HOKUGA 北海学園学術情報リポジトリ
学校法人北海学園
北海学園大学
北海商科大学

タイトル	東南アジアの人間像と日本経営史の原像（三）
著者	大場，四千男；OBA，Yoshio
引用	北海学園大学学園論集(150)：11-94
発行日	2011-12-25

Hokkai-Gakuen Organization of Knowledge Ubiquitous through Gaining Archives.

東南アジアの人間像と
日本経営史の原像（三）

大　場　四千男

目　次

はじめに
1編　チベット仏教と人間像
序
1章　中央アジア騎馬民族王朝とチベット帝国の勃興
2章　遊牧騎馬民族王朝とチベット帝国
3章　チベット仏教と勤労倫理
(1)　リンチェン・ドルマの家系とチベット史
(2)　チベット仏教と仏教的家族主義勤労観
(3)　チベットの荘園制度とチベット仏教の倫理
2編　ブータン仏教と人間像
序
1章　リンチェン・ドルマとブータンとの関係
2章　ブータンの原像－1　中世ブータンの村落の「結」的絆
3章　ブータンの原像－2　「幸福大国」への歩み
4章　ブータンの原像－3　遊牧騎馬民族の系譜
5章　ブータンの原像－4　王室の出自とジクメ家，ドルジェ家
6章　ブータンの原像－5　農民とブータン仏教＝ドゥク派信仰
3編　ブータン探索
～サンジャ・アチャヤ著　女澤史恵訳『ブータン・ヒマラヤ山脈の王国』
はじめに
序文
1章　着陸
2章　環境と開発
3章　雷龍の国
4章　チョモラーリ山：女神の神聖な山（148号）

4 編　東南アジアの大乗仏教と人間像
序
1 章　チベット仏教とリンチェン・ドルマ
2 章　チベット仏教 7 派
3 章　ブータン仏教とドルジェ・ワシモ
5 編　ビルマ（ミャンマー探索）
〜リチャード・K・ディラン著　女澤史恵訳『ビルマの消えゆく少数民族』
序
1 章　ビルマの地理的特徴
2 章　民族集団
3 章　民族の歴史（以上迄　149 号）
6 編　日本仏教と人間像
序
1 章　日本の原像－ 1　騎馬民族征服王朝の形成
⑴『保元・平治物語』の騎馬合戦
⑵『平家物語』の騎馬合戦
2 章　日本の原像－ 2　大乗仏教の天台宗と真言宗
⑴　天台法華宗の観音信仰
⑵　金剛乗の真言密教と鎮護国家論
⑶　浄土仏教の発展 ── 観音信仰から阿弥陀仏信仰へ
一　『阿弥陀仏経』の「無為自然（むいじねん）」論
二　『大無量寿経』── 48 の誓願
3 章　タイ模索 ── アナン・カンチャナパン著　女澤史恵 訳「タイにおける土地と森林の地域統制」（上）
1 章　序文：タイにおける文化的次元の発展
2 章　森林地域の土地開拓と定住
3 章　商業的農業における土地と労働者の管理をめぐる闘争（以上迄本号）

6 編　日本仏教と人間像

序

平川南は『日本の原像』（日本の歴史二，小学館）で網野善彦の中世史観を評価すると同時に中

世の柔構造の茅を古代律令社会の中に見出し，新しい古代史像を提起しようとする。現代史の原像を古代史像の中に遡及しようとする試みは新しい日本史の原像への方法論へ導く。現代史に於ける古代への遡及とその原像を検証しようとする試みは主要に⑴米作り国家の始まり，⑵天皇制と，日本への称号の起り，⑶辺境との交易と職能民（海の民）の勃興，⑷日本語文字（万葉仮名）の工夫と考案，⑸技術革新の渡来人（陸の民）によるモノ造り階層の発達（一漆技術，道路の規格化，館体制の形成＝地方自治体制の萌芽）等を中心として日本の歴史の推進力を担う人間像とその思考力に求める。しかし，こうした新しい日本の原像とその人間像を古代史から演繹的に抽出する方法は今後も探索され，より多角的且つ多層的に体系化されるものと考えられる。ここでは日本の原像の深層をさらに深め，日本国の原像と人間像を確立しようとする試みは今後さらに歴史分析の課題となり，過去一現代一未来を通して貫ぬく応用経営史，或いは現代経済史の新しい研究分野へ導くであろう。

第１編チベット，第二編ブータンで概括したように東南アジアに共通な日本の原像として見てみると，それらの人間像は⑴古代からの戦闘兵士集団で騎馬を操る職能民，つまり武芸に猛る猛夫である武士階層に求められる。すなわち第１の日本国家の原像と人間像である武士階層は古代律令制から騎馬民族王朝を形成し，それが明治維新迄続く点である。隋・唐との交易が中国の遊牧騎馬民族の軍隊編成と馬を日本に移植し，この結果，源平合戦に代表される武士階層は平安時代，鎌倉時代，戦国時代，そして江戸時代へと 2000 年の歴史のうち２分の１前後を占める騎馬民族王朝を形成する。そして，この日本国家の原像である騎馬民族王朝は，中国，チベット，ブータンの大乗仏教国に共通の中央アジア大陸国家の一角を形成していると見なすことができる。したがって，日本の原像の１つはこうした東南アジアに共通する騎馬民族王朝の担い手である騎手兵＝騎馬兵を武士として勃興し，現れる点である。

第２の原像は武士を含む日本人の原像を大乗仏教の仏教徒に求める点である。中央アジアの遊牧騎馬民族王朝はインドからの仏教の伝来を大乗仏教として受け入れ，仏教を国民的思想として根づかせて顕蜜体制を形成する。

第３の原像は仏教徒の価値観を自由思想の中から選択し，東南アジアに共通する人間像として「開花された人間」を人間の原像と見なし，発展させている点である。すなわち，チベットでの「開かれた人間」像はダライ・ラマの観音信仰とその善行によって現世成仏することでこの世を浄土と見なしてきた。ブータンでの開かれた人間像は現代における「幸福大国」（GNH）を形成する。そして日本では東日本大震災における援助，復興への市民的ボランティア活動，奉仕活動に「開花された人間」像の芽を見出す。そして，現代の日本人の原像は『保元･平治物語』，『平家物語』での空観・無常観での精神訓練による「開花された人間」像をそのモデルにしていることに見出される。

以上のように，日本の原像を探り出す手懸として依拠する資料は主に⑴大乗仏教の経典と⑵『保元・平治物語』及び『平家物語』等である。

1 章　日本の原像－ 1　騎馬民族征服王朝の形成

過去―現代を繋ぐ人間像の原像を騎馬民族として位置づけることができるのは福島県南相馬市で毎年開催され，1000 年の伝統を誇る相馬野馬追い祭にその鍵を見出せる。南相馬市は東日本大震災の災害中心地である福島第 1 原子力発電所から 30 キロ圏内の「緊急時避難準備区域」に指定されていることから，2011 年の例大祭はその実施を困難視されている。この相馬野馬追は騎馬武者 500 騎で競う競馬試合「神旗争奪戦」と「野馬懸」(野生の馬を捕える）を中心に行われ，日本経済新聞 2011 年 6 月 4 日に次のように報道されている。

「▶相馬野馬追　福島県相馬市，南相馬市を中心に毎年 7 月下旬の 3 日間開催される。相馬中村神社(相馬市)，相馬太田神社（南相馬市原町区)，相馬小高神社（同小高区）の神事に騎馬武者が供奉し，神旗争奪戦や馬を素手で捕らえて奉納する「野馬懸」などを繰り広げる。平安中期の関東の武将，平将門に始まると伝えられ，廃藩置県後途絶えたが，1878 年 (明治 11 年) 再興。国の重要無形民俗文化財に指定されている。近年では 500 騎ほどが出場し，約 20 万人が訪れる。」

（日本経済新聞，2011 年 6 月 4 日文化 35 より引用)

他方，朝日新聞も 5 月 14 日に「相馬野馬追」の騎馬民族とその職能民としての武士像を次のように報じている。

「馬を救おう ―。東日本大震災では，馬も被災した。伝統行事「相馬野馬追」※ を行う福島県相馬地方には，祭りに参加する馬，およそ 370 頭が飼われていた。このうち 200 頭あまりが死んだり，行方不明になったりしている。生き残った馬を保護し，今年も祭りを開催しようという動きが広まっている。

警戒区域から愛馬残し避難

毎年野馬追に参加している阿部雅彦さん (51) は東京電力福島第一原発から 20 ㌔圏内の警戒区域にある浪江町に住んでいるため，一家は避難を余儀なくされた。阿部さんが騎乗して野馬追に参加してきた相棒の元競走馬マサオ（牡 9 歳）は自宅近くの厩舎に置いていくしかなかった。

しばらくは居残った友人に頼み，マサオの所へエサや水を運んでもらった。しかし交通網が遮断され，エサの入手が難しくなった。マサオの処遇に悩んでいた時，人づてに聞いたのが NPO 法人「引退馬協会」(千葉県香取市）の救援活動だった。同協会は，競馬を引退した競走馬など高齢の馬の余生の面倒を見ている。

「引退馬協会」救護乗り出す

同協会の沼田恭子代表 (58) は，東日本大震災が起きた直後から獣医師とともに現地に入り，地元の NPO 法人「馬とあゆむ SOMA」と協力しながら被災馬の救護やエサの提供を行った。これまで 44 頭の被災馬に手を差し伸べた。その多くが野馬追に参加する馬だ。

マサオは無事，南相馬市の牧場に移動した。仕事の合間をぬって，マサオの顔を見に来る阿部さんは「私にとって馬は家族同様の存在ですから，引退馬協会には本当に感謝しています」。

引退馬協会は 3 月中旬にインターネットのホームページ「被災馬 INFO」を立ち上げ，被災馬の受け入れ先を募っている。集まった義援金やエサなどの救援物資が相馬へ送られた。それでも沼田代表は「原発の問題があり，いつまで避難させればよいのか分からない」と戸惑いを隠せない。

飼育や寄付金相次ぎ名乗り

被災馬を支える動きは広がりを見せている。

競走馬の産地である北海道日高町は，被災馬を最大約 100 頭受け入れると表明した。同町までの輸送費用と 10 月までの飼育費用は日高町が負担する。

米ケンタッキー州で競争馬の牧場を経営する吉田直哉さん（42）も相馬のために立ち上がった。世界中の競馬関係者から，名馬の名前や牧場のロゴマークが入った 2500 個を超える帽子を提供してもらった。この帽子を 1 個 3 千円で販売し，その収益をすべて相馬地方の馬を救うために寄付する。

相馬野馬追が今年も例年通り 7 月に実施できるかどうかは，関係者が協議を続けており，その結論が出るのは来月になりそうだ。第 2 次大戦中も中止されることなく実施されてきたという伝統行事。復興の光に，と開催を求める声も多い。」

※相馬野馬追

毎年 7 月に相馬市，南相馬市で開かれる馬を使った伝統行事。例年は相馬地方の馬を中心に約 500 頭が出場する。国の重要無形民俗文化財。相馬家の始祖といわれる平将門が軍事訓練として野生の馬を追い，捕らえて神前に奉納したことが始まりとされ，1 千年の歴史がある。騎馬武者が鎧を着て，旗指し物をなびかせて疾走する甲冑競馬，2 本の神旗を奪い合う神旗争奪戦など勇壮な祭り。

（朝日新聞 2011 年 5 月 14 日より引用）

この相馬野馬追の起源は「平安中期の関東の武将平将門に始まる」という日本における武士階級の勃興期と重なっているが，現代まで 1000 年間続き，今日相馬太田神社，中村神社，雲雀（ひばり）ヶ原神社に伝えられている点に注目すべきである。この競技大会では日置流弓術，関流砲術，大坪流馬術等の古武道，武田流陣螺術，日本式馬術を中心に競馬を通して「領内の繁栄と領民の安寧」を祈願する例大祭として行われ，仏教行事と見做されている。つまり，南相馬市の菅野武臣，大作父子は「仏教とともに伝来」した陣螺術と野馬追との関連について次のように述べる。

「原発から 30 ㌔圏外で相馬中村神社がある相馬市内で騎馬行列を執行したいという意見もある。原発からの遠近が対応の色合いを分けた格好だが，すべては，三神社と地域の騎馬会が行う会合を受けてこれから開かれる執行委員会の決定にかかっている。

日置流弓術，関流砲術など，同地方には古武道が野馬追とともに伝承されてきた。南相馬市の菅野武臣（69），大作（43）父子は，法螺貝の音で命令を伝達し，士気を高める武田流陣螺術を継承している。仏教とともに伝来し，軍法に取り入れられた陣螺術は精神文化だと両氏は考えている。」

（日本経済新聞，2011 年 6 月 4 日）

野馬追の起源が平将門の活躍した平安時代中期に迄溯ることができるが，その本格的な騎馬合戦は『保元･平治物語』と『平家物語』において主要に描かれ，日本文学のうち軍記文学（物語）或いは説話文学の主要なテーマともなり，琵琶法師の口承文芸として日本文化の精神的側面を伝える芸能となっている。

⑴ 『保元・平治物語』の騎馬合戦

保元の乱は保元元年（1156）11 月に 76 代近衛天皇の後継を巡って鳥羽法皇（一院）と崇徳上皇（新院）の間での対立を契機にして，貴族，さらに武士（源平の間）の間で親子，兄弟，叔父等の

図-1　保元の乱の対立（1156 年 7 月 11 日）

上皇×天皇	貴族	武士（源平）	備考
一重仁親王 兄 新院（崇徳上皇[75]）	父 忠実 藤原頼長 弟氏長者 左大臣	平　忠正 叔父 源　為義 父，為朝	敗
内裏[76] 弟 一院[74]（鳥羽法皇） 美福門院―(後白河天皇)[77] 二条天皇	藤原忠通兄関白 藤原信西少納言	子 下野守源　義朝┐子 源　義康　悪源太義平 安芸守平　清盛	勝

血縁一族郎党を二分して合戦に及ぶのであり，次の図-1 に要約されるような争いである。

『保元物語』では冒頭に「後白河院御即位の事」を掲げ，結論づけて鳥羽法皇が息子の後白河を天皇に就け，崇徳上皇―重仁親王の親子ラインを排除することを次のように示唆する。

「(後白河院御即位の事)
中比帝王ましく〳〵き。御名をは鳥羽禅定法皇とぞ申。天照太神四十六世の御末，神武天皇より七十四代にあたり給へる御門也。堀川天皇第一の皇子，御母贈皇太后宮，閑院大納言實季卿の御女也。康和五年正月十六日に御誕生，同年八月十七日皇太子にたゝせ給。嘉承二年七月九日堀川院かくれさせ給。同十九日皇子五歳にして御位にそなはらせ給。踐祚御在位十六ケ年之間，海内しづかにして天下をだやかなり。風雨時にしたがひ，寒暑折をあやまたず。御歳廿一の申せし保安四年正月廿八日，御位を去せ給て，第一の親王崇徳天皇にゆづりたてまつらせ給，配流の後，讃岐院とぞ申ける。大治四年七月七日白河院かくれさせ給て後，天下の事をしろしめす。忠ある者をば賞じ給，聖代聖主の先規にもたがはず，罪ある者をもなだめ給，大慈大悲の本誓にあひかなへり。國富民安し。されば恩光あたゝかにてらして国土皆豊也。德仁あまねくうるほして人民悉穩也。
其後保延五年五月十八日，美福門院の御腹に，近衛院御誕生，同年八月十七日に春宮にたゝせ給。永治元年十二月七日，御歳三歳にして御位にそなはらせ給ふ。それより後先帝を新院と申，上皇をば一院とぞ申ける。是に依て一院・新院父子御中互に御不快にならせ給ふ。帝もことなる御咎もわたらせ給はねども，御位を下しまいらせ給けり。是當腹御寵愛によりて也。同年七月十日上皇鳥羽殿にして御ぐしをろさせ給ふ，御歳卅九。御よはひもまだおとろえさせおはしまさす，玉躰に御つゝがもましまさゞれども，宿善内にもよほしければ，善縁外にあらはれて，眞実報恩の道に入せ給ふ。」

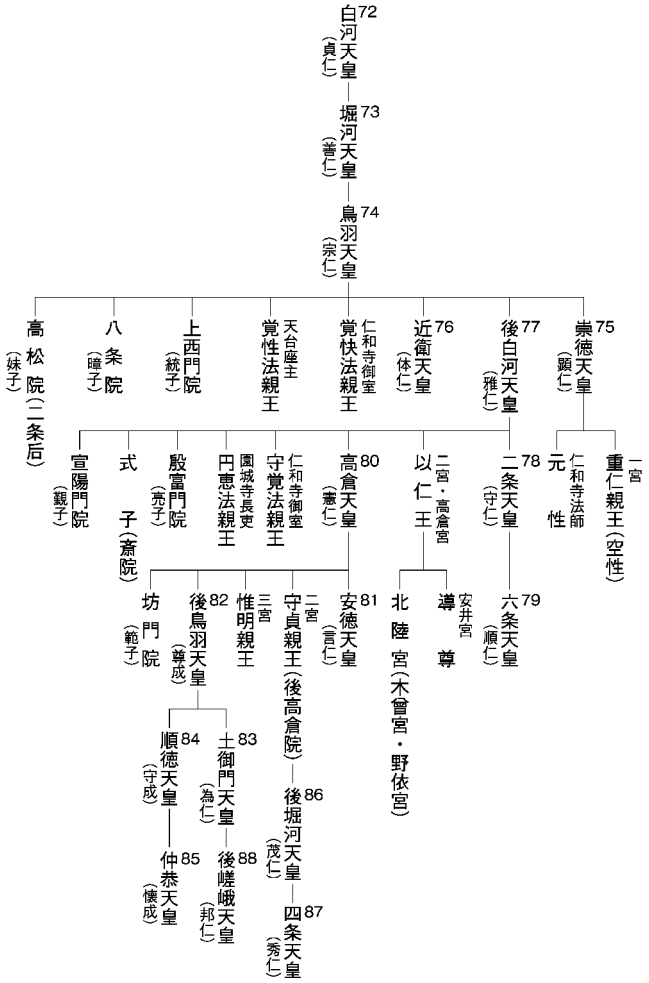
(『保元物語平治物語』(日本古典文学体系 31)，岩波書店，53-54 頁より引用)

鳥羽上皇は禅定法皇を名のり，堀川天皇第 1 の皇子であり，五歳で天皇に就き(嘉永 2 年 7 月)，21 歳の保安 4 年 1 月に長男の崇徳に天皇をゆずり，上皇となって長く院政時代を築いた。この院政時代は次の天皇を指名する権勢を誇り，保元・平治の乱の原因を作る。次の図-2 は，保元・平治の乱前後における天皇の系図である。

この図-2 から窺えるように天皇家は鳥羽天皇系と後白河天皇系との 2 つに分かれ，さらに後白河天皇系では二条天皇系と高倉天皇系とに細分されて平治の乱を起こし，『平家物語』の歴史舞台となる。父鳥羽法皇と息子崇徳上皇との対立は同時に貴族階層を 2 分する。というのは，天皇は有力貴族との婚姻関係で生まれ，貴族の家系を異にする場合は対立を深めるが，このことは次の図-3 に示される。

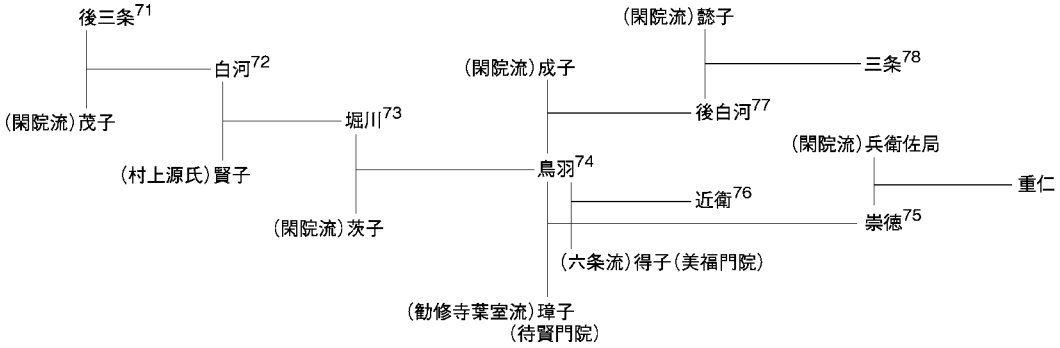
鳥羽法皇[74] は(1)璋子との間に長男の兄崇徳[75] をもうけ，(2)得子(美福門院)との間に二男の弟近

図-2　天皇家の系図



（『平家物語』新日本古典文学大系 44，上巻，389 頁より作成）

図-3　天皇家と貴族の婚姻関係



衛[76] を生み，(3)成子との間に三男の後白河[77] を作り，このため，長男崇徳と兵衛佐局の間に生まれる重仁との間で 76 代天皇を巡って対立を深める。

保元の乱は天皇の家系から見ると鳥羽法皇の 3 人の腹違いの子供達が天皇への就任を巡って親子の間で生じる紛争を原因としている。すなわち，76 代天皇を巡っては鳥羽法皇の擁立する近衛と他方崇徳天皇の重仁とが親子間での継承争いを生む。この結果，鳥羽法皇は院政の権威で 3 歳の近衛を 76 代天皇につけ，「父子御中互に御不快にならせ給ふ」のである。「是當腹御寵愛」は次の 77 代天皇を巡ってさらに深まり，骨肉の争いを招く。76 代近衛天皇が実現する背景の 1 つには母得子（美福門院）の強い子に対する執着によってであると一般に見なされている。が，この母得子（美福門院）の貪欲さは後に近衛天皇を 17 歳の若さで突然に亡くす原因となるカルマの法則（業罪）での「分段の御命」と見なされた。近衛天皇は両親の執着心で天皇に就任したが，業罪による「無常のあらし」に巻き込まれて悲惨な死を遂げる運命にあった。このため，この近衛天皇の後任を巡って父鳥羽法皇と長男崇徳上皇とはそれぞれ後白河と重仁を擁立しあい，対立を深めるが，決着をつけたのは同胞一腹の兄弟（近衛と後白河）を持つ得子（女院・美福門院）の，つまり「女院の御はからひにて，御位につけたてまつらせ」るのである。その原因は崇徳上皇と重仁の呪祖によって近衛天皇が命を縮められるという噂にあった。77 代近衛天皇の後任を巡る争いはカルマの因と果，或いは六道への転生観を背景にした父子の間での憎悪を次のように深める中から生じたのである。

今度の御位の事，新院させる由緒もなくをろされたまひぬれば，御身こそ今はかへりつかせましまさずとも，御子一の(宮)みやや重仁親王はよものがれさせ給はじと万人おもひあへりしに，後白河の法皇，其時四宮とてうちこめられてまし〳〵しを，女院の御はからひにて，御位につけたてまつらせ給ふ。この四宮の申は，故待賢門院の御腹なれば，新院と同胞一腹の御兄弟なり。されば女院の御爲には，いづれも継子にて御座ども，新院・重仁親王の御(呪詛)しゆそふかきゆへに，近衛院かくれさせ給ひぬとさゝやき申かたもありければ，美福門院，その御恨ふかくして，法皇にはとかくとり申させ給ひて，四宮を御位につけまいらせ給ぞ心うき。

（『保元物語平治物語』57 頁より引用）

76 代近衛天皇の後任問題がまだ決着をつけぬうちに突然，一方の鳥羽法皇は保元元年「業病」（カルマの因と果）の祟りのため 54 歳で亡くなった。

即座に崇徳上皇は重仁を擁立する絶好の機会と決断し，ここに内裏の近衛天皇に対して武力で決着をつけるべく，国内を二分する形で源平合戦への第 1 次戦争を次のように仕掛けた。

それよりこのかた，内裏・仙洞にこうずる源平両家の兵ども，或は親父の命をそむき，或は兄弟の孝をわすれ，思ひ〳〵心々に引わかれ，父子・伯父甥・親類・郎從にいたるまで，みなもつて各別す。日本國大略二にわかれて，洛中の貴賤上下申あひけるは，「世今はかうにこそあれ。たゞ今うせはてなんずるにこそ。新院と申は御兄，内裏と申は御弟なり。關白殿と申は御兄，左大臣殿は御弟也。内裏の大將軍には，下野守義朝・安藝守清盛。院方の大將軍には，義朝が父六条判官爲義，清盛が叔父平の右馬助忠正。上といひ下といひ，いづれ

勝劣あるべしともおぼえず。但合戦戦のならひ，かならず一ぱうはかち，一ぱうはまくる〔ならひなれは〕，かねて勝負しりがたし。是は只果報の淺深により運命の厚薄にこたへし。」とぞ申あへる。

（『保元物語平治物語』，66-67 頁より引用）

図-1 に示したように保元の乱が鳥羽法皇の死を契機に国内を二分する形で闘かわれるが，その中心となったのは源氏と平氏との間の新しい合戦であり，ここに前に述べたように相馬野馬追の騎馬戦が展開される。この保元の乱は武士社会の抬頭を予見するものとなる。新院（崇徳上皇）の陣営は貴族の藤原頼長（左大臣），武士の六条判官源為義，右馬助平忠政を中心に重仁親王（一宮）の次期天皇を擁立すべく結集する。対して内裏（近衛天皇）の陣営は貴族の藤原忠通関白，信西，武士の下野守源義朝と安芸守平清盛を中心に後白河（四宮）を擁立して 77 代天皇へ就くべく参集する。一般的な見方では「重仁親王嫡々正統」の一宮であることから「御子一のみや重仁親王はよものがれさせ給わじと万人おもひありて」の正統派の後継者であった。この社会の常識を覆したのは女院の美福門院で，天皇継承順位で遠い異端派の後白河を 77 代天皇に就け，「女院の御はからひ」の結果となった。

源平合戦の色採を深める保元の乱が 77 代天皇の継承を巡って起こるが，逸速く行動に出たのは内裏（近衛天皇）側の少納言入道信西（藤原実兼の子，通憲）で京都の四方を守るため宇治路を中心に検非違使の軍を次のように派遣する。

「去二日より入あつまれるつはものども，みちもさりあへずらうぜきなるよし聞えければ，まつ洛中の騒動をしづめんが爲に，同五日少納言入道信西宣旨をうけたまはつて，検非違使等をめして，關々をかたむべきよしおほせくだす。宇治路をは安藝判官基盛，淀路をば周防判官季実，山崎をば隱岐判官惟繁，大江山をば新平判官資經，粟田口をば宗判官資行，久々目路をば平判官實俊，各宣旨にしたがつて，關々へこそむかはれけれ。

信西おほせあはせられけるは，「仙洞へまいらんずるものすみやかにめしまいらすべし。もしめしにおふぜずんば，たちまちにちうばつすべし。」と検非違使におほす。かしこまつてうけ給，まかりいづ。」

（『保元物語平治物語』，68 頁より引用）

かくて安芸判官平基盛は「三百余騎にて宇治橋守護の為に大和路をみなみへむきてぞあゆみける」と，院側（崇徳上皇）の三十騎を率いる宇野七郎親治と衝突することとなり，ここに源平合戦の初戦の幕が切られた。合戦は大将同志が「名のり」を上げ，次に弓の打ち合いを行ない，それから騎馬戦へと順次戦闘を繰り広げるのである。

最初に内裏側の大将である安芸判官基盛は弓矢を取り，鎧姿で馬に乗って敵前に進んで次のように大声で家名の由来，血筋，主従関係を中心に名のりを上げた。

「今夕關白殿ならびに大宮大納言伊通卿，参内して議定あり。春宮大夫家能卿鳥羽殿にまいりて，めしにつかはすといへどもまいらず。六日官人とうをの〳〵餘勢をそつして，はう〳〵へまかりむかふ。そのなかに安藝判官基盛は，三百餘騎にて宇治橋守護の爲に大和路をみなみへむきてぞあゆませける。爰に法性寺の一橋の邊にして，大和國よりとおぼえて，ひたかぶとのつはもの三十騎ばかり，まかなつめにゆきあひたり。基盛三百餘騎を一面にたてゝ，すこしすゝみ，まん中にひかへたり。しらあをのかりぎぬに黒糸威の鎧きて，くろ馬に黒鞍

をきてぞのつたりける。弓とりなをしあゆませぬけて，「たれ人のいづくよりいづかたへ御まいり候ぞや。近日謀叛の聞えありて，軍兵その数をしらず入洛して，京中騒動なのめならず候　間，おほせをかうむりて宇治橋しゆごのためにまかりむかふやつにて候。いづれの家のたれがしとかおぼしめし候らむ。桓武天皇十二代の後胤，平將軍將門に八代の末葉，刑部卿忠盛が孫，安藝守清盛が二男，安藝判官基盛とは我事也。しさゐをうけたまはりてとをし申べし。」」

(『保元物語平治物語』68-69頁より引用)

安芸判官平基盛は安芸守平清盛の二男で，桓武天皇の系譜を引き，さらに平将門の末葉であると名のりをあげ，「宇治橋しゆごのためにまかりむかうや」と目的を述べ，相手の名のりを馬上から待つのであった。

他方の院側につく宇野七郎親治は源氏出身の由来，先祖の系図，とりわけ清和天皇の系譜に連なることを中心に次のように名のりを上げて応える。

「といひければ，上洛する兵の中に，主人とおぼしきもの，大おとこのまなこをすへ，つらたましひ誠にあらけなかるが，むますへことからあるべかりけるが，一騎すゝみいでたり。かちんのひたゝれに小さくらを黄にかへしたるよろひきて，くろづはの矢おひ，ふしまきのゆみにぎり大なるもちて，黄河原毛なる馬のふとくたくましきに，しろぶくりんの鞍をきてのつたりけるが，弓とりなをし，ついたちあがり，「宣旨の御使の御家名ならびに御先祖のけいづつぶさにうけたまはりぬ。またまかりのぼるものをば何ものとおぼしめす。清和天皇十代の後胤，六孫王の末葉，攝津守頼光のおとゝ，大和守頼親に五代，中務丞頼治が孫，下野守親弘が嫡子，大和國の住人，宇野七郎親治と申者なり。」と，たからかにこそ名のりけれ。」

(『保元物語平治物語』67-68頁より引用)

この両陣営の大将は名のりを上げ，敵か味方かの識別をし，敵ならば味方に加わるように問い詰める。この問答の中に既に武士の心がまえ，主君への忠誠を中心にする封建的主従関係と武士道とがはっきりした形を取りつつあることが次のように窺える。

「基盛，「御家名うけ給　候　畢。所詮宣旨によって御上洛　候か，院宣に隨つてまいらせ給　候か，　承らん。」と申せば，その時親治いかゝ思ひけん，やをしきりにかひつくろひ〳〵，甲の緒をこそしめたりけれ。射むけのそでをゆりかざし，しころをかたむけて，しばらくあんじけるは，「内裏へこゝろざして上洛する由をこたへて關をば無事にやとをる。又しろく院がたへまいるよしをいひて思ひきりてうちじにやする。いかゞこたへん。」と思ひわづらひけるが，「抑弓矢とるものゝ，聊もいつはりたるは，後代の武勇のきずなり。」と思ひければ，「去ぬるころ左大臣殿の御うけたまはりにてめされ候しに，りやうじやう申て候あひだ，院へまひり候。」基盛敵と聞定しかば，「甲まいらせよ。」とて，緒をしめて馬の足たてなをし，「さては〔えこそ〕とをし申まじけれ。はやく御かへり候へ。あはれ，せんなき御事かな。おなじくは，一天の君の宣旨にこそしたがひ給はめ，下居の御門の院宣にしたがひ給はむや。王土にすみながら，いかでか朝敵となり給ふべき。速に事なきていにて内裏へまいられ候へかし。しからずは基盛にあひともなひて宇治橋を守護せられ候か。此両条もつておんびんなりとおぼえ候。」といひければ，親治あざわらひて，「是こそ安藝の判官の言葉ともおぼえぬ。弓箭とるものゝ一度申つることばをへんずるやうやある。院宣につゐてまいる親治が，宣旨なればとて，今更ひるがへすべきやは。源氏の家にむまれて，二人のしうをばもつまじきものを。御邊のけうくんにはよもよらし。高祖父大和守たりしより奥郡にきよぢうして，いまだ武略の名をおとさず。かけよや，わかものども。いのちなおしみそ，名を

おしめ。まんなかをかけやぶつて，とをせや〳〵。」とて，三十餘騎くつばみをならべておめひてかく。」

（『保元物語平治物語』70–71 頁より引用）

平基盛が「内裏へこゝろざし」てはと寝返りを告げるのに対し，源氏武士の親治は「抑弓矢とるものゝ，聊もいつはりたるは後代の武勇のきずなり」と武士魂，つまり武士道に虚いつわりのない精神を強調したうえ，「源氏の家にむまれて，二人のしう（主）をばむつまじきものを」と忠誠心を強調する。そこで，源親治は封建的主従関係の絆の強さを述べ，わずか三十騎で千騎の敵陣の正面を突破しようと突撃したが，終には平家方に生け捕えられてしまう。その功績で平基盛は除目として五位の正下に叙せられる。この結果，手柄は出世コースへのレールとなる。戦の手柄が出世コースを歩む道として武士社会の身分制を生み，戦いの手柄は封建的身分関係の形成の芽として制度化されることになるが，こうした武家社会への芽は保元の乱の中で次のように始まる。

もとより，「其儀ならば一騎ももらすな，あますな。うちとれや，くみとれや。」とてをしかこむ親治おもひきつたる事なれば，くもで（蜘蛛手）十文字に散々〳〵にかけやぶりてつッととをす。大勢かゝれば，かへつてかけいり，かけてはとをし〳〵，一時計りたゝかひける。親治郎等十餘騎うたれにけり。基盛が郎等もやにはに八騎うたれけり。手をひ数をしらず。基盛もあやうかりければ，しんだいきはまれり。

（親治等生捕らるる事）

さるほどに，一の橋に違勅のものあると聞えしかば，内裏に参りあつまるつはもの共，我も〳〵とはせかさなり，ほどなく一千余騎になりてげり。基盛たかきところにうちあがりて，「敵はわづかの小勢なり。御かたは大勢なり。くびをとりてはむねん也。いけどり尤大切なり。をしならべ，くめやものとも，くめや〳〵。」とげぢしければ，いが・いせの伊東・斎藤をはじめとして，我をとらじとはせまはり，一騎くめば十騎おちあひ，刀をもぬかせず，腹をもきらせずしければ，心はたけくおもへども，親治をはじめとして，以下の郎等ども，王事もろき事なければにや，十二人おめ〳〵といけどりにせられけるこそむざんなれ。基盛よき敵からめとりて，いさみのいろをなし，くれによおよびて将まいる。其氣色誠にゆゝしくぞみえける。十二人のものども則左右のぢんをわたして叡覧あり，しさゐたづねとはれてのち，みな禁獄せられにけり。主上ことに叡感あつて，夜にいりて，頭中将公親におほせて，臨時の除目行はる。基盛五位の正下〔に〕叙せらる。聞書には，親治以下の朝敵追罰の賞とぞかかれたる。時にとりて厳重のめんぼくとぞみえし。新院この事を聞召て，尤やすからずぞおぼしめされける。

（『保元物語平治物語』，79–80 頁より引用）

院側の劣勢に対して内裏側の武士は源義朝と平清盛の両陣営に集約される。源氏は東北・関東・中部地方を中心にして一千余騎を次のように結集させている。

「義朝いやしくも武備の家に生れて，此事にあふはみの幸也。日來私軍の合戦の時は，朝威に恐れて思様にもふるまはず。今度におゐては宣旨を承る上は，憚所もなし。藝を此時にほどこし，名を後代にあぐべし。」とて，白旄の旗をなびかし，黄鉞の鉾をかゝやかし，魚鱗・鶴翼の陣を全し，星旄電戟の威をふるつていさみ進てうち出し，形勢ことがら，あッぱれ大将軍也とぞみえし。

相随ふ輩は誰々ぞ。鎌田次郎正清・河内源太朝清，近江國には，佐々木源三・矢嶋冠者，美濃國には，吉野太郎・平野平太，尾張國には，熱田大宮司，舅なりければ，我身はのぼらず，家の子郎等差遣。三河国には，設

樂兵藤武者，遠江國には，横地・勝田・井八郎，駿河國には，入江右馬允・藁科十郎・奥津四郎・蒲原五郎，伊豆国には，藤四郎・同五郎，相模國には，大庭平太・同三郎・山内刑部丞・子息瀧口・海老名源八・波多野小二郎，安房國には，安西・金鞠・沼平太・丸太郎，上總國には，介八郎，下總国には，千葉介常胤，武藏国には，豊嶋四郎・中條新五・新六・成田太郎・筈田次郎・河内太郎・別府二郎・奈良三郎・玉井四郎・長井斉藤別當・同三郎・丹治成清・榛澤丹六，兒玉には，庄太郎・同三郎・秩父武者・粟飯原太郎，猪俣には，岡部六弥太・金平六・河句三郎・手薄加七郎，村山には，金子十郎・山口六郎・仙波七郎，西には，日次惡次・平山，高家には，河越・諸岡，上野國に，瀬下四郎・物射五郎・岡下介・那波太郎，下野國には，八田四郎，常陸国には，中郡三郎・関次郎，甲斐國には，志保見五郎・同六郎，信濃国には，舞田・近藤武者・桑原・安藤二・安藤三・木曾仲太・彌中太・根井大彌太・根津神平・熊坂四郎・志津間小二郎，これらを初として，宗との兵四百餘騎，都合一千余騎にて馳向ふ。

(『保元物語平治物語』，93-95 頁より引用)

他方，平清盛に参集する平氏の勢力は平氏一族郎党を中心に伊勢，北陸そして中国地方からの四千五百余騎と，次のように一陣を形成する。

安藝守清盛に相隨ふ兵は，嫡子中務少輔重盛・二男安藝判官基盛・舎弟常陸守頼盛・河内教盛・大夫經盛，郎等には，季貞・貞能・盛国・盛俊・難波二郎・瀬尾太郎・古市伊藤武者・子息伊藤五・伊藤六・山田小三郎惟行などを初として，其勢六百余騎にて向たり。其外，兵庫頭頼政百余騎，陸奥新判官義康百餘騎，周防判官季実百余騎，佐渡式部大輔重成七十騎，平判官實俊七十騎，以上四千五百余騎，我も〳〵と勇靜て，うちむれ〳〵ける。兵庫頭頼政は，一陣にこそすゝみけれ。

(『保元物語平治物語』，95 頁より引用)

院側の源為義が崇徳上皇の南都から関東或いは東北への御幸（撤退）を献策したのに対し，左大臣藤原頼長は「太上法皇の第一の御子」でその子重任親王の「一宮又嫡々の正統」で「四の宮（後白河）に位を超えられる」のはありえなく，逆転されたら「神慮の御認，人望の遺恨」であると強調し東三条の御所を死守すべきと述べる。この藤原頼長の三条御所での籠城に同意する為義は御所を「命を捨て」て守ることを次のように告げる。

仙洞には左大臣殿又爲義めされて，世間のことのど〳〵と御談合あり。判官申けるは，「爲義既郎骨を振て参候の上，所存の旨を，争一言申さで候べき。假令案じ候に，内裏に參集兵共，其數候といふとも，思ふにさこそ候らめ。爲義此勢をもつてなどかふせがで候べき。若叶がたくして，此御所を出させ給はゞ，南都へ御幸をなし奉り，宇治橋を引て暫世間を御覧候か。それになをかなはず候はゝ，東國へ御幸をなし奉り，(足柄)あしがら・箱根をきりふさぎ，東八箇国の相傳の家人等相催して，都へ返入まいらせ候はん事，案の内に候。」と申ければ，左大臣殿，「爲義が條々の申状，其理しかるべし。但我君は是天孫の御末を受まし〳〵て，御裳濯河のながれし(流)忝まし〳〵て，縦御位をさり給といふ共，太上法皇の第一の御子，御在位の間万國をだやかなりき。一宮又嫡々の正統にてわたらせ御座す。しかるを員外の四の宮に位を超られましますこと，神慮の御誤，人望の遺恨，たゞ此事にあり。しからばこの時いかなる御計ひもなくしては，何の日を期し御座へき。されば此御所を退て他所へ出させましまさんこと一切有べからず。〔すへからく〕志をはげまし忠節を抽て軍功をきはめ，朝恩にほこるべきなり。」とおほせられければ，「さては善惡爲義まづ命を捨てさう有べきなり。」とて，罷立。誠たのもしく聞えける。

(『保元物語平治物語』，97-98 頁より引用)

院側の仙洞に向けての大規模な平清盛による夜討ちが行われ，ここに保元の乱の決戦の幕が切って下された。院側の鎭西八郎為朝は強弓の勇者として名声を伯し，平清盛の恐れるところであった。そこで平清盛は眼前で為朝の弓に射抜かれる伊藤六を見て西の門から北門へ次のように廻ろうとする。

「爰に安藝守，大炊御門の西の門へ押寄て，「此門を固たるは源氏か平家か。かう申は安藝守 平 清盛，宣旨を承　て向て候。」とたからかに名乗ければ，とりあへず，「鎭西の八郎爲朝が固たるぞかし。」清盛小聲になりて，「すさましき者の固たる門へ寄あたりぬるものかな。」とて，以 外いぶせげにてすゝみもやらず。是をみて伊藤武者景綱，三十騎計を相具て門近くすゝみよりて，「伊勢 國 住人，古 市伊藤武者景綱・子息伊藤五・伊藤六，今日の軍のまッさき也。」とて訇たり。爲朝さきぼそをうちつがつて，「平氏が郎等，さしもの者にてはよもあらじ。矢一もおしき物かな。」といひければ首藤九郎，「清盛が郎等には，これらこそ宗との者にては候へ。とうあそばし候へ。」と 申 ければ，「さらば軍 神にまつり捨よ。」とて，暫く弓たまつて，面にすゝみたる伊藤六がまんなかに押當て放ちたり。なじかはちがふべき。鎧の引 合よりうしろへつつといぬきて，弁にひかへたる伊藤五が射向の袖うらかきてこそ出たりけれ。伊藤六ひとたまりもたまらずどうど落。人手にかけじと伊藤五馬より飛 下くびをとる。景綱これをみていそぎ引返して，安藝守のまへに來て 申 けるは，「あなおそろしの鎭西の八郎殿の弓勢や。伊藤六はや射おとされ 候 ぬ。奴にも隨分さねよき鎧をきせて 候 つるものを。二重を射通すだにも不思議におぼえ 候 に，伊藤五が鎧の袖うちかきて候。かやうに候はんには，いかなる鎧を着て此門へはむかひ候はむずるぞ。あなおびたゝし，鎧を二三 領も重て着ざらんほかは叶べしとも覚ず候。命 有てこそ軍をもし，剛臆をもあらはさめ。あな，あさまし。」とぞあさみける。」

（『保元物語平治物語』，99–100 頁より引用）

平清盛も強弓では名前の知られた武者であるが，それを上廻っているために平清盛は恐れたが，清盛の撤退を押し止めたのは長男の重盛で 19 才の若武者である。平重盛は騎馬に弓を引っさげて源為朝に対して次のように名のりを上げた。

「（源為義）八郎が矢さきに一あたらんと思ひきりつたり。爰にて 尸をさらすべし。」とてすゝみけり。赤地の錦の直垂に，逆面高の鎧，てうの丸のすそ金物しげううつたるが，〔白覆輪なるに，〕白星の甲，紅の母衣まつそうに吹せて，鴾毛なる馬に鑄懸地に金覆輪の鞍にぞ乗たりける。〔名乗けるは〕桓武天皇十二代の後胤，平 將 軍貞盛が末葉，刑部卿 忠盛が孫，安藝守清 盛 嫡子，中務少輔重盛，生 年十九歳，軍は是こそ初なれ，聞ぬる鎭西八郎懸出よや，見参せん。」とたからかに名乗」

（『保元物語平治物語』，100 頁より引用）

源平合戦の初期における戦いは騎手戦で馬から矢を射て相手を倒すのを基本としており，この保元の乱でも最初から騎手戦を主体にする戦いを進めている。平清盛の嫡子重盛も騎手兵の姿で名のりを上げ，院側の将軍源為義（鎭西八郎）に弓での勝負を挑もうとする。当時の騎馬武者は次の図-4 のように武装(1)をして，図-5 での舎人(2)に馬を引かせ弓矢を馬上から放ち，相手を射抜くのであった。

図-4 での騎手兵は騎馬に乗る武士であり，主要な武器を弓矢にしている点でチベット，ブータン等の騎馬兵と同じである。武士は手に弓を持ち，背中に征矢筒を負い，その筒の中に征矢 13 本

図-4　騎馬武者(1)

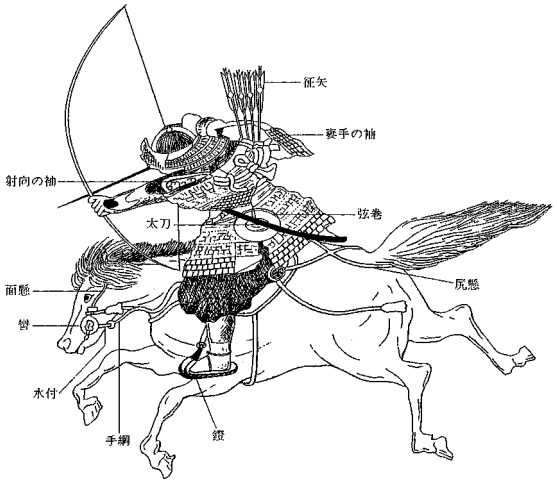
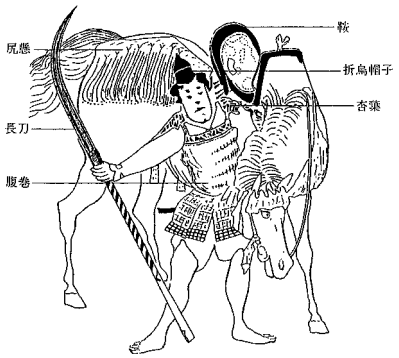


図-5　舎人(2)



(『平家物語』上，444 頁より作製)

前後を揃え，腰に太刀を帯びる。図-5 の舎人（家臣）は騎馬を引き，長刀で主人の守護をしながら馬を戦場に進める。図-5 の舎人を従えて平重盛を押し止めて源為義に弓矢合戦を仕掛けたのは 28 才になる伊賀の山田小三郎維行である。維行は源為義の前に進み出て名のりを次のように上げる。

「(舎人は) 長刀を取直して，前に立てぞ走ける。維行歳廿八，身の盛とみえたり。大の男のしたゝか者也。弓は三人ばり，矢束は十三束，さげはりをも射んとおもふ者なりけり。黒皮威の大荒目の鎧のさかり過たるに，黒づはの矢をひ，二所藤の弓，鹿毛なる馬に鞍をいてぞ乗たりける。門近く打よせて，「鈴鹿山の立烏帽子搦取て帝王の見参に入れたりし山田の庄司行秀が後胤，伊賀國住人，山田小太郎維重が嫡子，小三郎維行とは己が事にて候。安藝守殿は聊子細候によつて引退れ候へども，維行一人は，聞えさせ給候筑紫の御曹司の御姿，只一目みまいらせばやと存候て罷留て候。身もしたゝかに，心も剛に，弓矢とつてよきときけば，互にゆかしき事にて候。何かはくるしく候べき。御中差一つ給て死候はゝ，後世の思出にもし，生たらん今生の面目にも仕候はん。」とたからかに訇ければ，」

(『保元物語平治物語』，102 頁より引用)

山田維行は源為義に弓矢合戦を挑む。受けて立つ源為義は相手に「一の矢を射させて試みん」と先に矢を打たせてその腕前を見極めようとするが，二の矢を射る時に，山田維行の体を射抜き，次のように落馬させる。

「維行二の矢をつがひて，ひやう〳〵どしけるが，肝魂忽にくれ，正念次第に失しかば，矢をばからりとすて，馬より逆に落かゝりたれ共，矢にになはれてしばらく落ず。馬おどろきてあなたこなたへ走ければ，かなぐりおちにぞ落にける。餘に武者の剛なるも，還而おこにぞ覚ける。高間三郎馬より飛でをり，維行が頸をぞ取てンげる。舎人男も長刀打振て敵の中に走入，散々に切まはるといへども，なに事をかしいだすべき。おつとりこめられて討れにけり。それより後は，此門へ向者こそなかりけれ。」　(『保元物語平治物語』，165 頁より引用)

⑵ 『平家物語』の騎馬合戦

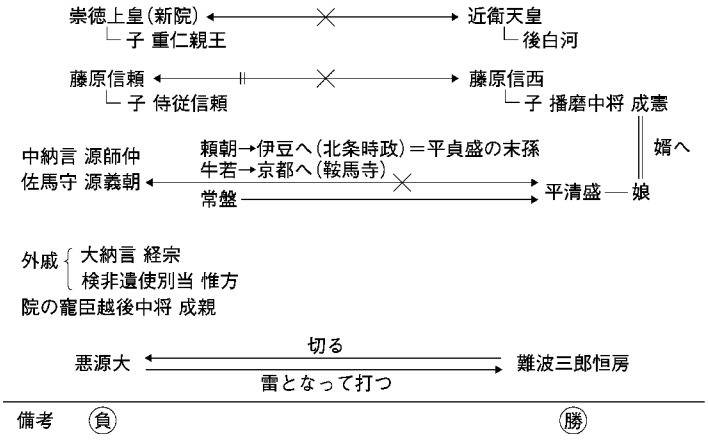
こうした源為義の奮戦にも拘わらず，内裏側についた源為義の嫡子である下野守源義朝（よしとも）は仙洞白河殿を攻め落とす。かくて，藤原頼長左大臣は打たれ，新院（崇徳上皇）は東山に逃げ込み，出家をする。

しかし，保元の乱の後に平清盛と源義朝は後白河上皇を介して次第に対立を深める。特に源義朝は平氏への厚遇に対し源氏への冷遇を恨む。かくて，少納言入道藤原信西を敵視する権中納言藤原信頼（のぶより）は後白河上皇に取り入り，大臣への任官を希望するが，信西に反対される。源信頼は源義朝と友好を深め，少納言入道藤原信西を武力で討とうとし，ここに平治元年に終に兵を挙げる。この平治の乱は，次の図-6 に要約されるように源義朝と平清盛の間の源平合戦の第 2 回戦となる。

この図-6 から窺えるように，平清盛は少納言入道信西の嫡子播摩中将成憲を娘の婿として迎え，婚姻関係を有する。こうした婚姻＝親戚関係を踏まえた平清盛は新院（崇徳上皇）を追い落とし，後白河天皇の下で平家の朝廷進出を計る機会を窺っていた。この平治の乱は平家の天下を確立する大きな画期となる。保元の乱後，平清盛は太宰大貳（だざいだいに）に就き，九州，中国地方に勢力を拡大するのに成功する。平清盛は熊野神宮への参詣の際，藤原信西と藤原信頼との対立に危機を抱く。藤原信頼は源義朝と組んで，藤原信西と平清盛を滅ぼすべく平治の乱を企てる。源義朝の嫡子鎌倉の悪源太源義平は熊野参詣中の平清盛を討つべく派遣される。しかし，逆に，平清盛は一千騎で元波羅へ着き，二条天皇を迎へ入れ，源氏との決戦に望み，終に勝利を得る。

弓矢での騎馬戦が源平合戦の中心となり，保元の乱，さらに平治の乱において慣習化されることになるが，平清盛は伊勢，北陸，そして中国，九州を勢力圏にして政権を確立し，一族郎党を全国 60 のうち 30 余の国司，守護，地頭に付け，他方，福原の港を開き，宋との間で貿易を行っ

図-6　平治の乱の対立関係



て巨富を手中にして，ここに『平家物語』で描かれる極楽往生（＝浄土）を築く。しかし，源氏の復活と反攻の早さは清盛の予想を上廻るものであった。『平家物語』での最初の源平合戦は保元の乱と同じ宇治橋を巡って開始され，所謂橋合戦と呼ばれる戦いとなる。

後白河法皇は 78 代に二条天皇，79 代に六条天皇を就任させて，院政時代を築き，平清盛との間に権力を 2 分し，その均衡と調和に努めていたが，終に平清盛に対する討伐を以仁王に託した。以仁王は三井寺，南都北嶺の僧兵を討伐軍の中心に据え，全国各地方に平家討伐の宣旨を使わし，宇治橋合戦に臨んだ。平清盛は嫡子左兵衛督知盛，頭中将重衡を大将にして総勢 2 万 8 千騎で宇治橋合戦に派遣する。ここで開戦の合戦は矢合で始まった。この矢合の後に騎馬戦が次のように繰りひろげられた。

「橋の両方のつめにつっ立ッて矢合す。宮の御方には，大矢の俊長・五智院の但馬，渡辺の省・授・続の源太が射ける矢ぞ，鎧もかけず，楯もたらず通りける。源三位入道は，長絹の鎧，直垂に，しながはおどしの鎧也。其日を最後とや思はれけん，わざと甲は着給はず，嫡子伊豆守仲綱は，赤地の錦の直垂に，黒糸威の鎧也。弓をつようひかんとて，これも甲は着ざりけり。ここに五智院の但馬，大長刀のさやをはづいて，只一騎橋の上にぞすゝんだる。平家の方にはこれを見て，「あれ射とれね物共」とて，究意の弓の上手どもが，矢さきをそろへて，さしつめひきつめ，さんざんに射る。但馬はすこしもさはがず，あがる矢をばついくぐり，さがる矢をばおりとこへ，向ってくるをば，長刀できって落す。かたきもみかたも見物す。それよりしてこそ，矢ぎりの但馬とは言われける。」

（『平家物語』上，240 頁より引用）

宇治橋の橋げたを取りはずしたので，平氏は宇治川を馬で渡るため，坂東の利根川で鍛えた腕で次のように馬で川を渡ろうとした。坂東武者三百余騎が宇治川に飛び込み，坂東武者は馬の操作に長け，渡り切ってしまうが，この様子は次のように記される。

「（足利忠綱は）此河のふかさはやさ，利根河にいくほどのおとりまさりはよもあらじ。つゞけや殿原」とて，まッさきにこそうち入れたれ。つゞく人共，大胡・大室・深須・山上・那波太郎・佐貫広綱四郎大夫・小野寺の禅師太郎・辺屋この四郎，郎等には，宇夫方次郎・切生の六郎・田中の宗太をはじめとして，三百余騎ぞつゞきける。足利大音声をあげて，「つよき馬をばうは手にたてよ，よはき馬をばした手になせ。馬の足の及ばうほどは，手綱をくれてあゆませよ。はづまばかいくッておよがせよ。さがらう物をば，弓のはずにとりつかせよ。手をとりくみ，肩をならべてわたすべし。鞍つぼによく乗りさだまッて，あぶみをつよう踏め。馬のかしら沈まばひきあげよ。いたうひいてひッかづくな。水しとまば，さんづのうへに乗りかゝれ。馬にはよはう，水にはつようあたるべし。河中で弓ひくな。かたき射るともあひびきすな。つねにしころをかたぶけよ。いたうかたむけて手へん射さすな。かねにわたいておし落さるな。水にしなうてわたせやわたせ」とおきてて，三百余騎，一騎も流さず，向への岸へざッとわたす。」

（『平家物語』上，243 頁より引用）

17 才の坂東武者である足利忠綱は率先して宇治川を馬で渡り切ると，「名のり」を次のように上げる。

「足利は，朽葉の綾の直垂に，赤皮威の鎧着て，たか角うッたる甲のをしめ，こがねづくりの太刀をはき，きりうの矢負ひ，しげどうの弓もッて，連銭葦毛なる馬に，柏木に耳づくうッたる黄覆輪の鞍をいてぞ乗ッたりける。あぶみ踏ンばり立ちあがり，大音声あげてなのりけるは，「とをくは音にも聞きき，ちかくは目にも見給へ。昔，朝敵将門をほろぼし，観賞かうぶッし俵藤太秀里に十代，足利太郎俊綱が子，又太郎忠綱，生年十七歳，かやうに無官・無位なる物の，宮に向ひまいらせて，弓をひき矢を放事，天のおそれすくなからず候へども，弓も矢も冥加のほども，平家の御身のうへにこそ候らめ。三位入道殿の御かたに，われと思はん人々は，よりあへや，見参せん」とて平等院の門のうちへ，攻め入〳〵戦ひけり。」

足利忠綱は後白河法皇の以仁王に対して「弓をひき矢を放事，天のおそれすくなからず候へども，弓も矢も冥加のほども，平家の御身のうえにこそ候らめ」と平家を朝廷の逆賦と見なし，顕密体制の仏敵と位置づける仏教観を現すのである。

三井寺，南都北嶺の僧兵は渡河する平家の騎馬に踏み倒され，三位入道，円満院の大輔源覚の討死となる。平氏の飛騨守景家は五百騎馬の兵を率いて以仁王を追いかけ，騎馬からの矢で以仁王の身体を射抜き，供の一行をも次のように打ち取る。

「飛騨守景家は，ふる兵物にてありければ，このまぎれに宮は南都へやさきだゝせ給ふらんとて，いくさをばせず，其勢五百余騎，鞭あぶみをあはせて追ッかけたてまつる。案のごとく宮は卅騎ばかりで落させ給ひけるを，光明山の鳥居のまへにて追ッつきたてまつり，雨の降るやうに射まひらせければ，いづれが矢とはおぼえねど，宮の左の御そば腹に矢一すぢ立ければ，御馬より落させ給て，御頸とられさせ給ひけり。これを見て，御共に候ける鬼佐渡打て荒土佐・荒大夫・理智城房の伊賀公・刑部俊秀・金光院の六天狗，いつのために命をばおしむべきとて，おめきさけんで打死す。」

（『平家物語』上，248頁より引用）

以仁王による平家追伐の宣旨を受けた各地方の源氏は宿敵平家を倒すべく京都に向け侵攻を開始する。その内，北陸地方の平氏側である越後守城太郎助長は治承5年（1181年）に木曽義仲を討つべく3万余騎を率いて信濃国横田原（上田市南方）合戦場に馳向う。が，木曽義仲側の依田城主井上九郎光盛は山，川いたる所に白旗を立てて大軍を装おって城太郎助長軍の総崩れを誘って撃破する。

木曽義仲が京都を占領するや，平家は都落し，西国へ向かう途中「一の谷」で陣を張るが，源義経によって一挙に鵯越えされて敗走する。有名な鵯越えは源義経を先頭に鹿の駆け落ちる如く馬を次のように坂落にする崖下りである。

九郎御曹司，搦手にまはッて，七日のひの明ぼのに，一の谷のうしろ鵯越にうちあがり，すでに落さんとしたまふに，其勢にや驚たりけん，大鹿二・妻鹿一平家の城郭，一谷へぞ落たりける。城のうちの兵ども是を見て，「里ちかゝらん鹿だにも，我等におそれては山ふかうこそ入べきに，是程の大勢のなかへ鹿の落ちやうこそあやしけれ。いかさまにも，うへの山より源氏落すにこそ」とさはぐところに，伊与国住人武知の武者所清教すゝみ出て，「なんでまれ，敵の方より出できたらんものをのがすべきやうなし」とて，大鹿二つ射とゞめて，妻鹿をば射

でぞとをしける。越中前司,「せんない殿原の鹿の射やうかな。唯今の矢一では，敵十人はふせかんずる物を。罪つくりに，矢だうなに」とぞせいしける。

御曹司，城郭はるかに見わたいておはしけるが,「馬ども落いてみむ」とて，鞍をき馬を追落す。或は足をうちおッてころんで落つ。或は相違なく落ちてゆくもあり。鞍をき馬三疋，越中前司が屋形のうへに落ちついて，身ぶるいしてぞ立ッたりける。御曹司是を見て,「馬どもは，ぬし〳〵が心得て落さうには損ずまじひぞ。くは落せ。義経を手本にせよ」とて，まづ卅騎ばかり，まッさきかけて落されけり。大勢みなつゞひて落す。後陣に落す人〴〵のあぶみの鼻は，先陣の鎧・甲にあたるほどなり。小石まじりのすなごなれば，流れ落しに，二町計ざッと落ひて，壇なるところにひかへたり。それよりしもを見くだせば，大盤石の苔むしたるが，つるべ落しに十四五丈ぞくだッたる。兵どもうしろへとッてかへすべきやうもなし。又さきへ落すべしとも見えず。「こゝぞ最後」と申て，あきれてひかへたるところに，佐原十郎義連すゝみ出でて申けるは，「三浦の方で，我等は鳥ひとつたてても，朝ゆふか様のところをこそはせありけ。三浦の方の馬場や」とて，まッさきかけて落しければ，兵どもみなつゞいて落す。ゑい〳〵声をしのびにして，馬にちからをつけて落す。あまりのいぶせさに，目をふさいでぞ落しける。おほかたの人のしわざとは見えず，たゞ鬼神の所為とぞ見えたりける。落しもはてねば，時をどッとつくる。三千余騎が声なれど，山びこにこたへて，十万余騎とぞ聞えける。村上の判官代康国が手より火を出し，平家の屋形・かり屋をみな焼払ふ。

(『平家物語』上，164–166 頁より引用)

この一の谷鵯越での馬の操術に長ける源氏は義経の 30 騎を先頭に三段継ぎで絶壁の谷底へ目がけて馬を正確にコントロールしながら坂落に崖を下り降りる。源義経は最初先頭に立って馬を第一段目に向けて「流れ落しに 2 町計さッと落ちて，壇なるところ」にまで降りる。次いで二段目に向けて義経の 30 騎は苔むしたる石の上のところを「つるべ落しに 14・5 騎ぞくだった」が，ここから最後の三段目の坂落しが始まるが，佐原十郎義通が先頭になって「まっさきかけて落しければ，兵どもみなつづいて落す」ので「あまりのいぶせさに，目をふさいで落しける」のであった。こうした鵯越えは騎馬軍団の威力と源義経の戦略とで成功し，「おほかた人のしわざとは見えず，たゞ鬼神の所為」となるが，平家の敗北を決定的にする新しい合戦形態となる。すなわち，源義経の騎馬による坂落しは弓矢と騎馬を組合わせる新しい武士階級の支配，つまり騎馬民族王朝の形成を展望する象徴的軍事勝利を意味することとなる。鵯越えでの坂落しによる源義経の三千騎に撃破され，壊滅的打撃を受ける平家は能登守教経に率いられ播磨国明石浦より四国讃岐の八島へ落ちのびる。

2 章　日本の原像－ 2　大乗仏教の天台宗と真言宗

東南アジアに共通する原像は⑴騎馬民族征服王朝の形成と⑵大乗仏教の発展である。既に⑴の騎馬民族征服王朝については前に述べたところである。ここでは，⑵の大乗仏教の形成，とりわけ法華経の観音信仰を最初に取りあげる。というのも第 1 編チベット，第 2 編ブータンの仏教では金剛乗の密教として観音信仰を取りあげた。殊に，チベットのダライ・ラマが観音の化身系譜を世襲していることから観音菩薩の転生と見なされ，観音信仰は国教の中心として確立され，チベットを観音の仏教国として位置づけるに至っている。

他方，ブータン仏教はチベット仏教の影響を受け，観音信仰をドゥク派の中心に据え，チベット仏教カギル派を背景に発達し，その結果，ブータンを現代の「幸福大国」GPH へ導く精神的支柱（仏教の社会的価値観）となっている。

日本では聖徳太子の仏教奨励，とりわけ法華経の導入とその定着に全力を注ぎ，憲法 17 条に帰結するように法華経の観音信仰を確立する。このため法華経を中心にする大乗仏教は最澄の天台宗と空海の真言宗を両輪にして形成されることから，最初に法華経を取りあげ，次に金剛乗と呼ばれる真言宗を明らかにする。しかし，日本仏教がチベット仏教，さらにブータン仏教と異なる点の 1 つは平安時代末期に源平の武士階級の形成に伴って観音信仰から浄土信仰へ，とりわけ阿弥陀信仰へ，つまり，鎌倉仏教へ発展を見ることである。こうした観音信仰から阿弥陀信仰への転換は東南アジアで日本においてのみ生じ，その後の日本仏教を特徴づけるのである。すなわち，日本の原像は大乗仏教における観音信仰の現世利益主義から阿弥陀信仰の浄土主義へ移行し，武士道倫理に見出される祖霊崇拝（天皇制）と禅の瞑想的神秘主義へ，つまりマックス・ウェーバーの云う職業的戦士階層（武士，明治の陸海軍兵士）の「神秘的な意味を持つ勤行を主とする現世内的帰依・信仰の宗教的類型」（深沢宏訳『ヒンドゥー教と仏教』東洋経済新報社，384 頁より引用）を形成する。

⑴ 天台法華宗の観音信仰

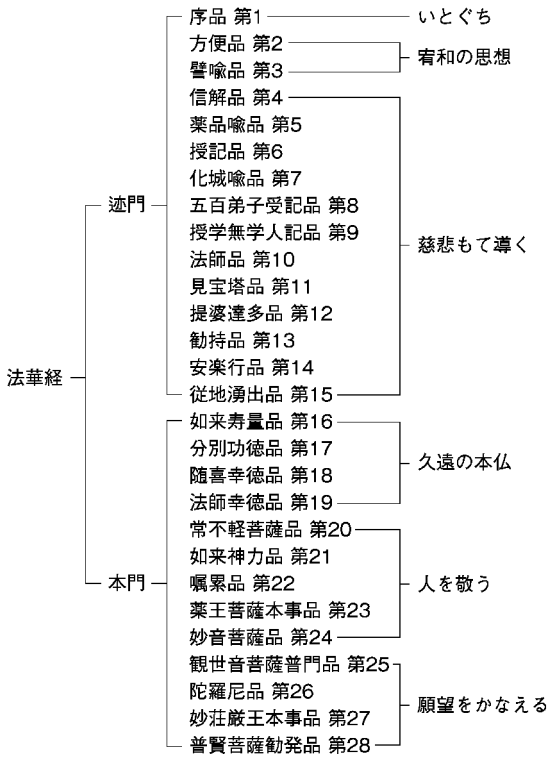
中村元は『現代語訳大乗仏教 2・法華経』（東京書籍）の中で法華経の成立を「カニシカ王の三代あとのヴァース・デーヴァ王（213 年～240 年）」の時代と見なしている。法華経は「サッダルマ・プンダリーカ・スートラ」のサンスクリット語で，「白蓮華の花」の訳となり，鳩摩羅什（クマーラジーヴァ）の『妙法蓮華経』8 巻の漢訳を定本としている。中国では天台大師智顗（538-597）がこの法華経を元にして天台宗を完成する。日本の最澄は中国・唐に派遣され，中国から天台宗を学んで天台宗を延暦寺で確立しようとする。

法華経は 28 章から成り，前半の 14 章を迹門と呼び，後半の 14 章を本門と云う。中村元は法華経の内容を次の図-7 のように分類する。

法華経を含む大乗仏教を特徴づけているのはインド宗教思想の中心をなすカルマの因と果（縁起，宿業＝因縁，六道，転生）を介して空観・無常観を善＝功徳へ結びつける智慧を心の訓練で体得し，その善の実践（功徳）であの世＝涅盤へ達する人間を，この世との結びつきから切り離すことができるかどうかの一点にかかっている。それゆえ，釈尊（ブッタ）は始めに業罪と業報（カルマの因と果）から人間に空観を認識させ，置かれている無知と原罪の闇からの解放される智慧を体得することを人間の救済便法と見なし，その覚りを次のように教える。

【漢訳書き下し文】
「復，次に，菩薩・摩訶薩は，一切法は，空なり，如実の相なり，顚倒ならず，動ぜず，退せず，転せず，虚空

図-7　法華経の全体像



の如くにして所有の性無く，一切の語言の道断え，生ぜず，出でず，起らず，名無く，相無く，実に所有無く，無量・無辺・無礙・無障なりと観ぜよ。但，因縁をもって有るのみ，顚倒より生ずるが故に常・楽と説くなり。かくの如きの法相を観ず」。(以下略)

(中村元『法華経』132 頁より引用)

人間は現実の現象（ありとあらゆるもの）の本質を「空」（＝如実の相）として捕え，縁起を通してあらゆる事物がおこるべくしておこったことを見究め(正確な情報を入手し)，平然として貪欲を捨てていれば心の苦みもおこらなくて無執着の境地にいられ(事情を正しく理解する)，この結果，慈しみの心で次の適切な行動をとれる。このように空観は因縁（カルマの因と果）から切り離すのに「功徳」（回向）をもって他人に回らし他人と社会に貢献し，人間を「開かれた人間」に導くことになる。空観はカルマの因と果から人間を涅槃へ導き，この「開かれた人間」になって大きな車（大乗）に乗るための切符（回向＝功徳＝善）を智慧として育くむ。回向の思想は大乗仏教を特徴づける悟りの便法である。つまり，「願わくはこの功徳をもって普く一切に及ぼしわれ等と衆生と皆共に仏道を成ぜん」と（中村元，前掲書，104 頁）唱かれる。人間は法華経のこの廻向の思想で「開かれた人間」となり，欲から解き放たれ清浄な心で勤労に励み，現世成仏としてこの世での功徳を積み，社会に貢献する悟りをライフサイクルの信仰心に育くむ。

大乗仏教はこの世の空観（＝無常観）と回向の思想を結びつけ，この世の苦しさからの救いを仏の神通力でなし遂げる秘密の密教である。したがって，大衆のこの世の苦しさは「悪業の因縁」によって生じ，仏の神通力（密教）で救うことができるものとして次のように説かれる。

【漢訳書き下し文】
「阿僧祇劫に於て
常に霊鷲山及び余の諸の住処に在り。
衆生が劫尽きて　大火に焼かるると見る時も
我が此の土は安穏にして　天人が常に充満せり。
園林，諸の堂閣は，種種の宝をもって荘厳され
宝樹には華果多くして　衆生の遊楽する所なり。
諸天は天鼓を撃って　常に諸の妓楽を作し
曼陀羅華を雨らして　仏及び大衆に散ず。
我が浄土は毀れざるに　而も衆は，〔この浄土が〕焼け尽きて
憂怖〔や〕諸の苦悩が　是の如く充満せりと見る。
是の諸の罪の衆生は　悪業の因縁を以て
阿僧祇劫を過ぐれども　三宝の名を聞かず」。

（中村元，前掲書，174-175頁より引用）

生きとし生けるすべてのもの（衆生）は業罪，つまり「悪業の因縁を以て」苦の「大火に焼かれ」てこの世を「三宝」（仏・神・法）のない地獄にしている。ここに釈尊はこの世の苦しみから生きとし生けるすべてのものを救い，この世を涅槃の「常在霊鷲山」に作り変えるが，この結果，現世利益主義，つまり生前成仏を説き，廻向に生涯を捧げることを観音信仰の教えにするのである。こうした大乗仏教の「常山霊鷲山」思想が観音信仰として発展を見たのは東南アジアの中でインド，チベット，ブータン，中国，ベトナム，韓国，そして日本である。

釈尊はこの世を理想の霊鷲山に作り変える力を仏の神通力（法華経）に由るものと見なし，この神通力（法華経）の仏（観音菩薩）の慈む心を薬として飲み，仏身に成るなら生前成仏として仏の子（功徳の「柔和質直なる者」）となり，つまり，「開かれた人間」となるが，ここに父である仏に救われると説く。つまり，この世は仏の父と慈む心で功徳を積む子の人間との間で築かれる「常在霊鷲山」の再現となる。釈尊はあたかも医者の父（仏）によって病気を治す子（仏教徒）としての「開かれた人間」との間の関係として「霊鷲山」をこの世において築けることを次のように説く。

【漢訳書き下し文】
「諸の有ゆる功徳を修し　柔和質直なる者は
則ち皆，『我が身が，此にあって法を説く』と見る。
或時は此の衆の為に　『仏寿は無量なり』と説く。
久しくあって乃し仏を見たてまつる者には　為に仏には値い難しと説く。

我が智力は是の如し。慧光が照すこと無量にして
寿命は無数劫なるも，久しく業を修して得る所なり。
汝等にして智有らん者は，此に於て疑を生ずることなかれ。
当に断じて永く尽きしむべし。仏語は実にして虚しからず。
医が善き方便をもって，狂子を治せんが為の故に
『実には在れども而も死せり』というに　能く虚妄なりと説くものなきが如く，
我も亦，ため世の父にして　諸の苦患を救う者なり。
凡夫が顚倒せるを為て　実には在れども而も滅すと言う。
常に我を見るを以ての故に，而も憍恣の心を生じ
放逸にして五欲に著し　悪道の中に堕ちなん。
我は常に衆生が道を行じ道を行ぜざるを知って
応に度すべき所に随って，為に種種の法を説く。
毎に自ら是の念を作す ──
『何を以てか衆生をして　無上道に入り　速かに仏身を成就することを得せしめん』と」。

(中村元，前掲書，178-179 頁より引用)

この世での現世成仏とは法華経の教えで「開かれた人間」に生まれ代ることを云う。つまり，人間は観音信仰を信じ，慈しみの心で「開かれた人間」となり，この結果，廻向の功徳を積んで社会へ貢献するなら，現世成仏としてこの世とあの世を結びつけれる人間になれる。「開かれた人間」とは，マックス・ウェーバーの云う神秘的な功徳の実践知を勤行とする現世内的帰依・信仰である法華経の観音信仰に一生を捧げる人間である。というのも，この観音信仰はこの世＝現世での守護神として見做されるからである。つまり，観世音菩薩はこの世の大火，羅刹鬼，そして諸の苦悩を人間から切り離して，人間を現世成仏に解脱することのできる菩薩とされる。生きとし生けるものが「羅刹鬼の国に飄わし堕しめんに，その中に若し乃至，一人ありて，観世音菩薩の名を称えなば，この諸の人等は皆，羅刹の難を解脱ることを得ん。この因縁を以て観世音と名くるなり」と。

この世の衆生の「ことばを受けて聞いてくださる」のが観世音菩薩（以後，観音菩薩と略し，一般的呼び方に順ずる）であることから，観音菩薩はこの世を救う神通力を有し，「南無観世音菩薩」と唱え慈みの心で功徳を積めば救われると次のように人間に説き続ける。

【漢訳書き下し文】
「若し復，人有りて当に害せらるべきに臨みて，観世音菩薩の名を称えば，彼の執る所の刀杖は，尋に段段に壊れて，解脱ることを得ん。若し三千大千国土に，中に満つる夜叉・羅刹，来りて人を悩まさんと欲るに，その，観世音菩薩の名を称うるを聞かば，この諸の悪鬼は尚，悪眼をもって之を視ることすら能わず。況んや復，害を加えんや。設い復，人有りて，若しくは，罪有るにもあれ，若しくは罪無きにもあれ，杻械・枷鎖にその身を検め繋がれんに，観世音菩薩の名を称えば，皆，悉く断壊して，即ち解脱ることを得ん。若し三千大千国土に，中に満つる怨賊あらんに，一の商主有りて，諸の商人を将いて重宝を齎持して険しき路を経過せば，その中に一人，この唱言を作さん，『諸の善男子よ。恐怖するを得ること勿れ。汝等よ。応当に一心に観世音菩薩の名号を称うべし。この菩薩は能く無畏を衆生に施したもう。汝等よ。若し名を称うれば，この怨賊より当に解脱ることを得べし』と。衆の商人は聞きて倶に声を発げて，「南無観世音菩薩」と言わん。その名を称うるが故に，

即ち解脱ることを得ん。無尽意よ。観世音菩薩摩訶薩は威神の力の巍巍たること，かくの如し。」

（中村元，前掲書，229-230 頁より引用）

この中に出てくる商人は主に貿易商人であり，海上貿易に従事している貿易商人の海上安全の守護神として観音信仰を敬い，商売繁盛の神として見做し，特に中国の広州，上海，台湾，マレーシア，シンガポール，ベトナム等を中心に一般的に見出される。

観音菩薩の神通力はこの世の三毒（欲，怒り，痴）を解脱（切り離す）するのに威力を次のように発揮する。

【漢訳書き下し文】

「若し衆生有りて婬欲多からんに，常に念じて観世音菩薩を恭敬せば，便ち欲を離るることを得ん。若し瞋恚多からんに，常に念じて観世音菩薩を恭敬せば，便ち瞋を離るることを得ん。若し愚痴多からんに，常に念じて観世音菩薩を恭敬せば，便ち痴を離るることを得ん。無尽意よ。観世音菩薩は，かくの如き等の大威神力ありて，饒益する所多し。この故に衆生は常に応に心に念ずべし」。

（中村元，前掲書，234-235）

現世内的帰依・信仰はこの世の苦しさの 3 大要因（毒）を(1)婬欲，(2)瞋恚＝怒り，そして(3)痴＝愚痴（迷妄）から切り離し，人間に善根を植えつけて福徳を得らる「施無畏者（恐怖のない安全感を与えられる者）となる。観音菩薩は「仏の身を現わし」，さらに「辟支仏の身を以て度う」ことから 33 観音に化身してこの世＝娑婆世界の人間を化身＝「施無畏者」（心の安住者）に次のように生まれ変わらせるのである。

【漢訳書き下し文】

無尽意菩薩は，仏に白して言わく，「世尊よ。観世音菩薩は，いかにして衆生のために法を説くや。方便の力，その事云何」と。

仏は無尽意菩薩に告げたもう，「善男子よ。若し国土ありて，衆生の，応に仏の身を以て度うことを得べき者には，観世音菩薩は即ち仏の身を現わして，ために法を説くなり。応に辟支仏の身を以て度うことを得べき者には，即ち辟支仏の身を現わして，ために法を説くなり。応に声聞の身を以て度うことを得べき者には，即ち声聞の身を現わして，ために法を説くなり。応に梵王の身を以て度うことを得べき者には，即ち梵王の身を現わして，ために法を説くなり。応に帝釈の身を以て度うことを得べき者には，即ち帝釈の身を現わして，ために法を説くなり。応に自在天の身を以て度うことを得べき者には，即ち自在天の身を現わして，ために法を説くなり。応に大自在天の身を以て度うことを得べき者には，即ち大自在天の身を現わして，ために法を説くなり。応に天の大将軍の身を以て度うことを得べき者には，即ち天の大将軍の身を現わして，ために法を説くなり。応に毘沙門の身を以て度うことを得べき者には，即ち毘沙門の身を現わして，ために法を説くなり。応に小王の身を以て度うことを得べき者には，即ち小王の身を現わして，ために法を説くなり。応に長者の身を以て度うことを得べき者には，即ち長者の身を現わして，ために法を説くなり。応に居士の身を以て度うことを得べき者には，即ち居士の身を現わして，ために法を説くなり。応に宰官の身を以て度うことを得べき者には，即ち宰官の身を現わして，ために法を説くなり。応に婆羅門の身を以て度うことを得べき者には，即ち婆羅門の身を現わして，ために法を説くなり。応に比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷の身を以て度うことを得べき者には，即ち比丘・比丘尼・優婆塞・

優婆夷の身を現わして，ために法を説くなり。応に長者・居士・宰官・婆羅門の婦女の身を以て度うことを得べき者には，即ち婦女の身を現わして，ために法を説くなり。応に童男・童女の身を以て度うことを得べき者には，即ち童男・童女の身を現わして，ために法を説くなり。応に天・竜・夜叉・乾闥婆・阿修羅・迦楼羅・緊那羅・摩睺羅伽・人・非人等の身を以て度うことを得べき者には，即ち皆これを現わして，ために法を説くなり。応に執金剛神を以て度うことを得べき者には，即ち執金剛神を現わして，ために法を説くなり。無尽意よ。この観世音菩薩は，かくの如きの功徳を成就して，種種の形を以て，諸の国土に遊び，衆生を度脱うなり。この故に，汝等よ。応当に一心に観世音菩薩を供養すべし。この観世音菩薩摩訶薩は怖畏の急難の中において，能く無畏を施す。この故に，この娑婆世界に皆，これを号けて施無畏者となすなり」と。

(中村元，前掲書，239-241 頁より引用)

観音菩薩が日本では方便の姿として 33 観音として一般的に見なされ，四国，関西，そして北海道において見出されるが，35 観音，或いはサンスクリットの原本では 17 観音に化身するとものと見なされている。

観音菩薩が 33 観音に化身し，慈みの心で業罪の苦しみから人間を救い出し，さらに 3 毒を犯す衆生に救いの手を差し伸ばすが，その場面毎に化身することになるが，その代表を挙げて見れば，次のようなさまざまに化身する観音が見出される。

⑴　自在天，大自在天，梵王，帝釈
　　天の大将軍，毘沙門，小王
⑵　長者，居士
⑶　宰官，役人
⑷　婆羅門，比丘，比丘尼，優婆塞，優婆夷
⑸　少年（童男），少女（童女）
⑹　天竜 8 部衆―天・竜・夜叉・乾闥婆・阿修羅・迦楼羅・緊那羅・摩睺羅伽
⑺　人・非人

以上のように，観音菩薩は「種々の形を以て，諸の国土に遊び，衆生を度脱い」，「急難の中において，能く無畏を施す。この故に，この娑婆世界に皆，これを号けて施無畏者」と呼ばれ，衆生に安心感を与え，衆生の「現世内的帰依・信仰」を育くむ。しかも，観音菩薩はチベット仏教或いはブータン仏教のポニ教（アニミズム精霊主義）の土着の神々を加える。つまり，観音信仰は人間の 3 毒の外に，悪霊＝鬼，魔女，神霊，憑神等の伝統的神々，土着の悪霊等を取り込み，これらを調伏して仏の守護神に転生することで末端の貧しい人々の信仰心に入り，現世利益主義の宗教となる。

法華経がこうした観音信仰を中心にして日本仏教として発展を見ることは東南アジアの大乗仏教に共通する特徴を形成することになり，三宝を敬う仏教国として日本を築き，日本国家の原像となる。聖徳太子はこの法華経の宥和思想（中村元説）に基づいて憲法 17 条を制定し，大乗仏教を根付かせて鎮護国家の守護仏とする。

他方，最澄によって台密の中心に据えられる法華経と並んで大乗仏教のもう一つの流れは金剛

乗としての真言密教の形成であり，伝教法師空海によって中国から持たらされ，東密の中心に据えられる密教となるゆえ，この金剛乗を次に取りあげる。

⑵　金剛乗の真言密教と鎮護国家論

天台宗の法華経が観音信仰の現世利益主義とポニ教（アニミズム精霊主義）の神々とを両輪にして庶民的民間信仰として日本仏教の一翼を担ったことは前に述べたところである。他方，真言密教が鎮護国家仏教として発展し，むしろ国家仏教の側面から日本仏教のもう一方の翼を担うことになるので，次にこの真言密教を取りあげ，日本仏教を特徴づける。空海が伝えた真言宗は金剛乗の大日如来の信仰を掲げ，東大寺大仏像の毘盧遮那如来＝大日如来として国家鎮護仏を祭祀する。さらに，真言宗は民間信仰において大日如来の化身としての不動明王の信仰を説き，他宗派の神々を取り入れ大日如来の化身転生と見なし，とりわけ本地垂迹を展開する。すなわち，空海は神道の神々を取り込み，大日如来である仏（本地）が神に憑いて神として顕現（＝化身）する（垂迹）というボン教アニミズム精霊主義を取り込み，民間信仰での宥和の宗教を生み出し，日本仏教を特徴づける。

真言密教が大日如来を鎮護国家仏と位置ずけるのは『金光明経』を中心にして説かれている。この『金光明経』は「スヴァルナプラバーサ・スートラ」とサンスクリット語で書かれ，『仁王般若経』と『法華経』と合わせて護国経典の 3 部経と呼ばれている。天武天皇は 675 年に『仁王経』とともにこの『金光明経』を僧院，寺社で読経することを要請し，680 年に朝廷で取りあげ，貴族・官吏に講義を行うよう宣している。

『金光明経』での鎮護国家論は三宝（神・仏・法）を敬うことで国家を繁栄に導くことになる。すなわち，父の国王力尊相は皇子の信相に正しい政治のやり方を説くという方便を使って次のように鎮護国家論を述べる。

【漢訳書き下し文】
「（前文略）若し悪事あれども
縦して而も問わず，その罪を治せず，
正　教を以てせずして　善法を捨遠せば
悪趣を増長す。故に国中に
諸の　姦　と闘うひとが多くなり，三十三天をして
各　瞋恨を生ぜしむ。その国王が
悪を縦して治せざるに由って　国の正法を壊し
姦詐熾盛に　他方の怨敵が
競い来って侵掠す。自家の有らゆる
銭財珍宝を　諸の悪き盗賊が
共に来りて劫奪す。〔しかるに〕法の如く世を治むれば，〔外敵も盗賊も〕
是の事を業ぜず。〔また〕若し是を行ずる者は
その〔みずからの〕国を殄滅す。譬えば狂象の

蓮華池を踏むが如し。暴風が卒に起りて
屢　悪雨を降らし　悪星が数出でて
日月に光無く　五穀果実も
咸く滋茂せず。王が正しさを捨つるに由って
国をして飢饉あらしめ，〔もろもろの〕天は宮殿に於て
悉く愁悩を懐く。王の暴虚にして
善事を修せざるに由って　是の諸の天王は
各　相い謂って言わく　『是の王は悪を行じ
悪と伴となる。悪を造る以ての故に
速に天の瞋を得。天の瞋るを以ての故に
久しからずして国敗れ　非法と兵伕と
姦詐と闘訟と　疾疫悪病とが
その国土に集まり〔起らん〕』。諸天は，即便ち
是の王を捨離すれば，その国は敗れて
大いなる愁悩を生ぜん。(以下略)」

(中村元『密教経典・他』，23-25 頁より引用)

鎮護国家は「三宝」で治めれば，三十三天の守護神が加護し，五穀果実を豊らせ，疾疫悪病を鎮め，暴風，凶作，飢饉を防ぎ，国家の繁栄を持たらす。しかし，国王が善法を「捨遠」し，「正教を以てせず」して「悪を縦して治せざる」なら，「国破れ」てしまい，あらゆる悪と天の怒りを生じて，結果として「国は破れて大いなる愁悩を生」じ終に，国王を「捨離」する事態となる。

こうした「国を破り」「国王を捨離する」事を防ぐには「人王」による「人天の道」を講じ（仏），さらに「善を行ずる」（法）ことで「諸天を護持し」（神），「国を正しく治する」（法）の三宝を敬い，推進することであると次のように描かれる。

【漢訳書き下し文】
「若し人王あって　非法を行ずれば，
悪伴を増長し　人天の道を損じ，
三有の中に於て　多く苦悩を受けん。
是の如き等の　無量の悪事を起すは
皆人王が　眷属に愛著して
之が悪を造るを縦し　捨てて而も治せざるに由る。
若し諸天に　護生せらるる者なる
是の如きの人王は，終に是をなさず。
善を行ずることある者（善い国王）は　天の中に生ずることを得。
不善を行ずる者は　三塗に堕在す。
三十三天が　皆，焦熱を生ずることは，
王が悪を縦し　捨てて（看過して）而も治せざるに由る。

(中村元，『密教経典・他』，30 頁より引用)

国王の統治資質が問題にされ，国を破る悪い国王は仏性を欠落することから生じる大罪，すな

わち空観を欠如して⑴非法を行い，⑵眷族に愛著し，⑶悪を許し，⑷三十三天を怒らし，⑸父母に不忠をするのである。この悪王に対して善王は⑴空観から功徳の善を行ない（仏），⑵人々に善と不善の業を説き（法），⑶業の因果を示し（仏），⑷諸天を護持して（神），三宝を敬って「国を正しく治する」ことと次のように述べる。

「〔もしも王が〕諸天　及び父母の勅に違逆きて
正しく治むること能わざるは，則ち孝子に非ず。
諸の姦悪を起し　国土を壊する者は
縦捨べからず，当に正しく罪を治すべし。
是の故に諸天は　是の王を護持す。
〔この王は〕悪法を滅して，善を修習するを以ての故に
現世に正しく治め，王位を増すことを得。
応に各〔それぞれの人の〕ために，善と不善との業を説き，
能く因果を示すべし。故に王たることを得。
〔しからば〕諸天は護持し　隣王は佐助せん。
自のために〔また〕他のために　国を正しく治することを修せよ。
国を壊する者あらば，応当に〔かれに〕正しく教ゆべし，――
命，及び国のために　正法を修行せよ。
悪を行うべからず，悪を縦すべからず。
〔しからば〕有らゆる余事（他のことがら）は　国を壊すること能わず。
悪は姦なること多きに因って　然して後〔国は〕傾敗す。
若し姦なること多きを起せば　国土を壊すること，
譬えば大象が　蓮華池を壊するが如し。
諸天を怨恨せしむ。故に天は，悩を生じ，
〔その国の中に〕諸の悪事を起して　その国に弥満す。」

（中村元『密教経典・他』，31-32 頁より引用）

真言密教が鎮護国家の仏教として機能する場合，真言は空観から三宝の仏・神・法の前で平等主義，つまり「心は常に平等」になって現状の政治を行い，人間を「和合して一つとな」し，諸天に愛護される「人王」のもとで国土を「安穏豊楽」にする現世利益主義を生み出す神秘な真理（＝法則）を指すのである。このようにして，真言密教は空観の中から「安穏豊楽」な現世を形成することを鎮護国家論の核心とする。法華経が空観から観音に救われるため業罪を償うことに現世利益主義を位置づけたのに対して，真言密教は空観から平等主義に導かれる安楽を現世利益主義と見なし，次のように真言から生まれる安楽を鎮護国家の中心に据える。

是の故に応に　正法に随って世を治め
善を以て国を化き　非法に順ぜざるべし。
寧ろ身命を捨つるも　眷属を愛せざれ。
親しきものにも親しきに非ざるものにも　心は常に平等なれ。
親しきもの親しきに非ざるものを視ても　和合して一となせよ。

〔しからば国王の〕『正しき行いをなす』という名称は　三界に流布せん。
正 法をもって国を治めなば　人は多く善を行じ，
常に善心を以て　国王を仰瞻す。
〔しからば国王は〕能く天衆をして　具足し〔天に〕充 満せしむ。
是の故に正しく〔国を〕治むるを　名けて人王となす。
一切の諸天は　人王を愛護すること，
猶お父母の　その子を擁護するが如し。
故に日月，五星 諸 宿をして
その分斉に随って　常度を失わざらしめ，
風雨は時に随いて　諸の災禍無く
国をして豊かに実りあらしめ　安楽熾盛にして
人民〔および〕諸天の衆を増益せしむ。
是の因縁を以て　諸の人王等は
寧ろ〔みずからの〕身 命を捨つるも，悪をなすべからず。
正 法という珍宝を　捨離すべからず。
正 法という宝に由って　世人は楽を受く。
〔国王が〕常に当に　正 法を修することに親近せば，
功徳を聚 集して　その身を荘 厳し
自 の眷属に於て　常に止足を知るべし。
当に悪人を遠ざけ　正 法を修治して
衆 生を諸の善法に安らかに止まらしめ
教 勅し防護して　不善を離れしむべし。
是の故に国土は　安穏豊楽にならん。
是の王も亦　威徳具足することを得べし。
諸 の人民には，〔かれらの〕行ずる所の悪法に随い（それぞれに応じて）
応当に調 伏して　法の如く教 詔すべし。

（中村元，『密教経典・他』，32-33 頁より引用）

以上見たように，鎮護国家は「人王」によって統治される。その「人王」の威徳は「心は常に平等」の下で広まり，人々に三宝を敬まらせ，国を「安楽熾盛」，或いは「安穏豊楽」に導くのである。まさに国は正しい法の行われることにより，その国を治める「人王」は立正安国を築くのである。

真言密教は『理趣 経』を根本経典の一つにする。この『理趣経』は玄 奘 三蔵の漢訳本『大般若（智慧）波羅密多（完全）経』の一部に含まれていたが，独立して不空三蔵によって『大楽金剛不空真実三摩耶経』に体系化された。

この『理趣経』が解くところの真言密教は「大楽」の達成を目標にし，清浄を介して平等主義の下に真言としてこの世の生きし生けるものの「17 の境地」つまり「妙適・欲箭・触・愛縛・見清・適悦・愛慢・荘厳・意滋沢・身楽・色・声・香・味・自性・般若」を聖なものと位置づけ，次のように現世利益主義を説く。

【漢訳書き下し文】
初・中・後ともに善にして文義巧妙なり。純一円満にして清浄潔白なり。
一切法の清浄句門を説きたもう。
謂う所は，妙適清浄の句は是れ菩薩の位なり，欲箭清浄の句は是れ菩薩の位なり，触清浄の句は是れ菩薩の位なり，愛縛清浄の句は是れ菩薩の位なり，一切自在主清浄の句は是れ菩薩の位なり，見清浄の句は是れ菩薩の位なり，適悦清浄の句は是れ菩薩の位なり，愛清浄の句は是れ菩薩の位なり，慢清浄の句は是れ菩薩の位なり，荘厳清浄の句は是れ菩薩の位なり，意滋沢清浄の句は是れ菩薩の位なり，光明清浄の句は是れ菩薩の位なり，身楽清浄の句は是れ菩薩の位なり，色清浄の句は是れ菩薩の位なり，声清浄の句は是れ菩薩の位なり，香清浄の句は是れ菩薩の位なり，味清浄の句は是れ菩薩の位なり。
何を以ての故に。一切の法は自性清浄なるが故に，般若波羅密多も清浄なり。

（中村元『密教経典・他』；101–102 頁より引用）

この漢訳は不空によって翻訳されたもので理解が難かしいので，中村元による 17 の境地を中心にするサンスクリット和訳によって次のように解釈する。

【サンスクリット原文和訳】
初めにおいても善く，中においても善く，終わりにおいても善く，妙なる意義あり，語句も文字もみごとであり，雑りがなく，〔汚れがなく〕純白である教え，すなわち〈ありとあらゆるものは本来清浄であるという道理を完成する〔教え〕〉を説かれた。〔その教えは次の十七の境地である。〕
⑴〔男女交合の〕恍惚たる快楽（surata）が，じつは清浄であるという境地。これがすなわち菩薩の境地である。
⑵偏見（dṛṣṭi）があるのが，じつは清浄であるという境地。これがすなわち菩薩の境地である。
⑶〔男女の〕快楽（rati）が，じつは清浄であるという境地。これがすなわち菩薩の境地である。
⑷愛執（tṛṣṇā）のあるのが，じつは清浄であるという境地。これがすなわち菩薩の境地である。
⑸装飾する（bhūṣaṇa）のが，じつは清浄であるという境地。これがすなわち菩薩の境地である。
⑹歓喜して恍惚たらしめる（āhlādana）のが，じつは清浄であるという境地。これがすなわち菩薩の境地である。
⑺〔欲心をもって異性を〕眺める（āloka）のが，じつは清浄であるという境地。これがすなわち菩薩の境地である。
⑻身体で快感を味わう（kāya-sukha）のが，じつは清浄であるという境地。これがすなわち菩薩の境地である。
（中間原文欠）
⑿心（manas）のはたらくのが，じつは清浄であるという境地。これがすなわち菩薩の境地である。
〔⒀色（rūpa）を経験するのが，じつは清浄であるという境地。これがすなわち菩薩の境地である。〕
⒁音声（śabda）を経験するのが，じつは清浄であるという境地。これがすなわち菩薩の境地である。
⒂香（gandha）を経験するのが，じつは清浄であるという境地。これがすなわち菩薩の境地である。
⒃味（rasa）を経験するのが，じつは清浄であるという境地。これがすなわち菩薩の境地である。
⒄接触（sparśa）を経験するのが，じつは清浄であるという境地。これがすなわち菩薩の境地である。
それは，なぜであるか。

（中村元『密教経典・他』，102–103 頁より引用）

真言密教は人間が本来的に仏性を秘めて悪を清浄して聖にする「自性清浄」を行い，それ自体意味ある存在となるから（＝自在を得る），適悦歓喜の悟り（真理の境地）に達する。この仏性は人間を「開かれた人間」に生まれ変わらせ，苦からの救いと廻向の思想を育くむ「本覚」（＝精神

の自覚）となり，真言宗を特徴づける現世成仏の精神となる。

凡夫の人間が自分の仏性で自性清浄して意味ある存在として「17 の境地」に歓喜して生きるその暮らしを菩薩の境地として認めるというのが真言密教の教えである。したがって，『理趣経』が真言密教の奥儀となるのは人間の仏性を菩薩の境地に見たてこの世の暮らしを意味のある存在として生きる中に歓喜＝大楽を真理として認めようとする現世利益主義の立場であり，「開かれた人間」の精神的生まれ代りになる信仰心のことである。

チベット仏教，さらにブータン仏教がこうした人間の仏性に深く依存し，その結果，凡夫の暮らしの官能主義的側面，或いは愛執，妙適の歓喜を大楽の悟りに取り込み，禁欲主義的精神から離れることで人間の生き方を真理から遠ざけることとなり，内的脆弱性（頽廃）を大きくすることになる。日本の真言密教もチベット仏教，或いはブータン仏教と同様の内的矛盾（頽廃）を密教の神秘性の中に孕んでいると考えられる。

「理趣経」は人間の仏性で自性清浄されるこの世の暮らしの歓喜，楽しさが菩薩にとっても意味をもっているものと見なされ，重い罪の人も自分の仏性で自性清浄（法要と勤行，反省）されると，自在を得る存在になって真理の境地を得て，現世成仏すると次のように述べる。

【漢訳書き下し文】

〔第二　証悟の法門〕その時に薄伽梵・毘盧遮那如来は復一切如来の寂 静 法 性の現等覚を出 生する般若理趣を説きたもう。謂う所は，金剛 平 等の現等覚なり，大菩提は金剛堅固なるを以ての故なり。義平 等の現等覚なり，大菩提は一義利なるを以ての故なり。法 平 等の現等覚なり，大菩提は自性 清 浄なるを以ての故なり。一切業 平 等の現等覚なり，大菩提は一切分別について無分別の性なるを以ての故なり。

金剛手よ。若し此の四出 生の法を聞きて読誦し受持すること有らば，設使い現に無量の重 罪を行ずとも必ず能く一切の悪趣を超 越して，乃至，当に菩提道 場に坐して速かに能く無上 正 覚を 剋 証すべし。

時に薄伽梵は是の如く説き已りて，重ねて此の義を顕 明せんと欲するが故に，熙怡微笑して智拳印を持して，一切法の自性 平 等の心を説きたもう。悪。　（大八巻七八四中―下）

（中村元『密教経典・他』111-112 頁より引用）

⑶　浄土仏教の発展 ── 観音信仰から阿弥陀仏信仰へ

法華経の観音信仰，或いは真言密教が平安時代の中頃から末法思想の影響を受け，さらに開墾荘園の発達を背景にする武士階級の台頭を受けて日本の仏教のより高次な次元へ発達することになるが，こうした日本仏教の発達は一方で南都北嶺に対し戒律主義に基づいて自己を救済する信仰（自利心）への改革を生み，他方で天台宗，真言密教のより一層の純化（他利心信仰）の中で観音信仰から阿弥陀仏信仰への浄土教への発展を育くむことになる。

既にこうした浄土教への念仏信仰の発達は一方で藤原道長の阿弥陀堂建立に結実し，他方で後白河上皇以降の院政時代を支える仏王と国王の融合による法皇体制を生み出し，或いは熊野三山の権現信仰，つまり本地（仏）垂迹（神）による神仏習合を育くむのである。かくて平安時代か

ら鎌倉時代への移行は古代律令制から中世封建制への転換となり，大乗仏教をより一層の純化へと進め，日本仏教を神秘性精神主義の宗教へと特徴づけるように東南アジアの中で中国，チベット，そしてブータンの大乗仏教の中でも特異な仏教国へ発達する時代となる。

阿弥陀仏信仰は浄土教経典を新しく生み出す。浄土教経典は浄土三部経から構成され，一般的には『大無量寿経』，『観無量寿経』そして『仏説阿弥陀経』をさす。「無量寿」は阿弥陀仏のことを言い，⑴無量寿仏（アミターユス）と⑵無量光仏（アミターバ）の２つに分けられる。一方の無量（限）アミタと寿命（命）アーユスの同義語と他方の無量光カーバ，カミターバの共通音アミタが阿弥陀仏と漢字に写され，「アミダ」さまと日本語になる。

西方浄土にいる阿弥陀仏はこれまでの観音信仰の南方浄土と薬師如来の東方浄土に加えて，新しく登場し，浄土仏教の信仰仏となるがこれは日本仏教の新しい発展となる。浄土思想はこれまでの観音信仰の現世利益主義に対して死後の涅槃＝あの世の極楽往生への浄土信仰を意味し，このことによりより一層の大乗仏教の密教とその神秘性への純粋化を求められることとなる。

浄土信仰は阿弥陀仏信仰を中心に浄土経典によって体系化されながら発展を見るが，その体系化は⑴『阿弥陀仏経』，⑵『大無量寿経』そして⑶『観無量寿経』へ順次発達する。すなわち，『阿弥陀経』は初期浄土教の経典であり，浄土を「幸あるところ」の「無為自然」の存在としてボンヤリと考えられていた極楽浄土を意味づけていた。しかし，阿弥陀仏信仰を確立し，明確な浄土信仰を植えつけたのが次の『大無量寿経』である。ここでは阿弥陀仏は 48 の誓願をたてて大衆を救済し，その願いを成就する。その結果，阿弥陀仏は１人法蔵菩薩となって東方と西方の二つの極楽浄土にいることになる。このことから 48 の誓願に表れる阿弥陀仏の慈悲は阿弥陀仏信仰の核心を形成し，浄土教の利他心倫理となる。『観無量寿経』での利他心倫理は上・中・下の階層毎に分類され，臨終救済から現世の「平生業成」（平生往生）への信仰へ拡大し，「浄土を観想する 16 の方法」を強調する。

以上浄土経典三部作を概括したが，大乗仏教の神秘性（＝密教）は精神（心）の訓練と禅の冥想世界（インドでのヨーガー）主義へ導き，念仏を唱えるだけで自分のほうで計らいをしなくても，自から生かしていただく利他心（阿弥陀仏の慈悲）への依存を深める。ここに阿弥陀仏信仰を含む浄土教は，一方で念仏を唱えて仏に投げかけ，それに対して仏からのはたらきかけを感じ（仏性）て現世の生活を肯定（功徳）する現世利益主義を育くみ，他方で観想（禅の冥想）の純化を深めて神秘的精神主義へ沈澱する。専修念仏は天台宗，真言宗の仏性による現世成仏を成し遂げるのに対し，その仏性の精神訓練でより根源にある死と生を自然の循環と見なし，この「無為自然」を悟りにすることで苦（欲）から解放され，「開かれた人間」として生まれ代わる働きをする。ここに法然，親鸞の浄土教と空海，最澄の密教（台密・東密）との相違が生じる。

一 『阿弥陀仏経』の「無為自然」論

浄土教が『阿弥陀仏経』によって阿弥陀仏を唱えれば，人々は皆極楽往生することとなり，ここに阿弥陀仏信仰が成立するが，この阿弥陀仏信仰の核となったのは念仏によって利他心を育く

むことであるが，この結果，「無為自然」論を，つまり，生かしていただくという観想（空観の表れ）を特徴にする。『阿弥陀経』は仏（釈尊）が 1250 人の大阿羅漢（菩薩・諸无の大衆）の前で長老舎利弗に西方にある仏国土を極楽とただぼんやりと，感じている点について次のように名づける。

【漢訳書き下し文】
〔正説〕その時，仏は，長老舎利弗に告げたもう，「これより西方，十万億の仏土を過ぎて，世界あり，名づけて極楽という。その〔国〕土に仏ありて，阿弥陀と号す。〔かれ〕いま，現に在まして説法したもう。舎利弗よ。かの〔国〕土をなにがえゆに名づけて極楽となすや。その国の衆生は，もろもろの苦しみあることなく，ただもろもろの楽しみを受く。ゆえに，〔その仏国土を〕極楽と名づく。」

（中村元『浄土経典』38 頁より引用）

仏（釈尊）はこの西方の仏国を極楽と名づけ，そこでの仏を阿弥陀と号し，ここに住む衆生が「もろもろの苦しみあることなく，ただもろもろの楽しみを受」けていること，また黄，赤，白い光をふり蓮華の輝やきと四宝（金，銀，瑠璃，玻瓈）で飾られる七重の石垣，ターラ樹で包われていることを由来として挙げている。さらに，この極楽浄土に生まれる衆生は如来に花の雨を降らし，孔雀・鸚鵡の発する悟りへの美しい声を聞いて，仏心，法心を心にとどめることとなり，ここに仏国特有のみごとな光景で飾られていると次のように浄土での安楽を描く。

【漢訳書き下し文】
「また，舎利弗よ。極楽国土には，七重の欄楯，七重の羅網，七重の行樹ありて，みな，これ四宝をもって周帀し，囲繞せり。このゆえに，かの国を名づけて極楽という。」
「また，舎利弗よ。極楽国土には，七宝の池あり。八功徳の水，その中に充満す。池の底には純ら金沙をもって地に布けり。〔池の〕四辺の階道は，金・銀・瑠璃・玻瓈より合成す。〔階道の〕上に楼閣あり。また，金・銀・瑠璃・玻瓈・硨磲・赤珠・碼碯をもって，これを厳飾す。池中の蓮華は，大いさ車輪のごとし。〔しかも〕青色〔の蓮華〕には青光，黄色には黄光，赤色には赤光，白色には白光ありて，微妙・香潔なり。舎利弗よ。極楽国土には，かくのごときの功徳の荘厳を成就せり。」
「また，舎利弗よ。かの仏国土は，常に天楽をなし，黄金を地となす。昼夜六時に，曼陀羅華を雨ふらす。その国の衆生は，常に清旦をもって，おのおの衣裓をもちいて，衆の妙華を盛り，他方〔世界〕の十万億の仏を供養し，すなわち食時をもって，本国に還到して，飯食し，経行す。舎利弗よ。極楽国土には，かくのごときの功徳の荘厳を成就せり」。

（中村元『浄土経典』，40，42，46 頁より引用）

仏（釈尊）は西方極楽浄土が念仏の「功徳の荘厳」で飾られ，完成されているとその全体像を初めて明らかにするが，この極楽浄土は阿弥陀仏への念仏を唱えることで死後に行ける世界と見なされる。ここでは阿弥陀仏を人間の仏心，法心で感じ，その世界を垣間見るのである。こうした仏心，法心をもった人間は「開かれた人間」と見なされ，極楽の阿弥陀仏を心の仏性で感じるのである。それゆえ，この極楽を観想して極楽の発する声を聞いて阿弥陀仏の名を念仏し，唱え

れば，その念仏功徳によって念仏者は阿弥陀仏，観音菩薩，薬師菩薩の迎えを受け，極楽往生すると，仏（釈尊）によって説かれる。さらに仏（釈尊）は阿弥陀仏の由来を十方の国を照らす無量光で，無量寿の仏（西蔵菩薩）であると次のように説く。

【漢訳書き下し文】

「またつぎに，舎利弗よ。かの国には，常に，種々の奇妙なる雑色の鳥あり。白鵠・孔雀・鸚鵡・舎利・迦陵頻伽・共命の鳥なり。このもろもろの鳥，昼夜六時に，和雅の音を出す。その音は，五根・五力・七菩提分・八聖道分，かくのごとき等の法を演暢す。その土の衆生は，この音を聞きおわりて，みな，ことごとく仏を念じ，法を念じ，僧を念ず。

舎利弗よ。汝，この鳥は，実にこれ，罪報の所生なりということなかれ。所以はいかに。かの仏国土には，三悪趣なければなり。舎利弗よ。その仏国土には，なお，三悪道の名なし。いかにいわんや，実〔体〕あらんや。このもろもろの鳥は，みな，これ，阿弥陀仏の法音を宣流せしめんと欲したもう変化の所作なり。」

「舎利弗よ。かの仏国土には，微風吹動し，もろもろの宝行樹および宝羅網は，微妙の音を出す。譬えば，百千種の楽を同時にともになすがごとし。この音を聞く者は，みな，自然に念仏・念法・念僧の心を生ず。舎利弗よ。かの仏国土には，かくのごときの功徳の荘厳を成就せり」。

「〔以下はサンスクリット原文9の前半に対応します〕舎利弗よ。汝の意においていかに。かの仏を，何がゆえに，阿弥陀と号すや。舎利弗よ。かの仏の光明は無量にして，十方の国を照らすに障礙するところなし。このゆえに，号して阿弥陀となす。〔以下はサンスクリット原文8の前半に対応します〕また，舎利弗よ。かの仏の寿命およびその人民〔の寿命〕も，無量無辺にして阿僧祇劫なり。ゆえに阿弥陀と名づく。

〔以下はサンスクリット原文8の後半に対応します〕舎利弗よ。阿弥陀仏は，仏と成りてよりこのかた，いまに十劫なり。〔以下はサンスクリット原文9の後半に対応します〕また，舎利弗よ。かの仏に無量無辺の声聞の弟子あり。みな，阿羅漢にして，これ，算数のよく知るところにあらず。もろもろの菩薩衆も，またまた，かくのごとし。舎利弗よ。かの仏国土には，かくのごときの功徳の荘厳を成就せり」。

（中村元『浄土経典』，49-50，53-54，55頁より引用）

仏（釈尊）は阿弥陀仏の無量光明と無量寿命の仏性を明かし，「無量無辺の声聞の弟子」を育てて「尊敬されるべき人」，或いは「開花された人間」に導いて聖者にすると，阿弥陀仏の功徳の成就に注目する。そして，仏（釈尊）はこの西方の極楽浄土のすばらしさを聞くなら願をおこして念仏を唱える衆生の臨命終時に臨み，迎えて極楽往生する「無為自然」の道について次のように描く。

【漢訳書き下し文】

「また，舎利弗よ。極楽国土には，衆生として生まれし者，みな，これ阿鞞跋致にして，その中に多く，一生補処〔の菩薩〕あり。その数は，甚だ多し。これは，算数のよくこれを知るところにあらず。ただ，無量無辺なる阿僧祇劫をもって説くべし」。

「舎利弗よ。衆生にして〔極楽国土および阿弥陀仏と聖衆のことを〕聞く者あらば，まさに願を発してかの国に生まれんと願うべし。所以はいかに。かくのごときのもろもろの上善人とともに，一処に会うことをうればなり。舎利弗よ。少なる善根・福徳の因縁をもって，かの国に生まるることをうべからず」。

「舎利弗よ。もし善男子・善女人ありて，阿弥陀仏〔の名号〕を説くことを聞き，〔その〕名号を執持するに，もしは一日，もしは二日，もしは三日，もしは四日，もしは五日，もしは六日，もしは七日〔の間〕，一心不乱ならば，その人命終る時に臨んで，阿弥陀仏は，もろもろの聖衆とともに，その前に現在したもう。この人〔命〕

終る時，心，顚倒せず。〔命終りて〕すなわち阿弥陀仏の極楽国土に往生することをえん」。

(中村元『浄土経典』58，60，62 頁より引用)

仏（釈尊）は大乗仏教の密教の悟りを大楽に求め，西方の極楽浄土で生まれ変わって善人，求道者に生まれる「無為自然」論への便法として阿弥陀仏への名号を唱える念仏信仰を密教の利他心（神秘性）と見なす。すなわち，仏（釈尊）は一生の間，或いは死ぬ間際 7 日間だけでも阿弥陀仏の名号を唱えれば，この功徳によって命の終る時に安心立命すべく阿弥陀仏，観音菩薩，薬師菩薩の迎えを受け極楽往生への大楽を無為自然の如実（真理・真言）とする。

こうした極楽往生への「阿弥陀仏の不可思議の功徳」が仏（釈尊）の讃える阿弥陀仏信仰の真理となり，この念仏信仰は阿弥陀仏の慈悲に由来する利他心信仰であると次のように結論づける。

【漢訳書き下し文】

「舎利弗よ。われが，いま，阿弥陀仏の不可思議の功徳を讃歎するごとく，〔かくのごとく〕東方にもまた，阿閦鞞仏，須弥相仏，大須弥仏，須弥光仏，妙音仏，かくのごとき等の恒河の沙の数〔ほど〕の諸仏ありて，おのおの，その国において，広長の舌相を出し，あまねく三千大千世界を覆いて，〔この〕誠実の言を説きたもう，『汝ら衆生よ。まさに，この，〈〔阿弥陀仏〕の不可思議の功徳を称讃する，一切の諸仏に護念せらる〔と名づくる〕経〉を信ずべし』と」。

「舎利弗よ。南方世界に，日月灯仏，名聞光仏，大焔肩仏，須弥灯仏，無量精進仏，かくのごとき等の恒河の沙の数〔ほど〕の諸仏ありて，おのおの，その国において，広長の舌相を出し，あまねく三千大千世界を覆いて，〔この〕誠実の言を説きたもう，『汝ら衆生よ。まさに，この〈〔阿弥陀仏の〕不可思議の功徳を称讃する，一切の諸仏に護念せらる〔と名づくる〕経〉を信ずべし』と」。

「舎利弗よ。西方世界に，無量寿仏，無量相仏，無量幢仏，大光仏，大明仏，宝相仏，浄光仏，かくのごとき等の恒河の沙の数〔ほど〕の諸仏ありて，おのおの，その国において，広長の舌相を出し，あまねく三千大千世界を覆いて，〔この〕誠実の言を説きたもう，『汝ら衆生よ。まさに，この，〈〔阿弥陀仏の〕不可思議の功徳を称讃する，一切の諸仏に護念せらる〔と名づくる〕経〉を信ずべし』と」。

「舎利弗よ。北方世界に，焔肩仏，最勝音仏，難沮仏，日生仏，網明仏，かくのごとき等の恒河の沙の数〔ほど〕の諸仏ありて，おのおの，その国において，広長の舌相を出し，あまねく三千大千世界を覆いて，〔この〕誠実の言を説きたもう，『汝ら衆生よ。まさに，この〈〔阿弥陀仏の〕不可思議の功徳を称讃する，一切の諸仏に護念せらる〔と名づくる〕経〉を信ずべし』と」。

「舎利弗。下方世界に，師子仏，名聞仏，名光仏，達摩仏，法幢仏，持法仏，かくのごとき等の恒河の沙の数〔ほど〕の諸仏ありて，おのおの，その国において，広長の舌相を出し，あまねく三千大千世界を覆いて，〔この〕誠実の言を説きたもう，『汝ら衆生よ。まさに，この〈〔阿弥陀仏の〕不可思議の功徳を称讃する，一切の諸仏に護念せらる〔と名づくる〕経〉を信ずべし』と」。

「舎利弗よ。上方世界に，梵音仏，宿王仏，香上仏，香光仏，大焔肩仏，雑色法華厳身仏，娑羅樹王仏，宝華徳仏，見一切義仏，如須弥山仏，かくのごとき等の恒河の沙の数〔ほど〕の諸仏ありて，おのおの，その国において，広長の舌相を出し，あまねく三千大千世界を覆いて，〔この〕誠実の言を説きたもう，『汝ら衆生よ。まさに，この〈〔阿弥陀仏の〕不可思議の功徳を称讃する，一切の諸仏に護念せらる〔と名づくる〕経〉を信ずべし』と」。

(中村元『浄土経典』，64-65，67-69，71，72，74-75 頁より)

以上のように，仏（釈尊）はこの『阿弥陀経』を(1)東方，(2)南方，(3)西方，(4)北方，(5)下方，

⑹上方の全ての世界の「一切の諸仏に護念」する教典となり，敬うべきであると説き，信受すべしと重ねて強調する。求道者，善男子，善女人，比丘，天，人，阿修羅，諸の菩薩が仏（釈尊）の説くこの『阿弥陀経』を護受し，或いは信受すれば，阿弥陀の不可思議な功徳によって極楽に達する。そして西方の極楽論はこの世の五濁の苦しみから衆生を救い，歓喜を生む。さらに，この『阿弥陀仏』は西方の極楽浄土の国土に生まれんと菩提心と願を発し，五濁の悪世からもろもろの衆生を救済する難信の法となり，この世の難事を大楽へ変える経典にもなると次のように見なされる。

【漢訳書き下し文】

「舎利弗よ。汝の意においていかに，何がゆえに名づけて，〈一切の諸仏に護念せらる〔と名づくる〕経〉となすや。舎利弗よ。もし，善男子・善女人ありて，この，諸仏の説くところの〔阿弥陀仏の〕名および〔この〕経の名を聞かば，このもろもろの善男子・善女人は，みな，一切の諸仏にともに護念せらるるところとなり，みな，阿耨多羅三藐三菩提より退転せざることをえんがためなり。これゆえに，舎利弗よ。汝らみな，まさに，わが語および諸仏の説くところを信受すべし。舎利弗よ。もし，人ありて，すでに願を発し，いま願を発し，まさに願を発して，阿弥陀仏の国に生まれんと欲せば，このもろもろの人ら，みな，阿耨多羅三藐三菩提より退転せざることをえて，かの国土において，もしはすでに生まれ，もしはいま生まれ，もしはまさに生まれん。このゆえに，舎利弗よ。もろもろの善男子・善女人にして，もし信あらば，まさに，かの国土に生まれんと願を発すべし」。

「舎利弗よ。われ，いま，諸仏の不可思議の功徳を称讃するごとく，かの諸仏らも，また，わが不可思議の功徳を称説して，この言をなす，『釈迦牟尼仏は，よく，甚難・希有の事をなしたまえり。〔すなわち〕よく，娑婆国土の五濁の悪世たる劫濁・見濁・煩悩濁・衆生濁・命濁の中において，阿耨多羅三藐三菩提をえて，もろもろの衆生のために，この，一切の世間に難信の法を説きたまえり』と。舎利弗よ。まさに知るべし。われ，五濁の悪世において，この難事を行じ，阿耨多羅三藐三菩提をえて，一切の世間のために，この難信の法を説けり。これ，甚だ〔成し〕難きこととなす」。

〔結語〕仏，この経を説きおわるや，舎利弗およびもろもろの比丘，一切の世間の天・人・阿修羅等は，仏の説きたまいしところを聞き，歓喜し，信受して，礼をなして去りぬ。

仏の説きたまいし阿弥陀経

（中村元『浄土経典』76-77，79，81頁より引用）

かくて，『阿弥陀経』は仏（釈尊）の説いた聖なる教典として位置づけられ，阿弥陀仏信仰の倫理となり，ここに浄土仏教への１歩を踏み出すのである。

二 『大無量寿経』── 48 の誓願

この『大無量寿経』は魏の康僧鎧（三蔵法師）によって 252 年にサンスクリット語から漢訳される。「大無量寿経」は，阿弥陀仏信仰を確立する 48 の誓願を中心に構成され，浄土仏教の中心的経典と見なされる。

仏（釈尊）は阿弥陀仏の 48 の誓願を成就して西蔵菩薩から仏になった場合に，その 48 の誓願を経典として明文化したい旨の申出を受けたことを次のように描く。

【漢訳書き下し文】

〔正説〕仏は，阿難に告げたもう，「乃往過去，久遠の，無量・不可思議・無央数劫に，錠光如来，世に興出して，無量の衆生を教化し度脱し，みな，道をえしめて，すなわち〔みずから〕滅度を取りたまいき。次に如来あり，名づけて光遠という。次を月光と名づけ，(中略)次を処世と名づく。かくのごときの諸仏，みな，ことごとく，すでに過ぎたまえり。

その時，次に仏あり，世自在王と名づけ，如来，応供，等正覚，明行足，善逝，世間解，無上士，調御丈夫，天人師，仏，世尊〔と称せられ〕たり。時に，〔一〕国王あり，〔かの〕仏の説法を聞いて，心に悦予を懐き，すなわち無上正真道〔にむかう〕意を発し，国を棄て，王〔位〕を損てて，行きて沙門となり，号して法蔵といえり。高才・勇哲にして，世〔の人〕と超異せり」。(以下略)

「世自在王如来の所に詣りて，仏の足を稽首し，右に繞ること三帀して，長跪し合掌して，頌をもって讃えていたもう」。(以下略)

「ときに，かの比丘は，仏の所説の厳浄の国土を聞き，〔かつ〕みなことごとく覩見して，無上・殊勝の願を超発せり。その心は，寂静にして，志は著するところなく，一切の世間に，よく及ぶ者なし。〔かくしてその後〕五劫を具足して，仏国を荘厳すべき清浄の行を思惟し，摂取せり」。

阿難は，仏にもうしていう，「かの仏国土の〔世自在王仏の〕，寿量はいくばくぞや」。仏はいいたもう，「その仏の寿命は，四十二劫なり。ときに，法蔵比丘は，二百一十億の諸仏の妙土の，清浄の行を摂取せり。かくのごとく修しおわりて，かの仏の所に詣で，稽首して足を礼し，仏を繞ること三帀し，合掌して住り，仏にもうしていう，『世尊よ。われ，すでに仏土を荘厳すべき清浄の行を摂取せり』と。〔世自在王〕仏は〔法蔵〕比丘に告げたもう，『汝は，いま，説くべし。よろしく知るべし。これ，時なり。一切の大衆を発起して，悦可せしめよ。菩薩〔ら〕は聞きおわりて，この法を修行し，縁りて無量の大願を満足することを致さん』と。〔法蔵〕比丘は，仏にもうしていう。『唯，聴察を垂れたまえ。わが所願のごとく，まさにつぶさに，これを説くべし』」。

(中村元『浄土仏教』90，93-95 より引用)

西蔵菩薩は仏になる前に修業して，48 の誓願を一つづつ叶え，その願いを経典にしたいと仏(釈尊) に申し入れる。そして 48 の誓願について西蔵法師は「こういう誓願を実現したい，もし実現されないならば私は仏となることをしない」という繰り返しの形式文を踏まえて次のように 48 の誓願を述べるが，かなりの長文となるが以下のように掲げる。

一，たとい，われ仏となるをえんとき，国に地獄，餓鬼，畜生あらば，正覚を取らじ。
二，たとい，われ仏となるをえんとき，国中の人・天，寿終りてのち，また三悪道に更らば，正覚を取らじ。
三，たとい，われ仏となるをえんとき，国中の人・天，ことごとく真金色ならずんば，正覚を取らじ。
四，たとい，われ仏となるをえんとき，国中の人・天，形色同じからず，好醜あらば，正覚を取らじ。
五，たとい，われ仏となるをえんとき，国中の人・天，宿命〔通〕を識らず，下(さらについには)，百千億那由他の諸劫の事を知らざるに至らば，正覚を取らじ。
六，たとい，われ仏となるをえんとき，国中の人・天，天眼を得ず，下(さらについには)，百千億那由他の諸仏の国を見ざるに至らば，正覚を取らじ。
七，たとい，われ仏となるをえんとき，国中の人・天，天耳を得ず，下(さらについには)，百千億那由他の諸仏の所説を聞きて，ことごとく受持せざるに至らば，正覚を取らじ。
八，たとい，われ仏となるをえんとき，国中の人・天，他心を見るの智を得ず，下(さらについには)，百千億那由他の諸仏の国中の，衆生の心念を知らざるに至らば，正覚を取らじ。
九，たとい，われ仏となるをえんとき，国中の人・天，神足を得ず，一念の頃において，下(さらについには)，百千億那由他の諸仏の国を超過すること能わざるに至らば，正覚を取らじ。

十，たとい，われ仏となるをえんとき，国中の人・天，もし想念を起して，身を貪計せば，正覚を取らじ。
十一，たとい，われ仏となるをえんとき，国中の人・天，〔正〕定聚に住し，必ず滅度に至らずんば，正覚を取らじ。
十二，たとい，われ仏となるをえんとき，光明，能く限量ありて，下（さらについには），百千億那由他の諸の仏国を照らさざるに至らば，正覚を取らじ。
十三，たとい，われ仏となるをえんとき，寿命，能く限量ありて下（さらについには），百千億那由他劫に至らば，正覚を取らじ。
十四，たとい，われ仏となるをえんとき，国中の声聞について，〔その数を〕能く計量することありて，下（さらについには），三千大千世界の声聞・縁覚が，百千劫において，ことごとく共に計挍して，その数を知るに至らば，正覚を取らじ。
十五，たとい，われ仏となるをえんとき，国中の人・天をして，寿命に能く限量なからしめん。〔ただし〕その本願により，修短自在なるものを除かん。もし，しからずんば，正覚を取らじ。
十六，たとい，われ仏となるをえんとき，国中の人・天にして，〔不善の者あり〕乃至，不善の名すらありと聞かば，正覚を取らじ。
十七，たとい，われ仏となるをえんとき，十方世界の無量の諸仏，ことごとく咨嗟して，わが名を称えずんば，正覚を取らじ。（大一二巻二六八上）
十八，たとい，われ仏となるをえんとき，十方の衆生が，至心に信楽して，わが国に生まれんと欲して，〔一念〕乃至十念せん。もし，生まれずんば，正覚を取らじ。ただ，五逆〔の罪を犯すもの〕と正法を誹謗するものを除かん。
十九，たとい，われ仏となるをえんとき，十方の衆生が，菩提心を発し，もろもろの功徳を修め，至心に願を発して，わが国に生まれんと欲せば，寿の終る時に臨みて，〔われが〕仮令，大衆とともに囲繞して，その人の前に現ぜずんば，正覚を取らじ。
二十，たとい，われ仏となるをえんとき，十方の衆生が，わが名号を聞きて，念をわが国に係け，〔さらに〕もろもろの徳本を植えて，〔それらの功徳を〕至心に回向して，わが国に生まれんと欲わんに，〔この願い〕果遂せずんば，正覚を取らじ。
二十一，たとい，われ仏となるをえんとき，国中の人・天，ことごとく三十二の大人相を成満せずんば，正覚を取らじ。
二十二，たとい，われ仏となるをえんとき，他方の仏土のもろもろの菩薩衆，わが国に来生せば，究竟して必ず，一生補処に至らしめん。（中略）
二十三，たとい，われ仏となるをえんとき，国中の菩薩が，仏の神力を承けて，諸仏を供養し，一食の頃に，あまねく無数無量那由他の諸仏の国に至ること能わずんば，正覚を取らじ。
二十四，たとい，われ仏となるをえんとき，国中の菩薩が，諸仏の前に在りて，その徳本を〔積み〕現わさんに，もろもろの欲求するところの供養の具，もし，意のごとく〔得られ〕ずんば，正覚を取らじ。
二十五，たとい，われ仏となるをえんとき，国中の菩薩が，一切智〔に入らしむる法〕を演説すること能わずんば，正覚を取らじ。
二十六，たとい，われ仏となるをえんとき，国中の菩薩が，金剛の〔如き〕那羅延の身を得ずんば，正覚を取らじ。
二十七，たとい，われ仏となるをえんとき，国中の人・天の〔用いる〕一切の万物，厳浄光麗にして，〔その〕形色，殊特にして，窮微極妙なること，よく称量するなし。〔しかるに〕そのもろもろの衆生，ないし，天眼を逮得して，よく明了に，その名〔と〕数を弁うることあらば，正覚を取らじ。
二十八，たとい，われ仏となるをえんとき，国中の菩薩，ないし，少功徳の者も，その道場樹の，無量の光色ありて高さ四百万里なるを知見すること能わずんば，正覚を取らじ。
二十九，たとい，われ仏となるをえんとき，国中の菩薩が，もしくは経法を受け読み，〔もしくは〕諷誦・持説して〔他人に説き〕，弁才の智慧をえずんば，正覚を取らじ。
三十，たとい，われ仏となるをえんとき，国中の菩薩の智慧の弁才が，もし，限量すべくんば，正覚を取らじ。

三十一，たとい，われ仏となるをえんとき，国土，清浄にして，〔その光明をもって〕みなことごとく，十方一切の無量無数不可思議の諸仏世界を照見すること，なお明鏡にその面像を覩るがごとくせん。もし，しからずんば，正覚を取らじ。

三十二，たとい，われ仏となるをえんとき，地より已上，虚空に至るまで，宮殿・楼観・池流・華樹〔などの〕，国中の所有一切の万物が，みな，無量の雑宝と百千種の香をもって，共に合成し，〔その〕厳飾の奇妙なること，もろもろの人・天〔の世界〕に超え，その香は，あまねく十方世界に薫じ，菩薩にして〔これを〕聞く者は，みな，仏行を修せん。もし，かくのごとくならずんば，正覚を取らじ。

三十三，たとい，われ仏となるをえんとき，十方の無量・不可思議の諸仏世界の衆生の類，わが光明を蒙りて，その身に触れなば，身心柔軟にして，人・天に超過せん。もし，しからずんば，正覚を取らじ。

三十四，たとい，われ仏となるをえんとき，十方の無量・不可思議の諸仏世界の衆生の類，わが名字を聞きて，菩薩の無生法忍，〔ないしは〕もろもろの深〔妙〕なる総持をえずんば，正覚を取らじ。

三十五，たとい，われ仏となるをえんとき，十方の無量・不可思議の諸仏世界に，それ，女人ありて，わが名字を聞きて，歓喜信楽し，菩提心を発し，女身を厭悪せん。〔その人〕寿終りてのち，また女像とならば，正覚を取らじ。

三十六，たとい，われ仏となるをえんとき，十方の無量・不可思議の諸仏世界のもろもろの菩薩衆が，わが名字を聞きて，寿終りてのち，常に梵行を修し，仏道を成ずるに至らん。もし，しからずんば，正覚を取らじ。

三十七，たとい，われ仏となるをえんとき，十方の無量・不可思議の諸仏世界のもろもろの天・人民，わが名字を聞きて，五体を地に投げて，稽首作礼し，歓喜信楽して，菩薩の行を修めんに，〔他の〕もろもろの天・世人が，敬いを致さずということなからん。もし，しからずんば，正覚を取らじ。

三十八，たとい，われ仏となるをえんとき，国中の人・天が，衣服をえんと欲わば，念に随って，〔衣服〕すなわち至り，仏の讃むるところのごとき，法に応える妙服は，自然に身に在らん。もし，その〔衣服に〕裁縫，擣染，浣濯することあらば，正覚を取らじ。

三十九，たとい，われ仏となるをえんとき，国中の人・天の受くるところの快楽が，漏を尽せる比丘のごとくならずんば，正覚を取らじ。

四十，たとい，われ仏となるをえんとき，国中の菩薩，意に随って十方の無量の厳浄なる仏土を見んと欲わば，時に応じて願いのごとく，宝樹の中において，みなことごとく照見せんこと，なお明鏡にその面像を観るがごとくならん。もし，しからずんば，正覚を取らじ。

四十一，たとい，われ仏となるをえんとき，他方の国土のもろもろの菩薩衆が，わが名字を聞きて，仏〔の位〕をうるに至るまで，諸根の闕陋して，具足せずんば，正覚を取らじ。

四十二，たとい，われ仏となるをえんとき，他方の国土のもろもろの菩薩衆が，わが名字を聞きて，みなことごとく清浄解脱三昧を逮得し，この三昧に住して，一発意の頃に，無量・不可思議のもろもろの仏・世尊を供養して，しかも〔禅〕定の意を失わざらん。もし，しからずんば，正覚を取らじ。

四十三，たとい，われ仏となるをえんとき，他方の国土のもろもろの菩薩衆が，わが名字を聞きて，寿終りてのち，尊貴の家に生まれん。もし，しからずんば，正覚を取らじ。

四十四，たとい，われ仏となるをえんとき，他方の国土のもろもろの菩薩衆が，わが名字を聞きて，歓喜踊躍し，菩薩の行を修めて，徳本を具足せん。もし，しからずんば，正覚を取らじ。

四十五，たとい，われ仏となるをえんとき，他方の国土のもろもろの菩薩衆が，わが名字を聞きて，みなことごとく普等三昧を逮得し，この三昧に住して，仏と成るに至るまで，常に無量・不可思議の一切の諸仏を見たてまつらん。もし，しからずんば，正覚を取らじ。

四十六，たとい，われ仏となるをえんとき，国中の菩薩，その志願に随いて，聞かんと欲するところの法の，自然に聞くことをえん。もし，しからずんば，正覚を取らじ。

四十七，たとい，われ仏となるをえんとき，他方の国土のもろもろの菩薩衆が，わが名字を聞きて，すなわち不退転〔の位〕に至ることをえずんば，正覚を取らじ。

四十八，たとい，われ仏となるをえんとき，他方の国土のもろもろの菩薩衆が，わが名字を聞きて，すなわち第一，第二，第三法忍〔の位〕に至るをえず，〔また〕諸仏の法において，すなわち不退転〔の位〕をうることを

能わずんば，正覚を取らじ。（以下略）

（中村元『浄土仏教』97-134 頁より引用）

これら 48 の誓願は阿弥陀仏の大慈悲の 48 の形態を表わす。すなわち，48 の願いとは 1 の三悪道（地獄・餓鬼・畜生）をこの世から無くし，８，９，10，11 の人・天を智慧で闇から解脱し，15〜20 での畜生を長寿・善人に導くことを前半で誓う。そして，この 48 誓願で日本の浄土仏教を特徴づけるのが 18 の「念仏往生の願」（＝至心信楽の願）と 19 の「臨終現前の願」或いは「平生業成」そして 20 の「植諸徳本の願」である。

18 の「念仏往生の願」はサンスクリット訳では漢訳より深みのある解釈と意味づけがなされている。この 18 の願は，親鸞の浄土真宗を特徴づけ，師法然の浄土宗との違いを生み，日本の浄土仏教を中国より独自に発展するほどの根拠となっているところである。しがたって，18 のサンスクリット原文和訳は次の内容となる。

【サンスクリット原文和訳】

18　世尊よ。もしも，私がさとりを得た後に，他のもろもろの世界にいる生けるものどもが，〈この上ない正しいさとり〉を得たいという心をおこし，私の名を聞いて，清く澄んだ心（信ずる心）をもって私を念いつづけていたとしよう。ところで，もしも，かれらの臨終の時節がやってきたときに，その心が散乱しないように，私が修行僧たちの集いに囲まれて尊敬され，かれらの前に立つということがないようであったならば，その間は，私は〈この上ない正しいさとり〉を現にさとることがありませんように。

（中村元『浄土仏教』110 頁より引用）

この 18 の「念仏往生の願」は⑴狭い意味で臨終の直前に於いてでも「南無阿弥陀仏」の 6 言を唱え続けて終わるなら来迎して極楽往生へ導かれると解釈し，19 の「臨終現前の願」いと見なすか，⑵広い意味にとって臨終での便法でなくこの世の現世成仏を表わす「平生業成」の便法となり，「無為自然」である，と説くかである。親鸞が『教行信証』の中で最も強調しているのはこの現世成仏で，専修念仏による利他心の現われと解釈する。親鸞は念仏による精神修業とその瞑想とで救いの光を心に刻み，苦（欲）からの解放と生の喜びを同時に感受する「開かれた人間」に生まれ代われることを唱く。すなわち，親鸞は念仏で清浄され，「開かれた人間」として現世成仏するから，必ずしも来迎を待たなくても既に念仏の功徳で救済予定されているというふうに解釈する。この後者の「平生業成」の広い立場に立つのが親鸞である。

このように 18 の「念仏往生の願」は通説の「臨終現前の願」より現世の生前中，既に阿弥陀仏に救われている立場に立つことにより庶民の底辺層にまで救済を拡大でき，大衆仏教の地位を確立する便法として位置づけられる。親鸞が空也→源西→法然と続く阿弥陀仏信仰をより純化し，大衆仏教として発展に果した役割のもう一つの理由は，この現世成仏主義を表す「平生業成」と並んで 19 の「臨終現前の願」における救済の対象外となっている悪人，仏教誹謗者を救済され

る者として認めるか認めないかの問題と深く係っている。この 19 の願のサンスクリット訳は次の内容となる。

19　世尊よ。もしも，私がさとりを得た後に，無量・無数の仏国土にいる生けるものどもが，私の名を聞き，その仏国土に生まれたいという心をおこし，いろいろな善根がそのために熟するように振り向けたとして，そのかれらが，── 無間業の罪 (苦しみを受けることが絶えまのない無間地獄に堕ちるほどの，きわめて重い罪) を犯したものどもと，正法 (正しい教え) を誹謗するという〔煩悩の〕障碍に蔽われているものどもとを除いて ── たとえ，心をおこすことが十遍にすぎなかったとしても，〔それによって〕その仏国土に生まれないようなことがあるようであったならば，その間は，私は，〈この上ない正しいさとり〉を現にさとることがありませんように。

(中村元『浄土仏教』110 頁より引用)

この 19 の願は「臨終現前の願」で 20 の「植諸徳本の願」と関連づけられるが，阿弥陀仏を唱えて善根を植える人を皆救済されるが，その救済から外れる例外として 2 つの人々を掲げる。救済されない例外の 1 つは「無間業」(無間地獄に堕ちる) を犯す重罪人と，2 つは「正法」を誹謗する重罪人である。この 2 つの重罪を犯す人間は阿弥陀仏の慈悲が及ばなく極楽往生できない，とここでは明記されている。

しかし，親鸞は善人以上に悪人をも救済してこそ阿弥陀仏の不可思議な功徳となり，無限の慈悲になると解釈し，ほとんどの庶民階層の底辺をも含める。この親鸞の教えは，悪人正機説を廻向思想の変形と見なしているが，このことは浄土仏教を最高の発達へ達する便法となる。親鸞は日本最大の仏教教団 (本願寺浄土真宗) の形成へ一歩踏み出すが，その理由はこの 19 の願いの位置づけについて初めて宗教的根拠を明確にしたことであり，ここに現世利益主義の宗教として確立を見るのである。

かくて，浄土仏教は『阿弥陀経』，さらに『大無量寿経』で阿弥陀仏信仰を大衆仏教として初めて庶民階級の底辺にまで広げ，空也→源空→法然→親鸞→一遍のラインを核にして形成され，以後日本仏教の中核を担い続けるのである。

したがって，『平家物語』は浄土仏教の阿弥陀仏信仰を思想的背景にして琵琶法師の貫一によって語られ，序において「祇王」を導入部にする無常の嵐を吹き上げ，霊魂による無常さと空観を高らかに唱いあげ，ここに「開かれた人間像」を日本の原像と確立する古典文学と見なされるのである。この『平家物語』は現代日本人の心の支えとして生き続け，とりわけ 2011 年 3 月 11 日東日本大震災の中で「無常」を心に焼きつける際，日本人の誰もがこの『平家物語』を想い出す。そして，東日本大震災復興の精神は『平家物語』の諸行無常の鐘の音に導かれる自然と共生する「開かれた人間像」を取り戻すことを現代日本人の心に刻みつけるのに大きな役割を果すのである。

3章　タイ模索 ―― アナン・カンチャナパン著　女澤史恵 訳 「タイにおける土地と森林の地域統制」（上）

1章　序文：タイにおける文化的次元の発展

この三十年ほどの間に，タイは急速に経済発展を遂げた。しかし，急成長の恩恵を受けているのはごく限られた都市部だけであり，その他の大部分では依然として貧困状態にある。社会生活の特定の側面にのみ視線が注がれ，他方を犠牲にするような発展の仕方には，矛盾が内在する。その結果，文化的次元を考慮することによって，タイにおけるこうした発展の仕方を修正しようとする試みがなされている。

仏教国であるタイでは，仏教が開発に大きな役割を果たしているとタイ政府は認識してきた。開発の初期段階である 1960 年代初期には，仏教あるいは僧侶が発展の主な担い手として利用された。例えば，Dhammic Ambassador Program では，僧侶が政府役人と村人との仲介役として，仏教と社会福祉を教え広めていた。こうした開発戦略は，計画と遂行において厳格な上意下達が必要であり，政府と宗教団体間の強い政策的連携を必要としたため，開発の文化的次元の観念には適していなかった。

1970 年代初期のタイでは，仏教が開発の単なる道具ではなくむしろ理想となり，開発の文化的次元が具体性を持つようになってきた。政府当局とは連携していない地方の僧侶たちがコミュニティーの開発に携わり，仏教の教えや価値観に深く根ざしたタイの地方社会の道徳基盤と調和のとれた開発の概念を築き上げるようになった。このような僧侶たちにとって開発とは，生活の質，自立，自尊心，伝統的文化の尊重といった側面を重視しながら，物質と精神との調和を保つために総体的に探求することであった。また，近代化の過程と現金経済の導入は社会の文化的基盤を弱体化させるという考え方を支持した。こうした考え方は，『仏教アプローチ』的開発として知られるようになった。

1970 年代後半から 1980 年代初めまでは，タイの非政府組織（NGO）と協会が，徐々に発展の文化的次元を振興するという，別の考え方を形成するようになった。これが，『コミュニティー文化』アプローチ的開発として知られているものである。このアプローチを支持した指導者は，当時の欧米社会で脚光を浴びていた，新たに台頭してきた大衆主義的観念から影響をうけ，また，村のコミュニティーに対する資本主義の脅威をマルクス主義の不信感と共に突きつけられた。彼らの考え方で最も重要な点は，村の文化を，人間と調和のとれたコミュニティーの双方を重視する価値体系と生活様式として理想化しようとしたところにある。こうした文化価値は，コミュニ

ティーの発展を後押しする最も重要な推進力になった。

コミュニティーを構成している人々が独自の文化や考え方を意識するようになると，この文化的価値はコミュニティーの発展を支える最も重要な原動力となり，共同組織において村人の権限を高める強固な手法として認識される。しかし，こうした開発アプローチは，地方レベルに限局している。この考え方の支持者の中には，中流階級の支持を取り付けようとしている者もいる。近年，こうした考え方は，前述の仏教アプローチと複合している場合が多く見受けられ，政府当局から注目を集め始めている。しかし，その焦点は，道徳と民族の両方を尊重した自立的発展に重要な要因である土着文化，民衆の知恵，伝統的技術へと移っている。

1980 年代後半から 1990 年代前半には，開発に対して新しいアプローチが出現した。文化的次元のより動的な側面を取り上げた方法である。このアプローチでは，土着文化を価値あるシステムとして捉え，さらに個人，社会，自然の関係における理性的システムであるとした。村人独自の共同組織や資源管理に関して村人の権利が認識されることで，持続可能な発展への国民参加を可能にする。こうした共同体の権利は人間にとって必須であるため，参加することによって，環境と社会の大きな変化に伴って，権力の価値体系と思想を共に再生させることができる。こうした考え方をここでは『コミュニティー権利』アプローチと表現する。これは，人間らしく，公正な，持続可能で民主的な生活の発展に極めて重要である。このアプローチの推進者は主に協会や NGO であり，地方レベルに限局せずに，国レベルでネットワークの構築や政策の変更を推奨しようと働きかけた。

こうした三つのアプローチには，それぞれの戦略や方法論の多様性を反映して，文化や開発の概念に差異がある。本章では，この三つのアプローチに照らし合わせて，開発の考え方について，方法論の領域を概説する。

1．仏教アプローチ

仏教アプローチの主な担い手は，地方において村人と親密な関係にある僧侶である。こうした僧侶たちは，伝統的価値，知識，文化的英知の重要性に関して，開発活動や計画の成功を握る強力な立場にある。別の言い方をすれば，彼らは文化を仏教に深く根差しているタイ地方社会の道徳的基盤として捉えているため，文化や伝統に開発の潜在力があると考えている（Somboon 1988)。また，近代化の過程と，社会の文化的基盤の弱体化を招いた現金経済の導入で生じた問題を非難している。近代化が進むにつれ，村人は相互扶助の伝統を捨て，次第に実利主義で利己的になってきた。そうした変化に伴い，地域開発に取り組む僧侶は，文化的意識を独自の開発行為と伝統的慣行の復活に組み入れている。

仏教の価値観に基づいた僧侶の考える発展とは，物質と精神の両方において幸福であることが求められる。僧侶の考え方では，物質文明は現地の伝統，文化，社会生活を犠牲にしてではなく，自立，自己尊厳，地域資源への依存を通して，人間の苦悩から解放され，生活の質を改善するこ

とによって達成されるべきである。

こうした文化や発展の概念を胸に，僧侶は地元の人々に抱えている問題を理解させ，苦悩を改善するために互いに協力を惜しまないようにするのである。

仏教の儀式は，強力な精神的次元を伴った発展の総合的な部分として活用される。The forest robes (pha pa) ceremony が好例である。伝統的に俗人によって僧侶に物質的支援（特に robes）が差し出され，こうして得られた利益は地元の開発事業に当たられる。コミュニティーは，水田から現金に至るまで寄付を募り，仏教儀式を通して僧侶に提供し，僧侶はその寄付を人々に分配する。こうした儀式は，独立した自助集団として存続するために必要な資金集め活動でもあり，また地元住民と僧侶の交際を強化する手段でもある（Darlington 1990b）。

2．コミュニティー文化アプローチ

コミュニティー文化アプローチは，地方レベルで開発事業を行う NGO がよく使う手法である。そうした組織の作業単位は主に村のコミュニティーであり，仏教アプローチでは個人を対象としているのとは対照的に，集団レベルに焦点が当てられている。文化を貴重な制度としてではなく，むしろ相互に交換し共有できる一般的な知識である英知や思考形式として捉える。さらに，文化とは，調和のとれたコミュニティーに必要な最善の生活様式であるとも考えられる。このアプローチに基づき，開発組織は地方の組織や地元の指導者の振興を通して，地域社会の文化を強化しようとした（Niphot）。

コミュニティー文化アプローチの支持者は，次の三つの領域に集中的に働きかけた。集合組織を形成するという意識，地元独自の森林農業の知識，民間療法の可能性。実際，開発作業において，この三つの領域での意識向上は共通の戦略であり，調査方法論に不可欠な部分でもあると思われる。このことは調査への強い関心から明白であり，三つの領域に携わっている人々の間では，地方コミュニティーの分析的研究として知られている。こうした研究では，参加型活動調査（PAR）という研究方法論に則って現地で調査に当たっている。調査の主な目的は，現地作業員と地元住民の双方が，現地の問題を調べ，選択すべき解決方法を探求するという発展的行動を通して，地元住民から学ぶことである。現地住民は，自分たちのコミュニティーの歴史や文化を学ぶことが推奨される。コミュニティー文化を深く熱心に研究したタイの学者は，入念な調査の特性と重要性を以下のように述べている。

コミュニティーの歴史を調べることによって，現地の人々は習慣や儀式を再認識するようになり，独自の価値観や固有性を認識し，コミュニティーの自立意識を思い起こし，地域社会の組織としての価値を理解し，共に遭遇した苦しみの歴史観が教え込まれ，村人を搾取しようとする外部の異質な文化に支配される脅威に気付くようになる（Chatthip 1991: 120）。

参加型活動調査（PAR）を通して意識を高めることは，開発活動の三つの領域にとって必要条件である。それぞれの領域での活動は，特に民衆の知恵を重視している。第一の活動は，伝統様式と新しい様式の両方を取り入れて，地域社会の組織に権限を付与することを強調している。伝統的な組織には，地域社会の灌漑機関，高齢者集団，若者集団などがある。コミュニティー組織は，米バンク，水牛バンク，肥料や生産物バンク，共同貯蓄といった回転資金を基盤として組織されている自助集団に重点的に取り組む。組織を構成することによって，村人は相互交換と共有の考えに基づいた民衆の知恵を再現することが可能となる。こうした考えでは，村人が各自の資源を利用することによって，自分たち自身で選択し，持続可能な発展の推進力となるとしている（Kanjana and Kanoksak 1987）。

コミュニティー文化アプローチに則って活動している NGO にとって，開発活動の第一領域は非常に魅力的だった。まず初めに，プロジェクトの大半がタイ東北部と北部の自助グループをもっぱらに強化した。その後，特に貧困農業地域が集中していたタイ東北部で，開発活動の第二領域が第一領域に追加された。東北部の村人たちは，商業作物の単独生産に失敗し，より深刻な貧困に陥る傾向にあった。市場経済に巻き込まれた状況で，単一作物の生産を続け，市場との関係に内包する矛盾から目を逸らしている限り，自助グループ単独では村人を貧困から救うことはできない。こうした理由から，開発従事者の関心が，伝統的な土地活用法である混作を利用した森林農業に関する地元の知識へと移行していった（Anek 1990）。

開発活動の第二領域は，単に技術的な問題ではなく，思考様式つまり生活様式である。森林農業の促進は，単なる農業技術の変更ではない。別の生活様式へと移行することであり，市場経済からの部分的な離脱が求められ，自給自足，自立，相互依存といった考え方が必要となる。加えて，森林農業は，土地，水，森林などの地域資源の総合的管理に基づいた土地利用への総体的なアプローチが求められる。

かつては，森林農業の民間知識は，地元資源の共同管理を基盤として認識されていたが，現在では，民族評論家やコミュニティーの指導者と思われるごくわずかの個人農家が実践しているに過ぎない。コミュニティー全体でこうした森林農業を行っている村落は，ごく僅かしか存在しない。こうした状況下で，NGO は主にこうした指導者から学び，コミュニティー間で知識を交換できるようにした。こうした試みは，北部地方よりも東北地方で成功した。森林農業の再生を阻む問題は，民間知識そのものにあるのではなく，北部地方で集中的に取り入れられている市場経済に適合していないことにある。

大学の研究者は，特に東北部の乾燥した地方での農業形態を改善する代替方法を探求しているうちに，森林農業に関する地元住民の知識を研究対象として関心を持つようになり，従来から行われている農業方法を研究するために，迅速農村調査法（RRA）という調査方法を考案した。この調査方法は「現地の状況を完全に理解する前に，時間的制約のなかで，情報を収集し分析するための人員を組織化する方法である」（Khon Kaen University 1987: 48）。一般的に，この方法

は，民族植物学や民族生態学を融合できる異分野にまたがる学術チームによって行われ，現地農民も参加したコミュニティーに根付いた研究である。しかし，地元住民の知識の技術的な面にばかり注目して，村人たちの価値観や外部からの文化的脅威への抵抗に重要である神話や象徴的な内容を無視して実践される場合には，この方法では限界がある。

最近では，国家文化委員会（ONCC）や国家教育委員会（ONCE）といった政府機関が，現地知識や知恵に関心を持つようになってきている（1991 and 1992）。別の農業体系や生活様式に関する幅広い認識を村人に普及するために,講演会を行ったり研究グループを構成したりしている。国家の発展過程において地方固有の知識を認知することは重要な段階であるように思えるが，一方で，政府当局は，社会的，文化的価値の根底にある英知の象徴的な側面を，自滅的で相反するものと見なし，無視することが多い。地方の知識に関する政府当局の記述には，そこで行われる儀式やシンボルだけでなく，儀式やシンボルを内包している社会的基盤についても言及せず，技術的な側面のみの認識にとどまっているものある。

その土地の知識の持つ社会的，文化的背景を考慮することは，開発活動の第三領域 ── 民間療法の可能性 ── に関心を持つ者には，より重要である。というのも，病気のリスクは，農業知識の喪失よりも，より個人的なものであり，脅威となるからである。タイ伝統医学の研究者は，シンボルあるいは儀式の持つ意味や価値を調べずに，民間療法を研究することはできないと述べている（Brun and Schumacher 1987, and Anan 1993a）。民間療法の再現は，急速な商業的発展による部分が大きい。貧困に取り残され，現代医学の恩恵に与れない貧民は，治療師が行っている民間療法に頼らざるを得ない。

民間療法に頼る貧しい農民が増加する一方で，治療師の人数は減少している。この問題を解決するために，NGO は治療師同士が技術向上のために意見交換できるネットワークを構築することによって，民間療法の知識を再活用させようと試行した。こうした治療師のネットワークを通して，地元住民が民間療法を利用できるようになった。さらに，こうしたネットワークは，マッサージや漢方医学をはじめ，民間療法の実践訓練を村人に施す助けにもなった。タイ東北部の 5 県から集まった約 70 名の治療師がネットワークに参加している（Yongyut 1989）。NGO はネットワークを構築するのに役立っただけでなく，参加型アクションリサーチの調査員と同様の役割を果たした。

こうしたネットワークは，民間療法のサービスや研修と関連しているだけでなく，治療師と村人の双方にとって，民間療法の知識に適合した生活様式の変更点の探索や，社会変化の分析をする公開討論会としての場を提供することにもなった。医学知識を交換することから始まり，治療師と村人は徐々に食習慣，農作業，森林管理の変化について少しずつ学ぶようになり，薬草を採集できる場所を保全することに繋がっている。さらに，治療の儀式を通して，病気とは肉体的な不調であるだけでなく，コミュニティーにおける精神的，社会的関係の問題をも内包していることに村人が気付くようになった。こうした考え方は，コミュニティーの自然や社会的，精神的関

係を動揺させないような発展を村人が選択するための後押しとなる。

しかし，こうしたネットワークの構成員は非常に限定的である。従来の民間療法の知識が一般に認識されるためには，公的支援だけでなく，学術的な研究や NGO の活動の充実が求められる。しかし，こうしたネットワークや活動の重要性に対する政府の認識はなかなか進まない。現在のタイ保健省の取り組みは，主に薬草を中心として民間療法を研究しているに過ぎない（Komart 1990 and Rujinat 1990)。しかし，地方で働く現代医学の医師たちが，民間療法に関心を持ち始めているのは，勇気づけられる徴候である。調査プロジェクトなどを通して，現代医学の医師が治療師と知識交換を行っていることは，将来，混合医学の発展に貢献するだろう。

3．コミュニティー権利アプローチ

コミュニティー権利アプローチは，コミュニティー文化アプローチを基盤として形成された。理想主義的な文化概念にとらわれたり，開発活動をコミュニティーレベルに制限することなく，『コミュニティー権利』アプローチは，大きく変化する環境や社会に適合し再生される，より動的な文化概念を育む。このアプローチでは，持続可能で民主的な，より人間的で公正な開発を発展させるために，土着文化に含まれる現地の英知や知識の可能性を認める。この意味では，価値観や信念体系だけでなく，二つの基本的権利，共有財産の地域社会や共同体の権利，現地資源の共同組織と社会的管理の慣習上の権利に関する思考様式や合理性をも含む（Anan and Mingsan 1991, Anan 1992, and Local Development Institute 1992)。

上述の文化と民族の英知を基盤として，地域社会は国との結びつきを強めることができ，開発活動が地域レベルと国レベルの両方において交流と政策による権利擁護の過程を経て遂行されるだろうと，コミュニティー権利アプローチの支持者は主張する。これまで国家やタイ社会の主流がコミュニティー権利を否認してきたため，次第に文化的危機を引き起こし，タイ国内の社会現象となっている。社会の倫理観の堕落，農村社会の崩壊，自然環境の悪化が顕著である。そのため，このアプローチの支持者たちの提案した開発戦略は，多様なコミュニティー権利の合法化を経て，再生することのできる地方組織の慣習に関する知識を基盤として，資源の地域管理を強化することに重点を置いている。そうすれば，地域コミュニティーが資源の保護と管理に完全参加できるようになる。

概して，政府は地方コミュニティーの慣例や権利に十分な注意を払わない。その結果，国主導で遂行された開発事業の多くは，地元の慣習と国の法律との間に摩擦を生じることになる。その例として，農地の権利証書の発行を促進しようと，1987 年にタイ政府の立ち上げた大掛かりな土地開発計画がある。この土地権利証書発行事業は，農業部門での土地所有の安全性を高め，農民の土地利用の有効性を向上し，農産物の収穫量増加を狙ったものだった。1987 年に実施された社会調査から，この事業の実施が芳しくない結果に終っていることが明らかになった。土地権利証書の発行は，土地所有や土地利用に効果がなかっただけでなく，地元の村人生活のあらゆる側面

に影響を及ぼした。この土地権利証書の発行は，信念体系，慣行，特に相続様式，地元の親族関係を混乱させた。農民の生活様式は伝統的に，土地権利証書を生み出した制度とは全く異なる制度を基盤としている。慣例的な土地所有は地域社会の組織と親族関係に基づいていたのに対して，土地権利証書は効率や市場経済からの保護と強く結びついている個人の権利を重視する。新しい制度への変更に関わる機会のなかった地元の村人たちは，親戚関係内や異なる経済集団との間に生じる衝突，社会正義の問題，小作農が経済的に生存できる可能性の喪失などの適応問題に直面した（Anan 1989b）。

現在，現地の慣行と国の法律とが衝突している地域では，貧しい村人，都市部の富裕層，政府の間で，森林の管理を巡って争いが生じている。その結果，森林管理の歴史に深い傷跡を残す壊滅的な森林破壊問題を招き，中央政府が正式に森林の独占的所有権を主張した 1899 年には顕著となった。1961 年，土地分類委員会が設立され，国土の 50 パーセントを森林として保存し，残りを農作物を生産する個人の所有する土地として活用するという目標を掲げた。その結果として，無制限の開発に晒され，国の効果的な法執行のない，自由に参入できる共有資源となった。

しかし，こうした森林には既に多くの先住民が居住し，森林保全の長い歴史を有している。こうしたコミュニティー森林の自然を共有するという概念の根底には，現在の法制度では認定されていないが，長い間慣例として非常に重要視されてきた，地域社会の共有財産という考え方がある。国の森林保全において，参入自由な共有資源とは対照的に，地域社会の共有財産としてのコミュニティー森林は，地元に受け入れられる組織的な管理が必要であり，そのため，北部や東北部では多くの森林面積が保全されているのである（Anan 1992）。

資源に関する地域管理を強化するため，コミュニティー森林を合法化しようとする試みと，政府との交渉力を証明しようとする試みに焦点を当てながら，『コミュニティー権利』アプローチの支持者たちは，多様なグループによって遂行される 3 タイプの参加型活動調査（PAR）を通して，開発活動に専心する傾向にある。

第一のタイプは，大学の研究者によって始められ，森林管理当局と共同で，北部や東北部の山岳地での試験的プロジェクトが実施された。この調査では，参加型土地利用計画は大学研究機関，森林当局，村人が，森林管理において互いに容認できる権利と責務を遂行できるようになる過程として導入された。こうした過程を経て，村人の慣習的なやり方が認識され，状況変化に合わせて修正される（Uraiwan 1992 and Anek 1992）。

第二のタイプは，複数の異なるプロジェクトに関わっている NGO 関係者の協力を得て，大学の研究者が組織した調査ネットワークである。参加型活動調査を実行する現地作業員は，作業員同士で相談し，調査結果を大学の研究者と討論し，村人の流域管理ネットワークの形成を後押しする働きかけを行った。このプロジェクトは最終的には ONCC に支持され，開発における文化の役割について研究が進められている。

第三のタイプは，土地と森林に関与している多様な当局者の協力を得て行われた，NGO と大学

研究者の共同調査プロジェクトである。第一段階では，社会と環境の変化を背景にした村人の大局観や慣行の潜在的可能性を理解するため，綿密な人類学的研究を行う。それから，その研究から学んだ知識を利用して，現地調査員が，管理と闘争解決において地方組織力を強化し，お互いの経験から学びながら，水源の管理における村人のネットワークづくりを促す（Anan 1992 and Anek 1992)。

4．結論

開発における文化的側面に焦点を当てる三種類のアプローチに基づいた研究から，開発事業と計画に文化的要因が深く関わっていることがはっきりと示されている。しかし，こうした方法論は，以下にあげる四つの概念的な枠組みを考慮したうえで用いられるべきである。

第一に，文化概念への適応は，観念的ではなく動的なものであるため，現在の開発問題に対応することができる。ガイドラインによると，文化とは，価値観，思考様式，生活様式だけでなく，慣習上の権利，共同体の権利，コミュニティー組織といった権利に帰結される思想や社会管理の様態でもあると定義される。

第二に，地域レベルでの自立にとどまることなく，国家レベルでの持続可能で民主的な開発を目標とすべきである。つまり，地方の習慣や資源の現地管理を国が認識することを開発の目的とすべきである。

第三に，開発戦略は，研究者，政府機関，NGO，村人の四つの集団が参加して行われるべきである。学術団体は異なる分野にわたるチームを構成するべきである。地元の組織やネットワークを強化することによって，村人の参加が可能となる。

第四に，調査方法は，上述した四団体すべてが参加し，参加型活動調査（PAR）を基本として行われるべきである。こうした四団体は，土地利用計画などの多様な計画に参加可能である。さらに，調査は，ネットワークの活用を考慮して実施されるべきである。そうすれば，各種分野に及ぶ学術団体と地元組織の指導者の両方が関われるようになる。

2 章　森林地域の土地開拓と定住

タイ北部の山岳地帯の人々は，長い間ずっと森林と共存してきた。森に囲まれた渓谷や平地で生活する中で，村人の生活様式は森林と密接に結びついてきた。Pa Maing 村では，別々の渓谷に分散して居住するという，森林コミュニティーの一例を示している。北部タイの Lan Na 社会のコミュニティーの歴史は，コミュニティーと森林との関係を文化的基盤とした，村建設のための土地開拓の歴史でもある。こうした関係は，人間と精霊との関係に象徴される，村人の価値体系や観念に反映されている。

現在，コミュニティーの多くは依然として森林に依存し，森林地域に位置している。1987 年に

人工衛星の映像から，ラワ族やカレン族といったタイ北部固有の民族集団が昔から住んでいる山岳地帯に，2,777 の村が位置していることが判明した。およそ 100 年前に，ミャオ族，ヤオ族，ラフ族，リス族，アカ族といった民族集団もこうした山岳地帯へと移住してきた。北部の現地人コン•ムアン，シャン族やルー族などのタイの少数民族もまた同時期に山岳地帯に移り住んできた。こうした人々が，より標高の高い地域に移住してきた最大の理由は，茶農園（Shan Miang）を営むためである。そのような村々は次の県に散在している。チェンマイ県に 1,087 村，チェンライ県に 547 村，パヤオ県に 81 村，ランプーン県に 59 村，ランパーン県に 59 村，メーホンソーン県に 670 村，プレー県に 21 村，ナーン県に 234 村が確認された（Remote Sensing Division 1987）。山岳民族の人口は，80 万人以上と推定されたが，北部の現地人とタイの民族集団の人口を正確に算定することは困難である。

上述の民族集団の他にも，国立森林保護区の山岳地に多くの民族が居住しており，コミュニティーの建設のために森林を開拓した初期段階から存在してきた。伐木搬出や現金作物の輸出を促進する政策によって，多くの人々が森林地区へと移住してきた。タイ王室森林局（RFD）は，1,000 万人以上が全国の国立森林保護区で生活していると算出している。北部の国立森林保護区に居住している正確な人数は把握されていない。しかし，全 187 の森林保護区のうち 120 の森林に 140,184 人が住んでいることが，タイ王室森林局の Sor.Tor.Kor ドキュメントに発表されている。予算局の行った調査から，1981 年以降，北部山地の国立森林保護区に 1,895 の村が建設されたことが判明した。また，こうした村々の人々は，1989 年 6 月 13 日の内閣決議に従えば，国立森林保護区から退去されるべきであるとも指摘された。当時，およそ 100 万人の人々がこうした国立森林保護区で生活していると推定された。

こうした山地コミュニティーの中でも特に小数民族のコミュニティーは，森林破壊の主要因であるとして罪を負わされてきた。しかし，小数民族コミュニティーは，複雑な問題要因の一つでしかなく，森林喪失の一部に関わっているだけである。こうした非難は，森林の外部住民が強要している複雑な問題からの逃避という，政治的側面を反映したものであり，間違いなく，現実的な解決にはならない。この問題の解決には，非常な困難を伴うことが示されてきた。多くの人々が関与し，さらに土地不足という問題を内包しているからである。実際，森林の外部に住んでいる人々もまた，森林内の住民同様に，タイ北部の森林減少の大きな原因となっている。かつて，そうした外部者というのは，伐木利権に関与している人々だった。しかし現在では，鉱業，農業，リゾート開発などの商業林に関連したビジネスを展開している人々が大半を占めている。実際，政府はダムや道路の建設などのインフラ整備という名目で，森林喪失に大きく関与している。

森林破壊の根本的な問題は，森林保全よりも国の経済発展を重視した，政府の独占的な森林管理から生じた。最近になって，ようやく政府も森林保全に関心を示すようになった。しかし，森林保全とは森林から人々を退去させ，樹木や土地だけを管理することであると政府は考えがちである。村人と森林との関係は，均衡状態を保ちながら共存しようとする努力を基盤とした動的な

ものである。問題は，森林を開拓する山岳部の村人や小数民族だけでなく，外部の人間にもある。外部者が政治的，経済的影響をもたらす状況下で，山岳部の村人や小数民族は森林の中でどのようにして共生できるだろうか？　多くの森林では，資源獲得競争，特に森林資源をめぐって衝突が生じている。こうした状況下で，どうすれば有効な森林保全を実施できるだろうか？

本章では，特に国立公園，野生動物保護区，水源林などの保護地区にある森林で，森林保全の指針を探ることによって，上記の疑問に対する答えを導き出そうと試みる。そうした指針は，保護森林内にコミュニティーが存在する北部の山岳地方に居住している村人の生活様式や文化様式の実態を基盤としたものとなるだろう。こうした研究では，生態系の原則だけでなく，村人の視点や地元に伝わる知恵からコミュニティー，土地，森林との関係を重んじる人間中心主義にも着目している。現在の森林保全政策は，村人や森林内のコミュニティーよりも，土地や森林を重視する傾向にある。

また，こうした研究では，森林保全と開発は，相反するものではなく同時進行が可能であるという概念に基づいて，森林保全と森林地域のコミュニティーの発展との関連を調査している。森林保全は開発を支援する役割をも担っている。森林保全とは，人々と森林を必ずしも分離するものではない。現地の人々も森林保全に参加するよう働きかけられるべきであり，外部者だけが森林保全を実行するというものではない。むしろ，村人独自の生活様式や資源の管理統制能力が増強されれば，森林とのよりよい共存生活が可能になると考え，開発と同時に森林保全も実行されるべきである。

上述の目標を達成するために，本章では，過去と現在における，森林地域の村人の行動や考え方を明らかにして，コミュニティー建設のための土地開拓の変化と，村人の森林保全能力の理解の一助にしようとしている。こうした研究は，社会全体に利益をもたらす政策立案と公平な分析の基盤となるだろう。

こうした研究では，人類学的，経済学的概念から，森林コミュニティーの移動性，つまり移住とコミュニティー建設，土地の活用や所有における中央政府と地元自治の関係性，コミュニティーの生産方式，時代によって異なる村人の森林に対する考え方の変化などについて分析する。

人類学的視点から，村人と森林との関係は，村人の行動を統制するコミュニティーの伝統的倫理観に見い出される。こうした関係において均衡が崩れると，生産システムの限界を分析するという経済学的概念で説明することのできる新たな摩擦と，異なるグループの間で利益の分配をめぐる問題が生じることになるだろう。

この研究では，森林地域の内外居住者どちらも含めて，森林破壊を引き起こす森林資源の開発パターンの変化を把握するために，森林を利用しているグループを区別しようと試みている。多様な衝突事例が研究されている。政府と村人との間に存在する森林の重要性の認識のずれ，現地の慣例と法制度との矛盾，異なる政府団体による政策や手続きの相違，そして，最も大きな問題であるのが，村人，実業家，政府間における森林資源をめぐる争奪戦である。

1990 年 6 月から 9 月の 4 か月にわたって 3 つの森林コミュニティーで現地調査員が参与観察をし，それぞれの経済状況（裕福層，中間層，貧困層）に応じて村人が選出した 25 人の主要情報提供者の協力を得て，徹底的な事例調査が行われた。聞き取り調査では，居住の歴史，生産状況，森林に対する考え方に焦点を当て，作物生産と森林保全における村人の能力を査定しようとした。一人の人類学者と一人の経済学者の二人が中心調査員となって，現地調査員を指導，監督し，また村人にもインタビューを行った。

選出された 3 つのコミュニティーは，森林保全区内あるいは境界にある。一つ目の村であるコン・ムアンのコミュニティーは，ランプーン県の国立公園の中にある。二つ目の村は，ランパーン県の国立森林保全地区にあり，この村の住民はヤオ族である。三つ目の村は，チェンラーイ県の国立森林保全地区にあり，コン・ムアン（タイ北部出身者）とコン・イサーン（タイ東北部出身者）が住んでいる。これらの 3 つの村の詳細な調査の他に，9 つの森林コミュニティーにおける問題点についても研究し，現地の森林管理当局にもインタビューを行った。

現地調査をより深く洞察するために，さらに我々は地域森林事務所の書類，その他政府関連の書類，コミュニティーの人類学的研究も合わせて調査した。

1．調査した村の特徴

第一の村は，ランプーン県リー郡のメーピン国立公園の中にあるが，1981 年に国立公園から境界線が引かれている。この地域は山岳の渓谷にあり，その傾斜はプミポンダムの一部となっており，耕作できる土地が極めて限られている。村は 141 世帯から成る。通常，高齢者は家に滞在していることが多く，十代の若者は男女を問わず就職のため村外へ移住してしまう。村への最初の道路は 1968 年に建設された。電気はまだ通っていない。学校は 1937 年から存在している。

歴史的に，この村の周辺地域は，およそ 120 年前，ビルマ人とタック王子の息子によって伐採されていた。のちにボンベイ・ビルマ会社が伐木利権を得たが，第二次世界大戦前に廃止された。その後，村人は伐木事業に駆り出され，定住するようになった。政府の再定住構想としてプミポンダム建設によって水没した他村の人々に土地を譲渡され，1963 年に村人は土地を失った。1965 年，伐木利権は森林の近くまで許可された。その後，村人は違法に木々を切り倒すようになった。1989 年，森林から木製の手工芸品を産出することは公園当局によって制限された。その結果，樹木を切り倒すことで収入を得ていた村人たちは，生計を立てることが困難となった。

稲作用の土地は 200 ライ[2] に限定されており，干ばつと水不足のため生産性は低い。伝統的な堰を利用した水利用が，米の生産性を非常に低くしている。したがって，国立公園外の地域で高地稲作を営んでいる村人や，森林保全地域でトウモロコシや落花生を栽培して畑を拡大している村人もいた。他の村人に割り当てられた土地を借りざるを得ない村人や，この地域に貯水池をつくるための政府予算から利益を上げている事業主に土地を買い取られてしまう村人もいた。

森林保全に関して見てみると，村の首長（ポールアン）は，耕作には不適な散在している森林

(パパエ)を国立公園当局によって支援される公有林にした。保全地域は，２つのコミュニティー森林の一部である。つまり，500 ライの面積を占めていた Pae Nam Kee Had は，現在では 200 ライだけ残っている。また 1,000 ライの面積を有していた Pae Luang は，現在では 300 ライ残っているだけである。この地域のもう一つの保護森林には，水の精霊の家が建てられている。

この村の調査から判明した重要事項は以下のとおりである。

１．村人の土地は，国立公園に制定された

２．再定住構想のもと，ダム建設によって水没した土地から人々が移住してきたため，村人は土地を失った

３．村人は伐木で生計を立てている

４．干ばつ，物理的環境の変化，土砂崩れにより，農作物の生産性が低い

５．就職のための離村

６．事業主の土地利用パターンの変化と大規模な土地強奪

７．政府の視点から考え出された村人救済のための観光業

８．森林地域での放牧

二つ目の村は，チェンライ県ウィエンチャイ郡のごく小さな平野を有する国立森林保護区内に位置する。大半は，すでに農業用地となっており，水流を有する山脈に囲まれたコック川の右岸にある Pa Huai Sak 森林保護区（1968 年に制定）に位置する。こうした農地の一部は，政府の計画するダム建設計画のために，水没することになっている。

村はコン・ムアンの 175 世帯とイサーン人の 67 世帯，合計 242 世帯から成る。コン・ムアンの中には，村の外で売春に関わっている者もいる。およそ 30 世帯が雇われ労働者として働き，土地を持っていない。

歴史的に，この村は隣接した村々の高地作物栽培の場所であり，1965 年に定住した。1968～1972 年の間，ランパーンから農地を求めてこの村へと数名がやってきた。1973～1977 年，チーク材や落葉樹の森林利権が近隣の村々に許可されたが，伐木利益をめぐって村人からは反対された。イサーンの人々は，1975 年にこの村へと移住し始めた。1982 年以降，トウモロコシ栽培のためにトラクターを使用して農地が拡大された。この村への最初の道路は，1975 年に建設された。電気は 1987 年に通った。最初の学校は 1977 年に設立された。

村の土地のおよそ 650 ライが稲作に利用され，自給するには不十分である。多くの村民は 2,566 ライの土地でトウモロコシを栽培している。こうした土地には，土地所有証明がなく，国立森林保護区の大部分を占めている。ダム建設の提案を受けて，すでに土地を売って村から出て行った人々もいる。事業家は国立森林保護区の外側の土地をすでに購入している。

村人は多くの樹木を伐採し，森林面積の大部分を開拓したが，小高い丘の若い樹木は例外であり，200～300 ライの森林を家庭での使用目的のために保全している。

村の調査から判明した重要事項

1．タイ東北部からイサーンの人々が移住してきた

2．トウモロコシ栽培の面積拡大

3．村人の生計は森林伐採に依存している

4．就職や売春のために村の外部へと移住している

5．事業主による広大な土地の強奪

6．ダム建設計画による影響

三番目の村は，ランプーン県ワンヌア地域にある Doi Luang 国立公園（1990 年 4 月設立）内に位置する。村は，ワン川流域分類 2 領域内の標高 1,150 m にある。村人のほとんどは少数民族のミェン族である。村は，45 世帯から成り，人口は 539 人で，そのうちの 13 世帯は小規模の土地所有者でアヘン中毒者である。5 家庭では，娘が売春している。およそ 60 年前，この村ではミェン族やリス族によって高地作物の輪作が行われていた。村に定住するようになったのは約 36 年前である。

平地を走る道路へと連結する 8 km の道が，1983 年のタイ・ノルウェー開発事業で山岳部に建設された。学校や健康センターといったインフラが整備された。電気はまだ通っていない。

タイ・ノルウェー開発事業の支援を受けたコーヒー栽培によって，ケシ栽培は減少している。村の耕作面積は 724 ライである。トウモロコシや陸稲は家から遠く離れた場所で栽培されているが，コーヒーの木は家の近くに植えられている。果物の木々を植えている村人もいる。コーヒー樹木の栽培目標面積は 500 ライである。一家庭のコーヒー畑は，平均 10 ライということになる（現在では 200,000 本のコーヒー樹木があり，1 ライあたり 400 本のコーヒー樹木がある）。一家庭あたりのコーヒーの売り上げは，年間 30,000 バーツほどである。

伝統的に，水源森林の保全は Phi Ta Pung Mien と呼ばれる村の守護霊への村人の信仰が基盤となっている。のちに，農地が減少し，開発事業の一環として保全地域となった部分もある。現在，村には 10 ライの保全森林がある。

村の調査で判明した重要事項

1．村人は，森林当局によって強制的に退去させられ，平地の人々からは拒絶された経験があり，そうした歴史によって森林保全を意識するようになった

2．土地利用パターンによって村に転入出をくり返している

3．平地から村の樹木を伐採するために人々がやってきた

4．果樹園を村の外部に所有し始めた

5．初期成功後，コーヒー農園が拡大している

2．居住と土地開拓の歴史

居住と土地開拓の歴史に関連して 4 つの重要な事項がある。

1）移住と居住のパターン

2）土地利用の管理と土地保有における権力構造と地元の影響

3）コミュニティーの生産様式

4）村人の森林に対する認識

村の歴史は 4 つの時代に分類され，その背景には，これら 4 つの事項が複雑に関連している。

初期の森林コミュニティーの時代（第二次世界大戦前，1887～1942）

この時代には，県規模の大平原や郡規模の中規模の平地がすでに村人たちに占有されていたことが判明した。人口増加と行政機関の変化のため，他の地域へ転出させられた住民もいた。中央政府によって，地方行政区画が変更され，北部地域が加えられた。非居住者の移住と外国企業による森林産業の出現が同時に生じ，村人の森林開拓への関心が高まった。森林に隣接した村々の人々たちだけが，森林の産物を収集し，高地作物を栽培していた。平地に暮らしていた村人は，区規模の大きさの渓谷にある小さな平地に定住する場を求めた。多くのコミュニティーがそのような地域に建設されたことが認められる。本来，こうした渓谷に住んでいたと思われるラワ族あるいはカレン族は，他の平地からきた人々に居場所を奪われた。あるいは，自然災害，疫病，紛争によってコミュニティーが荒廃し，ラワ族とカレン族は，より小さな村へと移り住まざるを得なかったのかもしれない。

北部山岳地方の渓谷にある小さな平地は，土着の人々あるいは最初に森林を開拓した集団が占有していた。彼らは，取引や軍隊の歴史的な根源の一部だった。こうした地域には，どんな人にも占領されることのない部分があった。こうした地域へ 1）農地確保のため，2）茶畑の創設のため，3）放牧地の確保のため，4）伐木利権を得るため，平地から移り住むようになった。

ランプーン県のケースをみると，村人の生産様式は，ほとんどを伐木に依存していた。低地での稲作は限られていた。伐木を除いて，村の経済システムは閉鎖体系を成し，外部者との取引はほとんど行われていなかった。村人は林産物を採取し，家畜売買者やボートで村に運ばれた商品と交換した。第二次世界大戦の前に伐木は中断され，村人は稲作のための土地を開拓しなければならなくなったが，それでも依然としてほとんどを高地作物に依存していた。土地利用の権利の確保は，親族関係を基盤としていた。当時，村の経済は，一般的なほかの村々と同様，自給自足だった。

初期の森林コミュニティーの生産様式で最も重要な特徴は，外部からの影響を受けていない点である。生産管理は，主に親戚関係や地元の伝統に基づいていたため，現地住民は親戚に村へ移り住んでくることを勧めた。高地耕作領域の使用は，家族それぞれの能力，つまり土地活用に投じられる労働力によって決められた。その結果，ごくわずかな低地の平地が稲作のために開拓された。村人の大半は，より広大な土地を必要とする輪作を行っていた。高地作物の生産は，低地のコメ生産と比較して不安定なためである。しかし，人口が少なかったことと自給自足的経済の

おかげで，耕作面積を拡大する必要はなかった。

その土地由来の少数民族の住んでいる小さな村では，稲作が棚田や高地で行われていた。作物生産量が不安定なため，豊かとは言い難い生活状況にあり，稲作用に低地の土地を開拓せざるを得なかった。

この時代には，ミャオ族，ミェン族，リス族，アカ族などの山岳部少数民族が中国南部，ビルマ，ラオスから移住し始めた。こうした少数民族はチェンラーイ北部，チェンマイ，ナーンに居住した（参照　Geddes 1975 and Dessaint 1971）。最初からコミュニティーが定着したわけではなかった。居住して 10 年経つと，移住を繰り返していた。

隠然たる勢力の影響を受けた時代（1942～1964）

第二次世界大戦後，広大な平地に住んでいた土地を持たない人々は，借地という問題に直面した。借地代として地主に収穫した米の一部を払うと，家庭消費分のコメが不足したため，タバコ，サトウキビ，落花生などの水をあまり必要としない高地に適した新たな現金作物栽培が促進された。それに加えて，広大な平野の辺縁部に位置する高地では，特に鉄道建設に使用するため，外国企業や下請け業者の伐木利権によって，大木の大量喪失が生じ，それによって，以前は現金作物を栽培するために小さな渓谷へ行っていた低地の人々が，容易にこうした地域へと移住できるようになった。サトウキビを煮たり，タバコの葉を加工するのに薪を必要とするため，サトウキビやタバコなどの現金作物の栽培は，広大な平野の周辺の高地にある小さな木々をも減少させ，さらに多くの人々が居住するようになった。平野周辺の高地の開拓は，こうしたコミュニティーで問題になっていたマラリア対策として政府による D.D.T 推進によっても加速された。当時，平野周辺の高地にもともと住んでいた村人たちは，低地での稲作に加えて，森林周辺を開拓して陸稲の栽培も始めた。

1942～1964 年の移住と再定住先は，県や郡規模の大規模な平野から，前の時代に多く見られた渓谷の小さな平野ではなく，平野周辺部の高地であった。同時に，平野周辺部の高地に隣接して既存する村の人々が，森林内にさらに多くの農地を開拓した。移住の原因として，自然災害や放浪による，人口増加，低生産性が挙げられる。森林開拓を招いた特徴的な要因を挙げる。

1．平野周辺部の高地での外国企業の伐木利権と，鉄道建設のためのタイ企業の伐木利権によって，大木の切り出しが行われ，それによって村人がより簡単に森林を開拓できるようになった。

2．タバコ，サトウキビ，落花生などの現金作物栽培の促進によって，高地にも農地を開拓するようになった。こうした現金作物は，あまり水を必要としないからである。

3．マラリア撲滅のために政府が D.D.T を使用したことによって，健康リスクが減少した。その結果，森林内にコミュニティーを設立することが可能となった。

4．政府が森林にコミュニティーを設立し，土地税を徴収するようになった（Por. Bor. Tor.

5　receipt が発行された)。1995 年，村人は政府に土地所有の権利を報告し，Sor.　Kor.　1 document が政府から発行された。このドキュメントは土地所有証明書ではなかったにもかかわらず，村人のほとんどは土地所有証明書だと思った。その結果，村人は政府が森林の開拓を奨励していると考えた。

初期の森林コミュニティーの権力構造は，もっぱら親族関係を基盤としていたが，この時代になると，国家権力の影響を受けるようになってきた。平野周辺の高地では，以前は Kamnan（村の副首長）あるいは Phu Yai Ban（村の首長）の指示によって新しい村々が建設されていたが，そこに中央政府が介入するようになり，資源管理にも政府が関与するようになった。しかし，内務省やタイ王室森林局などの異なる当局がそれぞれの法を施行したため矛盾や衝突が生じた。森林の国有宣言，1955 年に政府に土地所有の権利を報告した村人への Sor. Kor. 1 ドキュメントの発行による土地所有権の配分，土地税の徴収，以前からあるコミュニティー周辺における外国企業への伐木利権の規定などの政策実行などからも明らかである。こうした衝突は，村人を混乱させた。結果として，村人は自分たちの利益になる法律や方針に選択的に従った。

公的な政府権力だけが村人を混乱に陥れたわけではない。現地の影響力のある人々（顧客）と地元あるいは国家政府当局（後援者）の間の共通利益のための法律を回避するため，非公式の政府権力あるいは影響力のある隠然たる勢力 ── 伝統的な後援者，顧客，官僚的制度からなる複合的組織もまた混乱の原因となった。この種の勢力は，この時代の森林コミュニティーと平野周辺の高地領域にあるコミュニティーに特有のものであった。こうした勢力集団の最も収益の高い活動は，不法な伐採行為ではなく，アヘン取引であった。

しかし，政府が土地税を徴収し，村人に土地所有文書を発行したにもかかわらず，依然として親族関係が土地所有には重要な役割を果たしていた。村人は村の外部にいる親族に土地を与えたり，あるいはそうした土地を開拓するのに必要な労働コストと同等の非常に安価で売って，村に住むように説得する傾向にあることが判明した。こうしたコストは「Kha Chob Kha Siem」つまり「鍬の使用料」と言われていた。

この時代の人々は，依然として自給自足の農業生産システムを維持していた。村人は主に家庭での自給用のコメを栽培していた。不法伐採やアヘン取引で現金収入を得ていた者も中にはいた。平野周辺部の高地に住んでいる村人は，不法伐採だけでなく，タバコ，サトウキビ，落花生などの現金作物を栽培し始めた。

ラワ族やカレン族などのさらに標高の高い地域の先住民族は，低地の人々がより多くの農地を求めて侵入してきたために，分水界地域の近くへと引っ越さざるを得なかった。同時に，他の国々から新たに流入してきた小数民族が，ケシの栽培のためにカムペーンペットやピサヌロークに移住した。こうした少数民族は，ケシ栽培に適した土地を見つけることが困難だったため，定住するようになった。

不法伐採の時代（1965～1974 年）

この時代には，政府はより多くの伐木利権をタイの企業に発行した。その結果，1964 年の国家保全林法に基づいた国立森林保護区領域の宣言が加速された。1938 年の森林法護・保全法に則って，国立森林保護区として公表された地域は境界が定められたにも関わらず，北部山岳地帯の森林保護区のほとんどは，国家保全林法の宣言後に公表された。伐採利権の地域は，主にその大平野の周辺の山岳地域だった。政府は，保全されるべき地域の発表と合わせて，国立森林保全地域での伐木利権を許可したため，森林保全の主目的は伐木利権のためであると村人が理解する結果となった。このことはさらなる誤解を招き，森林保全とは樹木を保護することであると捉えた村人は，利権企業が木々を切り倒した跡地の森林保全地域へ移り住み，土地を占有するようになった。利権取得者は必ずしも利権条件に従うわけではないことにも村人は気付いた。その結果，不法伐木が増加した。ランプーン県の調査した村の人々は，利権所有者が法基準に満たない木々を伐採しているのを目撃した後から，村人たちも不法伐採を始めたと言っている。彼らは不法伐採において競争していた。どの木材が正当なものか，不法なものか見分けるのは難しい。こうした環境の中，現地勢力と手を組んだ非公式な国家権力の保護のもと，不法伐採は広く行われた。

村人が森林内部へと移住した主要な原因は，以前のように現金作物栽培のための土地を求めてではなく，伐採の利益に与るためであった。高地での耕作は非常な困難を伴い，作物生産性も不安定であった。それに加えて，その当時，市場や輸送の面で，市場近辺の生産者には敵わず，現金作物の栽培は広く普及していなかった。森林地域へ移り住んできた人々は，自給自足に足りるだけの陸稲を栽培し，不法伐採の労働者として働いた。こうした森林地域へと移住してきた村人のほとんどが，近隣の県から来た地方の人間であり，不法伐採ビジネスに雇われた村人たちは，有力な地元住民と良好な人間関係を築き，親戚関係のネットワークを通じて仕事を斡旋された。

最初の頃，不法伐採者は土地には興味がなかった。商品になる木をすべて切り倒した後に，耕作目的で土地を求めてくる人々に，そうした土地を売っていた。保護林が開拓され占有できると聞きつけ，1971～1973 年に，より多くの人々が，主にムアン（北部）地方から保護森林へと流入してきた。しかし，土地はすでに占有されていて，土地の権利を手に入れるために占有料を払わなくてはならないことを知った。保護森林の大半の土地は，村人の所有物であると主張していた。これは，地元の指導者たちが，土地税を徴収するために，不法に権力を用いて村人たちに森林の土地を配分し，法律によって土地の分配を許可されていると虚偽の説明をしていたからである。また同時に，他の地方からも多くの移民が流入してきていた。

この時代のもう一つの重要な特徴は，土地管理における国家権力の増大である。国立保全森林の早急な宣言とは別に，政府は村人への土地の配分も行った。ランプーン県の場合，タク県に 1963 年にプミポンダムの建設によって冠水した 3 つの村から，すでに住民のいる山岳地へと移動させられた。以前から山岳地域の土地を所有していた村人たちは，何の補償も得られなかった。政府が土地所有権，特に焼畑農業の小区画の土地の所有権を認めなかったからである。しかし，

冠水地域から移動させられた人々は現金補償を受け，さらに，山岳地農地には土地指定書類(Nor. Sor. 2)，住宅領地には Nor. Sor. 3 が発行され，合わせて 15〜20 ライの土地が配分された。そのため，村人は生産性に問題を抱えるようになった。土壌を休ませ回復させるために広大な土地を必要とする休閑制度を基盤とした生産システムだったからである。通常，一世帯で 5 プロット(1 プロット当たり 5〜10 ライ)を必要とした。休閑制度のバランスが失われると，結局は作物生産に影響した。新たな地域に移住させられた村人は，耕作に不適な土地を割り当てられ，効率的な農業を営めなかった。その結果，村人たちは伐採利権企業で働かざるを得ず，遂には村人自身が違法伐採をするようになった。

山岳地帯では，この時代に多くの民族集団が周辺地域から中央部へと移住した。山岳地帯の村のケース・スタディから，タイ軍とタイ共産党との闘争のため，ナーン県とラオスとの国境から相当数のミェン族が移住してきたことが示唆された。さらに，ラオスから直接移住してきた少数民族もいる。この時代に，山岳地方の少数民族が急増した。村の指導者が政府から任命されたにもかかわらず，ミェン族の人々は伝統に従って独自の生活をしていた。土地は主に陸稲，トウモロコシ，ケシの栽培に使用された。村人は滅多に部外者と接触しなかった。アヘン取引や低地の品物と交換するときだけ，低地の商人と接触した。ミェン族の人々は時々取引のために低地へと下りてきた。人口増加は農地の拡大を誘発した。特にケシ栽培は，政府当局から隠蔽するために，村から遠く離れた場所で行われた。

資源競争の時代（1974〜現在）

合法あるいは違法伐採は，今日の北部山岳地帯の森林面積に影響を及ぼしているが，それに加えて，現金作物，特に家畜用のトウモロコシの栽培拡大がもう一つの重大な因子となっている。トウモロコシ栽培面積が，1970 年の 127,790 ライから 1975 年には 2,928,461 ライ，1980 年には 3,926,242 ライへと増加していることからも明白である。しかし，1973〜1976 年に，450 万ライの森林が破壊された。この調査から，大きな平原周辺の山岳地帯あるいは山岳地帯にあるそれぞれの村で，1976〜1977 年に商業目的でトウモロコシが栽培された。トウモロコシ栽培の土地は，以前は陸稲栽培に用いられていた土地も含まれているが，多くは前の時代の大規模な伐木によって新たに開拓された森林の土地であった。トウモロコシ栽培の耕地拡大へと村人を駆り立てた最も重要な因子は，トウモロコシの価格高騰とトウモロコシ輸出ビジネスの急成長にある。政府による地方の雇用創出政策によって，山岳地帯の道路建設，農業政策の奨励，森林保全地域での証明書（Sor. Tor. Kor.）発行による一時使用などが誘導され，この時代はトウモロコシ輸出の黄金期であった。

トウモロコシ栽培のための土地開拓は，主に大平野周辺の山岳地帯，特にチェンライ・パヤオ平野の周辺山岳地帯で行われた。チェンライでの調査で，イサーンの人々がこうした地域内で移住していることが判明した。1975 年，イサーンの人々は移住しはじめ，土地が低価格であったこ

とと道路へのアクセスの良さから，森林保護区内の山岳地の土地を買った。この年の土地の価格は，20 ライで 7,000〜8,000 バーツだった。土地の売買は，たいてい村の指導者の立会いの下で行われ，売り手が買い手に Por. Bor. Tor.（土地税受領書）書類を渡した。

イサーンの人々は，入植当初に行っていた稲作のためではなく，現金作物耕作のために森林の土地を買うようになっていた。こうした変化から，イサーンの人々が自給自足の経済から現金作物栽培へと関心が移っていることがわかる。一方，コン・ムアンは依然として稲作のために森林を開拓していた。イサーンの人々が定住し村を形成すると，森林保護区にも侵入するようになった。こうした変化の大きな原因は，作物生産の不安定性のために次々と移住を繰り返さざるを得なかったそれまでの経験からきている。その結果，現金を手にすれば，もっと自由に移住できると考えた。イサーンの人々はすでに定住していたにもかかわらず，別の場所にさらに土地を探し，いつでも移住できるように準備していた。チェンライ，カンペーンペット，スコータイの間を往来し，タイ南部にまで移住した人々もいる。イサーンの人々は多くの場所に土地を持つ傾向にあり，こうした土地は将来的に子供や親戚に相続される。現在，イサーンのコミュニティーは安全性が低下している。ダム建設計画の影響を受け，その結果，森林保護区の現金作物耕作地域のほとんどが水没する予定である。そのため，イサーンの人々は，再び耕作の土地を求めて移住の準備を始めている。

この時代の移住パターンは，それまでとは大きく異なっている。村人は森林内へと移住してきただけでなく，都市部へ職を求めて森林から転出もしている。特に国立公園や分水界地域などの森林保全地域に住んでいる人々の中には，新たな農地を求めて次々と移住を繰り返す者もいた。政府が輸出用の現金作物の栽培のために森林開拓を村人に推奨するようになってから，森林保全政策にとって深刻な事態が起きた。より多くの国立公園や野生保護地域の宣言，1985 年の北部での分水界レベルの分類における決議などに見て取れる。しかし，最大の圧力は，資源競争であった。それぞれの利益団体が，様々な方法で森林から利潤を得ようとしていた。かつては，貧しい現地の住民と影響力のある地元有力者だけが，森林を活用する集団だった。しかし現在では，森林外部の人々が政府から許可を得て，農園形成，鉱山開発，観光のための森林開拓を進め，その一方で，政府は森林保護と最終的には森林を破壊することになるダム建設を重視している。このことから，森林再生などの森林保護政策は，森林地域で暮らす村人の生活の安定にも大きく影響していることが示唆された。

国立公園の宣言前から，現地生産システムには適さない農地が入手困難であったこととは別に，森林から村人を移転させるもう一つの大きな圧力となったのが，村の外部にいる影響色のある人々であり，地元の有力者と手を組んで，村人から土地を騙し取ったり，農業に失敗した村人から巧妙に土地を買い上げたりした。

同時期の 1975〜1981 年における山岳地帯に住んでいる人々の移住パターンは，大平野の周辺の山地にすんでいる人々と非常に類似していた。ミェン族の人々の中には，トウモロコシ栽培のた

めにカンペーンペット県クローンラーン郡へと移住した者もいた。価格の低下したアヘンよりも，トウモロコシを栽培した方がより多くの現金を得られると考えていた。山腹でトウモロコシを栽培していた大勢のミェン族の人々がいた。こうした移住から，ミェン族の人々はアヘン栽培にとって代わる作物の栽培を模索していたこと，そして，土地利用の問題に直面し，政府から攻撃されるようになって，低地で生計を立てようとしたことが示されている。結局，アヘンの価格が持ち直したので，村に戻ってきた。しかし，森林再生のために森林関係当局が土地を押さえたため，彼らは強制的に森林から追い出された。これにより，ミェン族の人々がアヘン栽培を拡大することにもなった。ミェン族の人々がアヘン栽培の土地を売買するようになったことも明らかになった。これは，アヘン栽培に適した，良質な森林の土地あるいは 10 年以上休閑していた土地が不足気味であったことを示唆している。結果的に，外国の山岳地開発事業の支援を受けてコーヒー栽培を選ぶミェン族の人々もいた。最初，コーヒー栽培を始めたのは 4 人しかいなかった。現在は，アヘン栽培面積が大幅に減少し，どの世帯でもコーヒーの木を栽培している。さらに，コーヒー農園は，集約的な土地利用が可能であり，より効率的で恒久的な生産システムであるため，森林の土地の開拓が減った。

現在，ミェン族の人々は再び森林から追い出そうとするいくつもの圧力に直面している。1990 年に Doi Luang 国立公園が制定されると，低地民とミェン族との間に軋轢が生じた。水問題もその一端ではあったが，主な原因は，山岳少数民族の村が位置する領域の木々をコン・モアンが要求したためである。こうした圧力はミェン族の人々の森林に対する考え方を変え，政府との交渉にこの問題を利用し，こうした地域での生活の継続を主張した。しかし結局，1996 年にミェン族の人々の村は国立公園の外部に移転させられた。

3．村人の森林に対する概念の変化

北部の人々は，観念的に，森林を複合的な文化的制度そのものであると捉えている。動植物の生息地，食料や薪や薬草の提供地，水源地というように，それぞれの項目別に森をみる現代社会の人々とは違う。森を一つの複合体として捉えようとする外部者もいるが，あくまでも物理的状況に限局されている。例えば，生態系の観念からのみ森林を見る。森林や農業との長い付き合いの中で，現地の人々にとって，「森林」という言葉には文化的な意味があり，村人同士だけでなく，自然とも関係を築いてきた奮闘の歴史が込められている。そのため，森林という言葉には，物理的に森林を構成するコミュニティーだけでなく，土地と関係した社会制度を基盤にした政治的，倫理的概念をも含んでいる。

北部地方の人々の森林に対する固有の観念では，単に樹木が存在する場所であるだけではなく，権力や倫理のない場所，つまり野生状態あるいは法律に規制されていない土地であると捉えている。対照的に，都市部は権力と倫理の中心であり，都市部から遠ざかるにつれて，権力や倫理の影響力が弱まると考えている。こうした考え方から，森林は単に開発の遅れた地域ではなく，国

家権力にとって危険な地域でもある。こうした概念が，村人と森林との関係を説明するうえで村人に大きく影響している。歴史を通して，村人はこの概念を用いて森林を頼らざるをえない理由を説明してきた。ここで二つの説をみてみる。

一つ目の説として，森林へと移り住むのは，国家権力から逃れるためであると村人は説明した。森林内部までは，国家権力が及ばないからである。森林へ入ることは，困窮からの解放だと言う者もいた。歴史的に，多くの人々が森林へと移住している事実がある。政府の法律や政府の労働から逃れてきた者，税金の未払い者，紛争による難民，森の中の寺院で瞑想を行う僧侶といった平和模索者などがいた。こうした理由から，より多くの人々が森林へと移住して，遂にはコミュニティーを形成するまでになった。

二つ目の説として，森林へ移り住むのは，生き残るための最終手段だという者もいた。森林とは，人間のためではなく，精霊のための場所である。森林で暮らすということは，精霊の支配下に身を置くということであり，生き残るための唯一の手段である。こうした村人がコミュニティー森林の土地を引き継ぎながら，地元の発展に貢献してきた一面もある。また，村人たちは，政府自身もコミュニティーを配置し，土地税を徴収していることから，こうした考え方は政府からも支持され認められていると考えていた。森林法（参照 Hirsch 1987）を否認している内務省によってコミュニティーが設立されたにもかかわらず，村人たちはその法律の詳細について知らず，単に別の政府機関であるとしか見なしていなかった。

現金作物の耕作地の拡大と，1967 年以降の国家保全林法に関して政府が本腰を入れた行動のため，村人たちの森林に対する概念が変わり始め，森林は精霊の物であるという考え方から，特に，境界線に看板が掲げられている国立森林保護区については，政府の所有物であると認識するようになった。国立森林保護区の宣言が，森林の土地利用において何ら変化を生じなかったにもかかわらず，木々に貼られたシールから分かるように，政府の興味があるのは，樹木と利権からの利益の徴収であると感じ取った。そのため，村人たちは，利権所有者たちが木々を切り倒した跡地に移住してきて，その土地を利用した。このことが，森林の意味と森林の土地の所有権をめぐって，村人と政府との間の衝突の原因となった。森林の位置づけは，政府によると，1941 年の森林法を基盤としており，Section 4 には土地法に基づいていかなる土地も個人が所有することはないと定義されている。この定義に従うと，かつて森林に覆われていた空地は，依然として森林であることになる。しかし，政府の方針に従えば，森林の所有とは，すなわち樹木を所有することだけを意味すると村人たちは考えた。したがって，特に，樹木を切り倒したのは，村人ではなく，利権会社であったため，木々の生えていない土地は，誰もが自由に利用し占有できると思った。

少数民族の人々は，低地の村人と同じように考えた。1970 年，森林の中で生活していたリス族は，どうして農業のために森林の土地を開拓することが許されないのか理解できなかった。実際に，政府が伐木利権を保持しようとしていた木々を売却しようとしたわけではなかった。森林破壊が低地の洪水を引き起こすかもしれないという説は信じていなかった（Dessaint 1971: 335）こ

とから，少数民族の人々は，農業目的の開拓は違法であると考えていなかったことが示唆される。商業目的で木々を伐採するのではなく，純粋に伝統的な生活を望んでいただけなのだ。

チェンライ県のケース・スタディから，この村に住むイサーンの人々にとって，森林とは木々と野生生物を意味し，土地は含まれていないことがわかった。村人たちの耕作地には木が一本も残っていなかったので，どうして政府が森林保護地域と決定したのか理解できなかった。その土地に十年以上住み，税金も払っていた。さらに，土地の大半は，土地の状況に精通している地域の副官(Kamnan)から購入していた。従って，村人たちは，政府から不当に土地を占拠していると非難されることは心外だった。彼らが土地を購入し，自分たちで開拓し，投資して土地を整備してきた，事実上の所有者であった。政府がそういった土地を入手するには，補償を村人に支払うべきだろう。

政府が森林保全に真剣に取り組むほど，より多くの企業が，村人と外部者との間に軋轢を生じることになる伐木利権や採鉱など，様々な手段で森林を開発する許可を得た。こうした状況下で，特に森林の所有権に対する考え方に大きな変化が見られた。森林法が施行される以前から，森林を管理し，利用してきた長い歴史から，習慣上の権利があると考えるようになった。ランプーン県 Bon Tung Yao の事例からも明白である。村人たちは協力してコミュニティー森林のために分水界地域を維持し，60 ライからおよそ 2,000 ライにまで拡張した。この成功を目の当たりにした政府は，その森林を占有したくなり，国立公園に指定しようとした。しかし，村人たちはその森林の所有を主張し，自分たちで管理できるとして反対した。Lan Na（タイ北部）の伝統である共有林の他に，コミュニティーが森林を所有するという概念は，分水界森林と村の植林地にも見受けられる。村の植林地の所有を巡って，外部者と張り合うようになると，村人の所有に対する考え方が変わった。1990 年，チェンマイ，チェンライ，パヤオ，ナーンの多くの村々の分水界森林の使用に対する村人からの抵抗が表面化し，チェンマイ県サンカムペーン郡 Huai Kaeo 村の村人は，村人の農地や分水界を含む大規模な面積の森林地域の利権を事業主に許可した森林局に抗議した。

村人たちは森林での権利を主張するために，村人と外部者との間の論争問題を利用しただけでなく，森林の利用，特に生活のための伐採を合法化するために，貧しい村人と裕福な外部者との経済格差についても指摘した。こうした考え方は，森林とは貧困層が生き残るための最後の場所であるという固有の概念に基づいている。何らかの理由で農業に失敗した場合，特に外部者に天然資源を奪われた場合，外部者は森林から出て利益を得ることができるのだから，村人には生計を立てるために伐採する権利があるはずだと考えた。こうした考え方をするようになったのは，ごく最近になってからである。

使用目的あるいは売却目的であれ，伐木権の要求は国家保全林法（1964）と国立公園法（1961）によって法律上は認められないが，村人たちは肉体労働でしか伐採せず，主な使用目的は生活のためであり，森林全体が破壊され消失することはないのだから，村人の正当な権利として認めて

ほしいと主張した。また，伐採は大変な作業なので，必要以上に木を切り倒して，全ての樹木が無くなることはないと言った。さらに，森林の中での生活を続けるために伐採する必要のある村人は，ほとんどが困窮していた。村の外部者である裕福層や事業主は，伐採にチェーンソーを用いた。こうした伐採方法では，森林が急速に破壊され，次に利用できるまでに再生するのにかなり長い時間がかかるため，伝統的にも法律上でも認められていない。実際，村人たちは，他に仕事の選択があるなら，重労働である伐採はしたくないと考えていた。村人たちの権利の主張から，当然の権利と習慣上の権利を混ぜ合わせて，徐々に当然の権利としてまとめられるようになっている。

ランプーンのケース・スタディでは，農業に失敗したため伐採で生計を立てている村人は，伝統的な方法で伐採すれば，森林は世代から世代へと存続し，決して完全に消失することはないと述べた。このことから，急激な森林破壊の主な原因となっている，新しい技術を用いた伐採の問題点を認識していることがわかる。伐採にチェーンソーを使おうとした村人たちもいたが，森林管理当局に捕まる恐れがあり，また伐採への影響を恐れた多くの村人から反対された。もし政府が村人に伐採を止めさせたければ，社会で生きていけるように，政府は雇用を提供すべきであるとも考えていた。現在のように配慮が欠如した状態では，肉体労働力しか持たない村人たちには，村周辺の木々を伐採し続ける以外に選択がないだろう。

チェンマイ郊外の多くの村々では，ドイステープ国立公園で伐採した木を売って生計を立てている人々が今でもいることが判明した。メーリム郡タムボン・ドーンケーオのある貧しい村人は，20 ライの借地代として収穫した米の半分を地主に払い，それでも家庭で消費する米は十分に手元に残り，余剰分を売ることができた。この村人が伐採で生計を立てるために森の中へ移住しなければならなくなったのは，地主がその借地を都市拡大による土地の高騰に目がくらみ，別の人に売却したためである。その村人は，習慣上の権利があると考えた。国立公園で伐採することは法律上認められていないが，機械に頼らず，肉体労働だけで伐採しており，都市部で働く知識がないため，森に頼らざるを得ない状態にあり，森林の精霊に養ってもらっていると主張した。国立公園で伐採をして生計を立てているのは，同じ村からはごく少数しかいないと言った。現在は四人しかいない。他の村人はすでに街で仕事に就いているからである。しかし，依然として多くの貧困層の人々が，薪用の枯れ枝を集めるために国立公園へと入っている。

村人の森林に対する概念と森林との関わりは，二つの原則が根底にあると言えるだろう。一つ目は，先祖代々継承されてきた精霊信仰に基づいた，習慣的，伝統的権利である。二つ目は，生活のために労働する権利があるとする，自然権である。歴史を通して，村人たちは外部の権力との交渉にこの二つの原則を利用してきた。最初，村人たちは主に習慣的権利を主張していた。しかし，その後次第に，この二つの原則を組み合わせるようになった。多くの利益集団が，熾烈な資源競争，特に森林資源，土地獲得競争を繰り広げている現状において，村人たちは毅然とこの二つの原則に言及し，自分たちの権利として政府との交渉に利用している。この二つの原則は法

律に反しているという事実と，村人たちが急速に森林・土地資源を失っている現実を考えると，異なる集団間で社会的公正が法律によって確実に保障されない限り，慣習と法律の矛盾は常に存在するだろう。村人による土地開拓や伐採を阻止するには，法律の改正だけでなく，合法的な地元組織によって組織される村人所有のコミュニティー森林という観点から，資源コントロールにおいて地元の権力を増強させながら，政府が村人の習慣的権利と自然権を受け入れ，政策の適応性や開発の方向性に注意を払わなければ，成功しないだろう。

4．森林保全におけるコミュニティーの潜在能力

一般的に，森林破壊の最大の原因は村人にあると考えられているが，森林保全よりも森林から経済的な利益を得ようとする政府の森林管理の独占から生じる様々な要因が複合的に作用して，森林破壊は生じている。その結果，北部山岳地方での伐採利権を統制する目的で，1886 年に森林局が設立された。森林の樹木が急激に失われて初めて，政府は森林の保護について考慮するようになり，1960 年の野生動物保護法や 1961 年の国立公園法に反映されている。しかし，こうした条例に見られる森林保護の概念は土地や樹木を重視し，森林と均衡を保ちながら文化の一部として共生してきた村人は蔑ろにしていた。とくに山岳地方のコミュニティーでの森林破壊が問題とされた。こうした非難は，問題の表面的な分析でしかなく，そうした解釈にもとづいて森林から民族集団を強制退去させるのは，問題解決にはあまり意味のないことであり，民族集団と政府との摩擦を増長するだけであった。

本研究から，森林破壊の大部分は，伐採利権企業，有力者，政府当局などの違法な伐採によって利益を得ている森林の外部者によって引き起こされていたことが判明した。ダムや道路の建設などのインフラ整備を行うことによって，政府も森林減少の重大な要因となっている。こうした事実を考慮せず，村人への偏見から，これまでの森林保護政策において，村人の潜在能力を見落としてきた。長い間森林と結びついて生活してきた村人たちは，森林を基盤として倫理観や森林利用の掟を創り出し，森林の生態系に関する重要な現地の知識を蓄積してきた。

そうした現状の中で，政府，事業主，村人は，資源を巡って競い合っている。政府は，森林を保護しようとする一方で，ダム建設を支援し，民間企業の採鉱権を承認し，大規模な生長の速い樹木の植林のために森林の土地を民間会社に貸している。さらに，村人の土地が広範囲にわたって買われ，農作物の生産が不安定になっている。また，村人たちは，資本投資と農作物の市場の抱える問題に直面している。そのため，以前にも増して，村人が森林と調和を保って生活していくことが困難となっている。農業だけで生活できないため，倫理観も脅かされている。その結果として，売却するために伐採せざるを得ない状況にある。それまで蓄積されてきた森林に関する知識は，生存のための苦難から徐々に消失している。他に選択肢のない状況下で，貧しい村人たちは，職を求めて森林の外へと出て行かざるを得ない。このように制約された状態でも，北部山岳地帯の森林保護区域の村人たちは，多くの方法で森林を保護しており，森林保護政策の分析，

提案の基盤となっている。こうした潜在能力の発展の根幹を成すのは，生産性，能力，意識，森林保護の過程，共有森林の現地独自の可能性と管理である。

農業の生産性を不安定にし，様々な影響を与える制約に直面しても，森林保護地区の村人たちは環境に適応しながら改善してきた。干ばつや作物の低い生産性のため，農作物が不作だったとき，ランプーンの国立公園の中にある村では，家畜を飼育し始めた。それまでは，わずか数頭の牛が投資として飼育されているだけだった。しかし，現在では，裕福な村人は多数の家畜を飼育している。一例として，その村の首長は 50 頭の牛を所有することによって，年間 30,000 バーツを稼いでいる。国立公園当局に国立公園内や村周辺の共有森林で放牧することが許可されると，村で資金のある半数近くの世帯が家畜を飼育し始めた。外部者の所有する家畜を面倒見るために雇われ，報酬として将来産まれる子どもの半数を手にする村人もいた。こうした利益の共有は伝統的にずっと以前から行われている。

ランパーンの国立公園や分水界にある村の山地民の調査から，およそ 10 年間そこで継続的に働いていた開発当局によって体現された，回転資金，生産技術，市場取引，土地所有権の保障などが，山地民の恒久的な農業システムの発展に功を奏した。かつては，土地の所有が保障されていなかったので，農業を営むために低地へと移動してきた。しかし，この移住は，森林当局や既にその地に居住している住民に追い出されたためであり，あまり上手くいかず，結局，再び山へと戻っていった。現在，山地ではコメやトウモロコシを栽培して自給できるようになり，同じ土地で繰り返し栽培されている。以前は，土地利用は一年だけだったが，今では数年にわたって利用できるようになった。新たな品種，肥料を用いるようになり，土地の土壌整備や管理も変化したため，収穫量が増加した。さらに，コーヒー栽培や温帯果物を栽培して年間に一世帯当たり 30,000 バーツほどの収入がある。1990 年に，15 ライのコーヒー畑を所有している世帯では，200,000 バーツの収入となった。重要な点は，こうした変化に伴って，休閑地やアヘン栽培に使われていた土地が減ったことである。現在，この山岳地域の村では，守護霊が住んでいると信じている既存の森林保護区とは別に，新たに森林を保全できるようになった。しかし，低い人口密度は有利な要素でもある。コーヒーの栽培はまだ発展途上である。人口増加がより進んだ将来，耕作地が制限されなければ，コーヒー栽培の面積は拡大するだろう。山岳地の人々はこうした制限を理解している。そのため，少数の裕福な村人は，勉強あるいは仕事のために子どもたちを都市部へと送り込んでいる。

山岳地での農業発展の事例から，政府，回転資金，市場ネットワークから土地の所有を保障されれば，山地民は自給自足だけでなく商業的にも，高地栽培，段々畑，森林農業を統合することによって，永久的な農業を営む能力を備えていることが示唆された。山地民の土地所有が保障されていないのが現状である。山地民が，伝統的な農業システムから永久的農業へと変われるように支援することが重要である。山岳地の人々は幾度となく政府と，野菜栽培の際に用いられる化学肥料や薬品に影響を受けた平地民に強制移住させられてきた。環境への影響の少ない永久的農

業よりも，野菜栽培に傾倒した。なぜなら，すぐに経済的利益を得られるからである。野菜栽培の方が，コーヒー栽培や果樹園などよりも広大な土地を必要とする。しかし，問題の根幹には，山地民の制約や能力の理解不足がある。このため，政府は明瞭な政策を持たず，時には，政府当局間に摩擦が生じ，その結果，平地民と山地民との闘争が勃発している。パヤオ県 Sri toi district の村人とドーイルワン山岳部の人々との抗争や，チェンマイのチョームトーン区の村人と Pa Kluai 村のミャオ族との抗争が挙げられる。

村人の思想や概念は，森林保護の過程に基づいており，北部の農村社会では依然として影響力があり，コミュニティーの意見にもはっきりと現れている。こうした意見は，資源管理におけるコミュニティーの権威とも大きく関わっている。資源争奪時代以前には，村人の生活様式によって決められた資源をコミュニティーは所有していたという証拠がある。こうしたコミュニティーは，資源保護と利用の掟を定めた。しかし，そうした概念や伝統を国家の司法は認識せず，個人の権利だけを重視した。私有地だけでなく，国立森林保護区を制定することによって，公の土地や国有地も検討された。そのため，かつてはもっぱらコミュニティーの人々だけが管理を任されていた資源が，伐採利権や違法伐採に関連した外部者によって開発されるようになった。村人たちの考え方によれば，合法的であれ非合法的であり，資源の管理をしない外部者たちの侵略は，部外者のコミュニティー資源の開発を禁じている伝統に反すると感じた。さらに，部外者の資源開発の方法は,村人の生活様式に影響を与えるコミュニティーの規則に従ったものではなかった。多くの村々では，部外者による資源開発に対する反発から，そのような感情が示された。

村人たちは，特に伐利権を獲得した企業による伐採に強く反対した。地元の分水界に悪影響を与え，村人の生活に大きな被害が生じたからである。1972 年以降，北部の村人たちは協力して，15 以上の伐採利権に反発してきた。最初は 1972 年にトゥーン郡で反対運動が起き，1974 年にはバーンラムン郡，それに続いて サムーン郡の Nafan 村，そして 1989 年の伐採禁止へとつながっていった（NGO Coordination Center 1989: 3-12 参照)。

現在，多くの村人が，村人の農地や森林と重複する土地を民間会社が賃貸することに反対している。事業主による森林の土地利用は，資源争奪という形で村人の生活に深刻な影響をあたえている現状が全国的に確認されている。団結力の強いコミュニティーの村人たちは，反発することができた。しかし，近年になってから設立されたコミュニティーでは，村人たちは他の森へと侵入せざるをえない状況に追いやられている。Huai Kaeo 村の村人の抵抗は有名であり，果樹園栽培の事業主に森林の土地の貸し出しの打ち切りを要求し，森林局に認めさせることに成功した。貸し出した土地と村人の農地に重複している部分があり，農業用の水として利用している分水界にも大きな影響を与えていた。その他に，Nong Kiat 村やバーンホーン郡の多くの村でも，事業主が土地所有証明書を持っていることを理由に共用林を侵略したため，村人が抵抗した。

1978 年，チェンライのある村を調査したとき，村人たちは伐採利権の承認に参加していた。水源林に悪影響を与えるのを恐れたわけではなく，森林を自分たちで利用できる状態に維持できる

ようにするためだった。こうした事例では，はっきりと資源略奪が認められる。

事業家に対する抵抗に加えて，多くの地域で村人たちは農業用の水源を確保しようとする少数民族とも抗争していた。例えば，ナーン県プア郡，Silalaeng sub-district では，村の分水界森林から山岳少数民族を追い出すことに成功している。しかし，Pa Kluai 村のドーイルワンの少数民族とミャオ族との対立は，依然として解決していない。こうした問題は非常に複雑であり，多くの少数民族が巻き込まれている。こうした研究から，外部者の森林開発に対する村人の抵抗は，森林保護と共有林の出現に重大な影響を与えるようになってきたことを示唆される。

それにもかかわらず，村人の視点から見た森林保護は，生態系の均衡を守るだけでなく，確立された規則に基づいた森林の利用をも意味する。国の定める法律とは違って，素晴らしい伝統ある掟を有していると村人の多くが考えている。なぜなら，国の法律は，村人だけでなく，法律執行者も頻繁に破っていたからである。村人から見れば，自らの法律を破る執行者こそが森林破壊の張本人であった。ランプールの村を調査した時には，政府が伐採や木材の購入を支援しなければ，村人は木材を誰にも売ることができないと言っていた。習慣法に基づいた伝統的な方法で伐採すれば，森林は次の世代へと受け継がれていくと村人たちは確信していた。この習慣法では，チェーンソーを用いずに，人力だけで伐採することが許されている。こうした考え方は，森林保護の重視に反映され，森林からの利益だけを目的として，伐採を容易にするチェーンソーを使用して森林破壊を引き起こす外部者よりも，村人の方がずっと思慮深い。

古くから伝わるコミュニティー森林は，森林保護のために最も重要な役割を担っていることは明らかである。『コミュニティー森林』という呼称を村人は使用していないにもかかわらず，北部の農村地域に広く見られる。村人によって使用される森林の名称は，存在位置や使用目的に基づいていることが多い。66 のコミュニティー森林や村の森林の調査から，それぞれのコミュニティーは，森林が精霊の居住地であるという信念に基づいて，コミュニティーのために森林を伝統的に保存していることがわかる。精霊崇拝の場所にある森林（Hor Phi Chao Ban, Phi Khum Nam）やパゴダ（Phra That）はたいてい山腹に建てられている。それとは別の伝統的な森林保護には，墓地，放牧地，分水界森林などの共同使用が挙げられる。村人によって伝統的に保護されている森林は，経済圧力のため，村人自身によって侵略されている。数年前には，新たな亜鉛鉱山の開発のために，メーソート郡にある Phra That Don Mun を数百バーツの補償金と引き換えに Pa Daeng company が取り壊すことに同意した（bangkok Post October 31, 1990）。

このような考え方の変化が認められる一方で，村人たちは依然として森林が自分たちのコミュニティーに所属していると強く信じていており，新たなコミュニティー森林の創設や既存の森林保護に重要な影響を与えている。こうした意識から，ある条件下で，感情から行動を起こす村人の潜在能力が窺い知れる。最も重要な条件は，土地を奪う外部者に対して抵抗することである。そのことが，多くのコミュニティーの伝統的な森林の保全を維持する入口となる。例えば，Thung Yao 村，Silalang district，Sritoi district の森林保全の実施は，伐採利権，実業家の土地購入，

少数民族に抵抗して始められた（NGO Coordinating Center 1989, and Division of Forest Reserves Management, RFD. 1989)。

村人が地元の森林資源を保護し管理するようになるには，地方団体が重要な要因であることが調査から明らかになった。それまでの伝統的な森林保護は，地方団体とは無関係であった。多様な地元団体が存在し，森林保護に尽力している。Thung Yao 村の村人たちは，地元団体として堰管理グループを利用している。Silaleang district では，地元の指導者（Kamnan）がタムボンである地方議会を利用している。Sritoi district では，地元の宗教団体を利用している。こうした三つの組織は，北部において非常に重要な役割を担っている。森林の保護に関与している他の組織には，共有林のために組織された村の開発委員会や団体があり，サムーンヌア地区の森林地区では，地元の指導者が協力的でないため，地元住民が環境保護団体を設立した。

共有林に責任を持つ地元組織の重要な役割は，コミュニティーにとって総効用原則を利用したコミュニティー特有の農業生産システムや，コミュニティーと生態系との関係に関する現地の知識に基づいた時間枠を背景とした資源維持能力である。北部のコミュニティー森林では，村人が薪や林産物を収穫し，タイ王室森林局と FAO によって規定された樹木を伐採する場所であるだけでなく，コミュニティーの田植えにとって重要な水源の存在する場所でもある（Ketty 1990: 154-155 参照)。したがって，保護された共有林は，森林保護区の中にある自然林であることが多い。しかし，政府はこうした状況を考慮せずに国有林の境界を決定した。こうした共有林はたいてい大規模な場合が多く，1000 ライ以上の面積があり，緩衝地域としても利用される森林保護区に隣接している。

地元団体は，個人よりも地域の利益に重点を置いた森林利用の規則を定めた。例えば，村人は共有使用のための伐採は認められているが，家の建築など個人の使用目的のための伐採は認められていない。しかし，貧しい村人には家を建てるための伐採が許されているなど，必要最低限の生活にも考慮している。さらに，販売目的ではなく家庭で用いるための林作物の収穫も認められている。

自然林の他に，チェンライやランプールで調査した村では，自然な新木の育成や植林を行って，破壊された森林の保護を始めた。こうした地域は農業には不適な土地であり，自然林とは続いておらず，農地周辺に散在していた。面積は 50 ライから 1000 ライほどであり，かつては村の共有地であったと思われる。荒廃した森林のなかにあることもある。村人によると，こうした森林を薪や林作物収穫のため，あるいは家畜の放牧地として維持したいと考えている。しかし，コミュニティーの背景分析から，コミュニティーのための総合的利用を達成することが，資源管理における地元団体の役割であることが示唆された。なぜなら，農地に不適な土地は，外部者に搾取されてしまうかもしれないからである。コミュニティーの森林所有を認めることは，森林をコミュニティーのための維持するための一つの方法である。公用林の増加を誘導するもう一つの要因として，既存の農地から高収入が得られるようになれば，あるいは農外活動からの収入が増加すれ

ば，農地拡大を減らすことができる。もっと重要なことは，近隣の村の所有する森林を村人が利用できることである。

山岳地方の村を調査したところ，少数民族は元来，村の守護霊に敬意を表して小規模な森林を保護してきた。山地民が永久農業を営むようになると，水源の確保の重要性を認識するようになった。非政府団体の助言で回転資金を管理するようになった村の委員会は，高地作物の栽培に用いる水源の周辺 500 ライを保護する規則をつくった。この研究から，山地民の森林保護に対する意識は高まっていることがわかる。政府による山地民の低地移住の圧力によって，主に生産システムに用いる森林を保護する能力があることが示されるようになった。

村人と山岳少数民族の両者とも，土地をめぐる争奪戦においてだけでなく，自分たちのコミュニティーのために森林と結びついた生産システムを維持するためにも，共有林を引き合いに出している現状が見て取れる。村人が共有林であると信じている森林は，こうした状況の結果として存続するだろう。そのため，他の組織との資源獲得競争の状況に適応するために，共有林は，経済的に不利な状況におかれた人々の共有様式の一つであると言える。所有権の共有は，商業的システムへの移行期には存在するものである。将来，村の生産システムが変化し，共有林が新たな生産システムに置き換えられるようになれば，地元団体は政府からのさらなる支援を必要とし，社会により直接的な利益を供するようになるだろう。

5．村人の視点から見た森林保護政策

調査した村の人々の意見による，森林保護の 3 つの地域別提案について述べる。

1）森林保護区の境界は，現地の文化や生産システムに適合するように改善されるべきであり，土地利用の分類には地元団体も参加して行われるべきである。

森林保護区の外側に住んでいた村人は，保護森林の境界が，森林保護区の制定前からローテーションで耕作している農地と重複していることに気付いた。政府はこうした農業システムを理解しておらず，水田や果樹園といった永久農業システムだけを考えていた。したがって，こうした森林保護区で高地作物を栽培していた村人は，伝統的な農業を営んでいるだけであるのに，法を犯していると告発されることになる。さらに，森林の概念における対立からも問題は生じていた。政府は，1941 年の森林法にある「土地法に基づいて，個人所有できない土地」という森林の定義を根拠としている。この定義によると，樹木のない土地でも森林ということになる。一方，村人たちにとって森林とは，自然林のことであった。土地とは，森林ではなく，誰にも属さない共通の財産であり，慣習法に基づいて村人の誰もが使用できると考えていた。そのため，政府はこうした土地を保護林から除いて，村人に分配するべきであり，良質な自然林だけを保護すべきであると村人は考えていた。

土地利用の分類に村人が参加することによって，村人と政府間の対立が減少するだろう。それぞれの土地に対する政府当局の責任を区分することで，各部門における政府当局間の衝突を減らせるだろう。森林局が，森林管理に関して主導権を握るべきである。すでに荒廃した森林も含めて，森林保護は，土地分配と農地改革を専門とする当局によって施行されるべきである。

2）土地所有の保障は，特に森林保護区にあるコミュニティーでは，森林を維持してくための責務について話し合うのではなく，共有地の権利を付与することによって，改善できるだろう。

森林保護区から境界を隔てた国立公園内の山岳地域では，村人の土地所有権が保障される必要がある。森林の国立公園制定後，非常に限られた土地しかなくなってしまうため，村人たちは，外部の実業家に土地を強制的に売られること，あるいは土地を失われることを恐れていた。限られた土地しか利用できないことで，自給用の収穫量が不足し，土壌の消耗を招いた。そのため，村人たちは，自給自足と生産効率の向上のために土地を開拓できるよう，政府に土地所有の保障を求めた。そうすれば，土地の強制売却に怯えることが無くなるだろう。さらに，村人は政府に，付加収入と森林依存の減少のために，農業以外の就職機会を得られるよう支援を要請した。

最近発行された土地所有証明書は効力がないと村人は信じている。なぜなら，村人の持っている Nor. Sor. 3 土地証明書でさえ融資を受ける際に役に立たないからである。銀行はこうした類の土地証明書を認めない。なぜなら土地にはほとんど価値がなく，集金するには遠すぎるからである。しかし，土地証明書は外部者からの搾取から守るためには有効である。したがって，村人は土地証明書を持ちたがらない。なぜなら，土地を売るためではなく，生活の場としての安定を求めているからである。彼らは，近隣の村の土地証明書を持っている人々が事業主へ土地を売るのを見てきた。こうした村人たちは最終的には村から出て行かざるを得なくなった。さらに，こうした土地証明書のない地域において，事業主の大規模な土地の略奪や，占有面積の拡大に悩まされている。土地証明書がなければ，事業主は土地代を払わずに，強引に占有するかもしれないと村人は恐れた。

土地税支払いの領収書があれば，土地所有権はより安全であるとかんじている。村の指導者から税金の領収書は土地所有の証明書にはならないと言われても，税金の支払いは，土地所有をより確実なものにすると気付いている。このことから，土地所有権が政府によって認定されれば，村人たちは伝統的な方法で土地を管理できることが示唆されている。コミュニティー外部の事業主が土地所有を証明する書類から恩恵を被ることを，村人たちは望んでいない。

すでに森林保護区の外部にある広大な土地が事業主に購入されたとしても，そうした土地は森林の生態系に影響を与えるので，政府は適切な手段で管理するべきである。例えば，政府は所有できる土地面積を制限したり，より高率な土地税を課したり，土地の利用方法を限定したりする

べきである。

保全林からまだ線引きされていない山岳地に居住している村人や少数民族は，土地所有に関して不安を感じている。現在の農地から追い出そうとする政府の圧力のためである。彼らは政府に，森林の管理をする責務と引き換えに個人に与えられる用益権とは別の，地域社会の権利の保障を訴えている。この引き換え条件とは，山地民の農地規模は制限され，土地開発ができるように，山地民の担保として政府から財政的，技術的支援を得て土地を開拓するというものである。より多くの平地民が移り住み，山地の森林を開拓している現状では，山地民の参加は，村人全員を順番に雇うという形で行われるべきである。政府は，森林保全のために多額の資金を投じてきたが，まだ不足している。森林保護のために，森林から山地民を追い出し，政府当局を派遣するためには，森林に山地民を住まわせ，政府の管理下で森林を保護するよりも多額の資金が必要だと考えている。また，そうすれば，現在すでに森林の多くの土地は所有されているのだから，山岳地域の人々が移り住む土地を所有している山地民と平地民との衝突も減るだろう。

長期開発計画も提案されるべきである。例えば，少数民族の高等教育に奨学金を付与することによって，農業以外の職業に就くことを可能にし，余計な財政支出や現地の知識や生活様式を破壊する強制移住のかわりに，低地での生計方法を選択できるようになる。

保安林の外部にある森林保護区に住んでいる村人たちは，土地改革の遂行と土地所有書類の発行による土地保有の安全性の保障を政府に求めている。村人たちは，銀行からのローン借り入れのために土地所有書類が必要である。なぜなら，土地は商業的農業に使われるからである。興味深いことに，こうしたコミュニティーを構成する村人たちは，それぞれ異なるバックグラウンドを持ち，帰属意識を持つほどの年齢には達しておらず，安定した土地利用の伝統を創り出すほどの経験を持たない。保安林の中に古くからあるコミュニティーには，安定した土地利用の伝統を有するところもあるが，自給自足経済である。彼らは，土地所有証明書を保有する必要性を感じていない。実際，土地所有証明書を持つことは不便であると考えている。

農業以外の目的で森林保護区に侵入してきた民間企業が，土地開拓の費用を高くするために森林の土地を又貸しすることを認めるべきではないと意見している。

3）コミュニティー森林として保安林にある有能な地元組織の法的権利を，政府は開発，支援，保障するべきである。

北部山岳地の多くのコミュニティーには，5 ライから 1000 ライ以上の面積を誇るコミュニティー森林と呼ばれる地域の利用や管理をしている地元組織がある。長い歴史を有するコミュニティー森林もある。共同利用のために樹木を切り倒して土地活用をしようとして，最近になってできたものもある。しかし，最重要事項は，水源，公共用地，伝統的な森林保護区などの森林資源を，深刻な問題を引き起こす外部者から保護することである。そのため，地元組織が有力な外

部者によって侵略されることを防ぐ職権を有することができるように，こうした土地の管理，維持，利用に関して，現地組織の法的権利を政府が認証することを願っている。そうすれば，村人が法的手続きを踏むこともできるようになる。

コミュニティー森林の責務を負っている地元組織は，村の委員会，タムボン評議会，堰組織，地元環境保護団体など，多種多様である。地元組織が明確に存在していないコミュニティーもあるが，そうした地域では，僧侶や教師が保護活動を村人に指導している。こうした村の人々は，森林管理の組織を自分たちで組織できないのである。彼らは，政府からの支援を求め，地元団体を合法的な組織として認定されることを願っている。そうすれば，自分たちで開発できるようになり，やがては正式に自分たちの森を管理することが認められるようになると考えている。しかし，地元組織の潜在能力は，それぞれ個別に調査し評価する必要がある。

いくつかのコミュニティー森林では，政府と外部者が衝突していることに，村人たちは気付いている。多くのコミュニティー森林は保安林，森林保護区，公共用地の中にあり，政府からの直接保護の及ばない場所に位置しているため，外部者は容易に土地を占有できる。村人には阻止する力がない。法律違反となるため，村人自身は保全林や森林保護区内にあるコミュニティー森林を利用することができずにいる。そのため，地元組織が全面的に責任を持って管理，維持でき，コミュニティーが所有できる新たなタイプのコミュニティー森林を法的に制定することを，村人は政府に求めている。コミュニティー森林はすでに保安林から除かれており，保安林と私有地との間の緩衝地帯として利用されるようになり，政府がその土地の利用法を決定するだろう。コミュニティー森林は森林保護区や公用地から線引きされているので，より制限が少なくて済むだろう。

コミュニティー森林法には，次の 4 つの原則が考慮される必要がある。

ａ）森林の管理，維持，利用，運営における地元組織の権限と責務にコミュニティーが関与すること。

ｂ）森林の利用と森林の土地取引の防止における地域社会の権利は，コミュニティーの利益以外の目的に用いられるだろう。

ｃ）集合意識から生じた効果的な資源保護。現地の知識や村人の労働から生み出されたこの原則は，保護，現地の文化，村人の生活様式，適切な土地利用と現地の生態系の保護，保安林のより効率的な経済管理を融合させるだろう。

ｄ）長期的な利益を得られるように，政府からの財政的，技術的支援を受けながら，村人に地元の資源を開発する機会を与える地元組織があれば，コミュニティー内での自助努力を促進するだろう。

上記のような政策ガイドラインの議論は，すでに保全林を有するコミュニティーにとっても，保全林は有さないものの森林の保全により意識を持つようになったコミュニティーにとっても，希望を与えるだろう。公有林は，所有意識の向上，地元知識の発展，コミュニティー開発による利益を促進する源となるからである。コミュニティーが自分たちの森林保全により熱心になれば，

村人は外部者の土地購入を連携して阻むようになるだろう。現在，自分たちの森林を保全しているコミュニティーがいくつか確認されている。しかし，彼らは，森林管理する組織や規則を持たない他の村の森林に侵入している。同時に，政府は，村人の土地への依存を減少させるために，農業生産構造の発展を加速させ，より効率的な土地利用を推進し，農業以外の職業への就職を促進するべきである。コミュニティー森林が保全林の生態系に極めて重要である場合には，そうした森林の保全のために，政府は，コミュニティーに補助金を配布することを視野に入れるべきであろう。

3章　商業的農業における土地と労働者の管理をめぐる闘争

本章では，1970年代に入り，三毛作の導入と資本集約的な商業的生産に伴い，タイ北部の稲作地帯の労使関係と資源採取権に変化が生じたことに焦点を当てる。少数の大地主が資本家的借地農家となり，一方で，土地を手放したり借用地から追い出されたりした農民は完全に賃金労働に依存するようになるという傾向が表面化し，多種多様な労働関係が新たに生じた。資本家的借地農業者という新興階級は，多様な制約を受け，借地人や賃金労働者を管理できるように法的権限が付与された。

政府の方針では，資本と新技術の農村地域への流入を加速するように意図されていたが，実際にはこうした制約要因や授権要因は，土地，労働力，インプット，商品などの一部の発達した市場でだけ採用された。また，貧しい農民が地元で消費されるもち米の自給的生産のために小区画の土地を持ち続けられるように，また，農業以外の職業に就けるよう雇用の多角化などにも盛り込まれている。広範の政治的背景が最も重要である。一方では，裕福で有力な村人が国家の政策や機構によって支援され，他方では，貧しい農民や労働者が扶養や生計を確保するために闘争や抵抗している。チェンマイ県では借地人や土地なしの村人たちの大規模な動員があり，1970年代には土地と借地問題が国内問題となり，最近では賃金をめぐって闘争が起きている。本章では，1900年から1981年のタイ北部における商業的農業の発展に関する歴史的研究について述べる。主にチェンマイ市から南西に30 kmに位置するBan San Pong村（1980年の人口は674人），チェンマイ県サンパートーン郡バンカートでの集約的な人類学的研究を基盤としている（Anan 1984）。

1．チェンマイ県の借地，土地なし，自給自足の問題

1960年代のタイ北部の集約的商業的稲作の導入に伴って，水田面積が1963年の400,000 haから1978年の592,000 haへと飛躍的に増加した。チェンマイでは，すでに大規模な耕作地が開拓されていたため，その増加は穏やかなもので，1963年の100,741 haから1978年の116,708 haへと増加した（1963 Agricultural Census; 1978 Agricultural Census; Thailand, Ministry of Agricul-

ture 1978: 16–19)。しかし，こうした水田の拡大は，1960 年代の借地や土地なし問題の増加を克服するには不十分であった。1970 年代から 1980 年代初めにかけて，集約的商業農業生産の矛盾が堆積して，問題はいっそう深刻になり，多くの小規模の地主が破産し，借地人となった。初期には高い人口増加率を示したが，1970 年代には減少し，チェンマイでは深刻な状態だった。

慣習的指標や土地使用様式の政府の統計からは，こうした問題の深刻さだけでなく，問題の起こるメカニズムも，はっきりしなかった。農地改革事務局(1977)の調査では，北部地方の 24.54％の世帯が借地あるいは一部借地であり，最も灌漑が進み高い生産性を誇るチェンマイ県では 39.42％，隣接するランプーン県では 30.8％と推定された(Thailand, Agricultural Land Reform Office 1977: 6–10)。Ban San Pong では 1980 年に，農家の 35.9％が借地（13.7）あるいは一部借地（22.2）であり，1970 年からはわずかに減少した。これは立ち退きの結果だと思われる。

しかし，こうした数字には，借地問題に影響を与える多くの土地なし労働者が含まれておらず，借地をめぐって競争が激化し，その結果として借地代が値上がりした。1970 年代と 1980 年では，チェンマイのいくつかの地域で土地なし労働者世帯が高率を示した。1980 年の Doi Saket distrct で 20.6％，1975 年のメーリム郡のある村では 34％，1978 年のバンカート (San Pa Tong district) では 39.6％だった（NESDB 1980: 35; Tanabe 1981: 231; Cohen 1981: 195)。Northern Thai Student Center が 1975 年に行った調査では，メーテーン郡の 55％の世帯が土地なしであり，35％が借地人だった（Chaturat, 19 August 1975)。

チェンマイの平均水田所有面積は，1963 年の 1.2 ha から 1973－1977 年には 0.9 ha に減少した(Tanabe 1981: 109)。Ban San Pong 村では，1980 年の平均値は 1.1 ha だった。チェンマイでは歴史的に高い米の収穫量を誇り，1960 年代の 2,600 kg/ha から 1974－1980 年には 3,125 kg/ha へと増加したが，1980 年の最小規模の農家の世帯数は 4.3 人であり(Thailand 1983)，大人数を抱える世帯では扶養問題に直面した。我々の試算では，平均収穫高に対する平均家族数を有する世帯では，生活必要最低限に見合う水田は 0.6 ha であり，チェンマイの借地人の場合は 1.2 ha であったが，実際は 1.1 ha だった。1980－1981 年の米収穫量が平均 4,656 kg/ha という非常に高い数字を示した Ban San Pong 村では，4.1 人の平均世帯構成人数を必要とした。実に農家の 22％(29/131）が自給できなかったのである（参照　Anan 1984: table 6.2)。

こうした状況で，高い借地代が大きな問題となり，1974 年 7 月に，チェンマイで初めて，10 人の地主から約 160 ha を借りている 100 人以上の借地人が，メーテーン郡事務局で抗議した(Bangkok Post, 30 July 1974)。1974 年 11 月初めには，チェンマイ県やランプーン県各地から 100 人以上の借地人が集まってデモを行い，首相に嘆願した。小作制度が広まっている状況下で，借地人は労働力を提供し，経費 (耕作に使用する水牛など) を負担し，収穫作物の半分を受け取った。地主は作物の半分以上を提供するように要求していると主張した（Bangkok Post 7 November 1974)。

2．貧困層農民による組織的抵抗：1974－1976

貧困層農民による組織的抵抗運動は，1973 年 10 月から 1976 年 10 月の比較的政治的自由の大きかった時代に起こった。1974 年初めに，『民主主義の伝達』計画の一環として，政府から資金提供を受けて地方へとやってきた学生に促されたのがきっかけだった。やがて学生たちは経験を積んで急進的となり，次第に農地改革闘争や小作農の組織や活動に加わるようになった（cf. Dennis 1982: 48-52）。しかし，闘争の過程で，小作農は独自の統率力を有するようになり，こうした運動を完全に自分たちのものへと変換した。政府が彼らの要求に真剣に取り合わなかったため，北部の小作農は全国から集まった他の人々とバンコクで合流した。大勢がチェンマイに集結した。この 17 日間に及ぶデモの最中に，小作農の全国組織が初めて設立された。それが，the Peasants Federation of Thailand (sahaphan chao rai chao na haeng phrathet thai-PFT)である。その月の終わりまでに，政府は彼らの要求の多くを認め，1974 年 12 月 18 日に the Land Rent Control Act が可決された。この法令では，借地契約が 6 年間保証され，収穫高とは無関係に一定の借地代を年に一度払うことが求められ，労働力以外の生産費用の 1/3 を控除した後，収穫の最高半分まで（不作の場合は半分以下）を地主の取り分とされた。紛争解決のために，地方監督委員会が設立され，郡事務局と subdistrict 事務局，各 subdistrict の代表として借地人 5 人，地主 3 人から構成された。PFT は急成長し，村人に新しい法的権利を知らせる会合を開き，地主と交渉し，時には法廷に償還請求をしたこともあった。PFT はまた，subdistrict の開発基金における政府の汚職に反対し，土地なしに土地を配分するよう要請した。

当初から，地主や地元当局はこの法令に強く反発し，チェンマイやランプーンの水田の 10%以下でしか執行されなかったと推定され，大部分が都市近郊の大地主の所有地だった（Thai Nikorn 30 December 1977）。新たに保守連合政権結成後の 1975 年 3 月から，PFT に対するより組織的な反対がなされ，借地に関する法令の施行を求める小作農の要求は却下された。政府が介入するメディアから謀反行為の嫌疑をかけられ，さらには共産主義として扱われた PFT は，政府との対話を打ち切り，村での闘争に専念すると宣言した。暴力の時代が始まり，21 人の PFT の指導者が地主や右翼グループの扇動で暗殺された。そのうち 11 人が北部出身者で，サンパートーン郡出身の二人も含まれていた。

バンカートでは，多くの小作農が，27 の地元灌漑ダムの使用者が団結して結成した別の独立した地元組織 People's Federation of Just Water Users（PFJWU）に参加していた。政府の投資した最新のコンクリートダムの建設に貢献したが，灌漑への関与だけでは，借地や土地なしといった問題の本質に対処することはできなかった。多数の活動はこの地域の PFT 組織の排除にも影響をもたらした。その結果として，間違いなく PFT 組織の欠如のために，小区域の地主・借地人委員会という名目の組織はほとんどなかったし，土地借地法の他の条項が実施されることもなかった。しかし，地主と借地人の間には，二期目の耕作のための借地期間の延長や，法的救済を

求める借地人の要求が認められないといった，厳しい事例がいくつかあった。1976 年 10 月 6 日のクーデター後に PFT と PFJWU が解散され，急進的な小作農が政府に完全に鎮圧されると，違法に借地から退去させる地主も出てきた。チェンマイ地方の借地人，貧しい農民，土地なしによる抵抗組織の前例のない経験は，すぐにどちら側からも忘れられると思われた。これは，後続の農地改革闘争への重大な政治的背景である。

3．資本家的借地農業者の出現

1970 年代前半における Ban San Pong での差別化や蓄積の過程を分析した結果を以下に示す(Anan 1984)。1980 年，村の灌漑された水田の所有権は，裕福な農民に偏っており，その中でも資本家的借地農業者の出現が特徴的である。ここで私が資本家的借地農業者と定義した 7 世帯の平均土地面積は 3.8 ha,「裕福な小作農」は 2 ha であった。農家世帯のわずか 4.4％に過ぎない資本家的借地農業者が灌漑設備の整った水田の 19.5％を所有し，農家世帯の 20.6％を占める裕福な農家の所有は 47.9％である（表 3.1)。

こうした資本家的借地農業者は裕福な村人の中でも限られた人たちであり，灌漑された水田の多くを管理し，1970 年代初頭の集約的商業用生産と政府の政策から恩恵を受けた，広範に及ぶ政治的な地元のつながりや権力者でもあった。1975 年以降，急進派の小作農を徹底的に鎮圧することに加え，国は，表面上は「農村の貧困層」を救済するため，世界銀行の提案する地方政策の対応策を受け入れ始めた（cf. Feder 1976: 349-352)。借地や土地なしの問題を緩和するとされた土地改革の遂行に着手する代わりに，タイ政府は地方にさらに資本と技術を集中的に導入しようとした。低コスト食物や他の農作物の生産のために，小作農を安い労働力として自分たちの農地に留め，地方に存在する矛盾をより強固なものにし，小作農の統合政策を進めるために，こうした政策がとられた。

1975 年から始められた 3 つの重要政策が，地方開発構想(Ngoen Phan)，農業金融問題への支援計画，稲作支援構想であった。地元開発基金の主目的は，現地プロジェクトの閑散期の雇用に賃金を提供することだった。1975 年と 1976 年には，Ban San Pong 村の指導者と親族は全賃金を手にし，村人は無理やり無償の労働に従事させられた。1977 年と 1978 年には，親族と顧客にだけ賃金が支払われ，1979 年には対抗派閥によって解任された。

政府から支援を受けた農業信用組合は，1960 年代には，ごく少数の裕福な村人だけを相手にし，チェンマイの特権階級の人たちから土地を購入するのに利用された(参照　Anan 1984)。1975 年になると，農業・農村銀行（BAAC）が，3 年ローンを 12％で融資し始めた。これは，担保を持たない借地人や小規模な土地所有者は利用できなかった。不作のために返済できなかった小規模農家の債務者は，土地を失ったり，あるいは年利息 12 パーセントで借入していたものを，今度は地元の金貸しから時には年利息 60％で借りていた。その他の用途として，大地主 3 人が購入した 0.16 ha の豚飼育場に 240,000 バーツ，2 人の大地主が購入した 5 台のトラクターと，主にコメの

輸送に用いられる六輪トラック 3 台にそれぞれ 400,000 バーツが当てられた。

多様なコメ支援政策によって長年恩恵に与ったのは，返済すべき借り入れがなく，保存設備を有し，そのため収穫後時間をおいてから，あるいは収穫時期に先駆けて販売することができ，さらに価格も高い米を栽培して利益を上げることができる，ごく一部の農民だった。

1980－1981 年に水田の値段が高騰した時，表作米の 38.7%，裏作米の 99%が市場に入り，それは村の収穫米の 59.8%であったが，これは世帯の 50 パーセントにも及ばなかった。コメを売った世帯の 65%は，その村の裕福な土地所有者であるわずか 4 人のディーラーに売っていた。

1974－1976 年の農地改革闘争に対応して，Ban San Pong の土地所有者たちは，水田の土地所有権を子孫の名前で登録することで，名義を移した。こうした方法で，1976 年から 1981 年の間に約 24 ha の水田の所有権が変更された。多くの場合，両親は子どもたち（kha hua）から，ごくわずかの時もあったが，多いときには表作作物の約半分を受け取れた。両親が生存しているうちにこうした土地の相続が行われることは，両親の死後にすべての子どもが（たいていは平等に）相続できる，それまでの慣習とは全く対照的なものだった。借地人との闘争や借地法から生じる複雑な事態を避けるため，そして子孫ではない借地人に土地を貸さないようにするため，大地主がこの策を講じることは可能だった。大地主の子孫は，雇われ労働者の助けを得て両親の水田を耕すことを許された。こうした展開は，集約的商業作物からの利益が増大した結果，著しく増加した子ども間の不和を軽減しようとする両親の試みでもあることが暗示されている。

土地改革闘争と集約栽培は，1973－1981 年の土地売却に影響を与えた主な要因である。当時の借地人との闘争期間を経て，Ban San Pong の土地を所有していたバンカートの中国人業者は，そうした危機を背負ってまで土地を貸して利益を上げることは意味がないと感じるようになった。1976 年以降，Ban San Pong に所有している全水田 2.88 ha を裕福な村人に売り始めた。Ban San Pong の大地主とは違って，そうした中国人業者は，耕作地を引き継ぐという選択ができなかった。なぜなら，もっと利益の上がる事業に心を奪われていたからである。多くの業者は，水田の土地高騰に乗じて，借地代よりも銀行預金の利子の方が高い収益を見込めると計算した。

三毛作と裕福な農民の需要増加によって，土地の価格は跳ね上がった。1967 年には 39,375 バーツ/ha だったのが（Cohen 1981: 176–177），10 年後にはバンカートの業者は Ban San Pong 村の二人に 1.28 ha を 109,375 バーツ/ha で売り，1979 年には別の人が 156,250 バーツ/ha または US＄7,812 で売った。借金のある小規模の地主は，短期間で利益を得られた。土地を分割して負債に見合う分を売り，持ちこたえることができた。この方法で，1973 年から 1977 年にかけて 9 人の村人が債権者にそれぞれ平均 0.38 ha を売っているのに対して，1977 年から 1981 年にかけては，5 人の借金のある村人がそれぞれ平均 0.16 ha を売った。しかし，土地なしと貧しい村人は，土地市場から完全に排除された。小規模の土地所有者は，自分たちの土地を所有することに執着するようになった。しかし，家族内の土地譲渡が減少したことから，親族関係が土地集約過程の妨げにはならなくなってきていることを示唆している。ある事例では，0.08 ha ずつ相続した貧困

な親族 4 人が，完全に土地を失って農業労働者にならないように，その土地を共有し，4 人で順番に 1 年ずつ耕作することにした。裕福な農民の手中に集約された水田は，1973－1981 年の間，増加し続けた。こうした過程は，BAAC や 1972 年にその地区に創立された民間金融機構からの貸付によって後押しされた。1977 年から 1981 年にかけて，7.4 ha (16 件) の土地が売却されて名義が変わった。一方，抵当に入れられた土地の拡大は，売却された土地を上回り始めた。1977 年から 1981 年の間に，抵当に入れられた約 11 ha (15 件) の内訳をみていると，7.6 ha が BAAC に，3.4 ha がバンコク銀行とタイ農民銀行（カシコン銀行）である。

政府の金融機関と違い民間銀行は，農民にさらに土地を購入するよりも，大型トラクターやトラックの購入を勧めた。こうして，銀行はローンの利息だけでなく，トラクター，トラック，商業取引といった売上からも利益を得られた。民間銀行のローン戦略は水田の支配を進めることになり，水田の所有権を農民から銀行へと移行させ，将来的に土地所有構造や農業生産に大きな影響を与えることになった。

資本家的借地農業者は，取引，機械の借入，運搬業，豚の飼育，資金融資など，農業事業や農外事業に多角的に投資している。賃金労働者を使って自分たちの水田を運営するのに有利な状況にあるにもかかわらず，水田の大部分を貸し出している。一世帯当たりの平均借地面積は，裕福な小作農が 0.6 ha であるのに対して，資本家的借地農業者は 2.24 ha であり，「子孫でない」借地人に対しては 15.4%に比べて，非常に高率の 52%である。資本家的借地農業者は，他の事業から収入が得られるだけでなく，農業労働者闘争の結果生じた不安定な労働供給の対応策として，土地の貸出を継続している。こうした労働者による抵抗と，それに呼応して賃金労働者や借地労働者の新たな管理方法を考案した地主の策略については，後で詳しく検討する。近年の貧しい小作農と平均的小作農の増加によって，土地を貸し出さざるを得ない状況に追い込まれている。しかし，それは，集約的商業的生産の失敗，あるいは，さらなる資本投資を必要とする二期目あるいは三期目の作物栽培ができないことによって生じた負債のためである。賃貸市場が最も活発なのは，耕作のオフ・シーズンである。このことを解説するためには，水田の集約的利用と複雑な栽培様式について予備的な討論が必要である。

4．三毛作

1978 年，Ban San 村では灌漑された水田で三毛作を行っていた。十年前から実験的に数世帯が始めていた。1980-1981 年まで，表作で米を栽培している灌漑用地 (138.96 ha) の約 40 パーセント（55.04 ha）で三毛作が行われていた。残りの灌漑用地は主に二毛作だった。表作の米は 92%がもち米で，自給作物である。二毛作目の主要作物は豆であり，灌漑水田の 87% (122.36 ha) で栽培されている。残りの土地の約半分では米の栽培，もう半分ではニンニク，タマネギ，トウガラシの栽培，あるいは休閑地となっている。

三毛作目は市場用のうるち米が栽培されている。90%が Thai Rice Department の KK7 という

品種で，10 パーセントが KK1 である。こうした非光周期感受性の高収量品種は，年中栽培が可能であり，1970 年代初頭にこの地域へ導入された。より多くの資本が農村地域に流入し，必要な化学肥料，除草剤，殺虫剤を購入できるようになった 1970 年代後半までは，普及しなかった。これらの品種によって収穫量は，1970 年代初期の 3125 kg/ha から 1981 年の 5500 kg/ha へと急増した。

給水の改善も三毛作を促進した。1981 年，既存の 8 つの井戸に，3 から 10 ライ（0.4-1.6 ha）に給水できる掘り抜き井戸が 13 加わった。地方の灌漑システムも 1975 年から 1978 年の間に地方開発資金で改善された。最も重要なのは，動力耕耘機の導入であり，1978 年の 12 台（Cohen 1981: 111）から 1980 年には 26 台に増加した。こうした機械は，日本のエンジンを輸入してタイで製造され，16,000 バーツおよそ十分に成長した水牛二頭分に相当する。耕作準備に動力耕耘機を使用すると役畜よりも少なくても 2 週間は短縮でき，雨期になったばかりの水牛で耕作するには固すぎる土壌でも耕作可能となった。このことは，過密スケジュールの三毛作には極めて重大である。

こうした三毛作によって，次章で述べる複雑な借地システムが発達し，土地なし農民がある期間水田を借りることができるようになった。しかし，三毛作目の米作は多くの資金投入が必要なため，多くの貧しい借地人には賄いきれないのである。その場合，地主が資金を提供し，作物栽培により支配力を持つようになり，次第に借地人を不確実で最低水準の生活に直面する賃金労働者へと追いやる。借金が少ない地主には利益があるかもしれないが，表作の自給米栽培への影響なくして，ほかの一毛作あるいは二毛作の期間だけ土地を貸し出すことは難しい。

5．借地形態の変化

1970 年代以前の借地形態の原則は，両親から独立した子ども世帯によって土地を借りるというもので，ここでは「子世帯借地」と定義する。この方法で借地された稲作農地は 1970 年の 70.3％から 1980 年の 57.3％へと減少し，より商業的要素が強くなった。このことは，貧しい借地人（平均借地面積 0.67 ha）に打撃を与え，両親からの借地が 1970 年の 80％から 1980 年の 45.5％に減少した。中流の小作人（平均面積 1.09 ha）による借地は依然として 50％のままであるが，裕福な小作農（平均面積 1.62 ha）は親世帯からの借地のみである（Anan 1984）。主に米作のために借地している子世帯は，借地代として収穫の半分を払うが，より確実な土地確保が保障され，さらに労働力の援助を受けることもある。裕福な農家や資本家的借地農の子どもは，名目上の借地代（kha hua）だけを親世帯に払うが，時には独自に決定することもある。ある裕福な子世帯借地人は，子世帯以外の借地人なら年間 8750 バーツ/ha のところ，年間 5400 バーツ/ha を現金で前払い（lang na）した。

二毛作目の大豆栽培の間は，子世帯借地人は借地代を支払わない。二毛作目の栽培のためだけに借りる場合は，子世帯ではない借地人の借地代の四分の一（500 バーツ）が支払われた。裕福な農民だけが三毛作目の栽培のために子どもに借地代を課さずに貸せる（一定額の使用料 kha hua

は除く)。興味深いことに，二毛作あるいは三毛作目の作物栽培の土地利用は，親世帯と一緒に生活している子どもにまで拡大されることもある。つまり，表作の米を栽培している間は単一世帯として活動している家庭が，現金作物の耕作のために経済的に分離する。こうして，現金作物の集約的商業生産によって子どもたちは以前よりも早期に親世帯からの分離に備えることができるようになり，さらに親と子どもの間に商取引関係が増強されることになる。また，表作の耕作期間を除いて，生産単位としての世帯の扱いに問題が生じる。

三毛作を行っている多くの Ban San Pong 村の人々は，親の田地を利用できないことに気付いていた。貧しい小作人はどこかに田地を見つけなける必要があった。1980 年，多くの貧困層と中間層の小作人たちは Huai Manao として知られている地域にある山岳地の小さな借地を天水田地へと変えた。こうした変化には，土地を水平に切り開くためにトラクターを借りるための巨額な資金が必要とされ，ごく少数の村人しか借りられなかった。1974 年に政府が Huai Manao で土地を分配する計画に介入してから，公務員の不正行為によって，この地域の土地利用はより一層制限されるようになった（Cohen 1981: 267-268)。そのため，多くの村人は他人の土地の借地人とならざるを得なかった。

貧しい小作人が親世帯ではなく他人から田地を借地する割合は，1970 年の 21.5%から 1980-1981 年の 54.2%と二倍以上増えた。中間層の小作人による借地割合は，横ばいであった。借地の 74.5%を占める最も一般的な地代は，収穫量の半分であり，その他に借地人は投入原価を負担している。資本家的借地人でもある地主のなかには，もっと高率の借地代を要求する者もいた。二つの事例(借地の 5.6%)では，収穫作物の三分の二を要求しており，別の二つの事例では，前もって保証金が請求された上に，借地期間終了時には年間 60%の金利が請求された。

こうした状況下で，1980-1981 年，市場で入手できる米よりも借地で生産した米の方が高いことに多くの借地人が気付いた。借りていた土地を手放そうとした借地人はいなかったが，賃金労働者として働くか市場からコメを購入した方が暮らしが楽になると不満を露わにした。こうした借地人から搾取しようとする姿勢が根底にあるため，近年，地主と借地人との間に反感が増幅している。

こうした反目にも関わらず，依然として，借地人は保障された雇用を要求し，地主は確実な労働力を必要としていた。しかし，農作物の生産性を向上させるために，より多くの資金投入が必要となってくると，地主は労働者の統制に苦しむようになった。資金なしでは，借地人は集約的に耕作できなくなった。こうした貧しい小作人の労働者を必要としている地主は，私がここで定義する「shared-cost leasing」arrangements (yia nap ha nai thun)文字通り「地主の資本協力を得て営む耕作」によって，より効率的に農業に従事できるように新たな投資を借地人に提供する。

6．小作制の変化

こうした取り決めによって，Ban San Pong では 1976 年から 1978 年の間に，立ち退きが相次

いだ。1978 年，生産コストの一部を提供する代わりに，より高率の収穫物の支払いを求める地主が出てきた。ある事例では，全ての投資原価を支払ったら，表作作物生産量の 36 パーセントしか借地人は受け取らなかった。二毛作目には，地主は肥料と大豆の種を提供したが，借地代なしで耕作できたのはプロットの三分の一だけであり，のこりは地主が使用した（Cohen 1981: 192）。また別の事例では，2.1 ha の耕作地から収穫した 10,000 kg の 30％を受け取ったが，10,000 kg を超えた分に関しては半分の権利が与えられた。この借地人は化学肥料以外のすべての生産原価を負った。乾季には，地主はタマネギの種を提供し，借地代は請求しなかった。

7．農業賃金労働者

小農地所有者の人数の増加によって，土地を失い，自給的生活がさらに不安定である従属的な農業労働者とならざるを得ない状況となっている。大地主は，急速に増加している地域に所属意識のない移り気な労働者にますます頼らざるを得なくなってきている。雇用主と労働者との間に生じる闘争は，近年さらに顕著化し，1970 年代中ごろに暴動へと発展した地主と借地人との闘争よりも，繊細な問題となっている。雇用主と労働者は賃金の増減に全神経を集中している。雇用主は常に「労働力不足」に悩まされ，多くの労働力を必要とする時期には高い賃金を必要とする。一方，労働者は解雇される恐怖を主張する。このことから，賃金を押さえて，労働者の抵抗を弱めるために雇用主が課す多様な圧力や脅迫が示唆される。

チェンマイ県の人口動態から人口増加率の低下が認められ，1970 年から 1980 年の人口増加はその十年前の半分しかなかった。平均世帯構成人数も 1970 年の 5 人から 1980 年の 4.3 人へと減少し，Ban San Pong では 4.1 人だった。世帯構成人数の減少に伴い，Ban San Pong では多くの家庭，とりわけ成人労働者が平均 2.5 から 2.8 人の貧しい農家と資本家的借地農民が労働力不足問題に直面した。国境地域やチェンマイ市の Huai Manao の山岳地域に多くの人々が移住したり，バンコクで就職したり勉強するようになった 1970 年ころから，村からの人口流出が目立つようになった。貧しい家庭の女性は村を離れてバンコクで売春婦として働くようになり，裕福な農家や資本家的借地農民の子どもたちは大学教育を受けるためにバンコクへと行った。こうして都会へ出た人々の多くは，村には戻らない。こうして初めて，完全に農業には従事せず，建築，木彫り，小さな店などに携わる少人数から成る世帯が存在するようになった。農外労働に従事する人々は，農繁期になっても農業に戻ることは滅多になかった。四人の村の職人から下請けの仕事を引き受け，30 人の主に若い男性が木彫りに従事していた事例がある。十代の少女たちは，臨時雇いの農外労働に従事し，貧困層の多くは賃金の安い竹編みの帽子生産に携わっている。2,400 バーツの編み機と授業料を払える人は，セーターを生産して，農業賃金よりも若干多くの収入を得ることができる。これは，安い地方労働力を巧みに利用する都市部の商店から依頼を受けた，裕福な村人が下請けに出した仕事である。多くの貧しい女性は，小商いを始め，野菜や食料を地元の市場で売るようになった。

以前はもっぱら家事に従事していた貧困層や中間層の農家の女性の賃金労働の要求が大きくなっている。さらに，裏作米の収穫と表作米の植え付けのために多くの人手を要する 8 月には，村の外部者までが雇われる。1980 年と 1981 年の米作のために他の村から 1 日に 45 人の労働者が雇われた。農繁期の 8 月には 1 日の平均必要労働者人数は 270 人であり，そのうち Ban San Pong 村からは 1 日平均 225 人の村人が働き，その内訳は 120 人が賃金労働者，65 人が交換ネットワーク，40 人が地主の家事に従事した。1980-1981 年，多くの家庭では自分の借地に十分な労働力が得られなかった。増加した貧困層と中間層の農民は，特に表作米の植え付け時期には賃金労働者として働き，交換ネットワークに携わっていたため，自分自身の土地を手入れする十分な時間を取ることができなくなった。

米作に交換労働者（ao mu ao wan）を利用することは，3 毛作が導入されてから急速に減少してきた。1980 年，表作米栽培のために，地主は総面積の約 30％の植え付けに交換労働者を利用し，刈取りには若干多くの人数を用い，約 50％を稲束ねや脱穀に従事させた。資本家的借地農は，稲束ねや脱穀にのみ交換労働者を利用し，植え付けには利用しなかった。経済的規模の低下に伴い，交換労働への依存は増加した。貧しい村人ほど，自分の畑の裏作米の収穫をするか，裕福な農家の賃金労働者として働く傾向にある。さらに，全ての人が三毛作を行うわけではないので，十分に足りるだけの交換労働集団を構成することが困難なことも多かった。富裕層や中間層の農民は，昼食提供費用のかかる交換ネットワークへ参加するよりも安くて済む，賃金労働者を雇おうとした。交換人数が十分ではないために生じる耕作の遅れは，集約的な表作米の商用生産において金銭的犠牲が大きくなりかねない。1981 年，交換労働者を雇っている土地所有者の耕作地は 10％以下であり，借地耕作地よりも少なかった。

交換ネットワークから多くの耕作者が脱退すると，まず賃金の削減が生じ，より多くの人々が労働者になる。しかし，交換労働者の人数が少なくなると，多くの富裕層や中間層の農民が労働力を確保できなくなるので，賃金は上向く。賃金を押さえ，労働力を確保しようとする大地主の試みによって，特に表作米の収穫期には，雇われ労働者と交換労働者の間に歩み寄りが見られるようになった。

小作制度とは対照的に，chang roi thon は特定業務に利用され，1980-1981 年の表作期には耕作地の 40 パーセントにおいて，主に収穫あるいは収穫と植え付けの組み合わせで活用された。耕作速度の上昇と，動力耕耘機の値下げによって，地主は小作農に耕作準備の仕事を課すことができるようになった。裕福な地主や借地人はこうした雇用形態を利用し，土地をすべて小作農に貸し付ける傾向にあった。これまでの慣習では小作農に 33-50％を払っていたが，こうした制度では，収穫には 13-15％あるいは植え付けと収穫の組み合わせの場合には 18-20％を払うだけで済んだ。地主の中には，賃金の支払い額をさらに削減するために，高価な粳米のかわりに安価な糯米を用いる者もいた。受け取った米が自分たちの栽培した米ではないことに気付いた労働者に対し

て，どのみち粳米を食べないではないかと地主は言い張った。

8．結論

本研究から，近年になって急速に導入された更に資本集約の進んだ三毛作や機械化に伴い，生産関係だけでなく蓄積や自給の戦略においても多様で複雑な変化が生じていることが明らかになった。総括的な特徴として，地方土地開拓の終焉，人口増加率の減少，人口流出網が挙げられる。政治的側面からは，優先的に裕福な土地所有や村の役人を支援する財政的，法的制度が認められる。

裕福な家庭が交換ネットワークから撤退したため，交換ネットワークが急激に減少し，貧困層は賃金労働者や小プロットの激化している家事労働者になっていった。労働者と依頼者の関係はしだいに分離され，労働者は地元を移動するようになった。女性労働者と中間層の農民は，賃金労働市場に参入するようになった。農業労働者による団体交渉に発展が認められ，特に労働力の需要が高まる農繁期には，自給用のプロットや農外労働に従事する労働力を確保するようになった者もいる。

土地集積，土地なし，賃金労働雇用へと変化する傾向にもかかわらず，小作農の管理の負担が増大することなく，地主は借地の労働力をさらに増員し，農業の政策決定により大きな影響力を持つようになることで，小作制度が複雑なものとなった。多くの借地人は市場用に生産することで，ますます貧しくなることに気付くようになった。自給米を生産する重要性と賃金労働の不安定性は，小作農の離農を妨げる要因になっている。

こうした生産関係に関連している人たちは，それぞれに異なる利益と交渉力を敏感に感じ取っている。抵抗と闘争は，時に激しさを増すこともあるが，村の生活に大きな影響を与える。労働力のコントロールに苦戦している地域経済は，次第に権力の行使を伴うようになり，より包括的な社会統制の枠組みに組み込まれている。

メモ

本章で述べた「社会経済階級」は，構造的および小作農の意識の両方において定義した。

1．土地なし労働者とは，地方コミュニティーで生活しているが，自分自身の農地を持たず，もっぱら農業や農外労働からの賃金，あるいは小商いによって生計を立てている人々のことである。
2．貧しい小作農とは，2.5 ライ（0.4 ha）以下の自分の土地からの収穫だけでは生計を立てることができず，一部を借地や定期的な交換労働による賃金に依存している人々である。
3．中間層の小作農とは，主に家事や 3-6 ライ（0.48-0,96 ha）の所有地からの収穫で生計を立てているが，安定のために土地の一部あるいは全部を貸し出すこともある。ただし，一時

的あるいは規則的に労働力を売ることはしない。

4．富裕層の小作農とは，7-15ライ（1.12-2.4 ha）の所有地からの生産で十分に家計を賄い，さらに土地の一部を貸し出したり，小作農を雇うなど，生産に投資することで資本を集積できる人々のことである。

5．資本家的借地農とは，農業と農外どちらの事業にも十分な投資をできる人々のことである。