

ピーは「精霊」か : 変転する作用体としてのピーポー 論

津村, 文彦
福井県立大学学術教養センター

<https://doi.org/10.15017/2344582>

出版情報 : 九州人類学会報. 39, pp.1-18, 2012-07-28. Kyushu Anthropological Association
バージョン :
権利関係 :



論文

ピーは「精霊」か
—変転する作用体としてのピーポープ論—

津村 文彦 (福井県立大学学術教養センター)

キーワード: ピー、タイ東北部、精霊信仰、アニミズム、エイジェンシー

I. はじめに

私たちは「見えないもの」にリアリティを感じるができるだろうか。たとえば現代の日本では幽霊や妖怪などは目に見えないがゆえに存在しないと切り捨てられることが多い。放射線はどうか。こちらと同じく目には見えないが、放射線測定器などを使用して、その存在を確認すると、多く人は現実に存在すると判断するだろう。血圧や電磁波なども目には見えないが同様である。ある種の装置を媒介として「目に見える」かたちで示したうえで現実世界のなかに配置される。ある種の「見えないもの」について、それを可視化することで存在を確認し、そこにリアリティを感受するというのは、きわめて近代的な思考方法ともいえる[cf. 中村 1992:100-102]。

しかし「近代人」であろうとも、見えないもののすべてを否定するわけではない。たとえば、愛や友情、民主主義。いずれも形あるものとしては目に見えないが、それでも恋人を想って胸を焦がす人は自身の愛の存在を疑うことはないだろう。彼にとっては愛がなによりも強いリアリティをもつはずである。ここでの「リアリティ」とは、ある人物にとって日常世界を構成するものとひとまずは定義しておこう。

では、冒頭の問いを少し変えて考えよう。見えないけれどもリアリティをもつとはいったいどういうことか。それは「目に見える存在である」ことに加えて、「ある場において何らかの力を及ぼす」、「なんらかの働きをもつ」とことといえるだろう。愛や友情、民主主義、いずれもある場において「それがあるからこそそうなる」というような現実を動かす力をもつものである。「存在」に対して「力」や「機能」が根拠になるといって、アニミズム論に対するマナイズム論のようなものとイメージされるかもしれない。くしくも本論は「精霊」と訳されることの多いタイ東北部のピー(phi)を対象として論ずるものである。だが、本論は、ピーをアニミズムでなく、マナの物として論じたいわけではない。そうではなく、ピーというものを、アニミズムあるいは「精霊」という括りから解放したうえで、ピーと人びととの関係を視野に入れて、本質主義に陥ることなく、超自然的な存在を注視して論じる語り口を探ることが本論の目的である。ピーという見えない存在がリアリティをもつということがもつ含意について考察してみたい。

II. タイの精霊信仰をめぐる議論

「精霊信仰 (spirit cult, belief in spirit beings)」をめぐる研究は、19世紀末の人類学の勃興期よりみられる古典的な問題領域である。タイラーの「アニミズム (animism)」のテーゼは、そもそも宗教の原初的形態についての検討から導き出されたものであるが、その主知主義的、個人主義的解釈が批判されて以降、アニミズムという用語によって正面から「精霊信仰」を論じるものはあまりみられなくなった。とはいえ、ある種のを「精霊 (spirit)」として対象化する研究はその後人類学の宗教研究の一大分野を占めてきた。

人類学で伝統的に「精霊」と呼んできたものは、本論の舞台となるタイ東北部においては「ピー (phi)」にあたる。タイの宗教は、上座仏教を第一の宗教としながら、バラモン—ヒンドゥー教、イスラム教、キリスト教、華人の信仰、そしてピーの信仰が複合的に存在することはこれまでも指摘されてきた。国家宗教としての上座仏教が地方村落も含めて圧倒的な広がりをもつ一方で、その他の宗教要素は付随的なものと位置づけられることが多い。だがこうした対照的な位置づけは宗教の制度的側面を重視したものであって、日常生活の宗教実践では仏教以外の周縁的な宗教要素、特にピーの信仰はそこに生きる人びとにとって重要な意味をもっている。

ピー信仰をめぐるこれまでの研究は大きく三つに分けられる。構造機能主義的アプローチ、近代における歴史宗教誌的アプローチ、それに類型論的アプローチである。第一の構造機能主義的アプローチでは、仏教と非仏教の関係に主要な関心をもちながらも、両者を切り離れたうえで、それぞれが社会構造の全体のなかで果たしている機能が分析の対象となる。タンバイアによる精霊信仰 (spirit cults)、スパイロに

よる超自然主義 (supernaturalism) [SPIRO 1967]、カーシュによるシンクレティズムの分析 [KIRSCH 1977] などがよく知られている。たとえば、タイ東北部ウドンターニー県で調査を行ったタンバイアは、ラオ系村落の宗教体系を4つの要素に分類して分析した [TAMBIAH 1970]。(1) 仏教—僧侶、(2) 霊魂—招魂儀礼師 (mosukhwan, phram)、(3) 守護霊—守護霊司祭 (cham, thiam)、(4) 悪霊—悪霊祓除師 (motham) の四つの要素がそれぞれ村落社会で果たしている機能を明示的に記述し、全体として一つの宗教システムをなしていることを美しく描き出した。こうした構造機能主義的な把握は現在までタイ東北部の宗教世界を理解するさいの不可欠な視点を提供しているといえる。しかし、あまりに伝統的で静態的な村落の宗教世界を前提としており、仏教との対照性を際立たせたいがため、ピー信仰のうち人格的な存在である「精霊」性を過度に強調している傾向がある。またピー信仰を仏教的要素と比較しながら考察するという手法を採っており、ピー信仰とはなにかを真っ向から論じることに成功していない。

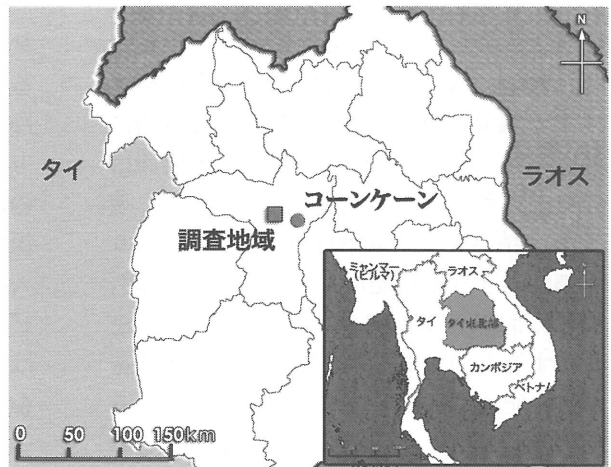
第二のアプローチは、近代の仏教化のなかでの精霊信仰の衰えを描くものである [林 2000]。19世紀末以降のタイでは、西欧列強の植民地化の脅威を受けながら、ラーマ四世・五世治下にさまざまな近代化の方策が採られた。宗教領域に関しては、サンガへの加入儀礼の統一、サンガ組織の国家による統制、仏教教育の公的カリキュラムの作成などがなされ、国教としての仏教を地方村落にまで浸透させた。西欧のキリスト教と対等な「宗教」としての仏教を国家が作り出し、「宗教」の枠外に入りきらない精霊信仰を積極的に排除したのが、19世紀末から20世紀にかけてのタイにお

ける宗教の近代化と位置づけられる。全国規模で仏教化が進行する過程で、在来の精霊信仰と仏教とが葛藤した様子は、仏教儀礼の分析などからも指摘されており [田辺 1993 : 39-52、PHONGPHIT&HEWISON 1990 : 121、CHATTHIP 1999 : 38-43]、ピー信仰の歴史的展開を把握するうえで重要な論点を提供するものである。だが、近代国家形成期における歴史性に着目した研究で抜け落ちるのは、宗教知識の多層性への認識である。僧侶などの特定の宗教専門家を対象とするならば、仏教の国教化を軸として村落信仰の変化を描くことは可能であるが、現実の村落の信仰生活に目をやると村人による「宗教」をめぐる理解は決して一様ではあり得ない。それは仏教と精霊信仰の単純な二項対立ではありえず、仏教と精霊信仰それぞれのなかにも複数のかたちがありうるはずである。マクロな歴史的展開を背景は無視することはできないが、村落生活における仏教の卓越を過度に強調しすぎることはないよう注意が必要であり、そのためにも精霊信仰をめぐる現実を詳細に描くことが必要であろう。

第三のアプローチは、精霊の類型論ともいべきものである。「タイ民俗学の父」と称されるアヌマーン・ラーチャトン [ANUMAN 1986] やタイ中部農村における呪物や呪文、精霊などの超自然的信仰を列挙したテクスター [TEXTOR 1973] など、百科全書的にピーを分類し記述する試みは近年にいたるまでみられる [IRWIN 1907、岩田 1991 など]。それらの多くは善霊 (ピーディー *phi di*) と悪霊 (ピーラーイ *phi rai*) に大きく分けたうえで、善霊のなかに自然界に棲むピー (天のピー *phi fa*、水のピー *phi nam*、森のピー *phi pa* など) と祖先霊 (ピーバンパ

ブルツ *phi banphaburut*)、悪霊にはピープラーイ (*phi phrai*)、ピープレート (*phi pret*) など個別のカテゴリーをなすピーを数え上げる。こうした類型化の視点は、ただ研究者のみがもち合わせるものではなく、当事者であるタイの人びとも同様の語り口をすることにも留意が必要であろう。ピーを真正面から記述の対象として、人びとの伝承からその姿を復元しようとする姿勢はもっと評価されるべきであろうが、過度の分類的思考は現実を捉え損ねる危険がある。たとえば一般的に住民を守護するとされる村落の守護霊が、仏教の地方への浸透過程において、村人に災厄を及ぼしたとして悪霊として追放される事例がみられるように [PHONGPHIT&HEWISON 1990 : 121]、ピーを善霊と悪霊に分けるような視角は、曖昧で流動的なピーの現実の認識には必ずしも適当とはいえない。ピーは実体的に数え上げられるような「精霊 (spirit, ghost, demon)」とは限らないのである。

では、ピーを「精霊」として過度に実体的存在として捉えるのでもなく、また仏教の補完物や仏教支配のなかの残余物として非仏教の要素とだけ捉えるのでもなく、



地図1 タイ東北部の調査地域

ピー信仰を中軸に据えてタイの信仰世界を描くことは可能なのであろうか。そのためには、まずピーなるものへの認識を改める必要があるだろう。

本論では、「精霊」という言葉に単純に置き換えることなく、また「仏教」との関係に迂回するでもなく、日常生活のなかで立ち現れるピーのリアリティを捉え直すことを試みる。結論を先取りしていうなら、「ピー」は近代化のなかで位置づけられたような非仏教の象徴でもなく、または「精霊 (spirit)」が含意するような人格的な存在とも異なったものであり、複数の異なった様態が組み合わされながらピーの現実が編まれている様子を指摘したい。

こうした「精霊」の捉え方は、長谷千代子が指摘した、能動的主体を前提としたアニミズム論を乗り越える一つの試みとしても位置づけられる〔長谷 2009〕。長谷は従来のアニミズム論を整理して、タイラーに代表されるアニミズム論を物と霊の二元論、岩田慶治に代表されるアニミズム論を物と霊の融即的な一元論と捉えた。前者が、理性的な能動的主体によって、物に霊が宿ると擬人化して認識する手法であるのに対して、後者は、自己と物とがともに霊を共有して、それらが断絶なく容易に入れ替わるような主体の受動的感覚を重視する議論であるとその特徴を対照的に抽出した。長谷は、前者が近代的人間観に強く拘束されたものであるのに対して、後者では精霊と人との関わりの現実をより詳細に描きうる可能性を示唆する。本論も後者におけるアニミズム論と問題関心を共有するものであるが、霊と人との関係をいかに記述するかというよりは、ピーなるものがいかにして現実に立ち現れるものであり、「精霊」という言葉を使わないで

いかに描きうるかについて多くの事例から考察を行うものである。

フィールドデータは、主に 1999 年から 2001 年にかけて、タイ東北部のコーンケン県ムアン郡NK村とその周辺村落における集中的な現地調査から得たものである。また 2001 年以後も継続的に同地域でフィールド調査を行っており、本発表で取り上げる語りの多くはNK村とその周辺村落での聞き取り調査による。

III. ピーをめぐる視覚表現

一 日本の妖怪にみる視覚表現

タイにおける「ピー」のリアリティを考えるさいに、特徴的なのは、豊富な語りがみられる一方で、アンバランスなほどに欠落したピーの視覚表現である。もちろんある種のピーは独特の形象をもつものとして描かれるし、祖先霊や死後の人間としての死霊は生前の人間の姿をもって語られることが多い。だが、その他のピーの多くは特定の姿形をもたないことが多く、場合によってはある種の人間がそのままピーと呼ばれることすらある。

そもそも超自然的存在であるピーは「語り」のなかにしか存在しえない。だが「語ること」によって、人びとは恐怖し、強烈なリアリティを感じ取る〔津村 2009〕。一方で、多くの人びとがリアリティを感じるのは、あるものが「見える」ためでもある。視覚的な存在、または図像化されたものに人は強く実在感を感じ取る。では、タイのピーにおける「見え」あるいは「視覚表現」は、「語り」といかに関わりながら、ピーをめぐる現実をいかに構成しているのか。

この問いを考えるにあたって、まずは超自然的存在の視覚表現がきわめて活発な、日本の「妖怪」についての研究を参考にし

たい。民俗学者の小松和彦は、日本の妖怪概念を、「現象」「存在」「造形」の三つの意味領域に分けて整理している [小松 2006 : 10-20]。

小松によると、第一の意味領域は、出来事や現象としての「現象-妖怪」である。たとえば山仕事をしていて川の近くから小豆を洗うような音が聞こえてくる。近くに行っても音の出所がわからないような怪音現象を「小豆洗い」と呼ぶように、恐怖や不安を含む怪異体験が人びとの想像力を刺激し、そこに生み出される物語が「現象-妖怪」である。

第二の意味領域は、人間の制御外にある超自然的存在としての「存在-妖怪」である。特に江戸時代以降、「現象-妖怪」の「存在-妖怪」化が急増したという。「怪音が聞こえることを〈小豆洗い〉と呼ぶ」のではなく、「〈小豆洗い〉が怪音を立てている」と時が経つにつれて変化したと小松は指摘する。現象に則して「名づけ」が行われると、現象の個別化や細分化が進行し、やがて現象が実体化して「存在-妖怪」として想像されるのは日本の妖怪に広くみられる特性だという。

第三の意味領域は、造形化・視覚化された「造形-妖怪」である。古代以来、怪異（「現象-妖怪」）やその原因として実体化された超自然的存在（「存在-妖怪」）が妖怪として語られてきたが、こうした妖怪が造形化されるようになったのは、絵巻の製作が始まる中世以降のことである。妖怪伝承に沿って絵師が造形化し、ひとたび描かれると、図像は共有され固定化する。これら三つの意味領域が重層しながら、現代日本において妖怪文化が活性化しているとみることができる。

小松の挙げる妖怪の三つの意味領域は、超自然的存在をめぐるリアリティとの、異

なった三つの関わり方を示している。「現象-妖怪」とは、人がある不可解な事態を直接経験することで怪異のリアリティが構成されること、「存在-妖怪」とは、語りのなかで「実体化」した存在によって怪異のリアリティを受容すること、「造形-妖怪」とは、視覚的に固定化されることで、強化された「実体」が現実となり、怪異以外の領域にもその現実が拡散していく状況と言い換えることができる。のちに作り上げられた「実体」が、もとの怪異の体験や語りにフィードバックされることで、妖怪のリアリティはさらに強化されており、その意味では図像を介して「実体化」した妖怪は「目に見えること」、つまり可視性によってより確固たる現実を構築しているといえる。

二 タイのピーにおける視覚表現の不在

さて、「語り」のなかにしか存在し得ないピーは、小松のいい方にしたがえば「現象-ピー」であり、「存在-ピー」である。特定の図像として視覚的に固定化されるような「造形-ピー」はみることはできない。なんらかの出来事があり、それがピーという概念と関連づけられて語られること、それがピーを取り巻く社会的現実をなしている。

たとえば自然環境に住むとされる、水のピー、森のピー、田んぼのピー (*phi na*) は特定の姿形をもつとはされないし、農事初めの儀礼で供物を捧げられるピーターヘークにおいても視覚的表現がなされることはない。だがときにある種のピーは姿形を表すことがある。たとえば、NK 村の守護霊チャオプーはときにトラの姿で現れると語られる。

【事例1】2004年10月・NK村・

祠守チャム

かつてチャオプーの祠で、子どもたちが供物を手に取って遊んでいた。子どもたちが帰ろうとすると、祠から村に通じる一本道で、巨大なトラが横たわって子どもたちを睨みつけた。チャオプーが怒って現れたのであろう。

だが、つねにトラの姿を取るわけではなく、チャオプーはもともとNK村の開村時のリーダーであったとか、開村時の僧侶であったとも語られる [cf. 津村 2011]。またチャオプーの祠守であるチャムの担当者を選ぶときのシアンコーン儀礼では、魚籠を使った依り代に、チャオプーの顔が描かれるが、それとてチャオプーの決定的な姿とは考えられていない。チャオプーはつねに一定の形を取って表象されるわけではないのである。

また、ある種のピーは人間に似た姿でも想像される。

【事例2】2004年3月・NK村・40代女性

母が病気で寝込んでいたとき、子供2人が自分の上を飛び回っていると母が話していた。しばらくしたらタイの伝統衣装を着た女性が寝台の脇に現れ、子供のピーを追い払ってくれたと言っていた。助けてくれた女性は、きっとピーファン (*phi huan*) だろう。

【事例3】2000年2月・NK村・40代女性

三年前に夫と車に乗っていて事故に遭った。後ろから車が接触して、乗っていた車が反対車線に入り、向かってきた車と衝突した。私も夫も車の外に放り出

され、私は気を失った。夫は意識があったので、私を道路の外まで引きずり出してくれたが、夫はさらにもう一台の車にぶつかってしまった。幸い夫も私も無事だったが、私は意識を失っているあいだにピーを見た。白黒の色をしたピーで、自分をどこかに連れて行こうとしていた。倒れていた私を夫が道路の外に出してくれなかったら、いまごろ死んでいたのだろう。

だが、これらは祖先の霊【事例2】や、過去に同じ場所で死んだ異常死の死霊【事例3】として語られており、死んだ人間が生前に似た形で表象されているにすぎず、特定の図像として固定化されているわけではない。

一方、大量出血に起因して発生するとされるピープラーイについては、その姿について一定の共通したイメージがうかがえる。【事例4~5】

【事例4】2001年2月・NG村・60代男性

墮胎をすると大量の血が流れ、その血を求めてピープラーイが集まって来る。すると妊婦は気を失って倒れてしまう。ピープラーイは夜には鳥の姿になって空中を飛び回る。ピープラーイがもたらす災厄を防ぐには、聖糸を家の周りにめぐらし、妊婦にも聖糸を巻き付ける必要がある。

【事例5】2000年2月・NK村・50代女性

何年も前に、義妹が結婚前に妊娠して、墮胎を計画していた。あるとき義妹と森を歩いていたら、彼女は急に気分が悪くなって、そのまま流産した。まだ肉のかたまりのような胎児は袋に入れて森に

投げ捨てた。お金がなかったのですぐに医者に連れて行くこともできず、動けなくなった義妹をその場に残留して、家に助けを呼びに走った。家に向かう途中、ずっとカラスが大声で啼きながら後ろを追いかけてきた。あれはピープラーイにちがいない。

ピープラーイはほぼ定型的に鳥の姿で語られるが¹⁾、その他のピーも同時に視野に入れるなら、ピープラーイが特定の姿で図像化されるのはむしろ例外的な事例であることに気づく。その他のピーはけっして特定の姿をもつものとは語られないし、個々のピー概念の細分化すら、日本の「妖怪」のように徹底していない。たとえば、ピーポープのうち、ポープ・スア (*pop suea*) という家筋に沿って伝えられるピーポープは、NG村では「ポープ・ピーファー (*pop phi fa*)」と呼ぶこともあるように、タイ東北部でもっとも有名なピーポープであっても、ピーファーという別種のピーと混同されたりもする。

タイのピーは多様な名前と呼ばれ、それぞれ際立った特徴をもちながらも、ピーの細分化や個別化は不徹底である。日本の妖怪のように、造形化された個々の妖怪が異なった怪異現象と結びつけられるような状況はみられない²⁾。逆にいえば、日本の妖怪は造形化されたからこそ、細分化や個別化が徹底され、さらにその造形が固定化され、世界でも稀にみる「妖怪文化」を作り出したのであろう。

タイでは、第二次大戦後に、ヘム・ウェチャコン (*Hem Wetchakon*) が挿絵付きのピーの物語本を出版し、「一バツ本 (*katunlem la bat*)」と総称されるホラー漫画が流行するが、そうした漫画本でもピー

は死んだ人間を模した姿で描かれるばかりで、ピーが特定の姿で図像化されることはなかった [TCDC 2010: 12]。2010年にバンコクでピーに関する美術展 (*Nithasakan "Phi : Kwamklua...Catkandaiduacintanakansansan* [ピー：恐怖を想像力で創り出す] , Thailand Creative & Design Center) が開催された、そこではいくつかのピーの図像が展示されていた。だが展覧会の一部に水木しげるとその妖怪画が配置されていたように、近年のピーの図像化に日本の妖怪文化の影響が強うかがえることには留意しておく必要があるだろう。

では特定の視覚表現をもたないピーがリアリティをもつとはどういったことか。特定の姿形をもたないピーが「存在する」とはいかなる事態を指すのか。この問いを考えるために、次節ではピーポープという悪霊に焦点を絞って、その表象について考えたい。

IV. 悪霊ピーポープの見え方

タイ東北部の日常生活のなかでは、個人と直接の関わりをもつ「悪霊」が話題になることは珍しいことではない。そうした「悪霊」のなかでも、村人がもっとも関心を寄せるのが「ピーポープ (*phi pop*)」である。タイ東北部に特有とされる悪霊ピーポープは、いかにして社会的リアリティを獲得しているのか。

ピーポープは人に取り憑く性質をもつとされる。憑かれた者は精神的に不安定になり、目まいがしたり、泣き叫んだりして、通常にはない言動や行動を示す。ひどい場合には、ピーポープに「肝臓を食われて (*kin tap*)」死んでしまう³⁾。ピーポープは自然発生するのではなく、二種類の人間から生

じるとされる。一つは先祖から継承される「家筋のポーブ」(ポーブ・スア *pop suea*)で、もう一つは宗教専門家モータムが遵守すべきタブーを破ったときに生じる「通常のポーブ」(ポーブ・タンマダー *pop thammada*)である。

ポーブ・スアは、ピーポーブをもった人間が、死ぬ前に唾液を介して継承する。そのためピーポーブとされる人物によって出された飲食物は、唾液が混入しているかもしれないので避けるべきとNK村では語られる。

ポーブ・タンマダーは、モータムなどの宗教専門家が、カラム (*khalam*) と呼ばれるタブーを破ったときに、その人がもつ神秘的力ウィサー (*wisa*) が変質して発生するという。たとえばモータムには多くのタブーが課せられるが、たいていのタブーは守れなくてもウィサーが弱まるだけで、ピーポーブは発生しない。だが動物の血を口にはすることは特に厳しく禁じられており、そのタブーを破るとウィサーがピーポーブに変質するとされる。タイ東北部の結婚式や葬式では、生の牛肉ミンチに、牛の血とハーブ、唐辛子を和えたラーブ・ディップ (*lap dip*) という料理が饗されることが多いが、モータムはけっしてこのラーブ・ディップを口にしない。ほかにも、儀礼を途中で止めた場合、呪文によって病いを引き起こした場合、治療儀礼に過剰な料金を請求した場合、モータムの師匠を敬わなかった場合などに、ピーポーブが発生する [TAMBIAH 1970 : 318]。

なんらかの災厄が村に起こって、ピーポーブが原因として疑われると、村人はピーの祓除に長けたモータムや僧侶に依頼して、原因がピーポーブであるかどうかを占う。ピーポーブが原因とわかると村ぐるみで祓除儀礼を執行する。

調査村のNK村では1999年から2000年にかけてピーポーブに悩まされる事件が起きていた。

【事例6】2000年1~2月・NK村・ 30代~50代男女への インタビューより

NK村では開村ときに創建されたサモンコン寺が村の中心部に位置し、村人の信仰を集めている。しかし1994年にNK村出身の僧侶T師によって新たに別の寺が創建された。新しい寺は集落のほずれにある守護霊チャオプーの森に建てられたため、ドーンチャオプー寺 (チャオプー森の寺 *wat don chaopu*) と呼ばれた。創建時には村内から寄進を募ったが、思わしい協力が得られず、最終的には村に居住するT師の親族が多くの寄進を行った。

T師が村を離れた1995年以後は常住する僧侶はなかったものの、1997年に近隣のNU村より僧侶L師が、1999年にはタイ東部のチャンタブリー県からR師が招請された。R師は呪術に長け、宝くじの番号当て占いで、コーンケーン市内からもクライアントを集めていた。その一方で、村人の多くは近隣村出身で、より長く村に滞在しているL師に愛着を感じていた。

L師とR師がそれぞれ宝くじの番号を占い、R師の占った番号だけが当選したことがあった。それ以来、二人の僧侶は不仲になったという。1999年9月、L師は体調を崩すと、「R師が異常死した人の骨を私の庫裡の下に埋めたのが原因だ」と主張し、R師に呪術をかけられたと訴えた。村長は事件を地区の僧団長に報告した。1999年10月、L師とR師

の仲違いは激化し、R師は村を去った。去り際にR師は「これから二年のうちにL師が村人を喰うだろう」と言い残した。

1999年11月、モチ米を喉に詰まらせて村人が死ぬという異常死が起こる。葬儀の準備のため、ある村人がL師のもとを訪ねると、庫裡の入り口で妙な声を耳にした。「これ以上悪いことをして村人を苦しめないでくれ」と、L師が庫裡のなかで独り言を言っていた。その後、1999年12月、再び村に突然死が発生した。

不吉とされる異常死が連続したため、村長たちが隣村NG村のモータムに相談した。モータムは「L師のピーポーブが原因にちがいない」と断言した。モータムの話を受け入れた村人たちはドーンチャオプー寺に向かい、L師に村を去るよう説得した。事情を聞いたL師は自分のことをピーポーブだと告発したモータムを罵った。「私かモータムのどちらかが死んでしまうようにしてやる！」これを聞いた村人たちは、もはやL師は僧侶ではなく、ピーポーブであることを確信した。

翌朝村人がドーンチャオプー寺を訪ねると、L師はすでに寺を去ったあとだった。同じ日にNK村の50代の女性にピーポーブが取り憑いた。NG村のモータムは村ぐるみでの祓除儀礼が必要と判断して、儀礼の準備を開始した。祓除儀礼は深夜二時ごろに始まった。三人のモータムが、籐の棒と竹筒を手にして、暗い村内を走り回り、ピーポーブを追いかけた。午前四時ごろには四体のピーポーブを捕らえ、竹筒に入れて呪符で封をして墓地に埋めてしまった。

二週間ほど経って、さらに別の40代の女性にピーポーブが取り憑いた。モータムが祓除しようとする女性に憑いたピーポーブは叫んだ。「私は僧侶の身分なのに、どうして縛り付けようとするのだ」。翌日には別の村人が、プーヴィアン郡から僧侶P師を招請し、祓除儀礼を執行した。P師は村内の三叉路などに呪文を書いた石を設置し、聖糸を村の周囲に張りめぐらせた。それに加えて、「三日間のあいだ、日が暮れたあとは、村のなかで買い物をしてはならない」と言いつけた。NK村にはミニマートと呼ばれる小さな商店が一軒あった。

だがすべての村人が言いつけを守らないでいると、数日後30代の女性がピーポーブに取り憑かれた。翌日に再びP師が招請され、今回は「終日の村内での買い物」を禁止し、その後2000年2月まではピーポーブも出ないで落ち着いている。

【事例6】の二人の僧侶L師とR師の確執に起因して発生したと語られたピーポーブ事件では、立て続けに起こった二つの異常死がすべての発端となっている。その原因として「ピーポーブ」の存在が疑われるなかで、L師を本体とする「ピーポーブ」が実体化され（「存在-ピー」）、近い将来に予想される次なる災厄を防ぐために、L師が村から追放された。「庫裡のなかで独り言を言っていたところを目撃された」という語りにおいては、L師とは異なる存在としてピーポーブが想定されており、祓除儀礼でもL師とは別の存在が「四体」捕らえられてはいるが、そのL師とピーポーブの関係については整合性をもったかた

ちで説明されているわけではない [cf. 津村 2009]。

また別の事例では、次のように語られる。

【事例7】2001年7月・NG村・50代

モータム

DD村の30代の女性Kがピーポープに憑かれたと言ってNG村のモータムを訪ねてきた。聖糸を首と手首・足首に縛り、聖水を浴びせかけて問い詰めると、女性Kに憑依したピーポープが「自分はEM村のTだ」と語った。Kの夫がEM村でサイコロ賭博をした帰りに、後ろをつけて行って憑依したという。モータムは、針でKの体を突きながらピーポープを誘導し、最後には足の親指から追い出した。足の指先からは黒い血が流れていた。

ピーポープは足の親指から入って足の親指から出ていくとモータムは語る⁴⁾。【事例7】では祓除儀礼で流れた「黒い血」がピーポープの逃げ出て行った痕跡として語られるが、それ以上にピーポープにはなんの具体的な姿も与えられない。ただ具象性をもつのはモータムの儀礼的所作のみである。竹筒というモノのなかに封じ込めたり、ピーの通路である足の先から血を流出させたりすることで、見えないピーをめぐる、具象物を介することで間接的に人びとの目に示すのがモータムの儀礼的行為である。人びとはあくまでもピーの姿を直接目にはしない。

ところが、ピーポープ祓除の専門家であるNG村のモータムは、しばしばピーの姿を「目撃」するという。あるモータムは、田んぼの上を高速で飛んで走る浮かんだ車に乗った巨大なピーを「見た」といい、

また別のモータムは、筆者とのインタビューのさなかに、家の梁に腰掛けている女性のピーの姿を指さして語る。特殊な専門的知識を得て、タブーを守りながら、超自然的な力を維持しているモータムは、通常の人間には見えないピーの姿が見えるのである。そんなモータムはピーポープの姿について、次のように語る。

【事例8】2001年6月・NG村・50代男性

ピーポープにはさまざまな姿形がある。ブタやネコ、サルなど動物の姿で現れる。むかし、ピーポープの祓除儀礼をしていたら、豚が怒って人に向かって飛びかかっていったのを見たことがある。

また次のような記述もある。

目撃者の証言から、ピーポープはネズミやマングースのような姿だろうと推測できる。イサーン語では何体ものピーポープをもっている人のことを『ハーンテムガム』と呼ぶ。これは「手一杯に尻尾を握っている」という意味である [KIMTHONG 1990 : 34]。

だがピーポープはつねに動物として視覚化されるわけではない。調査村でピーポープの姿形を質問しても、「見たことがないからわからない」という答えが圧倒的に多い。

【事例9】2001年8月・NG村・50代男性

村でピーを祓う儀礼をすると、ピーポープの発する大声が聞こえてくるので、誰もがピーポープを祓っていることを知って見物に来る。だが姿は見たことがない。

【事例 10】 2000 年 2 月・NK 村・40 代女性

昨年末にピーポープを追い払うためにモータムが二人村にやってきた。深夜二時ごろ、二人のモータムが村内を走り回ってピーポープを追いかけていた。モータムたちにはピーポープの姿は見えないものの、村人たちには何も見えない。モータムたちは「あっちだ！こっちだ！」と声を上げながらピーポープを追いかけて村のなかを走り回り、集まった村人たちも怖がりながらモータムの後ろを追いかけた。午前四時ごろ、ようやく村の集会所のあたりでピーポープを捕まえることができた。

ピーの祓除儀礼を行うモータムはともかく、そうでない村人にはピーポープの姿は普通は見えない。日常生活のなかで強烈なリアリティをもつピーポープは、「語り」のなかに生成するのみであり、特定の姿形が村落住民のあいだで共有されているわけではない。だが、たとえ姿が「見えない」からといって、ピーポープの「語り」への信頼性が揺らぐわけではない。

中村雄二郎 [1979 : 282-284] によると、「近代の知」においては、諸感覚のなかで視覚が絶対的優位に立ち、「見るもの」と「見られるもの」、主体と対象とが分離され、モノや自然が対象化されてきた。しかし視覚的表現が希薄な「語り」のなかでリアリティが構成されるピーについては、もはや「視覚」は重要ではない。ピーポープの語りをもて、それらは決して視覚的な経験に重きをおいたものではない。

後で触れるが（【事例 13】）、筆者は調査の過程であるモータムに弟子入りをして彼らの呪文を学び、儀礼を経ることで筆者

自身がモータムになった。だが、実はモータムとしての筆者にはピーの姿は見えない。さきに、あるモータムがインタビューのさなかに家の梁に座した女性のピーを指さしたと書いたが、その師匠であるモータムの指の先に、筆者自身は女性のピーの姿を見ることはできなかった。かといって、師匠のモータムが筆者を破門するわけではない。それはモータムの力量の稚拙さを表すに過ぎず、モータムが常にピーを見るわけではない。また逆に、理念的にはモータムでない人はピーを見る特別な能力はないのだが、そのような人もなにかの折りにピーを見てしまうことがあることは、村の怪奇譚で頻繁に語られることからわかる。

そもそも「ピーが見えるかどうか」、あるいは「どのように見えるか」はタイ東北部を生きる人びとにとって重大な問いかけではないのであろう。「私はピーの研究をしている」とフィールドの人びとに自己紹介をすると、決まって彼らは「ピーはいるのか、いないのか？」を知りたがる。それが存在するかどうかには興味津々ののだが、同じ場面で「どんな姿か？」が話題に上がることはまずない。見えるかどうか、またその姿形は、ピーをめぐる重大な関心事とはなりえない。あるピーは、特定の姿形によって規定されるような存在ではないのである。では、これといった形象をもたないピーは、いかにしてある一つ概念存在としてあり続けられるのであろうか。

さきほど、ピーは「語り」のなかに生成すると指摘したが、「語り」であることと、その「語りの中身」がピーを規定する要件なのである。ピーは常に「目に見える何か」では決してない。ときにモータムなどの宗教専門家によって目に見えるものとして語られることはあるが、それはピーにとつ

ては単なる一つの相にすぎない。次章で見ると、ピーは多様な相をもって現実世界に立ち現れる。

V. 人間／知識／規範

ピーは「精霊」と呼べるような人格的存在ではなく、別の相をもつというのはどういうことか。その答えの一つは、ピーポープの発生譚から明らかになる。前章でも述べたが、ポープ・スアにせよ、ポープ・タンマダーにせよ、ピーポープは生きた人間から発生するピーである。【事例 11】では、【事例 7】でピーポープの本体と名指されている EM 村の女性 T が呪術的な入れ墨に関連したタブーの不履行が原因となってピーポープが発生したと語られる。

【事例 11】2001 年 8 月・NS 村・40 代女性

EM 村の T は実在の 50 代の女性である。かつて夫に愛人ができたとき、T は夫を取り戻したくて、身体に呪術的な刺青を施して、超自然的な力であるウィサーを手に入れた。ウィサーの保持者にはタブーが課せられるが、T はタブーを守ることができず、ピーポープが発生した。

また【事例 6】で呪術合戦に敗れ、ピーポープの疑いをかけられて寺院から追放された僧侶 L 師については、祓除儀礼を行ったモータムが後日、次のように語っている。

【事例 12】2001 年 6 月・NG 村・50 代男性 モータム

L 師は自分がピーポープであることを認めないから救うことができない。いまでも別の村で僧侶をやっているようだ

が、L 師自身がポープであることを認めずしてしまえば、私のモータムの術で治すこともできるが、自分で認めなければ救うことはできない。実はピーポープとその持ち主をまとめて殺してしまう術も私は知っている。それを使えば L 師はあと一週間で死ぬだろうが、師匠に禁じられた術なので使わないことにしている。

こうした語りにも現れているのは、〈ピーポープ〉と〈本体とされる人間〉との重なり合う関係である。ピーポープはウィサー (*wisa*) とよばれる呪術的な知識が変質することによって発生することはすでに述べた。ウィサーは師匠と弟子との関係のなかで学ばれる秘匿的な知識である。東南アジアのタイ系民族に広くみられる「モー (*mo*)」と呼ばれる知識専門家は、師匠のもとで知識を獲得し、師匠を崇めることを怠らず、また知識に付随するタブーを維持しつづけることによって、その知識を活用することができることとされてきた。

タブーを守れなかったときに何が起こるかは流派によって異なるが、多くの場合は「ウィサーが聖性を失う (*wisabo khan*)」あるいは「ウィサーがくつつかない (*wisabo tit*)」状態になるという。「くつつかない」とは、「モーの身体とうまく接着できない」という意味であり、たとえ呪文を唱えたり、吹きかけても呪術的な効果が得られない。モーパウのもつ聖なる知識ウィサーはけっして目には見えないが、「身体にくつつく」ことができるような実体的なものとして語られる。そして、タブーのうち、特に「生血を食してはならない」という禁忌を破ってしまうと、身体にくつついたウィサーがピーポープに変質し、本体の人間の意志とは関係なく、周囲の人間たちに対して妖術のように危害を及ぼすとされる。

このウィサーとカラムとの関係がピーポープの根幹を構成している。ピーポープは人間と別個に存在するような、精霊や妖怪のようなものではない。あるいは精霊という姿ばかりを取るものではない。知識専門家モーが保持する神聖なる知識ウィサーに由来するものであり、タブーであるカラムの侵犯によりその知識はピーへと成り変わる。

知識ウィサーは、師弟関係のなか連綿と受け継がれてきたものとされる。筆者が経験したモータムになる儀礼（ヨッククルー儀礼）は、次のようなものであった。

【事例 13】2004 年 3 月・MU 村

弟子である筆者はカンハーとカンペートの供物セット、蠟燭一本、線香、炒り米、香水を用意し、白い布を敷いた盆の上に載せる。師匠と筆者は、ともに左肩に布 (*phasaphai*) を掛けて、仏日に寺院を参詣するのと同じ正装を整える⁵⁾。

供物を載せた盆を持って寺院に行き、本堂の仏像の前に師匠と筆者が座り、三跪拝を行った。師匠が蠟燭に火を付けて供物盆の上に立て、その盆を両手に持ったまま、パーリ語で経文を唱え、それに続いて筆者が同じ経文を繰り返す。

それが終わると、筆者は供物盆を両手で持ち、正座のまま頭上に掲げて目を閉じるよう師匠に指示される。師匠は筆者の背後に回り、経文を唱えながら筆者の背中に息を吹きかける。なぜか吹きかけられた息がとても熱く感じられ、その熱さが脊椎をじわじわと伝わっていく感覚がする。そのあと、師匠はイサーン語で仏像に向かって弟子である筆者の説明をする。

「このたびツムラがモータムになる。モータムを志したのは、村人を助けたいからである。これからはツムラを守ってください」

さらに師匠が筆者に語りかける。

「目の前のブッダを見なさい。今後苦しいことがあったら、このブッダの顔を思い浮かべなさい」

モータムという知識専門家においては、知識の伝承は、無数の師匠-弟子関係を経たものであり、それを遡った先の究極の師匠は仏陀であると考えられている。仏陀から途絶えることなく、無数の生の人間を辿りながら、現在のモーの身体に宿っているとされるのが聖なる知識ウィサーである。ウィサーとは知識でありながら、同時に無数の人格とその連続性を内包したものと見える。

無数の師匠-弟子関係という人間の連続性を凝縮した知識こそがウィサーであり、それが現存のモーの存在する身体の内側に留められている。それゆえ、ウィサーは聖性を持ち、ウィサーを唱えながら息を吹きかけることで、無限の力を発揮することができる。

だが、同時にウィサーには多くのタブーがつかまとう。たとえば獣の血を口にするとウィサーは悪なる存在たるピーポープへと変質する。繰り返すが、ピーポープとは単に「精霊」や「妖怪」のように生の人間に対置できるような存在ではない。ピーポープとは、悪霊でありながら、知識そのものでもあり、また知識を身体に宿した人間でもありうる。ピーポープとされる人間は可視的な存在であるが、彼のもつ知識も「身体にくつつく」ような実体的なものとして語られるし、また悪霊たるピーポープ

は竹筒というモノのなかに封じ込め捕らえられる。単純に可視的とも不可視とも断言できないような領域を往還しながら、いくつもの相を顕わにしながらピーポープは現実世界と関わっている。

このことはなにも東北タイのピーポープに限った話ではない。北タイに伝承される「ピーポーン (*phi phlong*)」も呪術を使う人間のもとに発生するとされている。「ピーポーン」は呪術を使う人間が植えたワーン (*wan*) の木から生じるピーで、持ち主と同じ顔をして夜中に徘徊し、汚物を食するとされる。

ピーポープも、ピーポーンも、その姿は特定の様式をもって描かれたり、語られたりことはない。だが共通しているのは、タブーが課せられた知識をもつ人間と密接に関わっているということである。ある種の知識はタブーを伴い、そのタブーの侵犯が、知識をピーへと変質させる契機となる。もちろんすべてのピーが知識とタブーを介して人間を焦点として実体化するわけではない。すでに述べたとおり、守護霊や死霊は単純に生前の人間の姿でイメージ化されることがあるし、ピープラーイという悪霊は鳥の姿で語られることが多い。また自然霊の多くはそもそも特定の姿形で表現されることもない。

だが、タブーの侵犯という局面はピーを考えるうえで見過ごすことのできない局面を提供する。特に村落レベルでのタブーを犯すことを意味する、「ピット・ピー (*phit phi*)」という言い回しがある。「ピット (*phit*)」とは、「間違った」「誤り」「違反する」などの意味をもつ言葉で、「ピット・ピー」とは、「ピーに反する (行為)」、「ピーに背

く (行為)」を指す。タイ東北部や北部では、「娘の親の同意を得ないで、娘と性的交渉をもつこと」[富田 1997]を一義的に指し、それに違反すると村落守護霊の怒りを買うので、供物やお金を捧げてピーを慰撫する必要があるとされている。ほかにも、調査村の NK 村では公共の休憩所 (*salaklang*) での飲酒や生肉の売買が禁じられているし、村内で牛や水牛を殺すこと、村落守護霊チャオプーの森から薪を採ることも御法度である。村に死者が出た日には、洗髪や散髪、精米すらも「ピット・ピー」とされ、こうしたことに違反するといずれも村落守護霊を宥めなければならない。

また「ピット・ピー」は村落守護霊にのみ関わるわけではない。

【事例 14】2001 年 2 月・NG 村・男性 50 代

2000 年に、BT 区 SK 村で死者が出たときに、故人の娘が棺を調達してきたが、あまり見栄えが良くなかったので、別の棺を買ってきて遺体を移し入れた。だがその棺も冷却器が使われていないものだったため、さらに高価な棺を入手して遺体を 2 度も移し替えた。一度棺に収めた遺体を別の棺に移し替えるというのは、「ピット・ピー」である。その結果、SK 村にピープラーイが発生した。ピープラーイは多くの村人に取り憑いた。ピープラーイは人間の頭から入っていくので、多くの人が頭痛に苦しみ、体中が痛んだ。ピープラーイの祓除が終わるまでは犬が一晩中吠え続けていた。

【事例 14】では、納棺の不備すらも「ピット・ピー」と呼ばれるように、「ピーに反する」行為類型はいずれも「慣習に反する」行為と呼びうるものである。そこでの「ピー」は村落守護霊だけではなく、同時

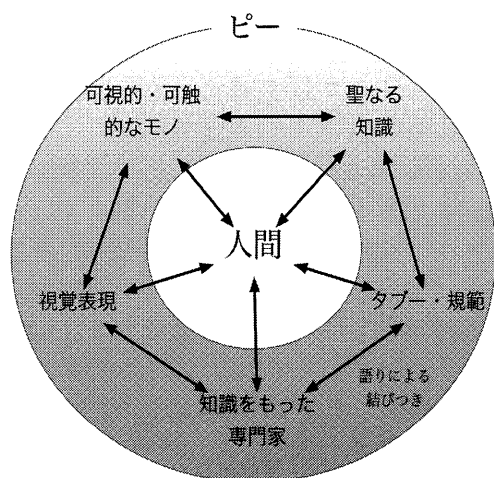


図1 複相的に編まれるピーの社会的現実

にピーポープやピープラーイなど、その他の種類のピーをも含み込んでいる。村落守護霊だけでなく、善霊も悪霊もゆるやかに含みこんだ、広い意味での「ピー」を、慣習や伝統的な価値観と同一視するような見方は、タイ東北部の農村に生きる人びとに内面化されているといえるだろう。つまりピーとは慣習あるいは規範そのものともその概念の多くを共有している。

VI. おわりに

ピーが実体的な「精霊」でないのならば、ピーとはいかなる存在であるのかをめぐって考察を行ってきた。ピーは一部の宗教専門家を除けば多くの人にとって目に見えるような存在ではない。たとえばピーポープを人びとが現実のものと感じるのは、それが人に取り憑いたときであり、祓除されるのを目撃したときである。モータ

ムが捕まえたピーポープを竹筒に入れて呪符で封をして墓地に埋めた局面【事例 6】、またモータムが取り憑かれた者の身体を針で突いてピーの出口に誘導する局面【事例 7】などにあるように、竹筒や傷口から流れた血という間接的にピーポープの存在を示唆するモノを通じて、人びとはピーポープの存在を感じ取る。だが、ピーポープは、身体から追い出されたり、ある空間に押し込められたりするような実体的な姿ばかりで立ち現れるわけではない。前章でみたとおり、ピーポープやピープラーイなどのピーは、呪術専門家のもつ聖なる知識ウィザーの変質物でもあるし、知識を変質させるのはカラムと呼ばれるタブーの侵犯が契機である。そこでは、知識や知識を保持する知識専門家モーですらピーと同一視されるし、またタブーたる規範そのものがピーと呼べるような存在である。

「視覚的・触覚的に知覚できるモノ」に加えて、「知識」、さらに「知識を保持する人間」、「知識に関連したタブー」、それらすべてがピーでありうる可能性を秘めており、ピーはそうした様々な相をもって現実世界に立ち現れる。さまざまな相をもちながら、それらが一つのピーという意味概念を構成するのは、それらが「語り」によって結びつけられているからである。現実世界のいくつかの事件や物事が、「ピー」という言葉の編み込まれた語りを通じて結びつけられる。ピーは語りのなかにしか存在し得ないのは事実であるが、その語りは、現実のなかにある可視的・可触的なモノや、知識とタブー、知識をもった専門家を相互に関連づけることによって、ピーという現実を創造させる。

その意味では、ピーとは実体的なモノではなく、エイジェンシーとも呼びうるものである。田中雅一は、バトラーの言語行為

論におけるパフォーマンス論を踏まえたうえで、エイジェンシーを「コミュニケーションの能力」と規定する〔田中 2006 : 17-18〕。エイジェントは、個人や身体と重なりをもちながらも、そこから生み出される働きは、双方向的で交渉的なコミュニケーションの場の存在を示唆する〔田中 2002 : 350〕。他者との共同性やネットワークを生み出し、変化させるような力やコミュニケーションをエイジェンシーと呼ぶならば、東北タイにおいて現実世界の多様な配置物を媒介して関連づけるピーはまさにエイジェンシーそのものである。従来の「個人 (individual)」や「主体 (subject)」を中軸に置いた社会構造論を超克すべく注目されているエイジェンシー論では、モノや身体を基点として分析が進められる傾向があるが、ピーのような不可視の存在、いわば非モノの社会的現実を捉え直すさいにも有効な視角といえるだろう。本論の冒頭で挙げた不可視の非モノ、愛や友情、民主主義は、エイジェンシーと呼びうるものであり、それらがもつネットワークを生成させるコミュニケーションの能力は、エイジェンシーたるピーと同等である。

またこうした視点は、東南アジアのアニミズムについての岩田慶治の議論をさらに発展させるものともなりえるだろう。岩田によると、ピーは多様な姿をもつが、ピーそのものとピーの変身した姿は区別する必要がなくそれらはともにピーであり、また変身した姿は無数であるが、ピーそのものは一つでただ表現形態が多数であるにすぎないという〔岩田 1991 : 281-282〕。

ピーは〈もの〉そのものである。〈もの〉を離れてピーはいない。

ピーはひとつである。その姿によって、ひとつ、二つと数え上げることは、実は同じピーを違った角度から数えていることなのである。

この二つの命題は互いに矛盾する。この矛盾が矛盾でなくなる時と所、それが最も深い対応の場であり、アニミズム経験そのものである〔岩田 1991 : 282-283〕。

岩田の記述はときにあまりに哲学的で難解にすぎることがあるが、本論における、ピーを「精霊」の拘束から解き放ち、多様な相の現れとして描き出す試みは、岩田の議論を真正面から引き受けてさらに転回する可能性をもつであろう。岩田の議論を引きながら、奥野克巳は次のようにアニミズムを言い替える。

アニミズムとは、『きり』よく捉えることができない幻想の領域において、自己と自己以外の事物、人間と非人間をつなぎとめるという連想を生きることなのである〔奥野 2010 : 233-234〕。

アニミズム論の再考そのものは本論の枠内に収まりきるものではないが、これまで「精霊」と同一視されることの多かったピーへの分析視角を刷新する試みのなか、複数の相を流動するようなものとしてピーを捉え直すことによって、岩田慶治のアニミズム論をもさらに展開させる可能性を秘めるだろう。ピーは特定の姿はもたずとも、特殊な知識の変容体であり、またその知識をもった人間であり、さらにタブー・規範でもある。それらは人びとの語りのなかで、相互に結びつけられ、ピーという社会的現実を顕わにする。特定の姿形で表現されることはなくとも、タイ東北部の村落社会のなかで、多種多様な社会的現実

との関わりのなかで浮かび上がり、それに関する語りが繰り返されることによって、複数の相を組み合わせながら強烈なリアリティを発揮する。この複相的で可変的な性格こそが、単なる「精霊」を超えたピーのひとつの本質であろう。

謝辞

本論は、2011年10月29日、30日に開催された第10回九州人類学研究会オータム・セミナーにおける、セッション「フィールドから考える自然と宗教—アニミズム・シャーマニズム・夢」での発表「『見えないピー』があること」を発展させたものである。参加者から貴重なご指摘を数多くいただいた。この場を借りてお礼を申し上げたい。

註

- 1) 墮胎で大量の血が流れたところに発生するという「ピープラーイ」が鳥の姿をしているという語りは、日本における妖怪「ウブメ」や「ウバメトリ」、その起源ともいわれる中国の「姑獲鳥」「夜行遊女」が鳥の姿として描かれるのと共通しており [江馬 1976: 83]、アジア的な怪異の想像力に一種の通文化性すら感じる。
- 2) 同じくピー信仰がさかんなラオスにおいてもピーやテーワダーを凶像化するような芸術伝統は見られない [HOLT 2009: 17]。
- 3) ピーポープの持ち主が「肝臓を喰われる」こともあれば、周りにいる者を攻撃して「肝臓を喰って」殺してしまうとも言われる。
- 4) これに似たような例として、ピープラーイという悪霊は、人の頭から入って頭から出ていくとされている。
- 5) パーサパイを肩に掛けるのは仏日の参詣だけでなく、モータムが治療儀礼などを行うときは、必ずなんらかの布を左肩に掛ける。この

布1枚を身につけることで、モータムは日常的なモードから宗教的なモードに切り替わる。

引用文献

岩田 慶治

1991 『草木虫魚の人類学』講談社。

江馬 務

1976 『日本妖怪変化史』中央公論社。

奥野 克己

2010 「アニミズム、『きり』よく捉えられない幻想領域」『宗教の人類学』吉田匡興、石井美保、花淵馨也(編)、春風社、213-237頁。

小松 和彦

2006 『妖怪文化入門』せりか書房。

田中 雅一

2002 「主体からエージェントのコミュニティへ」『日常の実践のエスノグラフィ』田辺繁治、松田素二(編)、世界思想社、337-36頁。

2006 「ミクロ人類学の課題」『ミクロ人類学の実践』田中雅一、松田素二(編)、世界思想社、1-37頁。

田辺 繁治

1993 「供犠と仏教的言説」『実践宗教の人類学』田辺繁治(編)、京都大学出版会、35-70頁。

津村 文彦

2009 「タイの精霊信仰におけるリアリティの源泉：ピーの語りにもみる不可知性とハイパー経験主義」『福井県立大学論集』33: 1-24。

2011 「善霊と悪霊のはざま：タイ東北部の村落守護霊をめぐる」『東南アジア：歴史と文化』40: 54-78。

中村 雄二郎

1979 『共通感覚論』岩波書店。

1992 『臨床の知とは何か』岩波書店。

ピーは「精霊」か
—変転する作用体としてのピーポープ論— (津村)

長谷 千代子

- 2009 「『アニミズム』の語り方：受動的視点からの考察」『宗教研究』362：1-23。

林 行夫

- 2000 『ラオ人社会の宗教と文化変容』京都大学学術出版会。

ANUMANRajadhon, Phya

- 1986 *Popular Buddhism in Siam*. Thai Inter-Religious Commission for Development & Sathirakoses Nagapradipa Foundation.

CHATTHIPNartsupha

- 1999 *The Thai Village Economy in the Past*. Silkworm Books.

HOLT, John Clifford

- 2009 *Spirits of the Place : Buddhism and Lao Religious Culture*. University of Hawai'i Press.

IRWIN, A. J.

- 1907 Some Siamese Ghost-lore and Demonology. *The Journal of the Siam Society* 4 (1) : 19-33.

KIMTHONGMatsuwan

- 1990 Muban phi pop [ピーポープの村]. *Sinlapawathanatham* 11 (5) : 34-37.

KIRSCH, Anthony Thomas

- 1977 Complexity in the Thai Religious System : An Interpretation. *The Journal of Asian Studies* 36 (2) : 241-266.

PHONGPHIT, Seri and Kevin HEWISON

- 1990 *Thai Village Life : Culture and Transition in the Northeast*. Mooban Press.

SPIRO, Melford E.

- 1967 *Burmese Supernaturalism : a study in the explanation and reduction of suffering*. Prentice-Hall.

TAMBLIAH, Stanley J.

- 1970 *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*. Cambridge U. P.

TEXTOR, Robert B.

- 1973 *Roster of the Gods : An Ethnography of the Supernatural in a Thai Village*. Human Relations Area Files.

TCDC (Thailand Creative & Design Center)

- 2010 *Nithasakan "Phi : Kwamklua...Catkandai duaicintanakansansan* [ピー：恐怖を想像力で創り出す]. TCDC.

(2012年4月25日 掲載決定)