

## Dynamics of Faith in the Periphery and the Buddhist Concept of Kingship : Conversion of Power of the Indigenous Kha People of the Mountains by the Saints of Lao in the Early Twentieth Century

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2021-08-27 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 若曾根, 了太 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.15021/00009826">https://doi.org/10.15021/00009826</a>

## 周縁における信仰動態と仏教的王権観念

—20 世紀初頭、ラオの聖者による山地の先住民カーの力の転換—

若曾根 了太\*

Dynamics of Faith in the Periphery and the Buddhist Concept of Kingship: Conversion of Power of the Indigenous Kha People of the Mountains by the Saints of Lao in the Early Twentieth Century

Ryota Wakasone

仏教的王権観念の地域への浸透は、中心から周縁への不可逆的な力の作用の結果として議論されることが多い。本稿では 19 世紀後半から 20 世紀初頭シャム東北地方ラオ社会（周縁）における仏教的王権観念の展開を、ラオス山地社会（外縁）を含む地域の視点で見直し、史料に依拠して描く。明示されたのはラオの聖者が、山地の先住民カーに支えられる神話的王権の力を宗教運動で取り込み、仏教的王権の神聖性を支える力へ転換させた点である。これは頭陀行僧による仏法をピーの上位におく信仰の序列化と並行し、結果シャム王権の仏教国教化を担うタンマユット派の地域進出を支えた。つまり仏教的王権観念の地域への浸透は、周縁と外縁のカリスマ宗教者の活動に依拠したと考えるのが妥当である。中心一周縁—外縁の枠組みは、中心を受容しうる周縁の動態性やロジックを可視化させ、中心史観の相対化をはかる点で有効である。

Penetration of the Buddhist concept of kingship in a region is understood to be the result of an action with irreversible force, extending from the center to the periphery. The examination described in this paper draws on the history of kingship in the Buddhist conception of northeastern Lao society, which existed on the periphery of Siam during the late nineteenth and early twentieth centuries, with a perspective from the regional context of Lao mountain society (outer edge) using historical documents. Results indicate that the power of mythical kingship of the indigenous Kha people in these mountains

---

\*チェンマイ大学

**Key Words** : Lao, center – periphery – outer edge, kingship, Buddhism, charismatic religion  
**キーワード** : ラオ, 中心一周縁—外縁, 王権, 仏教, カリスマ宗教者

was usurped by Lao saints in a religious movement and was transformed by them into a force of Buddhist kingship. This usurpation accompanied the growth of a pecking order in faith among head ascetic monks, who positioned the Buddha-dharma above and the spirits below. Consequently, they supported regional penetration of the Thammayut group, which was responsible for Buddhist thought on Siamese kingship. It is reasonable to assume that penetration of the Buddhist concept of kingship into the area was based on the activity of charismatic religious leaders of the periphery, including mountainous areas. The center – periphery – outer edge framework is useful for visualizing the dynamics and logic of a periphery that can accept the center and which can relativize the view of central history.

1	はじめに	4.1.2	オン・ゲーオの宗教運動の噂の拡大
1.1	仏教的王権観念をめぐる歴史	4.1.3	モララムの道
1.2	サンガ統治法の浸透以前への着目と史料	4.2	ラオの聖者による仏教儀礼の実践
1.3	山地社会（外縁）とカリスマ宗教者	4.2.1	ムアン・ヤソートーン（Muang Yasothon）の宗教運動
2	ラーンサーン地域におけるラオとカー	4.2.2	ムアン・ローイエットにおける宗教運動
2.1	ラーンサーン地域の地理環境	4.2.3	ムアン・ガーラシン（Muang Kalasin）における宗教運動
2.2	ラオとカーの関係	4.2.4	ムアン・サコーンナコーン（Muang Sakonnakhon）における宗教運動
3	カーの宗教運動と神話的王権	5	周縁における信仰動態とタンマユット派の浸透
3.1	宗教運動による始原回帰	5.1	縁起本の仏教的王権像と信仰の序列化
3.1.1	ラーセーン・セーンフーンの語りと実践	5.2	カリスマ宗教者と王権
3.1.2	始原回帰と象徴的混乱	5.2.1	仏法の力を説くカリスマ宗教者
3.2	カーによる低地の神話的王権の利用と秩序化	5.2.2	カリスマ宗教者に対する王権とタンマユット派
3.2.1	ムアン・プアン（シエンクワーン）の石壺における儀礼	5.3	タンマユット派による頭陀行僧の取り込み
3.2.2	神話的王権 ギュアン王	5.3.1	タンマユット派と頭陀行僧の協力関係
4	カーからラオへの宗教運動の拡大と聖者の仏教儀礼	5.3.2	頭陀行僧の矛盾と苦悩
4.1	ラーンサーン地域中・南部における宗教運動	6	おわりに
4.1.1	オン・ゲーオのルアンパバーンの王権自称と仏教的知識		

## 1 はじめに

### 1.1 仏教的王権観念をめぐる歴史

なぜ仏教的王権観念は周縁地域に浸透しえたのか。本稿はこの問いに答えることを目的として、19世紀後半から20世紀初頭、シヤム王国の周縁地域としてのタイ東北部イーサーン（Isan 以下シヤム東北地方<sup>1)</sup>）におけるカリスマ宗教者が起こした宗教運動を、外縁としてのラオスの山地社会の歴史的な文脈を含めて考察する。

権力の一形態としての王権は「つねにある種の中心性を主張する、差異化をほどこした社会的装置（松原 1991: vii）」であり、その正当性を支える神聖性の存在が指摘されてきた（フレイザー 1986; ギアツ 1990; ホカート 1986; Tambiah 1976）<sup>2)</sup>。外部性に由来する王権の神聖性（Evans-Pritchard 1948）は、たとえばアフリカやオセアニアでは雨乞い儀礼の実践（フレイザー 1986）、中世ヨーロッパでは病気治療による奇跡の実演（ブロック 1998）<sup>3)</sup>、あるいはヒンドゥー世界では神話的世界にしたがう儀礼への奉仕（ギアツ 1990）<sup>4)</sup> などといった様々な場面を通じて地域社会の民衆の間に浸透し<sup>5)</sup>、人びとの世界観を規定、行動を決定づけていた面が見出されてきた（サーリンズ 1993）<sup>6)</sup>。

本稿で対象とするタイやラオスを含めた東南アジアの南方上座仏教社会については、王権の神聖性の正当性の提示と浸透は「仏法（thamma 世界に出現する法輪。ダルマ）・サンガ（僧侶集団）・王権」の関係性において説明されてきた（石井 1975; 小野沢 1982; Tambiah 1976）。すなわち上座仏教社会では、仏法を保持・継承する存在としてサンガがある。サンガは仏陀の教えを実践する僧侶集団で、僧侶の自力救済、および在家の現世・来世の救済の実現にむけた福田として機能し、民衆の宗教世界に不可欠な存在となっている<sup>7)</sup>。このサンガを庇護するのが王権である。王権は在家の代表として、サンガを経済的に援助することで仏法を獲得、正法王としての神聖性を備えることができる。つまりタイの王権の神聖性は、仏教イデオロギーに支えられ、人びとに提示される仕組みになっている。

では、まだその仕組みが根づいていない精霊信仰を中心とした周縁地域において、仏教的王権観念はどのように広がりえたのか。たとえば国家の一元的支配が

進み、周縁化されつつあるラオ（Lao）のシャム東北地方では、ラーマ4世によって創設された戒律実践を重んじるタンマユット派（Thammayut）仏教は、19世紀後半から20世紀初頭の段階でまだ浸透していなかった。よって仏教的王権観念が、周縁地域のなかに浸透する歴史が存在したはずである。

これまでその歴史については、近代国家建設に向けた地方行政の中央集権化過程において1902年に制定された「ラタナコーシン暦121年サンガ統治法（Phraratc-habanyat Laksana Pokkhrong Khana Song Ro. So. 121 以下、サンガ統治法）」が重要な起点とされてきた（石井1975: 145-152）。王権は地方の寺院・僧侶を管理下に置くことで、仏教サンガの一元的管理を目指した。この法律によって仏教は国教に位置づけられて、王権の神聖性を支えるイデオロギーとして機能したのである。シャム東北地方へのサンガ統治法の適用は1908年までに行われ、1920年代以降には具体的な成果として現れたとされている（Arawon 1981; 林 2000）。

つまりシャム王権の神聖性の歴史的展開に関する議論では、仏教イデオロギーが1920年代以降に中心から周縁へと拡大し浸透したこと、それによって地域社会が変容したことが明示されてきた。しかし周縁地域の変容が中心からの不可逆的な影響力において成立したという議論の立て方は、常に受け手の存在としての地域社会像を形成する。いわば、周縁の地域社会が独自の原理で変容した歴史は捨象され、「なぜ、王権支配は成立できたのか（仏教イデオロギーが浸透できたのか）」という問いかけに対しては、「シャム王権がそれを可能とするほどに強大だから」という答えに帰結する。つまり仏教的王権観念の歴史は、往々にして王権中心の近代化論に還元されるのである。

近年ではこうした王権の中心史観は見直されつつあり、たとえばタイ歴史学の分野からの公定史観を批判する論考（石井1999; トンチャイ2003）や、地方権力との関連で王権が相対的に位置付けられた論考（小泉1994）があげられる<sup>8)</sup>。

さらに人類学の分野でも、王権を含む権力に対する周縁の人びとの多様な態度が描かれている。たとえば周辺地域の人びとが国家そのものを拒否して逃避と抵抗を繰り返す、いわば権力への拒絶行動を扱う研究（スコット2013; Corr and Powers 2012; Karlsson 2013）や、権力との距離を保ちながらも時に積極的にアクセスする民衆の柔軟な態度が提示された研究（大澤2017）、さらには権力の正統性を支える仏教イデオロギーが単なる権力側にとって都合よく作用していたのではなく、

地域の民衆が自分たちの行為に対する正当性を確保するためのイデオロギーとしても働いて利用されていたことも指摘されている（足羽 1991: 68; Leach 1973）。

これら王権の中心性を強調する文脈に見直しをはかる諸研究では、いずれも地域に焦点が当てられ、周縁の人の権力からの逃避や抵抗、距離の取り方や利用といった多様な実践が明示された。つまり王権中心史観の相対化には地域からの視点が有効であり、本稿もそれにしたい。

## 1.2 サンガ統治法の浸透以前への着目と史料

地域の視点から仏教的王権観念の歴史を見直すにあたり、本稿が対象とするシャム東北地方についてはタンバイアによる研究（Tambiah 1984）が示唆に富む。タンバイアは東北地方における宗教儀礼に着目して僧侶、民間バラモン、シャーマン、モータム祈祷師（Motham 仏教的な守護力を使う宗教的職能者のこと）のそれぞれの儀礼が村落のなかで共時的に関連し合うことで共同体の宗教体系や社会規範が成立していることを描いた。そして、地域内の宗教的秩序と王権との関わりを考察するために、各地を放浪し森や洞窟で禁欲的な修行をする頭陀行僧（Phra Thudong）の役割に注目した。頭陀行僧は潜在的に聖性を有す存在であるため様々な崇拜現象を生み出すこと、さらに王権を支えるサンガ墮落の際には活性化させる役割を果たすことが見いだされたのである（Tambiah 1984: 71-77）。

周縁地域における頭陀行僧が、中心としてのシャム王権やサンガの活性化に深く関わっていたことを指し示したタンバイアの議論は優れたものであり、本稿も大いに参考にしている。ただし、カイズやカリサースが批判したとおり、タンバイアの議論には、歴史的視点が欠如しているという問題点も含まれている。すなわちカイズは、頭陀行僧のような存在は 19 世紀後半から 20 世紀初頭のタイ近代国家形成過程において考案されたものであるとする（Keyes 1987: 135）。また、カリサースもカイズの指摘を踏まえつつ、タンバイアは構造的に宗教動態の理解を深めようとするため歴史を無化している部分があり、それを解決するためには変化の側面を追うことが必要だと述べている（Carrithers 1987: 166-168）。筆者もこれらの指摘に同意するものである。

その点でいえば、東北地方におけるモータムの生成過程をおって、地域社会の現実に即した仏教の展開を叙述した林は、歴史を丹念に描いている。林は 1920 年

代以降、サンガ統治法の成果が表面化してくる過程において、地域社会がそれをどのように受容し、秩序に落とし込んでいくのかということを中心に扱い、これによって東北地方の人びとが歴史的に紡ぎ出す宗教的実践の理解への道が開かれたといえる（林 2000）。

国家的仏教を受け入れる地域社会そのものに着目する林の議論もまた、本稿の視点と大きく重なるものである。ただし、議論が 1920 年代以降をメインにしている以上、サンガ統治法制定に至るまでの時代についてはまだ議論の余地が残ると筆者は考えている（この点は次項で述べるが、さらに山地からの視点も議論に含めるべきだと筆者は考える）。サンガ統治法はシャム近代国家形成のために仏教の国教化を目指す制度であり、それがラーマ 4 世の創設によるタンマユット派の 19 世紀後半からの周辺地域での展開との連続性にある（石井 1975; Wilson 1997）ならば、特にその点を射程にいれる必要があるだろう。

そこで本稿は 19 世紀後半から 20 世紀初頭に焦点をあて、タイ国立公文書館所蔵のラーマ 5 世王期マハータイ（内務省）文書や『タイ史料集成（Prachum Phongsawadan）』叢書の史料に中心的に依拠しつつ、議論を進めていく。なかでも地域における宗教運動に関する史料を利用するので、あらかじめそれらの性質と分析方法について記しておきたい。

本稿で依拠する史料はシャムが残した文書が主となる。すなわち為政者側が書き残した史料である。国家が歴史の語りを支配していたことで残される公文書は、かつては「真実」を語るものとして考えられ、民衆のオルターナティブなヴィジョンは捨象されつつ、国家側を視点においた「上からの歴史」が描かれる材料となった（グラック 1995: 21–22）。

しかし「大きな物語」の信頼性が揺らぎ、さらに言語論的転回を経た現在では「歴史」の「客観的事実」がア priori に存在するという見方は否定的に捉えられ、むしろ書かれる現実は言葉によって構築される文化的解釈であり、「フィクション」「神話」と見做されている（Atkinson 1990; Clifford and Marcus 1986; Samuel and Thompson 1990; White 1973）。

史料もまた、歴史の「事実」そのものを指し示すものではなく、むしろそれが表象する事柄を読み解く中で「現実」を発見するための材料とされ、それをもとに「歴史的事実」として叙述することが歴史を描く上で求められている（久留島

2002)。

このように過去にあったことをそのまま「事実」とするのではなく、むしろそれを支える民衆の世界観や、あるいはその社会的文脈を確立する文化の一貫性を探る姿勢 (Stewart 2016: 85) に本稿もしたがう。

もちろん、公文書は為政者が書いたものである以上、そこには偏見の目が入っていることは否めない。本稿で扱う宗教運動も「蒙昧な人びとによる反乱」という視点で為政者によって書かれていることがわかる。

しかし宗教運動を単なる「蒙昧者の反乱」として切り捨てるのではなく、それにかかわった人びとがどのような考えや世界観に基づいていたのか、あるいはそれをどのように変えていったのか、といった点を探ることが求められる。その点で筆者は、本稿で焦点をあてるシャムとラオスにおける千年王国運動について、運動を支えた思想の革命的・潜在的な可能性を、史料分析を通じて見出すことに重点をおいたラドウィッグの姿勢に同調する (Ladwig 2014)。これまで宗教運動の史料が反乱を指し示すものとしてしか見做されなかった点を批判的にとらえつつ、史料で表象される民衆の世界観を考察する素材として用いることとする。

### 1.3 山地社会 (外縁) とカリスマ宗教者

周縁における仏教的王権観念の展開の歴史を見直すにあたり、時間軸だけでなく、さらに地理空間も中心・周縁からその外側＝外縁まで広げて議論する。なぜならこれまで、王権と仏教観念にまつわる歴史像は、中心から周縁へと向かう不可逆的な制度展開の文脈で語られ、その枠組みは王権の影響力がおよぶ (およんでいるようにみえる) 国家が範囲となっていた。シャムの王権の歴史でいえば、現在のタイの国家が枠組みとして設定されたうえで中心から周縁へという文脈で語られ、国家の枠組みからはずれた外縁の山地社会への視点は欠如していたのである。

王権論におけるこの問題点については、かつて関本が明確に述べたことがあった。すなわち関本は、王権論が東南アジアの伝統的政治体系論のなかには論理的に位置づけられていないことを問題視し、①「王権らしく」みえる個々の王権に焦点をあてて議論せず、対象をもっとも広い外縁において捉えること、②その上で、東南アジアの伝統的政治体系論のなかに位置づけていくことが必要だと指摘



したのである（関本 1987: 6）<sup>9)</sup>。

つまり、これまで王権の歴史は国家的枠組みを基礎にして、中心からの影響力の側面を強調して議論される傾向が強かったが、過去に生きた人びとは中心権力からの不可逆的な影響力のみを受けて生きていたわけではない<sup>10)</sup>。人は複数の影響力の交叉する場に身をおき、世界観や文化を熟成させるはずである（Birth 2008; Bloch 1998; Hamilakis and Theou 2013）。そこで、周縁地域における仏教的王権観念の歴史についても、中心—周縁—外縁の枠組みを設定する。

対象は 19 世紀後半から 20 世紀初頭、かつてのラーンサーン（Lan Xang）王国があった範囲（以下ラーンサーン地域）、現在のタイ東北地方イーサーンとラオス、およびベトナム北部や中国南部の一部とする。

地域にはタイ系民族ラオ、およびラオの移住以前に地域に住んでいたとされるモン（Mon）・クメール系のカー（Kha）と呼ばれた人びとがいた。カーはラオの移住にともない森や山に移り住み、カー＝下僕・奴隷／ラオ＝主人という社会関係にあったとされている。またラオはシャムとの関係性においては周縁に住む被支配者たちだった（これらは次章で詳述する）。よって、ここでは中心（シャム）—周縁（ラオの住むシャム東北地方）—外縁（カーの住むラオスの山地部）という枠組みとする。

そして本稿では、カーとラオの社会で起こった宗教運動に着目する。運動は、特別な力を持つ「有徳者（Phu Mi Bun）」を自称して奇跡を演じ、新たな未来の訪れを説いた聖者が主体となって起こった<sup>11)</sup>。聖者はピー（Phi 精霊）<sup>12)</sup>に関わる儀礼の実践者や僧侶、あるいは頭陀行僧らをも含み、超自然的・超人間的な力や性質をもつカリスマ宗教者（ウェーバー：1960–1962）である。

こうしたカリスマ宗教者は山地と低地の王権国家をつなぐ象徴的存在とされる（Cohen 2001; 速水 2015; Tambiah 1984）<sup>13)</sup>。たとえばジェイムズ・スコット（2013）は、かつて東南アジア大陸部北部から雲南省にかけて広がる丘陵地帯ゾミアを正面から取り上げ、そこが低地国家からの支配をかわすためのフロンティアとして機能していたことを提示し、後進性で捉えられてきた山地像を批判、低地国家の中心史観を相対化した<sup>14)</sup>。そのなかでスコットは、山地社会での支配への抵抗としての千年王国運動をとりあげ、運動を支える世界観や千年王国論は、国家の周縁地域で活動するカリスマ宗教者が、低地国家の宇宙観を山地にもたらすことで

成立したと述べている（スコット 2013: 326）。

スコットの指摘によれば、山地での千年王国論の形成は、周縁のカリスマ宗教者によってもたらされる。その点は首肯しうるが、低地の知を利用して形成された山地の千年王国論が、アウトプットされて逆に低地の周縁や中心に影響力を及ぼす点については論じられていない。カリスマ宗教者が低地から山へのぼる側面だけでなく、山をくだる側面にも焦点をあて、その影響力の交叉する場として周縁を考えるのが有効だと筆者は想定している。

以上から本稿では外縁におけるカーの歴史を含めつつ、周縁でのラオの宗教運動を考察して、地域の側で形成される王権観念を示すとともに、それがシャムの王権の神聖性の周縁への浸透とどのように関係するのかをみていく。具体的には、以下のように進めていく。

第2章ではランサーン地域の概要、およびラオとカーの関係性についての先行研究をまとめつつ、そこでの問題点を見出す。

第3章では、ランサーン地域北部の山地におけるカーが、どのような救済観念にしたがって宗教運動を起こし、社会の秩序化を目指したのかを明らかにする。

第4章では、北部のカーの宗教運動がランサーン地域中・南部のカー社会へ拡大し、そこでどのような救済像が提示されたのか。さらにそれが山をくだって国境と民族を超えてシャム東北地方のラオ社会にも広がるなか、各地において聖者がどのような実践をしたのかを具体的に明示する。

第5章ではラオの聖者は、カーの宗教運動を支える救済像をどのような像に置き換えたのかを分析する。さらにラオの聖者や頭陀行僧といったカリスマ宗教者による周縁での信仰動態は、シャム王権の神聖性の浸透においてどのような役割を果たしたのかも示す。

## 2 ランサーン地域におけるラオとカー

### 2.1 ランサーン地域の地理環境

本稿で対象とするランサーン地域とは、現在のラオス約23万6,800平方キロメートルとイーサーン約16万8,800平方キロメートルを主な地理範囲とする、か

つてラーンサーン王国があった空間を指している。

ラーンサーン王国は 1353 年にファークム (Fa Ngum) 王によって建国され、17 世紀のスリニャ・ウォンサー (Sourigna Vongsa) 王の治世に隆盛期を迎えた。オランダ東インド会社社員やイタリア宣教師などのヨーロッパ人が訪れ、その広大さを讃えたほどにスリニャ・ウォンサー王治世のラーンサーン王国は栄えたが、王の死後は次第に勢力を弱めた。そのため、18 世紀初めにルアンパバーン (Luang Prabang) 王国、ビエンチャン (Vientiane) 王国、チャンパーサク (Champasak) 王国の 3 つに分裂し、1770 年代にはトンブリー (Thonburi) 王朝のタークシン (Somdet Phrachao Taksin Maharat) 王によってすべて属国化された。また、1826 年から 1829 年には統一ラオの建国を目指してアヌ (Chao Anuwong) 王が立ち上がったが、シャムによって鎮圧、ビエンチャンは徹底的に破壊された (スチュアート・フォックス 2010: 27-32)。

こうしたラーンサーン王国の歴史的経緯が示すとおり、19 世紀後半には王国じたいは存在していない。ただしスチュアート・フォックス (2010) が丹念にあとづけたように、ラーンサーン地域には王国解体後もムアン (Muang 巨大な王国に属国化されて朝貢をしていた小国家) の文化的な基盤は残存し、秩序の連続性が一定程度は保持された<sup>15)</sup>。本稿はその点を踏まえた上で、便宜上地理的範囲をラーンサーン地域と規定する。

さらにラーンサーン地域の内部も大まかに①ラーンサーン地域北部 (旧ルアンパバーン王国周辺地域)、②ラーンサーン地域中部 (旧ビエンチャン王国周辺地域)、③ラーンサーン地域南部 (旧チャンパーサク王国周辺地域) として分類する (図 1)。

またラーンサーン地域中部と南部は、1893 年にシャムとフランスの条約によりメコン川の右岸がシャム領、左岸がラオス領となった。そこでシャム領の側に限定して議論をする際には「シャム東北地方」と記述する。

では、大まかに地理環境を外観しておこう。①のルアンパバーンを中心としたラーンサーン地域北部は、山々が連なる山岳地帯である。山間をメコン川やその支流が流れて盆地世界が開け、水田耕作が行われる。メコン川とその支流による自然環境に依存して、中国に位置するムアン・シップソーンヂュタイ (Muang Sipsong Cuthai) やムアン・シップソーンパンナー (Muang Sipsong Panna)、ベト

ナムに位置するムアン・ライ (Muang Lai), ムアン・テーン (Muang Thaeng 現在のベトナム内ディエンビエンフー Dien Bien Phu), あるいはラオスのムアン・ファパン・ハー・タンホック (Muang Hua Phan Ha Thang Hok), ムアン・パガン



図1 ランサーン地域地図 (筆者作成)

(Muang Pakan) などの、ラオを中心とした盆地国家が多く存在した。

②のラーンサーン地域中部は、平野の広がるビエンチャン付近が中心となる。ビエンチャンから 60 キロメートルほど北に向かえば、ラーンサーン地域北部へと連なる山々にぶつかる。ビエンチャンのメコン川対岸にはシャム東北地方コーラート (Khorat) 高原が広がっている。コーラート高原を東西に横切るようにチー川 (Chi River) とムーン川 (Mun River) が流れる。本稿では、北側にあるチー川流域あたりまでをラーンサーン地域中部と考える。チー川流域にはムアン・ファー・デート (Muang Fa Det) があり、セーマー石群の遺跡が広がっている (星野 1990: 28)。

③のラーンサーン地域南部は、チャンパーサククを中心とした地域である。ヒンドゥー寺院ワット・プー (Wat Phu) を宗教的な中心におくチャンパーサククは、肥沃な穀倉地帯である。さらにそこから東には標高 1,000 メートルほどのボラウエン高原 (Bolaven Plateau) が広がっている。また、メコン川右岸にはウボンラーチャターニー (Ubon Ratchathani) がある。暴力をとまなう「有徳者の反乱 (Kabot Phu Mi Bun)」の主な舞台となった地域であり、この点については第 4 章で詳しくみていくこととする。

最後に④のシャム東北地方は、かつてはラーンサーン王国内であったものの、1893 年のシャムとフランスの条約によって、シャム側の領地となった地域である。高さ 100-200 メートルほどのコーラート高原が、16 万平方キロメートル以上に渡ってひろがる土地である。メコン川へと流れるチー川とムーン川が高原を横切っていて、チー川流域はラーンサーン地域中部、ムーン川流域はラーンサーン地域南部と大まかに区分しておきたい。

## 2.2 ラオとカーの関係

ラオとカー。彼らはいったい誰のことであろうか。この問いに答えることは極めて困難である。なぜなら両者は実体があるわけではなく、他者からの分類と重層的な表象の上に構築されたものだからである。つまりラオにせよカーにせよ、関係性のなかで他者からイメージされ、創られた存在である。そのことを踏まえつつ、両者がどのように語られてきたか。これまでの研究で提示されてきたことを、以下に簡単にまとめておきたい。

ランサーン地域には様々な民族がいるが、その主要民族でタイ語諸族 (Tai speaking people) に属するのがラオである。ラオは現在のラオスとタイ東北部のコーラート高原の2カ国にまたがって生活している。ラオス側よりも、コーラート高原に住むラオの方が圧倒的に多い (Condominas 1970: 10)。具体的なラオの人数は把握するのが困難であるが、林は2カ国にまたがるラオの人数は1,700万人ほど、そのうちシャム東北地方が1,520万人、ラオス側が180万人ほどと推定している (林 2000: 47)。

ラオス側のラオよりも、シャム東北地方側の方が多いのは歴史的要因による。すなわちシャム東北地方には、18世紀以後のランサーン王国の分裂による内紛から逃れるために自主的に移住したラオ、あるいはアヌ王のラオ統一運動の鎮圧時に、シャムによって戦争捕虜として強制移住させられた5万人以上ものラオがいたからである (Sisak 1990: 278; 高岡・タウィーシン 2004: 102-103)。そして彼らは19世紀末から1920年代の間に、ラーマ5世の地方行政改革による中央集権化政策によって、シャム王国内の一地方イーサーンに住むイーサーン人に置き換えられた (林 1998: 693-696)。現在、ラオの人びとは国を単位として分断されて、ラオス側では国の主要民族、タイ側では中央バンコクに対する周縁域のイーサーン人として生活しているのである。

つぎにカーである。ラオス側ではラオが多数派集団であるが、それ以外に多くの少数民族がいる<sup>16)</sup>。少数民族のなかで、オーストロアジア語系に含まれるモン・クメール諸語族に分類されているのがカーである。

カーはラオスやベトナム、タイ、ミャンマー、中国雲南のムアン・シップソンパンナーなど、インドシナの広い範囲の山腹や森林部にて生活している。全50万人ほどで、そのうち半分近い約20万人がラオスに住んでいるのではないかと想定されている (スックサワン 2005: 179-180)<sup>17)</sup>。ランサーン地域北部には、カー・ラメット (Kha Lamet) やカー・ム (Kha Mu)、ランサーン地域南部にはカー・アラック (Kha Alak) などが住んでいる。

ラオとカー両者の生業や文化についても触れておきたい。まずラオの人びとは平野部で稲作をメインに行うとされる。仏教を深く信奉してヒート・シップソン (Hit Sipsog) とよばれる十二種類の儀礼・祭礼を行う (Wimonphan 1973)<sup>18)</sup>。またピー信仰も残り、ラオの人びとは先祖霊や守護霊を祀る儀礼も実践している。



写真 1 1890 年にマルグレーヴ (Malglaive) によって撮影されたカーの子供たちと女性。  
写真左は Malglaive, Joseph de. 1902. *Voyages au centre de l'Annam et du Laos, par le Cap.*  
(*Mission Pavie Indo Chine, 1879-1895: Géographie et Voyages* Vol. 4. Paris: Le Roux.)  
59 ページ, 写真右は同書 147 ページより。



写真 2 1891 年にバーボティン (Babotin) によって描かれたカー・ラデー (Radé)。  
Cupet, Pierre Paul. 1900. *Voyages au Laos et chez les sauvages du sud-est de*  
*l'Indo-Chine.* (*Mission Pavie Indo-Chine, 1879-1895: Géographie et Voyages*  
vol. 3. Paris: E. Leroux.) 395 ページより。

一方のカーは、外部的な権力支配を認めない閉鎖的な共同体のなかで焼畑や狩猟を生業としている。ピーを信仰して、水牛儀礼を実践する。水牛供儀が現世での威信や名誉、および来世での豊穰性獲得につながり（勲功祭宴）、村落の意思決定などに大きな役割を持つとされている（中田 2004）。

カーとラオ両者の関係性については先住の民／後発の民として語られている（Archaimbault 1964）。両者の歴史的な関係性を示すのが、ラーンサーン地域に神話として伝わる『クンプロム物語』（Nithan Khun Borom）である。これは『プーン（Phun）』や『タムナーン（Tamnan）』などの過去の伝承の記録集のなかで、ラーンサーン地域の根底に関わる創世神話である。

物語はまだラーンサーンが天界と分断されていた時代から始まる。その頃は、地上世界は混沌としていた。そうした地に、天空を支配するパヤー・テーン（Phaya Thaen 天空神。ピーファー（Phi Fa 天空霊）やインドラ神とも言われる）が、クンプロム（Khun Borom）を遣わし、さらに瓢箪をおろした。クンプロムは瓢箪に穴をあけ、そこからタイとカーが生まれた。やがて成長したクンプロムの息子たちは、地上の各地を治めに向かう。その中で長男クンロー（Khun Lo）はムアン・サワー（Muang Sawa ルアンパバーン）に侵攻し、先住の民カーを森・山に追いやった。こうしてクンローは王に即位したのである。

以上が『クンプロム物語』の簡単な概要である。この物語によって、カーはルアンパバーンにもともと居住していた先住民であったこと、さらにクンローら移住者によって追い出されたことが描かれた<sup>19)</sup>。『クンプロム物語』はウィスン王（Visoun 在位 1500–1520 年）の治世、1503 年に書かれたもので、それは 1353 年にファーム王のルアンパバーンを中心としたラーンサーン王国の建国以降、その秩序形成と足固めがはかられた時にあたる。つまり先住民／移民の差異化、さらに移民のなかからの王権出現の正統性を主張するための政治的な語りとして位置づけられているのである。

この神話はカーとラオの社会的な関係性についての理解の基礎とされた。そして先住民としてのカーは、19 世紀になると特にラーンサーン地域南部で奴隷狩りの対象であったこと、あるいはフランス植民地下での民族的なヒエラルキーでも他民族より明らかに下位に位置づけられていたという指摘（Mayoury 2000）などから、カー＝下僕・奴隷としての見方がつきまとっている。



この見方は特にチット・プーミサック（1992）による理論化の影響が大きい。かつてチットは、シャムの歴史が周辺の民族との関係の視点が抜け落ちたままに書かれていることを問題視した。そしてチットはカーを、ラオス国家内の民族を地理的な生活条件を基礎として3つに分類したうちのひとつの集団＝ラオ・トゥン（Lao Thoeng 山腹ラオ）と同じ人びとと捉えて、彼らとの社会的、経済的發展とを結びつけて考察したのである。唯物史観に基づいたチットの議論においてカーは、ラーンサーン王国から続く奴隷として位置づけられ、宗教運動がラーンサーン建国以来続いてきた奴隷からの解放を求める闘争とされた。チットは権力と闘うカーの歴史を描いたのである。

こうしたチットの理論は今でもカーをめぐる議論の出発点となり、それは近年、同じくカーの宗教運動に焦点をあてたガムボンにも引き継がれている（Kampol 2010; 2012）。

しかし筆者は、チットの議論においてカーがラオ・トゥンと同じ人びととして見做されている点については問題があると考ええる。なぜならラオ・トゥンとは、現在のラオス国家が多数ある民族を大まかに把握するために、地理的な生活条件を基礎として3つに分類したうちのひとつの集団だからである<sup>20</sup>。つまり、国民国家の枠組みを前提として分類された集団といえる。

それに対してカーは、いわゆるネーションやナショナリズムといった感覚がまだなかった時代において、シャムやフランス、ラオなどの他者からイメージされた存在である。つまり、ラオ・トゥンとカーは前提条件が異なるのであり、安易に同じ集団として見做すことはできない。

さらに、チットのように、カー＝ラオ・トゥンとおいた上でカー＝奴隷とするならば、山腹の民すべてが奴隷であるかのような誤解を招く。しかし、そもそもラーンサーンの王権は、先住民カーを奴隷・下僕として強制させるほどに強力で包括的な支配体制を有していたのだろうか。筆者はむしろ後発の民ラオの支配のおよぶ範囲は、かなり限定的だったと考える。なぜなら、20世紀以前の東南アジア社会は人口密度が低く、巨大な王権でさえもそのマンダラの領域はきわめて限定されていたし、その外縁には広大な未開拓地が広がっていたとされているからである（リード 1997: 22）。

それに先住民民族についての人類学的な研究を見渡せば、狩猟採集をする山地の

部族は、かつては低地国家の構成員として定住農業をしながらも、支配から逃避するために意図的にそれを放棄して山に移り住んだ人びとであるという見方がなされている（クラストル 1989; スコット 2013）。

よって、ランサーン地域における先住民カーも大部分においては、政治的理由に基づいて低地を放棄した人びとと考えた方が妥当であろう。もちろん、カーの一部は隷属的な立場にあったことは否定しない。東南アジア大陸部のほとんどの都市に住む人びとは元捕虜、あるいはその子孫であり（Thomas 1990）、さらにそうした捕虜や奴隷は山地民の奴隷狩りによるものという見解（Bowie 1996: 110）からしても、奴隷となっていたカーもいたであろう。

しかしそれは広大な山地の人びと全員を指し示しているわけではない。むしろ先住民カーの大部分は「戦争によって移住することを余儀なくされた避難民で、労働力や税源になる資源、住民への接近を確実に統制して、兵隊や従者、妾、奴隷を集めようとする国家権力が直接およばない場をあえて選んだ人びと（Michaud 2000: 11）」という認識の方がより正しいと考えられるのである。

以上から本稿では、チットのようにカーを安易にラオ・トゥンと同じ集団と見做し、ランサーン王国の奴隷として伝統的・固定的に考える立場は取らない。そうではなくカーというのはあくまでも他称であり、ラオとは先住民／移民としての関係性にあるという見方に留めることとする<sup>21)</sup>。

### 3 カーの宗教運動と神話的王権

#### 3.1 宗教運動による始原回帰

##### 3.1.1 ランサーン・セーンフーンの語りと実践

ランサーン地域北部の先住民カーの社会において、1870年代から80年代にかけて宗教運動が起こった。本章ではそれを分析して、カーがどのような救済観念にもとづいて宗教運動を起こし、社会の秩序化を実現しようとしたのかをみていく。まずは宗教運動が発生した社会的背景を簡単に抑えておこう。

19世紀のランサーン地域北部には、ムアンが多数存在した（図2）。諸ムアンは自身より大きなムアンと複数、朝貢関係を持つことによって自律性を保ってい

た。すなわちシャムにせよベトナムにせよ、絶対的な主権をもってランサーン地域北部を支配していたということは実現できず、王国同士の領域は重なりあっていたのである。

そうした曖昧な空間秩序が変わっていくのは 1860 年代以降、フランスが東南アジアに進出する他の列強諸国と争いつつ、新たな市場と植民地を目指して地域に進出してきてからである（飯島 1999; トンチャイ 2003）。

1883 年にフランスはトンキン・デルタを征服し、かつてベトナム王朝が有していた土地の権利は自身にあることを主張した。フランスは、ムアン・テーンやムアン・シップソーンチュタイ、ムアン・ファパン・ハー・タンホックなど多くのムアンに到達し、国境線を決定して地図を作成したのである。

こうしたフランスの動向を受けてシャムもランサーン地域北部への本格的な関与を始める。シャムは新たな領土と主権の概念を取り入れ、ランサーン地域北部の地図作成に乗り出した（トンチャイ 2003）。

さらにこの時期のランサーン地域北部には、フランスとシャムだけでなくホー



図 2 ランサーン地域北部地図（筆者作成）

族も侵入した。ホー族とは太平天国の乱（1850–1864）に敗北してメコン川上流地方に逃げてきた中国人匪賊である。彼らは黒旗軍・白旗軍などと自称したが、ラーンサーン地域住民やシャムからはホー族といわれたのである。

ホー族はルアンパバーンをはじめとしたラオの諸ムアンを攻撃した。弱体化したラオはこれに対応しきれなかったため、シャムのホー族討伐軍がラーンサーン地域北部に向かうこととなる。シャムはこうしてフランスと同じように、ラーンサーン地域北部に軍隊を進めたのである。

ホー族討伐に向けたシャムの軍隊の前線司令官を務めたのは、チャオプラヤー・スラサックモントリー（Chaophraya Surasakumontri）<sup>22)</sup>である。スラサックモントリーはホー族討伐が、シャムの領土（Anakhet）を設定する機会となることを認識して進軍、地図の作成を実施した（トンチャイ 2003: 193）。その際、ラーンサーン地域の調査も行い、カーの歴史や彼らの特徴をタイ語で記した。つまり、ホー族討伐は、カーのことが体系的に表象される機会ともなったのである。

書き残された史料は、現在では①『ムアン・ライ年代記（Phongsawadan Muang Lai）』や、②『ムアン・テーン年代記（Phongsawadan Muang Thaeng）』などに収録されている<sup>23)</sup>。これらの史料は、混乱する地域状況のなかでカーたちが宗教運動を起こした様子を伝えている。たとえば、『ムアン・テーン年代記』における、1876年のカーによる宗教運動の場面をみてみよう（Krom Sinlapakon 2002: 497）。

ムアン・テーンのカーにラーセーン・セーンフーン（Lasaeng Saenhoen）という人物がいた。彼は自身が聖者であると自称して信徒集団を形成、ムアン・ソップエット・チアンコー（Muang Sopaet Xiengkho）にいるホーたちと争った。

ラーセーン・セーンフーンは、ホーとの争いに勝利すると、シップソーンパンナー内のムアン・ラー（Muang La）ピアンブック・ピアンカム区（Tambon Phiang Phuk Phiang Kham）に数百人の信者を引き連れて移った。移住後、ラーセーン・セーンフーンは地域内で次のように儀礼を実践した。

…ラーセーン・セーンフーンは自身が偉大であるとおごり、策を施した。すなわち、刀ひと振りとおひょうたん1つ、符呪としてのルー族の数字が書かれた1枚の布をピアンブック・ピアンカム区の沼に沈めておいた。ある日の朝、ラーセーン・セーンフーンは家の前に座し、親類一同と民衆を探し、家において集会することを指示した。そして、親族や全ての人びとに対して、こう語った。「今宵、我々が眠っていると、偉大なるピーファー（Phi Fa）、

すなわちインドラ神 (Somdet Amarin) ご自身が下生して我々を起こす。全ての部屋は光に包まれる。そして我々に語る。我々が大きいなる徳を得て、ラオと戦う気持ちを加速させると。これよりラオの下僕 (Baw) ではない。偉大なる天空霊曰く、武器や身を守るものは、ラオの誰にも先に知られないようにするため、沼に隠してある」ラーセーン・セーンフーンはこう語ると、沼へと行って、実際に刀やひょうたん、呪符としての数字が書かれた布を取り出してみせた。親族一同のカー・ヂェ (Kha Cae) と全ての民衆は蒙昧な森の民である。ラーセーン・セーンフーンを信じて恐れ、信奉した。ラーセーン・セーンフーンの住む家の柱は、木の根が上に、木の先が下に向いている。ラーセーン・セーンフーンは、親族と民衆を集めて、カー・ヂェの伝統に従ったワイ・ピー (Wai Phi) の儀礼を実践した。そしてラーセーン・セーンフーンはカー・ヂェや全ての人に告示した。「偉大なる天空霊ご自身が、身を守る呪符の書かれた布と、ラオと戦うための刀を我々に授けてくれた」と。そして、ラーセーン・セーンフーンは刀とひょうたん、呪符の書かれた布を家に備えたのである。…

(Krom Sinlapakon 2002: 497)

これを書き残したスラサックモントリーは、ラーセーン・セーンフーンが、あらかじめ刀やひょうたん、呪符の書かれた布を沼に沈めておいて人びとを騙したという観点から、カーの集団化をとらえている。ラーセーン・セーンフーンの行為はまやかしであるが、それにもかかわらずカーの人びとが騙されたのは、彼らが蒙昧な森の民だからだと説明したのである。すなわちここには、為政者側の立場から、カーの人びとを見下すスラサックモントリーの視線が含まれているといえる。

ただここではむしろ、ラーセーン・セーンフーンの語りや行為に着目したい。スラサックモントリーのようにまやかしの行為としてカーの人びとの営みを蔑ろにするのではなく、語りがどのような秩序化にむけた観念を示しているのかについてせまる。

### 3.1.2 始原回帰と象徴的混乱

ラーセーン・セーンフーンは、①自身が偉大であること、②眠っている時に天空霊 (インドラ神と同じ扱いをしている)<sup>24)</sup> が下生して光に包まれること、③我々が大きいなる徳を得て、ラオと戦う気持ちが高まり、ラオの下僕 (Baw) ではなくなること、④ピーファー (以下、天空霊) が武器や身を守るものを沼に隠したことを人びとに向けて語った。その上で、武器などを取り出してみせて、人びとを

驚かせ、ワイ・ピーの儀礼を実践したのである。

まず、ラーセーン・セーンフーンが語った天空霊とは何か。史料によればヒンドゥーのインドラ神、すなわち神々の王であり、ラーンサーン地域における創世神である。たとえば『ムアン・テーン年代記』ではラーンサーン創世の時期、カーヤラオ族、ホー族など5つの民族が山の上に降りたひょうたんの中から出現する。そのひょうたんの出現を司る存在が天空霊である。よってラーンサーン地域の人びとは民族を問わず、毎年必ず天空霊を祀る儀礼をしてきたとされている（Krom Sinlapakon 2002: 485-488）。現在でもラオ社会では天空霊を祀ることで病気の治療を目指すモーラム・ピーファー（Molam Phi Fa）として、天空霊信仰は残っている。

またラオだけでなく、山地に住む先住民カーにとって天空霊は重要な意味を持つ。たとえば、山地民のことを幅広く研究したブンチュアイは、天空霊に対する信仰は、カレン（Karen）やラワー（Lawa）、ラフ（Lahu）、メーオ（Maew）などにおいて見られると報告している。モン・クメール系諸族であれ、チベット・ビルマ系諸族であれ、天空霊信仰は山地社会の生活と文化に深く根ざし、病気治療の儀礼・祭礼の場面でみられるというのである（Bunchuay 2002）。天空霊はラーンサーン地域全体の創世神として民族の違いを超えて共有され、地域住民から信仰された対象だといえる。

こうした創世神がラーセーン・セーンフーンの語りにおいてこの世に出現する。それはすなわち、ラーセーン・セーンフーンを中心とした空間が始原の時間に象徴的に回帰することを示している。かつて、エリアーデ（1963）は神話に基づく儀礼・祭礼における始原への回帰を指摘したが、ラーセーン・セーンフーンによる儀礼でも同様の効果があったと考えられる。民族の創世神がカーの人びとの前に出現し、象徴的に始原の時間が再現されたのである<sup>25)</sup>。

そして始原回帰をもたらす天空霊下生について、地域の人びとが信ぴょう性を持って受け入れるための舞台装飾の働きをしたのは、刀やひょうたん、数字が書かれた符呪としての布である。こうしたモノの出現は（たとえまやかしかであれ）大きな意味を持つ。なぜなら地域の文脈において宝とされるものは歴史意識を高め、それが未来の救済の宇宙論を導き出して、過去と未来をつなぐ仲介の役割を果たすからである（Gayley 2007）<sup>26)</sup>。

すなわち、ラーセーン・セーンフーンの語りとして、その言葉通りに出現した特別

なモノは、カーの人びとの前に天空霊による創世の過去を出現させる信憑性を高めた。他者からすればまやかしに過ぎないラーセーン・セーンフーンの語りや実践の一連の流れは、彼らカーにとっては象徴的な始原回帰をもたらす論理を有していたと考えられるのである。

さらに、始原の空間において、ラーセーン・セーンフーンはワイ・ピーの儀礼を実践した。「ワイ・ピーバンパブルット (Wai Phi Banphaburut)」とも言われるこの儀礼は、先祖霊やピーをもてなし、祀る儀礼である。つまり、創世神で民族の最高神である天空霊と共に、先祖霊をはじめとした様々なピーが彼らの前に出現したことを示している。

天空霊による始原の時間は、様々なピーや夜叉が蔓延る時代であると創世神話『クンプロム物語』はあらわしている。ピーや夜叉は荒々しい自然に由来する「外部から作用する力 (田辺 2010: 22)」の象徴である。つまり、ラーセーン・セーンフーンが始原回帰、およびピーを出現させたことは、象徴的な混乱状態を招いている。では、どのようにしてその象徴的混乱を鎮めて秩序化を果たすのか。それが問題となるであろう。

## 3.2 カーによる低地の神話的王権の利用と秩序化

### 3.2.1 ムアン・プアン (シエンクワン) の石壺における儀礼

ラーセーン・セーンフーンはワイ・ピーの儀礼実践を終えるとさらに、プレイヤー・ワン (Phraya Wan) やプレイヤー・プラ (Phraya Phra) といった多数の者たちに聖なる木を配った (Krom Sinlapakon 2002: 497-498)。ラーセーン・セーンフーンは天空霊の代理人として、各地の指導者を任命したのである。そして任命された者たちはその後、聖者として各地で一部暴力をとともなう宗教運動を展開することとなる (本稿末尾の表 1 参照のこと)。

このようにラーセーン・セーンフーンによる各地の指導者の任命は、天空霊や様々なピーがやってくる象徴的な混乱が鎮まり、秩序が形成される第一歩となる。以下にて、もう少し詳しく指導者による秩序形成のあり方をみてみよう。

たとえばスラサックモントリーは 1885 年にムアン・プアン (Muang Phuan = シエンクワン Xieng Khouang) のヂュアン (Cuang) と呼ばれた石壺において行われた宗教運動の様子について書き残している (Surasakmontri 1961: 546-552)。この

石壺は何千年も経過した古いもので、シエンクワーンのジャール平原に今も残る。数は千基以上にもおよび、巨大なものだと、高さ・直径ともに3メートル以上の石に直径1.5メートル、深さ1.6メートルの穴がくりぬかれており、重さは15トンもある（新田・飯島・菊池1996）。石壺はいったい何なのか、詳しいことは今でもわかっていない<sup>27)</sup>。ただし、これがヂュアンと言われるのは、地域に伝わる英雄王との関連による。その点については後述したい。

さて、聖者による石壺での儀礼について話をもどそう。まず、聖者は石壺の水のなかに、辛味のない唐辛子を入れた。そして聖者は、①ムアン・ルアンパバーンと戦うためのカーのリーダーを天空霊が任命したこと、②これからはラオの奴隷（That）<sup>28)</sup>の立場から自由になることを語った（Surasakmontri 1961: 548）。さらに史料は次のように続ける。

…（聖者は ※筆者註）奇跡を演じた。すなわちヂュアンの石壺内の唐辛子を浸した水をすくい、顔や目、体を洗ったのである。この様子を見たカーたちは天空霊が憑依したと信じ、同じ集団の仲間になった。そして奇跡を演じた賢い者は、中でも優秀な人びとをブラヤー・ブラ（Phraya Phra）とブラヤー・ワーン（Phraya Wan）、ブラヤー・コータマ（Phraya Khotama）、ブラヤー・ラート（Phraya Rat）などと命名、各地のリーダーとしたのである<sup>29)</sup>。ムアン・ルアンパバーンに対抗するこれらのカーは、カー・ヂュアン（Kha Cuang）と言われるようになった（ヂュアンの語は、石壺を由来としている）。…

（Surasakmontri 1961: 548-549）

聖者はカーの人びとの前で「奇跡」を演じ、信者を獲得した。しかし、スラサックモントリーは、それが辛い唐辛子を使ったトリックをもつ一種のまやかしだとしている。スラサックモントリーは、カーの人びとが蒙昧ゆえに、このようなまやかしの「奇跡」を信じたという文脈で書いたのである。

しかし、地域の人びとは当然のことながら、スラサックモントリーのように「奇跡」の意味をとらえていない。聖者が行ったことは、普通の人が行うことのできない本当の「奇跡」であり、その根拠は天空霊の憑依にあったのである。ここでも象徴的な始原回帰が起こっていたといえよう。

そして天空霊の下生による始原回帰と象徴的な混乱が出現してから、聖者は各地の指導者を任命し、それによって「カー・ヂュアン」と呼ばれる集団が生まれた。集団名は、天空霊降臨と聖者任命の儀礼がヂュアンと言われる石壺のもので



行われたからだ」と、スラサックモントリーは説明している。

このチュアンとは、メコン川流域の広範囲に渡って伝わる英雄王クン・チュアン (Khun Cuang) のことを指している。チュアン王が戦争での勝利の祝杯において、この石壺を使用したという伝承が地域社会に根強く残っている (Thawat 1998)。スラサックモントリー自身も「チュアン石壺に水を入れたとしても、その水は酒に変わることから、ラオの人びともカーの人びとも石壺の聖性を信じている (Surasakmontri 1961: 547)」と記しており、当該期の人びとの間で、いわば聖地として認識されていたことがわかる。そうした聖地としての場において、天空靈下生による始原回帰と指導者任命の儀礼が行われたのである。

ではチュアン王とは、いったいどのような存在であったのか。もう少し詳しくみていきたい。

### 3.2.2 神話的王権 チュアン王

チュアン王は 12 世紀を通じて、タイ北部のパヤオ (Phayao) を拠点に活躍した王と伝承されている (チット 1992: 84)。儀礼や詠唱の場面で、神話として語り継がれてきたとされ、その範囲は広くランナー (Lanna) やシップソーンパンナー、チェントゥン (Chiang Tung)、ランサーンといったタイ系民族の社会だけでなく、その他の少数民族の社会にも広がっていた (Sukanya 1999; Thawat 1998)。特にモン・クメール系民族の間では、稲作や漁労の技術、道徳、精霊儀礼といった諸文化を共同体の人びとに教えた存在として、自身の大いなる歴史的英雄王と認識されているという (Prakhong 1995: 78–79; Thida 1995)。

チュアン王に関しては大叙事詩『ターオ・フン、あるいはクン・チュアン (Thao Hung rue Khun Cuang)』によって知ることができる。大叙事詩は古い韻文の形で全約 5,000 節からなり、14–16 世紀にランサーン王国の知識人によって書かれたものとされている (Duangduan 1997: 183)<sup>30)</sup>。つまりラオが残した王権神話であり、いわば支配の正当性を主張するものとなっている。

物語はメコン川流域の広範囲にわたって受容され多くのバリエーションがあるが、そのなかでドゥアンドゥアン (Duangduan 1997: 16–22) によって記された『ターオ・フン、あるいはクン・チュアン』を取り上げて、以下に要約する<sup>31)</sup>。

かつて、クン・ヂュアンとターオ・フンという兄弟がいた。弟のターオ・フンは3歳のとき、トゥム (Thum) 山のパーンダム (Phan Dam) という地のカーから、ハーンセン (Hang Seng) という刀と銀の銅鑼、およびパーンカム (Phan Kam) という象を得た。ターオ・フンは、象使いの道を極めた。

その後、2人の父=国王の死去によって、クン・ヂュアンがムアン・スワンターン (Muang Suantan) の新しい王に、ターオ・フンが副王になった。副王ターオ・フンは母からの紹介を受けて、ナーン・ゴーム (Nang Ngom) という女性と結ばれた。

その頃、ベトナムのターオ・エーンガー (Thao Aengka) という男が、ムアン・ゲーンヤーン (Muang Ngoen Yang: 現在のタイ・チェンラーイ県チエンセン Chiang Saen) の王クン・スムの娘ナーン・ウアカー (Nang Uakha) を娶ろうとした。しかし、クン・スム王に反対された。これに怒ったターオ・エーンガーは、ムアン・パガンのターオ・クワー (Thao Kwa) と協力して、クン・スム王に戦争を仕掛けた。

そこでターオ・フンは、クン・スムを援護した。なぜなら、ターオ・フンはクン・スム王の甥にあたるからである。また、パーンダムの地のカーたちも、クン・スムやターオ・フンと親戚関係にあったため、これに協力した。こうして、クン・スムとターオ・フン、カーの連合軍はターオ・エーンガーに勝利し、ターオ・フンはターオ・エーンガーの兵3万人を捕虜とするのに成功した。

しかし、ターオ・エーンガー軍の中で重要な働きをしたクン・バン (Khun Bang) とターオ・ヒン (Thao Hing) に逃げられ、それがのちの火種となった。ターオ・フンはムアン・パガンを手に入れ、4人の妻も持って、平和な世が訪れたが、それから17年後に、この生き残りの2人が、ムアン・パガンに戦争を仕掛けたのである。

これを受けて、クン・ヂュアンと叔父クン・スムがターオ・フンの援軍として参戦した。しかしターオ・フンはこの戦いに敗れ、息子のターオ・カムフンなどを避難させて、自身はついに戦死した。

ターオ・フンの魂は、天界に生まれ変わり、同じく戦いに敗れて自害した妻ナーン・ゴームや、討ち死にした兵士の霊たちと出会った。そしてインドラ神のムアン・スワン (Muang Suwang) を攻撃して勝利をおさめた。こうしてターオ・フンはムアン・スワンを統治した。

一方、人間界ではクン・ヂュアンと叔父クン・スム、ターオ・カムフン、そしてクン・ヂュアンの息子のターオ・カムクアン (Thao Khamkuan) が、再びムアン・パガンを取り戻すために攻撃した。これに勝利したクン・ヂュアンは、ムアン・パガンを統治し、平和が訪れたのである。

(Duangduan 1997: 16-22)

以上が『ターオ・フン、あるいはクン・ヂュアン』の大叙事詩の概要である。2人の兄弟が、親類関係にあるカーから刀や象を授かり、様々な地域で戦った。フン王は地上で奮闘して戦死するものの、最終的には天界を治めた。もう一方の兄ヂュアン王は人間界のムアン・パガンを統治したという神話となっている。

この神話は多くのバリエーションがあり、たとえばクン・ヂュアンとターオ・フンが親子の関係性にあり、父であるヂュアン王が大叙事詩のメインとなる『キ

ン・ヂュアン・ハーン (Khin Cuang Han)』もある。

『キン・ヂュアン・ハーン』では、①ヂュアン王は天空霊から遣わされてその地位についた。②ムアン・パガンのターオ・エーンガーらと戦うが、父の天空霊がヂュアン王に味方しなかったため王は敗戦、戦死する。③天界に生まれ変わったヂュアン王は、天空霊の行動を恨みに思い、攻撃する。④しかし、天空霊からの要請を受けて助けに入ったインドラ神によって説得され、ヂュアン王は閻魔大王になった、という筋書きになっている (根岸・前田 1994: 119–130)。

このように話の流れにバリエーションによって違いはあるものの、ヂュアン王にせよフン王にせよ、英雄王としてラオの側から描かれることは共通しており、ラオの低地国家がランサーン地域の支配の正当性を主張するものとなっている。

ここで注目したいのが、ラオからみた王権にとってのカーの役割である。すなわち、物語によるとヂュアン王は、カーから刀や銀の銅鑼、象といった武の象徴を授かったことで、ムアンや天空を支配する王となるのである。これはカーから支配権の移譲を受けたヂュアン王の支配の正当性が象徴されるとともに、その王権を支える先住民カーの象徴的な力もまた示されている。

カーがラオの王権を支える象徴的な力を有した存在だったことについては、これまでも指摘されてきた。たとえば、ランサーン地域内のルアンパバーン王家の即位式では、まずカサックといわれるカーが仮王として玉座についてから、移住の王に玉座を譲る場面がある。あるいは、正月にはルアンパバーン王家ラオの祖先と先住民カーの祖先双方を表象するプーニュー・ニャーニュー (Pu Yoe Ya Yoe) が現れる (田村 1996: 105–113)。これらの場面では、先住民カーの力の象徴性が表現されていた (Evans 1998)。そして儀礼において後発の王権は、先住民の祖霊のこうした象徴的な力を取り込むことによって、神聖性を獲得したのである (Lehman 2003)。

なお、これはカーに限ったことではなく、タイ北部のチェンマイ (Chiang Mai) における同じタイ系民族の先住民についてもその象徴性が指摘されている。チェンマイの後発の王権が儀礼を行う際には、先住民が水牛を殺してピーを慰撫する「プーサー・ヤーセ (Pu Sae Ya Sae)」という儀礼が行われる (Tanabe 2019)。これは人喰いとして表象される先住民ラワの祖霊が、後発の王権に権威とその正当性を付与する力へと転換される供犠である。

これら諸儀礼が指し示しているのは、いずれも先住民に由来する力を取り込むことで、王権の神聖性が形成・再認されるという仕組みが地域に存在していることである。先住民は力の象徴であり、それを基礎として王権の正当性が確保されるのである。そしてその仕組みは、ラオの記したヂュアン王をめぐる神話にも内包されているといえよう。

つまり、ヂュアン王の大叙事詩はラオの支配の正当性を主張する物語であると同時に、王権支配の源泉となるカーの力の象徴性も示されている点で、カーの宗教運動の救済のロジックともなりえた。カーは低地の神話的王権を自身の力の象徴として利用したのである。

以上から、カーの宗教運動が目指した秩序化は次のような過程をへて実現されるといえる。すなわち、①天空霊の下生によって始原回帰が起こり、ピーの蔓延る象徴的混乱の状態に入り、そして②カーの力に支えられた神話的王権が現れることによって、象徴的な混乱が回復され、秩序化が実現されるという過程である。かつてサーリンズは社会的秩序の一時的な崩壊と、そこからの回復について次のように述べた。

…社会に秩序をもたらすことを可能とするためには、王は最初に原初の無秩序を作りださなくてはならない。支配者は、反社会的な極悪非道の行為を冒して自分が社会より強いことを証明した後に、進み出てカオスの中からシステムをもたらす。社会生活のそもそもの骨子を再びなぞることによって、王の即位は宇宙の再生となるのである。王は神として出現する。…

(サーリンズ 1993: 108)

サーリンズによる儀礼的混沌による世界の象徴的な崩壊と再生に関するこうした解釈にしたがってみれば、カーによる宗教運動も同じ構造をとっていることがわかる。カーの宗教運動では、天空霊による象徴的な混沌状況が生み出されるとともに、カーの力を象徴した神話的王権が出現して再生と秩序化を果たすという救済像が提示されたのである。

このようなカーの神話的王権による救済像にもとづいて、各地の聖者たちが宗教運動を起こし、それは19世紀の終わりに急速にランサーン地域のカーの社会に拡大されていくこととなる。

## 4 カーからラオへの宗教運動の拡大と聖者の仏教儀礼

### 4.1 ラーンサーン地域中・南部における宗教運動

#### 4.1.1 オン・ゲーオのルアンパバーンの王権自称と仏教的知識

カーの力を象徴する神話的王権による救済を求めた宗教運動は、ラーンサーン地域北部より、中部から最南部のアッタープー（Attapu）のカー社会に拡大した（Kampol 2010; チット 1992: 347）。1891年にはカー・ラデーやカー・カット（Kha Khat）の宗教運動が起こり、シヤム王権は事態の収束が難しいと判断した。なぜなら王権は、カー・ラデーらの運動がカー・ヂュアンの運動の延長上にあることを認識していたからである（Kampol 2012: 271–285）。このように神話的王権を核としたカーの運動は、1890年代においても引き継がれていた。

1893年になるとフランスがメコン川東岸のラオスを占領し、さらにメコン川西岸に幅25キロメートルの非武装地域も設けた。メコン川は排他的な国境線として機能し、東岸のラオやカーはフランスの統治下に入ったのである。

フランスのラオス植民地化過程は、ラーンサーン地域の伝統的な社会構造に衝撃を与えることになる。たとえばフランスは税金や手数料のシステムを整え、賦役を課した（Gunn 1985: 44–45）。伝統的なムアン同士の朝貢関係に対しても変更を迫り、世襲によって既得権益を得ていた人びとに打撃を与えた。フランスからもたらされた社会構造の変容は、ラオやカーの人びとの不満を高めたのである。

このようなフランスの地域社会への介入という社会的背景から、1895年以降、ラーンサーン地域北部のカー社会ではラオやシヤム以上に、フランスに対する協力への拒否、反抗が目立つようになり、さらに1896年にはラーンサーン地域南部においてもフランスに対する大規模な宗教運動が発生するのである（スチュアート-フォックス 2010: 57）<sup>32)</sup>。

ラーンサーン地域南部の宗教運動において中心にいたのはカー・アラックのバク・ミー（Bac My）、信者からはオン・ゲーオ（Ong Kaew）と呼ばれた人物である。オン・ゲーオは遅くとも1895年には、カーのオン・ダム（Ong Dam）と結びついて活動をしていた。偉大なる王（Cao Sadet）であることを自称して集団を形成し、サーラワン（Salawan）のフランス人弁務官との間で税と賦役の問題をめ

ぐって衝突した。その後オン・ゲーオは、1910年にフランス当局によって殺害されるまで運動を指揮し続けたのである（スチュアート・フォックス 2010: 58）。

オン・ゲーオの宗教運動は次の点が特徴的だった。それはオン・ゲーオが①未来のルアンパバーンの王権を自称して運動を展開したこと、②仏教的な要素を取り入れて病気治療をしつつ、カー・アラックの宗教儀礼を実践したことである（Gunn 1985: 43-50）。

まず①にあるように、オン・ゲーオは未来のルアンパバーンの王権を約束する教主を自称した（Gunn 1985: 43）。「オン・ゲーオ」とはそもそも、王や神聖な人を意味する「オン（Ong）」と、ダイヤモンドや宝石を意味する「ゲーオ（Kaew）」で成り立つ言葉で、偉大なる存在であることを示している。そしてオン・ゲーオは、未来のルアンパバーンの王であることを語ったのである。

これは、ラーンサーン地域北部で聖者が、神話的王権のヂュアン王を救済主体としたことと共通性がある。それは北部の聖者やオン・ゲーオが示す救済主体としての王権が、ともにカーの力によって支えられているという点においてである。すなわち、神話的王権ヂュアン王はカーの力によって武と支配の正当性が確保された。ルアンパバーンの王権についても、カーが即位式で仮王としての役割を果たすことやプーニュー・ニャーニューが新年の踊りをするすることで、王権の支配の正当性や豊穡性が確保された。すなわちいずれの王権の生命力も、カーの呪力が源泉になっている。よってオン・ゲーオがラオの未来の王権を語ったことは、神話的王権に擬えた北部の聖者たちと同じ文脈上にあるといえよう。

ただし、オン・ゲーオはこれまでの北部の聖者たちと違った点を宗教運動に取り入れている。それはすなわち、②の仏教的技術を用いた病気治療の導入である。

オン・ゲーオは極めて優秀な人物でパーリ語にも堪能だったとされている。仏教書の研究を進めながら戒律を守り、厳しい修行をした。オン・ゲーオの名声は高く、カーだけでなくラオの僧侶や頭陀行僧、行者（Ruesi）が彼のもとに集まり聖者と崇めた。そうした信者に対しオン・ゲーオは仏教的な儀礼や呪文で病気治療をしたり、何でも効用のある薬を渡したりしたのである（Ladwig 2014: 315）。

ただし、オン・ゲーオの宗教運動が仏教的世界観のみに支えられていたのかといわれれば、そうではない。フランス植民地時代のサーラワンにおける総督ドブライ（Dauplay, Jean-Jacques）はオン・ゲーオによる儀礼を「仏教のカルトと血な

まぐさいアラックの儀式が混ざり合った奇妙な宗教的なもの<sup>33)</sup>」と表現している<sup>34)</sup>。カー・アラックは他のカーと同様に、天空霊をはじめとした様々なピーを信仰し、水牛供儀を実践するので(林 1997: 552)、ドプライが記した「血なまぐさいアラックの儀式」とは、供儀と精霊儀礼だった可能性が高い。

供儀は動物の身体・生命を暴力によって破壊することで、「人や社会関係を破壊したり、生成・回復したりする一種の力の観念(田辺 2010: 66)」としての精霊に働きかけ、社会や生命の危機からの回復と秩序の維持をはかる精霊祭祀である。よってオン・ゲーオの儀礼とは、外部の力としてのピーを鎮めて再生を果たす実践だったと考えられる。これはラーセーン・セーンフーンが実践した、神話的王権による天空霊やピー到来の象徴的な混乱状態の鎮静化、および社会の再生・秩序化の実現という儀礼構造と同じものである。ドプライからみれば血なまぐさい野蛮な儀礼は、カーにとっては象徴的混乱から再生へと繋がるロジックに従ったものなのである。

こうしてオン・ゲーオは、病気という生存の危機からの克服を仏教的知識にもとづく治療によって実現するとともに、社会の象徴的混乱をカーの力を象徴する王権によって鎮めるという救済像を提示していたと考えられる。低地国家のもつ仏教的技術としての知や王権の象徴性を取り入れて、それを集団の核にするという山地民の実践についてはこれまでも指摘され(スコット 2013)、例えばカレンの社会では、仏教的な倫理を基礎とした指導者によって、王権を模倣した秩序形成が行われたという(Gravers 2012)。オン・ゲーオによる宗教運動もそうした文脈にしたがうものといえよう。

では、カーの王権による救済像にもとづいたオン・ゲーオの宗教運動はどこまで影響力をもったのか。これはカーのオン・コムマダム(Ong Kommadam)や、メコン川右岸のオン・マン(Ong Man)ともつながっただけでなく、しだいに低地ラオの社会にも拡大した点で大きなものだった。特に、メコン川右岸のシャム東北地方側ラオ社会には広範囲にわたって運動が展開された。100人を超える聖者が出現し、一部のラオはオン・マンに呼応してウボンラーチャターニー付近にて為政者側から「有徳者の反乱」と呼ばれる暴力をともなう運動を起こしている(Ted 1967: 84)。すなわち、カーの力を象徴する王権の救済像に支えられた宗教運動は山をくだり、国境と民族を超えてシャム東北地方のラオ社会の側へと拡

大されたのである。

ではなぜ、ラオの人びとはカーの王権主張を正当なものとして受け入れて共鳴したのか。また、カーの宗教運動がラオ社会に拡大されていく過程において、どのような変容を遂げていったのか。より詳しくみていくこととしたい。

#### 4.1.2 オン・ゲーオの宗教運動の噂の拡大

オン・ゲーオ出現の噂がシャム東北地方に広がったことについては、1903年7月11日にイーサーン州総督サンパシット・プラソン (Sanphasit Prasong) 親王がラーマ5世の異母弟ダムロン (Damrong Rachanuphap) 親王に送った書簡において、次のように記録されている。

…私が見て信じるのは、それ（聖者 ※筆者註）は東より生まれた。なぜならば、デートウドム (Detudom)、クカン (Khukhan) の道筋がひとつ。シーサケット (Sisaket)、スリン (Surin) の道筋がひとつ。ケマラート (Khemarat)、アムナート (Amnat)、ガセーム (Kasem)、パナー (Phana)、ウボーン (Ubon) の道筋がひとつ。この3つにくわえ、もうひとつの道筋が、ガーラシン (Kalasin) とセーラプーム (Selaphum) へ行くための、北からパーリートーン村 (Ban Phaliton)、ガンタウィチャイ (Kanthawichai)、ノーンラオ (Nonglao)、ワーピーバトゥム (Wapipathum)、ノーンサム (Nongsam)、パヤック (Phayak) である。初め、モーラム (Molam) が格言 (Kham Phaya) としての謡を通して、有徳者が東から現れること、古き主は権力を失うこと、宗教も終わりを迎えることなどを遊行し語った。またモーラムは、西洋がバンコクを占拠して、もうすぐバンコクはヲランヌ西洋によって滅ぼされるであろうことを述べた。これはデートウドムのルートにおいてである。ガセーム、パナー、アムナートの道筋においては、モーラムは有徳者が東からおいでになるという言葉であらわした。つまりオン・ゲーオを必要とする意味と、タイに対しての中傷をふくんでいた。…

(NA. R.V. Mo. 2.18/11: 253)

サンパシット親王の認識としては、オン・ゲーオが東から出現し、その後4つのルートにおいて数多くの別の聖者たちが名乗りをあげた。オン・ゲーオ出現の噂を各地に広めたのは、芸能民モーラムだという。

モーラムとは、ケーン (Khaen)<sup>35)</sup> という竹製の管楽器 (笙) の音色に合わせて詩歌を謡う吟遊詩人である<sup>36)</sup>。モーラムが吟じる謡の形式には様々あり、一番古いモーラムの形態はモーラム・ピーファーとされている。ピーの中でも最上に位置する天空霊に願うことで、体に不調をもたらす悪しきピーを祓い、病気からの克服と再生を実現するものである。



また、オン・ゲーオのことを喧伝したモーラムはモーラム・プーン (Molam Phun)、モーラム・グローン (Molam Klon) のような存在であろう。これらは呪術的儀礼としての要素の強いモーラム・ピーファーに由来しながら、より芸能としての性格が強くなったものである (Caruwan nd: 44)。

モーラム・プーンは、男性 1 人のモーラムがケーン奏者 1 人の音色に合わせて吟詠する。一方のモーラム・グローンは二人一組が、ケーンの演奏に合わせて言葉の応酬の形式をもって吟詠する。両者とも吟詠のテーマは娯楽的側面とともに、ラオの伝統や文化、歴史、地域伝承、倫理といった教育的役割を果たすもの (Miller 1985: 89)、あるいは釈迦の本生譚『ジャータカ』のような仏教説話による宗教的な倫理観や道徳心を養うものと、多岐にわたったという (Phonthip 1996: 39)。

こうしたケーンの調べと芸能民の語りは、ラオス側の社会でも同様にみられるものである。低地ラオ社会では「カプ・ラム (Khap Lam)」と言われ、木製三味線や胡弓、太鼓などに合わせてピーに関わる儀礼の歌や唱文、貝葉文書に書かれた仏教説話や民謡など、様々な情報の読み聞かせが行われる (虫明 2010a: 332-333)。また山地社会でも同様に儀礼・祭礼においてケーンの演奏と謡が行われる (Phan 2017: 108)。

すなわちランサーン地域のラオ・カーの双方の社会には、ケーンの演奏にしたがって芸能民が娯楽や教育、情報などについて謡い、人びとに広める文化がある。芸能民は地域住民の世界観形成に大きな役割を果たす存在なのである<sup>37)</sup>。

また、モーラムの語りとケーンの調べには呪術的な要素もあった。モーラムの呪術性を示す事例として、たとえば 1865 年 (丑年) 12 月黒分 14 日、ラーマ 4 世がシャムでケーンを吹くことを禁じる触れがある。

ラーマ 4 世はシャムの人びとがラオのケーンを使っていることに対してこう述べる。すなわち「ラオの娯楽に追従するのは然るべきことではない。…ラオのケーンをよく吹いている場所は、どこであっても雨が少なく衰弱している。今年まで田の米が危機を免れたのも森からの水のおかげであるが、ケーンをよく吹いているムアンでは雨季でさえ雨が少なく、作物も成長しない。もし仮に成長しても、雨季の半ばには森の水がおしよせ全滅してしまう。… (Chantit 2004: 437-438)」と述べ、ラオのケーンの演奏をやめて天候の良し悪しをみようとしてシャムの人びとに訴えたのである。

ラーマ4世のこの有名な触れは、モーラム芸能を禁じることでシャムの優越性の主張と、ラオに対する差別意識の拡大につながると解釈されてきた（高岡・タウィーシン 2004: 106）。

しかし、筆者はさらにいえば、ケーンの音色と天候不順が結びつけられるという論理展開を不思議なこととしない当該期の人びとの認識が、この触れでは示されていると考える。なぜなら、現在の我々からすれば、ケーンの楽器と天候不順が関連付けられて触れが出されることは現実的ではなく、正当なものとして受け入れられない。しかし当該期、王からこうした触れが真面目に発せられた。つまりモーラムの謡う言葉やケーンの音色には、天候を左右するほどの呪術的な力が存在することが、当時の人びとの間では常識だったことが示されているのである。

ではその呪術性の根源は何か。それは、モーラム・ピーファーの病氣治療でもわかるように、カーとラオのそれぞれに共有されている天空霊信仰である。モーラム・ピーファーは、吟詠と舞をすることで天空霊に願いが届くと考えられている。すなわちモーラムの謡の背景には天空霊の存在があり、そのため呪術性が確保されるのである。

このようにケーンの調べにのせて謡う芸能民は、地域住民の世界観の形成に寄与する情報伝達者であり、なおかつ人びとの生存に関わる謡をする呪術者でもあった。そのためモーラムは、ラオのルアンパバーンの未来の王権を自称するカーのオン・ゲオ出現と宗教運動の情報を、伝達者の役割をもって謡い広めた。そしてその情報は呪術者の語りとして、ラオの人びとに信憑性を持って受容されたと考えられるのである。

#### 4.1.3 モーラムの道

つぎに、サンパシット親王のいうモーラムの歩いたルートとそこでの語りについて見ておきたい。親王によると、ルート① デートウドム→クカン、ルート② シーサケット→スリン、ルート③ ケマラート→アムナートジャルーン→ガセム→パナー→ウボンラーチャターニー、ルート④ ガーラシンとセーラプームに向かうパーシートーン→ガンタウィチャイ→ノーングラオ→ワーピープラトゥム→ノーングサム→パヤック、という道筋があった。現在どこの地名をさすのかははっきりしないところもあるが、おおよそ図式化すると（図3）のようになる。

さらに、サンパシット親王によると、①のルートでは、a. 聖者が東から出現して権力が新旧交代すること、b. 宗教が終わること、c. 西洋がバンコクを占拠することといった点が、モーラムによって語られた。また、③のルートでは、聖者としてのオン・ゲーオが東から来ることが語られた。

サンパシット親王がモーラムの語りの内容を記した①から③の地域は、「有徳者の反乱」研究でもっとも取り上げられてきた、暴力をとまなう宗教運動が展開されたところである。

では④のチー川流域においてはどうかであろうか。実はこの地域で起こった宗教運動を正面から分析して論じた研究は、管見の限りない。各地での宗教運動の様子がパイトゥーンによって『タイ文化百科事典イーサーン (Saranukrom wathanatham Thai phak Isan)』で記述されているにとどまっている (Phaithun 1999a; 1999b; 1999c; 1999d)。ここでは、それを主に参考にしながら、以下に各地の動向をまとめておきたい。



図3 モーラムによる聖者出現を告げる喧伝ルート (筆者作成)

## 4.2 ラオの聖者による仏教儀礼の実践

### 4.2.1 ムアン・ヤソートーン (Muang Yasothon) の宗教運動

ムアン・ヤソートーンは、ウボンラーチャターニーから北西に伸びるチー川沿いの地域である。ここのワット・プラタートガオ (Wat Phrathatkao) 寺にて宗教運動が起こった。それは次のようなものである。

ヤソートーン郡内にあるワット・プラタートガオ寺には仏塔があり、もともと住民から信仰を集めていた。聖者が各地で出現していた頃、寺の横を流れるチー川の流れによって、川岸に寺の仏塔と同じ形の砂塔ができた。これは「プラタート・カムブ Phrathat Khambu」と呼ばれ、村人から神聖視された。多くの人びとが寺の砂塔に集まり、寄進したのである。

そのような場に聖者たちが登場した。中心人物は、同郡サムラン (Samran) 区のワット・ノーンイトウム (Wat Nong Itum) 寺のプラクルー・イン (Phrakhru In) 僧侶だった。イン僧侶は、『インドラ神の縁起 (Nangsue Phraya In)』や、『正法王の縁起 (Nangsue Thao Phraya Tammikarat)』、『有徳者の縁起 (Nangsue Phu Mi Bun)』など、当時シャム東北地方に広がった貝葉文書を用いて、これから来る大異変を説法した (これら貝葉文書については次章で述べる)。

イン僧侶は地域住民の信者を獲得し、さらに同じヤソートーンのワット・アムパワン (Wat Amphawan) 寺のプラクルー・ウィモン (Phrakhru Wimol) とワット・シンター寺 (Wat Singtha) のプラクルー・アナンタニコムケート (Phrakhru Anantanikhomkhet) とともに聖水儀礼 (Nammon) や息を吹きかけることで、不浄を祓う儀礼を実践した。それによって民衆からの信奉を集め、しだいに集団化したのである。

その後、集団はムアン・ローイエット (Muang Roiyet) のセーラプームの池の土を掘りに出かけた。なぜならば、その土を壺に入れて蓋をし、魂振り儀礼を行えば、金に変わると信じられたからである。

イーサーン州総督サンパシット親王はこうした事態を受けて、イーサーン州僧長プラヤーン・ラッキット (Phrayan Rakkhit) をはじめとした僧侶数名をヤソートーンに派遣し、聖者が正しいことをしているかどうかを判断させることにした。

ラッキット僧侶は何人かの僧侶たちとともにウボンラーチャターニーを出発

してヤソートーンへ向かい、聖者たちと話し合った。そこで、3人の聖者はチー川に3日間浸かることとなった。3日3晩川の水に入ること、もし川の水嵩が増せば、3人は動物であること。反対にもし、水嵩が増さなければ、お咎めなしとなったのである。

3人の聖者が水につかっただけから最終3日目、川の水は増水した。そこで3人の罪が決定し、イーサーン州 (Monthon Isan) へと身柄が送られた。ただし、この聖者3人は、特に大きな騒動は起こしていないこともあって、刑を受けることはなく、一生僧侶であることが命令されたのである (以上, Phaithun 1999a: 54-55)。

聖者とその信者たちの実践が正しいか否かの判断は、王室と関わりの深いタンマユット派の僧侶に委ねられて、いわば仏教的な権威によって決定されたことがうかがい知れるのである。

#### 4.2.2 ムアン・ローイエットにおける宗教運動

ムアン・ローイエットの各地では、多数の聖者が出現した。なかでも、セーラプーム付近ノンサムにおけるアイ・レック (Ai Lek) や、バヤッカプームピサイ (Phayakkhaphum Phisai) のナーイ・ケム (Nai Khem) といった聖者は有名だった。

ローイエットで複数の聖者が出現したのは、噂される大異変の到来において、ノンサム村が舞台となったからである。すなわち、1901年3月23日に大風が吹き荒れ、7日7夜暗闇となる。だから、ソリザヤノキ (タイ語で *pheka*。夜に咲く花である) を探し、それに火を灯して過ごさなくてはならない。また、レモングラスの木を家の前に植えて、大風がきたときはそれで防がなくてはならない。そしてこの大異変のあと、ノンサム村の砂礫が金に変わるとされたのである (以上, Phaithun 1999b: 55-56)。

この噂は人びとを惹きつけ、さらにその場に聖者も集まった。1903年イーサーン州総督サンパシット・プラソン親王からダムロン親王宛の「有徳者の反乱」に関する報告書 (NA. R.V. Mo. 2.18/11: 239) によると、1901年の12月か1月頃からローイエット周辺の官僚が聖者の出現を認めていた。民衆は聖者の聖水や薬を求めて、あるいは砂を持ち帰るためにローイエットに参拝に向かったのである。その数は1日300-400人にもものほり、これは他の地域で聖者が出現するまで続い

たという<sup>38)</sup>。

このように、ローイエットはシャム東北地方の宗教運動を担う聖者による儀礼実践の発端の現場だった。先にみたヤソートーンの信者集団も、こうした聖地としてのローイエットへと参拝に向かったのである。

なおアーイ・レックやナーイ・ケムは、ウボンラーチャターニーでの「有徳者の反乱」に加勢している。

#### 4.2.3 ムアン・ガーラシン (Muang Kalasin) における宗教運動

ムアン・ガーラシンでは、60歳を超えたヤー (Ya) とヨン (Yong) の姉妹が聖者を自称した。姉妹は読経に熱心な、信心深い2人であった。ともに主人がなく、田畑を耕して生計を立てていた。

ある日2人が農作業をしていると、2人の近くを飛ぶ鳥が「米が弁当籠いっぱい、米が米びついっぱい」と鳴いた。そこで2人は「我々は独り身。子も旦那もない。誰が入れてくれるものか」と答えた。しかし、畑仕事を終えて家に戻ってみると、本当に弁当籠が米で一杯になっていたのである。

この話はすぐに村中に広まった。ガーラシンだけでなく、他のムアンからも花・線香を持って、2人の元に参拝に訪れる人が多数現れた。2人も自らをラオのミロク (Phra Siariya Mettrai) の生まれ変わりであることを自称し、1羽の鳥をガイゲーオ (Kai Kaew) と名づけて占いをした<sup>39)</sup>。2人は、「砂が金にかわる、雄鳥の羽が無くなる、魚は魚とりを自分でつかむ、カラスは黒に、白い鳥は黒くなる」などと不思議な出来事を暗示する謡をした。

こうした状況を受けて、同じガーラシンのガマラーサイ (Kamalasai) のシータムルン (Si Tam Lung) という池に人が集まるようになった。そこには2つの井戸があり、一方は白い砂に、もう一方は金の砂に変わると信じられたからである。人びとはその土を持ち帰り、白い布で蓋をして祀った。砂が金に変わることを期待したのである。

このような状況の発生を受けて、シャムは軍隊を派遣した。ガーラシンの人びとは軍隊に対して少しも抵抗することなく、姉妹らは逮捕された。姉妹は町を3周引き回されて、死刑の鐘がならされた。哀れに思った村人たちは、姉妹に食事や水を提供したという。

トゥン・ノン・ヘーウ (Thung Nong Haew ※ガーラシンの北部ラムナムパーオ川付近) という原っぱで、2 人の姉妹は死刑が執行された。それ以外の聖者は、処刑された者もいれば、監獄に送られた者、あるいはもとの仕事に戻ることが許された者もいた。

この処刑が行われた土地はピーがいて、そこに立ち入ると病気になるとされており、今も遊んだりしないよう子供たちは教えられるという (以上, Phaithun 1999c: 46-47)。

このようにガーラシンでは、ミロクの生まれ変わりを自称する女性の聖者が出現したのである。なお、「有徳者の反乱」時においてミロクを名乗る聖者は、管見の限りこの地域の姉妹とナコーンラーチャシーマー (Nakhon Ratchasima) の聖者イエーム (Yaem) である (若曾根 2018: 84)。

#### 4.2.4 ムアン・サコーンナコーン (Muang Sakonnakhon) における宗教運動

ムアン・サコーンナコーンのバーンムアン (Ban Muang) 郡マーイ村 (Ban Mai) では、ティット・ケム (Thit khem) が聖者を自称して、聖水儀礼と病気治療を信者に対して行った。

ティット・ケムはもともとムアン・ウボンラーチャターニーの出身だったが、マーイ村の寺で出家し、そこからムアン・ノンカーイ (Muang Nongkhai) ナーヒー寺 (Wat Nahi) やムアン・ベッチャブーン (Muang Petchabun) のロムガオ (Lom Kaw) へ頭陀行をし、信者を増やした。

セーラプーム郡ノンサム村の砂礫を求めて向かい、それからノンカーイに戻ると、ティット・ケムは還俗して、「ウイッシュヌカルマ (Thao Visanukamthewabut)」という神を自称し、貝葉文書『有徳者の縁起 (Nangsue Phu Mi Bun)』を解釈して伝える者を側近につけた。これにより、サコーンナコーンに聖水儀礼や病気治療を求めて多くの人が訪れた。

また、同時期にもう 1 人の聖者が出現した。仏道を修行する行者のティット・ラン (Thit Ran) である。ティット・ランは、ティット・ケムと対立、自身の首をかけて土中に魔力を備えた杖があると主張した<sup>40)</sup>。しかし、ティット・ランは結局、土中から杖を見つけ出すことができなかった。そこで、ティット・ケムは「もし首を切らなければ、鬼となって村人を食べるだろう」と地域の人びとに説明し、

ティット・ランを殺したのである。

地域での殺害事件を受けて、シヤムは1902年5月に軍隊を送って鎮圧にあたった。それに対しティット・ケムの信者グループ100人ほどは、ろうそくをもって呪文を唱えつつ立ち向かった。ろうそくがあれば鉄砲の弾はあたらず、はねかえって兵士にあたるとティット・ケムが主張したからであった。しかし、実際はティット・ケムを含む22人（一説には48人）が弾丸にあたり死亡、逮捕者はウドーン(Udon)へ送検された（以上、Phaithun 1999d: 56-57）。

以上のようにモーラムの歩いた④の地域では、様々な聖者が出現した。その他の地域でも、たとえばムアン・コーンケーン(Muang Khonkaen)では、ナーイ・ブンミー(Nai Bunmi)が聖者として名乗りをあげ、ムアン・ノーンカーイやムアン・ルーイ(Loei)の人びとも集まった。ブンミーもまた、ろうそくを聖水にたらして、聖水儀礼を行った。

つまり、各地の聖者に共通しているのは、彼らが頭陀行僧を含む僧侶や行者あるいは不思議な体験をした者といったように、超自然的・超人間の存在だった点である。そして聖者は聖水儀礼を実施し、悪しきピーを祓い、病気治療を实践したのである。

このようにシヤム東北地方における聖者というのは、一部はカーのオン・ゲーオの反乱に加わったものの、実は大半は儀礼に終始していたことがわかる。すなわち、①オン・ゲーオによるルアンパバーンの王権主張と、仏教技術を混ぜたカーの宗教運動→②芸能民モーラムによる情報伝達→③ラオ社会での聖者の仏教儀礼実践、という流れが主に展開されたのである。

## 5 周縁における信仰動態とタンマユット派の浸透

### 5.1 縁起本の仏教的王権像と信仰の序列化

聖者は仏教的な儀礼実践を行っていたが、ムアン・サコーンナコーンにおいて貝葉文書『有徳者の縁起』を解釈して人びとに伝える役割の者が側近にいたというケースが示すように、それを支えていたのは仏教的な終末と救済像を示す貝葉



文書だった。

聖者たちが実践の理論的根拠として用いた縁起本の写し 4 巻は、タイ国立公文書館に保管されている。それは①『都の地の縁起 (Nangsue Phun Muang Krung)』②『インドラ神の縁起』③『正法王の縁起』④『有徳者の縁起』である<sup>41)</sup>。

以前、筆者 (2017a) はこの 4 巻について詳しく分析したことがあるので、ここでは本稿の議論を理解するのに必要な範囲のみ記しておきたい。ただしここであらかじめ述べておきたい点は、かつて筆者が Nangsue Thao Phraya Tammikarat を『転輪聖王の縁起』と訳したことについてである (若曾根 2017a; 2018)。ターオ・タムミカラートは「法をもって統治を行う王 (Dhammikaraja)」であり、それを筆者は転輪聖王としたのである。しかし Nangsue Thao Phraya Tammikarat で描かれる王は、「転輪聖典師子吼経 (Cakkavatti Sihanada Suttanta)」の経典に登場する「転輪聖王 (Cakkavatti)」そのものを指すというよりも、そのアイデアを念頭に置きながらも地方的な文脈で描かれた理想的な指導者としての王権像に近い。そこで本稿では、Thao Phraya Tammikarat が地方的な転輪聖王であると考えて、より広い意味での「正法王」とし、Nangsue Thao Phraya Tammikarat を『正法王の縁起』という訳で記載することとする。

さて、これら 4 巻の縁起本で示されているのは、当時シャム東北地方の人びとが置かれていた歴史的な立ち位置と生存の方法である。まず歴史的立ち位置としては、仏教の世界観における終末の段階である。たとえば、『都の地の縁起』によると、彼らはビルマのアユタヤ (Ayutthaya) 侵攻、ラーンサーン王国の分裂やアユタヤ滅亡などを経て、ラタナコーシン王朝成立以後に訪れた終末の段階にあった。アユタヤからの歴史の流れのなかで、当該期が仏教的な終末の時代と表現されたのである。

そうした終末の段階には具体的にどのようなことが起こるのか。それは大異変の発生である。すなわち、大異変のなかで死を司る存在であるインドラ神が鬼や悪霊を連れてこの世に出現して、人びとを殺そうとする。人びとは大きな生存の危機に晒されるのである (『有徳者の縁起』)。

このような生存の危機から克服するために必要なことは、4 巻の諸縁起を書き写して家に保管、あるいは頭に貼るという行為である。また、仏教道徳に従った実践、具体的には積徳行や五戒の遵守といった行為が特に重要だと説かれている

(『インドラ神の縁起』; 『有徳者の縁起』; 『正法王の縁起』)。

そうした4巻の諸縁起や仏教儀礼を実践してくれる存在が聖者である。聖者はインドラ神から縁起本を授かり、人びとのもとに渡してくれる。さらに、聖水儀礼などの仏教儀礼を通じて悪業を祓う。聖者は仏法を根拠として、人びとの救済を実現するのである。

そして、聖者によってインドラ神から救われた人びとの前には、世界に秩序をもたらす王権として生まれ変わりを繰り返す正法王が出現する。仏教実践をした人びとは、偉大な王権による世界の再生と秩序化が実現された世の中で生存することができるのである(『都の地の縁起』)。

以上が諸縁起に書かれていることの要点である。これら諸縁起によって示されているのは、インドラ神や鬼、悪霊らが迫りくる危機的混乱の状況において人びとは、聖者の仏教儀礼を通じて、歴史的王権としての正法王による救済を受けることができるという過程である。

インドラ神は『クンプロム物語』やラーセーン・セーンフーンの語りなどでもみられたように、天空霊として認識されていることがあった。この諸縁起で描かれるインドラ神も、カー・ラオの社会で共有された天空霊のような存在として捉えられていた可能性が高い。インドラ神は悪霊とともに危機的状況、すなわち混乱をもたらす外部の力の象徴であり、それは天空霊も同じである。

よって諸縁起は本来先住民カーが支える神話的王権によって鎮められるべきはずの天空霊の混乱が、仏法を使う聖者や仏教的王権=正法王によって鎮められるように置き換えられたことを伝えている。正法王や聖者は、天空霊を仏教的世界観に置き、先住民とその神話的王権の力を取り込むことで、混乱を鎮める主体としての神聖性を獲得する。つまり先住民に由来する象徴的な力を、仏教的な秩序を形成する力へと転換させたのである。

そうした方向性を指し示すように、シャム東北地方のラオ社会では、拡大する聖者たちの住民に向けた語りがしだいに変容した。すなわちムアン・スリンの聖者はこう語っている。「特別な者(=聖者 ※筆者註)は目が見えない者を治すことができる。死者をも蘇らせる。金を砂礫に変える。特別な者はゴーン・ゴイのピーを洗い流す。それはつまり、天空霊(Phi Fa)はすべてが嘘であることを意味する。ピーは下位に位置し、すべて逃げ出すのだ。特別な者は、すべての悪

業を洗い流せるのだ。終わりなく繰り返され、特別な者はいたるところに出現する。… (NA. R.V. Mo. 2.18/11: 240)」ゴーン・ゴーイのピーは病気をもたらす悪霊である。そうした悪霊の数々を祓い清めるのは、天空霊ではなく、仏法を背景にもつ聖者だと主張したのである。すなわち天空霊を否定し、代わりに仏法の優位性を説いたといえる (若曾根 2017a)。

これもまた聖者が仏法を天空霊よりも優位に置いて、本来天空霊の力を鎮めるはずの先住民や神話的王権の力の象徴性を取り込み、仏教の神聖性を獲得していく営みとしてみる事ができるのである。

19 世紀末、オン・ゲーオは「仏教のカルトと血なまぐさいアラックの儀式が混ざり合った奇妙な宗教的な」実践を通じて、ルアンパバーンの未来の王権を語り、宗教運動を展開した。そしてそれは山をくんだり、20 世紀初頭までにはシャム周縁のラオ社会に拡大された。周縁での聖者は先住民の力を象徴する神話的王権を取り込み、仏教的な王権の神聖性を獲得していく信仰動態を展開した。

つまり、外縁におけるカーの神話的王権の救済像は、周縁の聖者によって仏法を上位に置く信仰の序列化を経て、正法王による救済像へと置き換えられたのである。

## 5.2 カリスマ宗教者と王権

### 5.2.1 仏法の力を説くカリスマ宗教者

天空霊やピー、神話的王権の力を取り込んで、仏教的な秩序形成を目指す聖者の思想的営みは、仏教の瞑想を通じて超人的な能力としての神通力 (Aphinya) を体得した当時の頭陀行僧の活動と重なるものである<sup>42)</sup>。

たとえばウボンラーチャターニー出身で「民衆の師 (Khanacan)」の阿羅漢として、タイ国全土で名声を得ているマン師 (Phra Acan Man Phurithat) がいる。「瞑想・観法一派 (Mu Khana thang Wipatsana) をシャム東北地方で率いたサオ師 (Phraacan Sao Kantasilo) に師事したマン師は、教理学習のみに従事する僧侶のあり方を否定し、頭陀行を通じて各地の悪霊を退治しながら仏法の優位性を説いてまわった。

マン師にはシン師 (Luang Pu Sing Khantayakhamo) やウエーン師 (Luang Pu Waen Sucinno), ドゥーン師 (Luang Pu Dun Atulo), ファン師 (Luang Pu Fan Ajaro), テート

師 (Luang Pu Thet Thetrangsi), リー師 (Luang Pho Lee Dhammadaro), マハーブア師 (Luang Ta Maha Bua) など多くの弟子がいた<sup>43)</sup>。弟子たちはマン師に関する伝承を残しており、たとえばマハーブア師は、マン師が仏法により悪霊を駆逐する場面を描いているので、いくつかみていきたい。

マハーブア師によると、マン師はこれまで幾人もの死者を出してきたことで地域住民から悪霊が宿るものとして恐れられていた洞窟に滞在した。洞窟のなかでマン師らはやはり体調を崩した。そこで地域内で伝統的に使われていた薬草を飲んでみたものの、効果はなかった。マン師らは薬草を飲むのをやめて、仏法の力において治すことにした。坐禅をくみ瞑想を通じて生命への執着を捨て、体の自然治癒のためにエネルギーのバランスをとった。深夜、山を守っているという身長10メートルくらいの巨大な黒い霊が洞窟内に入ってきた。この霊に対して、マン師は仏法に従わないことは罪であることを説き諭した。朝まで悪霊との戦いは続き、ついに悪霊はマン師の言葉に従った。そしてマン師らは無事に病気が快癒したのであった (Maha Bua 1971: 18-28)。

また、マン師らは様々な悪霊や虎がいる森においては、徐々に悪霊に対して精神を慣らした上で、瞑想修行を行いつつ森の悪霊を仏法によって調伏していったという (Maha Bua 1971: 45-46)。当時の森は虎をはじめとした様々な危険な動物や病気を引き起こすピーがおり、頭陀行は常に死と隣り合わせだった。しかし、マン師は恐怖から逃げることなく正面から向き合い、仏法の力においてそれらを調伏し生存の危機を克服する、という姿・実践を弟子たちに示していたのである。

マン師の実践は森の悪霊の征服だけにとどまらない。マン師は村においても仏法の優位性を説いて、村人の精神に深く入り込んでいたピー信仰や、守護霊信仰を破棄させて回った (Maha Bua 1971: 47)。そして止住先の地域住民に、朝夕には読経をして仏教的な道徳に従って行動するよう説いてまわったのである (Maha Bua 1971:72)。マン師の言葉を受けて、実際に地域の人びとが朝夕の読経を実践したところ、これまで悩まされていた病気による死者がパタリと止まった事例も紹介されている (Maha Bua 1971:54-55)。

マン師の仏法と瞑想の実践は、多くの弟子たちにも引き継がれた。たとえばリー師は、1927年にマン師の正式な弟子となってから、ウボーンラーチャターニーの自身の村でピー信仰の破棄と、三宝帰依を説いた。

リー師は墓地や霊が非常に多いとされる森の中に何週間にもわたって滞在し、周辺の村人にピー信仰やそれに従う習慣を払拭させた。リー師はピーではなく仏法に帰依し、瞑想や読経をするように教えたのである。

たとえば先祖霊を祀ったり病気治療をしたりするためのピーに捧げる供儀を否定し、それらの祭具や祠を全て燃やした。そして、仏法の権威に置き換えるべきだと主張し、仏教の呪文の書かれた札を村人に与えたのである。これによって、ピーの支配していた祠の周りは田畑へと変わり、新しい村になったという (Lee 2012: 11)。

以上からマン師やその弟子たちは、シャム東北地方の人びとから①森に住む守護霊や悪霊を恐れず正面から立ち向かい、②仏法によって病気を治療し、③村々の悪霊を祓って守護霊信仰を破棄させて、④仏陀・法・僧の三宝帰依すなわち仏法への帰依を説く存在としてみられていたといえる。

かつてウェーバーは、人間は世界を放棄して、無欲になった隠遁者となることで、本質的に俗世の次元を支配することのできる特別な力を得ことができると述べた (Weber 1970: 327) が、マン師らの活動はその文脈において理解できる。すなわち、社会と離れた無秩序としての森は「危険と力」の両方を象徴する場であり、そこを征服していくことで、彼らは仏法の正当性やピーに対する優位性を獲得したのである。

こうした頭陀行僧らの実践は、「有徳者の反乱」における聖者たちの語りや行為と同じ方向性にあったといえる。なぜなら「有徳者の反乱」における聖者たちは、天空霊の力を仏教的世界観のなかに配置させ、先住民カーとその王権の力の象徴性を取り込み、仏教的王権の神聖性へと転換させた。つまりマン師ら頭陀行僧にしても聖者にしても、それぞれ方法こそ違えども、天空霊やピーの力を仏教の神聖性を確保する力へと転換させて、仏教的世界観を形成し、それをシャム東北地方に広めた点において共通するのである。

### 5.2.2 カリスマ宗教者に対する王権とタンマユット派

では、こうした聖者や頭陀行僧のようなカリスマ宗教者は、王権からはどのように捉えられたのであろうか。まず、「有徳者の反乱」における聖者たちは、「ピーブン (Phi Bun 徳のピー)」「ピーバー (Phi Ba 愚かなピー)」「ピーバープ (Phi Bap

悪業のピー)」といった、ピーを接頭語とした侮蔑的な呼ばれ方において、王権側から負の存在として記録された。「有徳者の反乱」じたいは、大半が儀礼を實踐していただけなのにもかかわらず、王権に反旗を翻した愚かなピーのような存在として位置づけられたのである。すなわち、運動を起こした聖者たちは王権の偉大な改革を邪魔する、社会的に異常で侮蔑されるべき人間として扱われたといえよう<sup>44)</sup>。

また、頭陀行僧たちも彼ら聖者と同じような視線を受けた。なぜなら1920年代半ばくらいまで彼ら頭陀行僧は、王権からマジカルでよくわからない仏教を實踐する者たちと位置づけられたからである。そのことを理解するために、少し歴史的な説明を加えておこう。

1782年にラーマ1世によって開かれたシャム王朝（ラタナコーシン王朝）は、王権樹立当初の段階から、支配の正当性確保の仕組みづくりとして仏教整備に取り組んだ。とりわけ、ラーマ4世は仏教功德に基づく秩序形成を目指し、その中心にたったのが1836年に創設されたタンマユット派である。

タンマユット派は慣習的實踐を否定して、新たにパーリ語原典にそった戒律實踐と持戒を重視する派閥である。仏教純化にもとづく合理主義を説いて国家規模の新たな宗教を喧伝した。

こうしたタンマユット派のシャム東北地方への進出は1853年のムアン・ウボンラーチャターニーのワット・スパット寺（Wat Supattanaram Worawihan）の建立から始まった。その後20年以内に6つのタンマユット派寺院が建てられ、これらの寺院の住職はいずれもバンコクで仏教を学んだ東北地方出身のエリート僧が務めて、そこは瞑想・観法の修行の拠点となっていた。

その後王権は地方行政制度の確立と並行しながら、タンマユット派を中心とするサンガ統制を推進する（石井1975:276-277）。1902年にはサンガ統治法が制定されて、地方の寺院や僧侶は、国王とタンマユット派の法王（Sangkarat）を上部においたヒエラルキーの中に位置づけられた。1911年には教理教科書が制定され、1915年には教法試験が導入された。

こうした王権の近代国家建設に向けたサンガ統制・中央化と仏教の国教化の波はシャム東北地方にも大きな影響を与えた。1913年にはシャム東北地方での伝統的な僧位が廃止された（Toem 1970: 633）。あるいはタンマユット派寺院の地元出

身の住職は、しだいにバンコク出身の教理を学んだ僧侶へと置き換えられた。シャム東北地方におけるタンマユット派寺院は、瞑想・観法の実践の拠点としての性格は衰微し、むしろ仏教の国教化と中心の創出を担う拠点としての性格が強まったのである。

このような歴史的背景にもとづいて、1920年代半ばまでの王権は、シャム東北地方で活動する頭陀行僧について、自然の力をコントロールしえるという呪術(Saiyasat)に基づく怪しげな仏法を使う異端の存在として捉えた(O'Connor 1978)。仏教の純化と国教化を目指すタンマユット派や王権からすれば、頭陀行僧や聖者のようなカリスマ宗教者らは、排除すべき対象だったのである。それを示すように、たとえば1926年にマン師やその弟子たちがウボンラーチャターニーに頭陀行を実施した際には、イーサーン州管区僧長(Cao khana Monthon Isan) マハーウィーラウォン師(Somdet Phra Maha Wirawong (Uan Tisso))を中心としたタンマユット派・王権側によって拘束され、事情聴取を受けたという事例もある(Kamala 1997: 175-176)。

神秘的でマジカルな仏法を操る彼ら頭陀行僧は、たとえ地域住民から人気と信奉を集めていたとしても、為政者側からすれば有害で排除すべき存在として認知されていたのである。

### 5.3 タンマユット派による頭陀行僧の取り込み

#### 5.3.1 タンマユット派と頭陀行僧の協力関係

1920年代後半から、王権はサンガの不協和という問題に直面した<sup>45)</sup>。当時、シャム東北地方での仏教世界では、慣習的な仏教の戒律実践に従っていたマハーニカーイ(Mahanikai「大いなる派」の意)が多数を占めていた。しかしマハーニカーイは、経典を学ぶことに怠惰な、いわばタンマユット派よりも劣った存在として王権側から見做されていた。そのため、王権の近代的な行政組織形成の実現を目指した全国の寺院とサンガの掌握は、こうした墮落したマハーニカーイをタンマユット派のもとに置き換えていく作業でもあったといえる。これは地域の仏教的な宗教世界の変容をせまるものであり、慣習的戒律に従うマハーニカーイの僧侶はこれまでの権威が損なわれることから、タンマユット派に対して反発したのである(Keyes 1977b: 19; Reynolds 1979: 5)。

こうした地域内のサンガの不協和をめぐる問題について、王権は地域で信奉を集めていた頭陀行僧をタンマユット派に所属させることで解決をはかった。これまで異端と見做していた存在を排除するという方向性から、取り込むという方向性に舵を切ることで、地域へのタンマユット派の浸透と信仰序列における優位性の確保を目指したのである。

たとえば1929年に政府はピー崇拜を禁止して、三宝帰依の布教の命令を出した。その政令にしたがって村の守護霊やピーを破棄させるため、コーンケーンでは、シン師をはじめとした頭陀行僧一団が召集された。約70人の頭陀行僧らが各地の悪霊払いをし、三宝帰依を説いたのである（Kamala 1997: 177-178）。1931年までの2年間に、シン師らは8つの森の庵（Samnak）を建設し、そこは仏法の優位性を説いて瞑想修行を行う場として機能、多くの地域住民を集めることができた（Kamala 1997: 178）。

1932年6月には立憲革命が起こり、それがきっかけとなって中央サンガ内部ではこれまでのタンマユット派優位の力関係に対する不満がマハーニカーイの間でなお一層表面化し、対立が激化した。一部の若手僧侶は造反の動きもみせ、サンガの幹部はこれらへの対応として法王の命令において彼らを還俗させた（石井1975: 195-197）。一連の動きはサンガ内において存在したヒエラルキー構造を変えたいという風潮があったことを示しており、タンマユット派幹部は対応に迫られていた。

マハーウィーラウォン師のシャム東北地方へのタンマユット派浸透に向けた頭陀行僧の利用もこうした背景にしたがって進められた。マハーウィーラウォン師はタンマユット派の生き残りをかけた事業の一環として、シャム東北地方の森の庵をタンマユット派の森の寺に変えていく。森の寺は増加し、地域住民に仏法を広める拠点になり、後年1939年、マハーウィーラウォン師はコーラート（Khorat）での集会において次のように語っている。

…現在、ナコンラーチャシーマー州（Monthon Nakhon Ratchasima）からウドーン州（Monthon Udon）まで東北地方のほぼ全ての州で、頭陀行に励むマハーニカーイやタンマユット派の僧侶・修行者が増えている。私は彼らの実践を観察してきた。彼らの多くは禁欲的な生活を送り、規律を厳格に守り、人びとに三宝帰依の信仰を熱心に教えてきた。彼らはたとえばピー信仰のような間違った信仰から、正しい方向へと導いた。あるいは過ちを犯したも



のに正しい生き方を説いた。すなわち、彼らは国家宗教のために大いに役立っている。…  
(Somdet Phra Maha Wirawong 1976: 28)

史料からも分かるように、頭陀行僧の実践は王権側からすると、タンマユット派を中心とした国家宗教の普及のために役立つものとして位置付けられていた。頭陀行僧は王権・サンガ側にとって、近代国家の仏教を統合して、国教化を進める手段として極めて有効に働いたのである。

### 5.3.2 頭陀行僧の矛盾と苦悩

最後に、王権による仏教の国教化過程を結果的に担うことになった頭陀行僧たちの抱えた苦悩を簡単にみておきたい。

1929 年から 1931 年の間にシン師らは森の庵をコーンケーンに建て、シャム東北地方のピー信仰を排除するという王権・サンガの方針を先鋒で担う役割を果たしたことは前述のとおりである。これ以後頭陀行僧は、俗世間と距離をとり各地の森において瞑想・観法を極めるといふ本来あるべき姿から乖離して、定住僧侶へと姿を変更させられていく。

こうした自分たちの立ち位置に、疑問を持つ頭陀行僧がいた。たとえばテート師はコーンケーンにて活動を共にしつつも、瞑想の努力がまだまだ不足していると自身で認識し、森での瞑想と修行の道を求めていた。そのためシン師らの世俗的な方向に向かう実践のあり方に否定的で、1932 年にはチェンマイのマン師のもとを訪ねて、頭陀行を実践したのである (kamala 1997: 181–182)<sup>46)</sup>。

リー師はマン師の仏法の力と瞑想に惹かれて師事し、アユタヤやサラブリー (Saraburi)、ロップブリー (Lopburi) などを頭陀行した後、バンコクのタンマユット派寺院に入った。寺院では会計を担当し、他の僧侶からの勧めで教法試験を受けて合格した。リー師は寺の管理業務をこなしながら、世俗的な問題に関心を持つようになった。このことは、マン師の教えや頭陀行僧のあるべき姿と乖離していた。

リー師は頭陀行僧になった当初は、バンコクのタンマユット派僧侶よりも厳格な修行に励み、規律を有していると自負していた。しかし、バンコクの寺院で業務をこなしている間にしだいに自身が世俗化したことに気がつくのである。リー

師は住職に頭陀行をしたいと申し出たが、許可されなかった。

それでもリー師はいつか三宝帰依が自分の進むべき道を決めてくれることを願っていた。1930年のある雨の夜、リー師は瞑想をして、そのまま眠りに落ちた。夢の中にマン師が現れ「バンコクで何をしている。森へ行け」と叱られた。住職が許可してくれないので「私は無理です」とリー師は答えた。しかしマン師は「行け」と一喝した。夢から覚めたリー師はついに決心し、1931年にチェンマイのマン師のいるチェンマイに行き、頭陀行に向かったのである (Lee 2012: 20–21)。

これらは頭陀行僧がタンマユット派の僧侶となってしだいに制度的なサンガ組織のなかに取り込まれていく過程において生じたことに対する彼らの疑問や、葛藤の様子が示されている。頭陀行僧は本来世俗と離れたところで瞑想し、仏法にしたがって修行を重ねる存在である。しかし、タンマユット派寺院の役職を担った彼ら頭陀行僧は、定住の管理者へと変わったのであり、そこにマン師の教えとの矛盾を感じたのである。

とはいえ、タンマユット派による頭陀行僧の取り込みの波は大きく、彼らの苦悩を飲み込んでいった。たとえばマン師の弟子の頭陀行僧マハージュム師 (Maha Jum Phanlo) は、ウドーン州での先駆的なタンマユット派僧侶として位置付けられて、1906年に王家によって設立されたウドーン州のタンマユット派寺院の中心ワット・ポータィソムボン (Wat Pothisomphon) 寺の住職となった (Taylor 1993: 58–59)。

頭陀行僧の鏡であるマン師自身も、1932年に正式な僧戒師 (在家に出家許可を与える資格を持った僧侶) として認定された。マン師自身はそうした要職を渡々ながら受け入れつつも、頭陀行と森の修行を続けた。しかし、かたちの上では国境化を推進するタンマユット派・王権の地域浸透を支える地位に付いており、マン師の死後は為政者側から「国の聖人」として喧伝され、現在に至っているのである。

以上のように、王権側はこれまでのカリスマ宗教者に対する異端者への眼差しや態度を柔軟化させ、タンマユット派を通じて彼らを取り込んでいった。土着のピー信仰を切り離しながら地域社会で多くの信者を獲得したカリスマ宗教者は、制度的な編入・公的承認によって順化されつつ、タンマユット派の地域浸透を担

う結果となったのである。これによって、シヤム東北地方には制度的仏教が根付いたといえよう。

ただし、このような歴史的展開は見方を変えれば、シヤム東北地方へのサンガの浸透は頭陀行僧に依拠していたともいえる。

本来、カーやラオの宗教運動の担い手となった聖者や頭陀行僧のカリスマ宗教者たちは、カーの神話的王権や天空霊、ピーの力を仏法のそれに転換して信仰の序列化を進めるとともに、仏法に従うことで仏教的王権＝正法王から救われるという救済像を提示した存在である。すなわち国家的、制度的仏教とは無縁の存在だった。

しかし、仏法によってピーを駆逐し現世利益の救済を得られるという彼らの考えと実践は、地域住民から信奉されていたとともに、王権やタンマユット派の進める方向性と矛盾していなかった。だからこそ、タンマユット派は頭陀行僧に依拠することで、地域社会の中に浸透しえたと考えられるのである。

さらにいえばカリスマ宗教者が説いた救済主体としての正法王は、タンマユット派の制度的仏教の説く神聖王権と矛盾しない。よって地域のカリスマ宗教者によって理論化された正法王の観念は、タンマユット派仏教とともにシヤム王権の神聖性に対する思想的基盤になったと考えられる。つまり周縁では、外縁との関係性のなかでのカリスマ宗教者の動態的営みによって、王権の神聖性を受け入れるロジックが発生していたのである。

## 6 おわりに

以上、本稿ではシヤムの周縁地域のラオの社会において、王権の神聖性を支える仏教観念が、山地との歴史的文脈でどのように形成されたのかをみてきた。以下で各章を簡単にまとめて、結論を述べたい。

まず第1章では王権の神聖性や、それにまつわる歴史像に関する先行研究を整理した。王権の神聖性は宗教的なイデオロギーを背景において再生産される文化的な認識で、上座仏教社会では仏教的王権としてそれが確保されている。仏教的王権観念がタイの周縁地域ラオに浸透する過程は、サンガ統治法が起点となって、中心から周縁へと不可逆的な制度展開において議論される傾向がある点を問題視

した。

また、王権の影響力がおよぶ国家が基本的枠組みとして設定され、その外縁、すなわち山地社会には目を向けられてこなかったという限界も問題点としてあげられた。以上を踏まえて本稿では、周縁における仏教的王権観念に関する歴史を、外縁としての山地社会も含めた地域の視点から見直して、中心史観を乗り越えることが目的として設定された。

第2章では、かつてのラーンサーン王国の範囲をラーンサーン地域と規定し、その概要を記した。ラーンサーン地域の先住民カーと低地のラオについては、奴隷／主人という見方が根強い。しかし本稿ではあくまでもカーとは、ラオによる支配をかわすために山に逃げた人びとが大半を占めると考え、山地に住む先住民として位置づけられた。

第3章では、ラーンサーン地域にシャムやフランス、ホー族など様々な権力が入り込むなかで、先住民カーがどのような救済像にもとづいて宗教運動を展開し、秩序化を果たそうとしたのかを分析した。カーの聖者は宗教運動によって、天空霊や様々なピーのいる始原の時間へと回帰させた。天空霊やピーは象徴的な混乱をもたらす荒々しい力であった。

そしてその象徴的混乱を鎮静化して秩序をもたらす主体は、低地の神話的王権ヂュアン王だった。ヂュアン王は低地の王権国家支配の正当性を象徴する存在であるとともに、その根底にあるカーの力の象徴性を指し示す存在であった。つまりカーは自身の力を象徴する神話的王権を利用して、天空霊の混乱を鎮め秩序化を果たす主体としたのである。

第4章ではカーの宗教運動がラーンサーン地域中・南部に拡大し、オン・ゲーオを中心とした運動が展開されたことについて考察した。オン・ゲーオは仏教的知識を使って人びとの病気治療をするとともに、ラオのルアンパバーンの未来の王であることを自称して、北部の聖者たちと同様にカーの力を象徴する王権を利用した。さらに、カーの伝統的な宗教儀礼を通じて、象徴的な混乱を鎮める王権の救済像を提示したと考えられた。

このオン・ゲーオ出現と宗教運動の噂は、天空霊の象徴性を背後に持つことで呪術性を備えたラオの芸能民モーラムの喧伝によって、信憑性を有した情報としてシャム東北地方ラオ社会に拡大した。山をくだり、国境や民族を超えて拡大さ

れた先では、聖者を中心とした仏教儀礼が主に実践されていたことも確認できた。

第 5 章ではシャム東北地方でのラオの聖者による宗教運動が、先住民カーとその力を象徴する神話的王権を取り込んで、仏教的な秩序を形成する力へと転換させたものであったことを指摘した。聖者は仏法を天空霊やピーの上位に置き、仏教的秩序を形成したのである。すなわち、オン・ゲーオのカーの儀式と仏教を混合させた宗教運動は、周縁のラオの聖者によって仏法の優位性を明確にする理論化が進められて、信仰の序列化が展開されたのである。

こうした仏法を優位におく観念や実践は、瞑想や三宝帰依を厳格に守る頭陀行僧にも共通していた。聖者や頭陀行僧といったカリスマ宗教者は当初、王権からは異端に位置づけられて、排除される存在であった。しかし 1920 年代後半以降になると、彼らのピー信仰の破棄と仏法の優位性を説く実践は、仏教の一元的支配に向けたタンマユット派のシャム東北地方への浸透を支えるために王権の側によって利用された。こうしてタンマユット派仏教のシャム東北地方への浸透が達成されたのであり、つまりそれはシャム王権の仏教的神聖性もまた、カリスマ宗教者が説く正法王の救済観念と矛盾することなく接合され浸透したことも意味すると考えられたのである。

以上のように王権と仏教観念をめぐる歴史を地域の視点から見直すと、山地との関係にもとづく周縁での歴史的展開が見えてくる。すなわち、サンガ統治法が地域に根付く前の 20 世紀初頭の段階において、周縁地域では天空霊やピーの仏教ヒエラルキー内への配置、山地の先住民の象徴的力の取り込み、仏教の神聖性への置き換えと秩序化といった信仰動態が、ラオのカリスマ宗教者によって展開されていたという歴史である。

王権の神聖性を支える仏教観念に関する歴史はこれまで、国家を枠組みとしてその中心性を強調する文脈で描かれる傾向が強かった。いわば王権をひとつの統一された全体と見做した上で、周縁にそのイデオロギーが浸透するという考えが前提にされてきたのである。

しかし周縁地域と外縁の側から歴史を見直してみれば、中心から周縁へと影響力が行使されることで、周縁の地域社会が変容するという見方とは異なる側面が見えてくる。なぜならシャムの仏教的王権観念の地域への浸透は、周縁のカリスマ宗教者たちが外縁としての山地社会との関係で展開した信仰動態に依拠するこ

とで達成しえたと考えるのが妥当だからである。すなわち、周縁地域での王権の神聖性と仏教観念は、中心的王権の一部として展開されたのではなく、外縁も含む関係性を軸とした地域社会で形成されたのであり、それは中心の支配そのものを成立させるロジックとして機能したのである。

以上の本稿での考察結果から、最後に歴史を描くうえでの中心—周縁—外縁の概念設定の有効性について述べておきたい。

これまでの東南アジアの上座仏教圏を含む王権論における周縁は、王権らしくみえる中心からの不可逆的な影響力の広がりの方角で議論され、常に中心からの受け手としての像が提示される傾向があった。受動的な周縁像はすなわち、王権の中心史観を強調する文脈と並行する。

このような王権の中心史観を見直すという点で、近年のスコット（2013）による『ゾミア』の議論は有効である。「はじめに」で述べたとおり、スコットは山地に着目し、そこに住む人びとが紡ぎ出す文化を「中心支配からの逃避」の結果として捉え返し、それによって先進／後進でみられがちな低地王権国家／山地像を相対化したのである。

ただしゾミア論は、本稿の空間設定にしたがえば低地国家（中心）と山地社会（外縁）の関係性に関する歴史の見取り図であり、両者の関係性は「支配側」か「支配から逃避した側」かの二項に限定されている。では、「支配側」＝低地国家側は一枚岩的な存在なのであろうか。国家内の周縁は従属的存在として虐げられてきた歴史があるのではなかろうか。ゾミアの議論ではそうした低地国家とその内部にある周縁が抱える矛盾は覆い隠されてしまう可能性がある。低地（中心）と山地（外縁）の狭間にある周縁は等閑視されるのである。

かつて山口（1988）は「どういう部分が排除されるかということを知れば、逆に残された部分は何もかも浮き彫りにされてくる」とし、排除された部分は「常に意識、空間、そして時間の片隅に押しやられ」るが、「それだけに文化の一元性に導く等質性（ホモジナイエティ）を拒否」し、いわば中心と周縁のダイナミックな関係性を表現すると述べた（山口1988: 375-376）。

この指摘にしたがえば、ゾミア論で排除されている低地と山地の狭間が、中心—周縁—外縁を設定することによって可視化されれば、動態的な周縁像はもとより、中心と外縁の像もまた浮き彫りにされるといえる。それは本稿でいえば、①

「支配から逃避せず」に、中心の支配そのものを成立させるロジックをうみだしていた周縁像、②「支配からの逃避」だけでなく低地国家内の周縁への拡大という、中心側に侵食する影響力を持つ外縁像、そして③周縁—外縁の関係性の場で展開される動態的営みに依拠する一つの主体としての中心像のそれぞれが提示されたことを指している。すなわち二項対立の構造を超えて、中心—周縁—外縁の枠組みを設定することは、中心を山地とその狭間との関係性の中における一つの主体に落とし込むことができる点で、王権をめぐる中心史観を相対化し、ゾミア論をさらに拡張させることにつながるのである。

## 謝 辞

本稿執筆にあたり、多くの先生にご尽力いただきました。綾部真雄先生（東京都立大学教授）には構想段階からご教授いただき、多くの貴重なご意見を賜りました。田辺繁治先生（国立民族学博物館名誉教授）にもまた、二度にわたって草稿にお目通しいたいただき、様々なご指導・ご助言を賜りました。さらに3名の査読の先生からも有益なコメントをいただきました。この場をお借りしまして、皆さまに心より御礼申し上げます。誠にありがとうございました。

## 注

- 1) 本稿でのシャム東北地方とは、現在の東北タイ（イーサーン）およびラオスやカンボジアの一部となっている範囲をさしている。「タイ」という国名になったのは1939年のことで、本稿で対象とする時期はまだシャムであったことから、この名称を用いている。なお本稿でのローマ字・カタカナ表記については、本稿末尾の表2を参照のこと。
- 2) 王権は神聖性を帯びているがゆえに社会全体を体現するとされる。そのため、王個人の衰弱と社会の衰退が重ねて観念されることで行われる「王殺し」の慣行や、王権の穢れをまとった身代わりを犠牲にして社会の安定を目指す「モック・キング」の慣行などが行われた（Girard 1977; Scubla 2002; Simonse 2017; 山口 1990）。
- 3) ヨーロッパの歴史を振り返ってみると、中世から近世に流行した結核性のリンパ腺炎（瘰癧）の病气から救う治癒者として王が振る舞った事例がある（ブロック 1998）。
- 4) ヒンドゥー世界の王権と国家についてギアツ（1990）は、10世紀から19世紀までのインドネシア・バリ島のヒンドゥー社会の小王国（ヌガラ）を「劇場国家」という言葉で捉えた。劇場国家の王権はその興行主に、僧侶が監督・演出、民衆が俳優と観客をかねた役割を担った（ギアツ 1990: 12）。こうして準備された劇場空間において王権は、ヒンドゥーの神話の世界にしたがう儀礼に奉仕し、神の化身＝神聖王であることを民衆に提示しえる。ヒンドゥー世界観におけるコスモロジーの媒介者としての王権の神聖性を民衆に体感させる空間として、劇場国家が機能したのである。このようにギアツの議論では、参加者としての民衆は劇場国家空間においてそれぞれ役割を演じることで、王権の神聖性を認識し、受容することが提示された。ヌガラの王権は政治・経済を上からの強い力を持って現実的に強制する存在ではなく、神聖性を帯びた観念モデルであり、そのイデオロギーは双務的な関係性のなかで人びとに伝えられたことが見出されたのである。
- 5) 王権と民衆の接点について、たとえば宮崎は「王を王とする差異化の体系は、民の日常に

における差異化の体系と何らかの形でつながりをもたねば、王権は単なる自己主張に留まる。両者の分類体系に同型性ないし通底性がなければ、王権は説得性を持たないことになろう（宮崎 1991: 120）」と述べている。王権は民衆からの承認の上に成り立つとするこの視点は、王権の性格をとらえるために重要である。

- 6) サーリンズ (1993) はかつて、外来王に関する神話的世界観が民衆の行動を決定づけて「歴史」が形成される点を明らかにした。サーリンズによると、18 世紀ハワイに來航したクックは、ハワイの神話的世界観に基づいてロノ神の化身、すなわち外来王として解釈され、最終的に殺害された。一見すると理解に苦しむような、突拍子もないクック殺害事件は、現地の人びとの世界観の構造において「歴史」になったものであるということが明らかにされたのである。
- 7) 上座仏教の究極的な目的は自力救済である。僧侶は、物事に執着することによって生じる苦悩の輪廻からの解脱を目指して修行し、自力救済の達成をはかる。また、僧侶のような宗教エリートではない存在、すなわち一般の在家・民衆については、違った救済方法が準備されている。それは①僧侶や寺への寄進、諸儀礼の実践といった積徳行（タンブン Thambun）と、②聖水儀礼（Nammon）のような仏教的呪術行為によるものである。①の積徳行では人の業（kam）を決定づけ、輪廻による来世での救済が実現される。また②の仏教的呪術で災いを祓うことによって、現世での救済が実現される。タイの宗教世界では、僧侶と民衆に仏教的な救済の道筋が用意されていて、その福田として作用するのが僧団サンガといえる（小野澤 1982）。
- 8) 王権の偉大さやチャクラー改革の功績を伝える王権中心の歴史観は、タイ歴史学において近年批判されている。たとえばひとつの王権をスコータイ（Sukhothai）・アユタヤ・トンブリー・バンコクという王都の移動にもとづいて単線的に歴史を捉える公定史観は、複数の政治権力との並存に基づく多様な歴史像が見失われる点において批判された（石井 1999: 2-13）。また中心史観の偏向性を再考する観点から、小泉（1994）は豊富な史料をもとにして 19 世紀におけるシャムの王権の地方統治のあり方を分析、相対化した。小泉の研究は地方の文脈における王権のあり方を歴史的に考える上で重要なものだと考えられる。
- 9) 国家のさらに外縁から王権を考えることを重要視する関本の指摘は、近年片岡（2014）が王権をさらに広い外縁において捉えることを可能とするのは山地社会からの議論にあると述べて、ラフの国家や王権についてとりあげたことと軌を一にしている。
- 10) 人類学の分野では近年、単線的な時間軸上を不可逆的に進む歴史の見方を前提として、他の社会が西洋の基準にどれだけ似ているかを問うような西洋歴史主義的な歴史認識は相対化されている（Chakrabarty 2000）。「歴史」とは過去の出来事に関する文化的な解釈であり、いわば過去に向き合う文化を指し示すという考え方は、不可逆的な影響力を相対化する「歴史」を描く上で参考になるといえる。「歴史」そのものをめぐる歴史性（historicity）に関する議論（Trouillot 1995; Stewart 2016）も参照のこと。
- 11) Phu Mi Bun は「徳のある者」を意味し、これまでの論考で筆者は「有徳者」と表記してきた（若曾根 2017a; 2017b; 2018）。しかし本稿では、史料内の用語以外について、より一般的な言葉である「聖者」と統一して述べることにする。また、1901-02 年においてシャム東北地方の聖者による反乱は「有徳者の反乱 Kabot Phu Mi Bun」と言われる。これは為政者側が名付けた呼称で、ラオの人びとを卑下する意味が内包されている。そのことを踏まえて「有徳者の反乱」と表記する。なお、カーの聖者による宗教運動についてはガムボン（Kampol 2012）やチット（1992）が詳しく、「有徳者の反乱」については民族運動論（Ted 1967; Keyes 1973）や未来仏信仰を基礎とした千年王国運動論（石井 1972; Keyes 1977a; Phonphen 1984; Wilson 1997）、あるいはラオスにおける反乱史の議論（Baird 2013; スチュアート-フォックス 2010; Gay 2002）など幅広い視点から分析されてきた。近年では宗教運動から民衆の世界観を読み解こうとする方向性の議論もある（Ladwig 2014; 若曾根 2017a）。
- 12) ピーに対する呪術的な実践や、人びとの認識について扱った津村（2015）の研究は、イーサーンにおけるピー信仰の実態を知る上で非常に重要なものである。氏によればピーとは「わからなさ」が本質であり、それを人びとが受容することで社会の一貫性が保たれ、世界への理解が存立できるといえる。
- 13) カリスマ宗教者は低地国家の宗教や宇宙観を山地社会にもたらし、反権力的な思想形成を担ったり（Gravers 2012; スコット 2013; Walker 2003）、あるいは消極的な迎合の姿勢を提供したりする（片岡 2015）という近年の研究結果は、低地と山地との関係性を考える上で非常に



示唆に富むものである。

- 14) ゾミアとは、歴史研究者ファン・シェンデル (Willem van Schendel) による造語で、東はベトナム中央高原から、西はインドの北東部にかけて広がる、海拔 200 メートルから 4,000 メートル以上になる山岳地帯を指している。在住者 8,000 万人から 1 億人にもなると推定されるゾミアに焦点を当てたスコットは、この地域の生活者の移動性の高さや、平等主義的社会、無文字社会といった特徴をあげている。これらはこれまで低地国家の古代の姿を写すものと評価されてきたが、スコットはそれを捉え返した。すなわちゾミアの人びとは低地国家形成の前の段階に生きる人びとではなく、低地国家権力の支配をかむすためにあえて移住して歴史と文化を形成した、ポスト支配、ポスト識字の段階に生きる人びとだと主張したのである (スコット 2013)。
- 15) 東南アジアの巨大な王権が、ムアンのような小国家を直接統治、あるいは属国化して統治する形態について、ウォルタースはマンガラという概念で説明した (Wolters 1982)。マンガラは近代国家のように領域をともなう権力体ではなく、支配者 (シャムやランサーン地域でいえばチャオ・ムアン (Cao Muang)) の個人的な資質にともなって伸縮するもので、中央権力は距離が遠くなるほどに、強制力の及ばない範囲となることを示している。
- 16) 1958 年のラオス政府国税調査では 820 の民族名があったという (Turton 2000)。しかし、その後、民族数はまとめられ、2000 年の国税調査では全人口が 575 万人で民族は 49 (タイ語族 8, モン・クメール語族 32, シナ・チベット語族 7, モン・ミエン語族 2) となっている (安井 2010: 19; スックサワン 2005: 177)。
- 17) 虫明はラオス国内のモン・クメール系の人びとの数を人口の 2 割、15 万ほどを占めるのではないかと述べている (虫明 2010b: 23)。正確な人数は把握できないのが実情である。
- 18) 全国で登録された寺院のうち半数が、面積と人口の 3 分の 1 を占めるイーサーンにあるという (Tambiah 1976)。タイの中でも、イーサーンのラオ社会は深く仏教が根付いている地域といえる。
- 19) カーが先住民として描かれるのは『クンプロム物語』だけではなく、たとえば『ムアン・チエンルン年代記 (Phongsawadan Muang Chiang Rung)』などでもみることができる。『ムアン・チエンルン年代記』は、1852 年にシャムが現在のミャンマー・シャン州のチエントゥン (Chiang Tung) に軍隊を進めた時に作成された史料である。そこには「聞くところによると、地方に住まう市民 (Phon Muang) は様々な民族と言語があつて、タイ族だけではない。カーは、タイ族がまだ来ていない時の先住民であつた。しかしタイ族は南下してカー族に勝ち、彼らを使うことが伝統となつた。… (Krom Sinlapakon 2002: 399)」と記されている。なお、本稿での「先住民」の語はあくまでも史料にあるように、ラオがカーをかつて先住していた民として捉えていたという点を示すために用いている。1990 年代以降の世界的規模での先住民運動の高まりを背景にして自己主張する「先住民」(清水 2003) という政治的意味合いは含めていない。タイの山地民の近年の動向、自発的行動に関する論考としては綾部 (2008; 2014) や馬場 (1994)、速水 (2009) などを参照のこと。
- 20) ラオ・トゥン以外には、ラオ・ルム (Lao Lum 低地ラオ=ラオを含むタイ系諸族) とラオ・スン (Lao Sung 高地ラオ=モン族やヤオ族など中国南部からの移住者) がある。この 3 つの分類は、いつの時代に形成されたのか正確なところは分かっていないが、ラオの独立運動のリーダーたちによって作られたと推定されている (Evans 1999: 26)。
- 21) 林は「ラオ」は他称であり、それが定着して彼ら自身が自らのアイデンティティとして名乗るようになったのは、19 世紀後半から 20 世紀初頭にかけてのことだったと指摘している (林 2000: 50)。筆者はラオの自己認識が生じはじめた時期に、フランスやシャムといった諸権力が入り混じるなかで、国家形成の文脈においてカーの「奴隷」や「劣った存在」というイメージも創造されたと想定している。この点については別稿を用意して議論したい。
- 22) スラサックモンتری (1851-1933) は、ラーマ 5 世王の 1871 年のシンガポールやジャワ、1872 年のインドへの視察に随行した。1874 年のホー族によるノンカイ (Nongkhai) 侵攻にともない、スラサックモンتریは出征して討伐にあたり、その功勞により「ブラヤー・スラサックモンتری」の爵位と欽賜名を授かった。その後 80 年代もホー討伐の任務にあたった (吉川 1993: 171-172)。ホー討伐時におけるスラサックモンتریの報告書は、進軍先の土地の正確な位置や住民のことが書かれており、随時バンコクに送られた。スラサックモンتریは、ラーマ 5 世王のランサーン地域の統治確立に大きな役割を果たしたといえる (トンチャイ 2003: 224-225)。

- 23) ①『ムアン・ライ年代記』は、ムアン・シップソーンヂュタイの中心地ムアン・ライ (Muang Lai) についての年代記である。ムアン・ライは現在のベトナムの西北と中国、ラオスとの国境付近ライ・チャウ (Lai Chau) にあった。ムアン・ライとムアン・テーンの住民たちからの証言や口伝を集めたものである。②『ムアン・テーン年代記』は、現在のベトナム北西部のディエンビエンフーにあたるムアン・テーンの住民たちからの証言や口伝を集めて成立したものである (以上、すべて石井 (1999: 293-294) の解題による)。両史料は『タイ史料集成』第9巻に収録されているが、本稿ではタイ王国文化省芸術局編集の史料集第8巻に収録されている『史料集成』を利用している。なお、『年代記』は制作を命じた王権の価値観を反映し、いわば知識社会学の材料となる性格のものである (石井 1999: 184)。よってランサーン地域についての『年代記』は、地域に対する王権側の見方や価値観が反映されたものとなる。本稿でもてわかれるとおり、ランサーン地域の諸『年代記』にはカーの儀礼実践が細かく描写されているが、それはまやかしを信じる人びとによる愚かな反乱像を鮮明にしようとする王権側の意図が反映されているといえよう。ただし儀礼の描写は、スラサックモンتریら王権側がカー独自の言語で行っていた儀礼実践をタイ語で解釈して記述したものなのか、あるいはカーの人びとがタイ語やラオ語の概念をつかかって実践していたものなのか、といったことは不明である。もし前者であるならば、王権がカーの儀礼を天空霊とヂュアン王、ピーにしたがったものに「見えた」わけだし、後者ならば低地国家の諸概念をカーの人びとが利用していたことになる。これがはっきりしない点において史料の限界性はある。ただし儀礼が権力側から解釈されたものであるにせよ、カーが低地の言葉を利用して実践していたにせよ、天空霊やヂュアン王、ピーは山地と低地で共有された存在であり、よって「書かれた儀礼」のなかからそれらの関係構造は一定程度読み解けると考える。そこで、儀礼を支える人々の世界観や、それを成立させる文化的一貫性を探るために史料を利用している。
- 24) 天空霊とインドラ神が同じ創世神として描かれることもあれば (新田・飯島・菊池 1996: 14)、明確に両者が分けられることもある。ラーセーン・セーンフーンは天空霊とインドラ神を同じ創世神として語っている。
- 25) 「記録としての時間が直線的・連続的・非可逆的・通時的であるのに対し、記憶のなかを流れる時間は、螺旋的・非連続的・可逆的・共時的・振動的・円環的・反復的・物語的・宇宙論的でありうる (落合 1988: 85-86)」とあるように、人類学の分野では時間は多様なものとされている。単線的な時間軸を設定する西洋主義的な歴史観を相対化する文脈において、たとえばメシア思想のような時間の循環的な流れについて言及する研究 (Krauel-Tovi and Bilu 2008) や、ユダヤ人のメシア主義に関する研究 (Dein 2010)、マプचे (Mapuche) 族シャーマニズムの一時性に関する論考 (Bacigalupo 2016) などがある。
- 26) ゲイリーは、チベットの地域内において発見された宝物が、人びとの前に歴史を想起させて、それが未来への道標になることを示した。すなわち、地域の文脈において宝とされるものは歴史意識を高め、それが未来の救済の宇宙論を導き出す。宝は過去と未来をつなぐ仲介の役割を果たすと指摘されたのである (Gayley 2007: 21)。このように過去と未来をつなぐものとしての宝や夢などについて言及した研究として、他にもスチュアート (Stewart 2012) やレー (Rey 2017) も参照のこと。
- 27) ジャール平原の数ある遺跡の中でも、最も巨大なアン村では 250 期を超える石壺が平原に広がっている。現在においては遺体埋葬の棺であったというのが有力な説となっている (新田・飯島・菊池 1996: 7)。
- 28) この著作でスラサックモンتریは、カーが「ラオの奴隷 (That) になる必要はなくなった」と語ったことを記している。しかし諸年代記においては管見の限り、カーは「奴隷 (That)」ではなく、「下僕 (Baw)」という言葉で説明されている。
- 29) プラヤー (Phraya) は官等のひとつである。僧侶「プラ」よりも高いポジションにあり、この儀礼において命名された聖者はそのように捉えられていたようである。
- 30) 『ターオ・フン、あるいはクン・ヂュアン』について、物語文学を超えた歴史資料としての重要性を説いたチット・プーミサックはもう少し早い段階での成立を推定し、1250 年から 100 年間のあいだに書かれたものだろうとしている (チット 1992: 81)。
- 31) ドゥアンドゥアンは文学者で、ラオス文学の父と言われてラオス語辞書や数々の歴史書を記したマハーシラー・ウィーラウォン (Mahasila Wirawong) の娘である。マハーシラーは、ターオフン・ターオヂュアンについて書かれたタイ国立図書館所蔵の貝葉文書を 1988 年に翻字して出版した。マハーシラーの死後、ドゥアンドゥアンはラオス人研究グループとともに

- その翻字版の解説を引き継いでおり、その成果を本稿は利用している。
- 32) この暴力をともなう宗教運動はオン・ゲーオからその配下であるオン・コムマダム、さらにモン族へと継承されて広範囲に拡大し、1920年代に収束した。詳しくはスチュアート・フォックス (2010) やバード (Baird 2013)、ゲイ (Gay 2002) を参照のこと。
  - 33) フランス植民地時代の総督ドプライ (Jean Jacques Dauplay) がオン・ゲーオの宗教的实践について語った史料をガン (Gunn 1985: 50) が引用しており、本稿はそれを利用している。
  - 34) 1907年10月13日にフランスは、今後オン・ゲーオが仏教を利用して生み出した新たな信仰を放棄し、カー・アラックの儀式と習慣にしたがうように定めている (Gunn 1985: 49)。それもまた、オン・ゲーオが伝統的なビー信仰にしたがう儀礼に仏教的要素を加えていたことを示している。
  - 35) ケーンは世界的にみて古い部類に属す楽器である。アジアでも広く見られ、たとえばベトナムでは約 2500-4000 年前のものとして推定されるケーンの演奏者 (モー・ケーン) が描かれた考古品が発見されている (Sucit 1989: 144)。ケーンは村の重要な儀礼・祭礼にて演奏し、時に盲目のケーン奏者が門付けをする姿もあったという (種瀬 1990: 200)。ケーンは儀礼や祭礼といったラオの文化的場面においてなくてはならない存在である。
  - 36) モーラムについては、語りや個人史を含む歴史・文化論的研究 (Miller 1985) やラオ人社会での社会的役割を探る研究 (Caruwan n.d.), シャムとの関係における歴史的意義を探る研究 (若曾根 2017b) などを参照のこと。
  - 37) 儀礼時における物語や神話の伝承における芸能民の役割は他地域でもみられるものである。たとえばアカ族では、芸能民ビマが儀礼の時に物語を詠唱したとされる。これによって、アカ独自の歴史が語り、広域にわたって散らばるアカのグループが同一の物語を語り継ぐことにつながった (Geusau 2000: 132)。また、リチャードは文字の読めない吟遊詩人について、例えば 1950 年代にボスニア吟遊詩人が 16 世紀のスレイマン大帝の業績のことを、あるいはケオス島の吟遊詩人が 1627 年のサントリーニ島噴火のことを語りつづけたことなどを述べている (Richard 2008)。口承による歴史継承における吟遊詩人の役割を評価しているのである。
  - 38) ムアン・ウドーンヤムアン・スリンなど、各地に聖水儀礼を施す聖者が現れ、悪業のピーバプ (Phi Bap) を洗い流す場がムアン・ロイエットだけではなくなくなったと史料 (N.A.R.V. Mo. 2.18/11: 241) にある。詳細は若曾根 (2017a) を参照のこと。
  - 39) ミロクをこの世に下生させて体に憑依させ、信者集団を形成した頭陀行僧・聖者は、1920 年代初頭にルーイ県でも出現した。経済や民族関係の矛盾を克服するために未来仏ミロクの下生が人びとに期待され、千年王国運動に至ったことが明らかにされている (Chatthip 1984)。
  - 40) カーには儀礼で使われた道具などを地中に埋める文化がある。たとえば、カー・ラメットは水牛供儀で使われた銅鼓を埋める (Izikowitz 1951: 300)。あるいはイーサーンのシーサケット (Sisaket) のカーのスウェイ人も壺を埋めた。彼らは移住の際には大切な道具を持ち歩かずにはいったん埋めておき、移住が無事に住んでから掘りに戻るといふ (林 2000: 67)。ティット・ランはラオか、それともカーか詳しいところはわからないが、土中に杖が埋まっていると語ったことは、こうした習慣の文脈上にあるのかもしれない。そうなるとシャム東北地方での宗教運動はラオのみならずカーもまた活動したことになる。おそらくラオもカーも入り混じった運動だったと想定できるが、史料がなく推察の域を出ない。
  - 41) ワチラヤーン (Somdet Kromphraya Wachirayanawarorot) 親王は国王に手紙を出し、シャム東北地方で唯一入手しやすい仏教のテキストがこれら縁起本であるとして、地元のサンガ間で歪んだ実践や見解につながっていることへの懸念を示している (Wachirayan 1971: 116)。
  - 42) たとえば林は 20 世紀前半に地域住民の「民衆の師」として活躍したマン師やシン師に着目しつつ、カリスマ宗教者としての頭陀行僧と 1920 年代にルーイ県で千年王国運動を展開した聖者との共通性について指摘している (林 2000: 308-329)。
  - 43) マン師やその弟子たちの経歴や関係性についてはガマラー (Kamala 1997: 47-78) が詳しく記述しているので参照のこと。
  - 44) 「有徳者の反乱」は、大半が聖者による儀礼に終始していた宗教運動であったにもかかわらず、シャムの為政者側から負の歴史として記録された。それは公定史観に基づくタイ史研究において、蒙昧な民が住む遅れた地域としてのイーサーン像を創造していくために、「有徳者の反乱」が王権に反抗する負の事例として利用されたことによる。そこで、蒙昧な人びとによる大規模な反乱というイメージが強調されたのである。こうした「有徳者の反乱」と地域像の歴史化の問題については若曾根 (2018) を参照のこと。

- 45) マハーニカーイとタンマユット派の確執と抗争については石井（1975: 202-214）が詳しいので参照のこと。
- 46) マン師はコーンケーンでのグループとして活動せずに、チェンマイにいた。自らの弟子たちが、仏法にしたがい頭陀行に励むはずの本来の姿から少しずつ乖離して、しだいに王権・サンガのミッションを担う方向性に向かっていったことに対する思いについては記述がない。しかし、弟子がチェンマイを訪ねた際には彼らが行っている現実を叱責していたようである（Kamala 1997: 181）。

表1 ラーンサーン地域北部における宗教運動

<p>ラーセン・セーンフーンの反乱</p>	<p>チャオ・ムアンがホーによって殺されたため、新しいチャオ・ムアンとして、シン・ワン・マーン (Sing Wang Man シヤム側からの官位名は Phra Sawamiphak Sayamkhet) という人物が就任した。しかし、カーから不満が高まり、1876年にラーセン・セーンフーンが独立を求めてシン・ワン・マーンを攻撃。ラーセン・セーンフーンは、一度は敗れ森の中へと逃げた。</p> <p>それから10年後、ラーセン・セーンフーンは再度、1,000人の集団を率いて、ムアン・テーンを攻撃。カーからの再度の攻撃に対し、シン・ワン・マーンは、ルアンパバーンとムアン・ライ (Muang Lai) に救援を求めた。ルアンパバーンはムアン・チエンクワン (Muang ChienKwan) のホーと戦っていたため、本軍を援軍として送ることができず、ムアン・ライのチャオ・ムアンであるカムセン (Khamseng) がムアン・テーンを救援。ラーセン・セーンフーンのグループを鎮圧した。</p>
<p>ブラヤー・プラ (Phraya Phra) とブラヤー・ワン (Phraya Wan) の反乱</p>	<p>1876年にラーセン・セーンフーンによって、ブラヤー・プラとブラヤー・ワンの2人は聖者として任命された。ふたりは500人の信者を率いて、ムアン・サムヌア (Muang Samnua) のターオ・ムアン (Thao Muang) とターオ・ブン (Thao Bun) を攻撃し、勝利した。</p> <p>さらにブラヤー・プラとブラヤー・ワンの集団は、ムアンからの戦利品を得るとまた周辺の森の中へと入る。姿の見えない森の中で、集団は勢力を増し、ムアンが平定するのは困難を極め、長期化した。最終的には、ラオのムアンのみでは平定することができず、1886年にシヤムが討伐に訪れたことによって、この反乱は平定された。</p>
<p>ブラヤー・イー (Phraya Yi) とブラヤー・グート (Phraya Koet) の反乱</p>	<p>ブラヤー・イーは1877年、ベトナム側から300人の信者を率いて、ブラヤー・ワンの兵200人とともに、ムアン・ファパン・ハー・タンホック (Muang Hua Phan Ha Thang Hok) を攻撃した。しかし、ブラヤー・イーとブラヤー・ワンは敗走した。</p> <p>その後、ブラヤー・イーは、ベトナムにおいてもう1人の聖者ブラヤー・グートと合流。1880年にふたりは、ベトナムのムアン・フアムアン (Muang Huamuang) から1,200人の兵を率いて進軍した。ラオのムアン・サムタイ (Muang Samtai) に勝利し、その周辺の森に潜んだ。</p> <p>1883年にはターオ・オートトーン・モーイ (Thao Oatton Moi) らと合流し、ムアン・サムタイの脅威となった。そしてラオはベトナムへと逃げ、ムアン・サムタイはカーのものとなった。</p>
<p>ブラヤー・ドークマーイ (Phraya Dokmai) とブラヤー・カム (Phraya Kham) の反乱</p>	<p>ブラヤー・ドークマーイと、ブラヤー・カムは、1879年にベトナムのムアン・ヤット (Muang Yat) から出兵して、300人ほどの兵を率いてムアン・サムタイを攻撃。しかし、ブラヤー・カムが戦死したことをうけて、ブラヤー・ドークマーイはムアン・ヤットに逃げ落ちた。</p>
<p>ブラヤー・ロムポー (Phraya Rompho) とブラヤー・ワンロン (Phraya Wanglong) の反乱</p>	<p>ブラヤー・ロムポーとブラヤー・ワンロンは、1879年に200人の集団を組織。そして、ホーの200人の集団と手を組んで、ムアン・ソーイ (Muang Soi) を攻撃した。200人の兵力で迎えたムアン・ソーイに10日間の争いののちに一度は敗れたが、再度カーとホーは攻撃して勝利。ムアンはカーとホーのものとなった。敗れたムアン・ソーイのチャオ・ムアンはベトナムの地域に逃げ落ち、ベトナムの保護下に入った。</p>

出典：ガムボンの記述 (2012: 215-225) をもとに筆者作成。

(Kampol 2012. *Kha cuang: Kabot phrai kabuankan phu mi bun lang sathapana phra racha anakhet Sayam Langsang*. Bangkok: Muangboran Publishing.)

タイ語のカタカナ表記とローマ字表記について

本稿におけるタイ語のローマ字表記は下記表2にしたがう。声調記号は省略し、長母音・短母音の区別はしていない。

カタカナ表記については、有声音と無声音の区別はせず、長母音は長音記号を用いる。原則として、e と ae は「エ」、oe と ue は「ウー」、n と ng は「ン」とする。ただし地名や人物名については、慣例がすでに確立されている場合にはそれにしたがっている。いずれも主に『タイの事典』（1993）を参照にして作成した。

表2 タイ語のローマ字表記

子音			母音	
タイ文字	頭子音 ローマ字	末子音 ローマ字	タイ文字	ローマ字
ก	k-	-k	อะ อา อั-	a
ข ข ค ฃ	kh-	-k	อิ อี้	i
จ	c-	-t	อุ อุ อี้ อี้-	u
ฉ ช ฅ	ch-	-t	เอ้- เอะ เอ	e
ช ฌ ฎ ฏ ทร	s-	-t	เอ้- แอะ แอ	ae
ด ฎ ฏ	d-	-t	-อ ออ โอะ โอ เอะ	o
ต ฏ	t-	-t	เออะ -อ เอ้-	oe
ฐ ฑ ฒ ถ ฑ ฐ	th-	-t	ไอ ไอ อัย อาย	ai
บ	b-	-p	อ่า	am
ป	p-	-p	เอา อาว	ao (aw)
ผ พ ภ	ph-	-p	เอี้ย เอี้ย-	ia
ฝ ฟ	f-	-p	อิว	iu
ม	m-	-m	อัว เอื้อ เอื้อ- -ว-	ua
ง	ng-	-ng	อวย เอื้อย	uai
น ฌ	n-	-n	อุย	ui
ร	r-	-n	เอ้ว	eo (ew)
ล ฬ	l-	-n	แาว	aeo (aew)
ย	y-	-i or -y	เอี้ยว	iao (iaw)
ญ	y-	-n	โอย ออย	oi
ว	w-	-w or -o	เอย	oei
ห ฮ	h-	-	ฤ	rue
			-รร-	a

## 参 照 文 献

### 〈日本語〉

足羽與志子

1991 「『王』の不在と仏教国家」松原正毅編『王権の位相』pp. 64-92, 東京：弘文堂。

綾部真雄

2008 「エスニック・セキュリティ—タイ北部リスにみる内発的安全保障のかたち」『社会人類学年報』34: 51-91。

2014 「タイ山地民の現在—先住民としての自己定義」綾部真雄編『タイを知るための72章』pp. 230-234, 東京：明石書店。

飯島明子

1999 「植民地下のラオス」石井米雄・桜井由躬雄編『世界各国史 東南アジア史 I 大陸部』pp. 347-363, 東京：山川出版社。

石井米雄

1972 「タイにおける千年王国運動について」『東南アジア研究』10(3): 352-369。

1975 「上座部仏教の政治社会学—国教の構造」東京：創文社。

1999 『タイ近世史研究序説』東京：岩波書店。

ウェーバー, M.

1960-1962 『支配の社会学』世良晃志郎訳, 東京：創文社。

エリアーデ, M.

1963 『永遠回帰の神話—祖型と反復』堀一郎訳, 東京：未来社。

大澤隆将

2017 「国家の拒絶と受容—東部スマトラ沿岸部の部族社会における周縁性と権力に対する態度」『文化人類学』81(4): 567-585。

落合一泰

1988 「時間のかたち—記憶・記録・追求」伊藤幹治・米山俊直編『文化人類学へのアプローチ』pp. 73-111, 東京：ミネルヴァ書房。

小野澤正喜

1982 「宗教と世界観」綾部恒雄・石井米雄編『もっと知りたいタイ』pp. 103-147, 東京：弘文堂。

片岡樹

2014 「山地民から見た国家と権力—ラフの例から」クリスチャン・ダニエルス編『東南アジア大陸部山地民の歴史と文化』pp. 25-54, 東京：言叢社。

2015 「山地からみたブンチュム崇拝現象—ラフの事例」『東南アジア研究』53(1): 100-137。

ギアツ, C.

1990 『ヌガラ—19世紀バリの劇場国家』小泉潤二訳, 東京：みすず書房。

クラストル, P.

1989 『国家に抗する社会—政治人類学研究』渡辺公三訳, 東京：水声社。

グラック, C.

1995 「戦後史学のメタヒストリー—朝尾直弘・網野善彦・石井進・鹿野政直・早川庄八・安丸良夫編『岩波講座日本通史 別巻1 歴史意識の現在』pp. 3-43, 東京：岩波書店。

久留島浩

2002 「史料と歴史叙述—歴史系博物館における『歴史展示』」歴史学研究会編『歴史学における方法的転回』（現代歴史学の成果と課題 1980-2000年）東京：青木書店。

小泉順子

1994 「バンコク朝と東北地方」池端雪浦編『変わる東南アジア史像』pp. 195-218, 東京：山川出版社。

サーリンズ, M.

1993 『歴史の島々』山本真鳥訳, 東京：法政大学出版会。

清水展

2003 『噴火のこだま—ピナトゥボ・アエタの被災と新生をめぐる文化・開発・NGO』九

- 州：九州大学出版会。
- スコット, J. C.  
2013 『ゾミア—脱国家の世界史』 佐藤仁監訳, 東京：みすず書房。
- スチュアート・フォックス, M.  
2010 『ラオス史』 菊池陽子訳, 東京：めこん。
- スックサワン, シーマナ  
2005 「カム：森の生活—ラオスの先住民」 吉田香世子編訳, 綾部恒雄監修 『東南アジア』（講座世界の先住民—ファーストピーブルズの現在 02） pp. 175–198, 東京：明石書店。
- 関本照夫  
1987 「東南アジアの王権の構造」 伊藤亜人・関本照夫・船曳建夫編 『現代の社会人類学 3 国家と文明への過程』 pp. 3–34, 東京：東京大学出版会。
- 高岡正信 / タウィーシン・スップワッタナー  
2004 「近くて遠い隣人—タイ・ラオ民族間関係の歴史的展開」 加藤剛編著 『変容する東南アジア』 pp. 93–140, 東京：めこん。
- 種瀬陽子  
1990 「モーラム歌とケーン」 藤井知昭・馬場雄司編 『民族音楽叢書 1 職能としての音楽』 pp. 189–202, 東京：東京書籍。
- 田辺繁治  
2010 『「生」の人類学』 東京：岩波書店。
- 田村克己  
1996 「宗教と世界観 1 儀礼と世界観」 綾部恒雄・石井米雄編 『もっと知りたいラオス』 pp. 105–120, 東京：弘文堂。
- チット, プーミサック  
1992 『タイ族の歴史—民族名の起源から』 坂本比奈子訳, 東京：井村文化事業社。
- 津村文彦  
2015 『東北タイにおける精霊と呪術師の人類学』 東京：めこん。
- トンチャイ, ウィニッチャクン  
2003 『地図がつくったタイ—国民国家誕生の歴史』 石井米雄訳, 東京：明石書店。
- 中田友子  
2004 『南ラオス村落社会の民族誌』 東京：明石出版。
- 新田栄治・飯島明子・菊池陽子  
1996 「歴史的背景」 綾部恒雄・石井米雄編 『もっと知りたいラオス』 pp. 1–43, 東京：弘文堂。
- 根岸範子・前田初江訳  
1994 『ラオスの民話』 島根：黒潮社。
- 馬場雄司  
1994 「北部タイにおける『先住民』と『山地民』—『先住民／移住民』から『山地民／平地民』へ」 『同朋大学紀要』 8: 44–62。
- 林行夫  
1997 「もうひとつの『森』—ラオ人とモン＝クメール系諸語族の森林観から」 『東南アジア研究』 35(3): 541–557。  
1998 「『ラオ』の所在」（特集 東南アジア大陸部における民族間関係と『地域』の生成） 『東南アジア研究』 35(4): 684–715。  
2000 『ラオ人社会の宗教と文化変容—東北タイの地域・宗教社会誌』 京都：京都大学学術出版会。
- 速水洋子  
2009 「カレンとは誰か—エコツーリズムにみる応答と戦術としての自己表象」 窪田幸子・野林厚志編 『「先住民」とはだれか』 pp. 248–272, 京都：世界思想社。  
2015 「仏塔建立と聖者のカリスマ—タイ・ミャンマー国境域における宗教運動」 『東南アジア研究』 53(1): 68–99。
- フレイザー, J. G.  
1986 『王権の呪術的起源』 折島正司・黒瀬恭子訳, 東京：思索社。



- ブロック, M.  
1998 『王の奇跡—王権の超自然的性格に関する研究／特にフランスとイギリスの場合』井上泰男・渡辺昌美訳, 東京: 刀水書房。
- ホカート, A. M.  
1986 『王権』橋本和也訳, 東京: 人文書院。
- 星野龍夫  
1990 『濁流と満月—タイ民族史への招待』東京: 弘文堂。
- 松原正毅編  
1991 『王権の位相』東京: 弘文堂。
- 宮崎恒二  
1991 『王と民—ジャワ王権における関係性』松原正毅編『王権の位相』pp. 119-139, 東京: 弘文堂。
- 虫明悦生  
2010a 「暮らしに生きるラオスの芸能—「芸術・芸能」と「習慣」のはざま」菊池陽子・阿部健一・鈴木玲子編『ラオスを知るための60章』pp. 332-337, 東京: 明石書店。  
2010b 「モン (Mon)・クメール系民族」菊池陽子・阿部健一・鈴木玲子編『ラオスを知るための60章』pp. 23-28, 東京: 明石書店。
- 安井清子  
2010 「居住地の高度による民族分類—民族分布, 分類の方法, 分布状況」菊池陽子・阿部健一・鈴木玲子編『ラオスを知るための60章』pp. 19-22, 東京: 明石書店。
- 山口昌男  
1988 『知の祝祭—文化における中心と周縁』東京: 河出書房新社。  
1990 『人類学的思考』東京: 筑摩書房。
- 吉川利治  
1993 「スラサックモントリー・チャオプラヤー」石井米雄・吉川利治編『タイの事典』pp. 171-172, 京都: 同朋舎出版。
- リード, A.  
1997 『大航海時代の東南アジア 1』平野秀秋訳, 東京: 法政大学出版会。
- 若曾根了太  
2017a 「20世紀初頭におけるラオの終末—救済観念とピー信仰—4巻の縁起本と「有徳者」の語りの分析から」『東南アジア研究』54(2): 237-260。  
2017b 「20世紀初頭におけるラオの芸能民のシャムへの影響—モーラムとモーケーンの象徴性」『日タイ言語文化研究』4: 6-22。  
2018 「ピーと表象された『有徳者』—二十世紀初頭ラオの『有徳者の反乱』の歴史叙述と地方像」『法政史学』89: 78-94。

## 〈外国語〉

- Arawon Chaikla  
1981 Kan prapprung kan pokkhong monthon Udon. In Wutichai Munsin lae Somchot Ongsakun (eds.) *Monthonthesaphiban: Wikhro priapthiap*, pp. 150-202. Krungthep: Samakhom sanghommasat haeng prathet Thai.
- Archaimbault, C.  
1964 Religious Structures in Laos. *Journal of the Siam Society* 52(1): 57-74.
- Atkinson, P.  
1990 *The Ethnographic Imagination: Textual Constructions of Reality*. London: Routledge.
- Bacigalupo, A. M.  
2016 *Thunder Shaman: Making History with Mapuche Spirits in Chile and Patagonia*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Baird, I. G.  
2013 Millenarian Movements in Southern Laos and Northeastern Siam (Thailand) at the Turn of the Twentieth Century: Reconsidering the Involvement of the Champassak Royal House. *South East Asia Research* 21(2): 257-279.

- Birth, K.  
2008 The Creation of Coevalness and the Danger of Homochronism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 14(1): 3–20.
- Bloch, M.  
1998 *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy*. Boulder, CO: Westview.
- Bowie, K.  
1996 Slavery in Nineteenth-Century Northern Thailand: Archival Anecdotes and Village Voices. In E. Paul Durrenberger (ed.) *State Power and Culture in Thailand*, pp. 100–138. New Heaven, CT: Yale University Southeast Asia Studies.
- Bunchuay Sisawas  
2002 *Chaokhao nai Thai*. Bangkok: Samnakphim Matichon.
- Carrithers, M.  
1983 *The Forest Monks of Sri Lanka: An Anthropological and Historical Study*. Oxford: Oxford University Press.
- Caruwan Thammawat  
n.d. *Botbat khong molam to sangkhom Isan nai chuang kung satwat*. Mahasarakham: Sathabanwichai shinlapa lae watthanatham mahawitthayalai Srinakhrinwirot.
- Chakrabarty, D.  
2000 *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Chatthip Nartsupha  
1984 The Ideology of “Holy Men” Revolts in North East Thailand. In A. Turton and S. Tanabe (eds.) *History and Peasant Consciousness in South East Asia* (Senri Ethnological Studies 13), pp. 111–134. Osaka: National Museum of Ethnology.
- Clifford, J. and G. Marcus (eds.)  
1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.
- Cohen, P. T.  
2001 Buddhism Unshackled: The Yuan ‘Holy Man’ Tradition and the Nation-State in the Tai World. *Journal of Southeast Asian Studies* 32(2): 227–247.
- Condominas, G.  
1970 The Lao. In N. S. Adams and A. W. McCoy (eds.) *Laos: War and Revolution*, pp. 9–27. New York: Harper and Row.
- Corr, R. and K. V. Powers  
2012 Ethnogenesis, Ethnicity and “Cultural Refusal”: The Case of the Salasacas in Highland Ecuador. *Latin American Research Review* 47: 5–30.
- Cupet, P. P.  
1900 *Voyages au Laos et chez les sauvages du sud-est de l’Indo-Chine*. (Mission Pavie Indo-Chine, 1879–1895: Géographie et voyages vol. 3). Paris: E. Leroux.
- Dein, S.  
2010 A Messiah from the Dead: Cultural Performance in Lubavitcher Messianism. *Social Compass* 57(4): 537–554.
- Duangduan Bunyawong  
1997 *Naewkhit lae hitkhong thao Hung thao Cuang*. Bangkok: Matichon.
- Evans, G.  
1998 *The Politics of Ritual and Remembrance Laos since 1975*. Honolulu, HI: University of Hawaii Press.  
1999 Introduction: What is Lao Culture and Society. In G. Evans (ed.) *Laos: Culture and Society*, pp. 1–34. Chiangmai: Silkworm Books.
- Evans-Pritchard, E. E.  
1948 *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Gay, B.  
 2002 Millenarian Movements in Laos, 1895–1936: Depictions by Modern Lao Historians. In Mayoury Ngaosrivathana and Kennon Breazeale (eds.) *Breaking New Ground in Lao History: Essays on the Seventh to the Twentieth Centuries*, pp. 281–295. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Gayley, H.  
 2007 Ontology of the Past and its Materialization in Tibetan Treasures. In J. R. Lewis and O. Hammer (eds.) *The Invention of Sacred Tradition*, pp. 213–240. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Geusau, L. G. M. A. (Iting) von.  
 2000 Akha Internal History: Marginalization and the Ethnic Alliance System. In A. Turton (ed.) *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*, pp. 122–158. Richmond: Curzon Press.
- Gibson, T.  
 1990 Raiding, Trading, and Tribal Autonomy in Insular Southeast Asia. In J. Hess (ed.) *An Anthropology of War*, pp. 125–45. New York: Cambridge University Press.
- Girard, R.  
 1977 *Violence and the Sacred*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Gravers, M.  
 2012 Waiting for a Righteous Ruler: The Karen Royal Imaginary in Thailand and Burma. *Journal of Southeast Asian Studies* 43(2): 340–363.
- Gunn, G. C.  
 1985 A Scandal in Colonial Laos: The Death of Bac My and the Wounding of Kommadam Revisited. *Journal of the Siam Society* 73: 42–59.
- Hamilakis, Y and E. Theou  
 2013 Enacted Multi-Temporality: The Archaeological Site as a Shared, Performative Space. In A. González-Ruibal (ed.) *Reclaiming Archaeology: Beyond the Tropes of Modernity*, pp. 181–194. London: Routledge.
- Izikowitz, K. G.  
 1951 *Lamet: Hill Peasant in French Indochina*. New York: AMS press.
- Kamala Tiyavanich  
 1997 *Forest Recollections: Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand*. Honolulu, HI: University of Hawaii Press.
- Kampol Champapan  
 2010 “Kha” kap “khwaṃ pen Lao”: Khwammai lae kwaṃ pen ma khong “Lao thoeng” nai prawatisat Tai-Lao cak yuk ananikhom thung ratprachachat. *Warasan Muang Boran* 36(1): 62–80.  
 2012 *Kha cuang: Kabot phrai kabuankan phu mi bun lang sathapana phra racha anakhet Sayam Langsang*. Bangkok: Muangboran Publishing.
- Karlsson, B. G.  
 2013 Evading the State: Ethnicity in Northeast India through the Lens of James Scott. *Asian Ethnology* 72(2): 321–331.
- Keyes, C. F.  
 1973 The Power of Merit. *Visaka Puja B. E.* 2516: 95–102.  
 1977a Millennialism, Theravada Buddhism and Thai Society. *Journal of Asian Studies* 36(2): 283–302.  
 1977b *The Golden Peninsular*. New York: Macmillan Publishing.  
 1987 Theravāda Buddhism and its Worldly Transformations in Thailand: Reflections on the Work of S. J. Tambiah. *Contributions to Indian Sociology* 21(1): 123–145.
- Kravel-Tovi, M. and Y. Bilu  
 2008 The Work of the Present: Constructing Messianic Temporality in the Wake of Failed Prophecy among Chabad Hasidim. *American Ethnologist* 35(1): 64–80.
- Ladwig, P.  
 2014 Millennialism, Charisma and Utopia: Revolutionary Potentialities in Pre-modern Lao and Thai Theravāda Buddhism. *Politics, Religion & Ideology* 15(2): 308–329.

- Leach, E.  
1973 Buddhism in the Post-Colonial Political Order in Burma and Ceylon. *Daedalus* 102(1): 29–54.
- Lee Dhammadaro  
2012 *The Autobiography of Phra Ajaan Lee*. Translated by Thanissaro Bhikkhu. <https://www.accesstoinsight.org/lib/thai/lee/leeauto.pdf> (accessed December 13, 2020)
- Lehman, F. K. (Chit Hlaing)  
2003 The Relevance of the Founders' Cults for Understanding the Political Systems of the Peoples of Northern Southeast Asia and its Chinese Borderlands. In N. Tannenbaum and C. A. Kammerer (eds.) *Founder's Cults in Southeast Asia: Ancestors, Polity, and Identity* (Yale Southeast Asia Studies Monograph Series No. 52), pp. 15–39. New Haven: Yale University Southeast Asia Studies.
- Maha Bua Yanasampanno  
1971 *prawat than phra acan Man phurithattathera*. Krungthep: Rongphim Mahamakut Ratchawitthayalai.
- Malglaive, J. de  
1902 *Voyages au centre de l'Annam et du Laos, par le Cap*. (Mission Pavie Indo-Chine, 1879–1895: Géographie et Voyages Vol. 4). Paris: Le Roux.
- Mayoury, N.  
2000 Tribal Politics in Laos. In A. Turton (ed.) *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*, pp. 245–262. Surry: Cuzon Press.
- Michaud, J. (ed.)  
2000 *Turbulent Times and Enduring Peoples: Mountain Minorities in the Southeast Asian Massif*. Richmond Surrey: Curzon.
- Miller, T. E.  
1985 *Traditional Music of Lao*. Westport: Greenwood Press.
- O'Connor, R. A.  
1978 Urbanism and Religion: Community, Hierarchy and Sanctity in Urban Thai Buddhist Temples. Ph.D. Thesis, Cornell University.
- Phaithun Mikuson  
1999a Kabot phu mi bun muang Yasothon. In Munlanithi saranukrom watthanatham Thai (eds.) *Saranukrom wathanatham Thai phak Isan*, pp. 54–55. Bangkok: Munlanithi saranukrom watthanatham Thai Thanakhan Thai Phanit.  
1999b Kabot phu mi bun muang Roiet. In Munlanithi saranukrom watthanatham Thai (eds.) *Saranukrom wathanatham Thai phak Isan*, pp. 55–56. Bangkok: Munlanithi saranukrom watthanatham Thai Thanakhan Thai Phanit.  
1999c Kabot phu mi bun muang Kalasin. In Munlanithi saranukrom watthanatham Thai (eds.) *Saranukrom wathanatham Thai phak Isan*, pp. 46–47. Bangkok: Munlanithi saranukrom watthanatham Thai Thanakhan Thai Phanit.  
1999d Kabot phu mi bun muang Sakonnakhon. In Munlanithi saranukrom watthanatham Thai (eds.) *Saranukrom wathanatham Thai phak Isan*, pp. 56–57. Bangkok: Munlanithi saranukrom watthanatham Thai Thanakhan Thai Phanit.
- Phan Phongphon  
2017 Khong pano: Dontri phithikam khwamchua khong klum chatphan thi asai bon thi rap sung nai Lao ton tai. *Warasan shinlapasat maha withayalai Ubolrachathani* 13(2): 83–112.
- Phonphen Hantrakul and Atcharapon Kamutphitsamai (eds.)  
1984 “*Khwamchua Phrasian*” lae “*kabot phu mi bun*” nai sangkhom Thai. Bangkok: Sangsan Publishing.
- Phonthip Sangthada  
1996 *Wannakam thogthin*. Bangkok: Chomromdek.
- Prakhong Nimmanhemini  
1995 Mahakap ruang thaoba Cuang: Mahakaph song fang khong. In Sucit Wongthet (ed.) *Thao Hung khun Cuang wirabrut song fang khong*, pp. 76–95. Bangkok: Matichon.

- Raynolds, C.  
 1979 Religious Historical Writing and the Legitimation of the First Bangkok Reign. In A. J. Reid and D. Marr (eds.) *Perceptions of the Past in South East Asia* (Asian Studies Association of Australia Southeast Asia publications series 4), pp.90–107. Singapore: Heinemann Educational Books (Asia).
- Rey, S.  
 2017 Between Dreams and Traces: Memory, Temporality, and the Production of Sainthood in Lesbos. *Social Analysis* 61(1): 102–114.
- Richard, J.  
 2008 Born of Rhubarb (review of M. L. West's, *Indo-European Poetry and Myth*). *Times Literary Supplement* 5473: 10–11.
- Samuel, R. and P. Thompson (eds.)  
 1990 *The Myths We Live by*. London: Routledge.
- Scubla, L.  
 2002 Hocart and the Royal Road to Anthropological Understanding. *Social Anthropology* 10(3): 359–376.
- Simonse, S.  
 2017 *Kings of Disasters. Dualism, Centralism and the Scapegoat King in Southeastern Sudan*. Uganda: Fountain Publishers.
- Sisak Wanliphodom  
 1990 *Aeng arayatham Isan: Chae lakthan borankhadi phlik chom na prawatisat Thai*. Bangkok: Samnakphim Mathichon.
- Somdet Phra Maha Wirawong Tissathera (Uan Tisso)  
 1976 *Niphon bang ruang*. Nakhon Pathom: Rongphim Mahamakut Rachawithayalai.
- Stewart, C.  
 2012 *Dreaming and Historical Consciousness in Island Greece*. Cambridge, MA: Harvard University Press.  
 2016 Historicity and Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 45: 79–94.
- Sucit Wongthet  
 1989 *Rong ram tham pleng: Dontri lae natsin chao Sayam*. Bangkok: Samnakphim Matichon.
- Sukanya Sucachaya  
 1999 Phraruang: Nai prawatisat lae wiraburut lae wiraburut thang wathanatham. *Warasan phasa lae wannakhadi Thai* 16: 202–216.
- Surasakmontri Caophraya  
 1961 *Prawatikan khog comphon Caophraya Surasakmontri lem 2*. Bangkok: Ongkankha khog khrusapha.
- Tambiah, S. J.  
 1976 *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand Against a Historical Background*. New York: Cambridge University Press.  
 1984 *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets: A Study in Charisma, Hagiography, Sectarianism, and Millennial Buddhism*. New York: Cambridge University Press.
- Tanabe, S.  
 2019 An Animic Regime Subjugated: The Pu Sae Ña Sae Spirit Cult in Chiang Mai. *Bulletin of the National Museum of Ethnology* 43(3): 391–442.
- Taylor, J. L.  
 1993 *Forest Monks and the Nation-State an Anthropological and Historical Study in Northeastern Thailand*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Ted Bunnak  
 1967 Khabot phu mi bun phak Isan Ro. So. 121. *Sangkhomsat Parithat* 5(1): 78–86.
- Thawat Punnotok  
 1998 *Thao Hung khun Cuang wiraburut song fang khong kap kan rap ru nai eksan prawatisat khong Langchang*. In Sathaban Thai khadi suksa (ed.) *Tamnan kiawkap thao Hung ru thao Cuang: Miti thang prawatisat lae wathanatham*, pp.76–95. Bangkok: Sathaban Thai auksa

若曾根 周縁における信仰動態と仏教的王権観念

- mahawitthayalai Thammasat.  
Thida Saraya  
1995 Cak Nong Cukao thung Khun Cuang nai phrom daen khog chonchat. In Sucit Wongthet (ed.) *Thao Hung khun Cuang wirabrut song fang khong*, pp. 150–180. Bangkok: Matichon.  
Toem Wiphakphotcanakit  
1970 *Prawatisat Isan (Lem thi 2)*. Bangkok: Samnakphimsamakhom sangkhomasat haeng prathet Thai.  
Trouillot, M-R.  
1995 *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.  
Turton, A  
2000 *Civility and Savagery: Social Identity in Tai State*. Surrey: Curzon Press.  
Wachirayan (Somdet Phramahasamanacao Kromphraya Wachirayanawarorot)  
1971 *Kansuksa*. Krungthep: Mahakut Rachawithayalai.  
Walker, A.  
2003 *Merit and the Millennium: Routine and Crisis in the Ritual Lives of the Lahu People*. New Delhi: Hindustan Publishing.  
Weber, M.  
1970 *From Max Weber: Essays in Sociology*. London: Routledge.  
White, H.  
1973 *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University press.  
Wilson, C. M.  
1997 The Holy Man in the History of Thailand and Laos. *Journal of Southeast Asian Studies* 28(2): 345–364.  
Wimonphan Phitthawatchai  
1973 *Hit sipsong*. Krungthep: Rongphim Mahachon.  
Wolters, O. W.  
1982 *History, Culture and Region in Southeast Asian Perspectives*. Surrey: Ashgate Publishing.

## タイ語史料

- Chantit Kasetsiri (ed.)  
2004 *Prachum prakat ratchakan thi 4*. Bangkok: Munlanithi Toyota Prathet Thai.  
タイ史料集成 (Prachum Phongsawadan)  
2002 Phongsawadan Muang Chiang Rung. In Krom Sinlapakon (ed.) *Prachum phongsawadan chabap kancanaphisek lem 8*, pp. 395–436. Bangkok: Krom Sinlapakon.  
2002 Phongsawadan Muang Lai. In Krom Sinlapakon (ed.) *Prachum phongsawadan chabap kancanaphisek lem 8*, pp. 439–477. Bangkok: Krom Sinlapakon.  
2002 Phongsawadan Muang Thaeng. In Krom Sinlapakon (ed.) *Prachum phongsawadan chabap kancanaphisek lem 8*, pp. 479–510. Bangkok: Krom Sinlapakon.  
タイ国立公文書館ラーマ5世王期マハータイ (内務省) 文書 (NA. R.V. Mo.)  
Nangsue Phun Muang Krung (NA. R.V. Mo.2.18/10: 95–103)  
Nangsue Phraya In (NA. R.V. Mo.2.18/10: 104–110)  
Nangsue Thao Phraya Tammikarat (NA. R.V. Mo.2.18/3: 45–46)  
Nangsue Phu Mi Bun (NA. R.V. Mo.2.18/3: 47–49)  
1903年7月11日付イーサーン州総督サンパシット・プラソン親王からダムロン親王宛書簡 (NA. R.V. Mo.2.18/11: 239–255)