

# 北タイ祖霊信仰覚え書

梶原景昭

## I

ピー・プー・ニャー (*phii puu njaa*: 祖霊)こそ北タイ社会、文化の独自性を示す問題であるとしてこれまでいくつかの論議がなされてきた。

いわゆる弛緩した構造をもつといわれる双系制を基盤とするタイ社会のなかで、北タイのこの祖霊信仰は、母系集団の存在を裏書きするもので、まったく特徴的な北タイ独自の事実として積極的な紹介を受ける場合から、ごく断片的な記述に現われる例まで、この祖霊信仰をめぐる話題は多岐に渡る。たしかに現象としては一定の独自性をもつが、かといって祖霊を共有する母系集団の存在とか、祖先崇拜として問題をくぐる視角には、それが明晰な理解を可能にするというよりも、むしろ単純化による誤った解釈を招くのではないかと危惧を抱いていた。一方ただ単にタイでフィールド調査従事の体験をもつ者のあいだでのみ話題になるというのでは問題の展開も望めない。事实现在ではこの問題はどちらかといえばささやかなものにとどまっているといつてよい。しかし一般化を急ぐあまりこの現象に対して人類学調査者が力めば力むほどに問題はますます鮮明でなくなり、また北タイ人からもいっこうに要領を得た説明を受けることがない。

この小論ではピー・プー・ニャーの問題を北タイ社会のコンテキストのなか(1)でまず記述し、問題に接近するいくつかの方法的整理を試みることにする。こ

れは問題の総合的な把握あるいは構造的な理解に到る前段階をなす初歩的なレベルでの記述であり、その意味で一つの文化的現象の発現のあり方を検討することが、この覚え書の目的となる。

一見判読し難い現象に明快な構図を与え、表面上意味を感じることが不可能と思える断片的な事象を問題化し、異化作用を招来することに人類学の中心的存在意義があるとすれば、これを実現できぬ記述を行なったり、あるいは対象として適わしくない問題を択ぶことは人類学の遂行とは反対の事態を生じさせてしまう。ピー・プー・ニューの問題にはそうした危険がある。しかしながら、この問題は、北タイ人のあいだで公的かつ集合表象のレベルで確かに存在しており、そこに意味を見出す可能性も開かれている。そこで本稿の記述の目標はまず問題のあり方を適切に表現することにある。

今日の北タイ農村社会では、仏教の僧侶が関与する仏教儀礼がますます盛んに行なわれるようになってきている。とりわけ個人の通過儀礼ならびに家屋の新築といった個人と家族をめぐる儀礼は、従来仏教とのかかわりがほとんどみられない領域であった結婚式も含めて、仏教儀礼の形式で行なわれるようになってきている。それに対し、*phii*（ピー：悪霊、精霊）をめぐる儀礼はより潜在化し、さらにそうした儀礼が本来的に当事者だけに関係することから、目立たず、当該者ないし集団のなかに閉ざされている。この両者の儀礼の特徴を要約すれば、仏教儀礼はすべからく徳（*bun*）を得るための積極的な行為（タンブン）であり、他方ピーをめぐる儀礼はそのほとんどが祓い、浄めを目的としており、獲得（附加）よりも避けること（除去）に重点を置く儀礼といつてよからう。

それが目立たぬ故に、ピーの信仰およびその儀礼は現在衰退しつつあるかの印象を与えるといつてよい。たしかに大勢の観客ないし参加者を欠き、司式者が供物の贈呈と呪文の詠唱のみを行なうピーの儀礼は変化の状況の下では、人びとの感性に訴えるような吸引力を欠き、単なる定形化したくりかえしとし

て、集中的な注目を集めるものではなく、ゆるやかに思われる。ほとんどの場合ピーをめぐる儀礼は悪霊としてのピーに対処することを目的としており、突然の襲撃がひきおこす災禍を修復するためのものである。悪霊に対して定期的な慰撫あるいは説得を行なうことは一般的にはまず皆無である。ピーに憑かれてはじめてコミュニケーションが開始されるといってよい。このような儀礼の場合、事は急を要し、また祝福の場を共有するというような事態とは異なり、儀礼が公開の場で行なわれ集団意識を作り出すことはない。しかしながら現代タイ社会において悪霊との邂逅がなくなってしまったということはなく、事実悪霊祓いもさかに行なわれている。ピーをめぐるもう一方のタイプの儀礼とは、屋敷地、村落、都市などの空間を司どるピー（ないしは *cao*）に関するものである。ピー・プー・ニャーもこの範疇に入れてよい。悪霊と人の関係が全く否定的なものであるのに対し、この場合は不確定性がその関係の特徴となっている。すなわちこれらのピーはしばしば守護精霊とみなされ十分に慰撫を尽し、注意を怠らなければ、懲罰的な力を人びとに振うことはない。しかし基本的には否定的な力を行使する不確定性をもつという点で悪霊と共通した性格をもつ。この範疇に属するピーに対して人びとは、たとえば村のピーの場合村レベルで集会的な儀礼を行ない、またピー・プー・ニャーの例では祖霊に連なる家筋のレベルで集会的な儀礼を執行する。ここで集会的というのには、ピーに対して集会的にかかわるとするイデオロギーの次元の問題であり、実際の儀礼は代参の形式をとったり、個々に供物を贈るのであって、同時に該当者すべてが場所を同じくして儀礼を行なうということではない。その点でこれらの儀礼も非顕在的なタイプといえる。しかしながらあくまで目立たぬとはいえ、こうした儀礼も消滅の方向を歩んでいるとはいえない。静かに、しかし着実に行なわれている。

けれども個人のライフ・サイクルに関わる仏教儀礼がより盛んに行なわれているという、誰しもが抱く印象には理由がない訳ではない。仏像などのイコ

ン、仏教寺院という顕在的な聖なる場所（あるいは家庭における儀礼でも、仏像、サーイ・シン（儀礼空間をめぐる糸）、ター・レウ（儀礼空間を指す標識）など聖なる儀礼空間の構築に大きな関心を傾注する）、そして黄衣を纏う仏教僧の存在がある。儀礼の過程には、きわめてみごとな経文の詠唱、僧への贈呈のやりとり、食事、説教（主としてブッダの前生譚の朗読）があり、とりわけ大規模な祝祭には屋台店、芝居、映画までが附随する。タンブン儀礼である仏教のこうした儀礼には、ただ単に敬虔な祈りだけでなく人びとの感興を喚びおこす状況や局面が用意され、組み込まれている。とともに、そこでは（とりわけ家庭で行なう仏教儀礼の場合）、仏教儀礼の中心部分は厳格な規定をうけ、不変であるにもかかわらず、儀礼の施主の社会的・経済的地位から生活様式、嗜みに到る示差をある程度自由に顕在化させる余地がある。仏教儀礼はそれが個人の葬儀というまづもって私的な出来事であろうと、公的、集合的なレベルを包括する枠組をもっている。だからこそ、そのなかで個人性を表出することが可能となる。現代の北タイ農村は、例えば筆者の調査村は比較的に変化の速度は緩やかといえるが、大なり小なり社会、経済的な変化にみまわられており、そうした状況の下で、限りはあるにせよ自己表現の可能な儀礼のジャンルが活発化していることは興味深い。

仏教儀礼のいま一つの特徴は、それがきわめて高度の教理・教学に関係する脈絡と、その同じ脈絡が素朴な理解と反応を許容するという点にある。すなわち僧を筆頭とする専門家から一般の村人までが、そこに理解方法の差を含みつつ、一つの体系を共有できる点に特色があるといえよう。一方ではこの差は程度の差ないしは理解のヒエラルヒーに結びつくが、仏教原理の一つである平等性について考えた場合、むしろ高尚と低俗との差ではなしに、あらゆる理解方法、階層がディスコミュニケーションを内在しつつ、一つの総合的なコミュニケーションを行ない得るところに本質がある。タイ国と同様にテラワダ仏教国であるスリ・ランカの場合、仏教はともすればカースト論理を正当化し、そ

の不平等性を隠蔽化してしまうという批判を仏教徒のあいだからも聞かされた。がしかし、結果として仏教の謳う平等主義に一反反するようでも、実はあらゆるカースト集団が共有可能な体系として仏教が存在する意味は否定できない。個人と集団、階層、知識の多寡、専門家と一般人、男と女などの対立的なレベルをすべて体系化してしまうところにテラワード仏教の特徴があり、その儀礼が示す洗練された伝達体系としての形式にこの事実が明らかとなる。同時にこの点は、仏教と精霊信仰との関係にも反映しており、仏教の包括性は遺憾なく発揮されている。

ここで仏教儀礼と精霊をめぐる儀礼を対比的にとりあげることについて、仏教の包括性とその取扱いが矛盾を導き出すという批判がなされるかもしれぬ。しかし問題はそうではない。儀礼を比較の基準としていることは、それが行為として記述可能な対象であり、しかも仏教の側にも、精霊信仰の側にも共通する現象であるからだ。さらに仏教と精霊信仰との対比が可能で、かつ差が判っきりと顕在化するのがこの比較のレベルで、それ以外の次元、たとえばコスモロジー、教義等は一方が他方に圧倒的に優越する次元であるため比較の場を形成しえない。すなわち信仰体系の全体を仏教が統合し、そのなかで一方の極としてより教理的な志向性、あるいは隠遁を特徴とする仏教があり、他方の極性がピーの世界の拡がりのいちばん端になっている。そのあいだには連続性が存在し、ピーと僧は無関係ではありえず、また悪霊祓い師 (*moo phii*) も仏教徒なのである。

仏教儀礼のなかでも近年ますます派手になりつつある領域では個人の財力、才覚が十分に発揮され、いわば規範づけられた儀礼のなかに創造性の余地がはっきりと感じられる。それに対しピーの儀礼は、まさに儀礼の規範から逸脱できる余地が少ない。くりかえしの様相がきわめて強い。問題が個別的で多くの場合、憑霊に帰因する病気などの深刻なものであることも原因となって、その雰囲気はおし黙った、やや陰鬱な状況を反映している。生活の影の部分といっ

たらよいであろうか。とくに派手な話題やきらびやかな祭儀にはならないが、ピーの信仰・儀礼の水脈はめだたぬとはいえ絶えることのないものである。本稿のテーマもそうした問題の一つといえよう。

## II

本章では、まずピー・プー・ニャーの信仰と儀礼の概要について述べることにする。このピーに関しては、筆者が北タイ農村でのフィールド・ワークを開始する以前からすでにいくつかの論考を通じて関心を寄せていた。関心の所在は、まず一般に双系社会といわれるタイ社会のなかに、祖霊を共有する母系集団<sup>(2)</sup>の存在可能性が予知された点にある。次に、輪廻と転生を基本とする仏教論理と祖先崇拜がどのような関わりあいをもつかというところが興味深かったのである。さらに祖霊もピーの範疇に属するという問題があった。そのため実地調査の過程ではじめから、このピーに関する質問を行ない、また儀礼にもいく度か立会う機会をもった。

ところが、質問をくり返してもこの問題に関する明確な見取図を描くことはできなかったのである。村の人びとの多くは、ピー・プー・ニャーの存在こそ否定しないものの、きわめて断片的な知識と関心しか持ちあわせておらず、儀礼も単純であり、観察を通じて理解できる範囲も限られていた。さらに他のピーや仏教との関係についても、このピーの占めるコスモロジカルな位置は特殊といおうか、孤立的であり、関係性を見い出すことが困難であった。儀礼への参加を拒否されたことはなかったが、それらの儀礼は仏教儀礼の場合のように積極的に参加を要請されたり、招待を受けるといった経験とは大きく異なっている。調査者の側で持続的な関心を払って注目していなければ知らぬうちに儀礼が終了してしまっていたのである。北タイ農村に滞在中は、客人としてしばしば儀礼に与かる光栄に浴していたが、それがいわば明の部分にあたる仏教儀

礼に集中していたのに対し、影の部分を構成するピーの儀礼には実際きわめて限られた参加しか行なっていない。主なものをあげると、村の守護霊 (*puu baan*) の儀礼、水ないし感川の守護霊 (*phii puu naam*) の儀礼、屋敷地の守護霊 (*cao tii*) の儀礼、そしてさまざまなピーが関与する悪霊祓い、病気治し、およびピー・プー・ニャーの儀礼である。これらの儀礼は必要に応じて行なわれる突発的なもの、儀礼暦にしたがう定期的儀礼、個人的なもの、家族やより大きな集団の関与するものに区分できる。

村の人びとのなかには一般人と比較して、仏教教理、病気治し、民間薬、口承伝統などについて格段に知識の量が多く、またそうした実践に従事する人間がいる。しかしピー・プー・ニャーの問題については、それらの人びとのあいだからもはかばかしい説明を得ることはできていない。まして男性にこの問題を質問すると、「あれは女の信仰である」とか、「妻に任せきりにしている」といった反応がかえり、問題に対する関心の少なさとともに、それがとるに足らぬことであるかのように感じられてくる。女性もまた積極的な関心を示すというのでもなく一つの暗黙の行為として、あるいは一家の主婦の義務を遂行するうえで、儀礼にはこまめに参加するような印象である。とにかく、この祖霊に対しては、畏怖も親しみも縁遠いといってもよからう。

さてピー・プー・ニャーという名称は、ピーが霊に相当し、プーとニャーは北タイの親族名称および呼称において、自己から二世代遡る祖父母の世代を指す。しかし直系の祖父に対しては *poo uj* (*poo* は父親の意)、祖母には *mae uj* (*mae* は母親) が用いられ、プーとニャーは実際の祖父母以外の同一世代を指している。直訳すれば類別的な祖父母の霊ということになるだろうが、人びとはこのピーが現存した祖父母の世代を含むとは考えておらず、また個々のピー・プー・ニャーが特定の固有名詞をもつこともない。しかも名称の問題にこだわると、直系の祖父母 (名称、呼称ともそれぞれ *poo wuj*, *mae wuj*) はこの祖霊から除かれてしまうことになる。いずれにしても親族用語との関連を際限なく

追求することは必ずしも意味のあることとは思えない。プーとニャーは実際に親族用語として使われることは滅多になく、むしろピー・プー・ニャーの名称に登場するのが、これらのことばを耳にするわずかな機会の一つとってよかろう。プーとニャーが精霊に関して用いられる例はこのほかに、人間の出生に関与する *puu thaen* (*thaen* は *agent* の意) と *jaa thaen* (*jaa* は *njaa* と同一)、そして *puu baan* (村の守護霊) や *phii puu naam* (水ないし河川の守護霊) がある。いずれの場合も現存する人間に先行する存在として位置づけられるが、その相互の繋がり是不明である。しかしプーとニャーが対をなして一つの存在として登場するのはピー・プー・ニャーの例のみである。

人びとはピー・プー・ニャーの居所を各戸の寝室(*naj hyan*)であるといい、寝室に供物をのせる棚をもうけるが、このピーはつねにそこに滞在するわけではなく、毎週水曜日にはチェンマイから北へ約 50 km の *Chieng Dao* の洞穴で催されるピーの総会に出かけるという。村の人びとはしばしばこの総会に言及し、プー・バーンもその他の守護霊も出かけると述べる。この総会は守護霊の集まりであり、横死した人間の霊やその他の悪霊はこれに参加しないというのが通説となっている。原則として祖霊は各戸の寝室の柱を坐所とするが、すべての家屋に祀られているのではない。北タイ村落社会では、1軒から数軒の家屋を含む屋敷地が集合して一つの村を形成している。複数の家屋が同一の屋敷地内にある場合、ふつうそのなかでもっとも年長の女性家族成員が居住する家屋のなかに坐所がしつらえられている。これは *hin* (棚) と呼ばれ、実際にささやかな棚が柱についていて、その上に花、線香、ロウソクなどの供物をのせられるようになっている。屋敷地内の戸外には別に、屋敷の空間全体を守る *cao tii* の祠がある。筆者の滞在した村では、ピー・プー・ニャーの小祠を戸外に置くことはなかったが、北タイの他の地域ではそうした例が報告されている。いずれにせよ、このピーは家屋のなかでもっとも私的な領域を構成する寝室と深く結びついている。寝室には局外者は当然のこととして、通常の状態

は近い親族も入ることができず、家族内でも男の子は少年ともなると父母の寝室から出される。

この祖霊の継承は母系の系譜を辿って行なわれ、女性が司祭の役割を担うのが一般的である。調査を行なった村には、多数の家屋を傘下にかかえる祖霊共有集団が五例あり、その集団を *pakun diaw kan* (家筋を共にするもの) ないしは *hin diaw kan* (祖霊棚を共にするもの) と呼ぶ。最大のものは村の総戸数 105 のうち 1/5 強を占め、最小のものでも 1/10 弱の家屋集団と関係をもつ。現在継続中の婚姻の約 40% は夫婦ともにこの村の出身者であり、そのほかの 40% の事例で妻がこの村出身であるため、ほとんどの家族がそれら 5 軒の草わけのピー・プー・ニャー集団の成員となっている。夫婦ともどもこの村の出身ではなくとも、妻側の親や祖父母の先代における親族関係によって先の 5 集団のうちいずれかに含まれることもある。全体の約 15% が例外となる。すなわち近隣の村および最も遠い場合で約 20 km 離れた地域に帰属すべき祖霊共有集団をもつ場合がそれに当る。

ピー・プー・ニャーを共有する集団のあり方と構成は当然のことながら村落の社会構造原理との一致を示す。すなわち北タイでは婚姻後しばらくのあいだ妻方居住が一般的であり、さらにその後も妻の両親の屋敷地のなかに家を立て居住する例が多い。この場合、祖霊を祀る役割はふつう母から娘へと継承され、妻が娘の一人である以上、司祭の役を継ぐか否かはともかくとして、同じ敷地内に祖霊の坐所をもつこととなる。<sup>(3)</sup> 夫の側は妻とは別の母系的祖霊集団に所属しているが、前に述べたように祖霊は女性の関心事であり、また妻方居住が優越していることから、それに積極的な関与をしない。あるいは自己の所属する母系集団との関係を主張することもなく、また集団への帰属意識そのものが強いとはいえない。しかしながら近年の土地不足の傾向や夫方居住の増加は若干の変化を祖霊信仰におよぼしつつある。すなわち個人のレベルで、女性は自らの所属する祖霊共有集団と、夫あるいは直接には姑の属する集団のちが

い、あるいは物理的な距離の問題からいくらかの不便と葛藤にみまわれる。それは夫方居住をともなう母系社会で女性を悩ます深刻な構造的不安定性とは大きく異なっている。むしろ直接には嫁と姑の問題に還元できるかもしれない。

しばしば村人が指摘するのは *sakhun* (*naamsakhun*: 苗字) と *phakhun* とのちがいである。姓の採用は北タイが現在のタイ国に併合されたのちの、今から約70年ほど前のことであり、タイ国の他の地方と同じく北タイの日常生活で姓を使用することはごく稀である。姓は父系的に継承され、女性は結婚後夫方の姓を名のる。妻方居住を行なっている、姓に関しては夫方を採用し、ムコ養子の慣行(男性が結婚後改姓することも含めて)はない。ほとんどの場合、夫は結婚当初しばらくか、あるいは永続的に妻方に居住することが多く、妻方の生産活動に参加し、一種の花嫁代償の支払いを行なうが、養子とは異なる。

他方 *phakhun* はピー・プー・ニャーを共有する集団ないし家系を指す。北タイではパクンは母系であり、ナムサクンとの対照を示す。今のところこの二つの論理が葛藤を生ずるような状況はみられない。それというのも、この両者のいずれかが社会統合上のもっとも主要な原理とされたり、あるいは実際に婚姻規制として機能することがないからである。同一パクン内での婚姻でも必ずしも近親相姦ないしは外婚違反とはならず、あくまでも個々の親族関係上の距離が問題となる。けれども同一のパクンの構成員であることは、なんらかの親近感の存在を裏書きする場合がある。しかしそれはパクンへの所属よりも、親族関係にある (*yaad kan*) とか、そのなかでも近い関係でさらに地縁的にも近接しているという事実に起因するところが大きいようである。結局、一つの明確な基準としてパクンが意味をもつ状況はあまりなく、むしろそうした集団原理および構造上の原理よりも、個人的な好み、感情、相性をも含めた総体が人間関係を位置づけている。かくして、個人レベルでの人間関係と構造原理とがぬきさしのならぬ葛藤を招来することは稀であるといつてよかろう。北タイ社会では、そうした個人的なレベルでの反応に対するサンクションとして、集

団や構造が一定の意味を果しているような印象を受ける。

しかしながらピー・プー・ニャーを共有する集団という表現は誤解を招きやすい。すなわち一家族ないしは居住単位としての一軒の家屋のなかで、その全成員が等しく同様の帰属意識をこの集団に対してもつことはない。夫と妻の祖霊集団が違えば、まさに家族が集団の構成単位になることはないし、よしんば夫婦ともども同じ祖霊を共有していても、そこに同じ集団の一員であるという意識は生まれてこない。たまたま祖霊集団の核となる草わけの家屋ないし女性の司祭との線的な関係、すなわち直接的には個人の間接的関係はあっても、それが全成員を規定する度合いが弱い。あるいはそれぞれの家族によって帰属意識に大きな程度の差がある。

その結果、祖霊を共有する人びとの全体を、一つの厳格な集団と位置づけることには困難が生ずる。しかもそうした人びとの集合には、機能集団としての性格が薄い。つまり、ピー・プー・ニャーの祭祀集団が、土地その他の生産手段を共有する経済単位であったり、協働集団として密度の濃い互恵的な労働交換を行うことはない。実際定期的に年一回行なわれる集合的な祖霊の慰撫儀礼にしてからが、この集団に属する女性がそれぞれ別個に草わけの家に供物をもって出かけてゆき、贈呈を終えると即座に帰宅するという形式で、実際に人びとが集合することを避けるかのような含意を示している。いわば集団をめぐる、二つの矛盾する力が働いているわけで、集団の理念は存在するものの、その拘束性は弱い。

ピー・プー・ニャーに対する儀礼はふつう *liang phii puu njaa* (ピー・プー・ニャーを扶持すること) と呼ばれ、仏教儀礼を優先的に指す *phi thii* (儀式) とか *kaan* (行事) とは別のジャンルを形成する。リアンは贈与なかんづく食物贈与の儀礼を意味するが、そのほかに「養育する」「施走する」などの意をもつ。僧に対する食事贈与・一般人の酒宴もリアンであるが、ピーにまつわる儀礼はほとんどリアンの形式をもつ。それに対し、単なる報告の儀礼(たとえ

は婚姻の結果村に外来者が移住する時には、村祠に報告せねばならない) も行なわれるが、食物贈与はこれには含まれない。リアン儀礼は、一般的にいて他者とのコミュニケーションの儀礼であり、人間同士のみならず人間とピーとの相互性においても、儀礼の執行者である人間の側に予測と企図と期待そして駆け引きがみられる。それはリアンをする代償にピーからの反対給附を求めることが骨子になっている儀礼である。リアンを行なうことは、それだけでも儀礼となりうるし、また儀礼の一部分にそれが加わると、儀礼としての十全な過程を形成する要素となる。より宗教的な過程が終ったのちに行なわれる人間同士の宴の場合はことさらそうであるし、ピーをリアンする際にも結果的にピーの食事が済んだのちに手つかずのままの残りを参加者が食するために、ほとんどの場合リアンは共食の状況を創出する。

リアンに与かるピーは、リアンの形式を通じてコミュニケーションの可能性が存在するピーに限られる。すなわち邪悪で危険なピーに前もって助力を乞い、リアンを行なったり、あるいは何事かの達成の感謝のしるしにリアンするということは一般にはありえない。邪悪な死霊との交渉は、人間に対する攻撃として一方的に開始され(その攻撃を誘発する要因が人間側にあるという意味での相互作用は存在するが)、それに対し人間の側は被い、憑きもの落しによって対抗する。リアンの対象は人間に対し善悪に画一化されぬ両義的な潜在力をもつピー、すなわちピー・バーン、ピー・プー・ニャー、チャオ・ティー、ピー・プー・ナム等で、これらはいずれも人間の利害に應える可能性をもつ存在である。水を司どっていたり、一定領域内の生命に関与しているようなピーであるがゆえにリアンの対象とされる。

リアン・ピー・プー・ニャーは北タイ暦の9月(太陽暦ではだいたい6月)に行なわれる。ピー・プー・ニャーを共有する人びとは、それぞれの家屋ないし屋敷地集団を単位として各々数バーツ(数十円)を醸出してニワトリを数羽買い求め、丸煮してこれを祖霊に捧げる。祖霊はそれぞれの集団によって豚の

頭を好むとか、ニワトリを好むといわれているが、約20軒程の成員を抱える集団を例にとれば、ニワトリ2羽は40パーツ程度で買入れ可能であるのに対し、豚はそれほど大きくないものでも数百パーツかかるためか、現在ではニワトリあるいは豚の肉の部分だけを供物とする傾向が圧倒的になっている。経済がピーに優先する状況はこの例のようにめずらしいことではなく、またピーにそうした状況の変化に適応する性格づけがなされている。集まった供物をピー・プー・ニャーに捧げて司祭は以下の章句を唱える。贈呈のことばは集団によって多少違っているが顕著な差はないので一例をあげてみよう。まず、花、線香、ローソク、菓子等をのせた盆を捧げもち、

「本日は9月の満月の日によって、お食事にトリを携え用意致しました。

来年も同じように致しましょう。何卒家族全体をお守り下さり、一同の長命と繁栄をお願い致します。」

と唱え (*kham khoo chuun phii puu njaa*: ピー・プー・ニャー招請のことば)、食事を捧げる。しばらくしたのち、

「さあ、もう満腹されたことと存じます。この次は来年の9月でございませう。」

と述べ、この短かい贈呈の儀礼を終える。

このほかに、北タイの新年 (*pii maj*)、入安居の日 (*wan khaw pansa*)、出安居の日 (*wan oog pansa*) など主要な祝祭の機会にピー・プー・ニャーへの小規模な贈与が行なわれる。こうした場合には豚ないしニワトリの贈呈はなく、軽い食事かあるいは菓子(それらの祝日につくられるチマキ *khaw tom khamom*)などを捧げる。贈呈のことばは9月のリアン儀礼の際のものと同様であり、祖霊を共有する他の家族の女性が供物を携えて草わけの家にやってくるところも変らない。

ピー・プー・ニャーに関するもう一つの重要な儀礼の機会は男女間の交渉をめぐるものである。この霊は女性の保護に大きな役割を果たすと考えられてい

る。とりわけ若い未婚の女性の身体に男性が触れると、それがささいな接触であれ、あるいは女性が合意のうえであれ、このピーの怒りをかう危険が生ずる。どのような秘密の接触でも、ピーは必ずどこからかそれを見つめていると信じられている。事実が明るみにでると、男性の側は12パーツ（結婚しない場合は倍額）の現金とニワトリあるいは豚の頭などを用意して女性のピーを慰撫せねばならない。これは女性のピー・プー・ニャーに対するリアンを行うことであり、一般にシア・ピー（*sia phii*）と呼ばれるが結婚に結びつく場合には *saj aw*, そうでない場合は *saj maj aw* といわれる。シア・ピーは婚姻の可能性の有無とは関係なしに行なわれるが、サイ・マイ・アウの場合は事実として当事者以外に知れても、暗黙のうちに処理されるため、シア・ピーということばには結婚のニュアンスが強く込められている。男性側が用意した現金と食物を女性側が自らのピー・プー・ニャーに捧げるのであって、この儀礼はあくまでその祖霊をもつ集団がとり行なう。シア・ピーの補償金12パーツは現在必ずしも規定どおりに支払われるわけではなく、接触が重大でかつ結婚に結びつかぬ場合、男性側が数百パーツの支払いを行なう例もある。

こうした祖霊をめぐる村の人びとの説明にしばしば登場するのが、ピー・プー・ニャーと法のアナロジーである。シア・ピーの場合、あるいは年毎の扶持儀礼が適切に行なわれないと、この祖霊は人びとに制裁を加える可能性をもつ。そのためピー・プー・ニャーは法 (*kodmaaj*) のようなものであるとか、かつて現在の法体系が存在していなかった頃には、このピーが法そのものであったという話しをきくことが多い。成文法の制定、ならびにその全国的な一応の流布という現状のなかでも、北タイ農村地域への警察力の直接的な介入、および法的機関・制度の存在は相対的に稀薄である。とりわけ男女の問題はその性質上、公的な法制度に適合しにくい傾向をもつが、さらに北タイではこの領域はしっかりとピー・プー・ニャーの手中に収まっているといえよう。言語のレベルで、法に背く、違反することは *pid kodmaaj* であり、ピーに違反するの

も *pid phii* と表現される。いずれも *pid* は、なんらかの一貫性のある対象、原理から外れることを指し、ピー・プー・ニャーはその点でも法との連想を喚起させる。しかしながら、このピーが崇敬 (*nabthyy*) の対象であるかどうかは決め難い。祖霊の一定の懲罰的な力、守護者的性格、村びとの側からの限定された畏怖の存在については否定できぬが、他の守護者的なピーの場合と同様に、人びとのピーに対する態度はきわめて計りにくい。その一つの例としてピー・プー・ニャーの起源をめぐる村びとの説明を検討してみよう。

起源、あるいはむしろピー・プー・ニャーの流布をめぐり、以下の話しをししばしば村人から聞かされている。かつて遠い昔、*Tai Yai*(タイ・ヤイ(シャン)人)が天秤棒にピー・プー・ニャーの籠をかついで売りに来たという。北タイ人のあいだで *Ngiv* と呼ばれるタイ・ヤイ人は、たとえば北タイと雲南を結ぶシャン州のチェングタウンを中心として地域内交易に重要な役割を担っていた。中国系回教徒の *Haw* 人や中国人を除くと、タイ・ヤイ人の商業活動の範囲と勢力はきわめて強いものがあった。<sup>(4)</sup>

今日では跡かたもないが、チェンマイ周辺の北タイ人はかつて農閑期を利用して、現在のビルマ、ラオス領内まで出かけて小規模ながら交易を行っていた。12月すぎから翌年の4月頃までは、稲作の期間外であるとともに、乾期でもあり、一年のうちでも12月～2月までは比較的気温が低く、長途の旅にも適当な時季である。今日村に居住する80歳前後の男性のなかには若年の頃、こうした旅に数人の仲間とともに参加した記憶をもつ者も数名いた。ビルマ、ラオスへの旅は交易を目的とするが同時に *aew* (遊び) でもあり、大きな楽しみの一つであったという。現在ではこうした私的な交易ルートはまったく消滅し、北タイ世界の構図そのものがチェンマイやバンコクと直結した一元的なものになってしまっている。さらに具体的に「昔々まだわれわれにピー・プー・ニャーがなかった頃、タイ・ヤイ人が天秤にピー・プー・ニャーをのせて売りに来た。そのころまでには祖霊を一体のみもっている者はこの辺りにもいた。

そうした人びとはもう一体を買い求めた。一つももっていない人はつがいで買い求めた。人びとは家族やその所有物を守るためにピーを買ったのである。だからそれ以来今日に到るまでわれわれはピー・プー・ニャーをもつことになった。」という話もある。値段は5 *bia* とか、12 *thaeb* といわれている。いずれにしても、これらの話はかつての北タイ世界の拡がりや部族社会の変化と統合についてイメージを与えてくれるものといつてよかるう。

もう一つのピー・プー・ニャーの起源に関する説話は *Jataka* の影響を強く反映している。前者のタイ・ヤイ起源の話しがきわめてよく知られているのに対し、以下の話は、*likei* (演劇) にとりあげられる主要部分はタイ全土でよく知られているが、ピー・プー・ニャーとの結びつきの部分は別個に北タイで附加されたようであり、独自のものとなっている。

セキレイのような鳥 (*nog gachaap*) の夫婦がおり、ヒナが生まれた。父親は子供たちと妻のために餌を捜しに出かけた。池のほとりで虫を追いかけていたところ、虫が蓮の花に逃げ込んだため、鳥は大きな花のなかへ飛び込んでいった。花の中ですばらしい芳香に酔い痴れてしまうと虫のことはどうでもよくなり、出るに連れられなくなってしまう。そのうちに朝陽も高くなり、音もなく蓮の花は閉じてしまった。鳥は花から出ようとじたばたもがくが、結局つぎの朝の早く花が再び開くまで外へ出ることがかなわなかったのである。翌朝一目散に巣のあるカヤの原に帰ってみるとあたり一面は焼跡になっており、妻も子供たちも焼け死んでいた。妻は夫がいつまでも帰ってこないで夫の身を案じていたが、おそらくどこかで浮気でもしているのではないかという猜疑心が湧き、火事になると逃げようともがく、まだ飛ぶことを知らぬヒナを前にして、夫を恨んで死んでいったのであった。死の直前妻は、こんなことなら来世万一人間に生まれかわるとしても、男と口をきくことに嫌悪感をもつように、もし口をきいてしまったら頭痛がするようと念じたのである。一方妻と子供の死体を見つけて嘆き

悲しんだ夫は、来世生まれかわるときには是非とも人間になって、同じ妻ともう一度出会いたいと念じた。そしてまだ燃えていた火中に身を投ずる。やがて人間に生まれ変わった夫は、妻がもし人間に生まれかわったら、男とは口をきかず、もし口をきけばひどい頭痛に悩まされるようにと念じながら死んでいったことに気づく。そのため特別な霊能を身につけて妻の口を開かせようと森の隠者に弟子入りして修行を積む。この修行が終ると *Jutakha* (あの鳥の夫の生まれかわった名) は兄弟弟子 (*pii liang*) とともに都に帰ってくる。人間になった鳥の妻は富裕な王族の家に再生していた。ちょうど年頃の、しかもすばらしい美人となった娘のもとには求婚者がひきもきらずやって来たが、男性と話すまいと決心した娘の心を開くことは何人といえ不可能であった。兄弟弟子の力を借りたジュタカはあらゆる呪力を用いて、自分がただの男ではないことを示し、ついに娘の口からことばをひき出し、めでたく結婚にこぎつけた。鳥の妻の祈念も、ジュタカの一念のまえに緩み、二人は再び結ばれたのである。ところが美しい娘を妻に娶り、仲良くくらすジュタカをみて、兄弟弟子の心に嫉妬の炎が燃えさかる。ある日ジュタカは森へ狩りに出かけ、鹿の群れが林野を自在に駆けまわるのに魅了されてしまう。すると彼は、自分の姿の外皮をぬぎすて、射止めた一頭の鹿の身体に入り込み、身をやつし、まるで鹿のように原野を駆けめぐる。呪力によってこのことを知った兄弟弟子は即座に森に出かけ、ジュタカが脱ぎ棄てた身体の外皮のなかに入り、ジュタカにばける。そして都へ帰り、彼といつわってジュタカの妻の前に姿をあらわす。鹿の姿となって自在に走りまわることに熱中したジュタカは、もう都に帰るべき時間を過ぎたことに気付き、いそいで外皮を残した場所に戻る。ところがあるはずの外皮はなく、自分の姿に戻ることができなくなってしまう。この一大事と妻の身に迫る危険を察知したジュタカは、おりよく来合わせた鳥 (*nok kew* : うぐいす様の鳥) の姿を借り、都の家に急行する。妻

とにせものの夫が愛し合おうとするところに間に合ったジュタカは、鳥の姿で窓辺にとまり、窓を叩いて、夫はにせもので自分が本当の夫であることを知らせる。妻はこれを察し、偽の夫の呪力をほめそやし、まんまと計略にのせて彼が動物に変身するようにけしかける。偽の夫が動物に身をやつして人びとに霊能力を誇示するあいだにジュタカは再び自らの外皮をまとい、私兵に命じて兄弟弟子を殺害する。遺体を河に投込むと、それはやがて河流を下って岸辺の流木にひっかかって止る。そしてこの流木に兄弟弟子の魂 (*winjan*) が住みつく。たまたま河原に薪をとりに来た未亡人がこの流木に気づき、ちょうどよいので家に持ち帰ってゆく。家に帰り、薪に割ると、なんと流木から血がふき出し、痛みを訴える声が出た。兄弟弟子のウィンヤンは、もし自分を家に置いてくれるなら、その家には財運が訪れて豊裕になると訴えた。そこで未亡人は流木を薪にして燃やすことをせず、家に置き、祀ると、やがて財運にめぐまれ、その村でとびぬけて豊かになる。それをみた他の村びとも、このピーの霊力を借りて富裕になろうとして、未亡人から流木を切り分けてもらい、それぞれの家にもち帰った。その結果こうした家々はすべて悪しき霊をもつようになってしまう。これが *phii phop* ないし *phiika* の起源である。このことを知ったのち、やがてジュタカと妻は年老いて死を迎えるが、彼らはそのときに、死後夫はピー・ブー・ニャーとなり、妻は来世鳥になると誓う。ピー・ブー・ニャーは家および家族を守護し、万一邪悪なピー・ポープが来るときには、鳥となった妻が事前に知らせて危険を防ぐことを確めあって二人は死んで<sup>(5)</sup>ゆく。

だから現在でも不意に鳥 (*nok khaw*: ふくろう) が現れると、それは凶兆として村びとの注意を促すのである。以上の話しは北タイの農村で聞いたそのままのもので、ここでは夫がピーになり、妻は鳥に生まれ変わるといわれている。この点は、ピー・ブー・ニャーの名称や、タイ・ヤイ人がつがい売り

来たという話と大きく食い違っている。これまで述べてきたように、ピー・プー・ニャーの問題は文化のコンテクストのなかで多様な展開を示し、しかも一元的な理解がきわめて困難な様相を呈する。けれどもだからといって解釈上の矛盾がピー・プー・ニャーの儀礼の実施および信仰に基本的な問題点を投げかけることにはならない。まったく日常的なルーティーンとしてその信仰実践が続けられてゆくのである。ときにはこの静的な信仰に刺激を与えるような、これは女性だけの関与する現象であるといっていた男性が急病にかかり、呪医の診断の結果、ピー・プー・ニャーを軽ろんじたための罰を受けたという事態も生じている。だからこの問題はふつう人びとの強い注目を惹きおこすものではないといえ、けして予断を許さないところがある。

そのもっとも危険な可能性は、ピー・プー・ニャーに対する儀礼上の無視が、このピーをして悪霊（ピー・ポープないしはピー・ガ）に変換させる誘因になるという点にある。ピー・プー・ニャーとピー・ポープはその発生においてすでに密接な連関をもつことが、起源説話にも示されていたが、ピー・ガもしばしばピー・プー・ニャーが変化したものにとらえられる。扶持の不徹底がこうした危険を招くことはむしろさまざまな文化にみられる普遍的な現象であるが、食物を捜し求めるこの餓鬼は人間の排泄物や内臓を食い荒らす。筆者の調査した村にはピー・ガの家系は認められなかったが、数キロメートル離れた村は、家々の過半がピー・ガに汚染された家系といわれていた。ピー・ガは婚姻、あるいは濃密な接触（たとえばこのピーの所有者と100回以上共食すること）により伝染し、さらに所有者の住んでいた家に移り住むことがその原因となる場合もある。ピー・ガの所有者と出会うこと自体もまことに危険で、人びとは眼が異常にきらきら光る人を見たら警戒せよと述べる。こうしたウィッチクラフトに対して、そのピーの所有者に公然たる非難を浴びせることはないが、これまでにピー・ガが原因となって起きた憑依や病いに対処した呪医によって大まかな所有者の分布は村びとにとって暗黙のうちに公然のものとなって

いる。すなわち悪霊祓いの過程で、呪医は特定したピーに対し、どこから来たかを訊ねるか、あるいはピー自身が憑かれた人間の口を借りて名乗る場合があるために、所有者はほとんど特定されている。問題の性質上誰が所有者かをあからさまにすることはないが、村のなかでかつて所有者とされた人びとはすでに村から出ており、現在では、他の村に対する非難という形でのみこの問題が活性化する。

妖術や邪術を他村ないしは他部族（たとえばカレン族の邪術の威力は北タイ人によってしばしば強調される）に帰することは北タイ社会できわめて一般的であるが、ピー・ポーブやピー・ガによる災禍が比較的減少する最近の傾向とともに、ピー・プー・チャーへの関心も相応して減退の方向を辿っているのではなからうか。北タイの歴史を検討すると、かつて孤立的であった村が、現代社会のネットワークのなかで、都市と結びついて自立的でなくなったというよりも、むしろそれはネットワーク自体の変化であって、かつては別の結びつきをもっていたネットワークが、今日の形式に変換したとみるのが適切であろう。その意味で、このピー・プー・チャーの信仰もそうした歴史の変換と重要な結びつきをもつように思われる。

これまで述べたピー・プー・チャーの儀礼と信仰をめぐる記述は、それが親族、社会構造、フォークロア、儀礼、男女の位置、宇宙観などの多岐にわたる領域にそれぞれ断片的に関係する事象であるという初歩的な全体像について示唆を与えてくれるものといえよう。ピー・プー・チャーを短絡的に祖先崇拜と結びつけることは速断にすぎようし、母系出自集団の有無を問うことも、あるいはそれが協働集団としての有効な機能をもつという主張も、いずれもこのピーをめぐる事象の包括的な理解を得るうえで適切なものとはいえない。はじめに記したように本稿の目的はピー・プー・チャーをめぐる多様な解釈と現実を記述することにあるのだが、これまで北タイの人類学的研究にとりあげられたピー・プー・チャーについての言及の主なものを検討しつつ、問題の整理を行

なってみよう。それが次章の課題である。

### III

ピー・プー・ニャーの問題にはじめてまとまった記述を行ったのは A. Turton (1972) である。タートンは、北タイ社会における母系出自集団とそれに附随する信仰の存在に注意を促しているが、この一種の祖先信仰は単系出自と祖先崇拜が宇宙観と政治制度を規定する西アフリカのタレンシ人社会の例と比較するとむしろ対照的な様相を呈するという点から検討を始めている。彼の記述はピー・プー・ニャーをめぐる現象をきわめて多岐にわたり、出自集団の構成、成員権、司祭、集団の分裂、儀礼、集団の機能、婚姻との関係、法的な意味の検討を含んでいる。しかしながら彼の観点はそのほとんどが男性側からのもので、女性の位置および女性とピー・プー・ニャーとの密接な関係についての検討に欠けるところがあるといつてよい。

ピー・プー・ニャーを共有する集団の機能について、それが薄弱なものであると指摘しているが、結局、この信仰を権威の問題との関係において結論づけている。すなわち北タイ社会にみられる年代の差と役割分担の強調、ないしは同世代間における相対的年齢による区分の徹底が親子関係に表現される親の権威のあり方を象徴しており、その理想型がピー・プー・ニャーであるという。しかし、タートンが示す権威は男性なかんづく父親のイメージと重なる傾きが強く、曖昧で、女性に深く関与し、大半の男性が関心を払わぬこの信仰の明確な説明とはならない。さらにそうした権威の象徴としてピーが登場すること自体に曖昧さが強く感じられる。というのも一般的にピーはあてにならぬ不確定な存在であり、またピーに対して人びとは畏怖の気持のみならず、それと正反対の軽視あるいは不信の感情を抱くからである。こうした不確定性や突発的に懲罰を下す恣意的な性格は権威というよりも、むしろ宇宙観における力の問題

と深く結びついている。とりわけ悪霊の場合にこのことははっきりしている。たしかにピー・プー・ニャーはいわゆる悪霊でなく、守護者的な性格をもつといわれるが、基本的にはなにをしてかすか予想のつけられぬ存在としてとらえられているのである。

R. Davis はピー・プー・ニャー信仰が、母系集団ないし系譜と、それを支える居住形態のイディオムとして解釈できると述べる。そしてもっとも重要なことは、妻方居住、母系系譜は北タイ社会構造の要であるが、そこに女性原理が注入されているために、男性優位のイデオロギーとの葛藤が生ずる。すなわち彼によれば、女性は構造上の優越性を持ち、男性はイデオロギー的な優越性を保有することになる。たしかに女性とりわけ母親の理想型は、つねに移動性に富みダイナミックに活動する父親や男性と対比してみると、まったく静的で、機能的にはさほど強い意味を社会に及ぼさない。さらにデイヴィスは北タイに語り継がれる神話のなかに、年長の女性と若い女性との対立、嫉妬をテーマとするものが多いと指摘する。けれども、直接的には嫁と姑との対立を連想させる事態も、妻方居住と母系的なピー・プー・ニャー信仰の存在によって起りにくくなっている点こそ北タイ社会の巧微であろうと彼は述べている。彼によると北タイ人の宇宙観と行動様式は、吉と凶、上と下、居住地と森林などの明確な二元的区分を通して峻別される構造を持ち、範疇を混同することはタブーとして強く嫌悪されるという。その一つが世代の差ないし年齢の差で、年長の女性との婚姻に対する嫌悪、親族用語に示される相対的年齢による区分などに明確化される。男女の区分もはっきりと位置づけられ、たとえば寝室内での眠る場所（男は妻の北側＝上位に眠る）、男性のみが得度できる僧制度などによって男性の優位が定まっている。しかしながらこうした範疇の峻別＝秩序化は主として儀礼の面で強調され、他方北タイの神話はそれと反対に区分の曖昧化＝非秩序（しかし創造力のある）を示しているというのがデイヴィスの解釈である。男性が儀礼ないし日常の行動様式としての顕在的な場面をとりしきるとす

れば、女性はそうした秩序を曖昧化する神話、あるいはもう一つの秩序としての逆転したみえざる構造と親縁性をもつといえるだろうか。

北タイの神話と儀礼について述べるデイヴィスの論考のなかでピー・ブー・ニャーは主要な問題として位置づけられており、彼が女性の構造論的位置に注目した点は傾聴に値する。タイ社会の徳と力について論ずるN. マルダーは、個人と小集団（拡大家族）を内世界として、善なる徳が支配する領域と位置づけ、その外部を力が支配する非道徳的領域（ピーや権力の世界）とし、この両者の相互作用こそ日常世界のダイナミズムを形成すると指摘している。この図式では母親は、徳と静的な中核として内世界の中心に位置づけられ、親近性と信頼の象徴として、外的な脅威の渦巻く世界のなかで揺ぎのない安堵を形造ると考えられている。この点に注目すると、徳と深い結びつきをもつ母親ないしは年長の女性と、基本的には信頼しきることのできないピーであるピー・ブー・ニャーが相互関係をもつところに問題が生ずる。一般的に北タイも含めてタイ社会でもっとも純粋に善なる価値を体現するのは仏教、とりわけ僧の世界であり、女性はそこから完全に排除されているとよい。女性は自らの息子を僧に得度させることによって多くのブン（徳）を手にするが、直接的に徳の領域に参入できない。したがって数多くのタンブン（積徳）の機会に参加し、徳を積むことにきわめて熱心であるのが女性であるが（これは儀礼の観察から明瞭である）、一方では女性の地位は、徳の最大の源泉である得度から外されていることによって、男性より劣位とされる。いわば仏教的なコンテクストにおいては女性が十全に能動的な役割を果たすことが難しい。他方、むき出しの力の世界のなかでも女性は多くの場合被害者として登場する。男性はここでも積極的な力の役割（そこに道徳的な正統化を要するが）を果たしてゆく。男性はもっとも徳のある存在になることも可能であり、むき出しの力の世界にも生きてゆくのに対し、女性はそのいずれからも疎外されているといえようか。

こうした問題と、北タイの家族および親族関係研究における女性の視点の不

在を指摘するのが S. H. Potter の論考である。彼女は、北タイの親族研究において顕著な特徴は、母系的親族集団とビー信仰集団との一致であると述べている。しかも男性は自身の母系ビー信仰集団の成員でありながら、婚姻によって妻の集団に包摂されるか、あるいは名目上の成員として関心を払わない。けれども彼女によればこの事実は男性側の従属を示すものではなく、女性が男性の姓を使用することに男性原理の優位が明らかであるととらえる。こうした点をふまえて、北タイの家族はきわめて微妙な複雑さをもって組織化されていると彼女はいう。すなわち、社会構造を規定し、男性同士の重要な関係を決定づける要因である女性と女性の繋がり、男性に附与される高い地位および公的な権威との二つの要素が互にくりひろげるダイナミックな相互作用こそが北タイ家族の存立構造であると彼女は述べる。権威は男性を通じて継承されるが、家族のなかでそれは妻方居住の優越という背景のもとで、嫁の父から義理の息子へと姻族関係にしたがって移動する。つまりその移動の背後にはそれを可能にする潜在的な母系の系譜があるということになる。けれどもこれはいわゆる母系制とは性格を異にしており、男性は出生よりも婚姻によって女系との結合を遂げてゆく。そのため男性の母系集団と妻側の集団とのあいだに強い葛藤が生ずることは妻方居住の場合稀である。ポターはこうした体系をして、そこでは集団から別の集団へと移行するのは女性でなく、また男性も集団間を完全に移行するものではないと述べる。結局、母系制にしる父系制にしる男性中心の体系であるのに対し、北タイの家族・親族は女性中心に構造化されているというのが彼女の結論となっている。しかしそれはあくまで潜在的な構造のレベルの問題であって、女性が家族のなかで権威的にも心理的にも明らかな中心性を担うということではない。この点についてポターはジャワ家族、そこでは女性が男性よりも権威、影響力、責任の面で主導権を握っている、との違いを強調する。彼女はこうした微妙さを描くために特定の具体的な家族の記述を展開してゆくが、以上のような方法は北タイ社会の背景的構造を考慮に入れると

適わしい理解のあり方といわねばなるまい（彼女の著作にそれが実現されているとはいえないにしても）。

東北タイの仏教と精霊信仰を論ずる際に S. J. Tambiah は、まず仏教と祖先信仰の問題を以下のように一般的に述べている。仏教のコンテクストでは、死者に対するプンの転送が行なわれるが、これは祖先崇拜とはいえない。生者と死者が一定の時間の深度をもって（たとえば単系出自にもとづいて）制度化された関係を結び、現存する社会構造に一定の秩序を与えるという意味での祖先崇拜は認められず、むしろ生者は死者に対してプンを送り、忘却を避けるという点で、生者の側からの働きかけが強調される。すなわち仏教的宇宙観の根幹をなすプンの観念にもとづいて、プンを積んで解脱ないしより良い再生をめざすことは死者にのみ可能な営為であり、そこに生者の優越性が示されている。そのため仏教実践のレベルでは、逆説的なようだがむしろ現世重視の一貫した論理が存在し、またそこに実践宗教としての仏教の意味がある。

しかし葬送儀礼のあり方に区分がみられる。すなわち通常の死と異常な死との区別は葬送儀礼の実施の際に明らかとなる。とりわけ異常な死（突発的、暴力によるもの、ピーに帰因するものなど）に見舞れると、ふつうの葬送儀礼の過程を省略してまで、可能な限りの速さで火葬が行なわれる。死の二分法は同時に死霊の位置づけに関係する。横死した人の霊は転生のサイクルからはずれて人間世界の周囲を徘徊する悪霊となる。他方通常の死を経た死霊は一般的な祖先の列に加えられる。仏教儀礼におけるプンの転送は通常の死による死霊に対してのみ行なわれる。ところが、こうした祖先霊が万一、子孫の無視に直面すると懲罰的な力を人びとに対し振りようになり、その際人びとは対処を悪霊祓い師ないし呪医の手に委ねる。

一般的には北タイにもこうした祖霊の見取り図は当てはまる。実際にも死者祭儀あるいは死者に対するプンの転送はしばしば仏教儀礼としてひろく行なわれており、ピー・プー・チャーの位置づけもタンバイアアの描く東北タイの祖

霊と相応する。それならば、ピー・プー・ニャーは示差的な問題を提出するには到らず、むしろ一般的なピーの問題の一部として論じられるべき対象なのであろうか。

#### IV

ピー・プー・ニャーをめぐるもっとも大きな問題は、ピーの概念によって問題に複雑さと奥行きが加わっていることにある。それはまた一方では、ピーに附随する怖れのみならず軽みやうさんくささとも関係している。ピーとは人間の死霊すべてを含む。そのため人間が時間的に先行しなくてはピーの存在もありえないといえよう。しかもピーに対して、「人間はピーよりも扱いにくい」とか「ピーになにごとかを依頼する方が人に頼むより易しい」という表現が村びとの口にする。こうした存在に対して典型的な「孝」の概念をあてはめて祖霊として祀るとするピー・プー・ニャーの解釈は適切ではなからう。

すくなくとも現在みられるピー・プー・ニャーをめぐる現象から、集団の根源的な権威の源泉ないしは家父長的な存在としての祖霊のイメージははっきりと浮かび上らない。これは社会構造の次元で、ピー・プー・ニャーを共有する集団が曖昧であり、かつその外縁が明確でない点と呼応するように思われる。実際にこのピーの起源をめぐるフォークロアにおいても、タイ・ヤイ人が売りに来たピーを購入したエピソードが示すように、厳格な祖霊の性格は印象づけられないのである。

祖霊に対する態度の不徹底といったらよいのか、こうした観念はどこに由来するのであろうか。まず祖霊ないし祖先に対して、敬虔かつ厳粛な崇拜および信仰の存在を前提とする考え方に疑問が生ずる。一般に北タイ社会では記憶されている祖先は三代ほどの深度であり、あとは大まかな総称的範疇に属する。世代深度の浅い死亡親族、なかんずく父母、祖父母は、ブンの転送の対象とし

て主として仏教儀礼をもって供養される。それ以上遡る先祖はまずもって強く認識されることはないし、したがって個別化や特定化の対象として徴づけられない。守護精霊と呼ばれる範疇のピーにこれはすべて共通する。すなわち悪霊であれば、それが発生した来歴について村人は十分に承知しており、世代のうつりかわりによって記憶が薄れてゆくにしたがって悪霊の記憶も消滅してゆく。それに対しピー・ラクサ(*phii raksa*: 守護精霊)は、生まなましい事件と結びついた記憶とは無縁であるが、他方制度化された記憶として曖昧に生き永らえてゆく。同時にこの問題はピー(野性、混沌の象徴)の馴化ともかかわる。人びとは家屋、屋敷地、村落など一定の空間領域を司るピーとして位置づける試みを行なって、その結果少なくとも人間の居住空間をピーによって正当化したり、あるいは人間の複雑な利害の類型化を不十分にせよ成し遂げてゆく。しかしながらこの馴化は不十分であるという制約をもつ。そうでなければピーは不確定性を失なって消滅してしまい、人間の日常生活に脅威を与え、その縁取りを行なうメタファーでありえなくなる。いや実際に怖れられる対象であることをやめてしまう。

ピー・プー・ニャーの問題はまさにこのピーにそなわった中途半端な性格によっている。すなわちピーのなかでそれはもっとも秩序の側に近く、混沌や野性に遠い。このピーに関しては構造化が一定程度なされているために、それはむき出しの恐怖といった生々しい感情を喚起するものではない。力の領域と徳の領域というマルダーによる宇宙の二元的構図にしたがえば、中間の位置を占める媒介的な存在といえよう。それは北タイ人の日常生活そのものといってもよい。ピー・プー・ニャーについて村人は迷いつつも、それはピー・ディーであろうと述べる。この「ディー」は字義上「善、良い」などの意を指すが、たとえば慣用句としての「*juu dii kin dii*」(「よく生きよく食べる」)が、「なんの変哲もない無事」の意味をもつように、このディーは日常の秩序を示すのであって、悪(*raaj*)のように徴づけられた概念とは様相を異にする。したがって

ピー・プー・ニャーは善霊という存在ではなく、あくまでビーであるが、しかしながら日常生活の状況（力と徳の葛藤）をもっともよく表現する媒体といえよう。至高の秩序は仏教によって体现され、その体系内での悪の問題はピー、なかんずくピー・ラーイが示すとすれば、そのあいだにとりとめのない日常生活の領域が広がっている。それゆえピー・プー・ニャーは顕著でない領域を象徴する微妙な問題であり、意味を集約的に表象するシンボルとしては弱い機能しかもたない。けれどもネガティブな象徴として検討した場合に、たとえばピー・プー・ニャーが耳目をそばだてるような事件の記憶とはずれのある記憶の次元（慣習、慣例、ルーティーンといった文化の次元）に深く結びついていることが明らかとなる。ピー・プー・ニャーの現象が断片化したことに対しては、それが北タイの記憶としての歴史の次元が失なわれつつある証しであり、今日では北タイ社会の独自性を積極的に示す顕在的な現象というよりも、一元的な歴史に統合されてゆく当該社会の反映と読みとれようか。非顕在的で一元化しにくい（真の意味で多義的な象徴である）ピー・プー・ニャーの問題と女性の関わり、およびその真の意味での歴史性の問題は、ここで行なわれた初歩的な記述をふまえて今後の課題としたい。

- 1 本稿は主として1975年1月～1976年2月にかけて、北タイ、チェンマイ県P村で行なった実地調査にもとづいている。P村は北タイ人 (*khon myung*) が居住する米作（ほとんど自家消費用）とタバコ耕作（商品作物）を中心とする農村で、総人口約490人、105戸を有する。村は一軒から数軒の家屋を含む屋敷地集団 (*hya diaw kan*) から構成されている。親族関係は双系制にもとづくが、少なくとも婚姻直後短期間の妻方居住が理念としても、現実としても規範的であり、さらに長期間妻方居住を続けるか、あるいは妻側の屋敷地内ないしその近隣に居住する傾向が一般的である。ほとんどの場合、屋敷地集団は、両親と未婚の子供たち、既婚の娘たちとその夫たちが居住する数軒の家屋を含み、その規模は拡大家族の展開の過程にしたがう。
- 2 ピー・プー・ニャーを祖霊と訳することには誤解を招くおそれがあるが、ここで

は一応祖霊とする。その問題点は本文中に明らかとなる。

- 3 ピー・プー・ニャーの司祭を男性が務める場合もある。妻に先立たれ、屋敷地集団のなかに適當年長の女性がない場合、男性がこの役割を担う。とりわけ一つの祖霊共有集団の幹に相当する家の場合こうしたことは集団の意志として必要になる。集団の一構成員にすぎぬ場合、妻の死後夫がピー・プー・ニャーに関心を払わなくなり、儀礼にも参加しないという例がある。以上のようにこの信仰を維持するためには女性の存在がきわめて重要であり、その点に欠があると、集団全体が構造的に弱いものとなる。
- 4 Moerman, 1975 による。
- 5 この説話は、外部と内部、外からの富とその代償などのテーマの点で、タイ、ヤイが祖霊を売りにくる話との共通点をもつ。

#### References

- Davis, R. (1973) 'Muang Matrilocality' *Journal of the Siam Society* 61.
- Davis, R. (1974) 'Tolerance and Intolerance of Ambiguity in Northern Thai Myth and Ritual' *Ethnology* 13.
- Fortes, M. (1961) 'Pietas in ancestor worship' *Journal of Royal Anthropological Institute* 9.
- Kingshill, K. (1965) "*Ku Daeng, The Red Tomb: A Village Study in Northern Thailand*" 2nd ed., Bangkok.
- Moerman, M. (1975) 'Chiangkham's Trade in the Old Days' In "*Change and Persistence in Thai Society*" edited by G. W. Skinner and A. Thomas Kirch, Cornell University.
- Mulder, J. A. N. (1979) "*Everyday Life in Thailand*", Bangkok.
- Potter, J. M. (1976) "*Thai Peasant Social Structure*" University of Chicago Press.
- Tambiah, S. J. (1970) "*Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*", Cambridge University Press.
- Turton, A. (1972) 'Matrilineal Descent Group and Spirit Cults of the Thai-Yuan in Northern Thailand' *Journal of the Siam Society* 60.
- Potter, S. H. (1977) "*Family Life in a Northern Thai Village*" University of California Press.