

もうひとつの「もうひとつの知」 —山地民ラフにおける神義論とカリスマ—

In Search for "Alternative Knowledge":
Theodicy and the Concept of Charisma among the Lahu

片岡 樹*
KATAOKA Tatsuki

This paper examines the local concept of "alternative knowledge" among the Lahu hill tribe in the context of religious transformation, and compares it to the academic concept of "local wisdom.". Recently discussions on the religions among the hill tribes have come to attract a wide audience after the "community forest" problem became one of the most important public issues in Thailand. Here has been discovered the environment-protecting nature of the tribal religions as "alternative knowledge" or "local wisdom" which is expected to replace the existing capitalist-oriented development paradigm. However, it appears that the concept of "alternative knowledge" constructed by both the Lahu Christians and Buddhists is quite different from intellectuals' expectation. The Lahu Buddhists, Christians as well, express their longing for "alternative knowledge" which is originated by the creator-god as a given charisma. So their concept of "alternative knowledge" proves to have nothing to do with academic sense of "alternative knowledge" or "local wisdom", which includes skills of forest life, elaborate knowledge of forest species, and so on. For the villagers, the "desire for charisma" forms an answer to theodicy (If the god exists, why the Thai and Chinese enjoy prosperity whereas we are so poor and suppressed?). Such a religiosity is a typical nature of "charismatic" and "rational" religions in Weberian sense, which stresses piety and not ritual. And this kind of piety-oriented religious attitude is eliminating rituals to "deal with" forest-dwelling spirits. In this light, it becomes clear that the hypothesis of forest-protecting nature of the tribal religion as "alternative knowledge" can reflect a part of reality on the hills, as far as such a religion is "traditional", but the intellectual's discourse of the "local wisdom" school cannot reflect its "diversity" and "dynamics".

*九州大学大学院比較社会文化研究科

はじめに

本稿は、タイ山地民の宗教変動過程で表出される「知」の位置づけについて、特にラフ社会におけるキリスト教及びカリストマ仏教の普及の事例から考察を加える。具体的には山地民が歴史的に経験してきた剥奪状況のなかで問われてきた神義論の問題として、「なぜ我々は無知なのか」という問い合わせ、そしてそこから生ずる「もうひとつの知」のあり方について検討する。

現在のタイ国における「土地の知恵」論の運動を通じ、近年山地民の宗教が急速に注目を集めることに至っている。そこでは山地民の宗教的諸観念が、「もうひとつの開発」を求める知識人たちによって、現在の資本主義的な開発路線に対抗する「もうひとつの知」（より具体的には「森を守る知恵」）として見出されているという背景が存在する。ここでの素朴な疑問は、外部の知識人が「そうあって欲しい」と望む山地民像が、どの程度実状を反映しているのかという点である。そこで本稿ではラフの事例から、当事者が実際に宗教的文脈で語る「もうひとつの知」とはいかなるものであり、そしてそれが意のままにならぬ地上の現実に対していかなる回答を用意するのかという点を考察してみたい。

以下の本稿の構成は二つに大別される。まず前半の第一章は「土地の知恵」論が構成する新たな山地民像についてである。そこでは現在の「土地の知恵」論が提示する山地民觀と、それをもたらした思想的・政治的背景について考察し、山地民の「土地の知恵」の発見・再評価が、より広いマクロな文脈において、従来国家官僚の側から「無知」と規定してきた辺境の農民を「もうひとつの知」の体現者と規定し直し、既存の「知=無知」の序列を逆転させる試み、いいかえれば伝統文化に依拠した弱者の自己防衛という「文化の政治」の過程のなかにあることを明らかにする。後半の

第二章では、山地民の実際の宗教の現場で「もうひとつの知」がいかに語られているかを、ラフのキリスト教徒（バプテスト派）と仏教徒（ブンチュム師に帰依）¹⁾の双方の事例から検討する。そこでは双方の共通点として、現世の市場や国家あるいは異民族の專制への対抗としての「もうひとつの知」が、「科学的知識に対する生活の知恵」ではなく「神によるカリスマ」としてとらえられていること、そしてそれが「精靈を介した森との共存」という観念自体を周縁に追いやっていることを明らかにする。以上の考察を通じ、現在の山地民に関する「土地の知恵」論は、「知者認定の政治」に関してはきわめて興味深い問題を提起しながらも、それが「宗教的環境主義パラダイム」への過度の依存から宗教觀の硬直を招いている点を明らかにしたい。なお第二章におけるデータは、平成11年4月より14年3月までタイ国で行った現地調査に基づく。キリスト教徒、仏教徒の調査村はそれぞれチェンラーイ県メースオイ郡ターコー区のM村、および同県メーファールアン郡トゥーツタイ区のC村である。なお本調査は平成11年度にかけては文部省科学研究費補助金（特別研究員奨励費）、12年度、13年度はそれぞれ（財）庭野平和財団および（財）日本財団アジア・フェローシップの助成による活動の一部である。

1. 「もうひとつの知」が見出す新たな山地民像

1-1. 「森を守る山地民の知恵」

タイ山地民をめぐる議論で近年急速に浮上してきた論点が、「森を守る山地民の知恵」についてである。こうした山地民像は1990年代を通じた「共同体林（パー・チュムチョン）」運動（人間と森とが共存可能であるという前提のもとに農村共同体に資源管理権を委譲する運動）のなかで見出されてきたといえる。そこでは「山地民の伝統的慣習が実はすぐれて環境調和的である」ことが繰

り返し指摘されてきた。その多くはカレンの事例に基づいているため、一部知識人のあいだで「カレン・コンセンサス」ともいえる状況を生み出すこととなった [Hayami 2000: 124-126]。ここで一致して指摘されるのは、一定の休耕期間をおいた循環型の焼畑が実際には環境負荷が少ないこと、森林の多様な自然種に対応した豊富な民俗知識をカレンが有していること、その知識をもとに生態バランスを破壊しない資源利用がなされていること、一定範囲の森林を村落共同体で管理し水源林を保全していること等である [Chusit 1998; Pinkaeo 1996; Prasert 1997; Santita 1997; Supara 2002; Thawon 2000; Yot 1999]。またそこでは、焼畑適地の選定、樹木の伐採制限、共同体林の管理や特定区画への入山制限等が、精靈崇拜を中心とした儀礼や宗教観念によって裏打ちされていることがしばしば言及されている [Chusit 1998; Pinkaeo 1996: 95-119; Prasert 1997: 297-208; 215-216; Santita 1997: 259-260; Yot 1999: 175-186]。

このモデルは近年、カレンに限らず他の山地民にも応用されつつある。たとえばチューシットは上記のモデルをカレンのみならずルア（ラワ）にも応用しており [Chusit 1998]、またヨットは、循環焼畑と水田耕作を併用する定住型のカレンとは生業の異なるモン、ラフ、アカ、リス、ヤオ等の焼畑移動耕作民の農法もまた環境調和的な知識の体系であると主張する [Yot 1999: 125-126]。そしてカレンを含めこうした山地民の「遅れた習慣と見なされてきたものが、実は環境保護の祖先の知恵だったのだ」ことが「発見」される、というのが上記の一連の主張におおむね共通する点である [Chusit 1998: 61; Yot 1999: 126]。

1-2. 「文化の政治」としての共同体文化論

「山地民の共同体の知恵」がにわかに注目を浴びるようになった背景として理解しておく必要がある

るのは、1980年代以来の「共同体文化」論。「土地の知恵」論といったタイ知識人の問題提起と、それをとりまく「文化の政治」という文脈である。

チャティップによれば、タイ国における「共同体文化」（ワッタナタム・チュムチョン）論はカトリック教会のニポット司教を嚆矢とするものであり、第二バチカン公会議（1962-64）への対応として現世的問題への取り組みや土着宗教文化への再評価を迫られたタイ・カトリック知識人の運動に、資本主義化の浸透による農村の崩壊を憂慮する知識人や開発ワーカーが合流して発展したものである [Chatthip 1991: 126-133]。

これら「共同体文化」論に共通するのは、従来いわれてきた開発というのが、西洋起源の知識体系に基づく資本主義化・工業化に価値をおくもので、しかも外部の権力者やインテリによって一方的に持ち込まれ、結果的に既存の農村共同体を疲弊せしめ危機に追いやったという現状認識である。従って、真に住民を主体とした農村のための開発を願うのならば、それは伝統的価値観に立脚したものでなければならず、そのためには資本主義化の進展によって破壊されつつある「共同体文化」を復興させることで住民の自立心を涵養すべきだということになる [cf. Bunthian 1988; Chatthip 1991; Seri 1986]。

このように「共同体文化」論には、伝統回帰的・反資本主義的傾向が顕著に認められる。そこに難点があるとすれば、それが農村内部の助け合いによる自己完結性を強調するがために、結果的に濃密な対面接触が期待できる小規模な社会結合のみに関心を集中させる傾向があり、外部世界との交渉という側面を欠落させてしまいがちなことがある²⁾。そのため1990年代以降は共同体を鍵概念とする議論の主たる力点は、「閉じた小宇宙」の礼賛ではなく、そのネットワークづくりによる権利獲得のための対外交渉、あるいは「共同体文化」

を構成する知識体系そのものに移行しつつある [Anan 2000a; Ariya 1999]。前述の「共同体林」運動もまた、こうした運動の一環として位置づけうるものである。

「伝統文化に依拠した共同体の森林管理」に対する関心が近年顕著に増大してきたことの政治的背景としてハーシュは、国家による開発政策が辺境地域をますます商品経済に包摂しつつあるため、そこでの資源管理をめぐる争いの激化が中央の関心事となったことや、1980年代以降の民主化が資源管理の意志決定過程への地方住民の参入圧力を強めたことを指摘している [Hirsch 1997]³⁾。その他の要因としてここで指摘しておきたいのは、現代タイ国における「文化の政治」の台頭である。この点については、パースックが簡潔な要約を行っている。パースックによれば、これは世界資本主義への協調か反対かという問題に帰着する。そして反対する場合の戦略としては、自由化される経済のなかでますます役割を縮小しつつある国家機構に多くを期待することができないため、弱者が世界資本主義から自らを守るには、自己の属する個別の集団が有する伝統文化への確信を拠り所とするほかないということになる。したがってパースックによれば、現代の「文化の政治」とは、こうした弱者の文化的自己主張による自己防衛が世界資本主義とのあいだにもたらす葛藤の表現だということになる [Phasuk 2000:32-33]。現在の開発論争を文化をめぐる争いととらえるべきであるとするアーナンの主張もこれに近い。すなわち現在生じている問題とは、西洋起源の知識体系が「普遍」を名乗ることで地域に固有の伝統を圧殺する過程であり、これが農村の資本主義化・共同体解体への圧力である以上は、土着の知識体系の意識的防衛による対抗が必要であると彼は主張する [Anan 2000b]。

この文脈での「文化（ワッタナタム）」は従って、風俗習慣や花鳥風月を評するものではなく、

すぐれて政治的な目的に用いられるべく新たに定義されることになる。たとえばニポットによれば文化とは歴史的に形成された価値の体系であり、抑圧者と民衆とがそれぞれ自己の文化を有しているとされる。抑圧者は自己の文化を民衆に強いることを、民衆は自己の文化を維持することを試み、ここに文化の動態が生ずる。この葛藤の過程での選択肢としては、抑圧者にとっては民衆の文化の部分的流用による自己正当化、それに対する民衆の側にとっては全面的受容・同化・拒否・表面的受容といった対応が想定される。そして文化現象はこの不斷の葛藤の過程においてとらえられなければならないと彼は主張する [Bunthian 1988: 68-73]。アーナンもまた、現在の開発問題に応えるためには、文化の概念を単なる信仰体系や生活様式だけではなく、慣習的・集合的権利や共同体組織の権利に関連した思考様式や社会運営をも包括する、より動的なものに修正する必要があると主張している [Anan 2000a: 17]。彼らに共通するのは、文化とは政治闘争によって勝ち取られる自己の価値観であるという認識であることがわかる。

ここで重要な争点となるのは、上に見た如く「知」の位置づけである。農民は無知ではなく、むしろ逆にすぐれた環境保全の知識を有しているのだと主張する場合、そこでは常に二つの知識体系の対立が前提とされている。ひとつは西洋に由来する科学的知識であり、もうひとつは伝統的な土着の知識である。タイ語でプームパンヤーといわれるこの土着の知識体系について、以下では「土地の知恵」との直訳をあてておきたい。

この二つの知識体系の相違について、「土地の知恵」論者に共通する点をあげれば次のようになる。まず第一に、科学的知識は抽象的であり普遍的に適用されるのに対し、「土地の知恵」は具体的であり特定の土地に個別に適用される。これは「土地の知恵」を、特定の生態環境への適応を通

じて歴史的に形成・継承された知識の総体とする定義 [Chusit 1998: 7; Yot 1999: 48] に由来する。第二に、科学的知識は対象を分割することによって把握するが、「土地の知恵」は対象を総体的に把握する [Chantana 1986: 7; Pinkaeo 1996: 95-98; 126; Santita 1997: 259-260; Yot 1999: 53]。これは土着の宗教的観念が「土地の知恵」の基盤を構成しているという認識に由来する。すなわち科学的知識は対象を物質として、それを社会関係や精神的価値から分離して説明するのに対し、「土地の知恵」は人間と自然、人間と社会、人間と超自然界を統合的に説明するのである。この両者の相違は、自然環境が科学的知識のもとでは征服の対象され、「土地の知恵」のもとでは敬意の対象とされる点に端的にあらわれていると論者は主張する [Pinkaeo 1996: 97]。

さて、では「土地の知恵」の着目による「森を守る山地民」像の形成は、上に掲げた「文化の政治」の文脈ではいかなる意味をもちうるか。ここで指摘しておかねばならないのは、従来政策レベルにおける山地民とは常に「国家にとっての問題児」であったという点である。ピンケーオは論文『山地民』という言説において、山地民という概念自体が、山岳地域に居住する諸民族を「共産主義破壊分子・芥子栽培民・森林破壊者」として監視下に組み込んでいくために、タイ国家によって近年つくりだされた権力装置であることを明らかにしている [Pinkaeo 1998]。こうした山地民観の最大公約数を最も特徴的にあらわしているのは、現在の国防会議事務局長をつとめるカチャッパイの「山地民問題（パンハー・チャーオカオ）」についての説明である。ここでの「山地民問題」とは「山地民の直面している問題」ではなく「山地民によって引き起こされる問題」とされている点に留意されたい [Khachatphai 1983: 70]。ようするにそこでの「問題」とは、第一義的には山地民の生活苦ではなく山地民の存在そのものとい

うことになる。そして「山地民の存在自体」が引き起こす問題とは芥子栽培、（焼畑による）自然破壊、（不法分子の密入国による）国境の治安問題、経済社会問題、（共産主義の浸透による）少数民族問題であり、その根本をなすのが山地民の無知と愛国心の欠如である [Khachatphai 1996: 126-130]。

こうした文脈を念頭に置くことで、「山地民は森を守る知恵を持っている」とする上述の主張の政治的争点が、「誰が知者か」の認定であることが明らかになろう。この主張は、「無知な森林破壊者」から「森を守る知恵の持ち主」へと、山地民に対する評価の180度の転換をもたらす。つまり「土地の知恵」論をもって「もうひとつの知」の所在を明らかにすることで、国家と山地民とのあいだの「知者認定の政治」を逆転させることができることが、その「文化の政治」における含意だということができる。

1-3. 分析モデルとしての「土地の知恵」

すでに見たように、山地民の「土地の知恵」として見出され、近年にわかに注目されるようになった「もうひとつの知」の要諦とは、端的に言えば「伝統的宗教観念には森林保護の効用がある」という点である。そしてこれこそが、人間相互、人間と社会、人間と自然環境との関係の総合的な調和をもたらすのだとされている。この「東洋的宗教の倫理と自然保護の精神」という観点は何も目新しいものではなく、あえていえばすでに批判され尽くしている⁴。ここで指摘したいのはそういった批判自体ではなく、このモデルが提示する説明の層についてである。このモデルははたして、当事者の行為、当事者の言明（民俗モデル）、観察者の説明（分析モデル）のいずれに該当するのか [cf. 福島 1992]。

「土地の知恵」というからには民俗モデルのようにも見えるが、それが住民にとっては言明され

ざる経験知 [Chantana 1986: 3] であり、それを「土地の知恵」として体系的に言語化するのが研究者である以上、これは分析モデル以外ではありえない。つまりこれは、「当事者の行為に対する観察者の説明」ということになる。とするならば、「森に生き、森を守る『もうひとつの知』をもっている我々」というのは、とりあえずは当事者自身の自画像というよりは、一部知識人が山地民に対して「そう名乗って欲しい」と期待する自画像だということができる。開発ワーカーが農民に「こうあって欲しい」と願うモデルと農民自身が「こうありたい」と願うモデルとの差異については、すでにニポット自身が指摘している [Bunthian 1988: 64-65]。そしてこの差異への認識が彼の「共同体文化」論の出発点となったのである。ならば「もうひとつの知」についても、外部の知識人の願望（分析モデル）と当事者の言明（民俗モデル）との差異もまた当然想定されてよい。「もうひとつの知」の位置づけをめぐる政治が、一部研究者の戦略理論としての「土地の知恵」論（分析モデル）を生み出したとして、民俗モデルの次元ではいかなる「もうひとつの知」が構想されているのか。それを以下では考察してみたい。

2. ラフにおける「もうひとつの知」

2-1. 神義論としての「失われた本」伝説

以下では山地民のうち、特にラフの事例をとりあげることにする。伝統的に文字を持たず、異民族の国家の周縁に位置してきた東南アジア大陸部の山地社会の多くにおいて、「知」の問題は「なぜ彼等は文字を／国家をもっており自分たちはそうでないのか」という問いの形で、その神話伝説における神義論の主要モチーフを構成している⁵⁾。

ラフの場合この伝説は、典型的には「神 G'ui sha が天地創造に際して各民族を呼び教えを書いて与えた。ラフには餅に書いて与えられたがそれを食べてしまったので今は本（文字）がない」と

語られている [cf. Antisdel 1912: 34-35; Kya leh 1994: 4]。そしてこの「失われた本」の回復を預言することで、それ以後断続的に発生するラフの千年王国運動の開祖となつたのが、19世紀末の雲南で活躍した宗教指導者の三仏祖（Sha fu cu / A sha fu cu）である [Lewis 1970: 88]⁶⁾。今日のキリスト教徒、ブンチュム師への帰依者のいずれもが、自らを三仏祖の正当な後継者と見なしているが、預言の解釈と強調点に関しては、東南アジアの「失われた本」伝説の解釈における、それぞれ相互に関連した二つの極を代表するものだといえる。

第一の解釈はこれを自分たちの社会的劣位の表明、無知の正当化とし、それを神話の時代における祖先の過失（神への背信行為）に帰す説明である。この場合「過失」の回復とは、すなわち神の再臨による「始源の時」への回帰にほかならない。「失われた本」の伝説がしばしば千年王国運動を伴うのはこうした理由による。もう一つの解釈とは、「すでに我々は神の知を我が物としている」とする言明である。この場合「書物の喪失」は必ずしも自己の無知や劣位の正当化に結びつくわけではない [関本 1975]。ただし次にみると、この解釈のもとでも「失われた書物の回復・再来」のモチーフは千年王国主義と結合可能である。以下ではまず、第一の解釈から発生したキリスト教への改宗運動、および現在のキリスト教徒における「知」の位置づけについて考察することにする。

2-2. キリスト教徒における「知」

キリスト教徒の間では、三仏祖は次のような預言を残したとされている [Yo han 1976: 5]。

真の神は人が求めて会えるものではない。その日が来れば真の神は自ら我々を訪ねてやって来る。（その時には）こうした予兆がある。白

い人が白い馬に乗り、白い本を持って我々の家の窓から入ってくる。

1901年にシャン布教の目的でケントゥンに着任した米国バプテスト伝道団の宣教師ウィリアム・ヤングは、そのため当時のシャン州や雲南のラフ住民からは「白い人の登場」と理解されることになった。ヤングの許に集まってきたラフの宗教指導者たちが書物に非常な関心を示したために、彼は各地のラフ住民に福音書や冊子 tract を大量発送し、その結果「ついに真の神を見つけた」としてヤングの教えへの帰依を表明する人々が殺到し、熱狂的な集団改宗運動が1904年に発生した [Saw Aung Din and Sowards 1963; 片岡 1998]。

これは一見すると、ラフ語の文字化を求める「識字力への希求」のあらわれであるかのように見える。ただし実際には当時の「改宗する者」にとって、ラフ語の文字化や読み書き能力の獲得自体はまったく争点にはなっていなかった。集団改宗運動発生の刹那においては、人々は宣教師の提供した福音書（ラフ語ではなくシャン語で書かれていた）を全く読めず、その内容とは無関係に「書物の呪的力」が人々を惹きつけた。したがってここでの「回復される書」のモチーフはむしろ神の再臨・千年王国到来の隠喩であり、「書物」はそれ自体が神の力を表示するカリスマであったといえる¹⁹。まさにこうした理由で、宣教師は福音書（神の言葉）の配布によって（それを護符と崇める住民から）ただちに神格化されるに至ったのである [Ibid.]。

ただし現在のキリスト教徒においては、三仏祖は福音の到来とそれによるラフ語の文字化を預言したものとされ、ヤングのもとに殺到したラフの改宗運動は「（呪物としての書物ではなく）ラフ語による聖書をもとめていた」ものと事後的に解釈され直している²⁰。西本はこの、改宗に付随した歴史の再構成の結果、現在のキリスト教徒ラフ

においては、過去の栄光から零落へ、そして三仏祖の預言からその成就としての宣教師の到来、ラフ語聖書のローマ字化、さらにそれを用いた識字教育による民族の発展といったかたちで、単線的な進歩史観ができあがっていることを指摘している²¹ [Nishimoto 2000]。西本はまた、ラフのキリスト教徒の特徴として「字を知らず無知である」という自嘲的な自己規定が発達していることを指摘している。彼の論のうち本稿との関連で重要なのは、教会による長期にわたる「文明化プロジェクト」の結果、現在のキリスト教徒において「知識」とは排他的に近代的学校教育による文字知識のみを意味するものと規定され、それが「無知な我々」という自己規定と、前述の如き「回復されたラフ語文字による識字教育」という進歩の図式をもたらしているという点である。

冒頭からの問題意識に話を戻せば、ラフのキリスト教徒においては「失われた書の回復」というモチーフの再解釈から、「知イコール科学的知識」とする理解が成立するに至ったということになる。こうした教会主導の「主流の語り」に対し、「普通の村人」からは次のような「舞台裏の抵抗」がなされていると西本は強調する。すなわち「森(forest/ heh pui hk'aw)」を自分たちラフの領域とし、「森」での生活の技術を誇るというかたちで自己を肯定するという方法である [Ibid.: 107-108]。

もしその通りであれば、冒頭からの議論に照らして非常に興味深い展開だといえる。もっともこれは実際には、どちらかというと研究者の希望的観測に属するものようでもある。彼自身、こうしたかたちでの抵抗として、都会育ちの識字層を「彼は森に入れない」と呼ぶ類のありふれた揶揄には言及しても、「森の知恵」を肯定的に語る説明の具体例を提示していないのである。筆者の調査村での経験からも、こうした素朴な揶揄はしばしば聞かれるにせよ、これが「もうひとつの知」

たる「森の知恵」として明示的に位置づけられるに至るには、なお多くの階梯を必要としているように思われる。おそらく「知」をめぐる語りで「本の知識」に対抗する方法としてより一般的なのは、彼がごく簡単にふれているもうひとつの方法、すなわち「無知の肯定」ではないだろうか [Ibid.: 106]。

西本も指摘しているように、ラフのキリスト教徒農民の間ではしばしば、平地タイ人や中国人、あるいはラフ教団幹部等の識字層に対し、対抗的に自らの無知を誇る場合が見られる。特にタイ人官吏や中国人商人のほとんどはキリスト教徒ではないため、そこからは「なぜ異教徒が栄えて、我々はかくも不遇なのか」という深刻な問いが生じることになる。こうした文脈で典型的に語られるのは次のような説明である。

我々は貧しく字も読めないが、しかし正しく神を信じた者だけが死後に神の国に行けるとそれだけを信じている。地上には自分たちより金持ちで権力の大きい異民族がいる。しかし彼らは神を知らないから決して神の国に行くことができない。我々は今は貧しいが神の国は我々のものだ。それだけが心の支えである。

こうした「無知の肯定」による対抗はしばしば、牧師や教団幹部の特権的な振る舞いに対しても向けられる。

彼らは確かに字を知っているし聖書も読める。しかし頭で聖書を理解しても心で神を求めず、教えと違うことを行っている。我々は字を知らず聖書が読めないが、常に神を信頼している。神の国は我々のものであって彼らのものではない。

聖書に関する知識よりも信仰の強度を優先する説明は、次のような形でも展開される。

神により特別の恩寵 (aw bon) を与えられれば人はどんなことでもできる。どんな奇跡を起こすこともできる。牧師かどうか、握手を受けているかどうか、教団での地位がどうであるかは全く関係ない。神を良く信じれば奇跡の力が与えられる。

こうした「無知な者の篤信は賢者の思弁にまさる」という一連の言明は、「信仰（施設や儀礼ではなく）による恩寵」の強調がもたらす論理的帰結である [cf. ウェーバー 1976: 247-248]。そしてこれはそのまま、神の恩寵によるカリスマを「聖書の知」に対抗する「もうひとつの知」として位置づける論理を構成する。

ここで興味深いのはチャヌパヤという宗教指導者である。彼はかつて自らシャチャ（神）を名乗り畏れられていたが¹⁰、1989年に「イエス・キリストに会った」ためキリスト教に改宗し、彼を崇拜する者もそれに続いている。そして彼自身の主張によれば、その後もたびたび聖霊に会っているという。彼は正式に握手を受けた牧師ではないが、現在でも手をかざして「聖霊の力を使う」ことにより病気を治す力を持つ。チャヌパヤによれば「聖霊はこのように自分を通じて地上での働きをしている。牧師たちは聖書を讀んでいるだけ。彼らは本の中でしか神を知らない。自分は聖霊そのものを知っている」ということになる。ここでは「信仰による恩寵」の強調のもとで、知性の否定が「カリスマとしての真の知」を導き出すという逆説的な過程が典型的にあらわれているといえるだろう。

では「無知の肯定」とその帰結としての神のカリスマへの絶対的信頼は、どのような対抗的社会像を描くだろうか。ここで注目されるのは、西本が指摘している「ラフ国家の再建」というモチーフである。ラフの神話ではかつてラフは地上の主人であったが、「書物」を失いその地位から転落

し、自らの国家を失うに至ったとされている。西本によれば、この「失われたラフ国家の再建」こそが、イエス再臨の時に出現する千年王国にはかならず、その時にいたってようやく異民族の抑圧のない世界が到来するという語りが根強く存在するという [Nishimoto 2000: 153-159]。このラフ国家に、ラフではないキリスト教徒が招かれずに永遠に滅ぼされると想定しにくいので、むしろこれは「ラフ国家」への願望が終末の時に訪れる普遍的な「神の国」へと解消されることで達成される道徳共同体だと考えてよいであろう¹⁰。

2-3. ブンチュム運動とラフ

さて、ではブンチュム師への帰依者グループにおいては、「知」はどのように位置づけられているだろうか。ここでは「失われた本」のモチーフを「神の知をすでに所有している」とする第二の解釈に基づいて、三仏祖の預言とブンチュム師への帰依が説明される。

かつて神から与えられた教えは餅の上に書いてあったので、我々の祖先はそれを食べてしまった。だから神の言葉 (taw hkaw) は胸の中に納められている。これがあれば本によらずとも神の言葉を語ることができる。しかし誰もがそれをできるわけではなく神次第である。

すなわち、ここで語られる「神の言葉」とは典型的なカリスマである¹¹。そしてこのカリスマはウェーバー[1976:5]の説明通り、「それらを萌芽の状態ですら宿していない物や人においてはもちろん展開されうべくもないが、しかしこの萌芽とて、もし人がそれを発展させなければ、つまりカリスマを—例えば『禁欲』によって—『呼びます』ことがなければ、いつまでも隠されたままにとどまる」とされているのである。これはトボ to bon、ポク hpaw hku とよばれる宗教的職能者(村の神殿を管理し人間と神とを媒介する)の生

活に、一定の節制や高い倫理性が要求される理由でもある¹²。ただしこのカリスマは、神のもとにあってのみ十全に開花すると想定されている。そのためには神が地上に再臨する必要がある。逆に言えば「真のカリスマ」を有する宗教指導者の登場は、それ自体が神の再臨を証すことになる。そしてラフの帰依者は次のような説明を以て、そのカリスマの開花・神の再臨をブンチュム師の登場に見出すわけである。

この神の言葉 (taw hkaw) は、本の喪失から9代後に再度あらわれる。三仏祖は9代後に神が再臨し、人々に再度教えるようになると預言した。その時には始原の時のオリ (宗教・慣習の意) に再び戻り、仏 (fu) のもとに世界が一つのオリだけを使うようになる。になる。そして三仏祖の預言通り、今やブンチュム師が仏=神=三仏祖の再来として登場した¹³。

ここで「カリスマとしての神の知」はマヤ ma ya と呼ばれ、「書物の知識」を意味するチュイ cu yi と明確に対比されている。そして現在の富裕層や権力者たちの地位こそ、マヤではなくチュイに基づくものである。次のような伝説はこうした文脈のなかで語られている。

兄パチャオと弟ミタとで、どちらか先に花が咲いた方が世界を支配しようと決めた。兄の花が先に開いたが弟が夜半にこっそり自分の花とすり替え、以後弟が支配する時代になった。それ以来チュイがあらわれ、泥棒が現れ、人々が争うようになった。しかし今や弟の時代(「チュイをもつ者」の時代)は終わろうとしている。ブンチュム師の登場により、世界は再び兄の時代(マヤの時代)に戻る。

ではここで想定されている「兄の時代」とは何か。この伝説は次のように続く。

兄の時代に戻り、世界の国が一つになる日が来る。時が来れば一つの通貨だけを使うようになる。各民族がはじめはみなひとつの瓢箪からでてきた¹⁵⁾ように、三仏祖の9代後には仏のもとに地上の人々が一つになり、一つのオリだけをつかうようになる。ブンチュム師のもとで世界の peh tu pa（ろうそくをともす人）がひとつになる。

タイ・ルー住民におけるブンチュム崇拜に注目するコーベンは、ブンチュム師が「タイ・ルーの聖者」としての役割を引き受けて行う巡礼のなかに、既存の政治的国境を超えたタイ・ルーの「民族的な仏教道德共同体」の形成を見出している[Cohen 2000]。それに倣っていえば、ここでのラフの例もまた、ブンチュム師を「三仏祖の再来」とみなすこと、民族分化以前の「瓢箪ひとつ」への回帰による、国境を超えた四海同胞主義的な道徳共同体を構想しているといえるだろう。

以上から明らかになる、キリスト教徒とブンチュム派における「もうひとつの知」の位置づけとは、神に直接由来する「カリスマとしての知」に言及することで、現世を支配する「書物の知」に対抗することであったということになる。ただしキリスト教徒の場合これは、現世における開発・ラダームの転換をもたらすよりは、現世での忍従を前提に来世での報酬、あるいは終末の時における抑圧なき道徳共同体を約束するというものであり、ブンチュム運動が指向する「もうひとつの知」による新たな世界とは、神の再臨のもとで既存の政治的国境と無関係に成立する道徳秩序である。具体的な剥奪状況の現場で希求される「もうひとつの知」は、「もうひとつの開発の基盤としての土地の知恵」とは、したがってかなり異なった図を描いている。そして至高神の超越的なカリスマへの信頼によって成り立つ宗教観念には、往々にして「森を守る効用」は見出しにくい。そのこと

を次に確認しておくこととする。

2-4. 世界宗教と森の精霊

キリスト教が従来の精霊祭祀と本質的に異なるのは、「森の精霊」の位置づけである。ラフの伝統的精霊觀において、これら無数の名をもつ精霊（ネ ne）はそれぞれ特定の災因を構成し、この精霊によって人間にふりかかる災厄は慰撫の儀礼によって取り扱うことができるとされていた¹⁶⁾。キリスト教徒においても（主に集落外の森に居住する）精霊ネの存在は認められているが、それはあくまで聖書中の悪魔の下位範疇である。森を意味するヘブコ heh pui hk'aw という語は、福音書中のイエスが悪魔の試練を受けた「荒野」の訳語として採用されており、そのため現在の精霊は、イエスによって論破された悪魔が小片と化して世界中の森に離散した姿であるとされている。したがってキリスト教徒にとっての森の精霊は、神の力を以て駆逐する存在であって取引の相手たり得ない。

こうした傾向を「西洋の悪しき影響」に帰するのは容易であるが、実はあまり根拠のあることではない。ブンチュム派においても同様の傾向が見出されるからである。C村ではブンチュム師に帰依した翌年の1997年に、ラフの信徒を代表する地位にあるオパチャクという指導者¹⁷⁾から、従来行われてきた「山の靈と川の靈」の儀礼 hk'o ne law ne tan ve（一定面積の山林を「山の靈と川の靈」に献上し供養する儀礼）の廃棄を指示されている。これはブンチュム師より「神の力を与えられた」とされるオパチャクが、これら精霊に対し「今後は人間と争うな」と命じたためである。

つまり自然界の精霊を慰撫する慣行の退潮は、西洋的思惟というよりは特定の宗教類型に対応した現象だと考えた方がよい。これはエヴァンズ＝ブリチャード [1995: 254] がアフリカの事例で明確に述べているように、神を中心据える思考

のもとでは幸不幸はすべて神に由来することになるので、下位の精霊の存在自体が二義的な意味しかもたなくなるというごく単純な理由に基づく。となればこれは、ウェーバーによる宗教の三類型（伝統的・カリスマ的・合理的）のうち、カリスマ的宗教と合理的宗教のもとでは洋の東西と無関係に発生しうる現象だということになる。現在の東南アジアにおける周縁社会への世界宗教の浸透という現象自体が、社会環境の激変で既存の精霊祭祀が有効性を減じた結果であり得ることはすでに指摘されている¹⁰⁾。その場合、「森の精霊こそが森林保護の効用があるのだから供養儀礼が必要である」とする外部の主張は、当事者にとっては澆神的な意味しかもちえない可能性がある¹¹⁾。

おわりに

ここでみてきたように、宗教変動の現場での「知者認定の政治」における、「書物の知識」への代案としての「もうひとつの知」とは、究極的には「カリスマとしての知」であった。これはカリスマ的宗教や合理的宗教という類型のもとでは常に発生しうる傾向であることともまた、すでに見た通りである。そしてこれは往々にして、精霊を介した森との共存を促進するよりは排除する方向に作用する。

逆に言えば、ここからは「土地の知恵」論者が説く「カレン・コンセンサス」のモデルは、特定の宗教類型（伝統的宗教）に対してのみ妥当するのではないかという疑問が生じる。少なくとも本稿で見たラフの事例からは、国家や市場の圧力のもとで周縁化された社会における「知者認定の政治」と「もうひとつの知」は、「土地の知恵」にもとづく「もうひとつの発展」とは全く異なった社会像の代案をもたらしていることが明らかになる。

現在の社会的不平等は、周縁にある者に対して時に深刻な神義論上の問題を投げかける。現実の

宗教変動や「カリスマとしての知」の言明は、そうした文脈においてはじめて理解可能である。それを度外視して「森を守る効用」のみを短絡的に主題化する「土地の知恵」論者の宗教論は、当事者不在の宗教論、宗教不在の宗教論となるおそれがある。

「土地の知恵」とは人々の生活経験のなかで蓄積・調整されてきた知識であるから、その生活環境に応じてすぐれて可変的な性格をもち、またその存在形態は環境に応じて多様であるとされる。この点に関しては「土地の知恵」論者のあいだで広範な合意を見る。ならば「土地の知恵論」における山地民の宗教の位置づけが、現在のように「宗教的環境主義パラダイム」に過度に依存してなされる場合、「住民の視点に立って変化や多様性を評価する」という本来の目的を促進するよりは妨げることになるだろう。

ただしこうした難点は別にして、現代タイ国での「文化の政治」における「土地の知恵論」には、既存の国家権力に対峙する「下からの国民主義運動」という面で興味深い問題が残されている。国民形成に際しては、従来無知とされてきた農民を「国民文化の担い手」として再発見していく過程が不可避であり、日本や中国、韓国で生じた「民俗学ブーム」はその「知者認定の政治」のあらわれであると鈴木[1991]は論じている。ならば現在の「文化の政治」は、それに比肩すべき運動と位置づけられるかもしれない、そこからは「土地の知恵の多様性」として、少数民族を含んだかたちで「下からの国民文化」が再定義されていく可能性がある。アンダーソンは、従来のタイ国におけるこうした運動の欠如こそが「発育不全の国民」をもたらしていると酷評したのではなかったか[Anderson 1979]。本稿では紙数の関係から、「土地の知恵」論における山地民觀のうち「もうひとつの知」としての宗教の取り扱いにおける視野狭窄にのみ論点を限定したため、このより興味

深い問題に関してはじゅうぶんに展開することができなかった。改めて別稿の課題としたい。

[注]

- 1) 彼らが「仏教徒であるか」という定義は少々難しい。1996年にブンチュム師に帰依して以後は仏像を与えられ、それをパチャオ（神の別称）として村の神殿に安置しているが、神殿自体はいわゆる仏教寺院ではなく、職能者も伝統的な人と神の媒介者であるトボであって出家僧ではない。ラフの帰依者グループの最高位にあるのはビルマ領内に住むラフの「神」であるオパチャクという人物であるが、制度仏教の論理に従えばあくまで俗人である。仏像をラフの伝統儀礼における神として拝み、ラフの伝統的メシア観の枠組みでブンチュム師を崇拝する他は、村落の宗教生活は制度仏教と限りなく無縁である。これはむしろ、特定のカリスマ僧に対する俗人帰依者グループの特殊な形態だといえるかもしれない。
- 2) 共同体文化論がややもすると今日のタイ農村の問題の解決を、村落内部の伝統的な助け合い慣行による自助にのみ頼り、国家による法的政治的な保護を獲得するための対外交渉を重視しない点についての批判は北原 [1996] および Anan [2000a: 7-13] を参照。
- 3) たとえば Wiwat (ed.) [1993] では共同体林運動が明確に地方分権の重要な課題と位置づけられている。
- 4) たとえば「宗教的環境主義パラダイム」は、自然との調和を説く教義にもかかわらず、洋の東西の多くの社会で現実に自然環境は破壊されてきたという経験的事実を無視しているという批判 [Pedersen 1996: 264-266]。産業社会の「現実」に伝統社会の「規範」を対置させて優劣を競うのは「範疇の誤り」であって比較にならないとする批判 [Bruun and Kalland 1996: 21]。あるいは「環境調和的な近代人」というイメージ自体が近代人のつくりだした「神話」にほかならないという批判等 [Milton 1996: 109]。
- 5) モンの事例については Tapp [1989]、カレン、アカについてはそれぞれ Stern [1968] および Kammerer [1990] を参照されたい。なお神義論に関するウェーバーの古典的かつ簡潔な定義は、「神の途方もない力の高揚を、彼が創造し支配するこの世界の不完全性という事実といかにして和合させるのか」という問題である [ウェーバー 1976: 178]。
- 6) 雲南のラフ社会においては清朝期に大理より大乗仏教が伝来し、以後は「仏 fu」を称する宗教指導者の統治する独自の政体が形成されていたが、1880年代に辺境の直接統治をめざす清朝の征服を受け解体された。三仏祖はこのうち中緬国境近くの西盟山に拠って最後まで抵抗した預言者である。片岡 1998 を参照。
- 7) 速水 [2002] はカレンの初期集団改宗に関して、同様の点を指摘している。
- 8) たとえば Yo han [1976: 6], Saw Aung Din and Sowards [1963: 409-411] 参照。またこれは M 村でもしばしば歌われる「三仏祖の夢が叶った。今日のラフのため、ラフ語で書いた神の聖書を我々は手にした…」という歌詞にも明瞭にあらわれている。
- 9) これは後述のように、ブンチュム師の帰依者グループの語りでは、神による天地創造と三仏祖の預言とブンチュム師の登場とが、同一モチーフによる「永遠回帰」の反復と把握されていることと好対照をなす。
- 10) 改宗前のチャヌバヤの役割については Solot [1989] を参照。
- 11) 実は西本は、この終末の時におけるラフ国家の再建については、「主流の語り」が提示する進歩史観の延長上に位置づけている。しかしここでみたように、この「神の国=ラフ国家」というモチーフはむしろ、後に述べるブンチュム派の理想世界と同様に、「地上の栄華を楽しむ書物の知識」に対する究極のアンチテーゼと理解した方がわかりやすいかもしれない。
- 12) 新年に餅を交換し、それを神に捧げ自らも食するというラフの慣習は、まさにこの「カリスマの希求」という文脈で理解可能である。
- 13) これは「精霊との媒介者」であるモーパに期待されている属性とは好対照をなす。この点については Lewis and Lewis [1998: 198] に簡潔なまとめがある。
- 14) この説明では神による天地創造から 9 代後なのか三仏祖から 9 代後なのか判然としないが、こうした疑問は当事者にとっては意味をなさない。なぜなら「三仏祖は神なのだから」。ラフ語では「神 G'ui sha」と「仏 fu」は同義であり、仏とは神の別称であるとされ、ここからは、「神も仏陀も三仏祖もブンチュム師もみな同一人物」とする理解が導かれる。
- 15) ラフの創世神話では、人類の始祖は瓢箪から生まれたとされている。

- 16) ラフの伝統的精霊観については Telford [1937] が詳しい。
- 17) オバとは父の意味である。注1参照。なお Cohen 2000 には彼のグループについてわずかながら言及がある。
- 18) カイズはタイ山地民におけるキリスト教、インドネシア少数民族におけるイスラム教の普及をこの図式で説明する [Keyes 1996]。また林[1989]は、東北タイのカリスマ的な俗人指導者が、仏法の力を用いて森の精霊を駆逐していったことを明らかにしている。
- 19) なお「カレンの知恵の語り手」としてしばしば言及されるジョニ村長がカトリックであるというのはよく知られた話である。これは中央レベルにおけるニポット司教とパラレルな関係にある、現在のカトリックによる土着宗教文化の再評価の試みとして興味深い。

参考文献

- Anan Ganjanapan 2000a. *Local Control of Land and Forest: Cultural Dimensions of Resource Management in Northern Thailand*. Chiang Mai: Regional Center for Social Science and Sustainable Development, Chiang Mai University.
- 2000b. "Phumpanya Thongthin kap Kanphatthana." *Setthasat Kanmuang* 14.
- Anderson, Benedict R. O'G. 1979. "Studies of the Thai State: The State of Thai Studies." Eliezer B. Ayal (ed.) *The State of Thai Studies: Analyses of Knowledge, Approaches, and Prospects in Anthropology, Art History, Economics, History and Political Science*. Athens, Ohio: Ohio University, Center for International Studies, Southeast Asia Program.
- Antisdel, C.B. 1912. "Lahoo Traditions - Continued." *Journal of the Burma Research Society* 1 (2).
- Ariya Seotam 1999. "Nakphatthana kap Botbat nai Kansang Khwammai Mai khong 'Chumchon'." *Setthasat Kanmuang* 11.
- Bruun, Ole and Arne Kalland 1996. "Images of Nature: An Introduction to the Study of Man-Environment Relations in Asia." Ole Bruun and Arne Kalland (eds.) *Asian Perceptions of Nature: A Critical Approach*. Richmond: Curzon Press.
- Bunthian Thongprasan 1988. *Naeo Khit Watthanatham Chumchon nai Ngan Phatthana*. Bangkok: Sapha Khatholik haeng Prathet Thai phua Kanphatthana.
- Chantana Banpasirichote 1986. *Indigenous Knowledge and Development Theory*. Bangkok: Alternative Development Research Institute, Chulalongkorn University.
- Chatthip Nartsupha 1991. "The 'Community Culture' School of Thought." Manas Chitakasem and Andrew Turton (eds.) *Thai Construction of Knowledge*. London: School of Oriental and African Studies, University of London.
- Chusit Chuchat 1998. *Kanchai Phumpanya Chaoban nai Kananurak Pa lae Rabop Niwet phua Kankae Panha Phailaeng khong Prathet Thai*. Chiang Mai: Faculty of Humanities and Social Sciences, Rajabhat Institute Chiang Mai.
- Cohen, Paul T. 2000. "Lue across Borders: Pilgrimage and the Muang Sing Reliquary in Northern Laos." Grant Evans, Christopher Hutton, and Kuah Khun-eng (eds.) *Where China Meets Southeast Asia: Social and Cultural Change in the Border Regions*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- エヴァンズ=ブリチャード、E. E. 1995. 『ヌア一族の宗教（下）』（向井元子訳）平凡社。
- 福島真人 1992. 「説明の様式についてーあるいは民俗モデルの解体学ー」『東洋文化研究所紀要』116。
- Hayami, Yoko 2000. "Challenges to Community Rights in the Hill Forests: State Policy and Local Contradictions . A Karen Case." *Tai Culture* 5 (2).
- 速水洋子 2002. 「黄金の本とカレンの文字—ビルマにおけるキリスト教宣教—」杉本良男編『二〇世紀における諸民族文化の伝統と変容7 宗教と文明化』ドメス出版。

- 林行夫 1989. 「ダルマの力と帰依者たち—東北タイにおける仏教とモータム—」『国立民族学博物館研究報告』14 (1)。
- Hirsch, Philip 1997 "Environment and Environmentalism in Thailand: Material and Ideological Bases." Philip Hirsch (ed.) *Seeing Forests for Trees: Environment and Environmentalism in Thailand*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Kammerer, Cornelia Ann. 1990. "Customs and Christian Conversion among Akha Highlanders of Burma and Thailand." *American Ethnologist* 17 (2).
- 片岡樹 1998. 「東南アジアにおける『失われた本』伝説とキリスト教への集団改宗—上ビルマのラフ布教の事例を中心に—」『アジア・アフリカ言語文化研究』56。
- Keyes, Charles F. 1996. "Being Protestant Christians in Southeast Asian Worlds." *Journal of Southeast Asian Studies* 27 (2).
- Khachatphai Burutsaphat 1983. *Chonklumnoi nai Thai kap Khwammankhong khong Chat*. Bangkok: Samnakphim Phraephithaya(3rd edition).
- 1996. *Chao Khao*. Bangkok: Samnakphim Phraephithaya.
- 北原淳 1996. 『共同体の思想—村落開発理論の比較社会学—』世界思想社。
- Kya leh 1994. *A pon li k'o*. (Na ba 1) Kengtung: L.N.T.C.
- Lewis, Paul W. 1970. *Introducing the Hill Tribes of Thailand*. Chiang Mai: Faculty of Social Sciences, Chiang Mai University.
- Lewis, Paul and Elaine Lewis 1998. *Peoples of the Golden Triangle: Six Tribes in Thailand*. Bangkok: River Books (Paperback edition).
- Milton, Kay 1996. *Environmentalism and Cultural Theory: Exploring the Role of Anthropology in Environmental Discourse*. London and New York: Routledge.
- Nishimoto Yoichi 2000. *Lahu Narratives of Inferiority: Christianity and Minority in Ethnic Power Relations*. Chiang Rai: The Center for Inter-Ethnic Studies, Rajabhat Institute Chiang Rai.
- Pedersen, Poul 1996. "Nature, Religion and Cultural Identity: The Religious Environmentalist Paradigm." Ole Bruun and Arne Kalland (eds.) *Asian Perceptions of Nature: A Critical Approach*. Richmond: Curzon Press.
- Phasuk Phongphaichit 2000. *Wikrit Setthakit lae Watthanathamniyom*. Bangkok: Sathaban Pridi Phanomyong.
- Pinkaeo Luangaramsi 1996. *Phumpanya Niwetwitthaya Chon Phunmuang: Suksa Korani Chumchon Kariang nai Pa Thung Yai Naresuan*. Bangkok: Khrongkan Funfu Chiwit lae Thammachat.
- 1998. "Watthakam Wa duai 'Chaokhao'." *Sangkhomsat* 11 (1).
- Prasert Trakarnsuphakorn 1997. "The Wisdom of the Karen in Natural Resource Conservation." Don McCaskill and Ken Kampe (eds.) *Development or Domestication? Indigenous Peoples of Southeast Asia*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Santita Ganjanapan 1997. "A Comparative Study of Indigenous and Scientific Concepts in Land and Forest Classification in Northern Thailand." Philip Hirsch (ed.) *Seeing Forests for Trees: Environment and Environmentalism in Thailand*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Saw Aung Din and E. E. Sowards 1963. "Work among Lahus, Was, Akhas." G. Sowards and E. Sowards (eds.) *Burma Baptist Chronicle*, Book II. Rangoon: Burma Baptist Convention.
- 関本照夫 1975. 「文字をなくした伝承と未開の文字」上田正昭編『文字』社会思想社。
- Seri Phongphit 1986. "Introduction." Seri Phongphit (ed.) *Back to the Roots: Village and Self-Reliance in a Thai Context*. Bangkok: Rural Development Documentation Centre.
- Solot Sirisai 1989. *Botbat khong Phunam Satsana kap Kan Plianplaeng thang Sangkhom khong Chaokhao Phao Muser Daeng*. Bangkok: Research Institute of Language and Culture for Local

- Development, Mahidon University.
- Stern, Theodore 1968. "Ariya and the Golden Book: A Millenarian Buddhist Sect among the Karen." *Journal of Asian Studies* 27 (2).
- Supara Janchitfah 2002. "Falling Trees Have Long Shadows." *Bangkok Post* Mar. 24.
- 鈴木満男 1991. 『柳田・折口以後——アジアにおける《民俗》のトボス——』世界書院。
- Tapp, Nicholas. 1989. *Sovereignty and Rebellion: The White Hmong of Northern Thailand*. Singapore : Oxford University Press.
- Telford, James H. 1937. "Animism in Kengtung State." *Journal of the Burma Research Society* 27.
- Thawon Kamphonkun 2000. "Phumpanya Thai: Chonphao Pakakoyo." *Sangkhom Phatthana* 28 (1).
- ウェーバー, M. 1976. 『宗教社会学』(武藤一雄、菌田宗人、菌田坦訳) 創文社。
- Wiwat Khatithammanit (ed.) 1993. *Sitthi Chumchon: Kankrachai Amnat Chatkan Sapphayakon*. Bangkok: Local Development Institute.
- Yo han 1976. *La hu Hkri ya Aw mo Ra sa van Aw lawn 1901-1976*. Pangwai: Lahu Baptist Convention.
- Yot Santasombat 1999. *Khwamlaklai thang Chiwaphap lae Phumpanya Thongthin phua Kanphatthana Yang Yangyun*. Chiang Mai: Biodiversity and Indigenous Knowledge Studies Center for Research and Sustainable Development.