といったものが、カルマ信仰のもたらす状況となっていることが明らかであろう」[SPIRO 1966: 1172]。個人はユニークな存在であり、このユニークさはカルマといった形で、人に宿る潜在力として表現される。この内容の全体を人間が把握することはできないが、個人は功德行為を続けることによって、自分が将来に上昇する可能性を確信することができる。

#### 4) リャンという行為

##### 空間的認知

仏教的な世界観と呼応して、N村の人々は行為を認知する際に階層的な空間的秩序を強く意識する。N村社会において、垂直方向と水平方向の空間的な上下関係は、階層的な上位、下位の関係と一致する必要がある。上のことをボン (*tang bon or tang bun*) といい、下のことはルム (*tang lum*) と言う。水平方向は四方位 (*si tang*) によって認識され、北と東は高い方位 (*tang sung*)、南と西は低い方位 (*tang tam*) とされる。垂直的な上下と水平的な上下はそのまま価値の高低と一致し、人間が行為する各場面において、空間的秩序と社会的秩序は一致している。

同じ論理によって、空間内であらゆる物が移動する時、N村の人々は特にその上下の移動に強い関心を示す。下から上に移動する行為に対しては、行為を表わす動詞の後に「昇る」という意味を表わす動詞クン (*khyn*) が副詞的に用いられ、移動の方向性が示される。同様に、北側ないし東側に移動することを表すのにもクンが用いられる。反対に、上から下に移動する行為、あるいは南および西に移動する行為に対しては、同様に「降りる」という意味を表わす動詞ロン (*long*) が副詞的に付加される。

クンとロンは空間的な移動以外にも使われる。病気が良くなる、あるいは発展するといったように物事が良い方向に向かっている時や、数が増大している時にはクン、病気が悪化するといったように悪い方向に向かっている時や、数が減少する時にはロ

ンを用いる。空間的な上下の移動と価値的な上下の移動が同列で扱われる。そして、このような上下に対する強い関心は社会階層の領域において特に強く現れる。

## 2つの行動図式

多くの文化に見られるように、北タイにおいても、「定期的に食事を与えるということが、他者に影響力を及ぼす基本的な手段となっている」[MUNN 1986: 50]。「捧げる」(*liang*)という行為は、「食べる」(*kin*)という個人的な行為と対比され、村人間の社会関係の基礎を形作る。また、リヤンの対象には人間だけでなく精霊や仏陀なども含まれる。

ギンという行為は人間が生きていく上で基本的な活動であるが、きわめて利己的な行為とみなされている。そのことだけでは社会的な価値を生み出さない。何かを独り占めすることをN村の人々はギンと表現する。たとえば、自らの労働の成果でないお金を搾取することを、「お金を食べる」(*kin ngoen*)と表現する。そして、食べることは働くことと対の行為ととらえられ、全く働かない人を「食べるだけ」と表現して軽蔑する。

これに対して、リヤンは食料を捧げる行為であり、思いやりの行為である。食事を提供するという事は、自己の一部として客体化した成果を自分が消費せず、他者に与えて吸収してもらうことを意味する。他者を思いやる気持ちによって、食べ物とは肉体の境界を越えて与え手から受け手に渡る。それはいわば、与え手の自己に宿っていた力の一部が受け手の自己に移ることである。両者の間で価値の受け渡しがおこなわれ、与え手の受け手に対する思いやりが指し示される。

リヤンと言う行為には物質的な見返りに対する即物的な期待が薄いという特徴がある。リヤンをめぐる相互行為には等価の反対贈与が含まれず、ひとつの行為が次の反対行為を直接に誘発することがない。他者にリヤンするのは、あくまでも本人の自発的な意志によるものである。与え手が特定の受け手に対して敬意を表したいからリヤンをするのであり、与え手の感情的な満足感以外にその動因はないとN村の人々は説明する。他方で、受け手がその贈与によって特に与え手に感謝するという事も見られない。それにもかかわらず、受け手、与え手の双方は、観客がいる場合には観客も、両者の間でとりおこなわれたリヤンという行為を確実に記憶する。

それは、リヤンが実生活に役立つ物質的贈与となることは少なくとも、象徴的な権力関係の表明という重要な機能を果たすからであると考えられる。食事を捧げるということは相手に対して敬意を表す政治的な行為であり、儀礼的におこなうことによ

て、さらにこれが公的な性格を帯びる。リヤンされたものを食べるということは、与え手が示す敬意を受け入れることを意味し、両者が目に見える儀礼的行為によってこの社会関係を確認することを意味する。反対に、受け手がリヤンされたものを受け入れないということは、彼がその社会関係を拒否するという意志表示になる。リヤンは見せかけだけの行為ではない。村人は、敬意という感情を伴わない限り、相手にリヤンすることはない。そして、すべての仏教徒にとって最も重要なリヤンの相手は仏教そのものであり、これが主な功德行為となる。

### リヤンと功德

功德行為に関して、カイズの次のような重要な指摘がある。「村における功德とは共同体的な活動である。それは俗人が食事や服、薬、住居などを僧や見習い僧、その他の僧院の住人にお布施として寄進する儀礼に特徴的にみられる。功德のご利益とは個人に戻ってくるものであるが、功德がなされる機会は、共同体の連帯意識を促進することにも役立っている」[KEYES 1983: 857]。残念なことに、カイズはここで功德によって共同体の連帯意識が促進される理由を詳しく説明していない。この理由にはどのようなことが考えられるであろうか。

儀礼の種類によって状況は異なるものの、功德の儀礼でおこなわれるリヤンは、同時に2つの対象に向けられている。ひとつは仏陀、仏教の教え、仏教教団に対してであり、もうひとつはその儀礼に参加してくれた人々に対してである。後者は主催者が招待客に対して敬意を表することになり、招待客はそれを食べることによって、主催者の敬意を受け入れる。

さらに重要なことは、たとえ世帯レベルの儀礼であっても、主催者1人あるいは1組が、彼らだけで儀礼を開催しているのではないことである。儀礼の開催には儀礼の準備、実施、後かたづけにあたって、多くの協力者が必要となる。この準備には、儀礼そのものの直接の準備に加えて、儀礼に必要なお布施あるいはもてなしの材料の調達などが含まれることもある。これらすべてにかかわっている人々が集団で儀礼を開催するのであり、彼らが共同で仏教および招待客をリヤンすると言える。そして、この特徴は世帯レベルよりも村レベルでおこなわれる儀礼において特に顕著に現れてくる。

村レベルでの儀礼においては、功德を集団で一緒に営む (*huam tham bun*) ことによって、メンバーが目的を共有し、その目的に向かって共同で活動していることが表明される。ここでは集団内で価値の共有が確認される。村人が一緒に功德することは、

村社会に対する忠誠を示すことでもある。同時に、共同での功德において、各個人の力は小さくても、結集することによって大きな力となることが象徴的に示される。世帯ごとのお布施は少額であっても、村全体で集めれば、寺の改築に見合うような大金の寄進をすることが可能となる。

つまり、功德儀礼とは、主催者と支援者とが協同して招待された村人にリヤンすることであり、また同時に力を合わせて仏教に敬意を表すことでもある。このようなことから、功德行為によって主催者と支援者の間で、また出席者との間で、連帯意識が生まれてくる。これらのことについて、N村のソガーンをめぐる相互行為を例にあげながら、次章においてより具体的に検討していきたい。

## 4 ソガーンをめぐる相互行為

### 1) 賃金労働

#### 労働契約の形態

N村の人々は、農閑期を中心にさまざまな賃金労働に参加する。村内でおこなわれる賃金労働では、雇用者も非雇用者もN村の人である場合が多く、どちらかが他村者であることはむしろ例外的である。

同村者である雇用者と非雇用者の間で結ばれる契約には、主に3つの形態がある<sup>11)</sup>。そのうち最も一般的に見られるのが、いわゆる日雇い労働に近い、ハップ・ジャンである。現在、N村においてハップ・ジャンの報酬はすべて現金で支払われるが、過去には米や野菜、服などが支払われることもあったという。ハップ・ジャンにおいて一度の申し合わせでおこなわれる作業は短期間、それもほとんどが1日あるいは数日で完了し、その時に形成された作業集団は終了後すぐに解散する。参加者の募集は、作業のわずか数日前に雇用者が参加しそうな村人に声をかけたり、参加しそうな村人がいないかどうかを隣人に尋ねることによっておこなわれる。数日間継続する約束で始めた作業であっても、1日の参加だけで辞めることも可能である。参加はあくまで個人の資格であって、集団で作業に従事する場合であっても、参加者がその集団の他のメンバーになんら拘束されることはない。従事する作業に特別な技術が必要とされることはほとんどなく、ほとんどのハップ・ジャンにおいて、労働

11) もちろん、契約形態といっても文書で契約を交わしているわけではなく、相互信頼を前提とする口約束に過ぎない。

可能な村人全員が被雇用者となることができる。ただし、その需要期には偏りがあり、頻繁にジャンプしてくれる相手を確保することは村人にとって難しい。雇用者が被雇用者を選択する基準は、その技術力よりも勤勉性や人間関係である場合が多い。

第二の契約形態はンガーン・スワン・トワ (*ngan suan tua*) と呼ばれ、個人経営の事業を意味する。村内にある各種商店の経営や市場での商いなどがこれにあたる。

第三の契約形態は、あらかじめ一連の作業全体を請け負う申し合わせをするハップ・マオ (*hab maw*) である。責任者である人物を中心に数人で構成する作業集団が、家の建築や農作業など、作業の始めから終わりまでの全行程を請け負う。その進捗や仕上がり具合はすべて請け負った集団の責任とされる。あらかじめ報酬を交渉した上で契約するため、作業が早く進めばそれだけ請け負った側で利益を得ることができ、反対に遅れれば損失を出すことになる。

長期に渡って作業を継続するようなハップ・マオの集団になると、そのメンバーは近隣に居住する親族だけで構成されることが多い。たとえば、N村は近隣の村から建設業の村として有名であるが<sup>12)</sup>、建設業の仕事は、4名から10名程度の、親族を中心に構成されたグループで請け負われている。このような請負グループがN村内に10あり、それぞれのメンバーがグループを越えて作業を請け負うことはほとんどない。このグループはまた技術集団でもある。過去に建設業にたずさわっていたある村人は次のように言う。「キョウダイの1人が大工をすると、他のキョウダイもその手伝いをする人が多い。妻も手伝う。子どもも手伝う。娘の夫も大工となる。兄が弟に教え、家族内で教えあう。大工仕事を請け負ったら、他のところにお金が渡らないようにする。すべて身内でまかなう。たとえば、プーの父のキョウダイはみんな大工であった。娘の結婚の時に、父親は大工の上手な男を相手にさせようとする」。先に大工を始めた兄は手伝いとして弟を雇い、一緒に作業をしながら兄は弟に技術を伝達する。女性ができる補助的な仕事は妻や娘に振り分ける。息子が大きくなれば教育を施し、それでもまだ人手が足りないほど成功していれば娘の夫なども仲間に誘う。ごく限られた家族だけで作業集団を構成すれば、技術を相互に教えあうことができ、各人が得意な分野を持ち、長期に渡って分業することが可能である。また、この集団だけで作業を請け負えば、まとめて得られる収入は家族の外へ出ていかず、金銭をめぐるトラブルが少ない。

12) N村で棟梁をしてきた年寄りの話では、N村で職業として建設業を営むことが始まったのは60年代後半であるという。N村周辺には同じように建設業で有名な村が複数存在する。

### 賃金労働の種類

ここでは N 村でおこなった世帯調査の結果に基づき、村人が従事している賃金労働を、その所得によって分類しながら概観する<sup>13)</sup>。調査対象者150人のうち、学生や専業主婦などの全く収入のない人と、バンコクや海外などへ出稼ぎに行っていて家計が別になっている人を除いた、114人の自己回答に基づいた平均月収は2974バーツ<sup>14)</sup>であった。ここでは分析の必要性から任意に月収5千バーツ以上を高所得層、3千バーツ以上5千バーツ未満を中所得層、3千バーツ未満を低所得層に分ける(図1および表1参照)。1人が複数の賃金労働に従事している場合も多く見られるが、その場合は調査時点での主な収入源に着目して分類した。また、賃金労働で従事する作業内容が特に一定しておらず、頻繁に変わる者の場合には、一括して日雇い労働であるハップ・ジャーン・トワ・パイ (*hap cang tua paj*) として分類した。

高所得層に属する仕事に従事している人は就労している調査対象者の11.8%、15人であり、これは公務員と一部の自営業者などである。最高所得は郵便局に勤める55歳の男性で、2万バーツという飛び抜けて高額な月収を得ている。また、この男性の息子も郵便局員であり、その月収は約8千バーツである。市場で個人的に商いをしている人の一部は特に成功を取っており、4人の女性がこれで高所得層に属している。N村が得意とする建設業にたずさわる人の中から、3人の男性が高所得層に属しているが、彼らはみな親族を率いてハップ・マオを営む棟梁である。また、大型トラックによる土砂の運搬業にたずさわる4人の男性が高所得層に含まれるが、そのうちの1人が2台のトラックを所有しており、他の3人は彼の親族で、この大型トラックを運転するドライバーである。トラックを所有している1人が1万バーツの収入であり、3人の運転手の収入はそれぞれ5千バーツ程度である。この他に2人の女性が高所得層に属しているが、1人が工場のオフィスで働く従業員、もう1人がランブーン市内にある企業の従業員である<sup>15)</sup>。

13) N 村には調査当時161世帯があり、筆者は1994年10月から11月にかけて、そのうちの50世帯を対象に世帯調査をおこなった。さまざまな理由から、ランダムサンプリングはできなかった。ここで紹介する村人の就業状況は、調査対象50世帯の家族で13歳以上60歳未満の男性73人、女性77人について調べたものである。調査において対象者が1年間に従事している仕事すべてについて調べる努力をしたが、彼らが従事している仕事は年間を通じて大きな変動があり、本稿の調査結果には時期的な偏りが強く出ていると思われる。調査は雨期と冬期の境におこなわれており、稲の収穫前の時期であった。冬期や乾期に仕事についての調査をおこなえば、異なった調査結果が得られると予測されるが、これまでの調査ではそれを実証する時間はない。月ごとに給料を得ている村人はほとんどいないため、所得を検討する際には、日給に月平均就業日数をかけた平均月収をインタビューから算出した。

14) 1994年調査時点で、1バーツは約4.25円。

(パーツ, 人)

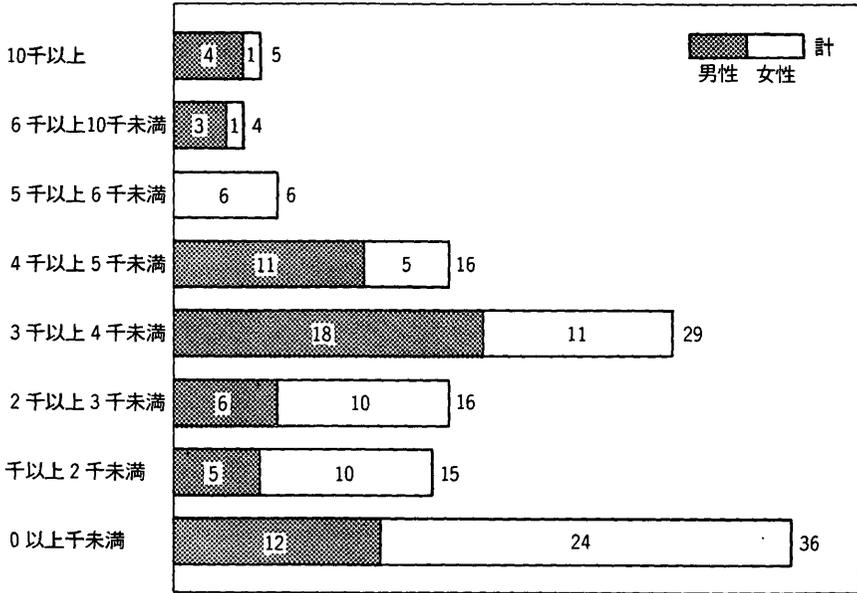


図1 調査対象者の所得状況

表1 3つの所得層別調査対象者の職業

(人)

低所得層		中所得層		高所得層	
ハップ・ジャン・トワ・バイ	11	工場労働	14	商業	4
帽子編み	11	建設業	13	土砂運搬業	4
建設業	8	商業	6	建設業	3
商業	6	土砂運搬業	2	郵便局員	2
土砂運搬業	5	製靴業	2	会社員	1
牛・豚の飼育	4	その他	8	工場事務	1
その他	9				
家事・無職	13				
計	67	計	45	計	15

15) 高所得層に分類される15人のうち、公務員2人と会社員2人以外について、彼らの実収入は申告額より相当低いと予想される。インタビュー中にすでに明らかであったことは、彼らの言う所得の中には経費分が含まれており、しかもその分がどの程度になるのかは本人が把握していない。自営業にたずさわる者は、交通費や材料費などを自らの収入の中から捻出しており、その分を差し引いた彼らの実収益を彼らの消費状況から推測すると、公務員と会社員以外の大半は5千パーツ程度の所得にまで低下すると推定される。

中所得層に属しているのは調査対象者全体の35.4%を占める45人である。この層に属する人の3分の1近い14人が工場に勤務している。彼らの賃金は政府が定める最低賃金によって保証されているので、1993年の彼らの収入は最低でも日給102バーツ、月給にすると2652バーツになる。彼らが月給として認めるのはこの基本給に限られているが、実際にはこれ以外に交通費、食事手当、役職手当、皆勤手当などの数々の手当が支給されており、これらを合計すると月に3千5百バーツ程度の収入になるはずである。さらに、彼らが勤めている多くの工場ではほぼ恒常的に従事させられる残業や夜勤があり、その際の手当を加味すると、月収7千バーツ程度にまで達すると推定される。

工場労働者以外で中所得層に属しているのは、親族などの特定の雇用者から安定してハップ・ジャンンすることが可能な人が多い。建設業でハップ・ジャンンをしている13人が中所得層に属するが、彼らは先にあげた3人の棟梁の親族たちで、その仕事集団に継続的に参加している。同様に、土砂運搬業やその他の職業でも、中所得層に属している人々は特定の親族などから定期的に雇われている。その他に市場や村内の商店で商いをする6人が中所得層に属している。このように、中所得層に属するのは、特定の雇用者から安定して雇用を受けている人か、個人で商いをする人に限られている。

調査対象者の約半分、52.8%を占める67人が低所得層に属する。彼らは自らおこなう水田耕作の他に、これとって一定した仕事に就いていない点で共通している。特定の業種に限定せず、ハップ・ジャンンの需要があれば何でも引き受けることをハップ・ジャンン・トワ・パイと呼ぶ。

ハップ・ジャンン・トワ・パイからはそれぞれの作業にかかる時間と労力によって異なった報酬が得られる。1994年にN村の中でおこなわれていたハップ・ジャンンの報酬は、稲作ではその作業内容と需給関係に応じて日給80バーツから百バーツ、夏の炎天下におこなわれる庭や畑の雑草とりでは日給百バーツ、木陰で比較的楽な作業に従事するラムヤイ<sup>16)</sup>の収穫では60バーツなどであった。キノコ狩りは収穫量に応じて報酬が支払われるが、通常で1日約50バーツの収入となる。N村から外に出ると、建設業のハップ・ジャンンでは男女でその作業内容と収入に差があり、男性で日給百バーツ、女性は80バーツとなっている。一定の季節に、政府に雇われておこなうタバコの葉拾いは、最低賃金と同じ日給108バーツである。また、山で野菜などを集

16) 北タイの名産品のひとつであり、リンチーに似た果実。商品作物として栽培すると高収入が得られる。

める作業は日給約50パーツの報酬が得られる。村人によれば、これらのハップ・ジャンで得られる収入は、その作業に費やす労力にほぼ比例していると言う。多くのハップ・ジャンは年間を通じて利用することができず、またその季節になっても毎日参加できるわけではない。ハップ・ジャン・トワ・パイをする村人は、年間を通じて平均して週に1, 2回就業できる程度であると言う。

また、彼らはこのような仕事を受けられない時に、竹細工や帽子編みなどの内職に従事する。内職は他のハップ・ジャンと同様に、立派な仕事であると認識される。そして、内職の道具を手には仕事を続けていけば、その作業速度とは関係なく、怠け者として批判されることはない。それゆえ、ハップ・ジャンができなくなった年寄りや、小さい子どもがいる母親など、何らかの理由によって家から外に出ることができない人は、これらの内職をおこなって家計を助けることが多い。帽子編みなどの内職は1人で部屋に閉じこもって黙々とするのは少なく、数人の近隣者がどこかに集まっておこなう。内職をしながらであれば、1日中でも日陰に集まって、働きながら隣人とおしゃべりを楽しむことができる。しかし、このような内職も年間を通じて利用できるものは少ない。

これまで見てきたように、各所得層にはいくつかの共通の特徴が見られる。高所得層に属するのは公務員と、建設業や土砂運搬業などでハップ・マオをしている棟梁、自分で商いをしていて特に成功を取めている人など、特定の決まった職種で年間を通じて従事できる仕事に就いている人たちである。中所得層に属する人は、ハップ・ジャンに従事しているながら、工場労働や建設業などのように、多少の技術や慣れを所有しつつ、企業あるいは親族などの特定の雇用者から安定して雇用を受ける状況にある人である。そして、低所得層に属するのは、水田耕作をおこなう一方で就労のための特別な技術を所有せず、雑役などでの日雇い労働であるハップ・ジャン・トワ・パイに従事している人たちである。彼らの就業状況は非常に不安定で現金収入に困ることはあるものの、稲の収穫があり、食物採集などに従事していれば、生活が脅かされる心配はない。このように、高学歴者、技術者を頂点として、そのまわりで彼らの親族が安定して仕事に就くことができ、それ以外の村人は月に数回賃金労働に従事する程度で、後は農業と採集で生活している。N村では親族関係が彼らの就労状況の決定に強く関与し、同時に収入を左右していると言える。

### 男女の賃金労働

N村の人々が従事している賃金労働には性別による傾向がみられる<sup>17)</sup>。調査対象に

表2 調査対象者の所得別男女平均年齢

(パーツ, 歳)

	男性	女性	計
0 以上 1 千未満	42.1	37.3	38.9
1 千以上 2 千未満	42.8	36.3	38.5
2 千以上 3 千未満	39.3	38.3	38.7
低所得層平均	41.5	37.3	38.8
3 千以上 4 千未満	33.5	31.4	32.7
4 千以上 5 千未満	35.0	32.4	34.2
中所得層平均	34.1	31.7	33.2
5 千以上 6 千未満	31.3	—	31.3
6 千以上 10 千未満	26.0	45.0	30.8
10 千以上	37.5	42.0	38.4
高所得層平均	32.0	43.5	33.5
全体平均	36.3	36.0	36.2

なった13歳から59歳までの男性就労者65人のうち、最も多い職業は建設業の18人であった。この中には、数人の棟梁と、彼と常に一緒に仕事をする親族、および人手が足りない時だけ日決めで雇われるその他の村人たちが含まれている。また、土砂運搬業にたずさわっているのが10人おり、建設業と同様、トラックの所有者、彼の親族の運転手、臨時のハップ・ジャンに分かれているが、これらはすべて親族で構成されている。工業団地で職についている男性が4人いるが、彼らは工場で機械の管理に従事している。そして、公務員を除くと、残りの男性の大半は、主に農業に従事しながら、時折、需要があればどんなハップ・ジャンでもおこなうという人々であった。

仕事を尋ねる質問に対して、調査対象の女性就労者62人で最も多かった回答は帽子編みの14人であった。続いて、家事の11人である。この他に、水田のハップ・ジャンと答えた人が10人いた。答え方は違うものの、これら3通りの答えをした女性のほとんどは水田耕作を除いて外に働きに出ておらず、毎日家で時間を過ごしているという点で共通している。稲作の賃労ができるのは1年のうち数週間だけ、帽子編みがで

17) 性別の他に、年齢によっても職業および所得に多少の特徴が見られる。調査データの集計からは表2のような所得別の平均年齢が得られた。一部例外が見られるものの、全体としては収入と年齢は反比例していると言える。しかし、さらに細かくデータを見ていくと、特定の職業に限って年齢による大きな傾向が見られる。その顕著な例が工場労働と商業であり、平均年齢はそれぞれ26.1歳と42.5歳であった。これ以外の職業には年齢による大きな傾向は見られなかった。

きるのは雨期から乾期にかけての限られた季節だけであり、また、家事と答えた人でもこれらに従事するのが普通であることから、帽子編みと稲作を主な職業にあげた人々は家事と答えた人と実質的にそれほど変わらない。他に、女性が多くあげた職業に商いがあり、その数は10人に達し、村の商業はほぼ女性が独占している。さらには、工業団地で働いている人が7人、建設業のハップ・ジャーンをしていると答えた人が7人いる。後者は全員その夫か兄弟が同じ建設業に従事している。彼女たちは現場で材料の運搬やしっくい塗り、測量補助など、それほど腕力や技術のいらない、男性親族の補助的な作業についている。

このような性的分業をN村の人々は次のように表す。男性がする仕事は「重い (*nag*)」、あるいは「大きい (*jaj*)」。女性がする仕事は「軽い (*baw*)」、あるいは「小さい (*leg*)」。同じ仕事でも、それぞれ男性は技術の必要な力仕事、女性は力のいらない補助的な仕事を受け持つ。そして基本的に、女性が1人で、あるいは女性だけで他の村へ出かけて行って就労するということはない。食料品や日用雑貨を中心とする商いと工場労働を例外として、女性のほぼ全員が村内で就労しているか、あるいは村外でも夫や兄弟と一緒に働いている<sup>18)</sup>。

北タイでは、同じ仕事に就いている男性が女性より高い報酬を得ていることがあっても、村人の間には男女の賃金が平等であるという意識が持たれている。同じ作業についていれば、年齢や性によってその賃金に格差が付けられることはないと言う。しかし、若年者や女性の多くが補助的な作業に従事していることから、同じ仕事に就いていても、彼らの受け取る賃金は技術を必要とする中心的な作業、あるいは体力を必要とする作業についている壮年男性に比べて3分の2程度の賃金と査定されるのが普通である。女性と若年者の比較的低い賃金が、作業現場における彼らの低い貢献度によって正当なものとされる。このようにして、村人の間では男女の賃金に格差が付いているという意識が全く持たれていない。

### 賃金労働の評価

村人の賃金労働に対する評価においては公務員だけが特権的地位を付与され、さまざまなハップ・ジャーンは一様に低い評価を与えられる。公務員だけが「本当の」職業に就いていると言われる。本当の職業とは、警察官や看護婦のように、1年を通し

18) 80年代後半に工業団地ができてからN村のこのような状況は変化しつつある。特に技術や高い学歴がなくても、工場労働に従事すれば、妻あるいは娘が、夫あるいは父親を越えるほどの収入を得ることができるようになった。

て毎日勤務することができ、安定した収入が得られ、解雇されることがなく、さまざまな福利厚生が受けられるなど、安心して働ける職業であると言う。また、公務員は他の村人から「国家の背骨 (*kradug san lang khornng chad*)」と言われ、村の政治においても彼らの意見が尊重される。学校の教員や警察官は、彼らの受けた高い教育によって、村の子どもたちだけでなく、村全体を教え導くような立場にあると考えられている。興味深いことに、職業としての村長は N 村ではそれほど高い評価を得ていなかった。村人によれば、村長には小卒が多く、特別な資格を持っているわけではなく、悪い行いをすれば村人によって容易に罷免されるからだと言う。特別な教育を経ている看護婦などは、職業として村長よりも上位に位置づけられる。

先に見たように、公務員になっているのは村でも例外的な存在であり、大半の村人たちは広義のハップ・ジャンに従事していて、その仕事はおしなべて凡庸な職業と認識される。彼らの仕事は基本的に日雇いであり、その日に利用できるさまざまな作業に就く。村人に「どこで仕事をしているか」と尋ねると、昨日は「マイ村のゲーオさんのところに家を建てに行く」と答えていた人が、今日は仕事を休み、明日は「ムーさんの畑でラムヤイを集めに行く」と答える。稲作の時期には稲刈りのハップ・ジャンに参加し、物が売れる時には商いをする。これが N 村の人々の一般的な賃金労働の形態であり、各人によって作業の得意不得意は多少あるものの、年齢と性による多少の分業を別として、彼らの多くはそれほど技術的に特化した労働には従事していない<sup>19)</sup>。

村人が低い評価を与えるのは劣位に属するハップ・ジャンに就いていることではなく、仕事に就かないでいることである。調査対象者全体の中で安定したハップ・ジャンに就いていない人は、男性で20人、女性で35人に達する。彼らは農繁期などの一時期を除いてほとんどハップ・ジャンに就いていない。それでも、仕事の内容を尋ねる質問に対して、彼らが無職であると答えることは少ない。男性であれば稲作あるいは畑作に、女性であれば家事か内職に従事していると答える。その日にたまたま作業に従事していないのは需要がないせいであり、賃金労働があればその種類にかか

19) とは言うものの、ハップ・ジャンはその内部に価値的な差異を全く持たないというわけではない。その多様な作業内容と必要とされる技術に応じてある程度の異なった評価を受け、それにほぼ比例して賃金が支払われる。木工細工などの特殊な技術を要する作業は収入がよく、比較的高い評価も受ける。しかし、これに類する仕事に就いている人は N 村にほとんどいない。裁縫などの、知識さえ身につければ誰にでもできるとされる作業は、特殊技術を要する作業と肉体労働との中間に位置するとされる。技術も知識もいらない、誰にでもすぐできる肉体労働は最も低い評価を受けるが、とりわけ N 村の女性にとって評価が低いのは、重労働である上に、運搬業のように日焼けによって肌が黒くなる作業や、炭売りのように体が汚れる作業である。

ならず、いつでも参加する意志があることを強調する。何も仕事についていないということは怠け者 (*khi khan*) であるということの意味し、不道德な行為とされるからである。村人にとって何よりも大切なことは、自分の性と年齢に応じた仕事に従事することであり、その仕事が道徳的に許されるものである限り、肉体労働であれ、家事であれ、その内容によって他者から負の評価を受けることはない。

## 2) 稲作

### N 村の稲作概況

ブルデューがアルジェリアの農民について指摘した次のようなことは N 村の農民についてもあてはまる。「一般に生産物が1年の間隔で再生産され、生産の周期が一目でわかるような農業経済では、農民は、自分の労働と、『やがて収穫される』生産物とを、区別しない。前者は後者を『含んでいる』のである。同様に、1年度の農業の周期のなかで、農民は、作物が生産される周期全体としての生産時間を、彼の活動がほぼ中断している間であっても、労働時間と同じものとみなす」[ブルデュー 1993: 25-6]。N 村では二期作をおこなうのに十分な水源が確保できず、水田耕作ができるのは雨期の1回に限られている<sup>20)</sup>。田植えと収穫時以外にはほとんど労働力は必要とされないにもかかわらず、N 村の人々の多くは水田耕作を生業と考えている。農閑期に従事するその他のハップ・ジャンとは区別し、彼らの意識の中で特別な位置を占める。公共機関などで職業を尋ねられた時に、村人の大半が答えるのは、それが1年のうちごく一部の期間に限った仕事であるにもかかわらず、「水田の民」(*chaw na*)、農民である。

前述の世帯調査によると、水田を所有している世帯は全調査対象世帯の62%にあたる。これに加えて、現在は水田を所有していないが、将来に親から相続する予定にある世帯が18%あり、あわせて80%に達する。残り20%の世帯は、自分の世代あるいは親の世代に所有していた水田を売ったか、相続の際にその権利を放棄したなどの理由によって現在水田を所有していない。水田を所有している世帯の平均所有面積は約8.1ライ<sup>21)</sup>であり、そのうち最大所有面積が21ライ、最小所有面積が2ライであった。村人によれば、平均的な世帯で1年間の自家消費に5ライ程度の水田を耕作すること

20) 比較的土地の低い、村の西側に水田を持つ20世帯を除いて、N 村の水田耕作は天水に頼っている。この20世帯だけは約20キロ遠方にある貯水池から引かれている灌漑用水を利用することができる。その他の水田はこの灌漑用水より高い位置にある。このため、N 村の米の収穫量はその年の6月から10月にかけての降水量に依存する。

21) 1ライは約0.16 ha。

が必要であると言う。しかし、所有している水田がこれ以下の世帯は水田所有者全体の51.6%に達する。

N村で耕作可能な水田を持つ世帯が8割に達しているにもかかわらず、耕作を実施している世帯は全体の半分程度にとどまっている。耕作地の所有、非所有にかかわらず、1993年に、自らが中心となって稲作をおこなった世帯は調査対象全世帯の46%であり、所有している耕作地を第三者に耕作させてその収穫の一部を得た世帯が6%であった。そして、所有地で耕作しなかった世帯が48%に昇った。耕作している世帯でも、所有する水田全体を耕作している世帯はほとんどなく、比較的多くの収穫が期待されるその一部だけを耕作している。調査対象の中で自らが耕作地を所有している29世帯の総所有水田面積は241.5ライであるが、このうち1993年の作付け面積はわずかに73ライ、全体の30.2%であった。N村の各世帯の作付け状況は年毎に大きく変動する。耕作するかどうか、また作付け面積をどの程度の規模にするかは、前年の実績とその年の降雨量、それに各世帯ごとに利用可能な労働力によって大きく左右される。

田植えと収穫のタイミングを決定するのは難しく、時期を間違えると収穫量に大きな差が出てしまう。現在、N村の稲作では、できるだけ短期間に田植え、稲刈りを済ませるのが一般的である。たとえば、5ライの水田の田植えと収穫では、14人程度の労働力を動員して、1日か2日のうちに終えてしまう。降雨量と稲の生育状態を勘案しながら各世帯がその時期を判断するため、N村の各世帯の田植えと収穫はほぼ同時期に集中する。それゆえ、彼らにとって作業を希望する日に14人の人手をどうやって集めるかは大きな問題となっている。

### 作業集団

所有者であるか否かにかかわらず、各水田はそれぞれ1世帯が管理者となって耕作をおこなう。キョウダイや近い親族が共同で所有する水田でも、必ず一組の管理者に稲作が振り分けられる。年老いた親の水田は、その子どもたちの中から一組の夫婦が請け負う。ある年に請け負った夫婦は、翌年に続けて耕作する優先権を持つ。キョウダイの中で請け負うものがない時は、他の親族や隣人、全くの第三者が請け負う場合もある。この場合、所有者の子どもであっても、第三者が続けて耕作する権利を本人の許可なく奪うことは許されない。請け負うのが子どもであっても第三者であっても、収穫時の取り分は所有者との折半が普通である。親が子どもに対して水田を分与していない場合でも、各子どもには将来相続する予定の水田があてられていることが多く、子どもたちはそれぞれの割り当て分を耕作する。この場合、収穫は所有者であ

る親と耕作した子の間で折半となる。親が所有する水田の一部を子どもに割りあてず、自ら所有し続けている場合は、親と同居している子ども夫婦がこれを請け負うことが多い。収穫を分配する必要がないことがその主な理由にあげられる。その際に、他のキョウダイに労働を提供してもらえば、その分は収穫の中から彼らに分与しなければならない。

水田耕作はあくまでも世帯ごとにおこなう活動であり、世帯を分けたキョウダイは、他の村人とほぼ同じ条件で改めて依頼されない限り、稲作に協力することはない。兄夫婦の稲刈りを手伝うことになった村のある女性は次のように言う。「もし兄たちが私に頼ま (*chor*) なければ、稲刈りに行くことは納得しない。彼らもこのことは知っている。前に姉が頼んだ。頼めば、行くことも納得する。頼まなければ、私に行くことは絶対にない。向こうが頼めば、たくさん手助けをする。(もてなし用の) みかんを買ったり、お菓子を買ったり、言われてないことまでする。もし向こうが頼まなければ、絶対に行かない」。

田植えと稲刈りには、1日ごとに、数人の男性と十数人の女性からなる作業集団が形成される<sup>22)</sup>。作業内容によってはある程度男女の分業がなされるが、その多くには男女どちらも従事する。一般的には、土を耕したり、脱穀したりするような、強い力が必要となる作業は男性がおこない、田植えや稲刈りなどは女性がおこなう。男性の作業量は少ないので、夫とその息子、それに1名程度の男性の手伝いがあれば、田植えと稲刈り時に必要とされる男性は足りる。他方で、女性を中心にこなう作業には大勢の人数が必要になり、多く動員すればするほど作業は早く終わるが、それだけ費用がかかる<sup>23)</sup>。稲の成育状況による作業の難易度と作付け面積を考慮して、雇い主は必要な人員を集めるが、N村に見られる作業集団では、一組の夫婦を中心として2、3人の男性と10人程度の女性から構成されることが多い。

### 作業ペース

N村の稲刈り作業は次のように進められる。各人が鎌ひとつをもち、横一列にな

22) 当然のことながら、田植えと稲刈りだけがN村の稲作に必要なすべての作業ではない。田おこしから始まって、種蒔きや雑草取り、苗摘み、肥料撒布、脱穀など、さまざまな作業が必要となる。しかし、田植えと稲刈り以外は、一部の作業を除いて作業主体の夫婦だけでおこなうことが可能であり、苗摘みや脱穀でも2、3人のごく近い親族を1日雇えばおこなうことが可能で、これらにおいては労働力の確保が問題となることは少ない。なお、北タイにおける稲作の詳細については Tanabe [1994] を参照。

23) 作業の単位は1日ごとであり、人を雇った場合には、一応の終業時間である5時より前に作業が終わっても1日分の賃金を支払わなければならない。反対に、作業量に対して雇った人数が少なければ1日で作業は終わらず、余分に日数と費用がかかる。

らんで一斉に稲を刈っていく。横約2メートルくらいが自分の持ち分となる。早い人は自分の分と認めた幅だけ刈って先に進んでいき、作業が遅い隣の人の分は刈らずに残しておく。人によってこの作業の幅が微妙に異なる。水田の所有家族あるいはその水田を請け負って稲作をする家族は、作業が遅い人の分までより幅広く刈っていく。各人は隣で刈っている人が早いか遅いか、幅が広い狭いかで自分の作業量が影響を受ける。早く進んだ人は畔を超えたところで座り込み、他の人がそこに追い付くまで座って休む。雇い主は誰かが畦に到達する度に、前の畦からこの休憩地点にまでお菓子と飲料水、音楽がかかっているラジカセを運んでいき、「ご自由にどうぞ」(tam caj) と声をかける。日差しがきついため、頻繁に休まないと作業は続けられない。稲を刈る時は中腰になるので、夕方ともなると全員が腰を押さえて休む機会が多くなる。畔に座って休んでいる時には話しをするが、作業中はほとんど会話しない。暑さの中で作業をしながら口を開くのは疲れるからである。

単純な作業ではあるが、稲刈りを素早く進めるには慣れが必要とされる。力を入れて刈ると、すぐに疲れて長く作業を続けられない。稲はなるべく根元から刈り、刈った後の穂の長さは均等におかないと、後で脱穀する時に束ねるのが難しくなる。作業中に、刈った後の穂を踏まないように注意する必要がある。刈った後に下に落ちた稲は、穂がついていれば拾う。作業の遅い人が集団の中に入れば、作業全体を管理している家族に余計な負担をかけ、それ以外の作業集団のメンバーから直接あるいは間接に非難を受ける<sup>24)</sup>。

作業の参加者にとって重要なことは、できるだけ早く作業を進めることではなく、他のメンバーの速度にあわせて作業を進めることである。作業の間はなるべく頻繁に休み、食べ物を常に口の中に入れる。自分のペースを守って作業を進め、力を入れて作業をしない。早く終わらせるために我慢をして作業を続けるというのは実際的ではない。暑さと疲労ですぐに倒れてしまう。休みながら徐々に続けるからこそ、一日中

24) 1993年11月中旬の日曜日に、筆者はN村のある家族の稲刈りに参加した。この作業に参加したのは16人であった。日本でさえ稲作の経験のなかった筆者はあらゆる点で作業が稚拙であり、一緒に作業をしていた周囲の人々から頻繁に注意を受けた。作業が遅いとすぐに「日本人は使いものにならない」と嫌味を言われた。確かに筆者の作業は遅く、同じ区画を刈っている人たち、とりわけ水田の所有者の家族に余分に多く作業を分担させることになっていた。すぐに稲をつかむ左腕に握力がなくなり、腰が痛くなり、暑さの中で足元がふらついた。何度も右手に持った鎌で自分の左足を切りそうになる。筆者のいる一画で作業をしている人たちだけが作業に手間取り、早く畔に到達した他の区画の人々が筆者を見てやじを飛ばす。やっと畔にたどり着くと、他の人々は立ち上がって次の区画の作業を始める。筆者のせいで休みがとれない同じ区画の作業者たちは、無言で筆者を批判する。このような相互行為の中で、筆者は徐々に稲刈り作業について学習していった。

炎天下で働くことができる。しかし、一緒に休んでいた他のメンバーが作業を始めたら、腰をあげなければならない。各人が他のメンバーの作業ペースと協調しようとする結果、作業集団全体は、水田所有者の作業速度と顔をうかがいながら、できるだけゆっくりと、休み休み作業を進めていく。平均的なペースより速すぎても遅すぎても他のメンバーから非難される。日雇いで稲刈りに参加していた村人は次のように語った。「早く稲刈りをする人は愚かである。水牛である。急いでやればすぐに疲れる。これは父の田ではない。いくら早くやっても百パーツは同じだ。どうして早くする必要はある」。畦を基準にし、隣の人とのペースに自然と同調するように各参加者は作業を進める。ここで作業ペースに強く影響を与えるのは、雇用者である家族の作業ペースであり、また雇用者と被雇用者との人格的な関係である。

### 労働力確保の3形態

N村において水田耕作に必要な労働力を確保する際に、雇用者と被雇用者の間で交わされる申し合わせには次の3種類がある。二者間で互いの作業を互的に1日ずつおこなうアオ・ワン (*aw wan*)、作業に参加した報酬として収穫の中から一定量の米を受け取るアオ・カオ (*aw khaw*)、日給を受け取って作業に参加するハップ・ジャン (*hap cang*) の3つである。いずれも契約関係は基本的に1労働日という時間を単位として成立しており、作業量単位ではない。各世帯はこれら3つの形態のうちどれかひとつを選択しているのではなく、3つの形態を組み合わせて労働力を確保する。

アオ・ワンとアオ・カオは、程度に差異は認められるものの、村人どうしの長期的な信頼関係の基礎の上に初めて成立する、1回単位の契約関係である。アオ・ワンとは、約束をした相手の稲作作業に1日手伝いに行った後で、自分が稲作をおこなう時にその相手から1日作業援助を受けるものである。アオ (*aw*) とは「受け取る」、ワン (*wan*) は「1日」を意味する。双方の人間関係によって作業におけるお互いの労働の質が保たれながら、1日を単位として労働が労働によって交換される。現在、N村でこの労働交換をおこなっているのは、特に親密な関係にある二者間に限られている。ポッターは、北タイの調査村において彼らが同居していた家族は、アオ・ワンをおこなっていた26世帯と、同村内の他の181世帯に比べて、より緊密な関係にあったと述べている [S. H. POTTER 1977: 59]。彼らの調査村の「労働交換集団は、二者間の契約と共同集団との中間的な形態であり、すべてのメンバーがお互いのメンバーシップを認識し、一緒に行動するが、特定の目的に限っている」 [S. H. POTTER 1977:

69] と言う。アオ・ワンにおける労働の負債は、数日をおいて、債権者の指定する日に必ず返済されなければならない。また、1日分働くといっても、各人の労働意欲や作業能力にはばらつきがある。そのため、実績があって、信頼できる相手とでなければ、アオ・ワンは成立しない。

アオ・カオでは、相手の作業に参加した報酬として米を受け取る。カオ (*khaw*) とは「米」のことである。この関係は自らは稲作をしない村人と耕作者の間に多く成立する。アオ・カオにおいて働いた人が米を受け取るのは収穫後になる。そして、どれだけの量を報酬として受け取るかについては雇い主の裁量に任されており、事前にその報酬が話し合われることは少ない。最終的な収穫量は予測が困難であり、また収穫に応じて分配も変わらざるをえない。このような事情から、アオ・カオで雇われる相手というのは通常親しい交流のある同村者に限定されている。報酬を受け取るまでに期間があり、またその報酬も雇用者が任意に決定するのであるから、労働提供者の方に雇用者への信頼がなければアオ・カオは成り立たない。

このように、アオ・ワンもアオ・カオも、限定された成員どうしの間で、密接な社会関係を基礎として成立している<sup>25)</sup>。ある年に作業態度や支払いなどでトラブルが生じた相手とは、その後同じ関係を結ばなくなる。そして、労働交換に関するゴシップはすぐに村社会全体へと拡がっていき、当事者のその後の第三者との契約関係にも影響を及ぼす<sup>26)</sup>。

N村では、これまでに支配的であったアオ・ワンおよびアオ・カオは1988年頃より減少しはじめ、1994年にはそれに代わってハップ・ジャンが支配的となっている。ハップ・ジャンとは、事前に交渉した日給で、朝食後から夕食前まで、現在では午前8時から午後5時まで1日分の作業をおこなう契約である。1993年にN村の水田耕作における日給は、田植え、稲刈りのピーク時で百バーツであった。雇い主はこの他に昼食を提供する。また、10時、3時に被雇用者に対してお菓子を振る舞うのも慣習である。例外的に、食事やお菓子の提供をしないという約束のもとに契約が結ばれることがあるが、この場合はその代わりとして雇用者が被雇用者に日給に10バーツ程度は上乘せして支払う。これに参加する雇用者と被雇用者の間では、アオ・ワンやア

25) 田邊は、チェンマイにおける彼の調査村において、稲作で労働力が必要な時期に労働交換する相手を選ぶ重要な要素は、双系的親族関係と水田の近さ、それに友人関係の3つであると述べている [TANABE 1994: 228]。N村ではアオ・ワンの相手を選ぶ上で水田の近さは全く考慮されていなかった。

26) ただし、N村の中に雇用者と被雇用者が別々にいるわけではなく、村人はある時に雇用者になり、別な時には被雇用者になる。同じ人物でも、雇用者としての評判と被雇用者としての評判はそれぞれ別にある。

オ・カオほどお互いの信頼関係が前提条件とされることはなく、また継続的な義務関係も発生しない。

ハップ・ジャンの日給は基本的に事前の交渉で決められるが、村には常に労働市場が形成されており、その額はこの相場に拘束される。田植えシーズンの始めの頃は需要が低いので、日給の相場が低く抑えられている。供給に比べて需要が高まると日給は上昇するが、たとえ供給を大きく上回る需要があったとしても、日給の上限は年毎に決められている。そして、同じ日に村内で請け負った作業の日給は、誰のもとも働いても基本的に同額となる。

ハップ・ジャンの契約は、報酬の受け渡しによって成立する。村内で日給の相場が変動している時には、受け取りのタイミングがその日給を左右する場合がある。雇用者と被雇用者とは契約が成立した時点の村内の相場に従って日給を決めるが、実際に働く時点では相場が変わっている時がある。水田の耕作者は、水田の状況を見ながら田植えあるいは稲刈りをする日を決める。必要な人数を見積り、雇う人を探す。被雇用者と話がまとまれば、雇用者は日給を支払う。日給の受け渡しがおこなわれた時点で、この契約は成立したものとされる。最初に打ち合わせした時点ではまだ日給が低く、数日すれば日給の相場が上がりそうな気配の時は、被雇用者は日給の受け取りを直前まで拒否した方が有利である。

村内で相場が各契約に影響を持つのは、契約関係に社会関係が強く影響を及ぼしているからである。日給の相場は労働力の需要と供給だけで完全に決まるのではない。そこには賃金交渉を相場に従わせるような強い社会的圧力が存在している。農作業のピーク時には、すぐに日給が相場の上限へと達する。早めの人員確保に失敗した村人は、上限より高い金額を払ってでも労働力を確保しようとするかもしれない。しかし、よほどのことがない限り、村内の誰かが上限を越えてまで人を雇うことはない。相場の上限、1993年には日給百パーツを越えて人を雇うと、同じ労働日の予定ですでに百パーツの受け渡しをおこなっていた雇用者と被雇用者の関係を不安定にしてしまう。この情報を聞いて、すでに百パーツを受け取っていた被雇用者は、改めて雇用者に日給の上昇を要求する。それを聞いた雇用者は、上限を越える日給を申し出た村人に文句を言いに行く。この後、際限のない雇用者間での被雇用者の奪い合いが続くことになる。この時の衝突はその後の社会関係に影響を与えるとともに、翌年の稲作の時期に繰り返される。雇用者と被雇用者は近隣者あるいは同村者であり、彼らの間は純経済的な関係にはならず、人格的な関係が介入する<sup>27)</sup>。

27) 特に近年は、村の外に働きに出ている若者の労働力を動員するため、どこの世帯も日曜日

### 3 形態の共存

N 村の水田耕作における労働力はハップ・ジャーンで集められることが最も多いが、雇用者以外全員がハップ・ジャーンだけで集められることはまれである。アオ・ワンからアオ・カオ、そしてハップ・ジャーンへと支配的な形態は移り変わってきたものの、新しい形態の出現によって前の契約形態が完全に消失したわけではない。現在でも、アオ・ワンとアオ・カオはハップ・ジャーンを補佐する重要な手段となっている。雇用者がすべての労働力をハップ・ジャーンによって供給しようとする、一度に多額の現金が必要となる。しかも、N 村の稲作のピーク時における日給の相場は、他の賃金労働にあわせて毎年10%程度も増加する。雇用者は労働力にかかる現金を圧縮するため、2、3人の親族とアオ・ワンをすることによって現金支出を削減しようとする。アオ・ワンをする人数が多ければ多いほど雇用者の出費は少なくなるが、受けた人数分だけ自分でも返さなければならないため、それも数人が限度である。また、村内で水田耕作をしていない人はアオ・カオを引き受けてくれる可能性が高いが、アオ・カオもあまり人数を増やしてしまうと、収穫して分配した後に、自分の家族で食べる分が残らなくなってしまう。耕作面積や家族で利用できる労働力を考慮しながら、雇用主はこれら3つの形態をうまく組み合わせて耕作をおこなう。

N 村の被雇用者にとって、3つの形態の中でハップ・ジャーンは最も好まれていた。その理由は、ハップ・ジャーンは参加者への拘束が最も少ないからだと言う。村人は次のように言う。「ハップ・ジャーンはアオ・ワンより気楽である。アオ・ワンは気分が良くない。用事があって返せなかつたりするかもしれない」。アオ・ワンでは自分が受けた分だけ後で指定された日に返さなければならない。用事があつたり、気分が乗らない時でも、債務の返済を拒否することができない。アオ・カオでは作業をしてから収穫を受け取るまでに時間がかかる。被雇用者は雇用者とともに収穫量を気にしなければならない。また、分配を決めるのは雇用者であることから、被雇用者は少なくとも分配されるまで彼との友好関係を保っていなければならない。これらに対して、ハップ・ジャーンでは自分が希望する時にだけすぐに参加できる自由があり、また契約時に報酬を受け取ることができる。雇用者と被雇用者の間で相互行為が短期間で完結するため、両者の間に起こる道徳的な拘束が最も少ない。

しかしながら、N 村で労働力を確保する主形態がアオ・ワンからハップ・ジャーンに移行しても、実際の作業に参加するメンバーはそれほど大きく変わっていない。

↘ に農作業を集中する傾向がある。それゆえ、稲作の日給が急激な上昇傾向にあり、引き抜きをめぐるトラブルが絶えなくなっている。

村人が言うように、「村の中で誰がジャンするかは、みんなで替わりあっている。アオ・ワンの代わりである」。ハップ・ジャンの相手になるのは、同村者、特に普段から密接な関係を持っている親族、近隣者などである。金銭を媒介して契約が成立するようになっただけで、ただちにN村内の労働交換が資本主義化したとは言えない<sup>28)</sup>。

### 雇用者と被雇用者の人格的關係

雇用者も被雇用者も、稲作のハップ・ジャンにおける契約相手が誰でも良いというわけではない。雇用者はまず近い親族を中心に人を探し始める。相手がよく知った親族であれば、その作業内容を信頼できる。近い親族以外にも、毎年作業を頼む、信頼できる何人かの近隣者などに最初にハップ・ジャンを頼む。耕作者とこれらの人々が核となって稲作作業が進められるが、これだけでは人手が足りないのが普通である。毎年、この他に数人は誰かを探して雇わなければならない。

個人的な関係は雇用関係に強い影響を与える。被雇用者を探す際には友人を真っ先に誘い、仲の悪い人物は避ける。先に述べたように、田植えや稲刈りなど、人数が必要となる作業に参加するのはその多くが女性であることから、結果として、村の女性どうしの結びつきを通して労働力が集められ、密接な社会関係が再生産される場を提供する。

N村の中には、供給が豊富な時に、多くの村人が雇うのを好まない特定の人物がいる。これは作業が特に下手な人、休んでばかりいてまじめに働かない人、いつも遅刻してくる人などである。このような人物に関する情報は、村社会、特に部落の中で共有されている。それゆえ、村の中には稲作時の被雇用者として評判の悪い、需給がよほど逼迫しない限り誰も雇わない人物が出来上がる。

農作業がピークに近づくにつれて、被雇用者の方では自由に雇用者を選ぶことがで

28) この3形態以外に、N村周辺で新たに出現したものとしてハップ・マオ (*hap maw*) というのがある。これは10人程度がグループをつくり、稲刈り時などに水田の所有者から決められた額で作業を全部請け負うことである。たとえば、稲刈り1ライ当たり4百パーツなどで請け負う。作業終了後は報酬を請け負ったグループのメンバー全員で均等に分配する。ハップ・マオを請け負ったメンバーは急いで作業を進める。早く終わればその分だけ早く帰れるからである。作業の能率しだいでは時間当たり高い収入を得ることができる。ここでは所有者と請け負う人々との間で支払い額の交渉が重要となる。所有者の方では報酬さえ支払えば、あとは何もする必要はない。しかし、ハップ・ジャンと比較すると、ハップ・マオでは水田の所有者が金銭的に損することが多い。また、ハップ・マオでは、雇い主と雇われた人との間でトラブルがなくなるが、代わりに、請け負ったグループのメンバーどうしでいさかいが起こる。ハップ・マオがおこなわれるのは、広い水田を所有し、商業的に稲作をおこなっている所有者の場合に限られている。

きるようになる。どこで働いても日給は同じであるゆえに、個人的な好みでハップ・ジャンンする相手を選択する。被雇用者が好む雇用者はもてなし (*liang*) の良い人である。料理が上手で、豊富なお菓子でもてなすと評判の雇用者には、進んで雇用を申し出る村人がたくさんいる。反対に、昼食が遅く出たり、味に問題があったり、あるいは休み時間に出されるお菓子の量が少なかったりすると被雇用者は不満を持つ。ある村人は言う。「雇う時は、たくさんのお菓子とおいしいおかずをつくってリャンをよくしないと、次の年、雇おうとしても来てくれない。たとえば、Bの母が人を雇おうとすると人がたくさん集まる。商店をしているからお菓子をたくさん持ってくる。リャンが上手で有名だからである」。もてなしに対して強い不満を持った人は、翌年、頼まれてもその雇用者のもとで働くのを避けるようになる。丁重にもてなすということとは金銭的なことだけでなく、雇用者が被雇用者に対して敬意を表すことである。

加えて敬遠されるのは十分な休み時間を与えない雇用者である。稲作における作業ペースは雇用者がリードする。雇用者が勤勉に働くと、雇われた方でもそのペースにあわせて勤勉に働かざるをえない。ある村人は彼女の経験を次のように語った。「以前、ある家にハップ・ジャンンに出かけていった。その家の娘が稲刈りを止めない。休まない。もう二度と行かない。1日で十分である。他にも場所はたくさんある。通常、持ち主と一緒に作業をやる時、彼女が休めば我々も休める。休まなければ、遠慮して休めない」。同じ理由で、畔の間隔が長い水田を持つ雇用者も嫌われる。稲作作業において畔は休憩をとるきっかけとなる。畦がないところでは休むことができない。このような水田で作業をすると休憩をとる回数が少なくなり、疲労が激しい。

このような不満について、被雇用者が雇用者にその場で直接に文句を言うことは少なく、作業を終え帰宅してから、その日にあったことをゴシップとして部落内で語る。食事やお菓子、休憩時間などについて、雇用者や他の作業参加者などについて、それぞれの評価がおこなわれる。どこの雇い主はお菓子が少なかったか、誰が怠けてばかりいたかなど、これらの情報はすぐに村社会に拡がっていく。N村のある女性は次のように言う。「N村では帽子編みをする時、さまざまな世間話をする。『昨年のラップ・ジャンンがどうだった。その時のおかずがどうだった。果物はどうだった。誰々のラップ・ジャンンには行きたくない。誰々は思いやりがない。元村長は思いやりがない。お金を150バーツもらっても行かない』などと話し合う。(中略)『こいつのところ(のハップ・ジャンン)には行くな。』『12時過ぎてお腹が減ってもご飯が来ない。』『やっと出て来たのは1時頃だった。2百バーツもらってももう行かない。』その場にいなくなった人がいたら、その人を指さして、『この人はリャンがよくない』

と批判することもある。あるいは、『この人は刈るのが遅い、近くにいたくない』などと批判する」。

雇用者の立場は非常に弱いものになっている。悪い評判のたった雇用者は、次の作業で労働力を確保することが難しい。そのため、雇用者は不満があっても被雇用者を批判することができない。作業日の朝に遅刻してきて、早めに帰宅する被雇用者がいても文句が言えない。ある村人は言う。「田は普通8時から5時だが、みんな来るのは8時半、12時に休憩で戻ってくるのは1時半。そして5時きっかりに終わって帰る。文句を言うともう来てくれなくなる。田植えの時はみんな頼みたい人がたくさんいるから、頼む時はうまく話し、ちゃんと頼まないと来ない」。別の村人も次のように言う。「あまり口を出すと、来年はもう来てくれなくなる。悪口も言われる。我々は頼んでいるのであって、彼らが我々に頼んでいるのではない」。そして、農繁期に作業を依頼する時には、巧妙に頼まなければ、仕事を受諾してさえもらえない。

N村の中で思うように稲作に必要な労働力が確保できない時、村の外にそれを求めることは可能である。同日の日給は村の内部では一定だが、他の村の日給とは必ずしも一致していない。水田が比較的少ない山沿いの村や、水不足で村人の大部分が耕作しなかった村などでは労働力が余っており、そういった村からは安い賃金で人を雇うことができる。高い日給を払ってN村の人を雇ったり、同村者と争って人を集めるよりも、安い賃金で他村から雇った方が良いと考える者もいる。

けれども、一般的には他の村から雇ってきた人々の働きぶりは同村者に比べて劣ると考えられている。お互いにとってその契約関係は1回だけで終わることが多く、同村者どうしの場合のようにその後の社会関係を心配する必要がない。翌年にまた契約が成立するかどうかを危惧する必要もない。極端に怠けた作業態度をとれば、その村の人は怠け者であるというわさが周辺の村々に拡がることはある。実際に、N村の西側にあるP村やその南側にあるB村の人々は作業が遅く、雑であるという評判がN村にあった。それでも、同村者の場合のように、その後の労働市場での評判にまで拡がることは少ない。つまり、他村から人を雇った場合、雇用者と被雇用者の間には利害関係だけが成立しており、同村者どうしの間に見られるような人格的な関係が薄いため、雇用者が被雇用者を道徳的に拘束する力に欠ける。ある女性は次のように言う。「水田を手伝ってもらうのに、親族の女性の方が他人よりは少しよい。それでも、同じ村の人なら問題ない。仕事ぶりがよい、悪いについて文句が言える。さらに、仕事の仕方がどんな風だか知っている」。

### 3) 協同作業

村人がンガーンのひとつに数えるものに、村の開発運動 (*kan phatthana mu ban*)<sup>29)</sup> と呼ばれる協同作業がある。年に数度、村人の自主的な呼びかけ、あるいは地方政府の指導によって、村の整備に関する会議 (*prachum*) が開かれる。そして、この会議の決定に基づき、村の全世帯から1名ずつが参加して、村周辺での道路の改修工事や植林活動などをおこなう。開発運動が村の会議で一度決定されれば、これへの不参加は許されない<sup>30)</sup>。村の開発運動に参加するのは圧倒的に女性が多い。

筆者の N 村滞在期間中におこなわれた村内の道路の補修工事 (*ngan phatthana thanon hon thang*) は次のようであった。近くの県道から N 村までの道は未舗装路であり、雨期が終わると道路が穴だらけになって車が走りにくくなる。それで1年に1回、雨期が終わった頃に、村人たちが自主的に村の会議で話し合い、村の開発運動としてこの穴埋めを実施する。日曜日の朝、朝食後に村人が集まって作業を開始する。集まった人々の中には他の世帯から雇われて参加している学生などが多数含まれているが、彼らが特に問題視されることはない。作業の内容は、土を裏山から掘り出してきてトラックで道路まで運び、そこで降ろした土を鍬でならすとともに、道に生えている雑草を刈り取る、といった簡単なものである。山で土を掘り起こす数人は男性であり、道路の方で整備作業をおこなうのは女性ばかりであった。作業においては、村の世話役などを行っている年輩の男性が始めに簡単な手順を説明するが、その後は特定の誰かが作業について指示を出すことはない。参加者たちは自然にいくつかのグループに分かれて作業を進める。グループの人数には大きくばらつきがあったが、ほぼ同じ部落の人々からそれらは構成されていた。各参加者は、グループの中で周囲の人の作業を見ながら、ほぼ同じくらいの作業量になるように休憩をし、ペースを緩める。ひとつのグループで作業をする人々はほぼ均一なペースで作業をしており、休む間隔も一致する。ところが、遠くに見える他のグループは異なるペースで作業を進めており、グループどうしでそれを批判しあっていた。

N 村周辺の道路や簡易水道、山の植林などは、このような開発運動によって村人

29) N 村では政治や経済に関する用語などでは標準タイ語を用いることが多く、本稿でもそのまま標準タイ語で表示した。

30) 当日には村長によって出席もとられる。欠席した世帯は、後日、百バーツの罰金 (*plab*) を払わなければならない。この罰金制度は1985年に始まった。村長によれば、「用事がある」という理由で欠席する村人があまりに増えたので、他村にならって採用したと言う。ただし、参加できない世帯でも、代役が参加すれば問題はない。近年、他の人を雇って代わりに行かせる世帯が増加しているが、それでも他村者が雇われたと言う話は聞かない。

が長い間に整備してきた。これまでに N 村でおこなわれた大規模な開発運動には、1973年におこなわれた、近くを通る幹線道路から N 村までの 6 キロに渡る道路の建設、1983年におこなわれた全世帯への電気の敷設、1986年の簡易水道設備の建設などがある。電気の敷設においては費用の70%を政府が出資し、30%を村人が出資した。簡易水道設備の建設では、政府の援助金で資材を購入し、村人の労力で建設をおこなった。

これらの設備は村の共有財産であり、村人はこれを他村者が搾取することを許さないし、他村者が使用する場合にはその使用料を要求する。自然のものであっても、N 村の山で他村者が木を切ったり、食物を採集したりすることを村人は許さず、常に監視するとともに、見つければ罰金を科す。土砂の売買のためにダンプカーで N 村に出入りしている業者には、1ヵ所の採取地につき月3千パーツの道路使用料を課している。また、トラックで日に5、6回往復している農場のオーナーには、N 村が道路の補修工事をおこなう際に必ず資金援助を求める。これについて村人は次のように説明する。「N 村の道は N 村のものである。N 村の人が作った道である。政府といえども口は出せない。N 村の道を使って商売をする大きな車には通行料を払ってもらう。金を払わなければ道を通さない。道を通ればそれだけ道が壊れる。県道であれば別だけれども、N 村の道は村人が土地を買い、土を買って作ったものだから」。このような村の施設は、村人がこれまで労力をつぎ込んできた成果であり、単なる物理的環境である以上に、村人および村と一体化している。そして、村人全員が村の開発運動に参加することによって、彼ら間で連帯意識も強められる。

#### 4) 儀礼

##### 世帯の儀礼への参加

ンガンという名詞は、賃金労働、稲作、協同作業などとともに、いくつかの儀礼を表すにも用いられる。N 村社会でおこなわれるそのような儀礼には、結婚式や新築祝いの儀礼、葬式、新年の時の宴会などのように世帯単位で親族や知人、友人を招いておこなうものと、スープ・チャター・バーンやポイ・ルワンなどのように村全体でおこなうものがある。ここではこれらの儀礼における象徴分析をおこなうのではなく、儀礼を通じて関係者の間でどのような相互行為がおこなわれているのかを考察する<sup>31)</sup>。

31) 本稿は仕事と儀礼の連続性に注目したものであり、仕事との関連においてのみ儀礼について論じている。

世帯がおこなう儀礼には、招待された村人だけが参加する。ある村人は次のように言う。「儀礼には招待されなければ行かない。ただし、親族関係にあれば言われなくても行く。ただし、呼ばれたら行かなくてはならない。行かないこともできるが、よくないとされている。(中略)このような儀礼はだいたい4種類あり、新年会、新築祝いの儀礼、結婚式、葬式などである。このうち葬式についてはN村でおこなわれるのであれば言われなくても出席しなくてはならない。他の村である場合には向こうから連絡があれば行かなければならない。連絡がとくになれば、行く必要もない。連絡があってもどうしても行けない場合は、お金だけを渡すようにする」。招待された村人は、必ず参加することが期待される。呼ばれて行かないのは、相手の好意を無にする非常に失礼な行為である。招待された世帯の全員がその儀礼に出る必要はなく、少なくとも1人が世帯を代表して参加すれば良い。直接に招かれたのが夫であっても、代わりに妻が参加すれば問題はない。特に近い親族が主催する儀礼の場合には、夫婦両方の参加が社会的に期待される。

招かれて当然の関係にある人物を儀礼に招かないことは、両者の間で争いを起こす直接の原因となる。義理の姉やオバなどを招待しないことは、彼らとの社会関係の拒否を意味する。これが起きる時は、以前から2人の関係が私的にうまくいっていないことが多いが、その関係がこれによって表面化し、問題がさらに深刻化する。儀礼は公式の社会的行事であり、儀礼への招待の有無は、いわば公式な社会関係の宣言を意味するからである。

招かれた儀礼に参加し、自らが主催する儀礼に適切な人々を招待し、参加してもらうことは、村での社会関係を継続していくのに不可欠である。出席すべき人々の儀礼に出席しない、あるいは自らの儀礼に招待すべき人を招待しないという行為は、その人の日頃の行動に対する不満の表明を意味する。儀礼は主催者と招待客との間で紐帯を結ぶ重要な機会である。そして、儀礼にどれだけの人数が参加したか、どんな人々が参加したか、どれだけの規模の成功を収めたかということは、主催者夫婦の成功、名誉を、観客および主催者本人が判断する材料となる。

### 世帯儀礼の準備

世帯が主催する儀礼の開催は、その夫婦と彼らの親族、近隣に住む者、友人の間での、女性どうしの相互扶助によって支えられている。百を越える椅子やテーブル、食器や大きな鍋などの儀礼に用いる道具はすべて村の共有物で、儀礼の主催者に貸し出される。大きな舞台やテントの設営など、力仕事は男性が分担するが、一番手間のか

かるのは出席者に給仕する食事の準備であり、これは女性が中心となっておこなう。儀礼の数日前から10人前後の女性が協力して準備する。大きな儀礼になると2百人にも及ぶ客が招待され、睡眠時間を削って続けても、その食事の準備には数日を要する。主催者に近い親族は、主催者とともに自発的に特によく働くことが期待される。結婚式や新築祝いの儀礼のように、主催者がまだ若者である儀礼の場合には、手際をよく心得た年寄りがその準備で指示を出す。

このような儀礼の準備への参加、不参加は、村人の社会関係の基礎となる。女性が親族や近所に住む人から儀礼に招かれる時には、儀礼そのものへの参加だけでなく、準備を手伝うことが期待される。そのような立場にいる者が準備を手伝わずに儀礼にだけ出席することは、怠惰な者として強い非難を受けるか、あるいはその人の主催者に対する悪意の表明であると他の出席者から理解される。儀礼の準備は互酬的に援助しあい、自分が主催した儀礼に手伝いに来なかった村人には、その相手が儀礼を開く時にも手伝いに行かない。儀礼の準備に関する相互行為は1回だけで完結するものではない。各世帯では儀礼の準備の相互扶助をおこなう相手がだいたい一定している。特に新しい関係の変化が生じない限り、この相手は変動しない。両者の間には手伝いあうことが当然という関係が成立しており、一方が手助けした時、他方は「何でもない (*ba pen jang*)。同じグループではないか (*mu diaw kan*)」と答える関係である。そして、このグループとは多くの場合、同じ部落に住む親族に一致する。

N村で私が調査した儀礼において、案内を頼んでいたN村出身の友人<sup>32)</sup>は、気の毒なことに、前日あるいは当日に、必ずその準備を手伝いに行かなければならなかった。筆者が観察を希望する儀礼について、彼女は時折、「あなたは問題ないけど、私は誘われていないから行けない」と答えることがあった。それでも筆者が見学の必要性を主張すると、彼女はすぐに隣の家に住む母親のところへ行き、どうしたものかと相談する。そして、戻ってくると筆者にこう言う。「見に行ってもいい。でも、その前に今日、私は彼女の家に手伝いに行かなければならない」。理由を尋ねると、彼女は次のように答える。「これから10年、20年ずっとつきあっていくのだから、見に行っても何も手伝わないといろいろ言われる」。N村で世帯が主催しておこなう儀礼の

32) 筆者のN村滞在期間中に一時的に調査助手をつとめてくれたのはこの村出身の23歳の女性であった。小卒で工業団地に勤めるごく普通の村の女性であり、筆者の友人としてスタートし、キーインフォーマントになり、調査の最終段階では案内をしてくれた。この意味では調査助手と言うより友人と言った方が適切である。彼女は28歳の夫と3歳の女兒とともに親の敷地内に一軒の家を構えており、村を構成する独立した家の主婦としてさまざまな責任をもっていた。

中には、本来なら、彼女が参加しない儀礼は少なくない。そんな儀礼でも、筆者が希望すると彼女は仕方なく案内を承諾するのだが、それによって彼女には村人としての義務が発生する<sup>33)</sup>。若い女性として、参加する儀礼の手伝いには行かなければならない<sup>34)</sup>。他村の儀礼を見学する時には彼女が儀礼の手伝いをするということではなかった。

### 村がおこなう儀礼

村がおこなう儀礼の代表的なものに、ポーイ・ルワンと呼ばれる儀礼 (*ngan porj luang*) がある。北タイの村々では、寺の本堂 (*wihan*) などの新築、増築、および必要な家具などの資金を集めるために、何年かに一度、通常は3年から5年に1回、この儀礼を開く。ポーイ・ルワンは、2月から4月にかけての3日間程度をかけておこなわれる。この儀礼では、村人が他村の親族、友人、知人を家に招き、彼らに食事や酒を振る舞ってもてなす。その時、寺と一緒に寄進するお布施を彼らから預かる。2日目の夜、3日目の夜には、寺に夜店を出すとともに、映画を上映したり、バンド演奏、ボクシングをおこない、さらに客をもてなす。最終日には、世帯ごとに3、4人が、飾り付けをしたお布施を御輿のようにして担ぎ、音楽に合わせて踊りながら寺へ行進していく (*khyang hae thaj ja than*)。飾り付けをしたお布施には、寺で使う椅子、机、戸棚、時計などが含まれる。寄進するお金はこれらの上に華やかに飾り付けされる。この一連の儀礼は、村全体が訪問客と一緒に寄進し、功德を積むことを意味する。

親族や友人からポーイ・ルワンでの功德を招待されたら、断ることは礼儀に反する。用事がある行けない時には、代わりにお布施だけを誰かに預けて届けるのが普通である。そして、出かけて行く場合は、その村で知り合いの家すべてをまわる必要がある。これを怠ると後で寄らなかった家から恨みを買う。特に、自分の村のポーイ・ルワンに来てくれた人のところにはかかさず訪問しなければならない。ある村人は次のように言う。「かつて我々がカントークの儀礼やポーイ・ルワンの儀礼をした時に来てくれたら、彼らがやる時には我々も行く。これが関係というものである。その人を

33) この他にも、話を聞かせてもらうかわりに多少なりとも手伝いをすることによって心理的負担を軽減したいという気持ちを彼女が持っていたことは考えられる。ある時、儀礼とは関係のない文脈で彼女が次のようにもらしたことがある。「我々は彼らから何かを求めている。求めているのだから、我々が相手を少し助ければ気持ちがよくなる」。

34) それでも一度だけ、彼女は筆者が調査を予定していた儀礼の手伝いを寝過ごしたことがある。その儀礼の主催者は、近隣者であるにもかかわらず、相互に儀礼の手伝いをしていない相手であった。つまり、もともと彼女と非常に悪い関係にある女性の家であった。寝坊した理由について、彼女は筆者にこう言った。「彼らが今まで我々をどういうふう手伝ってきたかを考えたら、起きられなかった。そして寝ることになった」。

知っていたら、手伝いに行かなければならない。友人、親族、知人、あるいは敬っている人など」。ポイ・ルワンにおける互酬的な訪問関係は、親族および友人の間で長期に渡り続けられる。世帯の儀礼においてお互いの儀礼への参加が二者間の関係を確認する場であったように、ポイ・ルワンで一緒に功德することによって、村を越えた親族関係あるいは友人関係が確認される。

ポイ・ルワンを開くことは、村人にとって大きな経済的負担となる。寺へ実際に寄進する金額以上に、訪問客をもてなすのに多大な費用がかかる。ポイ・ルワンが数年おきに、村の財政事情に応じて異なった間隔でおこなわれるのはそのためである。経済的に豊かな村、村に飛び抜けた経済的成功を取めた後援者がいる村では、頻繁にポイ・ルワンが開かれる。

それでも、N村の人々は可能な限り大きなポイ・ルワンを開くことに強い関心を持っている。盛大なポイ・ルワンの儀礼を開くことによって、大勢の参加者を集め、多額の寄進を一度に集めることができる。盛大な儀礼をおこなうことによって、村人も、親族や友人と楽しい時を過ごすことができる。しかし、それ以上に重要なのは、ポイ・ルワンの儀礼を成功させることによって、村人が自分の村の宗教的、経済的成功を訪問客に示すことである。ポイ・ルワンとは、村の象徴である寺の新しい建造物の新築あるいは改築披露でもあり、親族や友人に自分たちの村の寺を披露する機会になる。寺の美観は村人の仏教的な敬けん性と勤勉さを示し、その結果としての村の発展を示す。反対に、村が貧弱な寺を有していることや、ポイ・ルワンを長期に渡って開かないことは、他村の人々から嘲笑されることになる。招かれてばかりで、招くことができないのは不名誉とされる。ポイ・ルワンを開かないことは、その村の人々が宗教に対してだけでなく、仕事に対しても怠惰であることを示すとされる。寺を増築し、儀礼をおこなう財政的余裕がないからポイ・ルワンが開けないと言われる。

ある意味でポイ・ルワンは浪費とも言える。N村のある女性工場労働者は次のように言う。「何もしないで村人のお金を寺に渡すだけの方が23万パーツが寺に行く。ポイ・ルワンをすれば5万パーツが最終的に寺に行くだけ。疲れて、しかもお金の無駄である」。3日間に渡る儀礼とその準備には、多大な時間とお金がかかる。村人が儀礼にかかる費用をそのまま寺に寄付した方が、確かに経済効率が良い。しかし、それでも村人はポイ・ルワンを開きたがる。N村にも毎年必ずポイ・ルワンの開催を提案する村人がいる。寄付をするだけでも功德にはなるが、それでは儀礼にならない。村人が一緒に労力を使って儀礼をおこなうのでなければ、村の一体化には寄

与しない。ボーイ・ルワンとは単なる僧に対する金銭の授与ではない。この儀礼が家の集合体としての村の象徴となるからこそ、周辺の村どうしの間で、このような盛大なボーイ・ルワンの儀礼をおこなう競争が起きる。

### 村儀礼の準備

村が主催する儀礼では、村内の全世帯がその準備および実施に参加することが義務となる。しかし実際には、村の役員他、グルム・ヌム・サーオ (*klum num saw*) と呼ばれる青年団と、グルム・マー・バーン (*klum mae ban*) と呼ばれる婦人会が、儀礼の準備および実施を中心になっておこなう。

北タイの多くの村と同様に、N村も、未婚の若者が村の行事を援助するために青年団を構成している。N村のグルム・ヌム・サーオの規則によれば、メンバーは村内の15歳から30歳の未婚の男女全員になっているが、実際には高校生や都市で働いている若者の多くは加盟しておらず、17歳から29歳までの男性19人、女性12人で構成されていた。村で行事がある時には、年寄り中心で開かれる村の会議と前後してグルム・ヌム・サーオの会議が開かれ、彼らが行事でどのような役割を果たすかが話し合われる。メンバーの間で役割分担が決められ、夜に集まって行事の準備を進める。彼らは儀礼の準備と実施において独自の活動をするが、その主な役割はグルム・マー・バーンの補助である。

グルム・マー・バーンは村の行事を実際に動かす各世帯の主婦を組織している。村の行事において最も手間のかかる準備は、儀礼で食べる食事の用意と儀礼に使う飾り付けであり、これらは村の主婦たちによって支えられている。グルム・マー・バーンには各種役員がおり、村の会議と同様に、村の行事の前に集まって会議を開く。この会議で事前に必要な準備の分担が決められる。村の行事についての決定は最終的に年寄りの男性によっておこなわれても、その過程におけるインフォーマルな議論の段階では、実際に行事を進めるグルム・マー・バーンが強い影響力を持っている。

グルム・マー・バーンでは、そのメンバーが相互に村の儀礼の準備への参加状況を監視している。あるメンバーは次のように言う。「儀礼の時にはみんな誰が来てて、誰がきていないかチェックしている。話し合っている。儀礼には顔を見せなければならない。来た人を覚えている。皿洗いの時も同じである。誰が皿洗いしている、していないかを監視している。皿洗いをしないで賭事していた」が、グルム・マー・バーンの会議でみんなに批判されたことがあった。それから彼女は仕事をするようになった。村の儀礼の準備に参加することは、全世帯の主婦たちの義務である。

## 5) ナム・ジャイとサーマッキー

村におけるンガーンにおいて重要なことは、ナム・ジャイ (*nam caj*) とサーマッキー (*samagkhi*) であると言われる。この2つの言葉は村で儀礼や協同作業がおこなわれる時に、村人によって頻繁に言及される。ンガーンの参加者が協力することの重要性を強調する言葉であり、「ナム・ジャイを見せろ」、「サーマッキーが大切だ」といった発言が村人に参加を要請する時に頻繁に使われる。

ナム・ジャイとは北タイ語で「思いやり」あるいは「優しさ」という意味であり、損得を考えずに相手のために行動することを指す。この反意語は、ジャイ・ダム (*caj dam*, 非情)あるいはヘン・ゲー・トゥア (*haeng kae tua*, 自分勝手)などであり、この2つはほぼ同義で、他人を助けず私利ばかり考えている人のことを指す。

親しい関係にある人の作業を手伝うことはナム・ジャイを見せることになる。筆者の友人は訪れた家でその家の主婦がしている帽子編み、料理などの作業を手伝うということがしばしばあったが、この理由について彼女は次のような説明をした。「人の家に行った時にその家の人がしている仕事を手伝うのはナム・ジャイである。ただ座っているのはナム・ジャイがない。人の家に行って何も手伝わなければ批判される。こちらから遊びに行っているのだから」。また、ある時、新築祝いの儀礼を開いた村人は筆者に向かってこう言った。「タイ人は皆助け合っている。こういう時は大勢助けに来てくれる。誰かが(ンガーンを)やる時は私たちが助けに行く。そうやって助けあっている。助けに来ない人のところへは誰も助けに行かない。お金がなくてもナム・ジャイがあれば気楽である」。相手に誠意を見せないこと、相手の誠意を無駄にすることは、ジャイ・ダムあるいはヘン・ゲー・トゥアなこととして批判される。ナム・ジャイという感情は行為によって表現しなければ認められない。

次のような筆者の経験も N 村の人々がナム・ジャイについて持っている考えを示すよい例である。筆者が N 村で生活を始めて2カ月ほど経った頃、ある家で開かれた近隣者だけが集まるインフォーマルな新年会に招待された。会が始まってからしばらくして、多くの参加者に酔いがまわった頃、ステレオから流れる音楽に合わせて踊り始めるものがいた。先に踊り始めた人々は、座って眺めている筆者を何度も一緒に踊るように誘った。これを何度も断り続けていると、最後には遠くの席に座っていたこの会の主催者である N 村の助役がわざわざ筆者の前に現れ、「踊ってナム・ジャイを見せてくれ」と勧めた。この時、それまで黙って隣りに座っていた友人が、この成りゆきを見て筆者に踊るように強く勧めた。筆者が踊ることによって会はずらに盛

り上がり、ソガーンは成功し、この助役は大きな満足を得たようであった。ここでのナム・ジャイとは、一体感を示すために、相手のリヤンを楽しむことである。筆者がここで踊らなかったとしたら、ソガーンにおける主催者のリヤンを拒絶することになっていた。

N村の人々にとって、村社会で最も大切なものはナム・ジャイであると考えられている。N村の2人の助役は、毎日ほとんど仕事に就いておらず、代わりに毎晩葬式のあるところへ出かけて行って賭事に乗っていた。どうしてそんなに不真面目な人が村の役員をやっているのかという筆者の質問にある女性は次のように答えた。「そんなことは関係がない。村を助けるのと自分がサイコロするのは関係がない。助役はナム・ジャイがたくさんある。村のみんなを助ける。村の発展のためにはこういう人が必要である。彼はお金を自分で少ししか持ってない。でもそのうちの多くの分を村のために使う。(N村の中には) 他にお金をたくさん持っている人もいる。たとえば、公務員とかで、月1万バーツ以上稼いでいる人もいる。でもそういう人は村のためにお金を使っているわけではない。ナム・ジャイがない。村のためにはどっちがいい」。

サーマッキーは、「交友を深める」、「社会的に調和する」、「友情を示す」といった意味を含む言葉である。ナム・ジャイとサーマッキーは同じような場面で用いられるが、ナム・ジャイがどちらかという対人関係における友愛を強調する傾向があるのに対して、サーマッキーには集団全体の協調性に力点をおくニュアンスがある。言い換えると、同じグループ (*mu diaw kan*) に属すると考えている人々の行為にあわせて一緒に活動することがナム・ジャイであり、その結果示されるグループ全体の連帯感がサーマッキーである。

村で儀礼やパーティがおこなわれた後には、それが成功であったか失敗であったかがその参加者のサーマッキーによって語られ、近隣の村などにもその評判が流布していく。儀礼や宴会の成功はその参加者全員が楽しんだかどうかによって判断されるが、これは主催者 (*caw phap*) のソガーンを開く技量によって左右されるのだと言う。村人はよいパーティについて次のように言う。「いつもパーティの後は、どこのパーティが楽しかったかを村人が話し合う。新築祝いの儀礼の時など特にそうだが、主催者によって楽しいかどうかが決まる。N村でこの前あった新築祝いの儀礼ではよい歌手を呼んでも楽しくなかった。みんな歌わず、踊らず、酒を飲まなかった。パーティではご飯をきらせないことと、お金のことを考えないことが重要である。心が狭くてはいけない」。参加者全員が食事を楽しみ、酒を飲み、歌い、踊るような儀礼が成

功した儀礼であり、ここでは主催者が食事を十分に提供すること、つまり費用のことは考えずに、招待客を楽しませようとするのが一番重要とされる。

だからといって、食事を供応されることで招待客に負債や義務が発生したり、招待客が公に主催者に感謝したりすることはない。主催者はあくまでも「自らの希望によってンガーンを主催する (*tem caj thi ca cad*)」と言われる。「(ンガーンを開いてくれるように我々が) 頼んだわけではない。誘われて参加しなければ主催者ががっかりする (*sia caj*) ので参加する」というのが招待客の基本的な立場である。参加者全員がンガーンを楽しみ、成功すれば、主催者と準備にかかわった村人、そして儀礼の招待客の間にはサーマッキーが生まれると言う。そして、サーマッキーが生まれるようなンガーンを主催した人物には「心が広い (*caj kwang*)」という評判が立つ<sup>35)</sup>。

## 5 ンガーンと村社会

### 社会的活動としてのンガーン

これまでの考察で、ンガーンは単なる生産活動あるいは労働行為を指すのではなく、社会的な意味の創出活動であるということが明らかになった。裸の労働に名誉を与えるのがンガーンであり、そこには社会に貢献するという意味が含まれている。それは道徳的な評価を受ける、人間の意図的活動である。村の各メンバーはンガーンを通じて性と年齢にあった役割を果たさなくてはならない。怠け者とは集団の中で自分に課せられた義務を放棄する者であり、これは強く非難される。

経済的に豊かであっても、社会的な意味の創出活動に参加しないことは許されない。N村の人々がよく使うことわざに次のようなものがある。「貧乏人が金を使わなければ金持ちになるかもしれない (*khon con tham con, kor ad ruaj*)。貧乏人が金を使えば貧乏になる (*khon con tham ruaj, jing con*)。金持ちが金を使えば貧乏になるかもしれない (*khon ruaj tham ruaj, ad con*)。金持ちが金を使わなければ金持ちになる (*khon ruaj tham con, jing ruaj*)」。村人が資産家をその財産の所持によって尊敬することはない。勤勉に働き、貯蓄を増やす者こそが尊敬に値すると考えられている。N村の人々が価値を置くのは豊かさそのものではなく、社会的、政治的な価値を生み出す能力、つまりンガーンに対する勤勉さである。

N村の人々がある活動をンガーンと判断するかどうかは、その生産物と生産者と

35) 反対に、私欲だけを考えている人、経済的に豊かであるにもかかわらず、リヤンしない人は、「心が狭い (*caj khaep*)」と言われる。

の関係に依存しているように思われる。生産物を誰がどのように消費するかによって、その活動がンガンであるかどうかが決まる。その成果を個人がひとりで吸収してしまうような活動はンガンとみなされない。ンガンとはコミュニティのメンバーによるメンバーのための世界の構築を意味する。それゆえ、ンガン活動に参加することが、その社会集団のメンバーであることの確認行為となる。

### 親族の形成

N村の社会関係において中核をなしているのは親族関係であった。北タイの親族はエゴを中心とする父方母方双方のキンドレッドから構成される。キョウダイを中心に、オイやメイの子どもぐらゐまでが潜在的な親族に含まれる。しかし、血縁関係にあるだけで、お互いが親族であるとみなされるわけではない。それよりも日常的な交流関係が重要となる。非常に遠い血縁関係にある場合、あるいは全く血縁関係にない場合でも、日常的に密接な相互行為を繰り返しており、ンガンの相互扶助に参加していれば、N村では親族であると認められる<sup>36)</sup>。

親族であるということは、お互いのンガンに参加するということである。村人は「親族 (*jad kan*) とはンガンの時に行ったり来たりする人たちのことである」と言う。同じ村の人 (*mu ban diaw kan or thi diaw kan*) であればンガンの時には往来がある。同じ部落の中で近隣の人 (*mu diaw kan*) が特に親しい親族に相当し、彼らの間では相互に稲作や儀礼の準備において労働交換がおこなわれる。そして、ただ手伝いに参加するというだけでなく、そこでの働きぶりは主催者と手伝う者との緊密さを反映する。簡単に言えば、ンガンの手伝いに熱心に参加することは、主催者への友愛を示すことになる。

このように、ンガンを取り巻く世帯間の相互行為は、村社会の再生産において重要な地位を占める。慣習法などではなく、日常的にインフォーマルな形でお互いがンガンにおいて協同していく仕方によって、キョウダイあるいは親族という用語で指し示される紐帯が表明され、維持されていく。こうしたことから、親族関係とは必ずしも固定したメンバー間で常に継続する関係ではなくなる。

36) カースティンはマレーシアのランカウイにおける村落調査において、そこで見られる社会関係は生まれによって規定されているのではないと強調する。彼女によれば、ランカウイの親族関係は生成のプロセスとしてとらえることができ、このプロセスにはひとつの家における共同消費を中心とするさまざまな考えが含まれているという [CARSTEIN 1991: 42]。東南アジアの親族関係を生成のプロセスという視点からとらえるという点で、筆者はカースティンと同じ立場をとっている。

次の村人の指摘は、部落において繰り返される緊密な相互行為の彼らの社会関係における重要性をよく表している。「結婚式とかならみんなで一緒に話をしているが、毎日各部落ごとに自分たちだけで一緒に話をしている。違う部落の人とはうまく話せない。他の部落のところへ行けば、座ってても5分もすればもうそれ以上話ができなくなる。北の部落に結婚して移った姉は今では考え方がその人になってしまい、中の部落に戻ってくると話ができない。我々が彼女のところへ行っても隣人と話ができない。部落は主に親族どうしである。しかし、どこに住んでいるかが親族どうしよりも、近い親族であるということよりも重要である」。

### 村人の形成

親族間の紐帯がソガーンによって構築されているように、親族関係の拡大としての村コミュニティ全体も、村人たちのソガーンによって構築される。村に住む人々は村人になる必要がある。人々はソガーンに参加することによって村にさまざまな象徴的意味を付与しながら、村の景色をつくるとともに、道徳的な村人になっていく。村人と物理的な村の間には人格的な関係が築き上げられる。人と彼らが生活する物理的空間、さらにコミュニティは、一体となって再生産の過程にある。

N村で観察した次のような事例は、ソガーンによって村が形成されていることを端的に示している。N村には、中国人や山地民、隣村および遠方からの移住者などが少なくないが、村人が彼らに対してとる態度の違いは、その民族や出身地には関係がない。中国人も山地民も、N村に世帯を構え、N村のソガーンを中心とする相互行為に参加することによって村人になり、また親族になることもできる。これに対して、N村の北西の端には、隣のS村から引っ越してきた、N村の大半の人々と同じヨーン族4世帯の家がある。彼らはN村にあった親の土地を譲り受け、そこに家を建てて移り住んできた。彼らは行政的には完全にN村の住民であり、N村で行政によって指導を受けた公式の行事がある時には参加する義務を負い、実際に参加している。また、N村のいくつかの世帯とは血縁関係にあった。しかし、彼らは私的な行事、行政的に強制力のない年中行事において、S村のものに参加する。功德の儀礼や新年、入雨安吾などでの寺への参拝にも、S村の寺へ行く。ポーイ・ルワンにおいても、彼らはN村ではなく、S村に参加している。これらがすべてN村の人々の強い反発を買っている。N村のある人は彼らについて次のように言う。「N村にはS村の人が住んでいる。彼らはS村のポーイ・ルワンに参加する」。村人の中には、「我々はどうして彼らにN村の水と電気を使わせてやる必要があるのか」と意気込む者も

いる。隣村から移住してきたこの人たちは、N村のソガーンを無視しているがゆえに、N村の人々から村人として認められていない。N村の水も電気もN村そのものであり、他村者からの搾取は許されない。そして、この4世帯を最も激しく攻撃する急進派が、村のソガーンで常に中心的な役割を果たしている主婦たちであることは、ソガーンが村を形成していることを考えれば理解できる。

ソガーンによって対象化されたのが村のさまざまな設備であり、景色としての村であるが、それは特に寺によって象徴される。北タイの各村は独自の寺を所有し、それがコミュニティ活動をおこなう場になるとともに、村の象徴となっている。ポッターは彼の調査村における寺の役割を次のように表現している。「村の仏教寺院は村のアイデンティティの象徴であり、村社会の中心である。付随する本堂や僧院、経典の蔵書などとともに寺は村活動の中心であり、名誉の対象である。村人は自分たちの寺を手入れの行き届いた近代的な本堂を持つすばらしいものにしたい。彼らは寺を自分たち自身が村に名誉を感じる象徴にしたがっている」[J. POTTER 1976: 35-6]。寺の整備状況はしばしば村の状態の比喩に用いられる。寺がきれいに手入れされているか、村人がよく集まっているか、僧が尊敬できる人物であるか、寺の建物が立派であるかなどには、村人の勤勉さ、道徳性、信心深さが表れると言う。寺および僧を村共同で支えることがソガーンであり、それはコミュニティの形成過程でもある。そして、この主な成果が寺であることを考えれば、寺の大規模な改築、増築は、村の仏教的な敬けんさとともに世俗的労働における勤勉さを示し、その結果としての村の発展を意味するとされるのは当然であろう。景色としての村の整備は村の生成過程の重要な一側面であり、景色の変容は村の変容を意味する。

### ソガーンとコミュニティ

本稿では、ソガーンという概念が持っている意味を「仕事」と「儀礼」の2つに分けて検討してきた。しかし、ソガーンが、食べ物を収穫して、それをコミュニティに捧げるという一連の行為であると考えれば、「仕事」と「儀礼」という2つの行為は、ひとつの継続する活動における2つの段階ととらえることができる。勤勉に働いて富を手に入れば、その分だけ多く功德する儀礼をおこなうことができ、社会に貢献することが可能となる。

村人は協同作業によって、部落および村というコミュニティを構築する。コミュニティは、単に人々がソガーンに従事する場であるだけではない。人々のソガーンという行為によってコミュニティがつけられる。コミュニティとは社会的実践の複合体で

あり、仕事・儀礼行為とその結果の総体を意味する。ソガーンのつくり出す結果には、村の中に景色として存在する数々の具体的物とともに、カルマとしての未来が含まれる。コミュニティが共同でソガーンをなすことによって、メンバーは一緒に未来を築き上げる。

他方で、村人はコミュニティによって作り上げられる。仕事・儀礼は個人的な活動であるとともに、人々が社会的な人格としての自己を築き上げる過程でもある。ソガーンを通じて村人は自分がコミュニティの一員であるということを理解する。物理的環境との間で自分たちの物語を創り上げる。活動とその結果とはひとつであり、村の物理的環境はそのまま彼らの活動そのものを象徴するようになり、村人が同化した景色となる。

このように、ソガーンは人とコミュニティとの相互構築過程である。ソガーンによって人と人、人と物の間に、人々が共有する意味がつくり出される。ソガーンを通じて、村と村人、自己構築の過程とコミュニティの構築過程がひとつになる。人間の生とは、世界に対するこのような対象化の過程としてとらえることができる。

結果として、ミクロコスモスとしての村と村人との間には明確な境界が存在しない。村の景色には、そこで生活をしている人々の自己の一部が埋め込まれている。アイデンティティとは、自分が属している社会集団の中で、自分に何が期待されているか、どのようにすればその役割を遂行することができるかを、意識的あるいは無意識的に身体化させていることによって、初めて感じることができる。この意味でソガーンとは、村人がアイデンティティを構築する過程であり、また自らが所属を希望するコミュニティに敬意を表する過程であると言えるのではないだろうか。

## 6 おわりに

本稿では、北タイ社会において、ソガーンをめぐる相互行為が中心となって社会関係が構築される過程を検討してきた。N村では、キョウダイたちが囲いをした親の敷地内に家を並べて住み、彼らが近隣の家々と集合して地理的に部落を構成し、さらにそれら部落の集合体として村が形成されている。そして、部落に住む人々はキョウダイの拡大したものとして同じグループあるいは近い親族と認識され、さらにそれが拡大したものとして村人全体が親族として扱われる。このように、家とそこに住む家族を中心として、そこから周縁に向かって徐々に2重、3重に緊密さの異なる社会関係が広がっており、村全体まで広がったところでより明確に境界づけられている。

同じ敷地内に住む人々および同じ部落の人々はただそのメンバーシップによって彼らの関係が規定されるわけではない。同敷地内あるいは同部落内に住む人々は、稲作においてアオ・ワンあるいはハップ・カオをおこなう関係にある。また、世帯が中心となって儀礼をおこなう時には、同敷地内の人々が特に責任を持って儀礼の準備にあたり、同部落の人々はそれを手伝う関係にある。そのまわりの同村の人々は、その世帯との関係によって儀礼に参加する関係にある。しかし、このような関係にあるということは必ずしも相互行為がおこなわれるということではない。ひとつの世帯は同部落内のすべての世帯と同様の相互行為をおこなっているわけではない。実行に移されたンガーンをめぐる相互行為の歴史から生まれる紐帯の密度が彼らの社会関係を決定している。そして、このような村人どうしの紐帯を彼らの感情として表現したのがナム・ジャイであり、またサーマッキーという言葉であると言える。

北タイ社会において、仕事と儀礼とが単に同じ単語で示されるだけでなく、一連のンガーンという相互行為の過程であるならば、儀礼の分析においても、儀礼に現れる行為や象徴の分析、これらと社会の関係を論じるだけでは不十分であるということになる<sup>37)</sup>。儀礼の準備、開催をめぐる相互行為を含む、ンガーンにおける人々の一連の経験を分析することが、儀礼の意味を理解するために必要になる。北タイ社会において人々が儀礼とどのようにかわり、儀礼をどのように利用しているかということは、儀礼が開かれている時空間だけで論じることはできない。

## 謝 辞

本稿は1997年6月18日に国立民族学博物館館内合同研究会でおこなった口頭発表をもとに、大幅に加筆修正したものである。研究会の参加者の方々からは貴重なコメントをいただいた。特に、田邊繁治先生（国立民族学博物館教授）は北タイ語の原音表記の整理について助言下さったばかりか、草稿に対しても貴重なコメントを寄せて下さった。謹んで謝意を表したい。

## 文 献

APPLEBAUM, H.

1992 *The Concept of Work: Ancient, Medieval, and Modern*. Albany: State University of New York Press.

ボードリヤール, J.

1981 『生産の鏡』宇波彰, 今村仁司訳 法政大学出版局。

37) 田邊 [1998] は、北タイにおける儀礼研究において、儀礼の内容が社会関係によって決定されるという分析方法の限界と、個人の経験に光をあてることの重要性を指摘している。

- ブルデュー, P.  
1993 『資本主義のハビトゥス——アルジェリアの矛盾——』原山哲訳 藤原書店。
- CARSTEIN, J.  
1991 Children in Between: Fostering and the Process of Kinship on Pulau Langkawi, Malaysia. *Man* 26: 425-43.
- DAVIS, R. B.  
1984 *Muang Metaphysics*. Bangkok: Pandora.
- 平井京之介  
1995 「家を化粧する——北部タイの女性工場労働者と消費——」『民族学研究』59(4): 366-87。
- KANTIPALO, B.  
1989 *Buddhism Explained*. Bangkok: Mahamkut Rajavidyalaya Press.
- KEYES, C.  
1983 Economic Action and Buddhist Morality in a Thai Village. *Journal of Asian Studies* 17: 851-68.
- KIRSCH, T.  
1975 Economy, Polity, and Religion in Thailand. In W. Skinner & T. Kirsch (eds.), *Change and Persistence in Thai society*, Ithaca: Cornell University Press.
- MUNN, N.  
1986 *The Fame of Gawa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PONGSAPICH, A.  
1985 Introduction. In A. Pongsapich (ed.), *Traditional and Changing Thai World View*, Bangkok: Southeast Asian Studies Program.
- POTTER, J.  
1976 *Thai Peasant Social Structure*. Chicago: The University of Chicago Press.
- POTTER, S. H.  
1977 *Family Life in a Northern Thai Village: A Study in the Structural Significance of Women*. Berkeley: University of California Press.
- SPIRO, M. E.  
1966 Buddhism and Economic Action in Burma. *American Anthropologist* 68(5): 1163-73.
- TAMBAH, S. J.  
1976 *World Conqueror and World Renouncer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TANABE, S.  
1994 *Ecology and Practical Technology: Peasant Farming Systems in Thailand*. Bangkok: White Lotus.
- 田邊繁治  
1998 「儀礼的暴力とその身体的基礎——北タイの供犠と憑依について——」田中雅一編『暴力の文化人類学』京都大学学術出版会（印刷中）。
- TURTON, A.  
1984 People of the Same Spirit: Local Matrikin Groups and Their Cults. *Mankind* 14(4): 272-85.