

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——

林 行 夫*

Another “Forest” for the Dead and Spirits: Notes on the Representation of Forest among the Lao and Mon-Khmer Speaking Peoples in Lao P.D.R.

Yukio HAYASHI*

This paper attempts to describe the knowledge of the forest among the Lao, a Tai speaking people living in Lao P.D.R. and Northeastern Thailand, and the Mon-Khmer speaking people in southern Laos, focusing on the ways in which they view two kinds of forest, the sacred forest dedicated to the village guardian spirit, and the forest for the dead, neither which is directly concerned with the modern notion of natural resources. The ways of viewing of forest in their localities differ according to the social experiences which construct social reality in the region with which their practical religions, both Buddhism and spirit cults, are strongly concerned. The representation of the forest today is also affected by the peoples' orientation toward the present government policy and market economy, which reflect the transformation of two types of forest in the region. Religious practices in these localities, which tend to be discussed in too general terms in the recent arguments on forest protection by both native and foreign intellectuals, parallel the ways in which representations of forest are constructed, which configure productive activities dialectically based on a circular logic of birth and death.

I はじめに

本稿は、東南アジア大陸部でのタイ系諸族（ラオ人）とその隣人であるモン＝クメール系先住民社会における森空間の表象のされかた、今日一般に「森林観」とよばれる問題を扱う。資源としての「森」ではなく、現実に森と対峙する生活者が対象化する森林世界を対象とする。使用する資料は、主にラオス南部での聞き取り調査から得られた。補足的に地理的に近く文化的に距離がある東北タイのものを使用する。¹⁾

* 京都大学東南アジア研究センター；Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University

1) 主に使用する資料は、1992年の私費、1996年の科研費（国際学術研究「森と人世界の大陸間比較」代表：山田勇）によるラオスでの臨地調査で得られたものである。なお、筆者は東北タイのラオ人集落形成史の視点から、森林と宗教実践の相関を考察したことがある[林 1993]。本稿はこれに続くものであり、ラオス側のラオ人および非低地民の視点から同様の問題を扱っている。

近年、東南アジアをはじめとする熱帯雨林の永続的管理をめぐって、ヒトと森林を共存させてきた在地の民俗知識が「発見」され、現代から未来にむけてその応用が強調されると同時に、それぞれの地域にねざす宗教慣行が森林を救う有効な方途と主張する議論がある。たとえば、制度的に確立した世界宗教（キリスト教、イスラーム、仏教など）以前の、生態系に密着した精霊にかんする信仰は、生態学者によって実質的な環境保護を促す「土俗」の知恵とみられる傾向がある。近代的な科学的知識ではない精霊祭祀が、ここでは民俗知識として環境保護の時代に適しているとする。また、同様の文脈で「森の寺」で瞑想修行を行う仏教の「伝統的」な効用についても言及されている[Placzek 1981; Chatsumarn 1990]。

しかしながら、それらの論拠は異国の観察者の主観的理解に偏向していることが多い。また、高僧をはじめとする在地の知識人の議論においても、それぞれの地域にねざした人びとの実践宗教の内容にはほとんど言及されることなく、そうした環境保護の効用のみとりあげて本来の「伝統」宗教と一般的に論じる傾向が強い[cf. Sponsel and Poranee 1995; Hirsh 1997; Santita 1997]。これらの議論は、問題の所在を言及することにはなっても、森林空間の現実態を解明するというよりはゆがめ、さらには個々の民族集団の可変的な社会構造や地域にねざす文化の理解を短絡的に一元化する。

ヒトと森林の関わりが生じるのは常に個別の地域においてである。そして、それぞれの場で構築される森林観は、非歴史的、普遍的な文化表象ではない。他の文化表象と同様、個々の地域の住民がおかれた民族間関係やそこでの社会経験を通じて歴史的に生成変容してきたものである。同じ地域、同じ民族であっても個々に行われている森林との関わりの様態によって、表象される森林世界も異なる[田中 1996]。東南アジア大陸部についていえば、森林を焼畑にかえる山地民と平野の水田で稲作耕作する低地民がつくりあげる森林観は同じではない。さらに、平地におりてきた山地民と山地でくらす低地民が抱く森林観も同じでない。その表象のされかたは異なる。

かように森林観は無限に多様となるのだが、共通する森林観もまたみられる。それは、森という名でよばれる異質な「森林」の存在が示唆する。国家が制度として選定する保護林ではない。住民が直接的な資源対象とする森林空間でもなく、集落の守護霊にささげられた聖なる林（日本語でいうところの「鎮守の森」）、および死者を葬る「公共墓地」である。ラオスやタイではそれぞれ特定の名称をもって、今日も広く存続する。灌木しかないところでも、それは森空間として語られる。個々の森林という生態環境はその森林とともにある人びとの生活のなかで、死の処理や定義を骨子とする実践宗教と表裏一体の関係のうちに編制されてきている。この世ならぬ存在の住処として想像される空間と今日資源空間として言及される森林は、生産と死の観念を結びつけてきた人びとの宗教的实践のなかで連続するとみるのが本稿の視点である。

II 森林空間の編制と両義性 ——低地ラオ人とモン＝クメール系諸語族の周辺——

筆者が主たる調査対象としてきたタイ、ラオスのタイ系ラオ人の社会における森世界の編制のされかたは、概略以下のようなものである。

多くの集落は、人びとがいうところの「かつては森」の空間を囲いこみ、切り開いて行くという過程でうまれている。そして、集落を基点とする森は、いくつかの異なるレベルで対象化されている。集落を基点とする森林空間の構成をやや図式的に示すならば、それはおおきく4つの類型にわかれる。

①農地と集落の形成過程でその周辺に残されている疎林。燃材などの調達空間である。将来、家屋や農地へと転用される空間でもある。

②「村の守護霊」の森。村の境界はずれにあり、耕起前ないし収穫後に大祭を実施する以外にはほとんど入られることがない儀礼空間をなす。

③囲い込まれた森林原野のもっとも周辺部。ふつう「公共墓地」としてあてられる。地理的には複数の集落で共有されることが多い。

④囲いこまれた疎林原野の外の森。集落からもっとも遠い囲い込みの範囲外にある森林世界。将来のフロンティアとして連続する空間。

これらの森は、セットとなって集落の外と内の景観を構成する。木葉や燃材が調達されるのは主に①からで、もっとも親しい空間をなす。④はもっとも遠い森世界である。そのまま外界と連続する異郷と同義である。他は必要な時以外に入ることはいない。

ある拠点集落から、人びとはよりよい条件の土地を求めて複数の④へ行きつもどりの開村開拓行動をとる。だが、定着開村後の集落の膨張と森林変化との関わりを時間経過にそってみれば次のようになる。①に余裕がなくなると、④に新たな集落造成が求める。それが遠隔地となる場合もある。しかし④がすでに他者によって占有される場合、③の一部に農地が造成されるようになる。さらに、④に耕地を求められない場合は、①～③の範囲で農地造成が進行する。商品作物栽培などが盛んになれば、②を縮小して畑作地としたり、極端な場合には全面的に公共利用される耕地へと転用する。²⁾

人間の生活空間は、基本的に森林を生産活動の場へと転化させる。しかしラオ人のみならず、東南アジア大陸部の低地民の世界に共通するのが、集落全体を守護する精霊の存在と、上記②の聖なる森林空間の存在である。そこには、祠がたてられ、犠牲獣が捧げられる。ここの

2) この図式は、主として東北タイのラオ人集落形成史から得られたものであるが、他の言語集団においても同様のパタンがみられる[Santita 1997: 255-256]。

樹木を伐採することは集落の成員全員にとってタブー視されてきた。この空間は、農耕暦と関連するとともに、村社会を律する慣習法の基礎をなしてきたことは、つとに指摘されてきている[Suthep 1968; Tambiah 1970]。儀礼を実施するにあたり、人びとは呪標をたてて集落全体を囲い、地上の外部と遮断する。村の成員以外はそこには参加できないのが基本である。そして、供犠を通じて守護霊との直会を行い、その年の降雨状況のうかがいをたてたり、村の安寧を祈願した。

また同時に、以下にみるように③の空間は低地民社会のみならず、先住の山地民社会のあいだでも同様に存在してきた。

低地のラオ人仏教徒は火葬を原則とする。他方、モン＝クメール系諸語族を主とするラオ・トゥンは土葬を基本とする。だが、双方の言語集団ともふたつの死と葬送空間の区別をする。人生のサイクルを全うして他界する一般的な死、および自殺、事故死による急逝などの異常死である。上座仏教を信奉するタイ系諸族の場合、前者は火葬から納骨にいたるまでの過程はすべて仏教儀礼として実施される。異常死の場合は「共同墓地」に土葬される。仏教を信奉しないタイ系諸族、モン＝クメール系先住民の場合でも、異常死の遺体は「共同墓地」のなかでも別の区画に埋葬される。どこの村でも横死者が埋葬される場所は「公共墓地」という事実がある。後述するように、過去半世紀のあいだに農村社会の葬送法はおおきく変化してきているが、それにもかかわらずこのルールは堅持されている。望ましい死とはなんだろうか。ある村で得た言葉にならえば、天寿をまっとうすること、そこで考えられている人生の基本的サイクルを経験し終えたあとの終幕が望ましい死である。また、あらゆる生産活動に自己のエネルギーを注ぎえた死である。

ところで、第二次世界大戦以降、東南アジアで実施された調査によれば、住民の生活の安寧をうちやぶる悪霊はほとんど森からやってくる存在である。今日、現場で聞かれる住民からの話でも、森は多くネガティブな空間として語られる。

「理性や知性の外部にあるもの、無意識、隠れ場所、無法者のすみか、豊饒の儀式的に行われる場所」。一般に森 (forest) という空間にはこのような意味が与えられることがある[アト・ド・フリース 1984: 260]。「豊饒の儀式的に行われる場所」という意味を除くと、森とは未だ開墾されず、管理もおよばない逸脱した反秩序を象徴する。今日の東南アジア大陸部の社会でも、森という言葉には類似した意味が認められる。タイのどこでも、定着調査を経験した者なら、夜になって森へ入ろうとすることを「危険だ」ときつく窘められたことが一度ならずあるはずである。辞書的な意味でも、森をさすタイ語 (*pa*) にはあまりよい意味がない。unproductiveを充てるものもある[McFarland 1974]。「森へ入るときにはナタ刀をもっていけ」(*khao thuanya lum phra*) という慣用表現もある。北タイで調査を実施した人類学者も次のように記している。「『森』という言葉にはネガティブでしばしば非難に満ちた意味が含まれる……

『森へ行く』という場合、その通りの行動をさすほかに、排便をしたり、墓地へ入ることを意味する。森はアボリジナルな領域であり、野生動物や悪霊の住処とされる」[Davis 1984: 81]。西欧文明同様、森はここでも未開、野蛮、非合法的領域のメタファーになっている。「タイ人にとって、森は育成したり称揚されるものではなく、むしろなんらかのかたちで人間が利用したり賞賛される以前に、手を加えて改良されるべき生^{なま}ものである」[Wilaiwan 1989: 233]というタイの一知識人による見解を前にすれば、われわれはおよそ世界中の森林という空間世界はその日常生活と対峙する「影」の部分を含め、またそうした見方が普遍的なものであるかのような印象を抱くであろう。

このような森林観にたいして、東南アジアにかかわってきたわが国の論者は、森林世界の両義的な性格について言及してきている。それらは、ディビス、ウィライワンらが記載するものとは異質である。岩田は「森的他界」について述べる。それは外部的性格をもつが、同時に魂の行く空間、村内の自然としての内世界＝ふるさと＝の一部として捉えている[岩田 1991: 59-62]。上ビルマを歩いた吉田も同様の観点をとる。彼はカチン族の村の聖域の森について、村と精霊の世界を結ぶ窓口のような境の場所としている[吉田 1995: 364]。また、山地民の焼畑耕作に関する儀礼での請願句を記すとともに、そこでは森のカミ（首長、長老）は、あらゆる収穫を育み生みだす存在である。しかも、紐つきで森の住処から飛来する[同上書: 340]。³⁾

また、森は同時に「法律の手から、あるいは権力の手から逃れるシェルターとしての役割」を果たしてきている。タイ人は、その地域にあってまさにその地域に、上にのべた秩序、制度を確立する側にたつ人びとであり続けているが、そうでない人びとにとっては、森林は生存を「外敵」から保守する場である。同じタイ人であっても、反体制的な共産主義運動を展開してきた人びとが「森住み」(*khao yu nai pa*)を経験してきたことは、よく知られている。

さらに、仏領植民地時代、内戦の時代を経験したラオスの人びとにとっては、森は現実的に我が身を守る「くらしの場」であった。フランスの植民地勢力の手から逃れようとして森に逃げ込んだモン＝クメール系諸語族の人びとの記憶も未だ新しい。そして、低地のラオ人も含めて今日の壮年者であれば、ほとんどが米軍の爆撃からわが身を守るために、森のなかで生活した経験をもっている。5－7年間の者もあれば、10年以上にも及ぶ者もいる。その間、一カ所の森ではなく数カ所の森に移り住んでいる。彼らは、夜に森のなかで耕作し、結婚式をあげた。焼畑移動耕作に従事してきたモン＝クメール系諸語族の人びとはさらに、植民地時代以前には地域を同じくする異民族との抗争もあって、森から森へと移り住んだことを伝えている。

3) 島嶼部の事例となるが、フィリピンのハヌノオ・マンヤン族社会でくらしの宮本は、悪霊の住処が集落周辺の森なかにあることを記すと同時に、森を「地上に現実に存在する他界」とし、森につくられる墓地が生者の世界と死者の世界（この世とあの世）との具体的な分離点であると同時に接点でもある」と観察している[宮本 1986: 129-131, 147, 198]。

こうした経験的事実は重要であろう。森はいずれの場合も人びとに新しい生活空間を用意してきた。

「森」を未開、野蛮、非合法というラベルで闇の世界を代表させることは、森を包摂・管理すべき対象として捉える者のまなざしをこそ顕在化させる。つまり、対象を外部からみる（なんらかの自己資源として利用する）者にとってくりかえし対象化されてきた森林観である。このまなざしは、いわゆる先進国をとらえてきた、他者を包摂することによる自己拡張を正当なものとする「西欧近代」のありかたと一面で共通する。今日の第三世界において、この価値観が地球規模で共有される世界の構えとして浸透しつつあるのも、そうした近代支配のエトスと無縁ではないように思われる。

III 変容生成する森林観と実践宗教

興味深いことに、低地民のラオは、東北タイであれラオスであれ、第二次世界大戦後あたりから、仏教の力によって森を守る守護霊を駆逐してきた経験を共有している[cf. 林 1989; 1992]。住民の仏教実践が聖なる森林を司る守護霊を駆逐し、その森を耕作地へと転用するという展開につながる場合もある。その森は、守護霊にささげられる供犠を行って人間とカミが交流する空間であった。生き物をカミへと捧げるための暴力がそこで実演された空間でもあるわけだが、無用な殺生を禁じた仏教は、それを悪行とした。守護霊を追い出した村では、多くがそれにかわる仏教的な守護力信仰に身を委ねている[林 1989]。

ラオス北部ルアンパバーン県ナーン郡には、開村して約300年ほどのラオ人の集落 S B がある。もとの祖先はルアンパバーンに近いサインヤラートやカイ郡の住人であったが、ベトナム人との争いを避けるために移住してきた人びとが作った集落である。1992年現在で154軒、700人の住人を擁する。

1950年には、それまで洪水が続き、またちょうどサトゥ・ブンマーと伝承されている遊行の僧侶が村を訪れ、その霊を追放しすべての儀礼を廃止してしまった。供犠は、仏教でいう悪行であると説いたと人びとは今日も記憶する。それまで同村の住人はピー・ホー (phi ho) とよぶ祠をたてて守護霊を祀っていた。祠がある場所には森 (dong ho) があった。5,000平米もの広さがあったと語る古老もいるが、1950年以来その場所は菜園になっており、今日ではササゲなどが植えられている。祠に守護霊を祀っていた男性司祭はその後もこの地に住んで没したが、当時の模様を古老の記憶から再現すると、かつては雨が降りだして耕起が始まる前の陰暦7月に水牛を一頭供犠し、収穫が得られる前の陰暦12月には一頭の豚、12羽の鶏を米倉と同じ大きさ（全長約3ワー／約6メートル）の高床式の祠で供犠していた。階下で犠牲獣を殺し、階上へ上がってささげる。司祭は瞑想して憑依し、その年の降雨状況や病気などの原因を占っ

た。

遊行の仏教僧が追放した村の守護霊は、プーサンとよばれる村近くの山の洞窟内に閉じこめられているという。同村から派生してできた村も同様の経緯をもっている。ただし、ここでは精霊の名があり (*chao nam thing*) 水牛の供犠は三年に一度とし、毎年行っていたのは豚の供犠であった。

また、村の守護霊祭祀は存続するが、儀礼がほとんど低地ラオ人社会で行われている仏教式になっている非ラオ人集落の例もある。

早くから仏教を受容したラオス南部チャンパーサック県スクマー郡のスウェイ人集落Lでの村の守護霊への儀礼は、ほとんど仏教とラオ式慣習との混合物のようである。同村は1992年現在144世帯。同村のスウェイの人びとの間には伝承がある。何百年も昔、人びとは低地に住んでいたが、後から移住してきたラオ人が彼らの祖先を高地へとおいたてたというものである。今日、再び彼らは低地へおりてきてラオ人同様に水田耕作をしモチゴメを食べる。集落には、仏教寺院があり僧侶も見習僧も土地の者である。寺院は、もともとは「村の守護霊」の祠がある同じ地所にあったが、およそ200年前に現在地に寺院を移した。同村出身の若い僧侶は親のすすめで出家している。朝には托鉢にでる。こういう風情にでくわすと、一見ただけで彼らとラオを区別だてする指標はない。

スウェイの人は部外者には、「村の守護霊」のことをピー・ラックバーン (*phi lak ban*) とラオ語で表現するが、集落内部の人びとにはスウェイ語でニャー・チュア (*nya chua*) とよぶ。ニャーは母、チュアは父、直訳すれば「父母霊」となる。祠は村内にある。その周辺のこんもりとした森のことをドーン・ニャーチュア (*dong nya chua*) ないしラオ語でホー・ピー・プーター (*ho phi puta*) とよんでいる。祠のなかには、男女の一对の人形がおかれている。1980年代にはいって新たに作られたものである。

儀礼は、稲蒔きをする前（陰暦6月）および収穫後（陰暦2月）の二度実施する。前者の儀礼では、鶏の首を切り声帯をみて季節を占う。実施のための予算は村民が集める。3万キープほど集まればできる。このあたり、ラオ人とほとんど同じである。後者の、収穫後の儀礼でも犠牲獣は鶏である。ところが、鶏を使い始めたのはわずか10年ほど前、1982年ごろである。以前は水牛と亀であった。豚は使ったことがない。ほかに欠かせない供物は、酒、煙草、キンマ、花とローソクである。司祭はラオ人同様男性の司祭チャムが儀礼をリードする。同村での守護霊は彼に憑依しない。精霊に祈願するときのことばはスウェイ語であるが、鶏に変えたころからラオ語も時々使っている。祠での儀礼は午前中にすむ。そのあと夕方に僧侶の読経で儀礼を締めくくる。読経するのは僧侶2、見習僧2の合計4人である。これより多くても少なくともいけない。自分たちの寺院から招請できなければ、余所の寺院から招請する。そして、読経のあと、他界した霊に功德の転送 (*yat nam*) をして供養とする。

さらに、仏教は、集落の守護霊の居場所を奪ったばかりではない。「死」そのものの行き着く場所も変える。これは、ラオスの多数派低地民であるラオ人社会においてより顕著である。14世紀以降仏教を受容したとされる彼らは、今日一般農民も死者の遺骨を寺院境内の卒塔婆に納めるようになっているが、王侯貴族を除いてこうした習慣が一般化するのさほど古いことではない。寺院を建立する以前、さらに寺院が整備された後も、パー・サー (*pa sa*) という名の埋葬の森へ死者は送られていた。茶毘にふして遺骨を埋めた直後にたてる木製の墓標が朽ちてしまえばそれで死者は視界から消えていた。東北タイのある集落では、戦後になってから寺院境内の各所に納骨の場を作るようになる。その結果、通常の「死」の場所は寺院へと移ることによって、埋葬の森はこの世に何らかの執着を残したまま他界した横死者のみの、荒ぶる空間へと特化する。これは、仏教を受容した低地民が、その実践を通じて精霊との関わりを変容させたもっとも重要な過程のひとつであろう。⁴⁾

IV 変容する南ラオス・山地民社会から

1993年現在、ラオスで統計上の森林被覆率がもっとも高いのは、カムオン以南の南部地方である(表1)。でかけた中国人は二度と生きては帰れないと語り継がれてきた熱病の温床アッタプー県[Harmand 1997: 26]、およびその隣接県のセーコーンはそれぞれ全国で一、二位の森林面積を擁している。⁵⁾ 南部の森林として、乾燥フタバガキ林が卓越する[MAF 1992: 28-31]。

同時に、ベトナム国境と接するボロヴェン高原上のセーコーン県はラオス南部でモン＝クメール系諸語族を主とするラオ・トゥンの最大拠点といわれる。⁶⁾ 面積九千平方キロメートル、人口56,000、行政村537よりなる同県は、県庁所在地であるムアン郡と他の四郡(ター

4) 拙稿[1985]参照。また同様のことについて、西欧文明の脈絡でフィリップ・アリエス[1990]が論じている。時代が下るほどに死者が収容される空間が集落に接近するようになる。彼はこれを「死の教会化」とよんだ。

5) セーコーン県全体についての数値としては、1981年にロシア政府が代行した調査報告からのものがある。現セーコーン県に相当する地区は87%の森林率であった。表1では65%となっているが、ある役人は非公式に1992年のラオス政府自らによる調査では54%だったとしている(セーコーン県森林局担当官からの聞き取り)。

6) *Lao Thoeng*. 字句通りには「山腹のラオ人」。第二次世界大戦後採用された居住域の標高差による民族分類でラオ・ルム (*Lao Lum* 低地ラオ)、ラオ・スーン (*Lao sung* 高地ラオ) とともに、今日もラオスの実質上の民族公称の一つ。従来、ラオ、タイ人から「カー (*kha*; 従僕)」、ヴェトナム人には「モイ (*moi*; 蛮人)」として俗称されてきた先住オーストロアジア語族を主としてさす。言語集団としては、クムーやラメット、カビットなどの北部集団、アラク、ラヴェン、カトゥーといった南部ボロヴェン高原を拠点とする集団に大別される。現在のラオス全人口の約半数を占める低地ラオに次いで、約三割を占める。焼畑移動耕作、集会所を中心とする環状集落、ロングハウス、水牛供犠を特色としてきた。

林：もうひとつの「森」

表1 ラオス各県別森林被覆率（1993年）

	Area (ha)	TL.Forest Land (ha)	%
Vientiane M.	392,000	119,400	30
Phongsaly	1,627,000	665,700	41
Luangnamtha	932,500	481,100	52
Oudomxay	1,537,000	420,500	27
Bokeo	619,600	244,900	40
Luangpabang	1,687,500	443,800	26
Houaphan	1,650,000	614,700	37
Xayabury	1,179,500	553,300	47
Xiengkhuang	1,731,500	709,100	41
Vientiane	1,999,000	802,300	40
Borikhamsay	1,647,000	1,072,400	65
Khammouane	1,631,500	1,035,900	63
Savannakhet	2,177,400	1,207,900	55
Saravane	1,069,100	562,400	53
Sekong	766,500	494,900	65
Champasak	1,541,500	878,500	57
Attapeau	1,032,000	722,700	70
Special region	459,400	138,400	30

出所：Agricultural Statistics Yearbook [MAF 1994] より作成

テーン、ラマム、ダックチュン、カルム）よりなる。1984年に現在の県（*khwaeng*）となった。以前はサーラワン県の一郡であった。1975年にラマム郡がサーコーン郡より分離、1979年にラマム郡からさらにカルム郡が分離している。1986年に実施された公式調査では、全県に低地ラオを含む13の民族が確認されているという。数が多い順にその名を列挙する。

1 ンゲェ、2 カトゥ、3 アラック、4 タリアン、5 ジェ、6 ダックカン、7 ラウエン、8 ラヴィー、9 スウェイ、10 チャトン、11 タオーイ、12 パコー、13 ラオ

それぞれの民族には拠点がある。古くからの行政拠点であったターテーン郡と今日の県庁所在地（ムアン）では低地ラオ（タイ系のラオ人）が卓越する。しかし、それ以外の郡、カルム、ラマム、ダックチュンでは、ラオはいずれも各郡で最小集団である。カルム郡ではカトゥとンゲェ、ラマム郡ではアラックとラヴィーが、ダックチュンではタリアンがそれぞれ多数派をなす。とりわけ、1991年時点で人口13,348（男性 6,437、女性 6,911）103行政村よりなるカルム郡には、ラオ人は6人しか常住しなかった（教師、医師のみ）。同郡の民族人口分布（1992年当時）は表2のとおりである。カトゥ、ンゲェを中心として文字どおり、南ラオスのモン＝クメール系住民の拠点中の拠点である。低地に降りてきている者も多いにもかかわらず、なお彼らは自己のことをラオ・トゥンと自称する。

ここでは、郡政を担当するさまざまな行政ポストには彼らモン＝クメールの人びとがつく。知事の右腕ともいえる郡政室長（*huana hongkan, hongwakan pokkhong muang*）およびラオス行

表2 カルム郡民族別人口・集落数 (1992)

1	カトゥ	8,319	(65)
2	ンゲェ	3,784	(27)
3	チャトン	635	(5)
4	タオーイ	589	(4)
5	タリアン	15	(*)
6	アラック	?	(1)
7	パコー	?	(1)
8	ラオ	6	(*)

出所：聞き取りにより筆者作成

注：()内の数値は推定集落数。郡当局未確認

* = 集落を形成していない

? = 民族別規準による精確な人数が不詳

政の「喉仏」のひとつといわれる情報文化省の郡連絡班長 (*kotsana watthanatham*) にはそれぞれカトゥが、人民党県主席 (*huana phak*)、郡人民代表 (*naeohom muang*) にはンゲェといったぐあいである。また、ラオ語を教える初等教育学校は1973年に設置された。中等教育の施設も1979年以来おかれている。ラオが少ないとはいえ、彼らはラオが中心的担い手となっている政治的枠組みの傘下におかれている。聞き取りで得た同郡の概況を示す数値は、彼らが中央当局に年毎に報告するため、即答されるほどきちんと記録されている。記録される言語もまたラオ文字である。

村は家屋数が最少1軒から最多で30軒である。面積およそ3,800平方キロメートルの全郡で2,015世帯が1,514軒の家屋に住む。同郡で卓越するのは畑作である。水稻作は、いくらか平地部があるタンノーイとタウン行政区のカトゥ人の40世帯ほどが1989年から開始したばかりである。1992年時点で、畑地耕作面積は1,305.97ヘクタール、水田面積は98.70ヘクタールである。1992年初頭での収穫総量は陸稲と水稻あわせて1,676トン（前年1,567トン）である。また、家畜は水牛2,463頭、牛1,466頭、山羊1,413頭、豚4,628頭と報告されている（聞き取りより）。

同郡の畑作は安定しているほうである。1979年に大旱魃があったが、その後は平穏である。ただ、毎年9月、10月頃にでてくる野豚と野ネズミによる被害がきわめて大きい。全体で100トンにもおよぶ損害がでる年もある。収穫米がやられたときの補助作物を植えることも、政府側から推奨されている。もっとも多いのがキャッサバイモである。ついでサツマイモ、ジャガイモ、トウモロコシを植えている。場所によってはイモのほうが陸稲より大きな比重を占める。タムプレン行政区のある村では陸稲20%、イモが80%であった。キャッサバイモは4月から5月にかけて植えて12月に収穫する。イモを栽培する区画は（陸稲の区画に挟みこむように）特別に設置している。これは、土地がコメにあわないからといわれている。

郡全体でいえば、商品作物となるものではなく、陸稲とイモ以外に植えられているタバコ、サトウキビ、バナナ、パイナップル、パラミツ（ジャックフルーツ）といったものはすべて自給

林：もうひとつの「森」

用である。カルム郡産のコーヒーの7割がンゲエの集落で生産されている。これは1950年代から植えられている。その面積は減る傾向にある。産業とはいえ規模ではないが、砂金とり (*hong hae, hong kham*) が他にある。また、1989年からタウン行政区 (カトゥ) の三つの村では池をつくり養魚を行うようになった。1991年はおよそ6,000尾の淡水魚をサーラワンおよびセーコーン市内の市場に出荷している。

ラオスでは1975年の「解放」以来、全国森林面積の一割を保護林区とするようにしてきている (表3)。現実の主としてタイ国側への商品用材供給に応じての伐採量や低地民の焼畑による森林破壊による損失が相当なものであるにもかかわらず、他の東南アジア諸国同様、頑迷な焼畑移動耕作者と目されてきたラオ・トゥンは、森林減少の元凶と真っ先に矢面にたたされた。カルム郡でも事態はまったく同様である。

インドシナ戦争、内戦の時代と三十年間にわたって森中を逃げまどったラオ・トゥンは、1980年代末より本格化したこの手の政策に直面しつつある。低地へ降りてきて水稻耕作をすること、そして、耕地を求めて任意に土地を移動するというかつての慣行を制限されるようになる

表3 森林保護区のリスト (1993)

Protection Areas	(ha)
Vientiane	70,000
Phongsaly	222,000
Luangnamtha	—
Oudomxay	—
Bokeo	—
Luangpabang	69,000
Houaphan (1)	150,000
Houaphan (2)	170,000
Houaphan (3)	70,000
Xayabury	191,200
Xiengkhuang	—
Borikhamsay (1)	200,000
Borikhamsay (2)	169,000
Khammouane (1)	353,200
Khammouane (2)	150,000
Khammouane (3)	82,000
Savannakhet	109,900
Savan-Saravane	150,000
Saravane	120,000
Sekong	—
Champasak	110,000
Champasak-Attapau	240,000
Attapeau	200,000

出所：Agricultural Statistics Yearbook [MAF 1994] より作成

注：—はデータなし。

っている。

ヒキガエルをトーテムとするセーコーン県カルム郡のンゲェの集落Tでは1991年以来、それぞれの世帯に7つに区切られた耕地区画が配当された。毎年それぞれ一区画を耕作して移動し、7年を経て元へ戻る。家族成員数により異なるが、この集落Tでは3人家族で60平方メートル、7人家族で70平方メートル、11人家族の村長宅では150平方メートルが与えられている。土地を周期的に回復させるという政策の目的は村の住民に了解されているが、選択場所が自由でないためコメが不味くなっても同じ所にとどまらざるをえない、と不評である。彼らは、にげまどう森のなかでも続けていたという伝統的な火入れ前の儀礼や収穫祭をほとんど放棄している。

生産向上のために低地におりてくれば、焼畑作業に入る前に実施されていた念入りの儀礼でさえ再現できる道理はない。同郡の別のンゲェの集落CYでは、収穫を終えた村を挙げての水牛供犠儀礼のときに、森の霊 (*yang krong*)、集落の霊 (*yang wheel*)、家屋の霊 (*yang dong*)、そして死者の霊 (*yaang ruang*) を順番によびよせていたという。水牛を食べてもらうためである。だが、それも昔語りとなりつつある。そして、言語はもちろん、家屋の形態をも低地のラオが好むような高床式にして自らの伝統を棄ててゆくことこそが、発展の徴とする若いリーダーたちが生まれている。

水牛供犠を中心とする精霊祭祀こそ、多民族社会ラオスに遍在する宗教実践であった。しかし現在では以前のように実施されていない。ラオス人民革命党は、今日こそ撲滅すべき迷信とまでは糾弾しなくなっているが、社会開発の文脈でこれを排除する方針をとっていることにはかわりはない。役職をもつ村人は、水牛供犠をして暮らしの安寧を求めるのなら、その水牛を売って薬や物品を買うほうが賢明かつ合理的であると住民に説く。だが、精霊たちへの供犠を主要な実践宗教としてきたラオ・トゥンの諸集落において精霊祭祀が減少したのは内戦を含む「30年戦争」で被った物理的な暴力によるところも大きい。

カルム郡カサンカン区にモン＝クメール系諸語族のひとつアラック人の集落Kがある。村には9代までの連綿たるリネージをたどることができる首長がいる。アラックが他の民族と自他を区別するのはこの一点にある。同じアラックであっても、同じ地で世代を重ねることで、差異化されたアイデンティティを形成してきている。首長とその親族によれば、かつて陰暦1月には森林伐採のための儀礼、同2月には一年の安寧を祈って集会所を拠点に7夜にわたる水牛供犠 (*yang jhanaru*) を実施した。現在も特徴的なロングハウスに住んでいるが、1964年を最後に精霊祭祀をしていない。米軍機による空爆が激しくなり、集会所はもちろん銅鑼や酒壺などの祭具が破壊された。統一後の1978年、儀礼を永遠に放棄することの許しを守護霊に乞うたとされている。

同県内のラオ・トゥンの人びと（モン＝クメール系諸語族が主）は、ラオ語でピー・パー・

サー（標準タイ国語ではパー・チャー）もしくはパー・ヘーオ（*pa heo*）とよばれる埋葬用の森（パー）での土葬を基本とする。アラクはチャ・ナン（*cha nan*）、カトゥ人はピン・カムイッ（*pin kamoit*）、ンゲェ（クリアン）はロール・ピン（*roll ping*）、ラヴィーはタノッ・ジュオッ（*tanok djhuok*）ないしカ・ジュオッ（*ka djhuok*）というように、通常の森とは異なる名称をそれぞれにもつ[たとえば、クリアンは遺体を埋めない普通の森のことをクロン（*krong*）]という。いずれの地所も、集落から10キロほど離れた場所にある。

低地ラオ人とは違い、癩病、コレラなどの伝染病で死亡したときに限って火葬をする。さらにいまひとつの共通点は、健常者の死、異常死、幼児死における埋葬場所の差異化である。同じ森空間であっても、それらは注意深く区別される。

さまざまな言語集団を一括している同じラオ・トゥンのなかでも、葬制には違いと共通性がある。違いは、それぞれの言語集団により死に装束、棺桶の形状、埋葬方法などが異なることである。さらに、集落によっては社会的地位の格差、性差を表現するやりかたが示される。死に装束で重要なものは木綿糸（ラヴィーでは赤、ンゲェは白）である。左右の足の親指をくくりつけるほか、顎から頭頂にかけてまきつける。棺桶は丸太をくりぬいて作るのが広くみられる基本型である。通常は二つに割った丸太をそれぞれくりぬき、桶と蓋にする。ラヴィーではひとつの棺桶に上から何体も重ねることがある。ンゲェでは蓋は作らない。顔だけがみえるようにして遺品を重ねてゆき、最後に土をかぶせる。

カトゥの人びとはもっともこみいった葬送法をもつ。集落内での経済・社会的力に応じて、三種の葬制が棺桶の形状タイプとともに区別されている。首長やその血統の者には蓋上に、水牛、鶏、牛などの立体的な彫像をつける。これらの桶は当人の生前に用意され、村外に建てられている米倉の下に安置されている。死が訪れると盛大な水牛供犠が行われる。儀礼の後に遺体を棺に移す。死者を仰向きに寝かせて蓋をとじ二カ所を縛る。そして棺は地中に埋めるというよりは高く盛られた土まんじゅうの上にのせるようにして埋め込む。装飾部ははっきりみえる（みせる）ままとなる。彫刻をほどこさずに丸太をくりぬいた本体と蓋をつける型の棺は、中流の人用である。そして、貧者の死には本体も蓋もなく、死体を竹で編んだござにまるめたまま土中に埋める。

ラオ・トゥンの人びとの葬制で共通する点もまたある。埋葬時の頭の向きにみる性差である。細かな点は異なっているが、男性が西向き、女性は東向きにする。それについての語りもまた同じである。男性は死からめざめたときには東の方向にあがってくる太陽をみる。太陽をみて男は外へ向かうことができる、という。逆に、女性は西向きにある集落、竈をもつ家屋がある方に向かえるからであるとされる。ヒトは、性差に応じてそれぞれの場で働く存在なのである。

セーコーン県ラマム郡に、ラヴィー人の集落Pがある。ロングハウス形式の家屋、丸太をく

りぬいた階段などの形状は、同郡に一大集落をなしているアラックに似る。モチゴメをつくって食べる。彼らも仏教徒ではない。ラヴィー人は「ブラッ」ないし「ブラッ・テーン」(*bhra; bhra taeng*)とよぶ精霊を村の守護霊としてきた。しかし、ほとんど儀礼は実施していない。もともと焼畑耕作をしていたが、1985年に現在の地所へおりてきた。政府奨励の水稻耕作(モチゴメを植える)に従事するためである。ただし、人が死ぬとカ・ジュオッとよぶ埋葬の森に遺体を埋める慣行は変えていない。

P村の人びとにとってもっとも重要なのは、他のラオ・トゥンと同じく水牛である。1992年時点で全村(30世帯, 152人)で85頭を保有する。水牛を水稻耕作に使うためではない。一に儀礼用、次いで薬を購入するための費用としてである。現実には耕起に水牛を使い始めたのは1991年からでわずか1世帯のみである。「水牛を使うと死んでしまう。人がやれば死ぬことはない」という。

彼らの言い分をこちら側の言い方に置き換えれば、水牛とは精霊の世界をも含めた外部世界とのコミュニケーションのために必要な財である。婚資の額はほとんど水牛を単位とする。異民族との交易にも使われる。さらに、それを供儀することによって他界と交通する。そうした交換財である。ただし、水牛を対象とする供儀は治療儀礼として存続している。このことは他のラオ・トゥンの社会でも共通する。ロングハウスの前には木製の供儀柱がぱらぱらと一本から数本が立つ。これは治療儀礼のために水牛を供儀した証である。三本あれば三回実施したことになる。供儀にふされた水牛の頭は、家屋内の大黒柱か中央の集会所の梁、あるいは米倉の前にずらりと並べられる。彼らの間では、水牛の重要性は変わらない。

P村にはヤー・モン(*ya mon*)とよばれる病を診断し、処方を与える専門家がいる。彼によれば人を苦しめる精霊は大別して二種類ある。ピー・ノーイとピー・ニャイである。⁷⁾前者は主に森の霊、木の霊、水の霊、山の霊などの草木虫魚の類の村をとりまく自然霊という。後者は村内に関するもので、家屋の精霊(*phi huan*)、他界した近親の霊(*phi sia*)が代表する。病因がピー・ニャイならば例外なく供儀獣が必要である。例えば、家屋の霊による病で軽度のものであれば豚、重度の場合は水牛を供儀しなければならない。自然霊の場合は黒米、赤米、鶏を献上すればよい。たとえば、木の精霊によるものであれば黒米、水の霊であれば黒もしくは赤米である。森の霊(*phi pa*)であれば鶏を供儀する。ヒトに関わる霊は、自然霊よりはるかに深刻な危害を身体に加える。

焼畑を生業としてきた人びとは、激変する環境のなかでなお、森林空間を死者が行き着く場としている。ラヴィーの治療儀礼が示すように、精霊の存在を対象化する過程は集落の守護霊祭祀が廃れてもなお、人びとの身体を尺度として持続している。東南アジア大陸部の諸民族の

7) ラオ語で聞き取ったためにふたつの原語は不明である。ただし精霊自体は、前出どおり「ブラッ」である。

林：もうひとつの「森」

社会、政治、文化的関係のなかで具体の地に紡がれてきた森林観に、もっとも基本的な図式があるとすれば、身体が生まれ成滅する循環論理の基点に森空間を表象することにあるように思われる。そこは、精霊の形態をとるような、内なる他者とのコミュニケーションの方途を残すからである。

V おわりに

今日、森林は環境保護の世界的なシンボルである。このことは東南アジアでの論調においてもあてはまる。それは、ほとんどが資源保護の観点からのものである。1996年に創設されたタイ王室森林局はつい数十年前まで、森林は換金作物たる用材を生む場とみなしていた[Hafner 1990: 79-80]。1980年代末に、国内の森林面積の一割を保護区として指定したラオス政府においても、森林は電力に次いで主要な輸出品目として捉えられている。焼畑移動耕作で生業を営んできた山地民の移動空間を限定的なものとしようとしてきたことの背景には、一方でそうした国家資源として表象されてきた森林空間の姿がある。

森林をめぐる昨今の環境保護主義的な議論は、その論者が特定の政府あるいは非政府組織、ないし在地の知識人によるものであれ、森林の恵みを甘受する受益者を地球上の全人類に拡大してはいるが、基本的に森林を資源とみなす視点からのものである。森は自然のシンボルである。それらを反映してあるいは同調するかのようになり、森林産品を重要な国家収入源とみなしてきた政府の森林行政は、保護をうたう。だが、おおくそれらはかけ声どまりになっていることは周知のとおりである。今日も、ラオスからの材木が国境を越えて東北タイ側の町ウボンラーチャターニー県に非合法的に運ばれている。タイ側がラオスに電気と木材を求めるのである。政府レベルの森林表象には、こうした二国間の経済関係においても錯綜した背景が反映されている。大陸部の「強国」タイの環境保護運動が、ほとんど西欧流環境保護運動のものと軌を一にしているのは、その裏返しでさえある。

東南アジア大陸部において森林が資源空間として対象化されたのが前世紀半ばごろ、植民地主義時代においてであったとすれば[Bryant 1997: 8]、今日の国家の方針はそれを基本的に踏襲するものである。だが、上にみたように森林という空間は、当の生活者にとって単なる資源空間ではなく、「死」と「生」にかかわる場所でありつづけてきた。基本的な他界観、生命観を構成し現出させる場所、それが他でもない森林という場であった。人びとの生活空間は、文字通りそこから分け与えられてきた。多くを発言することがない生活者の記憶のなかの森林は、昨今の数多の森林観とは相容れないものといってよい。それらは、信仰とか宗教の問題ではなく、森林との直接対峙を欠いた、自己不在の環境論だからである。

小稿では人びとの「森林観」をかいま見ようとした。ラオスにおいて「森」ないしその世界

とは、単なる樹木が繁茂する空間ではない。現世での対話様式では通交しえなくなった他界霊の場、通常コミュニケーションできない精霊、さらには同様な他者、異民族がすまう空間の表象でもあった。森は太古の時代から、生活資源であるとともに個別の森を前にする人びとの生命に関わってきた。その狭間の空間で生活者の安寧を祈願する供儀がなされ、生贄をささげる暴力は社会的に容認されてきた。生活者は、そうした儀礼言語を介して森林空間を表象しコミュニケーションしてきたのである。森林の身体たる樹木を切って生活空間をこしらえようとするにあたっては、夢や占い、神託が重要な役割を果たしてきた。それは、現代人には荒唐無稽にみえるかもしれぬが、森世界をひとつの具体相をもつ生命体として対象化する人びとの、身体を介在させるコミュニケーションなのである。外部世界が、儀礼行動を含む人びとの身体行動を介して内なる空間として構築されてゆく過程がそこにある。恵みへの渴望と畏れ。森林空間にたいする見方の普遍性のひとつには、そうした両義性がある。手をつけていない森林が、常に集落のむこうがわの外部世界として対象化されてきたことにはそうした背景がみてとれる。

繰り返すが、森林そのものが精霊が宿る空間として実体視されてきたわけではない。それは、そこに関わる人びとの、変転する身体を通じて対象化されてきた結果のひとつにすぎない。同時に、森林空間に巣くってきた人間は、森を越える世界、すなわち世俗の地方行政制度、さらには市場経済や資本主義というシステムのなかにも生きてきた。それらに応じて、それぞれの場で、それぞれの森の対象化が行われてきた。今日「人類のための熱帯雨林」というスローガンもまた、その上に被ろうとしている。だが、森を前にする人びとを抜きにし、それを語る主体の身体も介在させることのないこのスローガンは、あまりにもうつろである。

森林はその傍らで生活する者が対象化してきており、地域、民族ごとに異なる歴史を背負っている。その歴史的事実を踏まえない森林をめぐる議論は、地域にねざしたその姿を変換することはあっても、正しい姿を伝えるものではない。森林観の局地性、歴史性、多元性をみることは、今日の環境保護イデオロギーのもとで外部者が一元的にシステム化する愚にもつかぬ森林保護論への警鐘となろう。さらに、そこに通底するのは自己不在の環境保護論ないし実学化する異文化研究を担う在地の人びとをも含む知識人への批判ともなろう。

参 考 文 献

- アト・ド・フリース. 1984. 『イメージ・シンボル事典』 山下圭一郎ほか (共訳). 大修館書店. (原著 Ad de Vries. *Dictionary of Symbols and Imagery*. Amsterdam: North Holland Publishing Co. 1974)
- Bryant, Raymond L. 1997. *The Political Ecology of Forestry in Burma*. London: C. Hurst & Co.
- Chatsumarn Kabil Singh. 1990. Buddhist Monks and Forest Conservation. In *Radical Conservatism: Buddhism in the Contemporary World*, edited by Sulak Sivaraksa, pp. 301-309. Bangkok: Suksit Siam.
- Davis, Richard B. 1984. *Muang Metaphysics: A Study of Northern Thai Myth and Ritual*. Bangkok: Pandora.
- Hafner, James A. 1990. Forces and Policy Issues affecting Forest Use in Northeast Thailand 1900-1985. In *Keepers of the Forest: Land Management Alternatives in Southeast Asia*, edited by Poffenberger, Mark, pp. 69-94. Manila: Ateneo De Manila University Press.

- Harmand, F.J. 1997 (1879). *Laos and the Hilltribes of Indochina: Journeys to the Boloven Plateau, from Bassak to Hue through Laos, and to the Origins of the Thai*. (translation and Introduction by Walter E.J. Tips) Bangkok: White Lotus. (originally published as "Le Laos et les populations Saubages de L'Indochine," in *Le Tour du Monde* 38 (1874-1875): 1-48; 39 (1876-1877): 1874-1879, Paris.)
- 林 行夫. 1985. 「葬儀をめぐるブン（功德）と社会関係」『東南アジア研究』23(3): 349-370.
- . 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): 1-116.
- . 1992. 「再生する守護霊——タイの社会変化と宗教」『季刊アジアフォーラム』64: 20-24.
- . 1993. 「森林の変容と生成——東北タイにおける宗教表象の社会史試論」『農耕の技術と文化』佐々木高明（編）, 648-670ページ所収. 集英社.
- Hirsch, Philip, ed. 1997 (1996). *Seeing Forests for Trees: Environmentalism in Thailand*. Chiang Mai: Silkwarm Books.
- 岩田慶治. 1991 (1966). 『日本文化のふるさと』角川書店.
- MAF (Ministry of Agriculture and Forestry, Lao P.D.R.). 1992. *Forest Cover and Land Use in Lao P.D.R.: Final Report on the Nationwide Reconnaissance Survey*. Vientiane: National Office of Forest Inventory and Planning, Dept. of Forestry, Ministry of Agriculture and Forestry, Lao P.D.R.
- . 1993. *Agricultural Statistics Yearbook*. Vientiane: The Cabinet Office of MAF.
- . 1994. *Agricultural Statistics Yearbook*. Vientiane: The Cabinet Office of MAF.
- McFarland, G.B. 1974 (1941). *Thai-English Dictionary*. Stanford: Stanford University Press.
- 宮本 勝. 1986. 『ハヌノオ・マンヤン族——フィリピン山地民の社会・宗教・法』第一書房.
- フィリップ・アリエス. 1990. 『図説死の文化史——ひとは死をどのように生きたか』福井憲彦（訳）. 日本エディタースクール出版部. (原著 Philippe Aries. *Images de L'homme devant la mort*. Paris: Editions du Seuil. 1983)
- Placzek, J. 1981. The Thai Forest Tradition. In *Southeast Asia: Women, Changing Social Structure and Cultural Continuity*, edited by G.B. Hainsworth, pp. 156-185. The University of Ottawa Press.
- Rigg, Jonathan; and Randi Jerndal. 1996. Plenty in the Context of Scarcity: Forest Management in Laos. In *Environmental Change in South-East Asia: People, Politics and Sustainable Development*, edited by Parnwell, Michael J.G. and Raymond L. Bryant, pp. 145-162. London: Routledge.
- Santita Ganjanapan. 1997 (1996). A Comparative Study of Indigenous and Scientific Concepts in Land and Forest Classification in Northern Thailand. In *Seeing Forests for Trees: Environmentalism in Thailand*, edited by Hirsch, Philip, pp. 247-267. Chiang Mai: Silkwarm Books.
- Sponsel, Leslie E.; and Poranee Natadehcha-Sponsel. 1995. The Role of Buddhism in Creating a More Sustainable Society in Thailand. In *Counting the Costs: Economic Growth and Environmental Change in Thailand*, edited by Rigg, Jonathan, pp. 27-46. Singapore: ISEAS.
- Suthep Sunthonphesat. 1968. Khwamchua ruang 'phi puta' nai muban phak tawan-ook chiangnua. In *Sangkhom Witthaya khong muban phak tawan-ook chiang nua*, edited by Suthep Sunthonphesat. Krungthep: Mahawitthayalai Chulalongkorn.
- Tambiah, Stanley J. 1970. *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 田中耕司. 1996. 「生活者の『森』と観察者の『森林』」『森と人の対話——熱帯からみる世界』山田勇（編）, 222-248ページ所収. 人文書院.
- Wilaiwan Khanittanan. 1989. The Order of the Natural World as Recorded in Thai Languages. In *Culture and Environment in Thailand: A Symposium of the Siam Society*, edited by Siam Society, pp. 233-242. Bangkok: Siam Society.
- 吉田敏浩. 1995. 『森の回廊——ビルマ辺境、民族解放地区の1,300日』日本放送出版協会.