

精霊憑依のコミュニティ

—— 北タイ，チェンマイの基柱の守護精霊を崇拝する霊媒集団とその宗教実践 ——

福 浦 一 男*

目 次

序論

- I 伝統的都市国家と霊媒集団 —— チェンマイの基柱の守護精霊に関する儀礼
- II 伝統的な共同体と霊媒集団
- III 民間宗教の拡張 —— 「ヨック・クー」
- IV 民間宗教のさらなる拡張 —— 「3 人の王」崇拝儀礼

結論

序 論

本論文の目的は、東南アジアのタイ王国における一民間宗教の活況とその考察を通じて、民衆による文化実践の独自性や自律性が、実践そのものの展開力や突破力に起因するということを明らかにすることである。

21 世紀の現代世界において、生—権力（規律・訓練のメカニズム）が世界中に広まりつつある [Negri & Hardt 2000 (2003): 39–63]。その一方で、文化人類学が研究対象とするいわゆる伝統社会は、周縁化を被りながらも、依然としてさまざまな文化実践を豊かに繰り広げている。セルターによると、民衆による文化実践には、多かれ少なかれ自前の「もののやりかた」で空間をわがものにするはたらきがあり、意識していようがまいが、それは「反規律の網の目」を形成している。さらにそこでは、行動のしかたのなかにおのずと考えかたがふくまれ、ものを使いこなす術とものを組み合わせる術とがわかちがたく結びついている [Certeau 1980 (1987): 17–19]。

松田・古川 [2003] が環境による観光や地域おこしに即して論じているように、民衆の共同

* ふくうら かずお 京都大学大学院文学研究科

体は、全体社会の秩序階梯の最底辺に位置づけられながら、その秩序を受容しそこで生を営みながら、秩序構造を現場で微細に修正・転換していくところに、限定的な主体性を発揮している。マクロな構造の被既定者として従属的存在と見なされてきた人々には実際、主体性が存在するのであり、周縁社会は、じつはこの不平等な構造を自分たち流に再解釈し、そこに彼ら自身の能動的世界を築き上げているのである [松田・古川 2003: 218, 228 & 230]。

つまり、民衆の文化実践とは、状況に応じて即応的・即興的・具体的に繰り出される文化的営為のことであり、彼らは、限定的であるにせよ、固有の時間や空間、そして日常感覚を自前のやりかたで創造するのである。つまり、民衆による文化実践に注目することは、文化の多様性・多元性の価値を再認識し、それらを回復するための契機を見出すことなのである。

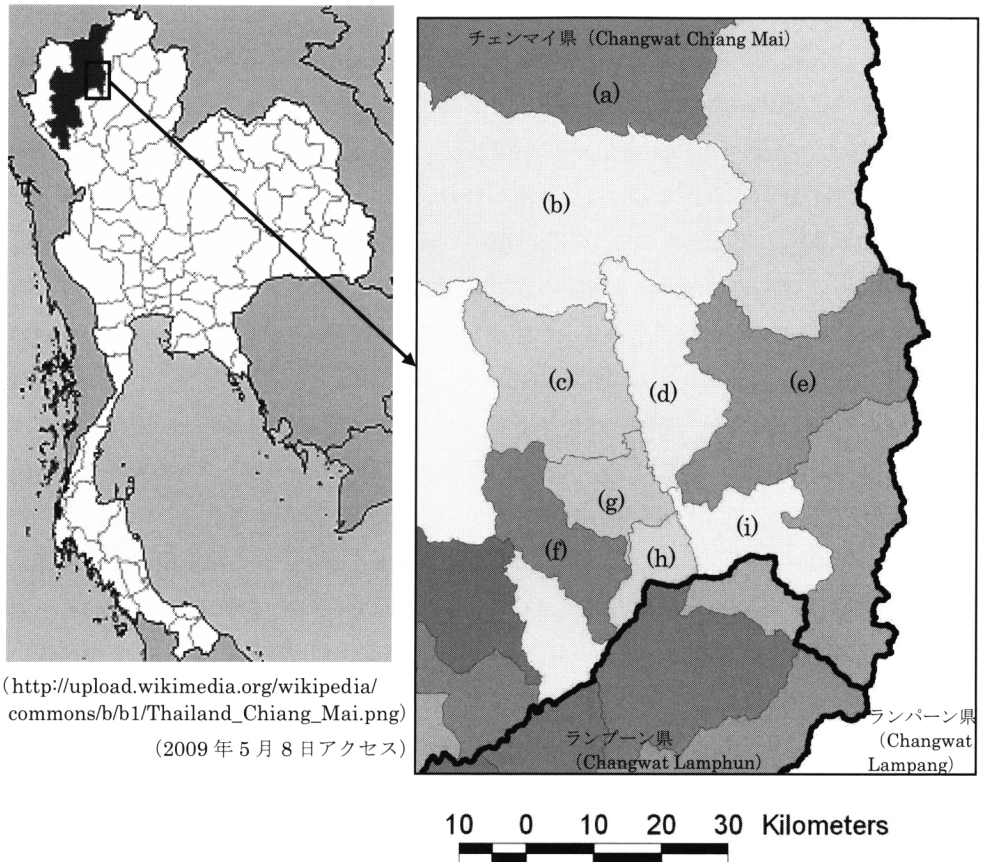
民衆文化の諸実践の中でも、民衆による宗教実践、すなわち民間宗教は殊更重要である¹⁾。というのも、民間宗教は、現代世界において民衆文化の代表的なインデックスとして機能しており、世界各地の諸事例は、民衆文化の活況と多様性を示しているからである。ところがそれらの宗教実践は、一面的な見地から論じられることが非常に多い。というのも、民間宗教は総じて都市化やグローバル化などの影響として論じられており、その結果、議論は一種の還元主義に陥ってしまっている²⁾。この立場の論者たちは、当事者とその実践そのものをおざなりにしたままで、現地社会を論じてしまっている。

宗教実践の当事者たちが、いかにして独自性・自律性を創造し、維持し、展開しているのかという点にこそ注目すべきなのである。そうすることによってこそ、自発的で自律的な実践の回路を見出し、それを正当に評価することが可能となる。

その具体的な事例を、東南アジア大陸部に位置するタイ王国の民間宗教による宗教実践に求めることにしたい。タイは、上座部仏教を事実上の国教とする王国である。タイの人びとは総じて敬虔な仏教徒であるが、同時にさまざまな民間宗教を受容している。本稿の考察対象である北部地方の中心都市、チェンマイの霊媒カルトもまたこの民間宗教の一つであり、さまざまな精霊を憑依させる霊媒による降霊儀礼で知られている。類型論的には、この霊媒カルトは統御的な憑依を行う霊媒が司る民間宗教として位置付けられる [Lewis 1971 (1985): 72; 佐々木 1980: 22-41]。

本稿では、チェンマイの霊媒たちとその宗教実践の考察を通じて、儀礼コミュニティの形成とその意義を、自律的な文化実践の展開という観点から検討し、都市化やグローバル化の影響という説明における問題点を明らかにする。具体的には、チェンマイで最大規模である霊媒集団を取り上げる。これは、「ラック・ムアン」(Lak Muang) (「(チェンマイの) 基柱」という意味) という儀礼的象徴とその守護精霊を崇拜し、この守護精霊を崇拜する儀礼を中心に、年間を通して宗教実践を繰り広げている霊媒たちからなる³⁾。

霊媒に対する呼称は様々だが⁴⁾、なかでもその意味において最も特徴的なのは「マー・



(チェンマイ大学社会科学部提供のデータによる (Geo-Infomatics and Space Technology Centre (Northern Region), Faculty of Social Sciences, Chiang Mai University).)

(a) チェンダオ郡 (Amphoe Chiang Dao) (b) メーテン郡 (Amphoe Mae Taeng) (c) メーリム郡 (Amphoe Mae Rim) (d) サンサーイ郡 (Amphoe San Sai) (e) ドイサケット郡 (Amphoe Doi Saket) (f) ハーンドン郡 (Amphoe Hang Dong) (g) チェンマイ郡 (Amphoe Muang Chiang Mai) (h) サーラピー郡 (Amphoe Saraphi) (i) サンカムペーン郡 (Amphoe San Kamphaeng)

地図 タイ王国, チェンマイ県, チェンマイ郡とその周辺

キー」(*ma khi*)である。これは精霊が馬＝霊媒に乗るという意味であり、憑依に対する見解を如実に示すものである。一般に精霊は、仏教的な輪廻転生を遂げることができず、地上に留まることを余儀なくされた死者の霊であり、現世において功德を積むために霊媒に憑依すると考えられている⁵⁾。

霊媒の多くには、なぜ霊媒になったのかに共通するあるストーリーがある。精霊がとある女性に取り憑き、それに悩んだ彼女は霊媒のところに相談に訪れるものの、精霊を祓うのは不可能であり、精神的な危機を乗り越える唯一の方法として、その女性は霊媒になった、というものである。これは、北タイの霊媒カルトに関する民族誌の共通認識となっている。その憑依精

霊を伝統的な精霊と断定するにせよ、新たな精霊と見なすにせよ、そこに生じた師弟関係は約縁的である⁶⁾。大抵の場合、霊媒は女性が殆どだが、憑依する精霊（「チャオ」(*chao*))は圧倒的に男性であり、憑依時の女性霊媒は男性と見なされる。

霊媒は、自宅、あるいは自宅の敷地内に祭壇を設けている。祭壇には、檳榔子や縄などを乗せた円形の木製の盆が一つ、あるいは複数置かれている。これを「カン・クー」(*khan khu*)といい、そこに精霊が宿るとされる。それは霊媒の祭壇を構成する最も重要な儀礼道具である。大抵の場合、一人の霊媒に憑依する精霊の数は複数であり、人数分の「カン・クー」が祭壇に置かれている。祭壇の前には精霊となった霊媒が座するための席（「テン・ナン」(*thaen nang*))が設けられており、クライアントは霊媒と向かい合って座る。

憑依時に、霊媒は表情を一変させ、全身を震わせ、痙攣状態を示すが、その姿は嘔吐によく似ている。震えが止まり、落ち着きを示すと、霊媒は、原色の薄い上着や巻きスカート、頭巾など、特別な衣装を衣服の上から重ね着する。かくして精霊が出現する。

霊媒たちが精霊を憑依させるのは、個人のクライアントを対象とする降霊儀礼と、霊媒たちによる集団憑依儀礼という2種類の機会であり、これらは霊媒の主な実践となっている。個人を対象とした儀礼では、霊媒は、クライアントに対して病氣治療、吉兆・運勢占い、悪運祓いなどの伝統的サービスにはじまり事業成功祈願などの現代的なサービスに至るまで、様々な降霊儀礼を行う。複数の霊媒による集団的な儀礼では、霊媒は、儀礼主催者として、あるいは招待客として、連日のように霊媒集団での精霊憑依儀礼を行っている。100名を超える霊媒たちが、大音量で鳴り響く伝統音楽を背景に、憑依状態でダンスを繰り広げるのである。クライアントに対する降霊儀礼の時には、精霊の滞在時間は30分に満たないことが珍しくないが、集団での憑依儀礼の時には憑依は数度に及び、一回あたりの憑依は1時間以上持続するのが普通である。

この集団での憑依儀礼が顕著となったのは1970年代以降である。アーヴィン [Irvin 1984]によると、社会格差や社会生活の近代化が進展し、伝統的な村落域の守護精霊祭祀の衰退と、現代的な霊媒カルトの増加が同時進行した。守護精霊という概念はそのまま存続する一方で、クライアントに対する降霊儀礼において、伝統的なサービスだけでなく、社会的地位や個人的利益の獲得を目的とするサービスを行う動きが広まった。さらに伝統的な守護精霊に加えて、北タイやタイ王国の諸王など新たな守護精霊が多々出現し、同様の宗教実践を行うようになった。これらの精霊は、インドシナ半島の共產化という当時の現実的脅威に対して国民国家を守護するというイデオロギー的な役割をも果たした。

この傾向は1980年代に入るとますます強まった。田邊 [1995]によると、都市化・消費社会化が進展する中で、チェンマイ都市域内では新たな種類の憑依精霊が爆発的に発生し、伝統的な祈願項目に加えて、個人的欲望を実現するための項目が増大した [田邊 1995]。さらに霊媒カルトはグローバル化とも積極的な関係を取り結ぶようになった。

モリス [Morris 2000: 240-349] によると、1990年代には、軍の専政やチェンマイでのコンドミニアム建設に反対する呪詛儀礼が行われ、ビジネスマンが頻りに評判の高い霊媒のもとに事業の相談に行くようになり、とある霊媒に至っては、憑依のトリックを公にしてグローバルなマルチ商法の販売員にまでなった。このように、チェンマイの霊媒カルトに関する従来の議論の主眼は、国民国家建設、都市化・消費社会化、グローバル化との関係にあり、それはもっぱら社会歴史的な還元主義で論じられてきた。

だが同時に、アーヴィンと田邊は、あくまでも都市化・消費社会化のコンテクストを堅持しながらも、チェンマイ近郊のチェンダオ郡に住む霊媒たちによる宗教実践について先駆的に論じていた。さらに田邊は、「ラック・ムアン」を崇拝するチェンマイの霊媒集団についても言及していた [Irvine 1984: 319-320; 田邊 1995: 220-223]。つまり、霊媒たちの宗教実践には自律的な展開力・突破力が存在することを認めていた。

そのように認めることができる理由は以下の3点である。すなわち、第一に、そこには大枠としてのルールを持ちながら、臨機応変にその様態を変化させるという一種の許容性が存在し、それが宗教実践の幅を広げている。

第二に、そこにはそれ自体の中に存在する遂行する力、すなわち一つのパフォーマティビティ (performativity) が存在する。霊媒たちのコミュニティとは、このパフォーマティビティのコミュニティに他ならない。田中 [2002] が述べているように、このコミュニティは社会そのものであり、日常的実践の新たなヴィジョンである [田中 2002: 354]。

第三に、そこには独自の志向性と方向性が存在し、それは必ずしも社会を前提としていない。つまり、北タイ、チェンマイの霊媒たちによる宗教実践を定義づけているのは社会的要因ではなく、霊媒者たちの宗教的相互行為なのであり、社会歴史的な還元主義、あるいはマクロな観点だけではこれを捉えることはできないのである^{7,8)}。

本稿では、より実態に即して社会還元説を批判したい。つまり、北タイの事例における出発点はあくまでも霊媒集団内部での相互作用と、それが作り出す力なのである。そこから社会とのかかわりが生じてくるのであり、いわば宗教実践が自己展開する形で宗教実践を規定しているのである。

たしかに社会歴史的な還元主義的説明によって、チェンマイの霊媒カルトが単なる過去への回帰ではなく、モダニティに対するひとつの反応だということを提示することができる。これによって、社会変動と霊媒カルトの間にどのような関係があるのかを説明することが可能であり、さまざまな憑依精霊がどのような歴史的重要性を体現しているのかを説明することも同様にできる。

その一方で、この説明だけでは、霊媒カルトそれ自体の説明としては不十分なものになる。つまり、霊媒カルトはあくまでも社会変動のインデックスとして存在するため、霊媒カルトそ

れ自体の中身は何ら問われないことになってしまう。

先行研究の中でこの点に留意した数少ない例外が田邊 [2003] である。田邊は、精霊憑きに悩まされたクライアントが霊媒となり、個々の霊媒とそのクライアントが織りなす実践コミュニティの諸次元に注目する [田邊 2003: 143-179]。だが、そこでの焦点はあくまでも個々の霊媒とそのクライアントに当てられている。

実際には、霊媒たちの多くは集団を形成し、連日のように霊媒集団による儀礼を実践しているのであり、そこには師と弟子の関係を越えた霊媒同士のコミュニティが形成されている。本論では、個々の霊媒を中核とする共同体は、秘儀的な師弟関係に従う霊媒、彼らの介添え役、常連クライアント等からなるが、そのような共同世界は、集団儀礼を通じて一挙に多元化されており、降霊儀礼の場では単独でしか出現しない憑依精霊が、集会的な儀礼の場では連日のように一堂に会することになるのである。つまり、霊媒コミュニティは師弟関係だけでないのである。

本論文の目的は、東南アジアのタイ王国における一民間宗教の活況とその考察を通じて、民衆による文化実践の独自性や自律性が、実践そのものの展開力や突破力に起因するということを明らかにすることである。Ⅰでは、伝統的な都市国家であったチェンマイの儀礼的象徴と霊媒集団との関係を、守護精霊崇拝儀礼に即して検討する。Ⅱでは、いくつかの伝統的な共同体と霊媒集団との儀礼的協同について検討する。Ⅲでは、霊媒たちの儀礼共同体の要諦となる精霊憑依儀礼について検討する。Ⅳでは、チェンマイで最大規模となった新たな精霊憑依儀礼に即して、霊媒たちの宗教実践の意義について検討する。

Ⅰ 伝統的都市国家と霊媒集団——チェンマイの基柱の守護精霊に関する儀礼

1 チェンマイの基柱・守護精霊・霊媒集団

チェンマイは13世紀末から20世紀初頭までラーンナータイ王国の中心地として栄え、現在のタイ王国の前身シャム王国に併合された後も、独自の文化を誇っている。堀と外壁で囲まれ、5つの門を有する一辺2キロメートル弱の四角形型の旧市街と、その内外に林立する上座部仏教寺院は、伝統的な都市国家「ムアン」(Muang)の名残をとどめている。市域の人口は2000年時点で約17万5千人である⁹⁾。

旧市街中心部のチェディ・ルアン寺には、「インタキン」(Inthakhin)、すなわち「インドラ神の柱」という名の重要な儀礼的象徴がある。これは土地の守護精霊と政治権力が同時に収斂するチェンマイの基柱(「ラック・ムアン」)である¹⁰⁾。その名の由来は、上座部仏教宇宙の中心である須弥山に止住するインドラ神が、危機に瀕したチェンマイの人々を二度救ったという神話に由来する。一度目は2体の鬼に「基柱」を送り届けるよう命じ、二度目はそのレプリカを

造り崇拝することを人々に命じたのである [Notton 1926: 25-33; Tanabe 2000: 299-300]。

第2次大戦後、「インタキン」の精霊に憑依された旧チェンマイ王朝の元料理人である男性霊媒が基柱を崇拝する儀礼を復興し、その際旧市街北東角の精霊祠にて守護精霊のための精霊憑依儀礼を組織したのが、本論の対象となる霊媒集団の始まりである。

彼が1973年に亡くなった後も、チェンマイでは、基柱祭祀と基柱の守護精霊崇拝儀礼を宗教実践の中心に据える霊媒集団が約60年に渡って活発に活動を繰り返している¹¹⁾。現存する唯一の直弟子である女性霊媒は90歳代、往時を知る唯一の男性介添え役も60歳代である。

彼らは、チェンマイの霊媒コミュニティの中で最もよく知られた存在であり、霊媒集団の核を形成している。現在、この霊媒集団では、第3世代、第4世代、あるいは第5世代が顕著である。霊媒たちは、旧市街北東角にある基柱の守護精霊祠を儀礼的な拠点とし、チェンマイの守護精霊に対する崇拝の念、そして互いの憑依精霊に対する敬意の念からインフォーマルな集団を形成し、連日のように儀礼の場で集い、儀礼以外でも交遊を深めるなど、互いの親睦を深め合っている。

少なく見積もっても200名から300名もの霊媒が、この霊媒集団の諸儀礼に日常的に参加している。近年になってから登場した新たな種類の憑依精霊である、託宣を与える高位の守護霊「ピー・チャオナーイ」(*phi chaonai*)の霊媒たちよりもむしろ、村の守護精霊、母系出自集団の祖霊、伝統的都市国家「ムアン」の守護精霊など、伝統的な憑依精霊を有する霊媒たちがこの霊媒集団をリードしている。

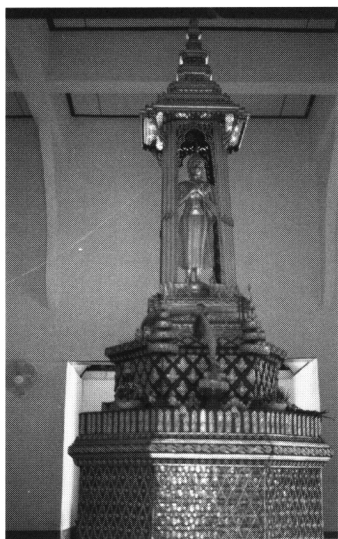


写真1 「インドラ神の柱」。
2001年3月。



写真2 チェンマイの基柱の守護
精霊祠。2001年7月。

この霊媒集団の特徴は、チェンマイの基柱の守護精霊を崇拝する年中行事の存在である（表1）。それらは、北部地方の伝統的な政治的単位「ムアン」としてのチェンマイの守護精霊を祝福するものである。開催期日は北タイの太陰暦によりあらかじめ定められており、儀礼開催を知らせる案内状は存在しない。チェンマイの霊媒にとって、この守護精霊に対する崇拝は、チェンマイ建都の要諦から来る守護精霊だということから、あらゆる守護精霊を超越する最重要の存在である。次に、それらの年中行事的儀礼の概略と意義について見てゆく。

表1 北タイ、チェンマイの基柱の守護精霊を崇拝する霊媒集団の年中行事的儀礼¹²⁾

儀礼の開催月		儀礼の名前	儀礼の開催場所
北タイの 太陰暦	西洋暦 (およそ)		
1	10	—	—
2	11	「オーク・パンサー」(<i>Ok Phansa</i>) (雨安居明け)	チェンマイ市内 (基柱の守護精霊の介添え役の家)
		「オーク・パンサー」(<i>Ok Phansa</i>) (雨安居明け)	チェンマイ旧市街北東角 (チェン・シープーム)
3	12	—	—
4	1	「ブチャー・シーティット」(<i>Bucha Si Thit</i>) (「四方拝」)	チェンマイ旧市街北東角 (チェン・シープーム)
5	2	—	—
6	3	—	—
7	4	「ダムフワ」(<i>Damhua</i>)	チェンマイ旧市街北東角 (チェン・シープーム)
8	5	「サオ・インタキン」(<i>Sao Inthakhin</i>) (「インドラ神の柱」崇拝儀礼)	チェディ・ルアン寺 (チェンマイ旧市街中心部)
9	6	「チェン・シープーム」(<i>Chaeng Si Phum</i>)	チェンマイ旧市街北東角 (チェン・シープーム)
		「ワイ・クー」(<i>Wai Khu</i>)	チェンマイ市内 (基柱の守護精霊の介添え役の家)
10	7	—	—
11	8	「カオ・パンサー」(<i>Khao Phansa</i>) (雨安居入り)	チェンマイ市内 (基柱の守護精霊の介添え役の家)
		「カオ・パンサー」(<i>Khao Phansa</i>) (雨安居入り)	チェンマイ旧市街北東角 (チェン・シープーム)
12	9	—	—

2 伝統的都市国家との接合 —— チェンマイの基柱の守護精霊に関する儀礼

(1) 「サオ・インタキン」

「サオ・インタキン」(*Sao Inthakhin*)、すなわちチェンマイの基柱を崇拝するこの儀礼は、チェンマイの建都神話を祝って、チェディ・ルアン寺にて、北タイの太陰暦第八月に開催される。この儀礼は、チェンマイ全市規模の年中行事的儀礼の中で最も重要な儀礼の一つである [Sommai & Amphay 1991]。

7 日間に渡ってチェンマイ市民は、境内の 32 個の漆塗りの円形の盆の上に花、ろうそく、線香の供物を供える。これを「サイ・ドーク」(sai dok) という。夕方には僧侶たちが、東向きに直立する仏陀の立像である「インタキン」を納めた建物の中に入り、パリットを誦唱する。8 日目の朝には、本堂で僧侶たちによる閉会式が行われる。霊媒集団のコア・メンバーは、チェンマイ行政当局の要請に応じて、毎年「インタキン」の祠の内外の儀礼道具の準備と管理を行っている。現行の儀礼の基調はあくまでも上座部仏教的価値の強調にあり、霊媒による憑依が行われることはない。夕方行われる厳粛なパリット誦唱と、市民による「サイ・ドーク」が織りなす花々の極彩色が渾然一体となった光景は、上座部仏教色の強さを示している。

ところが、この儀礼は実質的にチェンマイの守護精霊祭祀として機能している。なぜならば、「インタキン」の周囲の 11 個の円形の漆塗りの盆の上に置かれた、蒸留酒・檳榔子・花などの供物は、霊媒による一般的な精霊憑依儀礼で用いられる供物とまさしく同じだからである。

通常の場合、これらの供物は、霊媒の憑依精霊の祭壇にあり、精霊を象徴する盆（「カン・クー」(khan khu)）を構成する基本的な供物となっている。そしてそれらの供物を乗せた 11 個の盆は実際、精霊崇拝の「カン・クー」、精霊がそこに宿るとされる盆と同じなのである。さらに、「サオ・インタキン」で用いられる儀礼道具や供物のほとんどは、基柱の守護精霊を崇拝する精霊憑依儀礼でも用いられている。

その最たるものが、基柱の周囲に設置した 12 番目の円形の漆塗りの盆、象を飼い慣らすための輪と鉤が載せてある巨大な盆である。2 人がかりでやっと持ち上げられる程大きなこの盆は、「チェンマイの基柱を奉納するための盆」を意味する「カン・タン・ラック・ムアン」(khan tang Lak Muang) と呼ばれている。この盆は、「サオ・インタキン」だけでなく、基柱の守護精霊を崇拝する精霊憑依儀礼の際にも登場し、そこで非常に重要な役割を果たしている。この盆は、基柱の守護精霊が宿る盆であり、この霊媒集団にとって最も重要な儀礼的象徴である¹³⁾。

これらの 12 個の盆に取り囲まれた「インタキン」に対し、朝夕、霊媒集団の男性介添え役は別の儀礼用の盆を両手に掲げ持ちながら祈りを捧げている。これは、精霊崇拝以外の何物でもない。実際この介添え役は、「インタキン」から来る精霊を崇拝していると明言している。これらの事実からすると、チェンマイの公式宗教行事「サオ・インタキン」はチェンマイの守護精霊祭祀であり、霊媒たちはそこで儀礼司祭の役目を果たしている¹⁴⁾。

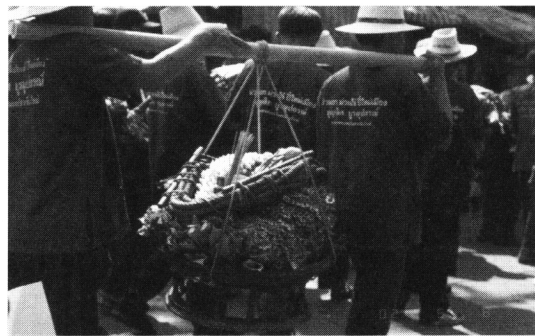


写真 3 「カン・タン・ラック・ムアン」。2002 年 5 月、「サオ・インタキン」の市内パレード。

(2) 旧市街北東角、チェンマイの基柱の守護精霊祠にて行われる2種類の精霊憑依儀礼

チェンマイ行政当局は、霊媒たちによる精霊崇拜儀礼にはいかなるサポートをも与えてはいない。霊媒集団がそれらを自発的に実践している。中でも重要なのが、チェンマイ旧市街北東角にて行われる2種類の精霊憑依儀礼である。第一に、「サオ・インタキン」の一週間後、北タイの太陰暦第九月に行われる「チェン・シープーム」(Chaeng Si Phum)がある。これは、「最も真正な角」という意味の旧市街北東角の地名がそのまま儀礼の名前になっている。「チェン・シープーム」では、朝から晩まで祠に隣接して建てられたテントの下で、伝統楽器による小オーケストラが奏でる音楽に乗って、霊媒たちがチェンマイの基柱の守護精霊にダンスを奉納する。2002年5月の事例では、参加者数は約230名であった。

第二に、雨安居明け間もない、チェンマイの霊媒たちが宗教活動を本格的に再開し始める時期、北タイの太陰暦第四月に、同じく旧市街北東角で行われるもう一つの儀礼がある。この儀礼は「ブチャー・シーティット」(Bucha Si Thit) (「四方拝」)という。早朝、数名の仏教僧による読経ではじまり、その後バンドが演奏する儀礼音楽に合わせて憑依状態の霊媒がダンスを奉納する。夕刻には代表者が祠の中に入り、参加者全員の前で、4つの方角に対して立ち姿で敬意を払う。2001年12月の事例では、参加者数は約200名であった。

霊媒たちは、旧市街北東角が特別な地であることを十分に認識しているため、「チェン・シープーム」と「ブチャー・シーティット」の場合、コア・メンバーが前夜から毛布持参で当地に泊まり込む。儀礼当日、精霊が憑依すると、霊媒たちはいつものように通常の衣服の上から原色の巻きスカートや頭巾など、カラフルな衣装を身に纏い、裸足になる。そして自動車やバイクがいそがしく行き交う道にはみ出さんばかりにダンスを繰り広げる。通りがかった人びとは足を止めて彼らに見入り、ドライバーたちはクラク

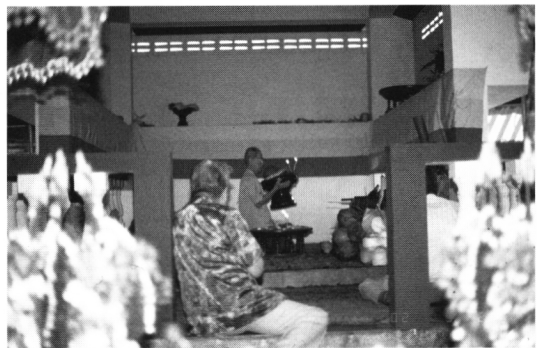


写真4 「チェン・シープーム」。儀礼司祭が守護精霊を招喚する。2002年5月。



写真5 「ブチャー・シーティット」。バンドの演奏に合わせて踊る霊媒たち。2001年12月。

ションで彼らを祝福する。昼時には、その場に居合わせた者誰にでも昼食が振る舞われ、参加者たちの歓談と共に周囲は和やかな雰囲気包まれる。

いずれの儀礼においても、基柱の守護精霊の祠の中に、「サオ・インタキン」の場合と同じく、この守護精霊が宿る巨大な盆「カン・タン・ラック・ムアン」が設置され、基柱の守護精霊が招喚される。この守護精霊を憑依させることができる霊媒は現在存在しないが、儀礼司祭である「ラック・ムアンの介添え役」が儀礼の一切を取り仕切っており、この守護精霊を招喚する儀礼もこの儀礼司祭が執り行っている。同様に、「サイ・ドーク」儀礼のためのいくつかの漆塗りの円形の盆を精霊祠の前に設置し、それらを花々で飾る。

これらの盆の存在は、チェンマイの基柱とその守護精霊に関する一連の儀礼を通じて、儀礼的な一貫性を生み出すことに寄与している。さらに、憑依状態の霊媒たちがカラフルな衣装を身に付け、ダンスを奉納するというのは、霊媒集団による儀礼の基本的な様式であり、これらの2種類の儀礼はその代表例である。チェンマイの歴史的な政治権力と儀礼的に結びついた守護精霊祭祀という宗教的伝統が、精霊憑依儀礼の実践として立ち現れているが故に、これらの儀礼は、霊媒たちにとって非常に重要なものとなっている。

(3) 「ワイ・クー」

チェディ・ルアン寺と旧市街北東角で儀礼が行われる時以外、「カン・タン・ラック・ムアン」は「ラック・ムアンの介添え役」である男性儀礼司祭の家の祭壇に設置されている。そこには最初にこの霊媒集団をまとめ上げた霊媒の祭壇が当時のまま保存されており、その祭壇を「介添え役」が守っている¹⁵⁾。現在も、弟子の霊媒や往時を知るクライアントが、この守護精霊の祭壇をしばしば訪れている。

そこで、北タイの太陰暦第九月に、基柱の守護精霊崇拝儀礼「ワイ・クー」(Wai Khu)が行われる。この儀礼でも、花々を満載した花盆が用いられている。基柱の守護精霊が祭壇に招喚され、憑依状態の霊媒たちがダンスを奉納し、それが朝から夕方まで続く。この儀礼は、「カン・タン・ラック・ムアン」を司る「介添え役」、旧市街北東角で行われる精霊憑依儀礼の開催を引き受けている霊媒、そして彼らの弟子や友人の霊媒及び関係者など、中核をなすメンバーによって実施される。この「ワイ・クー」は、基柱の守護精霊の霊媒が存命の当時から行われており、霊媒集団によって受け継がれている。

(4) 北タイの宗教的伝統に由来する儀礼

タイには、雨期になると、一時的な出家者も含めて、基本的に寺院内に籠もり修行に励むという宗教的伝統があり、これを雨安居という。この伝統は北タイにも存在し、地域社会の年中行事となっている。この節目に際して、この霊媒集団の中心的なメンバーは、北タイの太陰暦

第十一月の雨安居入りと第二月の雨安居明けの時期に、それぞれ2回ずつ儀礼を行っている。仏教儀礼同様、霊媒たちはこれをそれぞれ「カオ・パンサー」(Khao Phansa)・「オーク・パンサー」(Ok Phansa)と呼ぶ。その主な項目は、上座部仏教僧による読経や、精霊に憑依された霊媒によるダンスの奉納などである。

これらの儀礼は上座部仏教の年中行事儀礼に類似しているが、その趣旨はあくまでもチェンマイの基柱の守護精霊に関するものである。雨安居期間中、仏教僧が寺院にとどまり修行に励むのと同じように、チェンマイの守護精霊も雨安居に入る。それと共に霊媒たちも集団での儀礼を止して各々自宅にとどまり、雨安居明けまで個別のクライアントとの降霊儀礼に専念する¹⁶⁾。このように、これらの儀礼は、霊媒集団が雨安居の前後の節目を儀礼的に確認するために行われている。

また、「ダムフワ」(Damhua)という、年長者・高位の人物に敬意を表す儀礼がある。本来これは、若い世代が年長の世代に対して敬意を表すという、4月のタイ新年直後に北タイ社会で一般に行われている宗教的伝統である [Sommai & Amphay 1992: 186-187]。だがこの場合は、霊媒たちが、基柱の守護精霊を年長者・高位の人物とみなして敬意を表すのである。

北タイの太陰暦第七月に行われるこの儀礼では、特別にしつらえられた祭壇に花々を満載した花盆が設置され、伝統的なアコースティック楽器のみを使用した小オーケストラが奏でる伝統音楽を背景に、儀礼司祭が基柱の守護精霊を招喚し、朝から夕方まで精霊に憑依された霊媒たちが基柱の守護精霊に敬意を表し、ダンスを奉納する。最後に参加者全員が旧市街北東角の精霊祠に赴き、この守護精霊に祈りを捧げる。この儀礼も、中心的なメンバーが実施している。

北タイの宗教的伝統に由来するこれらの儀礼には、精霊崇拜を北タイの宗教的伝統のサイクルに同期させることによって、霊媒集団の宗教実践を地域社会の日常性に適合させる点に重要な意味がある。

3 伝統的都市国家「ムアン」とその守護精霊

霊媒たちはチェンマイの公式な守護精霊祭祀の儀礼司祭の役目を果たしながら、一連の精霊憑依儀礼を通じて、この守護精霊をヒエラルキーの頂点とする霊媒集団を実践的に形成している。彼らは、チェンマイの公的な都市性に不可欠な宗教的根拠を儀礼の実践において提供し、またその守護精霊を崇拜する精霊憑依儀礼を年中行事として組織することによって、霊媒集団の存立の基盤を築いている。

そこに、霊媒集団による宗教実践の自律的展開の根本的な力が生じているのである。この霊媒集団と霊媒たちにとって、基柱の守護精霊崇拜は、霊媒集団の社会的紐帯を形成する上で決定的な役割を果たしており、霊媒集団の特別な集合原理として機能している。

ところで、チェンマイにはより小規模ないくつかの伝統的共同体が存在し、それらは霊媒た

ちと密接な関係を取り結んでいる。次にそれを見てゆく。

II 伝統的な共同体と霊媒集団

1 伝統的な共同体と霊媒集団

霊媒たちによる霊媒集団儀礼とは別に、母系祖霊崇拜儀礼をはじめとする伝統的な精霊祭祀は現在でも健在であり、地域によっては村の守護精霊祭祀も比較的活発に行われている。そして、霊媒集団による精霊憑依儀礼は、それらの守護精霊祭祀と積極的な関係を取り結んでいる。換言するならば、母系祖霊崇拜儀礼・村の守護精霊祭祀などの伝統的な精霊祭祀、託宣を与える位の高い守護霊ピー・チャオナーイ (*phi chao nai*) といった精霊崇拜のジャンルは分断されているのではなく、実際には連続性を有している。ここでは、その連続性、すなわち精霊崇拜の多元性と、その多元性がもたらす共同体形成の諸局面について、さらにそれらの精霊崇拜の諸ジャンルと霊媒集団の宗教実践との関係について考察する。

2 村落共同体との接合（村の守護精霊祭祀）

村の守護精霊祭祀は衰退の一途をたどっているという指摘がなされて久しい [Irvine 1984; 田邊 1995]。しかし消滅したのではなく、村落によっては依然として実践されており、どの村にも必ず村の守護精霊祠が存在するというのが現状である。表2は、チェンマイ郡南部の郡境の内外に位置する4つの村とその守護精霊祭祀の時期について記したものである。これらの村の村人たちには、場合によっては近隣村へ出向いて守護精霊祭祀を共に祝うという習慣が存在する。

表2 チェンマイ郡南部の郡境の内外に位置する4つの村と守護精霊祭祀

村	開催時期（北タイ太陰暦）	招待状の有無
A村	1月頃（五月）	あり
B村	2月頃（五月）/6月頃（九月）	なし
C村	5月頃（九月）	なし
D村	6月頃（九月）	あり

B村の場合、年に2度村の守護精霊祭祀を、そして年に1度上座部仏教儀礼を行なっている。守護精霊祭祀は「新米奉納」（「タン・カーオ・マイ」(*than khao mai*)）を2月頃（北タイ太陰暦五月）に、「タン・ブン」(*tham bun*) 儀礼（功德を積む儀礼）を6月頃（太陰暦九月）に行っている。上座部仏教儀礼は6月頃、村内の寺院で行っている。この村の村長は、村の守護精霊祭祀の方が、仏教儀礼よりも重要であると述べている。新米奉納儀礼では、午前中に数名の仏教僧によ

る読経が行われ、その間村人が托鉢鉢に食物を寄進する。読経終了後、村の守護精霊祠に移動した僧侶たちに、村人が食事を提供する。村人も食事をはじめ。そして午後には霊媒数名による精霊憑依儀礼が行われる。「タン・ブン」儀礼では仏教儀礼はなく、茹でた豚の頭と四肢をはじめとする供物が供えられる。村の守護精霊が霊媒に憑依し、村人たちが持参した線香に呪文を唱え、彼らの腕や首に糸を巻き付ける儀礼行為を行う。これは村の守護精霊に対して功德を積む儀礼である。

D村の場合も、村長は村の守護精霊の重要性を強調しており、B村とD村の村人たちは少なからず、互いの村の霊媒と守護精霊に対する敬意の念を共有している。

A村の場合は、さらに特異な事例である。村の守護精霊が仏教寺院の僧侶に憑依するのである。この僧侶は、クライアントを対象とする憑霊儀礼は行わず、年に一度の村の守護精霊祭祀のみを行なっている。

この僧侶にして霊媒である人物は、チェンマイ郡近郊の出身である。12歳から修行僧としてチェンマイ市内で仏門に入り、21歳で僧侶になる。2009年現在43歳である。彼は24歳でこの寺院の最高位に就くが、25～26歳の時、村の守護精霊が憑依し、瞑想が妨げられたという。この村の守護精霊については、40年間霊媒が不在で、この僧侶が僧侶のままで霊媒となった。

この僧侶は次のように述べている。「『神』(『テープ』(*thep*))にはいくつかの段階があり、それは仏教においても確認されている。従って、精霊崇拝はおかしなことではない」「精霊が憑依している時のことは、良く覚えていない」「村人たちは、皆守護精霊を崇拝している」。通常の場合、上座部仏教僧は、霊媒がよき仏教徒であることは結構なことであるとしながらも、精霊が本当にいるかどうかについては一笑に付す。だが、この僧侶の考え方は、あきらかにそれとは異なっている。

B村やD村の守護精霊祭祀が守護精霊と村人との交流を中心とするのに対して、A村の精霊祭祀は、電子楽器を取り入れた小オーケストラがにぎやかに伝統音楽を演奏しながら、霊媒たちがダンスを奉納するという、霊媒集団による精霊憑依儀礼そのものである。この精霊憑依儀礼は一般に「ヨック・クー」(*yok khu*) (「師の霊への崇拝儀礼」と呼ばれており、個々の霊媒が、その憑依精霊を崇拝する目的で年に一度開催するものである。その際に、霊媒は親しい霊媒たちを招待する。

さらに、村の守護精霊祭祀と霊媒集団による精霊憑依儀礼とが明確に融合し、より多くの参加者を引きつけている場合が少なくない。2007年2月の事例では、チェンマイ県の隣県ランブーン県で、村の守護精霊を憑依精霊とする霊媒の主催になる「ヨック・クー」が、500名もの参加者を集めて行われた。儀礼会場は、海外資本の大企業の工場が建ち並ぶランブーン工業団地に隣接する或る村であった。会場の敷地内には、工場労働者用の住宅が建ち並んでいる。



写真6 村の守護精霊祠内で歓談する霊媒たち。2007年2月、ランブーン県。

チェンマイの霊媒はランブーンの霊媒と行き来があり、県を超えて精霊憑依儀礼に参加している。この村の場合も、「ヨック・クー」形式の儀礼とは別に「タン・ブン」儀礼があるという。この事例にとどまらず、チェンマイの霊媒には、村の守護精霊が憑依精霊である者が多々存在し、同様の儀礼を毎年行っている。

このように見てくると、村の守護精霊祭祀と霊媒集団の宗教実践との間には切っても切れないつながりがあることが

わかる。前者が消滅するのと入れ替わりに後者が盛んに行われるようになった、と見なすのでは適切ではない。それよりもむしろ、村の守護精霊に関する儀礼は現在も確固として行われているのであり、一方でもし村落次元の共同性が強調されているならば、それは伝統的な精霊祭祀が今でも実効性と共に実践されているということであり、他方でもし村落次元の共同性を超えて、他地域から参加する霊媒たちによって儀礼に彩りが添えられるならば、それは他村の守護精霊の霊媒たちに祝福されながら、霊媒集団による精霊憑依儀礼の中で、村の守護精霊祭祀が再定義されているということなのである。

3 母系出自集団との接合（母系祖霊崇拜儀礼）

一般に、北部地方の人々には、「ピー・プーヤー」(*phi pu ya*) という母系的に継承される祖霊崇拜があり、この信仰の周囲に出自集団が形成されている [Turton 1972; 高井 1991; Tanabe 1991]。家々の敷地内の小さな精霊祠が、この信仰を象徴的に示している。この精霊は常に女性の成員と行動を共にし、彼女たちと結婚する男性は彼女たちの「ピー・プーヤー」に属することになる。

さらにこの「プーヤー」の特別な種類として、出自集団の霊媒を儀礼の長として、精霊に憑依された女性成員によるダンス儀礼を数年に一度行う祖霊崇拜がある。この儀礼の特徴は、精霊祠の天井から垂らした布製のロープにぶら下がり眩暈を生じさせた成員による憑依ダンスと、ランナータイの社会生活を彷彿とさせる儀礼的シークエンスの数々である [Turton 1972; Tanabe 1991]。

実際、村の守護精霊の場合と同じく、母系祖霊崇拜儀礼の霊媒が霊媒集団による精霊憑依儀礼に日常的に参加している場合が少なからずある。彼らが主催する「ヨック・クー」では、あ

くまでも儀礼主催者である霊媒の憑依精霊に対して参加霊媒たちがダンスを奉納するという形式が主であり、母系祖霊崇拝儀礼に特有の儀礼が行われることはまずない。

しかしながら、極めて稀ではあるが、母系祖霊の霊媒の中には、「ヨック・クー」の中に祖霊崇拝儀礼を組み込んでしまう場合がある。2002年2月の事例では、チェンマイ旧市街の南西角のスアンプルン門付近で霊媒集団による「ヨック・クー」と母系祖霊崇拝儀礼とが同時に行われている。この霊媒は、2種類の精霊祠を準備し、その一方で祖霊崇拝儀礼を実践したのである。参加者数は約300名であった。

また2007年2月、チェンマイ県サンサーイ郡での「ヨック・クー」の事例では、儀礼会場の床に母系出自集団を象徴する12個の円形の漆塗りの盆を設置し、母系出自集団のメンバーだけでなく、この霊媒集団の他の霊媒たちがこぞって剣を片手にそれらの盆に祝福を与えた。

総じて、母系祖霊の霊媒が「ヨック・クー」に登場する時、それは既に単一の母系出自集団という次元を超えている。さらに「ヨック・クー」の中に母系祖霊祭祀が組み込まれた場合には、祖霊祭祀の意義そのものが変化する。さまざまな霊媒による祝福は、祖霊の固有性に対する祝福を超えて、祖霊崇拝そのものに対する祝福ともなっている。

ここにも、霊媒集団と母系祖霊崇拝儀礼との間に、フレキシブルな連続性を見いだすことができる。母系祖霊崇拝儀礼における出自集団のメンバーによる憑依



写真7 霊媒たちによる母系祖霊への祝福。2007年2月、チェンマイ県サンサーイ郡。

ダンスは、霊媒カルトの集団憑依儀礼のモデルであると論じられることが多いが、これらの事例にはそれ以上の含意がある。現在も母系祖霊崇拝儀礼は盛んに行われており、その場合、参加者はもっぱら出自集団のメンバーである。例外は、招待された少数の霊媒や他の出自集団のメンバーに限られる。これはいわば内部指向の儀礼コミュニティであると言える。その一方で、霊媒カルトへの母系祖霊崇拝儀礼の組み込みは、いわば外部指向の儀礼コミュニティの構築である。霊媒集団による精霊憑依儀礼の中で、母系出自集団とその守護精霊は、約縁的な霊媒カルトの儀礼コミュニティとクロスオーバーしながら、母系祖霊崇拝を再定義しているのである。

4 仏教教団（サンガ）との接合

霊媒集団による儀礼は、1970年代末以来、上座部仏教と積極的な関係を取り結んできた

[Irvine 1984; 田邊 1995]。霊媒集団による儀礼の中で、仏教寺院へのお布施集めを目的とする野衣寄進儀礼（「トート・パーパー」(*thot pha pa*)）は確固たるジャンルの一つとなっており、広範に行われている¹⁷⁾。その際には、寄付金を挟んだ細木を無数に刺したバナナの幹を寄進するのが定番となっている。

例えば 2005 年 2 月の事例では、チェンマイ県メーテン郡の仏教寺院で霊媒集団による精霊憑依儀礼が行われた。その目的はかつて高僧が止住していたことで有名な寺院に対するお布施集めであり、参加者数は約 270 名であった。

また 2007 年 2 月の事例では、チェンマイ県ドイサケット郡にて野衣寄進儀礼が行われた。この儀礼の目的は、仏教寺院に隣接する土地を購入し、寺院に寄進するための資金集めであり、参加者数は 300 名を超えていた。

野衣寄進儀礼以外にも、「ヨック・クー」をはじめとする霊媒集団での儀礼時に仏教僧が招かれて読経を行うことが頻繁にあり、霊媒たちの宗教実践において、上座部仏教は不可欠の部分を構成している。

さらに、一般の在家信者同様、霊媒たちにとっても、日常生活の中に「タン・ブン」（功德を積む）というイデオロムが存在する。霊媒たちは皆良き仏教徒として行動し、頻繁に仏教寺院に出かけては徳を積む。

チェンマイの基柱の守護精霊を崇拝する霊媒集団の成員の中には、出家する者さえ存在する。タイの上座部仏教は女性の出家を禁じているが、霊媒であっても男性ならば何ら問題はない。2002 年 7 月の事例では、チェンマイ市内の或る仏教寺院に何十名もの霊媒たちが集い、霊媒集団をリードする或る女性霊媒の夫であり介添え役である人物が 3 ヶ月間の一時的な出家生活に入るのを祝った。驚くべきことに、その際、霊媒たちが次々に本堂の中で精霊に憑依され、カラフルな衣服やスカーフを身につけてこの人物の出家を祝福したのである。その場は「ヨック・クー」会場さながらの様相を呈した。タイの男性が一時的に出家するのは決して珍しいことではないが、その際に憑依状態の霊媒たちと仏教僧とが寺院内に同席するのは極めて希である。この男性は授戒儀礼を経て 3 ヶ月間の出家生活に入り、その後還俗して妻の霊媒の介添え役としての活動を再開し、現在も「基柱」の霊媒集団をリードしている。

2004 年 4 月の事例では、チェンマイ県サーラピー郡在住の或る霊媒が、年若くして出家する近所の少年を援助した。この霊媒は、自宅で彼の出家儀礼を執り行わせ、その費用を負担したのである。以来、この霊媒が自宅で仏教儀礼を行う必要が生じた折には、この修行僧がやってきて読経を行う場合がしばしばある。

また 2004 年の雨安居期に、20 歳過ぎのチェンマイ市内在住の霊媒が、チェンマイ県チェンダオ郡の寺院にて出家中であり、3 度目を数えていた。

総じて、現在でも、仏教寺院は依然として村落レベルのコミュニティ・センターとして強力

に機能しており、霊媒たちもそのような村落共同体の中に暮らしている。憑依精霊を有する霊媒は、敬虔な仏教徒でもあるということを内外に示し続けている。輪廻的世界の中での相対的地位の向上を願うという点で、霊媒たちは一般の在家信者と同じ地平に位置しており、仏教に対する信仰は、霊媒集団の大前提となっている。

5 チェンマイの精霊崇拜の多元性と霊媒集団儀礼

この霊媒集団のリーダー格である老齢の女性霊媒は、村の守護精霊、母系祖霊、伝統的都市国家「ムアン」の守護精霊を憑依精霊にもつ。彼女は、それぞれの精霊がはじめて憑依したときのことを次のように語っている。村の守護精霊が初めて憑依した時、この人物は憑依状態で「わたしは〇〇〇〔精霊の名前〕だ」と言い、周囲の村人がそれを聞き、理解した。母系出自集団の祖霊が初めて憑依した時、この人物は、お婆の説明でそれが母系祖霊であるということを理解した。また「ムアン」の精霊が初めて憑依した時、この人物は有名な霊媒のところに赴き、それが託宣を与える位の高い守護霊だということを理解した。

これらから、一口に精霊憑依といっても、どのような精霊なのかによって、社会的コンテキストが非常に異なっているということが明らかであり、これらの憑依精霊に関する諸儀礼が地域社会の中で実践されることによって、多元的な儀礼空間が形成され、そのことがローカルなコミュニティの形成に極めて重要な役割を果たしているのである。

そのように形成されたコミュニティは、グローバル化の回路の中には回収できない。というのも、チェンマイの霊媒集団による宗教実践は、グローバル化とは別個の回路の中で自律的な展開を見せているからである。つまり、様々な形式に基づく精霊崇拜の儀礼的秩序の再編成と興隆が、霊媒コミュニティを形成してきたのである。そしてその限りにおいて、母系祖霊崇拜儀礼、村の守護精霊祭祀などの伝統的な精霊祭祀、託宣を与える位の高い守護霊「ピー・チャオナーイ」といった精霊崇拜のジャンルは分断されているのではない。霊媒たちが集団で精霊憑依儀礼を組織するようになって以来、精霊崇拜はその活動範囲を拡張してきたのであり、多彩なこれらのジャンルを集約する形式こそが、霊媒集団による精霊憑依儀礼である。

次章では、このようなコミュニティの特徴を考察すべく、霊媒集団儀礼「ヨック・クー」一般について見てゆきたい。

Ⅲ 民間宗教の拡張——「ヨック・クー」

1 「ヨック・クー」

基柱の守護精霊に関する一連の諸儀礼とは別に、個々の霊媒はその憑依精霊を崇拜する儀礼を年に一度開催する。「ヨック・クー」(yok khu) (「師の霊への崇拜儀礼」) と呼ばれるこの儀礼

は、伝統的な共同体と接合するだけでなく、独自の展開を示している。この儀礼は、より正確には霊媒の憑依精霊の師を崇拝する儀礼である¹⁸⁾。儀礼主催者である霊媒に招待された他の霊媒たちは、次々に憑依状態に入り、ダンスを奉納する。その儀礼構造は、基柱の守護精霊を崇拝する精霊憑依儀礼と同一であり、規模的にも基柱儀礼を凌ぐ場合がある。チェンマイの「ヨック・クー」は、12月頃の雨安居明け直後から始まり、上座部仏教僧が寺院内に籠もる雨安居入りの時期、7月末頃まで連日のように続く^{19, 20)}。

通常この儀礼は儀礼主催者である霊媒の憑依精霊の祭壇がある自宅で実施されるが、小オーケストラを伴う霊媒のためのダンス・フロア、それを取り囲む簡単なテーブル席など、特別な準備がなされるのが常である。会場の設営や昼食の準備は、儀礼主催者である霊媒の弟子の霊媒（「ルーク・シット」(*luk sit*)）や常連クライアント（「ルーク・リャン」(*luk liang*)）²¹⁾、そして儀礼主催者の親族や親しい隣人が行う。

儀礼の当日、会場の入り口には、儀礼主催者である霊媒（「チャオ・パープ」(*chao phap*)）の弟子の霊媒あるいは霊媒の介添え役（「タン・カーオ」(*tang khao*)）が常に待機している。彼らは、儀礼用の盆を来客に差し出す。ゲストの霊媒たちは、その盆を掲げて祈りを捧げることで、儀礼主催者の客となる（「カン・ハップ」(*khan hap*)）。

テーブル席に着くと、彼らは精霊を憑依させ、その証として通常の衣服の上からカラフルな衣装を身に纏い、裸足になる。かくして精霊となった霊媒たちは、ダンス・フロアでダンスを奉納し、仲間の霊媒たちと歓談する。北タイの伝統楽器と各種電子楽器を織り交ぜた、北タイの伝統的な小オーケストラがダンス・ミュージックを大音量で演奏している。彼らはまた、儀礼主催者である霊媒の憑依精霊の祭壇に赴き、精霊が宿る盆「カン・クー」に敬意を表す。儀礼会場を構成するいくつかの場所の中でも、祭壇は最も重要な場所であり、たいいていの場合、儀礼主催者はそこに陣取って、挨拶にやってくる他の霊媒たちと親交を深め、祝宴を催す。儀礼は、昼食をはさんで朝から夕方まで続く。

霊媒たちを区別するのは、第一に憑依精霊の種類である。この霊媒集団では、村の守護精霊、母系出自集団の祖霊、伝統的都市国家「ムアン」の守護精霊など、伝統的な憑依精霊を有する霊媒たちがこの霊媒集団をリードしているが、ヒンドゥー教の神々の精霊をはじめとして、託宣を与える位の高い守護霊「ピー・チャオナーイ」の霊媒も分け隔てなく共存している²²⁾。第二に、彼らを区別するのは、憑依精霊の呼称である。「チャオ・プー」(*chao pu*)、「チャオ・ポー」(*chao pho*)、「チャオ・ノイ」(*chao noi*)などがあり、それぞれ「御祖父様」「父上」「ちびっ子」といった意味である。概して、「チャオ・プー」は重々しく威厳があり、「チャオ・ポー」は非常に強力な印象を与え、「チャオ・ノイ」はか細く甲高い声でその仕草も子供そのものである。

会場では2種類の封筒が交換される。第一には、ゲストの霊媒が儀礼主催者に渡すお布施で

あり、これは儀礼主催者の収入となる。その際、エア・メール用の封筒が使用されることが多いが、それは、霊媒同士の間には存在する著しい距離感を暗示していると思われる。

第二には、近々開催される「ヨック・クー」への参加を呼びかけるための特別な招待状（「バ・チェーン」(*bat choen*))である。これは、主催精霊の名前、儀礼の開催期日、会場の住所などを記した封筒であり、通常の場合、先行する「ヨック・クー」の会場で配布される。この封筒によって、霊媒たちは近々開催される「ヨック・クー」に関する情報を得るのである²³⁾。これが「ヨック・クー」の開催に関するほぼ唯一の情報源である点を考えれば、霊媒たちはリレー式に主催者を交代しながら、儀礼を実践し続けていることになる。一般の人びとがこの儀礼に立ち会うためには、霊媒と良好な関係を保っていなければならない。霊媒たちは、憑依精霊とそのカリスマに好意を持つ人だけを儀礼に招待するのであり、大音量の音楽や霊媒たちのエキセントリックな行動とは裏腹に、儀礼の開催は秘匿事項に属する。

「ヨック・クー」ではしばしば、腕に白い木綿糸を巻き付ける儀礼行為「メート・コー・ムー」(*maet kho mu*)が行われる。これは北タイ独自の心身二元論に基づいて、身体に魂（「クワン」(*khwan*))をとどめ置く北タイの伝統的な儀礼行為である。「コー・ムー」を行うのは重鎮の霊媒だけである。ここに、年齢と経験に基づいた霊媒集団内のヒエラルキーが象徴的に示されている。



写真8 「ヨック・クー」。2002年7月、チェンマイ市内。

だが同時に、霊媒集団は友愛で満ちている。「連日のように行われている『ヨック・クー』に出かけてゆくかどうかは、霊媒同士の関係次第であり、霊媒は、互いに兄弟姉妹のような親密さを感じたら、その相手が主催する『ヨック・クー』に出かけるのだ」と或る霊媒は述べた。これは、村落共同体や出自集団などの伝統的な共同体内の人間関係を越えたところで、個人的な関係性に基づいた判断がなされているという点で、単なる静態的なヒエラルキーの域を超えている。「ヨック・クー」は、霊媒の師弟関係と霊媒同士の関係が織りなすヒエラルキーや友愛関係が多層的に出現する場である。

2 「ヨック・クー」の移動性と霊媒たちの儀礼共同体

「ヨック・クー」の場には、単一の地域共同体・単一の出自集団のような旧来の精霊崇拝の範囲を遙かに超える参加者が集まる。サーラピー郡在住の或る霊媒が主催した2002年6月20日の「ヨック・クー」では、参加者は195名にも上った。出納帳によると、参加者の住所の県

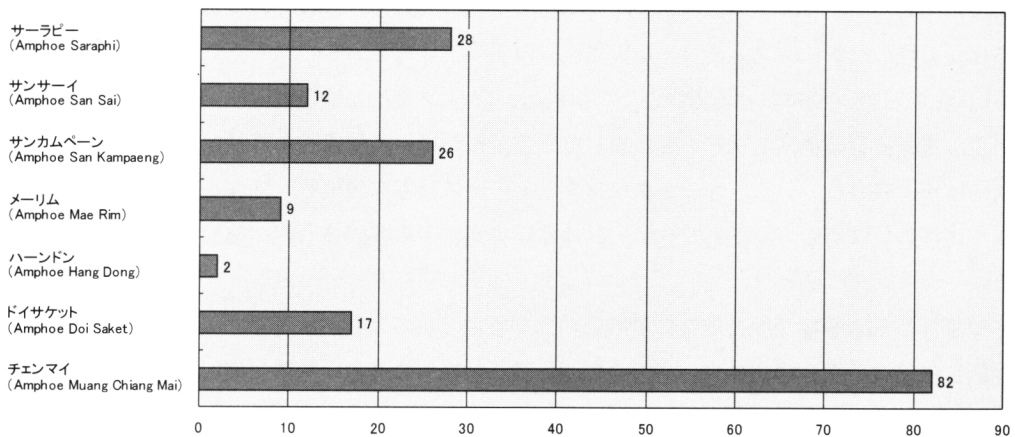
毎の分類では、圧倒的にチェンマイ県が多いが、隣接するランブーン県からの参加者も存在した（表3）。チェンマイ県内在住の参加者を郡別に分類すると、チェンマイ郡在住の参加者が圧倒的に多いが、サーラピー郡・サンカムペン郡・ドイサケット郡などの近隣郡からの参加者を合計すると、その数字はチェンマイ郡在住の参加者の総数を上回る（グラフ1）。

このことから、「ヨック・クー」を通じて、チェンマイ郡とその近隣諸郡を横断する一つのネットワークが形成されていることが明らかである。さらに重要なのは、このような多様な地域からやって来る霊媒たちが、憑依精霊としてさまざまな種類の守護精霊を擁することである。地理的な多様性と憑依精霊の多彩さからなる一つの儀礼コミュニティが、そこに成立している。

この儀礼コミュニティこそが、霊媒社会なのである。このコミュニティを通して、個々の霊媒の憑依精霊と精霊自体がもつ歴史性、物語性、神話性は、個別の意味を超えて、より広範な日常性、つまり霊媒にとっての日常性を構成している。それは一般社会にとっては超現実的で

表3 2002年6月20日、チェンマイ県サーラピー郡在住の霊媒の「ヨック・クー」：参加者の住所（県毎）

県 名	参加者数
チェンマイ県 (Changwat Chiang Mai)	176
ランブーン県 (Changwat Lampang)	1
ランブーン県 (Changwat Lamphun)	8
ターク県 (Changwat Tak)	1
メーホーンソーン県 (Changwat Mae Hong Son)	1
未詳	8
合 計	195



グラフ1 2002年6月20日、チェンマイ県サーラピー郡在住の霊媒の「ヨック・クー」：チェンマイ県の参加者の住所の、郡による分類

あるが、霊媒にとってはいわば超現実性によって構成されるもう一つの日常なのである。

移動性を特徴とするこのような儀礼共同体の存在は、「ヨック・クー」を通時的に観察すると、よりいっそう明確になる。筆者は先述のサーラピー郡在住の霊媒宅に住み込み、2002年4月22日から2002年7月28日までの期間参与観察を行った。この霊媒は、連日のように「ヨック・クー」に出かけており、多忙なスケジュールをこなしていた(表4)。一日で4カ所の儀礼会場をまわることが1回、3カ所の儀礼会場をまわることが1回、一日で2カ所の儀礼会場をまわることが4回あった。1カ所だけの場合でも、午前中に自宅を出発し、昼過ぎまでは訪問先の儀礼会場に腰を落ち着けていた。

筆者が遭遇した「ヨック・クー」の参加者の概算は、最大で300名、最小で40名、平均数は約156名であった²⁴⁾。どの会場にも、霊媒や霊媒の介添え役、常連クライアント、儀礼主催者の居住村の村人たちがやって来ていた。儀礼会場の大半は北タイの伝統的な木造家屋が建ち並ぶ村落域であった。中には車で1時間半を要する遠方の場合もあったが、そのほとんどはチェンマイ旧市街を中心として半径30キロ以内に位置しており、ランブーン県内の会場4カ所以外は全てチェンマイ県内であった。チェンマイ県内の儀礼会場の郡別の内訳ではチェンマイ郡が最も多かったが、その他の近隣の郡での開催も少なからずあった(グラフ2)。

さらに、基柱の守護精霊関連の諸儀礼が「ヨック・クー」のスケジュールの中に組み込まれている点も注意する必要がある。基柱の守護精霊儀礼に参加する霊媒たちの顔触れと、「ヨック・クー」に参加する霊媒たちの主な顔触れは同一であった。

実際、このような広い範囲を連日のように移動しているのは、この霊媒とその一行だけではない。彼らは「ヨック・クー」の儀礼会場で知己の霊媒たちといつも顔を合わせては親交を深めている。このことを考慮すると、大勢の霊媒たちが、自動車やバイクで連日のように広範な領域を移動しながら、同一の時間に同一の場所で共に儀礼を実践していると考えるのは自然であり、実際これがインフォーマルな集団形成の要諦となっている。

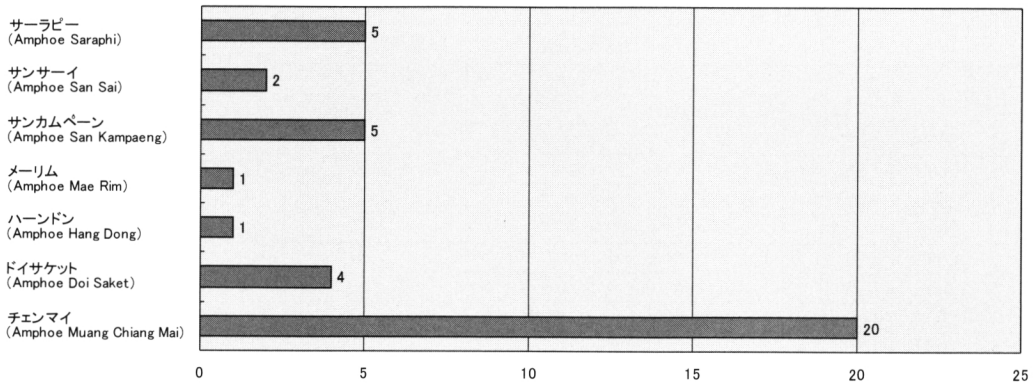
「ヨック・クー」における霊媒たちの行動は、チェンマイとその周辺郡を互いに結びつけながら、霊媒社会のネットワークを形成している。そこには、現代的な移動性を伴う一つの儀礼共同体が形成されている。さまざまな霊媒とその憑依精霊を包摂し、異なる儀礼会場を連日のように移動しながら、「ヨック・クー」は霊媒集団による共同体形成の結節点であり続けている。

つまり、この霊媒集団は儀礼の実践そのものとしてある。「ヨック・クー」は、様々な霊媒が儀礼主催者の役を務めながら、年間を通して「基柱」の守護精霊崇拝儀礼と同じ儀礼構造を反復している。それによって、チェンマイとその周辺郡の精霊たちのヒエラルキーや友愛が、自ら生成するのである。

精霊憑依のコミュニティ（福浦）

表4 チェンマイ県サーラピー郡在住の霊媒による2002年4月22日から2002年7月28日までの「ヨック・クー」とチェンマイの基柱の守護精霊崇拝儀礼への参加²⁵⁾

番号	年月日	儀礼会場		参加者数 (概算)
		県 (Changwat)	郡 (Amphoe)	
1	2002/4/22	チェンマイ	ドイサケット	100
2	2002/4/23	チェンマイ	チェンマイ	150
3	2002/4/27	チェンマイ	ドイサケット	150
4	2002/4/29	チェンマイ	ドイサケット	—
5	2002/4/29	チェンマイ	サンカムペーン	—
6	2002/4/29	チェンマイ	サンカムペーン	150
7	2002/4/29	チェンマイ	チェンマイ	100
8	2002/4/30	チェンマイ	サーラピー	300
9	2002/4/30	チェンマイ	サンカムペーン	200
10	2002/5/7	チェンマイ	チェンマイ	—
	2002/5/8-14 & 2002/5/15 午前	「サオ・インタキン」(チェンマイ旧市街チェディ・ルアン寺)		
11	2002/5/15	チェンマイ	チェンマイ	160
12	2002/5/16	チェンマイ	チェンマイ	140
13	2002/5/18	チェンマイ	チェンマイ	40
14	2002/5/18	ランブーン	—	90
	2002/5/22	「チェン・シーブーム」(チェンマイ旧市街北東角)		
15	2002/5/18	チェンマイ	サンサーイ	230
16	2002/5/23	チェンマイ	チェンマイ	55
17	2002/5/24	チェンマイ	チェンマイ	—
18	2002/5/25	チェンマイ	サンサーイ	200
19	2002/5/27	チェンマイ	サーラピー	—
20	2002/5/29	チェンマイ	サーラピー	—
	2002/5/30	「ワイ・クー」(チェンマイ市内)		
21	2002/6/2	チェンマイ	チェンマイ	40
22	2002/6/4	チェンマイ	チェンマイ	—
23	2002/6/4	チェンマイ	サーラピー	200
24	2002/6/7	チェンマイ	チェンマイ	90
25	2002/6/8	チェンマイ	チェンマイ	200
26	2002/6/11	チェンマイ	チェンマイ	—
27	2002/6/15	チェンマイ	チェンマイ	60
28	2002/6/20	チェンマイ	サーラピー (参与観察を行ったチェンマイ県サーラピー郡在住の霊媒宅)	200
29	2002/6/22	チェンマイ	ドイサケット	—
30	2002/6/22	ランブーン	ランブーン	160
31	2002/6/23	チェンマイ	ハーンドン	—
32	2002/6/23	チェンマイ	チェンマイ	150
33	2002/6/25	チェンマイ	チェンマイ	120
34	2002/6/27	チェンマイ	サンカムペーン	200
35	2002/6/29	ランブーン	ランブーン	100
36	2002/7/7	チェンマイ	チェンマイ	300
37	2002/7/14	チェンマイ	サンカムペーン	200
38	2002/7/18	チェンマイ	チェンマイ	90
39	2002/7/19	チェンマイ	メーリム	300
40	2002/7/21	ランブーン	ランブーン	200
	2002/7/28	「カオ・パンサー」(チェンマイ市内)		



グラフ 2 2002 年 4 月 22 日から 2002 年 7 月 28 日までの間にチェンマイ県サーラピー郡在住の霊媒が参加した、チェンマイ県内の「ヨック・クー」の儀礼会場の所在地の内訳（郡別）

3 移動性の意味と儀礼共同体の異種混濁性

「ヨック・クー」の移動性は、チェンマイ郡とその周辺郡とを儀礼を介して結びつけ、霊媒集団のネットワークを形成している。これを地理的な横断性とするならば、さらにこの移動性は、霊媒たちに、互いの多様な憑依精霊と日常的に接触する機会を提供するという限りにおいて、精霊崇拝の諸ジャンルを横断的に接合している。これらの 2 つの横断性の中で、非常に厳格な霊媒の師弟関係に端を発する霊媒社会のヒエラルキーと、それを踏まえた霊媒同士の固い絆が育まれている。これによって、旧来の地縁・血縁共同体を超える規模の儀礼共同体が形成されている。

従って、この共同体の性質は異種混濁的である。この異種混濁性によって、伝統的な精霊祭祀出身の霊媒であれ、近年になって創造された新たな守護精霊の霊媒であれ、霊媒たちは総じて、霊媒集団のコンテキストの中に再配置され、新たな意義を付与され、再活性化されている。実際、霊媒たちの多くは「ヨック・クー」において社会的である。霊媒たちは、相手の霊媒の憑依精霊の種別がどんな由来であっても、その憑依精霊との関係が善であると判断する場合、その精霊を承認するのである。霊媒同士の相互承認にあっては、大前提となるような憑依精霊の種別は存在しない。

この傾向を支えているのが、儀礼主催者である霊媒の憑依精霊の如何を問わない首尾一貫した「ヨック・クー」の儀礼形式である。参加霊媒によるダンスの奉納と、その背景に流れる楽曲は、儀礼主催者が誰であったとしても、いずれの儀礼会場でも共通している²⁶⁾。

「ヨック・クー」において、村の守護精霊、母系出自集団の祖霊、伝統的都市国家「ムアン」の守護精霊などの伝統的な霊媒たちと、ヒンドゥー教の神々の精霊をはじめとする、託宣を与える位の高い守護霊「ピー・チャオナーイ」の霊媒たちが共存できるのは、この形式性によるものであり、そこには、将来どのような憑依精霊が登場しても、彼らを儀礼コミュニティの一

員として受け入れることが可能であるという一種の柔軟さが存在する。さまざまな憑依精霊をもつ霊媒たちが、主役を交代しながら年間を通じて共通の場を形成することが可能なのは、この儀礼形式に負うところが大きい²⁷⁾。

このような民衆文化のネットワーキングについては、同様の視座が存在する。例えば、田中 [2006 b] は、スリランカのタミル漁村の地曳網漁の諸事例において、網子がさまざまなコミュニケーションの共同性の結節点に位置し、それに影響されつつ、みずから共同性に関わり、それを代表し、組織することで、意図的であるにせよ、そうでないにせよ網元を中心とする社会体制をゆるがし、その変化を促している様子を描き出している [田中 2006 b: 309]。また、花淵 [2005] は、コモロ諸島の精霊憑依の事例において、精霊と人間の「共生社会」が存在し、精霊と人間の主体が互いに交錯する、重層的な関係が展開する様子を精緻に描き出している [花淵 2005]。

チェンマイの霊媒たちによる宗教実践も同様である。彼らの儀礼ネットワークは、既存の精霊崇拝を再活性化し、新たな精霊を受け入れながら、多様な一つの全体性を保持し続けている。それは紛れもない「精霊社会」なのである。



写真9 「ヨック・クー」。2002年6月、チェンマイ県サーラビー郡。

4 宗教実践による霊媒コミュニティの日常性の形成

「ヨック・クー」では、霊媒集団による宗教実践の自律的展開が全面化している。さまざまな地域に居住し、さまざまな憑依精霊を有する霊媒たちは、精霊憑依儀礼「ヨック・クー」の機会に互いを訪問し、友愛を育みながら、年間を通じたこの儀礼の実践そのものによって、チェンマイ郡とその周辺郡を横断的に結び付け、さまざまな精霊崇拝のジャンルを横断的に接合しながら、異種混濁的な霊媒集団を構築し続けている。

一度に集まる霊媒の人数は200人から300人ほどであるにせよ、チェンマイの人口との比率を考慮に入れば、これは相当な人数である。一般の人びとにとって、「ヨック・クー」会場は、チェンマイの霊媒社会そのものとも言えるべき状況を呈する。

実際、この霊媒集団は、「ヨック・クー」の実践そのものとして成立していると言っても過言ではない。宗教的伝統としての精霊崇拝を再定義、再活性化することが、その自然発生的な効果であり、機能となっている。

この儀礼は、個々の霊媒とその守護精霊を超えたところで、霊媒コミュニティの日常性を生

み出している。この日常性は、「ムアン」チェンマイの守護精霊であるチェンマイの基柱の守護精霊祭祀を宗教実践の縁としつつ、「ヨック・クー」の中に伝統的な精霊祭祀をはじめとするさまざまな精霊崇拝の諸ジャンルを異種混濁的に統合することによって、重層的に形成されている。

ところでこの霊媒集団には、新たに創造され、直ちにチェンマイの霊媒集団儀礼の中でも最大規模となった儀礼が存在する。この儀礼の成立過程は、宗教実践の展開力、そして突破力の何たるかを如実に物語っている。次章では、そのような儀礼について見てゆく。

IV 民間宗教のさらなる拡張——「3人の王」崇拝儀礼

1 「3人の王」崇拝儀礼

この霊媒集団には、伝統的な守護精霊を崇拝する儀礼を行うだけでなく、新たな儀礼を創造する場合がある。それが、北部地方の歴史上最も重要な3人の王を崇拝する精霊憑依儀礼の場合である。「3人の王」(「サム・カサ」(*Sam Kasat*))を崇拝する儀礼は年に一度、チェンマイ旧市街の中心部に位置する広場で開催されている。この霊媒集団の他の儀礼とは異なり、この儀礼の開催日は、西洋暦の4月末と定められている。

広場には、チェンマイの建都者マンライ王、その同盟者であるパヤオのガムムアン王、スコタイのラーマカムヘン王の記念像が設置されている。この記念像が表しているのは、彼らが1296年にチェンマイをどのように配置すべきかを議論したという史実である。この広場は、チェンマイの繁栄を祈願する年中行事としての上座部仏教儀礼「スープ・チャター・ムアン」(*Suep Jata Muang*)をはじめとし、重要な儀礼の主要な会場となっており、1996年にはチェンマイ建都700周年を祝う記念祝典が盛大に開催された。

このような会場で、霊媒たちは年に一度精霊憑依儀礼を行っている。この儀礼は1996年よりはじまる新しい儀礼であると同時に、チェンマイの精霊憑依儀礼の中でも最大規模を誇っており、2004年には、1,000人もの参加者を集めた。

この儀礼では、基柱の守護精霊を崇拝する精霊憑依儀礼や霊媒集団による「ヨック・クー」同様、一日中霊媒たちがダンスを奉納するが、そこには独自の特徴がある。第一に、この儀礼は北部地方の歴史上最も重要とされる3人の王に敬意を表す儀礼だという点である。

第二に、この儀礼は同時に進行する3つの異なる儀礼によって一つの全体性を構築している点である。会場に、巨大な一張のテントを設置し、その北側と南側に草木で小さな精霊祠を1つずつ建てる。テントは霊媒カルトの霊媒たち、「ピー・チャオナーイ」の霊媒たちのためにあり、ここで彼らはラーナータイゆかりの王にダンスを奉納する。その一方で、儀礼主催者によって選ばれた2つの母系出自集団が、それぞれの精霊祠の下で母系祖霊の霊媒を中心に、

各々の儀礼を行う。

第三に、通常の場合、この母系祖霊崇拜儀礼は、数年に一度母系出自集団の儀礼的長の家の敷地内に精霊祠を建てて行われており、その場合参加者はこの出自集団のメンバーにはほぼ限定される。にもかかわらず、「3人の王」崇拜儀礼では、そのような祖霊崇拜儀礼が毎年同一の2つの母系出自集団によって、他の霊媒たちも交えながら行われている点である。これらの母系出自集団はそれぞれ、2種類の特別な祖霊「ピー・メン (*phi meng*)」(モン族 (Mon) の精霊) と「ピー・モ (*phi mot*)」(蟻の精霊) を有している^{28, 29)}。

2 2004年の「3人の王」崇拜儀礼

2004年4月23日、前夜祭は午後6時に上座部仏教僧による読経と共に始まった。白い衣装に身を包んだ霊媒たちが、儀礼用の花製の塔（「バイ・シー」(*bai si*)）の前に座り、4時間に渡って翌日の儀礼の成功を祈願した。広場の北側、東側、南側は道路に面しており、西側中央には「3人の王」の記念像が、東側にはそれぞれ北から南へ「ピー・メン」の祠、「ピー・チャオナーイ」の霊媒たちのテント、「ピー・モ」のテントがある。前夜祭に参加した霊媒たちの人数は約170名である。

翌4月24日の朝8時半に「3人の王」崇拜儀礼が始まった。儀礼の共同主催者数名が記念像に巨大な線香を供える。記念像は儀礼道具で飾られ、巨大な祭壇と化している。風船が空に放たれ、爆竹と花火が鳴り響く。音楽が鳴り始め、霊媒、そして2つの母系出自集団のメンバーが憑依ダンスを開始した。これら3つの儀礼会場には独立した小オーケストラが伝統的な北部地方の音楽を奏でている。「ピー・メン」の会場では電子楽器を用いることは禁じられている³⁰⁾。

「ピー・チャオナーイ」の霊媒たちがテントの下で3人の王に対するダンスを奉納している一方、2つの母系出自集団は別々に彼らの儀礼を実践している。途中、少女たちによる北部地方の伝統的な舞踊や少年による剣舞が披露されるなど、儀礼全体の基調が北タイの伝統文化の称揚であることが明示される。昼食休憩をはさんで、「3人の王」崇拜儀礼は午後4時半まで続いた。その間、儀礼主催者たちによる、3人の王に対する崇拜儀礼が一つのクライマックスである。終了間際には、テントの下にいた霊媒たちが記念像までダンスを繰り広げた。

このような一連の流れの中で、2つの母系出自集団による精霊憑依儀礼は多彩な内容を含んでいる。儀礼に参加する2つの母系出自集団の精霊祠の天井から、布製の一本のロープ（「ホイ・パー」(*hoi pa*)）がぶら下がっている。それぞれの出自集団のメンバーたちはこのロープにぶらさがり、身体を激しくゆさぶりながら、眩暈を生じさせ、やがて祖霊に憑依されてダンスの輪に加わってゆく。それぞれの精霊祠の前には、「トン・ケーオ」(*ton kaeo*) という名の一本の木が設置されている。これは、木の幹には枝が、枝には葉が付いているということから、出



写真10 「3人の王」記念像が精霊
憑依儀礼の祭壇となる。
2004年4月24日、チェン
マイ旧市街中心部。

自集団の象徴になっている。木の根元には、菓子、ココナッツ・ジュースなどの供物が供えられる。

これら2種類の母系祖霊崇拜儀礼では、数々の儀礼的シーケンスが実践されている。第一に、祖霊に憑依された霊媒が出自集団のメンバーの腕に糸を巻き付けて、身体に魂をとどめ置く儀礼行為（「メート・コー・ムー」）が行われた。

第二に、「トン・ケーオ」の周囲でのダンスである。竹の棒を両手に持ちながらの場合（「ラム・カボン」(ram kabong)）、剣を持ちながらの場合（「ラム・ダップ」(ram dap)）、そして緑の葉が付いた枝を持ちながらの場合がある。

第三に、「ピー・メン」の精霊祠の中で、数名の霊媒が天井からぶら下がっているロープに結んだ棒を床に置いた豚の頭に突き刺す。これは精霊がこの供物を「食べた」ということを意味している。

第四に、「ピー・モ」の霊媒たちが「ピー・メン」の精霊祠にやってきて、一緒にダンスをする。これらの2つの母系出自集団は互いに儀礼的な外婚単位であると考えられており、「ピー・モ」の集団は女性性を、「ピー・メン」の集団は男性性を象徴している（「ピー・モ・ソム・メン」(phi mot som meng)）。



写真11 「ピー・メン」の祠に「ピー・モ」の成員が押しかけ、共に踊る。



写真12 終了間際の憑依ダンス。

第五に、「ピー・モ」の集団はモダマ³¹⁾の種を半円形的に当てるゲーム（「サバー」(*saba*)³²⁾）や象を飼ひ慣らすゲーム（「コーン・チャーン」(*khong chang*)）をする。象を飼ひ慣らすゲームでは、何人かの参加者は、象に扮する少年が扮する象を捕まえなければならない。母系出自集団のメンバーであるこの少年は、彼を捕まえようとする霊媒たちに暴力的に抵抗し、やがて捕獲されて両腕に白い糸を巻き付けられた。

第六に、終了間際に「ピー・メン」のメンバーが「3人の王」の祭壇へと雨乞いの花火御興行列を行う（「ヘー・ボックファイ」(*hae bokfai*)）。御興はいたってシンプルなつくりであり、高さ1メートルほどの三角柱の骨組みを横倒しにし、そこに花輪や布その他を飾り付けてある。

総じて、これらのシークエンスは、チェンマイ地域住民の歴史的な日常生活の諸局面を表象しながら、祖霊の重要性を強調している³³⁾。そこには、母系出自集団の成員だけでなく、「ピー・チャオナーイ」の霊媒も多数参加していた。

3 「3人の王」崇拝儀礼の主催者たちと、儀礼に対する彼らの見解

第一回目の「3人の王」崇拝儀礼は1996年2月に実施された。現在の儀礼とは違い、最初の主催者はチェンマイから南東に70キロほどの距離にある古都ランパーンの旧家の末裔（「チャオ・ムアン」(*chao muang*)）である大学教授だった。この人物によると、1996年はチェンマイ建都700周年ということもあり、タイ政府観光庁やシンハービールを始めとするスポンサーによって巨額の資金が提供された。儀礼にはチェンマイ行政の長をはじめとする北部地方の旧王朝の末裔が招待され、会場内のテントや精霊祠の周辺には、精霊の種別や精霊に関する説明など、図式的なブラカードが随所に存在した。

この最初の主催者は、儀礼の目的がチェンマイの建都者を称え、北部地方の宗教的伝統としての精霊憑依儀礼を保存し、継続させることだと述べた。精霊崇拝儀礼がますます上座部仏教色の濃いものになっているという現実を認識しつつ、彼は仏教が精霊崇拝を駆逐してしまうのではないかと危惧していた。アニミズムは北部地方特有のやり方であり、「3人の王」崇拝儀礼を構成する「ピー・メン」儀礼や「ピー・モ」儀礼は一種のデモンストレーションであり、たまたま通りがかった観光客ですらチェンマイ独自の精霊崇拝を経験できるように、本来の姿とは違うやり方で儀礼を実施したのだ、とこの人物は述べている。

第2回は2001年に開催された。主催者は1996年と同じ人物だったが、この主催者とチェンマイの霊媒たちとの間で問題が生じた、と霊媒たちが言った。この主催者はチェンマイではなく同じ北タイのランパーンの人であったため、精霊祠の構造や規模、儀礼のシークエンス、音楽、供物など、母系祖霊崇拝儀礼のやり方がチェンマイのやり方とは異なっていた。この主催者は、ランパーンからその出自集団のメンバーを連れてきてランパーン流のやり方で母系祖霊崇拝儀礼を行なった。

チェンマイの霊媒たちの中には、このことで怒り心頭に発した人びとが少なからず存在した。例えば、チェンマイの流儀に従うならば、「ピー・メン」のための祠には必ず木製の床がしつらえてあり、「ピー・モ」のための祠では、リネージの成員は直接地面の上で、あるいは単なる莫蔭を敷いて舞うのだ、と或るチェンマイの霊媒は憤る³⁴⁾。そこには、儀礼のやり方を巡る地域的な対立が如実に存在する。

このような経緯を経て、第2回以来最初の主催者はこの儀礼にもはや関与しなくなった。代わって2002年の第3回からチェンマイの霊媒たちが独力で同様の儀礼を今度はチェンマイ流のやり方で組織した。現在の儀礼主催者である霊媒によると、バンコク近郊在住のビジネスマンが財政的にこの儀礼を援助している。この霊媒もまた、チェンマイの人びとに自文化の伝統を忘れてはしくないと考えており、「この儀礼は旧王朝の末裔のためではない」、と最初の主催者をあからさまに非難した。さらにこの霊媒は、参加者がさまざまなところからやってきて、皆でこの儀礼を支え合っているのを誇りにしており、チェンマイ行政当局やその他のいかなる組織からも資金を提供してもらうことは期待していないし、私たちは独立独歩でゆきたいと述べた。

主催者の交代は、ランパーンとチェンマイの間での文化的ヘゲモニーの衝突を示していると同時に、宗教的伝統をどのように維持、展開すべきかという問題に対して重要な示唆を与えている。ランパーン流のやり方で行われた「3人の王」崇拜儀礼は、同時に儀礼会場のさまざまなアイテムや儀礼そのものを博物学的に図示している。このやり方の意図は、実行されている儀礼を普遍的な展示そのものとして示すことによって、万人のための理解を目指すところにあると考えられる。だが、このやり方では宗教的伝統の当事者のための場所、文化の当事者のための場所に対する配慮が希薄になってしまいかねない。北部地方の宗教的伝統の保存という意図の正しさは誰もが認めるかもしれないが、それを実行する段になって、「保存された伝統」と文化の実践者との間に距離が開いてしまいかねないのである。

それに対して注目すべきは、チェンマイ流のやり方で行われるようになった「3人の王」崇拜儀礼が、儀礼の実践そのものを全面に押し出している点である。チェンマイの霊媒たちは、儀礼の意味を説明するためのプラカードなどを使用することなく、精霊憑依儀礼をひたすら実践しながら、「参加希望者は誰でも歓迎」という敷居の低さを儀礼そのものによって表現しているのである。それによって、偶然通りがかった人でも憑依ダンスの輪に加わることも現実になっている。

4 新たな儀礼創造が物語る、宗教実践そのものの自律性

「3人の王」崇拜儀礼は、チェンマイの基柱の守護精霊を崇拜する霊媒集団の霊媒たちによる精霊憑依儀礼と母系出自集団による祖霊崇拜儀礼を組み合わせた新しい儀礼である。そこで

は複数の儀礼コミュニティが接合している。第一番目の儀礼コミュニティは、チェンマイ建都に関わる3人の王を崇拝する儀礼を行う霊媒たちによって創造される。彼らは北部地方一帯の歴史性を喚起するが、霊媒たちが諸王に対して畏敬の念を表す時、これらの王は単なる歴史的人物以上の存在、すなわち新たなチェンマイの守護精霊となるのである。

第二番目と第三番目の儀礼コミュニティは、2つの母系出自集団による精霊憑依儀礼によって織りなされている。彼らは、チェンマイの人々にとって最も重要な親族の絆を衆人が見守る中で示しており、その限りにおいて、チェンマイのあらゆる母系出自集団の代表という位置付けを与えられている。その他にも伝統芸能などいくつかの儀礼コミュニティが出現している。「3人の王」崇拝儀礼では、これらの儀礼コミュニティが互いに接合しているのである。

それによって、いくつかのコンテクストが集積し、その中で、還元不可能な一つの全体性としての、新たな儀礼コミュニティが重層的に形成されている。それは、新たな宗教実践の方向性を如実に示すものである。儀礼のこのような有り様は、例えば小田〔2007〕や浜本〔2007〕の論理的な思弁とは一線を画するものであり、それは、グローバル化と呪術実践の興隆との間に不可分な関係を見るという彼らの批判対象の認識、思考とも異なっている。「3人の王」崇拝儀礼は、宗教実践そのものの自律性を如実に示すものである。

結 論

本稿では、社会歴史的還元主義とは距離を置きながら、北タイ、チェンマイの基柱の守護精霊を崇拝する霊媒集団とその様々な宗教実践について見てきた。その結果明らかとなったのは、さまざまな精霊崇拝に関与する霊媒たちとその宗教実践であり、宗教実践そのものの自律性である。

第一に霊媒たちは、「インドラの柱」崇拝と結びつきながら、基柱の守護精霊のための年中行事儀礼を展開し、それが霊媒集団の根本的な力となっている。第二に彼らは、村落共同体、母系出自集団、仏教教団などの伝統的な共同体と活発に協同することによって、実践力を拡張している。第三に彼らは、連日のように霊媒集団儀礼「ヨック・クー」を展開することによって、儀礼共同体の異種混淆性と移動性を実践し、霊媒コミュニティの日常性を形成している。第四に、近年になって創造された「3人の王」崇拝儀礼は、複数の儀礼コミュニティを接合することによって、還元不可能な一つの全体性としての、新たな儀礼コミュニティを形成しており、このことが宗教実践そのものの自律性を如実に示している。

総じて、霊媒たちは、年間を通じてチェンマイとその周辺地域を移動しながら、さまざまな守護精霊を祀る儀礼を実践し、その移動性の中で一つのコミュニティを異種混淆的に形成している。このコミュニティ、精霊憑依のコミュニティは、グローバル化との関連は無論あるもの

の、それとは別個の回路を経由して宗教実践の自律的展開を示している。彼らの儀礼コミュニティは、チェンマイの精霊崇拝の諸相を連日のように手を替え、品を替え提示している。そこで霊媒たちは、既存のあるいは新たな儀礼空間を自由自在に行き来しながら、活発に宗教実践を展開しているのである。

従って、宗教実践とその活況は都市化やグローバル化の影響であるなどという説明は本末転倒である。宗教実践にこそ自律的な展開力や突破力が存在するのであり、宗教実践の当事者とその実践そのものを重視しなければならないのである。かくして実践の当事者たちが、いかにして独自性・自律性を創造し、維持し、展開しているのかという点に注目し、そこに自発的で自律的な実践の回路を見出し、それを正当に評価することがますます重要になってきているのである。

注

- 1) 例えばカイズ [1995] は、民間宗教の条件として、信者の関心が現世に関するものだという事実を斟酌していることを挙げ、東南アジア大陸部の上座部仏教を民間宗教として論じている [Keyes 1995: 82]。上座部仏教の場合は、涅槃という究極の到達点ではなく、功德を積むこと（「タン・ブン」）によって、輪廻的生存のヒエラルヒーにおける地位を高めることとその重要性を容認してきた [Keyes 1995: 82-90; 石井 1975 (2003): 32-41]。しかしながら、とりわけ近年のタイ王国において、上座部仏教は民間宗教とは見なされなくなっており、その代わりにその他のさまざまな民間宗教が民衆の支持を集めている。
- 2) 例えば、ゲシーレ [1998] によるアフリカと東アジアの諸事例に関する議論を参照 [Geschiere 1998]。
- 3) 本稿は、2001年3月から2003年2月、2004年4月、2004年8月から9月、2005年1月から2月、2005年8月、2006年1月から2月、2007年2月にタイ王国、チェンマイとその周辺地域にて実施したフィールドワークに基づいている。2年間の長期調査では、松田素二先生、田邊繁治先生、アーナン・カーンチャナパン先生の指導の下、タイ政府（National Research Council of Thailand）からの許可を得て調査を行った。ここに記して感謝の意を表す。さらにこの長期滞在時には、公益信託澁澤民族学振興基金の助成を受けた。ここに記して感謝の意を表す。本稿のもとになったデータのほとんどは、第39回日本文化人類学会研究大会、第41回日本文化人類学会研究大会、第42回日本文化人類学会研究大会にて報告してきたものであるが、一部については本稿が初出である。これらの機会に際して、有益なアドバイスを下さった方々に感謝の意を表す。また調査地で筆者を受け入れ、行事への同行を許可し、質問に答えてくれた現地の方々に感謝の意を表す。
- 4) 霊媒の呼称としては、「コンソン」(*khon song*)「ラーンソン」(*rang song*)「マーソン」(*ma song*)「チャオソン」(*chao song*) などがある。
- 5) 仏教における輪廻転生の概念については、石井 [1975 (2003)] を参照 [石井 1975 (2003): 29-30 & 32-33]。
- 6) 約縁とは、地縁や血縁とは異なり、結社によって成立する人間関係のことを指す。

- 7) この点については、アフリカの呪術研究においても、同様の問題提起と批判がなされている [近藤 2007; 浜本 2007; 出口 2007; 小田 2007]。グローバル化と共に呪術実践が世界を席巻したという、欧米の研究者の間で主流となっている認識、思考を、これらの論者たちは欧米の研究者たちの主張に認められる矛盾を批判している。
- 8) モリスの場合、問題はよりいっそう根深いものである。彼女は、霊媒カルトをグローバル化のインデックスと見るだけでなく、霊媒集団儀礼のなかでの、バンコク王朝の諸王の精霊をはじめとする歴史的人物の精霊とその国民国家的なヒエラルキーを強調し、霊媒カルトを表象と見なししてしまう [Morris 2000: 107-116 & 344]。しかしながら、チェンマイの憑依精霊の中にはパワフルな村の守護精霊や母系祖霊が多々存在し、彼らは霊媒社会のなかで非常な尊敬を集めている。さらに現地の人びとは、霊媒カルトは表象の文化であるなどとは考えてもみないであろうし、そのような、霊媒カルトを独立したものであるかのように切り離し、その現象の外部にある何かを表象するものと捉えるやり方には、霊媒カルトそのものは何も意味しないものであるかのようにになってしまうという問題がある。この点については、近藤 [2007] と小田 [2007] を参照 [近藤 2007: 65-66; 小田 2007: 180]。
- 9) <http://web.nso.go.th/eng/en/pop2000/finalrep/cheingmaifn.pdf> (2009年5月8日アクセス)
- 10) この「ラック・ムアン」はインドシナ半島各地に存在し、通常木製の柱である。タナベ [2000] を参照 [Tanabe 2000: 301]。
- 11) この霊媒集団の形成の歴史的な経緯については、タナベ [2000] を参照 [Tanabe 2000: 309-310]。
- 12) 北部タイの太陰暦は、中部タイの太陰暦に2ヶ月先行する。
- 13) 儀礼の初日にチェンマイ市内を練り歩くパレードの中には、この盆をはじめとして、「インタキン」の周囲に設置される12個の盆を抱えた人びとの姿がある。
- 14) そもそも北部地方には、一般的な母系祖霊崇拜をはじめとして、霊媒による憑依を伴わない精霊崇拜が多々存在する。
- 15) 数十年前には、この霊媒がその祭壇を用いながら、基柱の守護精霊に憑依され、訪れるチェンマイ市民の求めに応じて実際にさまざまなサービスを行っていた。
- 16) 精霊の中には、「オーク・パンサー」が来るまで決して憑依しない者もいる。
- 17) 野衣寄進とは、元来黄衣や必需物を森の木の枝にかけておくという形式で奉じることであったが、現在では雨安居明けから人々が黄衣や金銭を寺院に奉納することである。雨安居の後1ヶ月以内に行われる正式な黄衣奉献に「トート・カティン」(*thot kathin*)、すなわちカチナ衣(黄衣)を奉じる行事がある。
- 18) 「守護霊が憑依した霊媒そのものであるのに対して、この師とは、守護霊が崇拝している霊的存在である。守護霊のカリスマはこの師に由来する。師に対する信仰は、北タイ社会の男性の職能者のあいだに広くみられ、特に男性の呪術的能力に支えられた技能、知識の伝達に深く関係している」[田邊 1995: 207]
- 19) 参与観察に基づく。一昔前の「ヨック・クー」は5月か6月に始まったものだが、今では霊媒の数が非常に多くなったこともあり、このようなスケジュールになっているのだという。
- 20) 新米の季節には「新米奉納」(「タン・カーオ・マイ」)が、タイ新年には「ダムフワ」が行われることもあるが、「ヨック・クー」が代表的な霊媒集団儀礼である。
- 21) 「ルーク・リヤン」とは文字通り「養子」の意であり、霊媒に対する常連クライアントの親密

- さを擬制的に表している。
- 22) ヒンドゥー教の精霊というのは多様性の例である。伝統的な精霊の霊媒にとっても、彼らは理解可能な存在である。タイのヒンドゥー文化については、シャーストリ (1998) を参照 [Shāstri 1998]。
- 23) 実際、全ての「ヨック・クー」に参加するのは不可能である。儀礼会場で配布される招待状は常に過剰であり、実際、霊媒たちは取捨選択を行っている。
- 24) 参加者数は、儀礼会場で最も賑わいを見せる昼食時、あるいはそれ以上に会場がにぎわいを見せた時に、目算でカウントしたものである。儀礼会場に朝から陣取って参加者数を正確にカウントすることはできなかったのか、という批判もあろうが、それは現実には不可能であった。霊媒にとって各々の儀礼会場の所在そのものが秘密事項に属しており、筆者が事前にそれらの儀礼会場と儀礼の開催日を知ることは不可能であった。
- 25) 参加者数の「-」は、不明の意。
- 26) 北タイの伝統音楽については、シャーリアリ [2006] を参照 [Shahriari 2006]。
- 27) とはいえ、常にそうだという訳ではない。実際、新入りの霊媒たちが儀礼会場に著しい違和感をもたらす事例を、筆者はこの2・3年の間に目撃している。
- 28) このモン族とは、山地民のモン族 (Hmong) ではなく、インドシナ半島の先住民族であるモン族 (Mon) のことである。
- 29) 「蟻」というのは、矮小な事物一般の象徴である。
- 30) その他、「ピー・メン」と「ピー・モ」の屋根は草で葺いてあり、「ピー・メン」の床は木製、「ピー・モ」の床は莫座であるなど、両者の間にはさまざまな違いがある。
- 31) モダマは学名 *Mucuna collettii*。トビカヅラ属。蔓性で巨木にまつわる。
- 32) 元来これは賭博であるが、金を賭けないで、タイ正月に男女が2チームに分かれて行うことがあり、その場合には、負けた方が踊りを披露する。
- 33) 19世紀チェンマイの社会生活の諸相については、ボウイ [1988] を参照 [Bowie 1998]。
- 34) ランパーン流の場合、「ピー・メン」の祠の床は単なる莫座である。

参考文献

- Anan Ganjanapan 2003. Globalization and the Dynamics of Culture in Thailand. In Shinji Yamashita & J.S. Eades (eds.) *Globalization in Southeast Asia: Local, National, and Transnational Perspectives*. New York & Oxford: Berghahn Books, pp. 126–141.
- Bourdieu, Pierre 1980. *Le Sens Pratique*. Paris: Les Editions de Minuit (1988 & 1990『実践感覚』今村仁司ほか訳、法政大学出版局 (1・2))。
- Bowie, Katherine Ann 1988. Peasant Perspectives on the Political Economy of the Northern Thai Kingdom of Chiang Mai in the Nineteenth Century: Implications for the Understanding of Peasant Political Expression. Ph. D. thesis. University of Chicago.
- Certeau, Michel de 1980. *L'Intervention du Quotidien 1: Arts de Faire*. Paris: Union Générale d'Éditions (1987『日常実践のポイエティック』山田登世子訳、国文社)。
- Davis, Richard 1984. *Muang Metaphysics: A Study of Northern Thai Myth and Ritual*. Bangkok: Pandora.

- Geschiere, Peter 1998. Globalization and the Power of Indeterminate Meaning: Witchcraft and Spirit Cults in Africa and East Asia. *Development and Change* 29: 811–837.
- Irvine, Walter 1984. Decline of Village Spirit Cults and Growth of Urban Spirit Mediumship: The Persistence of Beliefs, the Position of Women and Modernization. *Mankind* 14 (4): 315–324.
- Keyes, Charles F 1995. *Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Lewis, Ioan M 1971. *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth, Eng.: Penguin Books (1985『エクスタシーの人類学——憑依とシャーマニズム』平沼孝之訳, 法政大学出版局).
- Morris, Rosalind C 1994. Consuming the Margins: Northern Thai Spirit Mediumship and the Theatrics of Consumption in the Age of Late Capitalism. Ph.D. thesis. University of Chicago.
- 2000. *In the Place of Origins: Modernity and Its Mediums in Northern Thailand*. Durham & London: Duke University Press.
- Negri, Antonio & Michael Hardt 2000. *Empire*. Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard University Press (2003『帝国』水嶋一憲ほか訳, 以文社).
- Notton, Camille 1926. *Annales du Siam: première partie*. Imprimeries Charles-Lavauzelle.
- Shahriari, Andrew C 2006. *Khon Muang Music and Dance Traditions of North Thailand*. Bangkok: White Lotus.
- Shāstri, Satya Vrat 1998. Hindu Culture in Thailand. In N. N. Vohra & J. N. Dixit (eds.) *Religion, Politics and Society in South and Southeast Asia*. Delhi: Konark Publishers in association with India International Centre, pp. 51–59.
- Sommaï Premchit & Amphay Doré 1992. *The Lan Na Twelve-Month Traditions*. Chiang Mai: Faculty of Social Sciences, Chiang Mai University, Thailand, and Centre National de la Recherche Scientifique, France.
- Tanabe, Shigeharu 1991. Spirits, Power and the Discourse of Female Gender: The *Phi Meng* Cult of Northern Thailand. In Manas Chitakasem & Andrew Turton (eds.) *Thai Construction of Knowledge*. London: School of Oriental and African Studies, University of London, pp. 183–212.
- 2000. Autochthony and the Inthakhin Cult of Chiang Mai. In Andrew Turton (ed.) *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*. Richmond: Curzon, pp. 294–318.
- Turton, Andrew 1972. Matrilineal Descent Groups and Spirit Cults of the Thai Yuan in Northern Thailand. *Journal of the Siam Society* 60 (2): 217–256.
- Wijeyewardene, Gehan 1986. *Place and Emotion in Northern Thai Ritual Behaviour*. Bangkok: Pandora.
- 石井米雄 1975 (2003). 『上座部仏教の政治社会学』創文社。
- 小田 亮 2007. 「呪術・憑依・ブリコラージュ——真正性の水準とアイデンティティ」阿部年晴・小田亮・近藤英俊 (編) 『呪術化するモダンティ——現代アフリカの宗教的实践から』風響社, pp. 179–200.
- 近藤英俊 2007. 「瞬間を生きる個の謎, 謎めくアフリカ近代」阿部年晴・小田亮・近藤英俊 (編)

- 『呪術化するモダニティ——現代アフリカの宗教的实践から』風響社, pp. 17-110。
- 佐々木宏幹 1980. 『シャーマニズム』中央公論社。
- 高井康弘 1991. 「北タイの守護霊観念と農民家族——ピー・プーヤー儀礼の事例研究」『アジア研究』37(2): 33-69。
- 田中雅一 2002. 「主体からエージェントへ——日常の実践への視角」田邊繁治・松田素二(編)『日常の実践のエスノグラフィ——語り・コミュニティ・アイデンティティ』世界思想社, pp. 337-360。
- 2006 a. 「序論——ミクロ人類学の課題」田中雅一・松田素二(編)『ミクロ人類学の実践——エイジェンシー/ネットワーク/身体』世界思想社, pp. 1-37。
- 2006 b. 「網子たちの実践と社会変化——スリランカ・タミル漁村の地曳網漁をめぐって」田中雅一・松田素二(編)『ミクロ人類学の実践——エイジェンシー/ネットワーク/身体』世界思想社, pp. 263-315。
- 田邊繁治 1995. 「精霊祭祀の再構築——北タイの職業霊媒カルト」田邊繁治(編)『アジアにおける宗教の再生——宗教的経験のポリティクス』京都大学学術出版会, pp. 195-229。
- 2003. 『生き方の人類学——実践とは何か』講談社。
- 出口 顯 2007. 「E=Pを読み直す——オカルトエコノミー論を超えて」阿部年晴・小田亮・近藤英俊(編)『呪術化するモダニティ——現代アフリカの宗教的实践から』風響社, pp. 151-178。
- 花渕馨也 2007. 『精霊の子供——コモロ諸島における憑依の民族誌』春風社。
- 浜本 満 2007. 「妖術と近代——三つの陥穽と新たな展望」阿部年晴・小田亮・近藤英俊(編)『呪術化するモダニティ——現代アフリカの宗教的实践から』風響社, pp. 113-150。
- 松田素二・古川彰 2003. 「観光と環境の社会理論——新コミュニズムへ」古川彰・松田素二(編)『観光と環境の社会学』新曜社, pp. 211-239。

要 旨

一般に、民衆の文化実践には、現代世界の生権力に支配されない、固有の時間や空間をつくり出す能力がある。北タイ、チェンマイの霊媒集団による宗教実践はその典型である。彼らは、20世紀初頭まで独立王朝を擁した古都チェンマイにおける「都市の基柱」の守護精霊に纏わる数々の年中行事を主催している。霊媒たちのなかには、地縁・血縁に基づく伝統的な共同体の守護精霊に憑依される者が多い。彼らは、「基柱」の守護精霊の崇拜儀礼を主軸に据えながら、自身の守護精霊祭祀に積極的に関わっている。これらの伝統的な共同体の精霊祭祀には、成員以外の霊媒たちを招待する場合が少なからずある。実際、チェンマイとその周辺地域では伝統的な守護精霊だけでなく、多種多様な憑依精霊を有する霊媒たちが、入れ替わり立ち替わり、精霊憑依儀礼、「ヨック・クー」を組織し、霊媒たちのコミュニティを形成する。そこには儀礼ネットワークが存在するのである。さらに彼らには、新たな儀礼を創造する能力がある。北タイの歴史上最も重要な3人の王に因んだチェンマイ最大規模の精霊憑依儀礼がその証左である。この背景には、精霊崇拜がチェンマイ固有の文化であり、霊媒はその担い手であるという、霊媒たちの自負が存在する。総じて霊媒たちは、チェンマイの多種多様な精霊崇拜の担い手であり、その宗教実践は、民衆文化の自律性を如実に示している。

キーワード：チェンマイ、霊媒、精霊憑依、儀礼コミュニティ、儀礼ネットワーク、民衆文化

Summary

As is widely recognized, people in so-called traditional societies often create its own space and time by means of their cultural practices, differentiating themselves from the biopower in the contemporary world. From such a viewpoint, this paper considers the religious practices of a grouping of spirit mediums in Chiang Mai, northern Thailand.

The city is famous for its history and culture; it had been the ancient capital of *Lan Na* kingdom in the northern area of Indochina Peninsula. The kingdom enjoyed suzerainty until the beginning of the twentieth century for seven hundred years, during which its unique culture flourished. Even after the integration into the Thai state, Chiang Mai people have preserved the old city area in square with walls and five gates surrounded by the moat, while they have continuously practiced a lot of calendrical rites and rituals. Among them, the spirit worship is one of the most important traditions for them; while they are Theravada Buddhist, they have also developed the notion of spirit worship in their religious life. From this tradition, the spirit mediumship has descended and become very popular since the end of the twentieth century.

As a traditional city-state called *muang*, the city has a “city pillar”, which is a ritual symbol installed at the navel of the city, connected to the notion of tutelary spirit of *muang*. Though its political importance has already expired, the spirit mediums continue to worship the tutelary spirit, forming a grouping there.

This grouping practices calendrical rituals for the spirit; firstly, it is the most important for them to support an annual festival to worship the city pillar. It is hosted

by the Chiang Mai municipality, and the core members of the grouping are in charge of the preparation of ritual instruments around the pillar. In fact, the municipality demands them to do so every year. Even if the festival seems to be totally Buddhist at first sight, it is actually a kind of spirit worship ritual: the instruments are mostly the same as those seen in the ordinary ritual of spirit mediumship, and more importantly, the members' behaviors signify nothing but what spirit worship should be. These facts confirm that they regard this pillar as the source from where the tutelary spirit of Chiang Mai emerges. Secondly, it is equally important for them to organize and practice two spirit possession rituals every year in the spirit shrine at the northeast corner of the old city area: the mediums in Chiang Mai come and are possessed by their spirits in order to celebrate the tutelary spirit of the city. Once possessed, they wear special clothes and hoods for the spirits on top of everyday clothes, to walk around barefooted. The rituals feature the spirit dances to music played by a small orchestra in the tents beside the shrine the whole day. Thirdly, there are several other spirit possession rituals for the tutelary spirit, the participants of which are limited to the core members.

Then, it is common for each medium to organize a collective ritual at least once a year. Even if it would be a traditional ritual for guardian spirit in villages, or in matrilineal descent groups, there are a lot of cases in which mediums invite other mediums from outside the local community. Thus, the guest mediums come to offer the spirit dances to the host medium's possessing spirit in harmony to the local dance music played very loudly the whole day, as they do in the celebration of the tutelary spirit of Chiang Mai. In such occasions, the participants are not only those who have traditional spirits, but also those who have the other kinds of modern spirits, such as Hindu deity or spirits in northern Thai folklore, and so on. Generally, this ritual is called "*yok khu*", or the ritual "to worship one's deceased master". It is actively practiced for a whole year except for Buddhist Lent Retreat season. As the same members gather together almost everyday in different places, and the possessing spirits of the host medium are wide-ranging, there emerges a heterogeneous community of ritual and its networks by such means.

Moreover, they have an ability to create new rituals, as is proved by an example of a newly started ritual to worship historical figures in northern Thailand. This ritual could be the biggest one in the collective rituals of mediumship in Chiang Mai, with one thousand participants. Though it is a kind of collective ritual of spirit mediumship, there are some characteristics to be noticed: firstly, this is the ritual to worship the three kings in the thirteenth century, including the founder of the city. Secondly, its full-length picture consists of the three rituals which proceed independently; there are a ritual of spirit mediumship to worship the kings, and two rituals for ancestral spirits in two matrilineal descent groups, respectively. In short, the totality of this ritual contributes to enhance local people's awareness about the political and cultural boundary of ancient suzerainty. One of the host medium says that anybody who wants to join this ritual is welcomed, and that Chiang Mai people should not forget their own culture. These

remarks reflect their pride of that the spirit worship is Chiang Mai's native culture, and that they are exclusively in charge of its preservation through their practices.

Through these examples, it becomes clear that the spirit mediums in the city are engaged actively in various aspects of the city's spirit worship. Through these engagements, they create a ritual community and networks. This makes us understand that their religious practices show the diversity and the power of popular culture in action.

Keywords: Chiang Mai, spirit mediums, spirit possession, ritual community, ritual network, popular culture