



Title	精霊と空間：北タイ精霊信仰覚え書
Author(s)	梶原, 景昭
Citation	大阪大学人間科学部紀要. 1982, 8, p. 147-170
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/9839
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

精 霊 と 空 間

—北タイ精霊信仰覚え書—

梶 原 景 昭

精霊と空間

—北タイ精霊信仰覚え書—

はじめに

北タイの宗教を考える場合に、顕著な特徴として注目されることは、仏教と時間との結びつきであり、精霊信仰と空間との関連の強さであるといつてよい¹⁾。ただし、ここでいう仏教と精霊信仰という区分は、かつてその見取図を描く試みで考察したように²⁾、北タイ社会のコンテクストにおいて、タン・ブン儀礼とリエン儀礼という儀礼レベルでの対比に表現されるもので、仏教がコスモロジーを規定し、混沌に秩序を与えるという意味で、全体性を担っていることを忘れてはならない。

そのため本稿の目的は、空間との結びつきが顕著な、精霊をめぐる儀礼の検討を行ない、ピー (*phii*) に代表される精霊の世界が、空間とのメタフォリカルな関係において捉えられていることの手がかりを示すことにある。コスモスの構造は時間と空間から構成されており、あるいは時・空間の絶えざる相互作用で成立していると考えられるために、この小論の言及する範囲にはおのずから制限がある。また時間と空間という区分は必ずしもつねにまったく異なった二つの領域を示すとは限らない。すなわち時間を空間で表わすことや、その逆といった相互の互換性が認められるのである。ここで空間という場合、以上のような留保条件がついていることもはっきりさせておきたい。

これまでピーをはじめとする精霊に関する論考はそのほとんどが、断片的な民俗学的事実の羅列に終始してきたといつてよい³⁾。その欠を補なう試みとともに、チャオ・ティー (*caw tii*)、チャオ・バアン (*caw baan*) など一定範囲の領域に結びついた土地の精霊を対象として、空間の設定、境界の問題を始めとして、北タイ人の空間認識の一端を明らかにすることも、この小論の目的である。また、こうした問題には、霊的存在と人間との相互関係（たとえば供物の贈呈や供養など）が含まれており、それが人間どうしの相互作用との連続性をもつことはいうまでもない。そのためここで記述する儀礼はいわば相互関係の儀礼であり、あいつつなどの人間の日常的な相互関係⁴⁾との共通点をもつといつてよい。

しばしば語られるように、テラワダ仏教こそが、混沌のなかに秩序をもたらしものであるとすると、精霊の世界は混沌そのものであるから、混沌を記述する作業には大きな困難が予想される。そのため、この小論には限界があるが、今後展開してゆきたいと考える、北タ

イの精霊信仰の問題の手はじめとして、これを位置づけておきたい。なお、ここでの記述はこれまでの北タイ農村におけるフィールド・ワーク⁵⁾に依っており、そこでの資料と体験に準じて、問題点を整理し、示してゆくこととする。

1

北タイの日常世界において、あいさつの問題でも触れたことがあるように、空間、あるいは存在者の位置関係、そしてトポスといった問題は重要な意味をもっている。それは静態的な空間分類や半永久的な構造物として示される聖なる場所などの、すでに画定された空間にかかわるばかりでなく、画定する行為として、相互作用やダイナミックな関係をも含んでいる。たとえば日常生活のなかで人びとは、相手が何をしているか、どこへ行くのか、どこからやってきたのかなど、対人関係をめぐる絶え間のない位置確認を行っているのである。日常生活はこうした、行為、動きの確認から構成されているとって過言ではない。これに準ずる問題は人間と精霊との関係にも相同的に関連しており、北タイ人は屋敷地、村などの居住空間においても、また人里離れた山中でも絶えず、自己と環境との関わりに注意を払い、とりわけ悪霊の棲み処には用心を重ねている⁶⁾。それは自らが歩んでゆく、あるいは通過したり、しばらく滞在する空間に意味づけを行なってゆくことでもある。

連続したユークリッド空間に非連続をもち込む、文化における空間の分節化は北タイ農村では以下に行なわれる。分節のレベルは、家屋 (*baan* ないし *huan*)、屋敷地 (*bor-iwaenbaan*)、村 (*muu baan* ないし *tambol*)、郡 (*amphuu*)、州ないし省 (*cangwat*)、都市ないし国家 (*myang*) といった行政単位にも読み換えられるシリーズと、村落 (*baan*) と都市 (*wiang* ないし *myang*) との対比のレベル、あるいは村の居住空間 (*baan*) と山野 (*paa*) との対立のレベルなどに大別される。さらに東西南北の方位、此方と彼方の相対的な区分も含まれる。これらの空間区分はそれぞれ、状況や問題に応じて、いずれかのレベルが強調されるといってよい。

こうした生きられた空間の中心は家屋である。家屋は東西南北の方位と上下の垂直軸（高床の上と下）とを基準にして構成された空間で、部屋の間取りに主として東西軸にもとづく差異化がみられ、高床の上が人間の居住空間、下が物置きや家畜のための場所になっている。あるいは床の上は、そこに居住する人びとの私的な空間で、床の下は、縁台を置いて近隣の人びとが集うためのより公的な場所になっている。S・J・タムバイアーによると、家屋空間は人間のカテゴリー、動物のカテゴリーなどの象徴的分類が集約的に表現される焦点を形成しているという⁷⁾。すなわち、近親者、隣人、見ず知らずの他人といった人間の範疇と、彼らが家のなかのどこで遇されるか、あるいはどこまで入ることが可能かということが自ら

決定されている。また家屋ならびに家敷地は人間と家畜の居住空間であり、野性動物の侵入は凶兆として激しく嫌悪される。

一つないし複数の家屋が集まって、一つの家敷地を形造ることは一般的である。これは *tii diaw kan* (場所を共有する) ないし *hua diaw kan* (垣根を共有する) と呼ばれる。と同時にこれらの敷地内の家屋は、屋敷地の守護精霊を共有する (*caw tii diaw kan*)。また通常これらの家屋はそれぞれ親族的紐帯によって結ばれているために、同一の *pii puu njaa*⁸⁾ (祖霊) と繋がっている。そのため、チャオ・ティヤピー・プー・ニャーの儀礼の際には、家敷地の集団が一つの単位として参加する。屋敷地の構成は、それぞれの家族の発展上のサイクルによって規模と様態が異なる。すなわち、夫婦と未婚の子供が敷地内に一軒のみの家屋を建てている場合もあるし、両親夫婦と未婚の子供の家と、すでに結婚した子供の家が同一敷地に建っていることもある。ふつつ既婚の娘が同一敷地内に独立家屋をもつことが多く、伝統的にもそういわれてきたが、最近では、土地の余裕があれば既婚の息子も同じ屋敷地に家を建てることが多い。両親の死後、兄弟姉妹が屋敷地を共有している場合もある。いずれにしろ一つの屋敷地は一軒～五軒ほどの家屋から構成されている。

こうした屋敷地がいくつか集まって、村の居住区を形成する。村の居住区は村落全体と同じく *baan* と呼ばれ、さらにいくつかの下位区分に分けられている。村の居住区域の外側に、水田、畑地、水路が拡がり、寺院の顕著な建物が位置する。寺院はふつつ村の居住区域に近接した場所に建てられているが、道路を隔てたり、周囲を雑木林で囲まれていて、一つの独立した空間を形成している⁹⁾。行政区域としての村の境域には、そのほか、叢林や丘陵地も含まれている。こうした区域や河川の合流点、他村との境界などは、悪霊の棲む場所として徴づけられていることが多い。村内の居住区域からはずれた叢林の中に村の守護精霊 *caw baan* (あるいは *puu baan*) の小祠 (*hoo*) がある。ふつつ人びとが通る道からはずれた、目立たぬ場所で、用事のないときに人びとが訪れることはない。

村と村との境界は、河川、水路、叢林などの自然的境界ではっきりと隔てられている場合もあるが、居住区域を囲むように拡がる水田がいくつかの村を繋いでいることもある。しかしそうした場合でも、村の居住区域が他村のそれと隣接していることはない。このような村 (*muu baan*) が8～10集まってタンボンという行政単位をなしている。さらにタンボンの集合がアンパー (郡) を、そしてその上位区分がチャンワット (州、省) であるが、北タイの調査村では村、タンボン、アンパーに到る区域はよく認識され、必ずしも行政区分にすぎぬものでなく、体験される世界を形造っていた。しかしアンパーの上位区分はチェンマイ市 (あるいは *wiang*) であり、これは村からチェンマイ市までの移動の際にも実際に通過する境域として確認される空間のシリーズである。

伝統的なチェンマイ王国 (あるいはランナー・タイ王国) では、版図全体が *myang* と

よばれていたが、今日ではチェンマイ市が同様にムアンとよばれている。かつてのチェンマイ王国はその中心部分にあたる現在のチェンマイ市の一部に集約して表現され、都市と国家のレベルが一体化していたといえよう。ムアンの中心には *saw inthakin* (インドラ神の柱) が建てられ、宇宙の中心のメルー山に当たると考えられており、そこにムアンの領域を司どる守護精霊が宿るといわれていた。この柱は *lak myang* (国柱ないし都市の柱) でもあり、空間的にもチェンマイの中心に建てられていたが、現在ではチェディ・ルワン寺院の境内の小堂の中にある。

この柱およびそこに宿る精霊のための供儀に関しては、伝統的には人身御供の慣習を含めて、さまざまな報告があるが¹⁰⁾、現在では供儀は消滅している。この精霊はムアン全体(都市と国家)の領域に関与し、しかも王権との深い結びつきをもっていた。たとえば王と精霊との個人的、人格的な結びつきが存在したという指摘もある。この柱および精霊は、これまでに述べた、屋敷や村落という区間とそこを司どるチャオ・ティーやチャオ・バアンとの相同的な関連をもつものと考えられ、いずれも特定の空間を徴づける中心性を示しているのである。

家から都市ないし国家に到る空間区分のシリーズは、それが今日の行政組織の構成と重なり合うために、一つのヒエラルヒーをもった連続体になっている。しかしながら、都市ないし伝統的な国家の空間構造と、屋敷地や村落のそれは同様であり、むしろ行政的にはじめてヒエラルヒー化が行なわれたと考えられる。だからこうした空間区分でもっとも中心的な対比を示すのは、*baan* と *myang* であろう。すなわち家屋が世界の似姿であるという意味で、家屋、屋敷地、村落と都市、国家には、重なり合ったコスモロジカルな構造が共有されているのである。

以上の空間区分が政治や行政、国家と王権の問題とより強い結びつきをもつとすれば、以下に述べる空間区分は、「文化と自然」の対立を強調するといっていよい。

北タイ村落の人びとの生活空間の拡がりとは、バアン(家、屋敷地、村落)とよばれる居住空間と、*tong* (水田)、*phae* (叢林、丘陵)と *doi* (山地)という非居住空間に分れる。非居住空間の中でも、水田はふつう村の居住区域に隣接しており、日常の仕事の場でもあり、また稲作や畑作の場としてのみでなく、魚や蛙を採集し、農閑期には牛や水牛を放す場所でもある。さらに一般に村(バアン)というとき、水田もその一部に含まれていて、村の外の人手の入っていない空間とは区別されている。*phae* は薪や屋根を葺く木の葉、筍、キノコなどを採集する重要な領域であり、人びとはそこにしばしば出かける。また土地不足やタバコ耕作、陸稲のために、ペを開墾して耕作地として使用することも行なわれている。山地は村の人びとにとっては、狩猟のために出かけるほか雨期の家畜の放牧地として利用されるが、さらに深く山に入ることは稀れで、*chaaw khaw* ないし *chaaw doj* とよばれる山地民の

領域と考えられており、また悪霊の抜跨する危険な空間でもある。そのため、*paj phae*（べに行く）という表現にはごく日常的な意味しかないが、*paj doj*（山へ行く）という場合、狩に行くことのはかに、何か特別の用向きが暗示されたり、あるいは「不法な」含意が示されることも考えられる。このような空間区分も、たとえばべとドイとのちがいが、地理的な一定の目安がないわけではないが、客観的な定義の加えられる区分ではなく、人びとの空間との関わりを通して了解されるものといってよい。すなわち、ドイの領域での行動タブーや特別の呪文（カター）によって、そこがドイと認識されていると観察されるのである。いわば人間が空間との相互作用によって、一つ一つの領域に意味を与えてゆくわけで、その陰に、特定空間を司る精霊が相互作用の対象として重要な意味をもつようになる。

こうした空間のメタファーとして出現する精霊はピーともテーパラック（守護のテーワダー）とも呼ばれるが、と同時に場所の主（チャオ）として認識されている¹¹⁾。さきに述べた、さまざまな空間分節はそれぞれのチャオをもっており、またチャオが存在してはじめて、その空間が人間的な意味をもつものになるのである。しかも空間が意味をもつものとしてたち現れるのは、人びとがチャオとのなんらかの相互作用ないし邂逅を行なうときであるといってよい。このような一定空間の主としての精霊は、家・屋敷のレベルでチャオ・ティーであり、村落ではチャオ・バアン、都市ないし国家ではチャオ・ムアンである。また山野ではチャオ・パー、チャオ・ドーイ、水田ではチャオ・ナー、水路ではチャオ・セン・ムアンである。そのほか大地の精霊として普遍的な存在に、ナン・トラニーがある。場所に結びつく精霊のすべてがチャオとよばれるわけではないが、精霊がなんらかの坐所をもつ限りにおいて、それらは必ず、場所のチャオであるといってよからう。すなわち宇宙内の場所はすべてその所有者ないし主をもっており、われわれ人間は、場合場合によって、そうした精霊と関わって、特定の空間を一時的にせよ人間の住めるように馴化しなくてはならない。

精霊のなかでも、山野の精霊のような身近でない精霊との関わりは一時的であり、ふつう集合的な儀礼が行なわれることはない。それに対し、より人間化された空間の主である、チャオ・ティー、チャオ・バアンに対しては、坐所としてのホーが半永久的な構造物として建てられ、年中行事としても、特別なないし個別の行事や請願を目的とする儀礼が行なわれる。山野の精霊は大木や岩に棲むと考えられていて、ふつうは山中に小祠が設けられることはない。山中に人びとが出かける場合、食事するときになると、自分の飯のごく一部を、大木の下や石の上や、なにか目立つ場所に捧げることが忘れてはならない。ふつうオコワの団子を二個捧げるが、一つはチャオ・ティーに、もう一つはナン・トラニーに充てたものといわれる。狩猟の途中でも、雨期に山中で移牧を行なう際にも、水田で農耕に従事するときも、手近な石の上に捧げものを作ることがしばしばなされる。家畜を山野に放すときには、簡単な小舎がけをして、数人の村人が動物の番をして約一ヶ月半ほど山中で過ごす。このときには、チ

ャオ・ティーの小祠がたてられる。これは村内でみられる小祠よりさらに簡便なものであるが、一時的に山中に出かける場合とちがい、一定の滞在を行なうときには、このようにャオ・ティーに対する配慮もより明示的になる。

家屋を建てて居住空間が設定されるように、これまでの人の住んでいなかった土地に家を建てる場合には、ャオ・ティーの小祠を作る。また前住者がいた場合には、すでに建てられた小祠の扱いには用心を要する。つまり、粗末にしても良くないが、前住者の家系がピー・ガ(悪霊)をもつ筋であったりすると、ャオ・ティーが汚染されていることもある。それ故、適切に建てられ、適わしい儀礼が行なわれてはじめて、その空間が馴化された人間的空間となるのである。

居住空間のャオと非居住空間のャオとを比較すると、小祠の有無、集合的な年中行事の有無といった点で差異が認められるが、いずれの場合でも、ャオとの相互作用によって人間は空間を自然的な連続から分節化し、自然に対してむき出しの、悪霊の脅威に満ちたものから、人間にとって安心のゆく領域に変容させてゆくといつてよい。そしてこうした行為は人間のゆくところ常になされるものであり、北タイ社会の空間認識の基本は実にこの精霊との関わりおよび空間の馴化過程に明瞭に示されているのである。そのため、空間把握は静態的な面にとどまらず、日常生活のなかで、終始ダイナミックに行なわれているといえよう。

2

ャオ・ティーやャオ・バアンのャオ (*caw*) は、国王 (*Phra Caw Phendin, Caw Faa* など)、王子 (*Caw Myang*: 侯国の主)、僧侶 (*Caw awaat, Caw khun* など)、そしてブッダ (*Phra Puta caw*) のような聖なる存在ならびに支配者、長を示す尊称的な接頭辞や接尾辞として用いられる。このようなャオのつく存在はいずれも、タブーによってとりまかれた聖なる存在で、一般の人間が *khon* カテゴリーに属するのに対し、*ong* のカテゴリーを形成している。またャオは、*caw khong baan* (家主、戸主)、*caw khong raan* (店主) など、職業や、一つの場の主あるいは長を示すこともある。さらに口語表現では、仲間や親しい友人を「あいつ」と呼ぶような場合にも用いられる。そのほか、すでに述べたように、ャオ・ティー、ャオ・バアン、ャオ・ワット (寺院の精霊) などの霊的な存在がャオの範疇に含まれるが、これらは一種のピーであるとも考えられている。しかしながらピーの大半は悪霊であり、一般にピーということばが喚起する恐怖、おかしみ、移ろいやすさに対して、ャオは人びとのあいだに強い感情をひき起こすものではない。

ャオには一定空間の所有者ないし主という意味が共通してみられるとともに、その空間は、ャオがそこで行使する力や権力と結びつく。こうした力は *sak sit* (尋常ではない、

聖なる)とよばれ、人びとの日常生活は地主や家主から霊的存在に到るまで、それらの力との絶えまない闘争と、かけひき、そして妥協の連続であるといつてよかろう。チャオの力には、それが効力をもちうる空間の拡がり定まっています、その枠の外には直接の影響を及ぼさない。だからこそ、旅に出ると、自分の属する屋敷地のチャオ・ティーや村のチャオ・バアン（バアン）の威力は、自分がその領域外から出てしまっているのだから、まったく消滅してしまう。そのため、各地の親分衆に仁義をきって歩くように、それぞれの土地のチャオと適切な関係を結んでゆかねばならない。だから山中に入ってしまうと、村の守護精霊にいくら加護を求めても無駄なわけで、その場所の権力と折り合う必要が生ずるのである。

それに対して仏教のパリッタ（呪護の経文）の効果は限定された場所をこえる普遍性をもっていて、だからこそ旅に出る前に人びとは安全と成功を祈ってパリッタ儀礼にあずかるのである。あるいは *hong khwan* とよばれる魂の強化儀礼を行なう。いずれの場合も呪文を唱えつつ、手首に糸を巻くことが行なわれる。仏教により強く関与する前者の場合はブッダの普遍的霊能が旅の安全をもたらす、そして後者では本人自身の内実が強化されることで力が獲得される。こうした仏教が介在する力、あるいは仏教的に把握される力は基本的に「善なる力」であり、価値的に中立であったり、あるいは悪とみなされる精霊の力とは対照的なものである。精霊や権力者（いずれもチャオ）の力は本来的に中立であり、いかようにも利用できる性質をもつ。そのためこちら側の対処のしかたによって役にも立つし、害を加える力にもなる。こうした力に対していかに首尾よく処してゆくかが問題なのである。そこに供物の贈呈や呪文による慰撫、馴化が必要になるといえよう。一方、狭義の仏教の力は、道徳的な力であり、基本的に聖かつ善である。そこでは、かけひきや交渉、あるいは慰撫といった対処の方法はまったく無縁であるといつてよく、その力自体きわめて包括的で特定されない。

ピーやチャオ・ティー、あるいは権力者によって示される力は、特定の領域、ならびに力を行使する特定の存在に分節化され、全体をまとめるヒエラルヒーや中心性を欠いている。すなわちそうした力の世界は不安定で、人間にとって一つの混沌を示すとともに、人はそれぞれの機会に、各々の個々の力に対処してゆかねばならない。

また霊的な存在はそれら自体の内的な構造として位置づけを行なう枠組を欠いている。その結果無秩序が生ずるが、そうした存在に一定の枠組を与えるのがテラワダ仏教であるといえる。その結果、生々しい力の世界がブッダを頂点とする聖の論理の中に統合されてゆくのである。

こうした仏教的コスモロジーの存在は、北タイの社会像に安定した体系の枠組を与えるのではあるが、その周縁には（あるいは内部）異なる存在としての精霊の世界が組み込まれており、そこに弁証法的な緊張関係が生起するといつてよい。それがために、仏教が活性化さ

れ、異なる存在に対応するという形での仏教実践が活発に行なわれるのである。だからこそ仏教は、徳や価値に関する思弁の領域にとどまるものではなく、それらをめぐる実践行為を中心に行なう。それゆえ人びとは、日常生活の中で遭遇する問題を二つに大別される方法で解決しようとするのである。それを個別的と全体的とに分けることができる。すなわち、一つは個々の場合、個々の霊的存在ないし力の行使者に対処してゆく方法であり、もう一つはブッダや徳にかかわる全体的な方法である。仏教儀礼を通してブン（徳）を得ることは、カールマの変更にも結びつき、現世と来世にわたる長期的な展望をも含むものであるが、他方精霊に対処することは、その場限りのことで、時間的なパースペクティブを欠いている。ブンを得ることは、ブンの蓄積とか集積という観念に関係してくるが、精霊に対する関係はとんどの場合継続的ではないのである。

仏教儀礼は当然そこに儀礼としての形式性を重要視するものではあるが、意図、精神、心の問題、徳目との結びつきもその中に存在している。ところが精霊をめぐる儀礼では、儀礼を手順どおり行なって、人と精霊との折り合いをいかにうまくつけるかが最大の関心事といってよい。もとよりすべての儀礼において、過程を円滑に進行させてゆくことは基本であるが、精霊に関わる儀礼では、とりわけ手続きや進行が重要であり、ふつう集団的な儀礼が少ないこともあって、そうした儀礼は、場の雰囲気や観客に対する配慮はほとんどなく、機械的に進められてゆく。ブッダや僧侶に対する食事贈与は、ふつうの人間が食べられるように丁寧につくられたものを捧げるのだが、精霊への供物の場合は対照的である。すなわちそこには崇敬の意は認められず、取りひきとしての交渉が強調され、贈与される食物も味見をすることはなく、熱を加えぬものでよく、本物でなくともよいとされる。精霊は人間に脅威を与える存在であるが、人間にとってきわめて扱いやすい対象としても考えられている。北タイでは、*'kho phii ngaaj, kho khon yaak'*（人に頼みごとをするのは難かしいが、ピーに頼むのはやさしい）といって、精霊との交渉の特徴が語られる。こうしたことから、精霊との交渉、あるいは力に対処する方法が仏教をめぐる実践行為との著しい対照をなしていることが了解される。

力の所有者としてのチャオが、また一定の領域の支配者でもあることはすでに述べたが、こうした所有の問題は、北タイの俗世界の一般的な傾向と規を一にしている。すなわち村落内での共有財産の存在はきわめて稀薄で、墓地、チャオ・バアン（バアンは村の中心地）の小祠、灌漑水路をのぞくとほとんど共有地や共有林は認められない¹²⁾。個人による所有が圧倒的に優越している俗の論理に対し、仏教の論理には、僧集団のあり方などを通じて、共有の強調がみられるのである。この結果、所有せざる者は所有する者との依存関係を結ばなくてはならず、またそうすることによって力に接近し、あるいは折り合いをつけることが可能になるといってよい。いわばパトロンとクライアントの関係は、俗世界の人びとのあいだの交渉のみならず、むしろ

人と精霊との相互性によく認められ、後者がその基本的モデルを提供しているのではなからうか。

3

村落のほとんどの家ないし屋敷地にはチャオ・ティーのための小祠（ホー）が設けられている。チャオ・ティーはそうした空間の主であり、また守護精霊として、高さ数十センチから一メートル位の柱上小祠をその坐所としている。柱の上に四角い板の台がのせてあったり、あるいは鳥の巣箱のような小舎がのせられている。こうしたホーは原則として屋敷地の東側に建てられていることが多い。ふつうこのホーに対して日常的な関心が注がれて、毎日花その他の捧げものが献呈されるということではなく、ふだんはまったく儀礼的関心が払われない。

チャオ・ティーは家や屋敷地の領域を司どる精霊であるが、森の守護霊および洞穴の精霊など一定の領域を司どる精霊もチャオ・ティーとよばれることがある。しかしながら、その場合、チャオ・パー（森の精霊）などのように別の名前が用いられ、チャオ・ティーのティー（場所）はすぐれて家、屋敷の空間を示すものである。チャオ・ティーには九種類が区分されるという見解¹³⁾があるが、総体的に家を守る精霊と考えられ、むしろ特定空間でなしに、一般的に大地と結びつくナン・トラニーとあわせて、チャオ・ティー・トラニーと呼ばれることが多い。

チャオ・ティーの儀礼は、*dokmai*（花）、*thuup*（線香）、*thian*（ローソク）と水や食物を供えることと、そのときに唱えられることばから構成されている。儀礼の単位は家、屋敷地であり、その成員になんらかの変更がおこった場合、あるいは家の新築の際に儀礼が行なわれる。こうした儀礼は小規模で、他の人びとの目を惹くものではない。家族成員に変更があった場合にはチャオ・ティーに報告がなされ、また家の新築のときには、大きな儀礼全体のごく一部として、チャオ・ティーのための儀礼を行なう。たとえば新築した家に入居するときの儀礼（*khun baan maj*）では、まずチャオ・ティーに捧げものを贈り、ついで僧による新居の浄めがなされる。やがていわゆる仏教的な、パリッタを中心とする呪護とタンブンの儀礼がなされ、僧への食事贈与が終ると、一般人のパーティ（キン・リエン）が始まる。そのことから、チャオ・ティーの儀礼はただそれだけで行なわれることもあるが、なんらかの儀礼に結びついて、その前提を構成する意味をもつ。すなわちチャオ・ティーが人間の居住空間のメタファーであるために、居住空間でなにごとかが行なわれるときに、チャオ・ティーに対する儀礼的関心がひきおこされるのである。

供物の贈呈と呪文は、たいていの場合、戸主ないしは家長が行なう。あるいは *poo* 某々とか *acarn* と呼ばれる、儀礼知識を備えた、壮年、老年の俗人男性がその役割を果たす。

儀礼の手順は、捧げものをのせた盆ないし容器を両手でもち、小祠にローソクを灯し、呪文を唱える。捧げものをする際の呪文（ふつう *kham* : ことばといわれる）は以下のとおりである。

*adcanaj wan nii ko pen wan dii ko pen wan... muu luuk taw ko boola sia yang
hiid boo rid sia yan hooi ko daj khoong khwaaj tok taeng paeng phroom noom
nam maa yang mathupu phaa raa caadu ang dokmai lae lam tian phroom kap
phoochana aahaan ma thawaaj pen taan hyy kae mae thorani caw ko hyy juu
dii mi suk cuphuu cuton boo hyy mii phajaad an daj maa klaj hyy yuu dii mii
suk tyang maa tyng peed tyong kaj khoon hyy yuu dii mii suk cu khon dae to*

本日この佳き日は……の日でございます。われらうち揃い、何をにおいても参じました。忙がしい者も仕事をしておいて、仕事をしないでぶらぶらしていた者もとり急ぎ参りました。捧げものの用意もこの通り立派に万端整っております。チャオ・ティー・トラニーにさしあげようと、花、ローソク、召し上りものなどさまざまにおもち致しました。さて何卒われわれ皆に息災と安寧をお授け下さい。どんな病いもおこらぬようお願いします。牛も水牛も豚も、そして犬もアヒルもニワトリも無事に元気でありますように。

以上は基本型で、それぞれの機会に応じたり、あるいは唱える人によってごく僅かなちがいが生ずることがある。チャオ・ティーに対する食事の贈与 (*liang*) が行なわれるのは、北タイ暦の新年、入安居 (カオ・パンサー)、出安居 (オク・パンサー) などの年中行事の機会と、新築や家族成員の変化など不定期な場合とに大別される。しかしながらこうした儀礼を省略すると、チャオ・ティーから懲罰を蒙るという認識は一般的でない。ふつう災禍の説明としてもっともよく言及されるのが、ピー (とりわけ悪霊) や *puu taen yaa taen* (人間の生みの親である祖霊) であり、チャオ・ティーが直接力を行使するとはほとんどいわれない。ただし、家屋敷に外部から侵入する悪霊も、家の人びとがチャオ・ティーに常日頃から充分な儀礼的関心を払っていれば、チャオ・ティーの威力で容易には入り込めないとされている。

家や屋敷といった永続的な居住空間とはべつに、ある一定期間人間が居住する場所にもチャオ・ティーのホーが建てられる。たとえば雨季に入ると、家畜の移牧が行なわれ、村人は山中に小舎を建て、その傍らにチャオ・ティーの小祠を設ける。移牧がはじまる前にまず村のチャオ・バアンに報告 (*bok*) を行ない、家畜の数の変化、移牧に付き添う村人の移動が伝えられる。移牧が始まり、人びとが山中に小舎を建てたのち、チャオ・ティーを慰撫し、

放牧の成功を願う儀礼を行なう。村落内でのチャオ・ティーには特定の機会のみ、人びとの関心が払われるのに対し、山中では、毎日の夕食をチャオ・ティーに捧げることが行なわれる。山中という人里離れた自然の横溢する空間にあっては、空間の人間化がとりわけ必要であるといえよう。この移牧は雨期が終了し、稲の収穫が済んで、水田が家畜の飼育地として再び使用できるようになるまで数ヶ月続くが、家畜が里に下るときに人びとは儀礼を行なう。この儀礼では、花、線香、ローソク、ミアン、水、食物をチャオ・ティーに捧げ、以下のことばを唱える。

*wan nii ko pen wan dii tii daj bok daj bon wai waa liang caw naaj diaw nii
ko tyng wan nan laew muu khaa tang laaj dai nam aw kaj maa liang laew
khoo hyy juu dii mii suk pii naa phaa mai ko ca aw maa liang iik*

本日この佳き日にかつてお約束したようにチャオ・ナーイに捧げものをさし上げようとして参りました。われわれ一同あなた様のために鶏を用意してきました。どうぞわれわれ全員が息災でありますようお願い致します。さすればまた来年も捧げものをもって参りましょう。

以上のことばを唱える際に、人びとは鶏料理をいれた洗面器を捧げもち、小祠の前に膝まづく。その他の供物は木枝で組まれた小さな台上においてあり、その横にローソクを点灯する。ことばを唱え終ると、人びとは小さなローソクが残り少なくなるまでしばし待ち、やがて精霊の 식사가終了したこととして、次のことばを唱える。

*diaw nii caw ko kin riab rooj laew e kin saath kin gyn khoo caw naaj ca paj
tid taaj maa caa le kho hyy juu dii mii suk tyng ngua tyng khon phro waa ca
daj klaph baan laew khoo hyy juu dii mii suk cu phuu cu khon nuu*

さてもう食事も済まされたことでしょう。すっかりきれいに召し上げられました。どうぞもう南の方へお帰り下さい。そして人や牛、われわれ皆の息災をお願い致します。われわれは村へ帰りますので、そのようなお願いをしておりますが、これから人や家畜が無事でありますように。

上のことばを唱えたのち、鶏料理のみを下げ、人びとが会食を始める。移牧期間中は、小人数の若者が山中で家畜の世話をするだけであつたが、小舎を撤収するときには、十数人の村人がやって来て、仕事を片付けてしまう。捧げものの鶏は、移牧される家畜の所有者達が金

を出しあって購入したものである。この事例の場合、チャオ・ティにはチャオ・ナーイ（ナーイは主人とか、ボスの意）という名前がついていて、山中の主と考えられている。そのチャオを一定期間中、移牧小舎のチャオ・ティーとして馴化、招来しておくことが、このような山中の生活には欠くことができないのである。そのため移牧が終了すれば、再び来年のその期間まで、チャオ・ナーイは小舎のチャオ・ティーの坐所を離れてしまう。また、この儀礼は小舎を撤収する際のものであるために、移牧が始まるときに人びとが安全を祈念した願かけが成就した機会であり、そのお礼としてチャオに鶏が捧げられる。願かけの際には、もし成就すれば精霊に対し、特定の捧げものをすることが約束されるのである。

4

チャオ・バアンは *poo baan*（ポー・バアン：村の父）ないし *puu baan*（プー・バアン：村の父祖）とも呼ばれる。こうした村の守護精霊には、それぞれの村で特定の名前がつけられている。これらの名前はごくありふれた人名（*Kham* とか *In* など）であり、明確な系譜関係によって村落の祖先であるとか草わけと位置づけられているわけではない。むしろチャオ・バアンならびにその小祠（ホー）は村落という一つの場所ないし集団を象徴するもので、各村に一つずつチャオ・バアンの小祠が存在することによって、村と村との境界が代表的に示されている。しかしそれぞれの村のチャオ・バアンが系譜的に関係づけられることはなく、同じ構造をもった別々の実体として村落が認識されるのである。こうして村と村との境界は、線的に表現されるのではなく、チャオ・バアンの小祠という内奥の中心性で示されている。そしてその外縁が定かでないところは、伝統的なムアンの構造との相同性を示しているといつてよい。いずれの村でも、チャオ・バアンの小祠は叢林のなかにあり、目立たぬ場所であることは共通している。

チャオ・バアンをめぐる儀礼を大別すると *paj bok* と呼ばれる報告の儀礼と、*liang*（供物を捧げ、袂持する儀礼）との二種類に分けられる。前者には、村への転入（人間、家畜）、転出などの移動の際に行なわれる個別的な儀礼と、ピー・マイ、カオ・パンサー、オク・パンサー、新米収穫の儀礼（*thaan khaw maj*）などの年中行事の一部として行なわれる儀礼が含まれる。さらに結婚、新築、棟上げなどの場合にもチャオ・バアンへの報告がなされる。若者が得度をする場合、拳闘の試合に出場する前にも、人びとはこうした報告の儀礼を行なう。このような儀礼は、報告のことばと供物の贈与から成立しており、ふつう供物には、花、線香、ローソク、水、簡単な食物が含まれている。報告は本人が行なっても構わぬが、*khon tang khaw*（食事を運ぶ人）と呼ばれるスペシャリストが代行する。そのため、さまざまな儀礼の目的や、それが個人的か、あるいは年中行事にかかわる村レベルのものを問

わず、ふつう報告の儀礼は、コン・タン・カウ一人の手で行なわれる。

それに対し、より集合的な儀礼として行なわれるのが、チャオ・バアンを慰撫するリエン儀礼で、その時期は北タイ暦の9月と決っている。通常この儀礼にはコン・タン・カウ以外に村人も出かけ、供物を買ひ整えるために村落中の戸主が25サタン（当時3.5円位）から3パーツ（同52円位）までの現金を出し合う。儀礼に参加するといってもその人数は数人に限られ、村の役職者や長老など、壮老の男性のみが出かける。コン・タン・カウはこの村では中年の男性で、北タイ語の儀礼のことばを知っていれば誰でもできるといわれている。

一般にチャオ・バアンの儀礼は目立って大規模に行なわれるものではなく、人びとの感情を喚起するものでもない。行政的ないしは事務的な、転出・転入の届けをするのと同様な機械的な雰囲気支配している。この儀礼を行なわないと、すぐさまサンクションが下されるということではないが、個人や村落に災禍が起きたときには、チャオ・バアンを粗略に扱わなかったか否かが問われる。

チャオ・バアンもチャオ・ティーとともにピーの一種であるといわれることがある。ピーとは死亡した人間のウィンヤン（死とともに身体から離れる魂の要素）が別の世界に移行しないで、現世のなかで徘徊している状態の存在を指すが、それは人に憑いて殺害し、別世界に移行を遂げ、再生のサイクルに参入しようとしている。そのため犠牲者を求めて人に憑き、悪霊として怖れられる。とりわけ横死した人物の霊は首尾よく異界に入ることができない。ところがチャオ・バアンはその起源は他のピーと同じく死亡した人間の霊と考えられているにもかかわらず、犠牲者をみつけて再生のサイクルに戻ることを求めない。あるいはそうした存在と認識されない。いわばカールマからはずれなかった存在であり、永久的に馴化されたピーとしてこの世にとどまっている。

チャオ・バアンの集合的な儀礼は年に一度北タイ暦9月の新月の日に行なわれることになっているが、筆者の調査当時には、供物のニワトリの手配が遅れたため、新月五日目に儀礼が実施された。午前9時前に、コン・タン・カウが村人の出資で購入したニワトリの丸ゆで二羽分と、酒、水、カウ・ニオ（おこわ）、花、線香、ローソク、ミアン（発酵茶）、煙草を携えて、ホー・チャオ・バアンへ赴く。集合的な儀礼といっても、実際に参加するのは村長、村の長老など数人だけである。コン・タン・カウが小祠を簡略に掃除し、用意した品物を並べ、ローソクに点灯して、合掌しつつ以下のことばを唱える。

*ee poo caw baa diau nii ko pen wan dyan kaw peng dai aw ahaan maa jyyn
maa thawaaj kho hyy poo caw haksaa tyng chaaw baan haksaa tyng ngua khwaaj
lae dek lek dek daeng lae haksaa tyng mod sadhu*

さてポー・チャオさま、今日この9月の佳き日に、お食事をさし上げようともって参りました。どうかポー・チャオさま、村人一同、牛や水牛、子供、赤子すべて村の生あるものをお守り下さい。

ローソクが燃えつきのをまって、再び以下のことを唱える。

*poo caw baa diaw nii poo caw ko kin laew kho kin saak kin ngyan paj tid
thawaaj maaj ca diaw nii dyan kaw peng ko maa jyyin ma thawaaj kho poo caw
haksaa tyng sad jaj nooj tyng jin thang chaaj tyng dek lek kho hyy pen sukh*

さてポー・チャオさま、もう食事も済まされたことと存じます。残りものはこちらで戴き度く、お恐りのなきよう、憑いたりなさらぬようお願いします。9月のこの日に食物をもって参りましたゆえ、大小を問わず動物すべてに對し、女も男も、小さな子供に到るまで、無事息災でありますようお願い申し上げます。

儀礼が終了すると、コン・タン・カウはトリを持ち帰り、自分のものにする。この儀礼に割当額を支払った人も、実際の儀礼がいつ行なわれているかを知らないし、出席することもない。

5

タウ・タン・シーは仏教寺院で行なわれるさまざまな儀礼や、家庭および村落での儀礼も含めて、数多くの儀礼と関連している。すなわち、ウィサカ・プージャ、カオ・パンサー、トート・カティン、オク・パンサー、ピー・マイ（新年）などに寺院で行なわれるタンブン儀礼の際には、寺院の境内にある小祠にローソクが灯けられ、供物が捧げられる。この小祠は約1～1.2mの木柱に四本の腕木が出て、その先端に小さな台板がのっている。こうしたことからタウ・タン・シーは *saw tang sii*（タン・シーの柱）ともよばれる。儀礼のおこなわれる一番最初の部分として、まずこの柱（あるいはそれを坐所とする靈的存在）に供物を捧げるのである。寺院の境内には、この柱がつねに建てられているが、儀礼の状況以外でこの柱が人びとの注目を惹くことはなく、またそれをめぐるタブーが強調されることもない。この柱は、儀礼の際に四方向のテワダーと地靈、さらにインドラ神（あくまでタイのコンテクストで *Phra In*）を招来し、空間の保護と祝福を得るために坐所を提供するものである。だからこれによって儀礼空間の設定と浄化が行なわれ、供物をのせた柱は今ここで儀礼がな

されていることの記号になるのである。これまでに述べたチャオ・ティーやチャオ・バアンが家屋敷および村落という一定の生活空間の領域を示し、かつまた保護する精霊であれば、タウ・タン・シーは儀礼空間の記号となる。

タウ・タン・シーはテワダー（仏教的な霊的存在のコンセプト）であり、またチャオ・バアンやチャオ・ティーとともにピーの一部に含まれるともいわれる。しかしながらタウ・タン・シーの儀礼は仏教儀礼との結びつきが強く、その一部になっていることが多い。タウ・タン・シーを建てる（あるいは物理的には既に建っている柱に供物を捧げ、テワダーを招来する儀礼）ことは、たとえばパリッタ儀礼やタンブン儀礼のなかでテワダーを招来する経文が儀礼のはじめの部分で唱えられるように、儀礼の前提を形造るものといつてよい。

khun taw tang sii（タウ・タン・シーを立てる儀礼）は、特別の儀礼専門家ではなく、この儀礼に必要なことばと手順を知っている者なら誰が行なっても構わない。ふつうアチャンと称される、仏教知識全般に通じた、中年以上の男性が行ない、僧はまったく介在しない。早朝のタンブン儀礼の前に、境内の片すみでこの儀礼が行なわれるため、人びとはこの儀礼に参加するわけではないし、その実施にはほとんど気づかぬといえる。供物として用いられる品物には、花、線香、ローソク、炒り米、ミアン、煙草、食物があり、バナナの葉で作った四角い容器（サトゥアン）に入れて、柱の台板のうえにのせる。儀礼が始まる直前には、サトゥアンの中に火を点けたローソクがたてられる。

寺院における仏教儀礼以外にも、稲作の鍬入れ (*haek naa*) や新年に行なわれる村の祓いの際にも、タウ・タン・シーが立てられる。ヘーク・ナーの儀礼では、水田の中心にタウ・タン・シーを立て、村の祓い (*son baan*) のときには村の中心の四つ辻でクン・タウ・タン・シーの儀礼がなされる。タウ・タン・シーやそこに集まるテワダーには強力な力が備わっているとか、懲罰的な力を行使するとは考えられていない。一般にタイ社会における力の観念は必ずしも生産手段の所有や現実を変更する効力そのものよりも、生産手段をもっている者をどう使いこなす、いかに対処してゆくかという点に特徴づけられるのである。タウ・タン・シーのタウとは方位の守護霊 (*phii tid*) のことであるが、この小柱の起源伝承として、柱の形態と結びついた以下のような話がある。大昔、大木の頂きに登った男が降りられなくなり、四人の男が木の下に布をひろげ、その上にとび降りさせたところ、衝撃で全員死亡してしまったので、それらの人びとを記念して、この柱が建てられた。

ここではタウ・タン・シーが関係する儀礼の実際として、北タイの新年第三日に行なわれたソン・バアンの儀礼について記すこととする。四月中旬の三ケ日間にわたって行なわれる北タイの新年の儀礼は、第一日が *wan naaw*（くさる日）とよばれ、人びとは正月の食物を整え、寺院の清掃や河砂運びを行なう。二日目は *wan phajaa wan* といって、寺院でタンブンを行ない、*phii puu njaa* やチャオ・バアンに供物を捧げ、チャオ・ティーに対す

る儀礼も行なわれる。村や親族の長老に対して年少の者が表敬のあいさつと贈りもの (*su maa puu taw*) を行なうのもこの日である。三日目 (*wan paak pii*) は新年の本当の始まりの日で、僧は地区の中心寺院に管区長を訪問し、家や寺院では *song khro* という汚れ祓いが行なわれる。そしてこの日の午後に、前年蒙った汚れを祓う村全体の集会的な儀礼が実施される。この儀礼の冒頭にタウ・タン・シーが立てられるのである。花、線香、ローソク、ミアン、煙草、菓子 ساتゥアンに入れ、それを柱の頂きと四本の腕木の上、さらに柱の根元におく。ローソクに点灯して、以下の *klaaw son baan taaw tang sii* (ターウ・タン・シーを立て村の祓いを行なうためのことば) を唱える。

*saadhu sura nantu phol too teewasang thajoo duuraa muu taan taaw thewa
daa intaa phrom jomaraach poramai aiswan laew taaw catu look tang sii tang
naang naath thai maethoranii caw tii an haksaa khan tha sii ma pra caan
raach baan myang myang faj thyan tham jaad nam khuu haa paptaa puu dooj
hon nuan tok lae wan ook khoo khaa taj lae hon nya paaj tam taj mii tang
naang naath thaj thoranii ton cyy bun lae cam baap cam nam jaad lae maaj
taan cung ma fang jang saan khaa tang laaj cak la laaw paaw hyy taan daj
ruuleng hanjang manus salook klua daj toong tuk sook sookaa cing dai noom
namma jang mi sapuu caa tang laaj law mii pya jyyan pan suu caw cung rab
aw paj laew khoo chuaj pokpak haksaa muu khaa tang laaj cunooj jaj caaj ping
lae sat tua taw taan sii cak khoo cyyan maa haksaa sat to look mii taam tang
phuu khaa tang laaj cak klaaw tang nii*

サトゥ・スラ・ナントウ、さまざまなテワダー各位、テワダー・インタープロム、ヨンマラート、ポラマイ、アイスワンさま。そして四方世界のすべてのテワダー、トラニー、チャオ・ティ、国家、運河、都、森の洞窟を司どる皆様、および東西の方位、池などを守る方々、悪霊、善霊のすべての存在あげて、われらをお守り下さい。人間界すべてに、降りかかってくる悲惨事があることをお伝えします。われわれは捧げものをさし上げようと持って参りました。贈りものを致しますので、何卒われら一同をお守り下さい。小さな子供も大人も、動物も守って下さい。そのためにタウ・タン・シーの御来臨よ是非に。一同ここに申し述べます。

このことばを唱えるのは俗人のアチャンであり、その後彼はカター (呪文) を口ごもりながら、ナム・モン (呪水) を作り、人びとにかけて、汚れをとり去る。そのあと僧がやってき

て、テート（本生譚）一卷を唱え、再びプラ・ナム・モン（僧が作る呪水）をつくり、人びとに注ぐ。この一連の儀礼は午後四時ごろから始められ、この儀礼の終了とともに新年の公的な行事はすべて終了する¹⁴⁾。

おわりに

この小論では、北タイの精霊をめぐる観念と儀礼をとくに空間との結びつきを中心に検討したが、ここで記述された、チャオ・ティー、チャオ・バアン、タウ・タン・シーは、精霊の世界のごく一部にとどまる事例である。それらはいずれもピーともいえるし、テワダーとも考えられる存在で、悪霊としてのピーとは性格を異にし、人びとに強い感情的な関心をもたらすものではなく、また儀礼も顕在的ではないし、そこに参加意識や興奮を感じさせない。コン・タン・カウの存在に示されるように、儀礼は目立たぬものであり、あるいは大規模な儀礼の一部として機械的に行なわれる。だが、それらの存在は人びとの無視に対して懲罰的な力を行使しないにも拘らず、現在の北タイ農村でも、こうした儀礼は着実になされている。

ピーとよばれる精霊は、一方では恐怖の対象となるが、それは同時に人びとに恰好の話題と楽しみを提供する。また婚姻の儀礼にも明らかに示されるように、ピーは一種の法であり、チャオ・バアンに対する報告という点では行政や役人を思いおこさせるといってもよい¹⁵⁾。一方では混沌としておどろおどろしい存在であり、かつまた他方では制度や規範メタファーとも考えられる、ピーの存在としての性格は多様であり、それだけにピーを理解することには難しさが認められる。この場合、制度や規範といっても、それは領域性と結びついた相対的なもので、チャオに代表されるように特定の領域の主としての力をもつということに他ならない。

このような精霊の世界はまた当然、人間の俗世界とのアナロジーを多く共有している。ピーは超自然的な存在であるが、ワン・プラの日には山中で会議をひらくために、村からピーがいなくなってしまうとか、チャオのカテゴリーにみられる人とピーとの相同性（権力者としての人間のチャオに特徴的な移ろいやすさとピーのそれとの同一性）の強調、あるいは駆け引きの相手と考えられることなどがそれにあたる。このような検討は十分になされているとはいいい難い。

ピーの理解には困難がつきまとうと述べたが、そこには理解の方法に問題が存在するのではなかろうか。従来ピーの恐ろしさが強調されることはあっても、理解する枠組としては形式的な分類や、いわゆる客観的な記述に終始してきたといってもよい。それでは、ピーの性格を示す記述の方法は十分に開発されていたとはいえない。すなわちピーを記述する方法に、ピーを解読する可能性をくみ込んでゆき、適切なディスクリールを用いて読み解いてゆかなく

てはならないという指摘には大きな意味が含まれているのだ。¹⁵⁾

あるいは文化のなかでピーが語られるとき、どのようなコンテキストで、どのようにピーが語られ、感じられるかという検討さえ、いまだ満足にはなされていない。

こうした点を考えると、本稿での報告は初歩的な覚え書にとどまり、さまざまな課題が今後に残されていることは明らかである。今後その展開を期すとともに、人類学的研究といえは無批判に、あるいは容易に未開のメタファーとしてとびつく精霊の問題はいかなる人類学的意味をもつのか、そして文化のコンテキストのなかで精霊が示す意味は何かという基本的な問題につねに戻りつつ、検討を重ねてゆきたい。

〔注〕

- 1) 精霊信仰は以下で述べるように領域や一定の空間という具体的な場（精霊の居処とかその力の及ぶ範囲）ぬきに成立しない。それに対し仏教は、仏暦として示される時間の流れと、仏教説話などに明らかな神話的時間の拡がり特徴としており、寺院空間に存在する仏像、パゴダ、菩提樹などは始原的な時間を象徴するものとして把握されるといってよい。
- 2) 梶原，1977年。
- 3) アヌマーン・ラーチャトン，1979年訳書など。ピーをめぐる論考には、仏教との関連でピーに関するより系統的な議論を行なった、S. J. Tambiah 1970年があり、またピーとはほぼ相同的なビルマのナツをめぐる、M. Spiro 1967年の研究がある。ピーを論ずる場合に典型的な枠組は、かつてはアニミズムの問題、あるいは仏教以前の伝統的信仰の残滓、シンクレティズムというものであった。その点では、タムバイアーが示す仏教とピーの関係(対立、相補性、つながり、ヒエラルヒー)の指摘は人類学的タイ宗教研究上の一つの成果である。しかしながら「断片的」な記述に対する批判には、ある意味でピーそのものが「断片的」な存在であるという逆説が示されているのかもしれない。1960年代半ばすぎからの人類学的仏教研究（仏教を実践宗教としてとらえる）が展開される以前には、タイ研究における人類学者の集中的な関心はむしろ社会構造にあった。宗教への関心は決して強いものではなかったが、とりわけ仏教に対しては人類学的アプローチの可能性はほとんど省みられず、むしろ断片的であっても精霊信仰に対する言及が必ずといってよいほどみられたのである。そこには「仏教だけが宗教ではない」とか「実際に民衆の生活にあらわれる宗教実践としての精霊信仰」といった人類学的立場が認められる。そうした場合の仏教は、思弁的、観念的な体系としてとらえられていたが、その仏教定義は、仏教を実践宗教としてとらえる人類学研究によって変更される。そのため今日では、仏教対精霊信仰という宗教観念のレベルでの区分や対立を強調する立場は影響力を減少させている。すなわち仏教こそが精霊信仰の領域も統合して、一つのコスモロジカルな体系を形造るという認識が主流になっている。そうした意味で、ピーをピーだけで研究してゆく方法にはタイの宗教研究としての限界が感じられ、精霊信仰という表現自体が意味のないものとなっている。それゆえ、ピーの問題は再び断片的になりつつあるわけであるが、今後の人類学的タイ研究の枠組を考えてゆくうえで、本稿ではその断片からまず出発しようと試みる。というのも、量的にピー研究は沢山あるようで、恣意的なピーの分類と記述をのぞいて、系統的な記述の試みはあまり行なわれていないからである。また精霊の問題を展開できるとすれば、それは仏教対精霊信仰という宗教レベルの問題ではなく、一つの経験領域として日常生活や人生のメタファーととらえてゆく方向に可能性があるのではないかと考えている。本稿はそうした試みの手がかりを得るための予備的考察と位置づけられる。
- 4) 梶原，1978年は人と人との俗的な相互関係としての北タイのあいさつの問題に触れている。
- 5) その中心は、1976年1月～1977年1月にかけて、北タイ、チェンマイ省、サンカムペン郡、O地区、P村でのフィールド・ワークである。
- 6) あくまで筆者の個人的なピー体験として以下のようなものがある。1976年6月に、P村から約30km離れた山地民族の村（カレン人）に山越えでかけた。徒歩による往復の疲労か、P村に帰ってから脱力感と発熱に見舞われ、私個人も唯の疲れや病いとはちがうただならぬものを感じていた。寄宿していた村の家族は、私に知らせることなく、呪医のもとへ相談に出かけ、東南の方角にいるピ

ー・タイ・ホーン（横死した人の霊：悪霊）に憑かれているとの診断を下した。それにもとづき、別の呪医が祓いを行ない、その後すぐに私は回復した。後に説明を求めると、私が山地民の村への往路、山中のある地点で何気なく立停つて後を見たときに、2m ぐらい斜後方にコブラをみかけ驚愕した結果、ピーに憑かれたらしい。毒蛇と邂逅した場所が、かつて警察軍と麻薬運搬人との銃撃戦があり、運搬人が一人死亡したといわれている地点であった。その死霊がそこに徘徊していたのである。さらに毒蛇に驚愕した際に、筆者のクワンのいくつかが身体を離れ（人間には32のクワンという生命素ないし魂の要素があり、そのいくつかが一時的に身体を離れると危険な状態となる）、その間隙に悪霊が入り込みやすくなっていたためであると説明された。

- 7) Tambiah, 1973は、動物分類と食べられる動物、食べられぬ動物の区分との関係、さらに人間の婚姻可能な範囲と人間が動物を食べる際の規則を関連させ、人間の範疇と家屋の空間区分、動物の区分との相関性について論じている。そこで彼は空間のカテゴリーが、他の分類体系と関連しつつ、文化のなかでいかに意味づけられているかを指摘している。
- 8) 北タイ社会においても、他のタイ社会と同様に双系的な親族原理が社会構造の基本原則となっているが、この祖霊は母系的に継承される。チャオ・ティーが家屋と空間的に結びつく精霊であるのに対し、ピー・プー・ニャーは家族の系譜と関連する。すなわち婚姻を例にとると、結婚後、屋敷地の新たな成員となってムコが移入する場合にはチャオ・ティーへの報告が行なわれる。しかし婚姻のとりきめとして、*sia phii*（婚姻の承認、あるいは娘を手に入れるためにムコ側が娘側の祖霊に対して払う補償）の代償が払われるが、それはピー・プー・ニャーに対してである。シア・ピーの支払いはきわめて象徴的な花嫁代償であり、伝統的な婚姻は格別の儀式、宴はなく、シア・ピーのみで成立したといわれている。
- 9) 寺院区間はもちろん文化の領域に属するものであるが、一つの仏教理想としての森の僧院、山中の寺院を体現する空間としてもとらえられている。そのため、僧の理想像としての森の遊行僧の場合と同じく、自然が禁欲性、超俗性の象徴として強調される。
- 10) たとえば Sanguan, 1971 や Terwiel, 1978 など。それらはいずれも習俗としての国柱、市柱の記述にとどまり、国家、政治の宇宙論的な問題としては扱われていない。
- 11) ピー、チャオ、テワダー、テーパラックの区分は明確な分類体系をなすものではない。それぞれに内容的な差がないというわけではないが、あくまで各々は概念枠組であり、精霊を状況によってどう把握するかが問題であり、あるいはピーといった場合に、そのコンテキストが暗示されてしまう。一般にピーは悪霊を連想させ、カールマの過程（再生）から一時的にはずれた存在であり、テワダーはカールマの原理とは別の次元の存在と考えられている。すなわちピーは生者に憑いて、その犠牲によってふたたび再生のサイクルに参入しようとするが、テワダーは仏教的な善霊としてカールマによる再生を経ない。チャオは尊称でもあり、人と精霊との双方を指すが、輪廻転生とはまったく別の次元の概念であり、場所、所有、権力のメタファーになっている。
- 12) チャオ・バアンの小祠や灌漑水路は村ないし、水路の場合村の境域を越えた灌漑集団の共有とされる。しかしそれは俗的なレベルでの共有ないし共同管理が行なわれていることにすぎず、そこに実際の所有者としてのチャオが存在している。その意味で共有財と考えられるものも含めて、すべてのものには本来的な所有者がいると人びとは認識している。
- 13) アヌマーン・ラーチャトン、1979年訳書によると、チャオ・ティー（プラ・プーム・チャオ・ティー）には、(1)プラ・プーム・バーンルアン（家を守りたもうカミ）、(2)プラ・プーム・ラクサー・プラトゥー・レ・フア・グラダイ（戸口の守護霊）、(3)プラ・プーム・ラクサー・ローン・バーウ・サーウ・ルー・ルアン・ホー（新婚の家の守護霊）、(4)プラ・プーム・ローン・ウア・クワイー（牛舎の守護霊）、(5)プラ・プーム・ユン・カーウ（穀物倉の守護霊）、(6)プラ・プーム・ナー（田の守護霊）、(7)プラ・プーム・スワン（畑の守護霊）、(8)プラ・プーム・ラーン（庭の守護霊）、(9)プラ・プーム・ワット（寺院の守護霊）の九種類があげられている。こうした区分はわれわれが家屋を中心とする生活空間を細分化するにしたがって細かくなる（もちろん限度はあるにしても）といってもよく、何らかの基準を示す分類の体系ではなく、その多様性を列記したものにすぎない。
- 14) このタウ・タン・シーの儀礼は村全体の抜いを目的としているため、タウ・タン・シーは単に儀礼的空間を示すというだけでなく、ここでは村落空間を明示する中心性を持ち、チャオ・バアンと同様な役割を果たす。
- 15) ピーそのものは、あくまでも人間の死霊であるが、ピーの語法が示すものは人間の生の諸相である。ピーのディスクール、あるいはピーを人類学的に描くディスクールの不在ないしはそうした感受性の欠如については青木保氏（大阪大学）に貴重な示唆を受けた。ここに感謝を記したい。また本稿

中の儀礼のことばの翻訳についてマラシー氏（大阪大学大学院）の援助を受けている。御礼を述べたい。

参 考 文 献

- Mulder, N. 1977 'The Moral and The Powerful', "The Journal of Humanities", Chiangmai University, Vol. 7, No. 2, Chiangmai.
- Sanguan, C. 1971 'Supernatural Beliefs and Practices in Chiangmai' "Journal of Siam Society" January 1971, Bangkok.
- Spiro, M. 1967 "Burmese Supernaturalism" Prentice-Hall, New Jersey.
- Tambiah, S. J. 1970 "Buddhism and The Spirit Cults in North-East Thailand" Cambridge University Press, Cambridge.
- , 1973 'Classification of Animals in Thailand' in M. Douglas(ed) "Rules & Meanings" Penguin Modern Sociology Readings.
- Terwiel, B. J. 1978 'The Origin and Meaning of The Thai 'City Pillar'', "Journal of Siam Society" Vol. 66 part 2, July, 1978, Bangkok
- アヌマーン・ラーチャトン1979（森幹男編訳）『タイ民衆生活誌(1)』勁草書房
- 青木 保 1978 「異郷の神を畏れつつ」『文化の翻訳』東京大学出版会所収
- 梶原景昭 1977 「雨乞い儀礼の分析」『民族学研究』42巻2号
- 1978 「あいさつの民族誌」『大阪大学人間科学部紀要』第4巻

SPIRIT and SPACE

A NOTE ON SPIRIT CULT IN NORTHERN THAILAND

Kageaki KAJIWARA

Summary

Although there is much accumulation of ethnographic literature on supernatural beings (*pii* in Thai), we hardly come across any systematic descriptions of it. Since the beginning of anthropological research in Thailand, much attention has been paid for the understanding of the spirit cult. Yet we can neither find appropriate framework nor discourse within which the feature of spirit cult is clearly depicted. What is the reason of this unsatisfactory situation?

Before the development of the anthropological pursuit of Buddhism in Therawada countries, spirit cult *per se* had been the main focus in ethnography on religion. During those days, it was only spirit cult which was suitable for the anthropological study of religion. But after 1960's., under the impact of 'practical religion' framework and the flourishing trend of the anthropological study of Buddhism, the relation between Therawada Buddhism and spirit cult has preceded the study of spirit cult *per se*. So, the weight of spirits or its problem in its own terms is diminishing. The situation leads into a paradoxical question; whether the problem of spirit cult in itself becomes peripheral or spirits are essentially peripheral beings within the Buddhist cosmology.

With those implications, I shall depict certain features of 'guardian spirits' or 'guardian deities'; *caw tii*, *caw baan*, and *taaw tang sii*, in this precursory article, based upon data which was collected in the course of field research in a Northern Thai village. Therefore, this is the cursory description of spirit cult first of all and then it refers to the cognitive structure of villagers, specially associated with the concept of human space.

In Northern Thai everyday life, people pay much attention to their position in the universe through interactive means. They deliberately ascertain safety; whether it is the secure human space or not (the territory of evil spirits), then fix their position in the universe. If necessary, they must deal with the owner or the lord of the place through propitiation, manipulation and interaction. Because each place has its owner and it exercises authority over the territory. After establishing certain fixed relationship with those owners, the place can be domesticated. And we can find the

same procedure in human interaction with the superiors and patrons in ordinary village context. The concept of space and power is the key for the understanding of Northern Thai cosmology, and the everyday life means the untiring process of the domestication of natural environment and supernatural power.

Caw tii (guardian of homestead) and *caw baan* (village guardian) are presiding over their confined domain. *Taw tang sii* (guardian of four cardinal directions) are to be invited for ritual occasions, in order to protect and to purify the ritual sanctity. So people treat them properly under occasions concerned. As for *caw tii*, people must pay ritualistic attention in the occasion of change in family members and that of house building. Also they conduct rites in times of annual calendrical ceremonies, such as New Year, the opening and the end of Buddhist Lent, and other Buddhist major ceremonials. For *caw baan*, they report the change in family members and domestic animals and perform annual propitiatory collective rite. In the occasions of Buddhist merit-making ceremonies conducted in temple precinct, people make offerings to the pole of *taw tang sii*. Those rituals concerning guardians are not conspicuous performances and normally they are conducted by one person on behalf of others. Without festive atmosphere and audiences, those rites are carried out rather secretly at the back stage. But it is important to notice they are constantly performed and they inform us of the basic structure of people's cognition of the cosmos through the concept of space and power.

The concept of *caw* means lord, ruler, owner and it implies deference for the being concerned. Not only *caw tii* and *caw baan* of spiritual beings, we will find but also those human counterparts, such as, *Phra caw phen din* or *Caw faa* (King), *Caw Myang* (prince or chief of principality), *Caw khong baan* (land lord or house owner), *Caw khong raan* (shop owner) and etc. They all represent localized powers in Northern Thai universe. The importance of the concept lies in the fact that it encompasses two realms of existence, human and spirit.

In this article, firstly the author shows the general feature of villager's cognition of space through spatial series or opposition; house, homestead, village, city, state series and the opposition between village and city, or that between village and forest. Then emphasizing the relevance of spatial cognition to the understanding of spirit cult, the author describes the features of rituals for guardian spirits, both calendrical and critical.

This tentative recapitulation of spirit cult through key features, such as space and power, may indicate certain possibility in the new development of the anthropological study on it. Because the framework for the analysis of spirit cult; spirits as metaphor for space and power, will be helpful to widen the problem of spirit cult from the syncretic argument of religion to the cognition of human every day experience, which leads a premise that spirit is the metaphor of life-world.