

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

Believing through Things : Corpothetic Religious Practices and the Transformation of Spirit Cults in Mewar, India

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2017-04-10 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 三尾, 稔 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00008444

モノを通じた信仰
—インド・メーワール地方の神霊信仰における
身体感応的な宗教実践とその変容—

三 尾 稔*

Believing through Things: Corporeal Religious Practices and
the Transformation of Spirit Cults in Mewar, India

Minoru Mio

インド西部の都市ウダイプルでは、かつての支配者であるラージプートの貴族が不遇の死を遂げた後に霊となった存在サガスジを神として崇拝する信仰が近年人気となっている。この信仰においては、聖典やそれに関する言説は重視されず、神霊の像としての現れに働きかけ、五感を通じて神格と交流するという実践こそが最重要とされる。神像は「ラージプートらしさ」を信者たちが意思を働かせあう形でこの世に具現させたものだが、像を現出させる究極的な行為主体はサガスジ本体であることが強調され、人間の意思の主体性は否定されるどころにこの信仰の特性があった。しかし、中間層の信者が中心となるある社では、神像の現れに関わる信者側の個性や主体性が強調される傾向がある。この傾向はサイバー空間に現れたサガスジにおいては一層顕著となっている。

本論文は図像優位的な神霊信仰に関わる宗教実践の特性を、神像と人、人と人の社会関係を総体的に捉える視点から解明し、その特性の変化の要因を現代インドの社会変化と関連づけて考察する。

Recently, religious cults centered on Sagasjī—spirits originated from ex-noble Rajputs who died unfortunate deaths—have become popular among the citizens of Udaipur in western India. Lacking any sacred texts or discourse, the cults treat religious practices as crucially important, working on the images of the spirits and interacting with them through the corporeal senses.

*国立民族学博物館先端人類科学研究部

Key Words : corporeal, religious practice, agency of image, gentrification, cyberspace

キーワード : 身体感応, 宗教実践, 図像のエージェンシー, ジェントル化,
サイバー空間

The images of the spirits take concrete ‘Rajput-like’ form through the collaboration of followers’ imaginations about ‘Rajput-ness.’ However, they traditionally negate human individuality and the intention for spirits’ embodiment in the images, with the supreme agency being ascribed to the spirits themselves. However, at one shrine for a certain spirit, where the bulk of followers come from the urban middle class, the emphasis tends to be on the human intention for the materialization of the spirits. Moreover, that tendency is even more conspicuous as the Sagasjī appears in cyberspace.

This paper elucidates the characteristics of the religious practice of figurity, particularly that of spirit cults, considering the social relationships between the images and human beings as well as those among followers. It also explores why those characteristics have changed against the background of contemporary Indian social change.

1 序論	4 サルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジをめぐる身体感応の信仰の変容
2 ウダイプルにおけるサガスジ信仰	4.1 オフライン——アンギーという競争のアリーナ
3 サルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジ	4.2 オンライン——施主の個性の発露
3.1 「サガスジの王」	5 結論
3.2 憑依を中心とした宗教実践の衰退	
3.3 神霊をめぐる宗教実践の「ジェントル」化	

1 序論

本論文は、インド西部ラージャスターン州南東部のメーワール地方の中心都市ウダイプルで人気を集めている、不遇の死を遂げたラージプート・カーストの元貴族たち¹⁾の霊であるサガスジ・バウジ（Sagasjī Bavjī, 以降本論ではサガスジと略記する）を神とする宗教実践の特徴とその実践の現代における変容を民族誌的に記述し、変容に関わる社会的、文化的要因の解明を目指す。この宗教実践は伝統的に神像を介して顕現する神霊の力への信仰を核としてきた。信者たちは神像や神像の力を具現する霊媒との五感を通じた交流によって神霊の力を感得し、その力に与ろうとする。すなわ

ち、元貴族を源とする神霊をめぐる信仰は神像に関わる実践が極めて優越的であり、信仰にかかわる言説は周縁的であるという特徴をもっている。従って、本論文では特にこの神像に関わる実践に注目し、その成り立ちや神像と人びととの関わり、また信者間の社会関係を通じて解明すると共に、それが現代インドの社会変化のもとでどのような変容を見せつつあるのかという点について考察する。

この元貴族の霊の中の一体は、ウェブ上の情報によれば2011年5月4日にソーシャルネットワークサービスの1つフェイスブックに参加して以来、サイバー空間においても活動を繰り返している。サガスジーは一般に、メーワール地方で、戦死したり不慮の死を遂げたりしたラージプート男性の霊が神となったものである。人びとの病を癒したり、事業を成功に導いたり、不妊の悩みを解決したりといった力があり、古くからメーワール地方で信仰されてきたが、2000年代に入って都市部で特に人気が高まっている。サガスジーはウダイプル市内だけで、調査で確認できる限りにおいても30ヶ所弱の社に現れている²⁾。人びとはこれらの霊を、霊の生前の名前かその霊が現れた社の地名で名指す。フェイスブックのサガスジーはウダイプルの中心部にあるサルヴ・リットゥー・ヴィラス (Sarv Ritū Vilas) という元は王の離宮だったところに現れ、サイバー空間以外でも活発に活動しているので、この元離宮の名前で同定されている。

後述するように、サガスジーの社では「生誕記念祭」³⁾を社の最も重要な年中祭礼としている。写真1は、2012年のサルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジーの生



写真1 サルヴ・リットゥー・ヴィラスの生誕祭の参拝者の行列。
2012年8月撮影。

誕記念祭の様子だが、サガスジーである石像の参拝のために長蛇の列が出来ていることが分かる。社の祭礼の運営を中心的に担っている関係者によれば、祭礼期間中に2014年は1日で4万人、2015年には5万人弱の参拝者が集まった。生誕記念祭のときの参拝者の数はここ数年、毎年20%程度増えているという（2015年8月の信者へのインタビュー調査）。

筆者は、現代インドの都市のヒンドゥー住民の宗教実践が、社会や経済の変化のなかでどのように変容しているのかという点に近年関心をもち、メーワール地方の都市、特にウダイプルをフィールドにしてさまざまな祭礼や宗教実践の変化を調査している。その中でも、サガスジー信仰の人気の急増は目を引く現象であり、サガスジーに関する人びとの宗教実践のあり方を注目点の1つとしている。その調査の中で、冒頭に述べたフェイスブックでサルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジーに出会い、「友だち」⁴⁾となった。

サルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジーは、フェイスブックに自らのプロフィールを公開し、友だちリクエストに応じて友だちを増やし、自らのページを更新する。2016年5月現在2,600人を超える友だちを持ち、その中にはムンバイのようなインドの大都市や、ドバイやアメリカ合衆国など海外に住むメーワール出身者もある。このような活動の基盤にはサイバー空間を成り立たせているテクノロジーとフェイスブックの構成規則があり、フェイスブックにサルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジーを登場させる人物がいるのだが、サイバー空間上への現れ方や活動の仕方を見る限りにおいてはサルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジーはそれ自体としてサイバー空間に住みなしたエージェントであると言えよう。

このサガスジーは別にウェブサイト (<http://shrisagasjibavjiraj.com/>) も持っており、情報のアップを続けている。サイバー空間にここまで積極的に進出しているメーワール地方の伝統的な神がみは他にはない。管見の限り、サガスジーは2016年5月現在までにほかに3つのフェイスブックページに登場してきたが、本稿の執筆時点では活動を休止しているか、情報更新が頻繁にはされておらず、またウェブサイトを別に開設するサガスジーは存在しない⁵⁾。また石像その他の神像、あるいは霊媒を通じて人びとと交流する神霊は、メーワール地方にはマタジー (Matajī) やバールージー (Bhērūjī) をはじめとして数多いが、それらもサイバー空間には姿を現してはいない⁶⁾。その点で、この神は少なくとも現時点では特異な存在と言えるだろう。

メーワール地方に信者がいるが、その信者の広がりがメーワールの地理的範囲を越える教団、例えばサイババ、サティア・サイババ、ブラフマ・クマーリー、スワミナ

ラーヤンといった教団はそれぞれのフェイスブックやウェブサイト、あるいはその双方を持っている。これらの教団の成り立ちや背景は様々である。それらのフェイスブックのタイムライン・ページやウェブサイトは教祖やその後継者、あるいはその教団の信仰する神がみの色鮮やかなデジタル画像で彩られている一方、同時に教祖や導師、あるいは教団からのメッセージや信徒らの意見交換などのことばが含みこまれて全体を構成している。

ピニー (Pinney 2001: 166) は、言説による論証や推論を関心の中心とする社会の宗教と画像描写に力点のおかれる社会の宗教とは宗教実践のあり方に大きな違いが生じると指摘している。即ち前者では宗教上の関心は聖なるテキストの意図に関する終わりのない議論に集中するのに対して、後者では宗教上の意義は画像を描き、それを表示したり、それに働きかけたりするなどの視覚的な実践に存する。従って、イメージと言語の関係は、前者では言語がイメージを規定するのに対し、後者では逆にイメージが言語を支配すると指摘する。インドの宗教的イメージの人類学的研究の第一人者であるピニーは、前者の代表としてキリスト教が支配的な西欧社会をあげ、後者の例としてヒンドゥー教とインド社会を考えている。言説中心的な宗教と画像中心的な宗教という二つの宗教類型の指摘は、筆者も大枠で同意する。しかし、これら二つの宗教類型は社会類型と連関させて捉えることは単純にすぎよう。西欧社会のキリスト教実践においても、ローマ・カトリック的な実践においては画像中心的な実践が否定されているわけではない。一方、ヒンドゥー教的な実践においても、言説による論証や推論が相当程度に重要性をもつ実践もある。ピニーの類型は、社会間の対比というよりは、特定の宗教伝統の特徴の抽出においてより有効と考えられる。

ここまで述べてきたヒンドゥー教的な諸実践のサイバー空間への現れの特徴に、このピニーの対比をあてはめてみると、教団運営関係者や教祖やその後継者が自らの宗教的信条について言明をし、信者たちが自らの生を信仰に関連づけて語り合ったり、信仰の内容についてフォーラム的に意見を交換したりするインド発の大規模な教団の作りだすサイバー空間は、推論中心的な信仰と実践の特徴を持ってきているということになるだろう。その一例としては、インターネットに現れたヒンドゥー教的空間の初期の実態を取り上げたホーキンスの研究がある。彼女は、サティア・サイババの信者集団がインターネットに求めるものを調査し、信者たちはインターネット上に現れるサイババの画像を見ることにはさほど関心を持たず、むしろ信者同士での会話によるネットワーク作りや信仰をめぐる議論により強い関心を示すと指摘している (Hawkins 1999: 147-156)。これに対して、サルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジー

のフェイスブックページは一見して明らかに図像性が圧倒的に優越している。またそのウェブサイトも、サガスジー信仰について若干の説明があるものの、基本的には動画や静止画像のみで構成されている。サガスジーのフェイスブックは、基本的に週2回の頻度で衣服や装飾品が更新されるサガスジーのデジタルイメージだけで構成されている。このページを訪れる「友だち」もその図像やサガスジーの偉大さを讃えるコメントを短く記すのみで、教義や宗教的な世界観に関する言説を展開するような例は皆無である。このページを見る限り、サガスジーはあたかも自ら頻繁に更新する姿を示し、閲覧した者を魅惑して信仰に誘いこもうとしているかのようである。

もちろんサイバー空間を成り立たせているテクノロジーやフェイスブックの構成規則に支えられたサガスジーのエージェンシーと、サイバー空間を離れた世界でのエージェンシーは異なっている。サイバー空間の外、ローカルな日常生活の世界では、サガスジーは一般に霊媒に憑依し、きちんとした祭祀を要求し、人びとがそれに従わなければ災いをもたらし、信仰を寄せればさまざまな問題を解決し信者を保護する存在である。こういった神と人びととの相互交渉はイメージを介して行われる。サガスジーのイメージは絵画やその写真のこともあるが、多くは石とそこに着けられた銀紙その他の装飾品で構築された像である。サガスジーの霊媒への憑依も、これらのイメージを通じて行われる。石像や絵画は、サガスジーの単なる似姿または表象ではなく、これらこそがサガスジーの身体⁷⁾である。だからこそ、後で述べるように、その身体に敬意をもって働きかけることがサガスジーに対する正しい祭祀の根本となる。石が神となり、またその石＝神がこの世に介入して人びとの対応を促す。石＝神が引き起こす力や出来事は人知を超えてはいるが、非日常的で特別な出来事ではなく、メーワール地方の日常的な社会生活の中に織り込まれている。

サイバー空間に現れたサガスジーは、少なくとも今のところ、人に憑依することはないし、サイバー空間内のイメージそれ自体が人びとの悩みを解決したという話は聞かない。しかし、後述するようにフェイスブックのイメージはこの神の偉大さを讃仰するための重要な手段となっている。またサガスジーのフェイスブックを通じた「友だち」へのインタビューによれば、フェイスブックのイメージはスマートフォンなどを通じていつでも拝めるため、信者たちが日常生活を送る上での心の支えとなっている。

このように、サイバー空間の中か外かを問わずサガスジーが信者たちの日々の暮らしに根ざした存在であることに変わりはない。また、その信仰はサイバー空間内外の双方において図像の優越という共通の特徴を持っている。サガスジー信仰は、言説や

教条中心の「何かを言う」宗教ではなく、「何かをする」宗教なのである。本論で述べるように、サガスジーに信仰を寄せる人びとは、特定の霊にまつわる神話にもそれほど関心を持っていないように見える。重要なのは、イメージへの働きかけやイメージを介した神霊との交渉なのである。その意味で、この信仰はモノを介した信仰であると言えるだろう。信仰の核心がイメージと人びととの相互交渉である以上、サガスジー信仰の特徴やその現代における変化の方向を考えるためには、どのような人びとがどのようなイメージとどのように関わってきているのかという点を詳細に検討する必要があることは言うまでもない。

サガスジー信仰に関しては、宗教学者ハーランによる先駆的な研究がある (Harlan 2003)。彼女のモノグラフは、メーワール地方における女神信仰や死霊信仰のなかにサガスジー信仰を位置づけ、聞き取り調査で収集した主にラージプート・カーストの間に伝わるサガスジーの神話を分析して、戦死その他の不慮の死で亡くなったラージプートの霊が、ラージプートの世界観の中にどのような意味を持つのかを探究したものである。サガスジーの由来やラージプートの間での信仰のあり方については彼女の記述が参考になることは多数ある。しかし、サガスジーはラージプートの死者の霊ではあるが、ラージプートのみが信仰するのではなく、メーワール地方の他のヒンドゥー教徒の間でも篤く信仰され、近年はむしろラージプート以外の間の方が人気がある傾向がある。ハーランの関心は別のところにあるためか、ラージプート以外の人びとの間での信仰のあり方についてはほとんど記述・分析をしていない。このため、こういった人びとの間で特に顕著な神像や霊媒を通じた言説よりは実践中心の信仰は、彼女のモノグラフでは問題になっておらず、ましてやサイバー空間にまで進出したサガスジー信仰には全く触れられていない。本論文の関心の中心となるのはこういった神像や憑依などを核とする宗教実践であり、現代のメーワール地方、特にその中心都市であるウダイプルにおいてどのような社会状況の下で、この実践がサイバー空間にまで進出するに至ったのかという点にある。

サイバー空間と宗教に関する研究は、宗教学分野を中心に1990年代半ばから活発に行われているが (Hojsgaard and Warburg 2005)、ヒンドゥー教とサイバー空間に関する研究は未だに数が限られている (Campbell 2012: 13)。インドで一般の市民がインターネットにアクセスできるようになったのが1995年 (松川 2015: 145)、またブロードバンドサービスの導入が連邦議会で認可されたのが2000年という歴史的経緯を考えると、サイバー空間をヒンドゥー教のさまざまな伝統が利用するようになってからまだ日が浅いため、このような傾向があったことも無理からぬところがあるよう

にも思われる⁸⁾。しかし、2007年の時点で google で Hinduism と検索をかけると、700万件余りがヒットするという報告があるように (Scheifinger 2008: 233)、ヒンドゥー教に関する言説や実践がおびただしい数でサイバー空間に現れていることもまた事実である⁹⁾。むしろサイバー空間と宗教の研究がテキスト中心に偏りがちだった傾向があったことが (Heidbrink and Miczek 2010: 1)、図像中心的な傾向が一般には強いヒンドゥー教のサイバー空間における現れや動態に関心が向けられにくい状況を作り出していたと考えられる。

その意味では、サイバー空間と宗教の美学的側面に焦点を合わせたハイトブリンクらの論文特集がヒンドゥー教の実践を数多く取り上げるのは当然の成り行きかも知れない。この特集では、ヒンドゥー教のプージャー儀礼のオンライン上の実践をめぐる論考 (Herman 2010; Scheifinger 2010) やアメリカ合衆国のインド系移民の間でのインターネットを利用したヒンドゥー教の礼拝の実態 (Karapanagiotis 2010) が取り上げられている。

シャイフィンガーが別の論文でも指摘しているように (Scheifinger 2012: 122)、プージャーはヒンドゥー教徒が神を拝礼する際の最も基本的な儀礼であり、神のおわす空間に入る際に鐘を鳴らし、神像に線香や供物を捧げたり、拝礼の際に音楽を奏したりする実践をサイバー空間でもある程度バーチャルに再現できるため、ヒンドゥー教のオンライン的宗教実践の実例として注目するに値する実践ではあるだろう。しかし、上述のハーマンやシャイフィンガーの論考は、サイバー空間内での実践が宗教儀礼として有効性を持つための条件やその神学上の論拠などに終始する。サイバー空間と宗教と言う問題を考えるうえで美学的側面に注目するのであれば、そもそもサイバー空間に現れる神のイメージはどのような特徴を備えているのかと言う点を、サイバー空間外の神像の特性と比較しながらより注意深く考察する必要があるだろう。この点では、オンライン上のプージャーの有効性を強調するシャイフィンガーが否定的に捉える (Scheifinger 2012: 123–124) プレイシャーの議論にこそ学ぶべき点が多いように思われる。すなわち、プレイシャーは、オンライン・プージャーではお供え物の線香や果物の匂いなど人間の五感による経験がないのでオフラインのプージャーとは経験の質が異なることを強調している (Brasher 2004(2001): 4)。

また人びとの宗教的実践に注目する以上、サイバー空間をどのような人びとが訪れ、その人びとは空間上に現れている神像とどのように交流しているのかという視点も重要になる。こういったサイバー空間の宗教社会学的な側面への関心はプージャーについての論考であれ、インド系移民のサイバー空間利用に関する論考であれ、非常

に薄い。インターネットには誰もが同じようにアクセスできるという前提で議論が始められているかのように思われる。インドの経済発展をIT産業が牽引するようになって久しく、IT大国インドというイメージは今やすっかり定着してきている。実際、2016年のインドにおけるインターネット使用者人口は4億6千万人あまりという推計もあるし、スマートフォンの使用台数も2015年に2億2千万台にのぼり、2017年にはアメリカ合衆国の使用台数を追い越すと報じられるなど (Punit 2016)、実数としてはインドはIT大国というにふさわしいかも知れない。しかし、人口比で見ると、インターネットの普及率は2016年の推計でも34パーセントあまりにとどまっている¹⁰⁾。サルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジーがフェイスブックに現れる前年の2010年の時点では、インターネット普及率は10パーセント強に過ぎないと推計されていた (Singh 2010: 8-10)。村落部ではまだ電気も十分に行き渡っていない地域もあること、都市部でも貧富の格差が今なお拡大しつつあることなどを考慮に入れると (セン・ドレーズ 2015: 120-131)、サイバー空間にアクセスできるのはインドでは都市部のごく限られた階層の人びとのみであることがわかる。キャンベル (Campbell 2005: 128) も指摘しているように、サイバー空間はオフライン、すなわちサイバー空間の外の日常生活に地続きで組み込まれている。敷衍すれば、サイバー空間を利用する社会階層や集団のオフラインでの世界観や宗教観、宗教実践の特性、あるいは嗜好などがサイバー空間に現れる宗教実践に強く反映され、相互の空間が相乗的に影響しあうはずである¹¹⁾。我々としては、サイバー空間とその外の宗教実践の連続・不連続にも留意しつつ、神との交流のあり方に現れる社会的側面にも十分な注意を払う必要があるだろう。

図像を含めたモノにエージェンシーを認め、その社会的成り立ちに迫る研究を切り開いたのはアルフレッド・ジェルである。ジェル (Gell 1998: 1-50) は、特に芸術作品の人類学的探求において、作品の意味ではなく、作品が社会的コンテクストにおいてどのように作用するのかに注目を向けるべきであると主張する。作品が社会的コンテクストで「なすこと」は、諸指標 (index) とその効果の相関的なプロセスと考えられる。ジェルは、指標は、それが表象する原型 (prototype)、指標の効果を受ける受け手 (recipient)、指標を作り出す創造者 (artist; 創造者自身もまた、他の何らかのエージェントともなりうる) との間でさまざまな関係を保つとする。ジェルの議論は、世界のさまざまな芸術作品を事例としながら、指標、原型、受け手、創造者の複雑な関係のパターンを抽出、分析することに向けられている。ジェルの議論のなかで、本論にとって肝要な点は、ジェルがストラザーン (Strathern 1988) の理論を援用

しながら、このプロセスの中に分配された人格性（distributed personhood）が立ち現れると主張する点である。つまり、指標は、原型、受け手、創造者の人格性の全部または一部を反映する。また、指標を見るものは、指標からその人格性を仮説的に推論し（abduction）、その人格性の力の影響を受けるのである。

ジェル自身、相当のページ数を割いて南アジアの宗教的イメージの力の作用について議論を重ねている（Gell 1998: 116–137）。南アジアそれも特にヒンドゥー教の伝統の有する、宗教的図像それ自体を神の身体と考え、それが社会的プロセスに介入して人びとと交渉するという世界観は、ジェルのように図像を「社会的になにごとかをなす」エージェントと捉えてその作用を考察するアプローチによってより深く理解できるように思われる。

ヒンドゥー教的実践における図像の作用を考えるうえでは、ヒンドゥー教における図像の優位性に注目するピニーが提示したコーポティティック（corpotheric）な信仰実践という概念も非常に有力な補助線となる（Pinney 2004: 194–198）。直訳すれば「身体美学的」となるこの概念はピニーが西欧近代に発達した概念や実践としての美学（エステティック）と対比させ、ヒンドゥー神像に関わる実践の特徴を示すために提案したものである。ピニーは「エステティック」は像とそれを見る者の断絶と、その結果生じる見る者による図像の非関与的・観照的な図像の評価の態度を含意すると主張する。それに対し「コーポティティック」な態度は、図像と見る者が一体化しようとする欲望を意味し、「コーポティティック」な美学においてはその図像の働きの有効性こそが図像の価値の中心的な規準となると述べる。「コーポティティック」という概念は見る者が図像に能動的に働きかけるさまを強調する。この実践によって見る者は神像の力を賦活させ、その力に与ろうとするのである。

ピニーのこの概念は、後述するようにメーワールのヒンドゥー教徒の実践の特徴をよく捉えている。しかし、ピニーの提示する概念には、西欧近代の芸術的な図像と人との関わりとの対照性を強調するがゆえに、ヒンドゥー教における人と図像との関わりにおいても、それが身体的全感覚を使う能動的な態度ではあっても何らかの審美性を備えたものという前提が入り込んでいる。本論で詳説するように、確かにサガスジーの信者たちは像への現れにサガスジーの力を感得し、それに五感を用いて接近・没入して、その力に与り悩みを解決しようとしている。だが、そこで重要となるのはサガスジーが信者たちの考える「ラージプートらしい」威徳を備えているかどうか、またその現れが時宜にかなった姿であるかどうかと言う規準であって、これを審美性による規準とは即断しがたい。ピニーの概念は、ヒンドゥー教の実践の重要な側面を

的確に言い当てている一方で、宗教的体験と美的体験をよく吟味せずに混同してしまう危険を伴うものと言わざるを得ない。

サガスジー信仰における図像と人との関わりに注目するにあたり、本論ではピニーが指摘するごとく身体的全感覚を用いた能動的な神像との関わりが重要であり、またその関わりを通じて神像がどのような効果を信者にもたらすかということが重視されるという側面に留意しつつ、宗教的体験と美的体験との無前提の混同を慎重に避けるため、今後その特徴を「身体美学的」という直訳的な概念ではなく、「身体感応的」という概念のもとに把握してゆくこととしよう¹²⁾。

さて、翻ってジェルは、図像の作用に複数のエージェントがさまざまな役割をはたして関わることを通じて、図像がエージェント間の人格的相互作用を媒介するという洞察を行っている。しかし、ジェルが注目するエージェントは基本的に単一の創造者や受け手について論じているが、本論の後半で述べるような複数の創造者や受け手が意思を働かせあいながら指標の形成に関わる場合に、指標がどのように現れ、作用するのかについては十分な検討を行っていない。また、ジェルはそもそもサイバー空間上の図像については考察の対象としておらず、サガスジーがサイバー空間の外と内の双方に現れるように、ある原型から生ずる指標が性質の異なる空間にジャンルを超えて現れる場合、そこにはどのような社会関係が働いているのかについても検討はなされていない。本論は、ジェルの図式を援用し、上記の2点についてその洞察をさらに拡張することを試み、神像の信仰に関わるインドのローカルな社会関係の解明を行うものである。

本論文では、ジェルの洞察を踏まえつつ、図像優位的なサガスジー信仰において、まず第2章で図像を身体とする神が人びととの関係においてどのような働きをなすのか、また神霊の力を媒介する霊媒のもとでどのような信者集団が形成されているのかといった点について、ウダイプルのサガスジー信仰の一般的な特徴を検討する。神像はウダイプルの市民やサガスジーの信者が考える「ラージプートらしさ」を、信者たちが意思を働かせあうような形でこの世に具現したものである。「ラージプートらしさ」は図像だけではなく霊媒の立ち居振る舞いにも現れる。また図像に「ラージプート」らしさを現す行為として図像を飾りたてるアンギーという行為自体も神に献身的に仕える重要な宗教的実践と考えられている。しかし、霊媒の立ち居振る舞いにしても、アンギーという行為にしてもそれを現出させる究極的な行為主体はサガスジー本体である、ということが行為そのものや言説の上で強調されることによって、人間の意思の主体性は否定されるところにこの信仰の特性がある。一方、サガスジー信仰の

社では排他的な社会集団の形成は見られないが、霊媒を核とした実践的共同体が形成されている¹³⁾。

続く第3章では、サイバー空間にまで活動の場を広げているサルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジー信仰に焦点をうつし、他の一般的なサガスジー信仰には見られない特徴を検討する。この社では、霊媒の権威が周縁化されている。それに代わるようにしてこの社の中心的な地位を占めるようになったのが、近年の経済発展を背景に経済的に豊かになり社会的にも発言力を高めつつあるウダイプルの中間層、すなわち商店や企業の経営者や大企業のホワイトカラーなどである。彼らはゆるやかなネットワークを作って、社の祭礼に新しい企画を取り込んだり、これまでにない全く新しい祭礼を始めたりにして社の信仰を盛んにしようとしている。従って、この社には他の社に見られるような核のはっきりした信者集団は形成されていない。中間層が中心的勢力となることによって、この社の宗教実践にはもう一つ際立った特徴が現れることになった。それは、彼らの価値観のもとで「穢れた」実践（ここでは霊媒への憑依に基づく信仰や宗教実践）を切り捨て、彼らの価値尺度では清浄で優れた信仰や実践（ここでは個人主義的な神との交流や、生誕祭を華やかで見映えの良いイベント的な祭礼を挙げる）を強調するという態度である。これを本論文では、中間層の生活や嗜好の変化に沿った変化と捉え、ワグホーン（Waghome 2004）の南インドの都市の宗教実践の変容の研究で指摘された宗教実践の「ジェントル」化という概念のもとで整理する。「ジェントル」化の傾向は、この社の信仰に見られるだけでなく、ウダイプルのサガスジー信仰とは関係のない宗教祭礼などにも現れている特徴である。

第4章では、第3章の検討に基づいてサルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジーがいかにしてフェイスブックというアプリケーションを通じサイバー空間に現れることになったのかを考察する。インド社会一般の状況と同様、フェイスブックをはじめとするサイバー空間はウダイプルの中間層の人びとがほぼ独占的にアクセスし利用する空間である。サルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジーにおける信仰は、オフライン空間においても都市中間層の人びとが優位を占めるに至っている。フェイスブックにサルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジーが姿を現し、多数の「友だち」を作るに至った背景にも、オフラインでのこの神格への信仰のあり方の変化がある。オフラインとオンライン双方のサガスジーの信仰のあり方を通じて現代インドの都市の中間層の人びとの宗教性的一端に迫ることも、本論の大きな目的である。結論では第2章以降の議論をもう一度総括し、今後検討すべき課題を若干展望する。

筆者は、既に2003年の論考の最後で電子的メディアの登場がヒンドゥー教の宗教

実践や宗教的経験を大きく変えつつあることを指摘したが、当時筆者の調査地域ではサイバー空間への神や宗教の進出という事例がなく、具体的な事例に基づいた宗教実践の変容に関しては十分な検討を加えることができなかった（三尾 2003: 57-58）。一方、2003年の論考では、大衆的なヒンドゥー教の宗教実践の特徴が「いま、ここ」という具体的な場において神霊との五感を通じた交流を目指し、またそのことによって神霊の力に信者が与ろうとすることにあることも指摘している（三尾 2003: 38-39）。また、別の論考ではこのような特徴が、インドの伝統的な社会関係の特徴とも同型的であることを指摘し、メーワール地方で行った筆者の別の宗教実践に関する民族誌的調査の事例（三尾 2002）をも踏まえて、このような宗教的実践の特徴がイデオロギーとしては異なる宗教間の断絶を乗り越える回路となりうることを論じた（三尾 2015）。しかし、これらの論考においては、上記の具体的な場でどのようにして五感を通じた交流が成り立っているのかという、その中核部分に関する考察が不十分であった。本論文は、神霊や信者を媒介する神像の成り立ちに注目することによって、具体的な場に生成する宗教経験に迫ろうという試みと位置づけられる。また、神像を成り立たせているウダイプルという都市の社会や文化の状況が変化していること、その変化に電子的メディアという新しい技術も介入していることから、三尾のこれまでのウダイプルにおける宗教と社会の変容に関する民族誌的論考（Mio 2008; 2009; 2015）を経由した上で、上記 2003 年に提示した問題に一つの答えを出そうという試みでもある。その意味では、本論文は筆者の 2000 年代を通じた民族誌調査や研究の一つの決算と位置づけられる。

2 ウダイプルにおけるサガスジー信仰

1990 年代の半ば、ウダイプルのかつての領主の館に住む女性に突然憑依が起こった。この館はサランバル・ハヴェーリーの名で知られ、メーワール王国時代から同国南部のサランバル地方に領土を持つ有力な家臣であったラージプート領主の居館であった。しかし、インド独立後の土地改革や経済情勢の変化に伴って、この領主の子孫が居館を維持することは困難となり、館は売却され、分割されてラージプート以外の複数の世帯が入居するに至った。何ものかの霊に憑依された女性は伝統的には大工を生業としてきたスタールというカーストの家族の未亡人である。彼女の夫は 1980 年代の後半にこの古い館の一部を購入し、一家で移住してきた。しかしその後この女性を含めて彼女の家族は次々に病に悩まされるようになったという。彼女の夫も原因

不明の病で急死してしまった。彼女の体調不全是医者には治せなかったため、こういった場合にはこの地域ではよくみられるように、いくつかの神霊の社を訪れてこの困難の解決を求めた（三尾 2008）。すると、彼女が訪れたあるバールギーの社で¹⁴⁾、バールギーがこの社の霊媒に憑依し悩み事を聞いているさなか、突然彼女にも霊が憑依したのである。霊は彼女を通じて、自分は18世紀半ば頃の戦いで戦死したビーム・シン・チュンダーワットという名のラージプートの霊であると名乗った。彼はさらに、かつてはサランバル・ハヴェーリーでサガスジとして祀られていたと語り、現代においてもきちんと祭祀を続けてほしいと要求した。霊はハヴェーリーの庭の片隅に石が打ち捨てられていると述べ、その石こそが自分の身体（suril）であるとして、これを祭壇に祭ることを求めたのである。霊の主張に従ってハヴェーリーの中を探すと確かに石が見つかった。この石に戦士の姿の飾りつけをし、現在祠のある所に祀ると未亡人の体調不良はびたりと治まった（写真2）。彼らが移住する前、建物が改築された際にこの霊の祠は壊され、石像も人目のつかないところに片付けられていたらしい。この出来事の後、霊はこの女性に定期的に憑依し、サランバル・ハヴェーリーに設けられた社を参拝に訪れる人びとの悩み事に応えるようになった。この霊のもとでも悪霊払いが行われ、また特に不妊に悩む女性に子どもを授ける力が強いことで有名になったのである。彼女も彼女の家族もこのラージプートのことや、石像のことは憑依が起こる以前には全く何も知らなかった。彼らはこの霊が語る来歴について他の



写真2 サランバル・ハヴェーリーのサガスジとその霊媒（向かって右の女性）。向かって左は霊媒となった女性の息子。2007年7月撮影。

史料を探してより詳しいことを調べようとしているが、適当な史料が見つからないまま現在に至っている。霊媒となった女性は、2014年に病死してしまい、以後この霊はこの世に現れなくなっている。

サガスジーはこの例にも示されるように、戦死したり、家系の跡目相続争いの中で闘死したり毒殺されたりするなど不慮の悲劇的死を遂げたラージプート男性の霊である。霊は石像、土器製の像、あるいは画像などを身体として人びとから処遇され、この世の出来事に介入してくる。ここに記述した出来事においても、ハヴェーリーに打ち捨てられていた石が出来事を動かす役割を果たしている。

およそ伝統的な職業・職分が別々のカーストによって担われてきたヒンドゥー社会にあって、ラージプートは王や貴族、領主といった職分を担うカーストと見なされてきた。こういった職分は、人びとを統治し、治安を維持して不当な侵略者と戦う義務をも負ったため、ラージプートの男性は同時に武人としての役割も果たしてきた。実際、インド独立以前には、本論文が対象とするメーワール王国などラージャスターン地方の諸王国のほぼ全てにおいてラージプート・カーストに属するものが王となり、王の有力な臣下である領主となっていた。王や有力貴族は同一氏族に属することが多く、氏族が異なっても遠い祖先は同一と観念されていた。つまり、王や王族、貴族は血縁でつながっており、それゆえにヒンドゥー教的な身体観・親族観においては同一の身体的精神的性質を分有するものと考えられてきた¹⁵⁾。

サガスジーは領主としてメーワール地方に君臨してきたラージプートの死霊であるが、ラージプートに憑依する例は稀である¹⁶⁾。ハーランが述べているように (Harlan 2003: 124-135)、ラージプートの場合には、もし祖先がサガスジーとなった場合、その死の場所に神像を造って祀り、家族や氏族の行う人生儀礼や祭礼などの際に拝礼の対象となる。正義の戦いにおいて英雄的な死を遂げた者の霊力は非常に強いとされ、伝統に則った礼拝を行っていれば、その子孫たちに幸福をもたらす。

一方、サガスジーはラージプート以外のカーストの人物に、男女やカーストの別なく憑依することがある。この場合霊は霊媒を通じて信者と会話し、信者の願いをかなえる。メーワール地方の憑依神霊は、どの神格や霊位の場合でもカーストや男女の別なく、自らの霊媒として憑依してくるとされる。それでも、マタジーやバールージーなどの場合には、調査の限りにおいては牧民カーストのガエリー、放浪の聖者を祖とするとされるゴースワミ、ヒンドゥー教徒と密接な関係をもちながらも先住部族民とされるビールなどといった集団の男性であることが多い傾向が見られる¹⁷⁾。一方、サガスジーの霊媒はこういった特定のカースト民などに集中する傾向が見られず、また

女性の霊媒も比較的数が多いという特徴がある。

また、マタジー、パールージー、サガスジーなどの憑依神霊の場合、寺院でより高位の神格に仕えたり、その神格に関わる儀礼や祭礼を司ったりするバラモン・カーストの人びとには非常に稀な例外を除いて憑依することはない。後述するように、バラモン・カーストからすると、憑依という事象じたいが「穢れた」ことがらであって、心身を清浄にたもち高位神格に仕えるべき立場からは忌避すべきことと考えられている。一方、バラモン司祭は高位神格の寺院での奉仕や儀礼等の司式を行うことが職分であって、寺院のパトロン（王や領主のこともあるし、特定の村や街区全体が寺院を所有していることもある）や儀式の施主からの報酬を生活の基本的な糧とする。それに対して、霊媒は他に職業を持っており、定期的な憑依の際に人びとの相談に応ずるが、職分として報酬を受けることはない。

通常サガスジーの憑依は金曜の夜に定期的に起こることが多い。この機会にその社を訪れた者は霊媒や他の参拝者の前で自らが抱える問題を語り、その解決を求める。持ち込まれる問題は、家族の間の争議、教育の問題、試験や商売の成功、子授け、さまざまな病、悪霊払いなどさまざまである。

サガスジーはその霊の生前の名か霊が祀られている場所の名で呼ばれることが多い。それぞれのサガスジーには、煙草を好むとかバラの花の香水を好むなどといった嗜好に違いがある。それぞれの嗜好は霊媒を通じて信者に伝えられており、問題解決に訪れる者たちはそれに応じてサガスジーの好物を供え物とする。サガスジーの生前のエピソードや殺害にまつわる物語は、霊媒の口を通して語られることがあり、霊媒や中心的な信者の間ではよく記憶されていることもある。しかし、これらのエピソードはしばしば漠然としていて型にはまっていることもしばしばあり、サランバル・ハヴェーリーでの憑依のように語られたアイデンティティーやエピソードが確実に起こったことかどうかを確認できないことも多い（Mio 2015: 218–221）。一方、サガスジーの像は一体一体の顔つきや装飾に差異があり、それぞれ個性的である。これは、型にはまった図像が拝礼される他のヒンドゥーの神像とは異なる特徴である。

サガスジーの像は、ラージプート特有のターバンをかぶり、ひげを生やし、剣を持つ姿であることが多い（写真3）。馬に乗った姿をとることもしばしばある（写真4）。勲章や宝石を身にまとい、傘が差しかけられて台座に座る図像もある。霊が憑依する霊媒たちも、憑依の間は剣を持ち、ラージプートの王族や貴族のような姿をしていることが多い（写真5および6）。憑依中の霊媒はことばも王族や貴族のみが用いるようなことば使いに変わる。

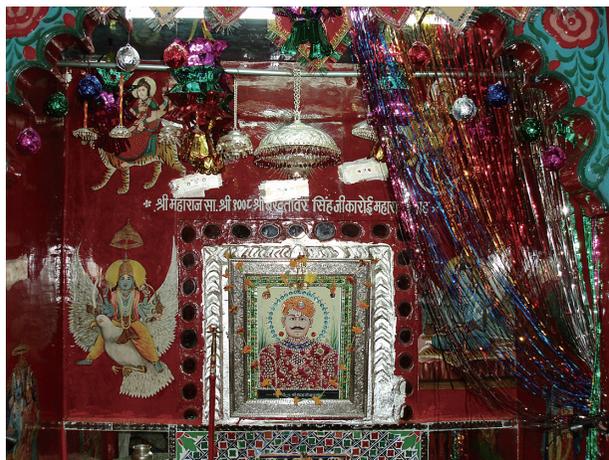


写真3 サガスジの神像。カンワルパダ・スクール (Kanwarpada School) というもとは貴族の邸だったところを中学校として使っている建物に現れたサガスジ。生前はバクターワル・シン (Bakhtāwar Singh) という名の貴族だった。2008年11月撮影。

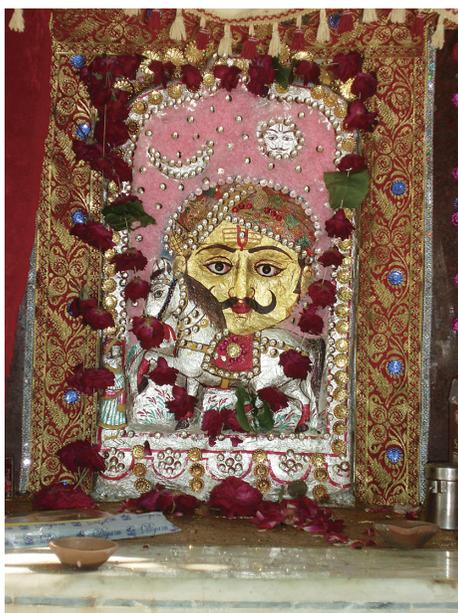


写真4 馬に乗った姿のサガスジの神像。サランバル・ハヴェーリー。2007年7月撮影。



写真5 ジョグ・ポルという街区に現れたサガスジーの霊媒。霊媒はジャイナ教徒の商人の老人だが、憑依すると「ラージプートの王子」の姿となる。2009年7月撮影。



写真6 コタリ・ガリという街区に現れたサガスジーの霊媒。霊媒は先住部族民ビールの女性。憑依するとやはり「ラージプートの王子」の姿となる。2009年7月撮影。

サガスジーの社は望めば誰もが訪れることができるため、信者たちは排他的な集団をなすわけではない。もしある社で自分の問題が満足ゆく解決を見ないときには、訪れる社を変えることもしばしばある。しかし、逆にある問題が解決されると、特定の社を頻繁に訪れ自らの問題解決全てをその社の霊にゆだねることもある。頻繁に社を訪れるようになると、信者たちはそれはサガスジーが招くからであると言う。何か

の理由があって訪れないと、サガスジーが彼らの想念の中に現れてきて、どうしても訪れなくなってしまうのだ。また、社に来て神像や霊媒の前に額づき、しばらく社の中にとどまると、他では得られない安心を感じることができるという。きっかけとなった病や出来事はサガスジーが信者を呼び寄せるための手段であって、本当に重要なことはその後定期的に（信者によっては毎日）社を訪れ、サガスジーを礼拝し、社の清掃をしたり霊媒の用事をこなしたりしてサガスジーのためになることを行い安心を得ることであると、多くの信者は言う。こういった信者たちは社の祭礼でも中心的な役割を果たすようになる。

霊媒の癒しや問題解決の力は神像に由来する。毎週金曜日の定期的な憑依の際には、霊媒は神像の眼をにらむように見つめ、神像の周囲の空気を大きく吸い込む¹⁸⁾。すると霊的な気が神像から霊媒の身体に入り込むのだという。信者たちは霊媒や神像の前では、彼らがラージプートの領主であるように振る舞う。即ち、霊媒や神像を玉座に丁重に座らせ、自らはそこから一段低い場所に額づき、領主に対して用いるべき特別なことばを使って話しかける。また、サガスジーが霊媒や像を通じて表す意志に逆らって、サガスジーを怒らせることのないように、非常に緊張して霊媒や神像に対する。神像や憑依中の霊媒が身にまとっていたものの残りや一部が下されると、それは大切に保存され、病や困難にあった時に食べる¹⁹⁾。また、ダルシャンと呼ばれるヒンドゥー教の神像一般に対するとき重視される拝礼の仕方はサガスジーに対しても重要とされる。ダルシャンは像に姿を現している神（この場合にはサガスジー）を見つめ、また神から見つめ返される体験を通じて、神の身体である像を心に刻みつける行為である²⁰⁾。神の姿を記憶し、常に思い出すことによって神の恩寵が常に参拝者とともにあるようにすることの意義は霊媒によって、また信者同士の間で頻繁に強調される。さらに、毎夜行われる神像の前でのアールティーと呼ばれる儀式に参加することも重要である。アールティーでは、霊媒や参集してきた信者たちがサガスジーを讃える歌をともに歌い、霊媒や助手がろうそくに灯した炎を神像の前で振り、さらに聖水を神像の周りに振りまいて神像を聖別する。このとき使われたろうそくの炎に手をかざしたり、聖水を飲んだりして神像から発出する神の力に与ることも重要な信仰実践とされているのである。参拝者たちは視覚だけでなく、身体全体の感覚を使い、神像に能動的に関わることによって、神をたたえ、神を歓待してその恩恵を受けるのである。

このような実践のあり方はまさに序論で述べたところの身体感応的な信仰実践のあり方と言えるだろう。神像との身体感応的な関わりは、メーワールの他の憑依する神

がみの場合にもみられる。しかし、メーワールではこういった神がみが人びとの期待や願いに応えない場合には、人が神を叱りつけることもある（三尾 1997: 107-112）。そのような対等性にも開かれた神と人との関係に比べると、サガスジー信仰における身体感応的な関わりは、神と人との関係において常に畏敬と保護という非対称的な性質が維持されていると言えるだろう。

独立国家インドの誕生にともないメーワール王国が政治的な制度としては消滅してから70年近い年月がたつが、メーワール地方の人びとの中には現在もメーワール王家の家族の消息に強い関心を抱く者が多い。王家の父系かつ直系の子孫は今もメーワール王と同じ称号をつけて呼ばれるし、この子孫も含めた歴代の王は、ヒンドゥー教徒の間でメーワール地方の至高の支配神とされるエークリングジーに対するのと同じ熱意をもって信仰の対象となっている²¹⁾。今日、ウダイプルの住民がメーワール「王」やその家族の姿を目にする機会は減多にないが、ジャガンナート祭礼のときには「王家」の男性たちがウダイプルの街をパレードする²²⁾。するとウダイプルの住民は先を争ってメーワール「王」の前に進み出て額ずき拝礼をして祝福を受けたり、乳児を「王」に抱いてもらったり触ってもらったりしてその子の無病息災を祈ったりする。王の身体の神聖さは、今日のメーワールのヒンドゥー教徒の間で今も篤い信仰の対象となっているのである。

王の属するカーストであるラージプート貴族の霊を起源とし、貴族や王族の姿で現れるサガスジーへの信仰は、この王の聖なる身体への信仰と同位相のものとして解釈できるのではないだろうか。先にも述べたように、ラージプートは血縁に基づく紐帯を基盤としたカースト集団として一体的にメーワールの支配者として君臨してきた。その意味で王の神聖さはラージプート・カーストの成員にも分有されるものと観念されてきた。この神聖さは、王や領主が支配される者たちの共同体とは一線を画した聖俗両面における外部性をもつことに由来する。すなわち、王や領主は世俗的な側面においては支配する王国や王国内の領地を統治し、その頂点にあって、領域内の共同体を支配しつつより広域的な権力と交渉し、外部世界の権力・権威と内部の共同体との関係を媒介してきた。それと同時に聖なる領域においては、例えばメーワール全体の至高神であるエークリングジーへの第一の奉仕者として聖なる世界と共同体との関係を媒介する。支配される者たちは、このような王侯たちに服従しなければならないが、その支配に身をゆだねることによって王や貴族の庇護を受けられる。被支配者の守護は、ラージプートとして生きる者の第一の「義務」であり「正義」（ダルマ）である、ということはラージプートの間でも、それ以外の人びとの間でも、現在でも頻繁に聞

かれる道徳観念である。守護するものとしてのラージプートの精華は「悪」と戦うことにある。正義のために戦い、その闘いのさなかに不慮の死を遂げたと語られるサガスジーは、こういったラージプートの徳義や神聖性を体現する存在と考えられる。サガスジーの霊媒や信者たちは、自分たちとは異なる外部性を帯びたラージプートの高貴さを共同で想像し、再創造して、その前に身をゆだね、サガスジーの神像に対する身体感応的な関わりを通じて、王族の神聖なる力に与ろうとしているように思われる。ラージプートが、ラージプート以外のカーストの人びとからすれば外部性を帯びているため、その外部的な力は媒介者を通じて直感的に感応できるようにせねばならない。一方、ラージプートの間では戦死したり不慮の死を遂げたりした者は、自分たちの間の徳義の究極的な体現者ではあるが、あくまでも共同体内部の存在である。それゆえその力に感応するのに何らかの媒介者が必要とはならない。サガスジーがラージプートには憑依せず、それ以外のカースト成員に憑依するという対照が生ずる理由はここに求められると思われる。

神霊のラージプートの貴族や王族としての現れが身体感応的な信仰の基盤となるという意味から注目すべきこととして、サガスジー信仰においてはアンギーと呼ばれる神像の装飾が、特に中心的な信者の中で重要な宗教実践と見なされているということがあげられる。アンギーは神像に着つける衣服やアクセサリー、ターバンなどの総称で、時には神像の外枠の飾りもアンギーに含まれる。神像の見え方を決める重要な要素である。サガスジーが肖像画として現れている場合は、その絵を覆うガラス版の上からアンギーがなされる。一方、神像が石像の場合は石像に直接アンギーが貼りつけられる。アンギーが立派なものになると、衣服にはビロードの布地が使われ、アクセサリーも模造品ではなく本物のダイヤモンド片が使われたりする。その結果アンギー一式で数千から一万ルピー程度かかることになる。サガスジー以外の神格にもアンギーが施されているが、装飾が取り換えられることは減多にない。一方、サガスジーの場合は生誕記念祭、雨季明けに挙行されるナヴァラートリー祭礼²³⁾、及び秋のアンヌクト祭礼²⁴⁾など少なくとも一年に3回程度は²⁵⁾季節に応じて衣服その他の装飾を変えることが一般的である。

サガスジーのアンギーが他の神格へのそれと異なるのは、アンギーが頻繁に更新されるということだけでなく、アンギーを行うこと自体がバクティ、即ち神への献身的な信仰の一環と見なされていることにある²⁶⁾。アンギーがバクティであるとされるのは、サガスジーの身体に直接働きかけて、サガスジーに威厳を備わらせることを通じてサガスジーを讃える身体感応的な実践であるからと考えられる。金額のかかるアン

ギーはその資金や材料を提供する者が施主となって行われるが、サガスジーはこれを嘉し、アンギーの施主となった者に恵みを与えると信じられている。またアンギーがサガスジーの与えてくれた恵みへの感謝として行われることもある。いずれにせよ、これはジェルの言うところの回転呪術 (volt sorcery) のメカニズムの変形と考えられる。回転呪術は、害を与えようとする相手がジェルの図式における「原型」となり、その「指標」としての像(または「原型」の身体の一部)に働きかけることで「原型」に害が与えられるという呪術である (Gell 1998: 102-104)。サガスジーのアンギーの場合は、「原型」であるサガスジーに対して害を与える意図はなく、「原型」を歎待し喜ばせるための行為であるが、ジェルの図式における「受け手」である施主の意向を受けた「創造者」(サガスジーの場合は下に述べるようにアンギーを施す職人)が、「原型」即ちサガスジーの指標である神像に働きかけるというメカニズムそのものは、回転呪術と相同的である。

実際にアンギーのデザインを考え、必要な材料をそろえて裁断・縫製をしたり、アクセサリーをつけたりするのは専門的スキルを持った者が行っている。こういった職人仕事はカーストで決まっているものではなく、熱心な信者の中で才能があって、それを行う意志と時間がある者が専門的に行うようになっている。アンギー職人として定評がでるようになると、他の社のアンギーも頼まれるようになる。しかし、彼らはアンギーの準備や実行をしてその対価を受け取ることはしない。他に生業があるからアンギーで身を立てる必要がないからであるし、アンギーに関わる実際の作業をすることもバクティの一環であるとされるからである。職人は施主と相談しながら、3種類くらいのデザイン案を考える。それを神像のところに持って行き、霊媒を通じて憑依した霊に伺いを立て、サガスジーに最終的な選択をしてもらって新しいアンギーを決める。このことによってアンギーはサガスジー自身の意図で決められたことになり、サガスジーの図像に働きかける職人の意思の主体性は消し去られるのである。参拝に来る人びとも、誰が実際にアンギーをしているのかは、誰も気にしないし、そもそも職人が誰であるかをほとんど知らない。参拝に来た信者はアンギーの施された図像を見たとき、職人の行為や意思を推論 (abduct) するのではなく、図像に現れた「原型」としてのサガスジーの存在そのものを推論し、職人の演出した威厳を通じて、サガスジーの偉大さをより深く崇敬するようになっている。

多くの社では、その社の霊媒か、または霊媒の認める社の中心的な常連の信者がアンギーの施主となる。先にも述べたようにアンギーをささげること自体、サガスジーへの献身的信仰の一環であり、サガスジーからの恩恵を日常的に浴びることのできる

行為とされているのだが、サガスジに食物や花輪を供えるような行為とは異なり、アンギーの施主は誰にでもできる行為とはされていないのである。それはアンギーが神霊の身体そのものにより直接的に働きかける行為であり、神霊の現れを荘厳にして神霊の威力をより強いものにする行為と考えられているからであろう。このような行為は、サガスジに日常的に奉仕し、サガスジと親しい関係を築いている者にこそふさわしい。

アンギーに関わる施主の存在は、職人のそれと同様に最終的には秘匿される。特定の社を定期的に訪れるのではない信者はアンギーの施主が誰であったのかは知らないし、特に関心も払わない。しかし、サガスジのアンギーには施主が必要で、それにはどのような功德があり、また施主には誰がなりうるのかということはウダイプルの住民でサガスジに関心を寄せる者であれば周知のことである。アンギーにおいて施主の意思や存在が前面に出ることはないし、最終的にはアンギーはサガスジ自身が決めることとされているが、参拝に来る者はその背後ないし周縁にはパトロンの存在を漠然と感知しうる状態にある。

そもそも霊媒は憑依の際にはサガスジの身体となる者であり、神霊の意志を伝える存在である。また、社の常連たちは日常的にサガスジに奉仕し、社を訪れる一般信者にサガスジや霊媒の前でどのように振舞うべきかを教えたり、場合によっては一般信者とサガスジの間のコミュニケーションを補助したりする²⁷⁾ (Mio 2015: 220-221)。サガスジ信仰をめぐる信者たちは、地縁や血縁に基づくような排他的な集団を形成するわけではないが、自発的な参加を基礎としつつ、信仰への参与の度合いや宗教実践の知識の深さに応じた中心・周縁構造のある、田辺の言うところの実践的共同体を形成していると言えるだろう (Tanabe 2005)。サガスジ信仰におけるアンギーの実践の考察から、この実践共同体における中心的権威が、集団への参与や実践の経験や知識だけでなく、信仰の核にある神像の現れや力のコントロールという点でも強化されていることがわかる。逆に言えば、霊媒や常連の信者は信仰集団の中核にある神像をめぐる身体感応の実践を注意深くコントロールすることを通じて、信仰集団の中心的地位を保っているのである。常連の信者がアンギーの施主になれるかどうかは、霊媒が決めるため、ここでも霊媒の中心性が維持されることになる。

サガスジの神像は、憑依を引き起こす力を持ち、人びとの願いをかなえ、像に触れていたものが人びとの病を癒したり災いから救ったりする力を持つ。また、人びとを永続的にサガスジ信仰に引きつける力を持つものである。これらの奇跡的な力をもつ存在として、サガスジの神像はメーワールの社会生活の中に介入してくる。一

方、人びとは実践的共同体を形成し、神像に身体感応的な信仰をささげる。この共同体の核にはもちろんサガスジー自体、あるいはその神像があるのだが、身体感応的实践として重視されるアンギーを通じた神像へのアクセス権などを基盤として霊媒が権威を持つ構造が生まれている。

次章では、以上のようなサガスジー信仰の一般的特徴を踏まえつつ、フェイスブックにも現れているサルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジーに対するオフラインにおける信仰に注目する。このサガスジーは、他のサガスジーたちの「王」とも目されるような中心性を持つ存在なのだが、信仰のあり方や信者集団の特徴が、ウダイプルの社会変化のもとで他のサガスジーの場合とは異なってきている。そしてそのことが、この神霊がフェイスブックというサイバー空間の場に現れることにも密接に関係すると考えられるのである。

3 サルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジー

3.1 「サガスジーの王」

サルヴ・リットゥー・ヴィラスはウダイプルの旧市街にあり、メーワール王家の子孫が今も暮らす旧王宮からも遠くはない所に建っている。もとは王家の賓客を泊めるための館があったとも、ここに祀られるサガスジーが生前メーワール王国の王子であったときにこの場所に王から宮殿を下賜されて暮らしていたとも伝えられる。後述するように、1970年代末頃はこの社の周辺は藪地になっていて人家も少なく寂しいところだったというし、社も目立たない粗末な建物だったという。しかし、現在の社は2階建ての堅牢な建物となり、周辺は多数の商店や中流階層の住宅が建ち並んでいる。この社の上の階にサガスジーの神像が祀られている（写真7）。このサルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジーこそがメーワールの数多くのサガスジーの王であると、さまざまな社の霊媒や信者、また多くのウダイプル市民は言う。王の実の息子であった王子がサガスジーとなったのはこの社の神霊ともう1体の神霊だけである。この2体は同じ王を父とする異母兄弟であったが、この社の王子が長男であった。この社の神霊を祀るサガスジーの社は、管見の限り他に2社あるが、それらはこの社の霊力を引き継いだものであり、神霊の力という点ではやや劣るとされているし、後に述べるような中心性は持っていない。またこの社は、その起源が最も古い社とも見なされている。それらの要因がこのサガスジーが他のサガスジーたちの王と見なされるこ



写真7 サルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジの神像。頻繁に更新を繰り返す姿の一例。2012年8月撮影。

との背景にはあるだろう。

本論文冒頭でも述べたようにサガスジの社では、どこでも一年の中で最大の祭礼として生誕記念祭を挙げる。社ごとにサガスジの生前のラーズプート貴族のアイデンティティーは異なるから、その生誕祭も別々に執り行われると考えられるのだが、実際にはどこの社の生誕祭もハリアリ・アマウシャの直後の金曜日に行われる²⁸⁾。これは、サルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジとなったメーワール王国の王子の誕生日がこの日に当たっていたからであるとされる。生誕記念祭の挙行日の決め方は、移動祝祭日のような決め方になっている。ヒンドゥーの祭礼日はこのような決め方をせず、暦上のある特定の日で固定されるのが一般的であり、サガスジの生誕祭の日の決め方はかなり特異といえる。このような決め方をするに至った経緯については後述する。いずれにせよ、起源となる神霊の生前の誕生日が異なる他の社でも、この特異な決め方をする日にサルヴ・リットゥー・ヴィラスに合わせて年に一回の「生誕」祭を行い、しかもそれが全ての社で一年で最も盛大かつ重要な祭礼とされているのである。またサルヴ・リットゥー・ヴィラスの生誕祭が終わると他の社の霊媒たちが招かれて共食の儀礼がおこなわれる。これが行われるのもサルヴ・リッ

トゥー・ヴィラスだけである。これらのことから、サルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジューが、サガスジュー信仰において中心性を持つことがわかる。ここのサガスジューの持つ能力も他に比べても強いということもよく言われる。

これだけの中心性がありながら、このサガスジューの来歴の物語はあいまいである。まず、このサガスジューの個体名がはっきりしない。Sultan Singh と書かれることが多く、ウェブサイト上の表記もこれに従っている。19世紀に書かれたメーワールの歴代の王族の故事を記した歴史書であるヴィール・ヴィノードにも Sultan Singh の名が現れる (Shyāmaldās 1986(1893): 445)。しかし、このサガスジューは生前は Surtan Singh という名乗りであったという説もあり、その名が書かれる街の看板も見かけることがある。サガスジュー信仰に関する宗教学的な研究を行っているハーランは Surtan Singh 説をとっている (Harlan 2003: 17)。この2つの名乗りは日本語で表記すればともにスルタン・シンとなるが、英語またはヒンディー語で表記した場合、Sultan はスンナ派イスラーム王朝の君主を意味する一方、Surtan は特に意味のない名称ということになる。Sultan は何らかの形でイスラームないしイスラーム勢力との関係をうかがわせることになるわけである。

どちらの説でもこの王子がメーワール王国の有力な王であったラージ・シン (Rāj Singh) 1世 (1629–1680 在位 1652–1680) の長男であった点では一致している。しかし、スルタン・シンの悲劇的な死の原因に関する伝説にはまたさまざまな説がある。1つは、ムガル帝国のアウラングゼーブ帝がメーワールに侵略したときに、スルタン・シンがウダイプルで市街戦を戦い、サルヴ・リットゥー・ヴィラスの近くで戦死したというものである。Sultan という名乗りはムガル帝国と戦った王子であることにちなんで、戦死後につけられたという²⁹⁾。この伝説によれば、この戦いのとき、メーワール地方では人気のあったスーフィズムの聖者がスルタン・シンに加勢して戦い、戦死を遂げた。またスルタン・シンの妃も彼の戦死を知るとすぐに後を追って自殺を遂げた。伝説を裏付けるかのように、サルヴ・リットゥー・ヴィラスの神像のある部屋には妃の殉死を記念するサティーの石も祀られているし (写真 8)³⁰⁾、神像のある部屋の扉を出てすぐの壁面にスーフィー聖者を表す印が刻み込まれている。また生誕祭後の共食の儀礼には、このスーフィー聖者の廟から使者が招かれている。一方、この聖者の廟で行われる年祭には、サルヴ・リットゥー・ヴィラスの司祭や主な信者が廟での共食儀礼に招聘されており、スルタン・シンとこのスーフィー聖者との間に何らかの強い絆があったことをうかがわせる³¹⁾。この伝説は、サルヴ・リットゥー・ヴィラスで現在神像に仕え、参拝者の礼拝を助けているバラモンの司祭からのインタビュー



写真8 サルヴ・リットゥー・ヴィラスに祀られるサティー女神。サティー女神は両手の手形で現れることがしばしばある。2012年8月撮影。

によるものである（2008年8月のインタビューによる）。

これとは全く異なる伝説も巷間には流布している。その説によると、スルタン・シンは父王であるラージ・シン1世によって殺害されたという。スルタン・シンは父王から外交使節としてアウラングゼーブの宮廷に送られた。彼は皇帝の寵愛を受け、アウラングゼーブから Sultan Singh という名を贈られて改名し、ウダイプルに戻った。スルタン・シンは父王の第1妃の長男であったが、第2妃が自分の息子を皇太子にしようと画策し、スルタン・シンを讒言した。これを信じた父王がスルタン・シンを自らの手で撲殺したという。これはヴィール・ヴィノードも採録している伝説である (Shyāmal dās 1986(1893): 445-447)³²⁾。こちらの伝説では、スルタン・シンに妃がいたことは述べられているが、妃が殉死を遂げたのかどうかは不明である。またスーフィーの聖者については何も述べられていない。一方、ハーランはまた別の説を著書に採録している。彼女によれば、スルタン・シンは父王の妃たちと情交を結んだため父王の怒りに触れ、王が送った使者によって刺殺されたという (Harlan 2003: 17)。

社を訪れる多くの信者たちやウダイプル市民は、ここに現れているサガスジューのアイデンティティーの揺れにはほとんど関心を払わない。このサガスジューは、そもそも名前に揺れがあることもあるのだろうが、たいていの場合サルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジューとして言及される。名前の揺れや殺害に至る経緯の真偽をめぐって信者間に対立が生ずることもない。参拝者たちの多くは、サガスジューの名前もよく知

らないし、生前どのように殺されたのかという点についても、「何かの戦いで戦死したのではないのでしょうか」という程度にしか認識していないのである。信者たちにとって重要なのは、ここのサガスジーがラージプートの王子であって、何らかの形で非業の死を遂げ、現にこの社にサガスジーとして現れて人びとの願いをかなえてくれているということである。「非業の死を遂げたラージプートの王子」という信仰を成り立たせるための枠組みだけが重要であって、そのストーリーの具体的な内容は関係がない。この枠組みは神像に姿を現した神との関係の態様を導く基盤になっている³³⁾。サガスジーの側は、神像を通して自らの意思を表し、人びとの悩みに応える。その力の強さこそが、ここのサガスジーの存在の真正性の証であって、その力を真実と見なす人びとが増えるほどサガスジー自体の真正性がさらに強められる。このメカニズムは、ラージャスターンにおける人事に深く関与する神がみのパフォーマンスな真正性に関するゴールドの指摘と合致するものである（Gold 2008: 85-86）。人びとの信仰は神像との身体感応的な交渉とその結果にかかっているのであって、図像に現れている「原型」の来歴や神話によって成り立っているのではない。

3.2 憑依を中心とした宗教実践の衰退

サルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジーの社における宗教実践やそれに関与する集団と他のサガスジーの社のそれらとを比較したときに最も特異な点は、この社においてはサガスジーの霊媒の存在や活動が極小化していることである。前節でも述べたように、他の社では霊媒が社の活動の中心となっており、社に参集する信者たちの間で権威的な地位を確立している。その権威的な地位はアンギーの施主に誰がなりうるかの決定も霊媒が行うなど、神霊が憑依していないときにまで拡大していた。また、憑依は年間を通じて規則的・継続的に起こっていて、憑依とその際に行われる神霊と信者たちとの身体感応的な交流がサガスジーをめぐる宗教実践の中核をなしている。

それに対してサルヴ・リットゥー・ヴィラスの場合、霊媒の存在や活動は極めて目立たないものとなっている。参拝者の多くはこの社では神霊が人に憑依することはないと述べ、霊媒の存在そのものを否定する。他の社では憑依が当たり前のようにみられるのに、この社では憑依がない理由を質すと、この社で神霊に仕え大半の儀礼を司るバラモンの司祭はここの神霊は特別に強力なので人に憑依したら、憑依された者が死んでしまうからだと述べる。また近年のこの社での祭礼の挙行で中心的役割を果たしている、ウダイプル市内で不動産業者を営む信者は、この社の霊は清浄な儀礼や信仰だけを好むので、人への憑依といった穢れたことは起こりえないと述べる。彼らが

このような発言をすることは、この社における宗教実践の変容を考えるうえで重要な意味を持つと考えられるのだが、そのことについては後に考察する。

いずれにせよ参拝者の多くが霊媒の存在や憑依そのものを否認することは事実である。実際、他の社でみられるように週に1度ないし2度といった頻度で憑依が起こり、霊媒を通じて神霊が信者と交流することは現状では行われていない。サガスジの憑依が起こる日とされる金曜の夜は、この社にも多数の信者が参拝に訪れるが、信者たちは花を使った占いで神霊の意志を個々に尋ね、めいめいで神像をダルシャンして帰ってゆく。すなわち、願ひ事がある者は神像の上にバラの花びらを置き、図像を一心に見つめながら自らの願ひや悩みを心に念ずる。願ひがかなう場合は花びらが落ちるが、しばらく待っても花びらが落ちないときはその願ひは当面かなわないことを意味するという。いくつかの選択肢を紙に書いて図像の前に置き、どれに花びらが落ちるのかによって決定を得るという方法もよく取られる。霊媒が常時活動する社では、悩みや願ひ事は霊媒や他の参拝者の前で発話し、公にするのだが、ここでは悩みや願ひは公にはせず参拝者個々が秘密裏に神像と直接コミュニケーションできるようになっていることに注目しておきたい。

霊媒への憑依は、ウダイプル市内で最も盛大に祝われるサガスジの生誕祭でも人びとが多数訪れている間には起こっていない。それゆえ、筆者もサガスジをめぐる宗教実践についての調査を始めてしばらくの間、この社では憑依も霊媒も存在しないと考えていた。

ところが、調査を進めてゆくなかで、この社でもかつては神霊の憑依こそが宗教実践の中心であり霊媒が権威を保持していたこと、また現在もひそかに霊媒への神霊の憑依が起こっていることがわかってきた。霊媒と憑依の存在は、この社での神像のアンギーを行う職人へのインタビューの際に、この職人がこの社のバラモン司祭への不満を漏らす中で明かされた(2012年8月のインタビュー調査)³⁴⁾。この職人によれば、この社での霊媒への憑依は年に数回しか起こらず、そのうちの一回は生誕祭のある金曜日の翌日に起こるのだという。

サガスジの生誕祭はハリアリ・アマウシャの後の最初の金曜日に挙行されている。本論文の冒頭にも記したように、金曜日の午後から多数の参拝者がこの社を訪れる。また金曜の夜から翌土曜日の朝にかけて、社の前の道路に特設のステージが設けられ楽師が招待されてここで神霊に捧げる歌(バジャン)の会が催される。祭礼のための社の飾りつけ、参拝道の整備や参拝者の誘導、楽師の招待やバジャンの会の運営などは現在社の有力な信者となっているウダイプルの間層の男性たちがボランティ

アで行っている。社は土曜日の昼頃まで多数の参拝者で賑わい、多数の屋台なども出て祝祭気分が盛り上がる。この波も午後には落ち着き、その日のうちにボランティアたちの設営した参拝道や飾り付けもあらかた撤去される。他の社でも生誕祭は金曜日から土曜日にかけて盛大に祝われる。祭礼のクライマックスとなる霊媒への憑依は金曜の夜から土曜の未明にかけて起こり、神霊が押しかけた信者たちに対面するのが通例である。生誕祭は大概の場合土曜の午後、遅くとも夜には終わると考えられているし、実際ほとんどの社はこの時までには参拝者も帰り、静かになる。

ところが、サルヴ・リットゥー・ヴィラスでは、神霊の憑依がその土曜の深夜から翌日曜日にかけて起こっているのである。筆者は2014年8月に挙行された生誕祭の際、先の職人の情報に基づいて初めて土曜の深夜にこの社を訪れる機会を得た。社の周囲にはほぼ人影が絶えている。半信半疑で堂内に入ると、まだ数十名ほどの参拝者がおり、バラモン司祭が彼ら/彼女らの拝礼を神像に取り次ぐ役割を果たしていた³⁵⁾。また神像のある部屋の前のホールでは楽師やヒジュラたちが歌や踊りを奉納していた³⁶⁾。参拝者たちの多くは老人で、近年祭礼の運営の主役となっている若年から中年の中間層の人びとの姿は見えない。一方、ヒジュラたちのダンスが奉納されているホールの先にふだんは開放されていない部屋（ダーリー・カーナーという。図1を参照）があるのだが、ここの扉が開け放たれ20人ほどの男性たちが全て白のターバン、シャツおよびドーティー（腰から下半身に巻きつける長い一枚布）という正装で座っていた。

ちょうど日付が土曜から日曜に変わる頃になるとバラモン司祭が神霊のある部屋を出て帰宅する。するとそれを待っていたようにダーリー・カーナーに控えていた男性たちが、さまざまな儀礼用具を持って神像のある部屋に移動する。部屋に入ると乾燥させた牛糞を燃やして高坏に置き、そこに香料を置いて香をたく。さらにバラ水が部屋の中に振りまかれる。ホールでの音楽の演奏やダンスが中断され、神像のある部屋の扉付近に置かれている太鼓が激しく打ち鳴らされる。すると、サルヴ・リットゥー・ヴィラスの主神であるスルタン・シンおよびその従者とみなされるペールージーがそれぞれの霊媒に憑依する³⁷⁾。神霊の憑依が起こるとスルタン・シンの神像の前にカーテンが下ろされる。これは、神像から霊力が抜けでて、最早神像が神霊の身体ではなくなったことを意味するかのようである。

霊媒たちはそれぞれ剣やモール・パンクを手に持ち³⁸⁾、神像のある部屋からホールに移り、図1に示す4のあたりにスルタン・シンの霊媒を中心とし、その脇をペールージーの霊媒が守るように座る（写真9）。それに従って他の男性たちもホールに移り、神像のある部屋の扉が閉じられる。すると男性たちや、深夜まで参拝に訪れま

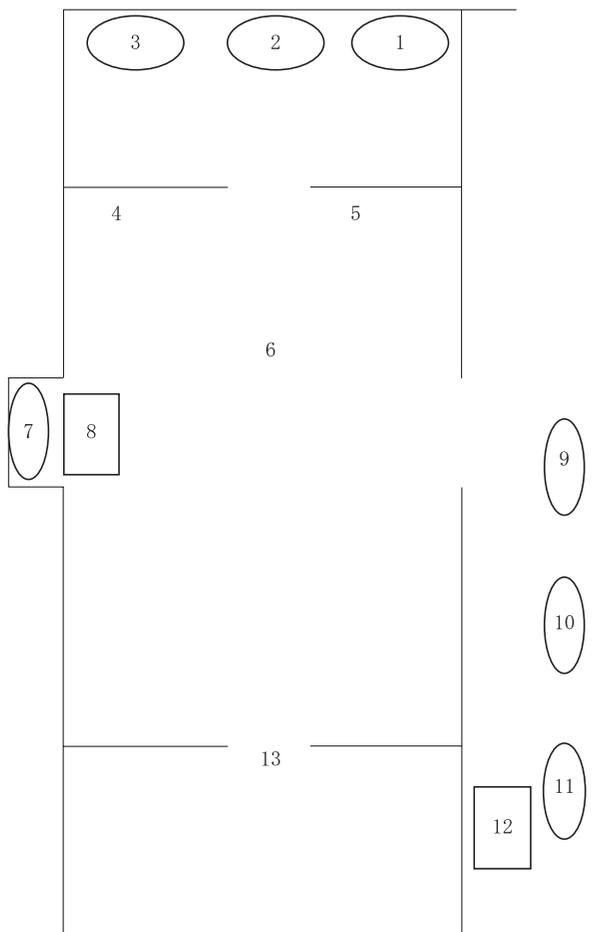


図1 サルヴ・リットウ・ヴィラス概念図

- 1 サガスジーの像
- 2 エークリングジーの像
- 3 サティ・マタの像
- 4 生誕祭あけの憑依儀礼の際、
霊媒の座る場所
- 5 スルタン・シンと関わりのあ
ったスーフィー聖者廟の印がこ
の付近の壁面に描かれる
- 6 ホール
- 7 ホール内のマタジーの像
- 8 マタジー用の炉
- 9 ガネーシャ神像
- 10 ハヌマーン神像
- 11 ドゥルガー女神像
- 12 ドゥルガー女神用の炉
- 13 ダーリー・カーナー

だ社に残っていた人びとが次々に霊媒の前に額ずき、神霊から祝福を受けてゆく。2時間ほどすると憑依は抜け、霊媒やそれに従う男性たちはダーリー・カーナーに戻り、憑依が始まるまで続いていた舞樂が再開される。霊媒や男性たちはダーリー・カーナーからこの舞樂を鑑賞し、ヒジュラたちに心付けを与える。

日曜の朝4時過ぎに舞樂が終わると、霊媒に再びスルタン・シンが憑依する。すると男性たちは再度ダーリー・カーナーから神像のある部屋に移動する。神像の前のカーテンが上げられ、霊媒が神像をにらみつけるように眺めると憑依が抜ける。これで一旦憑依に関わる行事は終了ということになり、霊媒を含めた男性たちは再びダーリー・カーナーに戻り、アマル水を分かち合って飲み、菓子類を共食する³⁹⁾。

男性たちはそのままダーリー・カーナーにとどまり、しばらく休息する。朝9時過



写真9 スルタン・シンの憑依した霊媒。写真中央で剣の刃の部分握って座っている。両脇にモール・パンクを持ったバールージーの霊媒が座る。

ぎ、男性たちは再度神像のある部屋に移動する。今度は、神像のある部屋に祀られているエークリングジーに対してココナツや食物が供えられ、香がたかれバラ水が振りまかれる⁴⁰⁾。再び太鼓が激しく打ち鳴らされると霊媒にスルタン・シンが憑依し、エークリングジーの神像の前に座る。憑依した霊媒はエークリングジーにしばらく対面した後、エークリングジーの前に灯されていた灯明を男性たちが持ち、霊媒とともにホールに祀られているマタジーのところ（図1参照）まで移動する。霊媒はここで参拝者たちに対面し、拝礼を受け参拝者の悩み事を聞き彼らに祝福を与える。この間にバールージーも他の霊媒に憑依して参拝者たちの悩み事を聞き届ける。この場を訪れるのも老人たちが多く、近年社の運営を主導する男性たちは姿を見せない。またバラモン司祭も姿を見せない。霊媒たちが参拝者に一通り祝福を与えると10時過ぎに憑依が抜けてゆく。

この後神像のある部屋には職人たちが入り、スルタン・シンやその他の神像のアンギーを新しく作り直す。この作業は複数の職人が手分けをして3時間ほどかけて念入りに行われる。その間にバラモン司祭と近年社の運営を主導する男性たちが社に再び戻ってくる。霊媒とそれに従う男性たちはダーリー・カーナーに戻りアンギーの様子を眺めている。新しいアンギーが完成すると社の外で調理された神像への捧げものが神像のある部屋に運び込まれ、神像の前でアールティーが行われる。このアールティーはバラモン司祭ではなく、スルタン・シンの霊媒が行うがこのとき憑依は起き

ない。アールティーが終わると捧げものは社の外に運び出され、社の外で参拝者たちが他の食事とともに共食して、全ての行事が終わるのである。

サルヴ・リットゥー・ヴィラスでも霊媒への憑依が起きていることは確かめられたが、少なくとも現状においては多数の参拝者を引き付けることもなく、主祭礼で多数の信者が訪れる行事の後にひそかに憑依とそれに伴う儀礼が行われていることがわかる。この社における憑依や霊媒の存在を否認する人びと、すなわち新興の中間層の商人たちや社の司祭が全くこの儀礼に関与していないのも印象的である。憑依はこういった人びとが社を去るのを待つように始まり、新しい信者層の人びとが戻ってくると憑依も起こらなくなっている。逆に言えば、憑依を否認する人びとは憑依に伴う実践が起こっている間は、社の空間を霊媒とその信者たちに明け渡しているように見える。サルヴ・リットゥー・ヴィラスでは、憑依による神霊との交流を信仰の中核とする人びとと、これを否認する人びとが同じ空間を使いながら、空間を占有する時間帯をずらすことによって2つの宗教実践が共存する状況が生じている。

この社の霊媒であるシヴ・シン・カッチュワハ (Shiv Singh Kachchwaha) とアンギーに携わる職人の一人であるドーラト・シン・クマワット (Dhōrat Singh Kumawat) によると、この社に祀られる神像が憑依するようになったのはシヴ・シンの父親であるスク・シン (Sukh Singh) のときからであると言う (2014年8月のインタビューに基づく)⁴¹⁾。シヴ・シンは1936年生まれというから、スク・シンへの憑依は早くても20世紀はじめごろにまでしか遡らない。シヴ・シンやドーラト・シンの若かった頃は社のあるあたりは人通りも少ない空き地になっていたという。社も現在のように堅牢なものではなく、粗末な小屋掛け程度のものであった。しかし、神霊が憑依するようになるとスク・シンは毎日この社を訪れて神像につかえた。憑依も金曜日の夜に定期的に起こり、人びとの悩みにこたえ、徐々に信者を増やしていった。やがてスク・シンと、ドーラト・シンの父ボーリー・ラーム (Bhōlī Rām) とが協力して社の改築を行い、2階建ての社を造った。ボーリー・ラームは早い時期から霊媒であるスク・シンを通じてこの社のサガスジの信者となり、神像のアンギーをするようになっていたという。改築の資金の大部分は2人が私財を投じたもので、実際の建築には当時の信者たちがあつた。社の中の整備や清掃には、教師であったボーリー・ラームの生徒たちも協力したという。生誕祭をハリアリ・アマウシャの直後の金曜日に行うように定めたのもスク・シンだったという。ドーラト・シンによれば、サガスジとなったスルタン・シンの誕生日はシュラーヴァナ月白分3日目、すなわちハリアリ・アマウシャの3日後と伝えられている⁴²⁾。スルタン・シンの生まれたときはその日がたま

たま金曜日にあたっていた。また、ある年スク・シンらが挙行した生誕祭も金曜日にあたっていた。スク・シンは、年毎に生誕祭の曜日が変動するのは信者たちが集まるのに都合が悪いと考え⁴³⁾、金曜日はサガスジーが憑依を起こす曜日でもあって、サガスジーの祭礼を挙行するのにふさわしいので、その年以降ハリアリ・アマウシャの3日後ではなく、ハリアリ・アマウシャの後の最初の金曜日に生誕祭を挙行するようになったのだという。その後、他の社でもサルヴ・リットゥー・ヴィラスにならって生誕祭をハリアリ・アマウシャの後の最初の金曜日に挙行するようになった。

1985年にスク・シンが亡くなると、その後を継いでボーリー・ラームが霊媒となった。ボーリー・ラームは自らアンギーも行いながら、霊媒としての役割も果たしていた。この時期にも社の整備は続いたが、憑依そのものは次第に頻度が少なくなっていったという。1995年にボーリー・ラームも亡くなると、信者仲間であったシャンカル・ラール・クマワット (Shankar Lal Kumawat) がアンギーをするようになったが、彼には憑依が起こらず、この社での憑依は一旦中断する状態となった。

この時期はちょうどインド全体の経済成長が顕著となり、ウダイプルでも中小規模の企業や商店が活況となる時期にあたっている。ウダイプルは古くから亜鉛や大理石などの鉱業が盛んであった。インドの経済発展に伴って、工業原料となる鉱物への需要も高まった。また住宅建築も各地でブームとなったため、高級建築資材としての大理石への需要も急増した。メーワール地方の大理石は質が高く、イタリアやフランスなどでも高く評価されてきたが、輸出入の自由化によって大理石産業は海外向けの事業としても高収益をあげるようになった。一方、ウダイプルはいくつもの人造湖や湖岸・湖上の王宮、旧市街の貴族たちの邸館など王国時代のレガシーが観光資源となってきた。経済活性化に伴って、観光客も増加の一途をたどっており、観光関連産業の活性化も目覚ましい。王宮や邸館を改造したホテルはインド内外の観光客の人気の的となっている他、こういったホテルで婚礼や披露パーティーを行うことがインドの中間層以上の階層の間ではファッションナブルなイベントとして流行するようになっていく。その結果観光だけではなく、婚礼関係のビジネス (ホテル、ケータリング、ギフトショップ、イベント関連業種、インドの婚礼にはつきものの音楽バンド関連業種など) も活況を呈するようになった。こういった産業の活性化は必然的にウダイプル全体の消費を刺激し、経済全体の急発展につながっているのである。

まさにこの時期に、経済改革後豊かになったウダイプルの商人や企業経営者の間でサルヴ・リットゥー・ヴィラスに参拝し、神霊の指示を仰ぎその庇護を得ると商売がうまくゆくという噂が広まり、この層の信者が急速に増えていった⁴⁴⁾。彼らは霊媒を

仲介者とすることなく、先に述べた花びらを使った占いによってサガスジエの意思を直接確かめ、商売や人生上の問題を乗り越える指針を得ていた。憑依のあるなしに関わらずこの社でも金曜の夜から土曜の未明にかけてサガスジエの霊的な力が最も高まるとされており、この時間帯に社を参拝する信者は多いのだが、商人や企業主の有力な信者たちの間には毎日朝夕にこの社を訪れて参拝するものも多数見られたという。また、この時期からバラモンの司祭が日中は社に常駐して、神像につかえ、神像に参拝に来た信者からの捧げものを神像に供える役割⁴⁵⁾を果たすようになる。このバラモン司祭はこれより前から社につかえていたが、朝夕のアールティーの儀式を司るのが主な任務であり、朝のアールティーが終わると日中は自宅に戻っていた。しかし、信者の数が増えたため日中は社に常駐するようになったのである。常連の信者によると、司祭は供え物の取次ぎをするだけであって、他の社の霊媒のように信者と霊のコミュニケーションの仲立ちをするのではないという。司祭は社の祭礼にも参加するが、神像のそばに侍して供え物の取次ぎをしたり、アールティーを取り仕切ったりするのみで、祭礼のその他の運営には関与していない。また社そのものの維持や美化などにも関与してはいない。

一方、古くからの信者たちの間では、司祭がそれほど大きな役割は果たしていないにもかかわらず、参拝者からお金を取って拝礼の仲介役を務め裕福になってゆくことへの反発が広まった。筆者がこの社での憑依についての情報を得た先の職人のインタビューでも、この反発が漏らされた。即ち、この職人も含む古くからの信者たちによれば、司祭は一般の参拝者から神像に供えるように差し出されるお金を毎日自分の懐に入れていた。社に常駐するものもそれが狙いだということである。一般の信者の目には、司祭がこの社の権威的な存在に映る。一般の信者に神像近くに供えられていた花びら（神霊の力が宿っていると信じられている）を与えるか与えないかを決めるのもこの司祭である。こういった役割を神像に成り代わって行うのは、神像の力への冒瀆であるというのである。

古くからの信者たちは古くからの憑依とそれに伴う実践こそがこの社でも信仰の中核となるべきであると信じ、シャンカル・ラールが亡くなると、最初の霊媒であるスク・シンの息子のシヴ・シンに後継者となることを頼んだ。シヴ・シンは教師を長く勤めていたが、ちょうど定年退職して時間的余裕ができたこと、また古くからの知り合いたちの頼みを断りきれなかったこともあり、霊媒としての役割を引き受けた。しかし、憑依が頻繁に起こることはなく、現状ではジャナム・ウトサヴのときと雨季明けの女神祭礼の最終日にのみ憑依があり、その後の実践で主役を務めるのみにとど

まっている。彼も古くからの信者の多くも憑依の起こらないときは社を訪れることはない。こうしてこの社における霊媒の権威は後景に大きく退く状態となった。後述するように、現在サルヴ・リットゥー・ヴィラスの運営はウダイプルの商人、中小企業経営者などの常連信者が中心となって行うようになっている。彼らは社の修繕や美化、新しい祭礼の創出なども熱心に行っている。霊媒や古くからの信者たちは、このような活動がサルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジーへの参拝者を増やし、サガスジーの威信や栄光を高める限り、新しい信者たちの活動に口出しするつもりはない。もしこれらの活動がサガスジーの意思に反するのであれば、サガスジーご自身が何らかのアクションを起こすであろうという。現状はサガスジーは年2回程度しか憑依を起こすこともなく、現状について不満を示すようなことも起こっていないため、霊媒や古くからの信者もこの現状を受け入れている。

その一方、新しい信者たちも、神霊が憑依する霊媒をむげに社から追い出すことは出来ず、憑依が起こるときだけは空間を明け渡すようになっている。バラモン司祭にも、霊媒や古くからの信者をサルヴ・リットゥー・ヴィラスから排除するような権威も権限も持っていない。この結果、この社では新旧2つの信者層と性質の異なる宗教的実践が共存する状況が1990年代末から続くことになった。

3.3 神霊をめぐる宗教実践の「ジェントル」化

2000年代に入ると、頻繁に社を参拝する熱心な信者たちが集まり、サルヴ・リットゥー・ヴィラスの運営を主導する青年クラブを結成した。クラブは、1980年代末頃からサルヴ・リットゥー・ヴィラスに毎日通うようになった、2000年当時30代前半の男性信者が核となり、彼の友人やこの社でよく見かける信者たちに声をかけて結成した。クラブのメンバーは全て男性で、現在は80人あまりとなり、30代から50代前半の働き盛りの商店主や中小企業経営者、企業の間管理職などが中心である。メーワール地方で最も権威があるとされる国立のモーハン・ラール・スカディア大学の卒業生も多数おり、学生時代以来の友人・知人関係というメンバーもいる。会長をおいたり、定期的な会合を持ったりするようなことはなく、集団の構造はかなりルーズである。メンバーシップも曖昧なところがあり、参拝によく通い、社の運営に関わるさまざまな仕事を買って出て、社会的経済的な地位が似たような男性たちが「クラブ」を名乗っているという方が実態に近い。何らかの理由があって社を訪れなくなると「クラブ」のメンバーとは認識されなくなる。定期的な会合は開かなくとも、頻繁に社を訪れる者たちは、社で顔を合わせることも可能であるし、携帯電話やスマート

フォンのメッセージ・アプリケーションを使って連絡を取り合うことも可能である。上記のように「クラブ」のメンバーになる以前から学友であったという事例もあるし、この社での活動を共にしたことが縁となって友人関係となることもあるが、彼らは互いの家族とも頻繁に交流を持ち、困ったときは助け合うなど、社での活動を越えた交友関係を築いている。

社の最大の祭礼である生誕記念祭のときは、祭礼の1ヶ月ほど前から中心的なメンバーがイニシアティブを取って、祭礼に必要な準備を行ってゆく。メンバーはそれぞれの商売や特技を生かし、自発的なアイデアや資金の提供をして、祭礼が滞りなく盛大に行われるように工夫している。例えば、電気店を営むメンバーは祭礼中の社の照明設備一式を無償で提供し、貸しテント店を営むメンバーは日よけや雨よけ用のテントを提供する⁴⁶⁾。また、祭礼の夜に神がみの讃歌を唄い、ダンスを奉納する楽士やダンサーを招待したり、電動の神がみや楽士の人形を展示したり、といった出し物を考えて実行し、参拝者がより多くなるような工夫もしている（写真10）。クラブの中心的メンバーによると、生誕祭ごとに最低でも1つは新しい企画を考えて、祭礼が年々盛大になることを目指しているという。新企画は、それを実行してもよいかどうかを必ずサガスジーに花占いで尋ね、その意思に従って行っている。企画に必要な資金は、メンバーの誰かが一括して負担することもあるし、中心的メンバーに相談してクラブのメンバー皆で分担することもある。また、さまざまな企画や仕事（靴の預かり所を設ける⁴⁷⁾、社に参拝するための行列の整理や警護を行う、祭礼の最後の共食儀礼



写真10 サルヴ・リットゥー・ヴィラスの生誕祭で陳列された電動の楽士人形。2012年8月撮影。

の食事や場所を用意するなど)の要員も、クラブのメンバーがボランティアに行っている。中心的なメンバーは、こういった企画や仕事の資金や要員を全体としてコーディネートし、過不足のないように祭礼を運営している。中心的メンバーといっても、会長、副会長などの役職があるわけではない。古くから参拝をしており、さまざまな機会に社の祭礼その他で積極的な役割を果たしたり資金をよく提供したりするものが、次第に周囲から中心的なメンバーと目されるようになっていく。現在は10人弱程度の人びとが自他共に認める中心的メンバーである。クラブは、ほんやりとした中心を持ち、メンバーが相互にゆるやかにつながるネットワーク的な集団なのである。

彼らはまた、必要な資金を出し合って社の内陣を色つきのガラスで埋め尽くして装飾したり、生誕際に加えてジャル・マホウトサヴ (Jal Mahoutsav)⁴⁸⁾、パル・マホウトサヴ (Phal Mahoutsav)⁴⁹⁾などの新しい祭礼イベントを企画して行ったりするなどサルヴ・リットゥー・ヴィラスへの信仰の活性化につながる事業を行っている。このような祭礼は、ヒンドゥー教の伝統的な祭礼には含まれておらず、他のサガスジの社でも、あるいは別の寺院や社などでも全く行われることのない、新規の祭礼である。ヒンドゥー教の伝統祭礼は、何らかの神話を下敷きにしており、神話の出来事にちなみヒンドゥー教の暦で祭礼の日が決まっている。上記の2つの祭礼は、特に神話に基づくものではなく、この社の中心的信者の発案で始められたもので、祭礼を行う日も特に定まっておらず、ヒンドゥー暦ではなく西暦の月だけが祭礼を催す月として決まり、年毎にその月で中心的信者たちの都合の良い金曜日に行っている。しかし、これらの新しいイベントも、花びら占いでサガスジの許可を得て行っており、その時点で正統性が主張できるものとなっている。また、祭礼に加えて、献血のような社会福祉的活動も開始した⁵⁰⁾。こうして、日常的にも祭礼のときにも信仰に関わる儀礼や祭礼の実質的な運営はこのクラブのメンバーが行っている状態になっている。

彼らは皆、他のサガスジの信者と同様に、この社に来て神像を参拝することによって他の場所では得られない心の平安が得られると主張する。また神像の与えてくれる指示によって事業をするうえでの悩みがなくなり、実際に事業に成功する体験を持っている。彼らの多くは、経済自由化後の目まぐるしい経済発展や激しくなる商売敵との競争の中で、日々事業を進めるうえでの判断を下さなければならない。そのような生活環境の中で、寺院に来てメーワールの王子であった霊に臣従する関係を生き、権威ある霊に決断を後見される経験は、メーワールの現代の商人・企業家層にとっては大きな安心を与える経験なのであろう。ウダイプルの経済や社会発展の軸

となる仕事に従事しつつ、彼らはサルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジーに帰依し、常日頃からその顕現を感じ、その後見に感謝しながら暮らしを営んでいる。もちろん彼らはヒンドゥー教の他の（場合によってはイスラームの伝統に属する聖者の廟であることもありうる）神がみの寺院や社に参拝したり、その祭礼に参加したりすることもある。しかし、彼らが最も敬愛し、人生の全てをゆだねる神はサルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジーなのである。

サガスジーに一心に帰依するという彼らの信仰の態度は、他のサガスジーの社に参集する熱心な信者やサルヴ・リットゥー・ヴィラスの古い層の信者とも共通性がある。しかし、サルヴ・リットゥー・ヴィラスの新しい層の信者たち、特にその中心となるクラブのメンバーの宗教的实践には他のサガスジーの信者たちのそれとは異なる特徴も見出せる。その一つは、花びら占いについての考察でも触れたように、彼らは霊媒を介したサガスジーとの交流ではなく彼ら自身が自らの想念を通じて直接的にサガスジーとコミュニケーションを取ろうとしていることである。このことは、霊媒や他の信者の前で自らの願いや苦しみを語る必要がないことから、信者間での苦しみや希望を共有することなく、極めて個人主義的な神との関係の構築が図られるという特徴にもつながる。

霊媒を介したサガスジーとの交流を好まないという傾向は、より強くなれば霊媒の存在そのものの否認にもつながる。筆者のこの社での信仰の調査の初期に、多くの信者からサルヴ・リットゥー・ヴィラスでの霊媒の存在を否定されたのも、このように考えれば納得がいく。霊媒の否認の理由としては、前節で述べたようにこの社の神霊の力の強大さということと同時に、霊媒への憑依という事象じたいを「穢れたもの」として忌避するという認識があった。憑依は、言うまでもなく神霊が人間の生身の身体に一時的にはあれ、宿る現象である。人間の有機的生命活動やその結果として生ずる血液、汗その他の分泌物、糞尿などを穢れたものとして否定、または劣位におく世界観をもつバラモンを中心としたヒンドゥー教の価値観においては、そのように穢れた身体に神聖な神霊が宿ることじたいを否定したり、あるいはバラモンからは見下される劣位のカーストや先住民の行うこととみなされたりしてきた（Smith 2006: 6-7）。サルヴ・リットゥー・ヴィラスにおいて、中間層を中心とした新しい信者が霊媒や憑依の存在を否定する基盤には、このような伝統的価値観のもとで「穢れた」実践を切り捨て、自らの信仰や宗教実践をこの価値観の尺度では清浄で優れたものとみなしたいし、他者にもそのように認識させたいという欲求があるように思われる。これは、1990年代以降経済力をつけているウダイプルの商人や中小企業経営者の上昇

志向にも見合うものである。

彼らは従来のサガスジ信仰の重要な実践であった霊媒や憑依から離れ、個人主義的な神との交流を好む一方で、生誕祭を華やかな祭礼に変え、また伝統には基礎を置かない新しく見映えの良いイベント的な祭礼を考案して社の新しい伝統を作り出そうとしている。彼らの関わる生誕祭にせよ、新しく付け加えられた祭礼にせよ、社の装飾は華麗になり、電飾なども豊富に使って昼夜を分かつた多数の参拝者を引き付けることに工夫が凝らされている。音楽や舞踊のステージを作って娯楽性を高めようとする方向性も軌を一にしている。華麗でファッショナブルな祭礼を行うことは、信者を増やし、サガスジの威徳を高めることにつながると彼らは主張する。だが、このことは同時にこの祭礼のパトロンとなっている彼らの存在をも参拝者に見せつけることにもつながっている。参拝者は礼拝に訪れて、第一義的にはこの社のサガスジの華麗な姿を礼拝し、その霊力に引き込まれるのではあるが、同時に祭礼を実行している人びとは誰かを知っており、その盛大さから祭礼を華麗に盛り上げる者たちの財力や社会的威信を看取するよう仕向けられているのである。

南インドの大都市チェンナイのある女神寺院の運営者や祭礼の変遷を研究したワグホーンは、1990年代以降の経済情勢の変化に伴ってチェンナイの中間層が寺院の運営の主役になると、祭礼において憑依を伴う儀礼が周縁化したり、寺院の主神の性格や表象が荒々しい女神像から穏やかで馥郁とした女神像に変化したりするという現象を記述し、これを寺院や宗教実践のジェントル化（gentrification）と呼んでいる（Waghorne 2004: 129–170）。寺院や祭礼のパトロンの社会・経済的地位がその宗教実践の嗜好を決め、それによって寺院の神格の性格や祭礼の様相が劇的に変化してゆくというのである。サルヴ・リットゥー・ヴィラスにおける宗教的实践の変化にもワグホーンの言うところのジェントル化の特徴が顕著に現れていると言えるだろう。

筆者は別の論考でウダイプルでは、1990年代半ば以降青年層が中心となって近隣どうしてクラブ組織をつくり、ウダイプルでは行われていなかったイベント的な祭礼を次々に行うようになった事例について民族誌的な記述とその背景の考察を加えている（Mio 2008; 2009）。イベント的な祭礼として行うようになったものは大別すると3つあるが、そのうちの1つ女神祭礼は他の2つとは異なり既に他の方法でウダイプルやメーワール地方全体で伝統的に行われていたものを、全く別の方法で行うようになったものであった⁵¹⁾。この女神祭礼の場合も、ウダイプルやメーワール地方では憑依や動物供犠を伴う祭礼、すなわちバラモンの視点からすれば穢れた荒々しい祭礼が主流であったのだが、都市の青年層の主導する祭礼ではそれらが払拭され美しく着飾らせ

た女神像の前でダンスを奉納するイベント祭礼へと変貌した。そしてこの新しいダンス祭礼が流行するのに伴って、憑依や供儀を中心とする祭礼は周縁化ないし行われなくなっていく傾向にある（三尾 2013）。新しいイベント型祭礼を主導しているのも、ウダイプルの新しい中間層となった商人や中小企業経営者たちやその子息たちである。ここにも祭礼のジェントル化という傾向が見える。サルヴ・リットゥー・ヴィラスの宗教実践のジェントル化は決して孤立した現象ではないのである。

無論、全ての中間層が霊媒や憑依を否定しているわけではない。他のサガスジーの憑依する社に熱心に通う中間層の男女も多数いる。また、憑依するサガスジーへの信仰がウダイプル全体としてみれば周縁化しているというわけではない。しかし、サルヴ・リットゥー・ヴィラスにおいては憑依の実践の後退と、個人主義的信仰や祭礼のイベント的性格の強調といった傾向は顕著であり、その背景にこれを実際に主導する社会層の嗜好の変化があることは間違いない。他のサガスジーの社にも、このジェントル化の傾向が及びだしているのか、あるいはサガスジーの社はこの傾向に抗する宗教実践や価値観の拠点となっているのかという問題、さらにはウダイプルにおいて寺院や祭礼のジェントル化という傾向がどの程度まで一般化しているのか、またそれがインド全体の傾向とどの程度までつながるのかというより大きな問題は今後稿を改めて検討する⁵²⁾。ここではとりあえず、サルヴ・リットゥー・ヴィラスにおいて現状では主導権を握っている信者層の振興や嗜好の特性をジェントル化という概念でまとめられるものとして確認しておきたい。

本章では、サルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジー信仰に関わる人びとの社会的特性や宗教的実践の特性を検討してきた。その結果、この社においては、他のサガスジーの社とは異なり神霊の憑依する霊媒の中心的権威が消失していることが明らかとなった。それに代わって社の祭礼や宗教的実践を主導するのは1990年代以降経済的に豊かになったウダイプルの商人や中小企業経営者などの新中間層の信者である。彼らは社の運営のためのクラブを作っているが、このクラブも中心やメンバーシップがあいまいで緩やかなネットワークとして動いている。また、彼らの主導する宗教的実践の特性は、「ヒンドゥー教のジェントル化」とまとめられるような傾向を示しているということも確認できた。

霊媒を通じた神霊との交流は、霊媒の身体を介している点で身体感応的な信仰のあり方の典型ともいえるものである。これが後退、ないし否認されるということは、サルヴ・リットゥー・ヴィラスにおける信仰における身体感応的な実践もまた変容したことを意味するだろう。もっとも、社において身体感応的信仰そのものが全て消滅し

たわけではない。神像に五感を通じて迫り、また神像に働きかけて神像の威徳をいやまし、その力に与ろうという信仰の態度そのものは維持されている。むしろ神像への直接的な働きかけの機会は、神像との親密な関係をほぼ独占する霊媒が消滅したことによって、中心的信者の間では増えている。だが、次章で見るように、中心的信者が多数、個々に神像に働きかけうる状況は、逆説的に身体感応的な図像との関わりとは異なるエステティックな神像への態度をも誘発しつつある。そして、これが神像が遂にはサイバー空間に現れるという状況をも導き出すにいたると考えられるのである。

次章では、サルヴ・リットゥー・ヴィラスにおける神像をめぐる身体感応的な実践、とりわけ現在の中心的信者層のあり方に注目し、信仰の核心部分における微妙だが重要な変化が生じていることや、それがいかにオンラインへの神像の進出つながらっているのかを検討することとしよう。

4 サルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジーをめぐる身体感応的信仰の変容

4.1 オフライン——アンギーという競争のアリーナ

第2章でも述べたように、サガスジー信仰においてはサガスジーの神像へのアンギーが身体感応的な実践において特に重要視されている。ことに施主となることは、サガスジーへの献身的な信仰を表すこととされ、それによってサガスジーの霊力による恵みにも与れる行為と考えられている。施主は、表向きはアンギー、即ち神霊の見え方の決定に最終的には関与していないことになってはいるものの、その演出者ではある。神のそば近くに位置し、身体感応的な神—人関係において重要な要素を操作しうる立場に立つことになる。それゆえ、一般の社においては施主となることはごく限られた信者だけに認められており、霊媒が施主の決定において重要な発言権を握っていたのであった。施主となる場合は、アンギーにかかる費用を全て支払わねばならず、金銭的な負担も大きい。従って、他の神格のアンギーに比べれば頻繁な更新が行われるとは言え、アンギーの更新は年に数回程度に限られてもいる。

ところが、サルヴ・リットゥー・ヴィラスの場合、アンギーの施主へのなり手をコントロールすべき霊媒の権威や力は大きく後退してしまっている。霊媒は年に3回程度社に来るだけで、それ以外はほとんど姿を見せない。それに代わってこの社で中心

的な勢力となった信者たちは裕福になっており、アンギーの費用を支払うことはそれほど大きな負担にはならなくなっている。彼らは皆、アンギーのパトロンとなることを望むようになった。その結果、アンギーは毎週金曜日ごとに変わるようになり、さらに希望者が増えているため、今では毎週月曜日と金曜日に更新されるに至っている。複数回アンギーの施主となることを望む者も多いので、自分の順番が来るまで1年も2年も待たなければならない状況になっている。施主の順番の管理は、この社に仕えるバラモン司祭が行っていた時期もあったが、今では社の祭礼や運営の主導権を握る青年クラブが行うようになっている。アンギーを望む場合は一旦バラモン司祭に話をするが、司祭は青年クラブの主要なメンバーに希望者を取り次ぎ、後はクラブのメンバーと希望者が話し合っ、いつアンギーの施主となれるのかが決まるのである。クラブのメンバーであれば、司祭を経由することなくメンバー間の話し合いによってアンギーの順番が回ってくる。アンギーの施主になるのは現状ではクラブのメンバーが群を抜いて多く、実際上はこの緩やかなネットワークで動くクラブに参加することがアンギーの施主となるための必要条件となりつつある。

逆に言えば、アンギーの施主となりやすいことは、サルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジーが商売繁盛のための力があるという信仰とあいまって、ウダイプルの商人や企業家たちがこの社の信仰に熱心に参加する誘因ともなったであろう。こうしてアンギーの施主が多数生まれ、非常に頻繁にアンギーが変わることになった結果、サルヴ・リットゥー・ヴィラスの神像の顕現には複雑な効果が生じることになる。

施主たちは自分の順番が回ってくると、この社の神像のアンギーをほぼ独占的に請け負っている職人と相談してアンギーのデザイン案を練る。デザインを考えるときに一番重要なのは、過去のアンギーの繰り返しにならないことだと言う。衣服やターバンの色と模様、また使う装飾品やサガスジーの持ち物などに工夫をこらし、他の施主が行ったアンギーとは少しでも異なり、また見栄えのよいデザインを考えるのである。同時に、アンギーをする時期を考え、ジャナムアシュタミーやナヴァラートリーなどの祭礼⁵³⁾、あるいはメーワールの伝説的な王であるマハーラーナー・プラタップ・シン (Mahārānā Pratap Singh)⁵⁴⁾の誕生日などの主な祭礼や記念日にはそれにふさわしいデザインを考案するし、冬には暖かい服地、酷暑期や雨季には涼しげな服地や色使いになるようにする。同時に、アンギーはラージプートの王子にふさわしい威厳とスタイルでなければならない。デザインの概要が決まると、職人は施主の予算に合わせて服地や装飾品の材質を考え、ディテールを考える。職人によると、1990年代まではアンギーを変える回数も少なく、またアンギーの服地は実際には厚紙を使っ

たり、模造装飾品を使ったりしていた。しかし、近年は服地にビロードなど本物の布を使い、金のネックレスや銀製品、本物の宝石を使う例が増えているという。

アンギーを変える前夜になると、職人は神像に灯明をささげ、花占いをしてアンギーの交換をサガスジエが望むかどうかを尋ねる。他の社では複数のデザイン図案を神像や霊媒に示してどれがよいかをサガスジエが選択するが、この寺院の場合はアンギーの交換が頻繁なので複数の案を提示することはしない。職人が心に決めたデザインを念じて神像の前に額ずき、もし花びらが神像の上から落ちればサガスジエの承諾が得られたことになるのでアンギーを交換する。いくら待っても花びらが落ちないと、サガスジエの承認が得られなかったことになるのでアンギーは交換されず、次の交換のときまでそのまま前のアンギーが継続する。こうしてこの寺院の場合にも、アンギーの交換やそのデザインについての信者や職人の意思の主体性は最終的には否定される。

アンギーを交換することになると、サガスジエの神霊には、別の場所に灯した灯明に一旦移動してもらう。そして以前のアンギーを丁寧に取り除く。服地や厚紙は白檀のペーストや蜂の巣の蠟を混ぜたものを使って石像に貼り付けてあるが、この材料も水を使ってきれいに洗い落とす。アンギーの材料や洗浄に使った液体は集めて、信者らにお下がりとして分ける。高価な装飾品は保存して再使用することもあるという。前回のアンギーがきれいに落ちたら、再び新しいアンギーをつけ、全ての作業を終えたらアールティーの儀式をして、灯明に移っていたサガスジエを神像に戻し、信者の礼拝が再開する。職人は数人の助手を使い、一晩かけてアンギーの交換を終えてしまう。施主はアンギーの交換に立ち会う義務はないが、職人の作業を見守り、場合によっては細部に自分の好みを伝える施主も多いという。

アンギーは時宜にかなないサガスジエにふさわしい装飾であれば、サガスジエ自身がこれを嘉し、そのアンギーをまとめて現れ、信者たちに威信を示す。施主は何よりもまず、サガスジエを喜ばせ、アンギーを嘉してもらうことを目指す。寒い時期には厚手の服地を用意し、暑い時期には涼しい服地を用意するのはその端的な表れである。ここからはサガスジエが喜び、嘉する度合いが高ければ高いほど、信者に示される威徳は高くなるであろうし、同時に施主が与える力も強くなるという論理が生まれてくることに気づく。つまり、次々に更新されるアンギーの施主となる者たちは、サガスジエにより相応しく、より威徳が高くなるアンギー、そのことによってアンギーを施した施主が個人としてより大きな力に与えるアンギーを求めて競争することになるのである。

つまり、この寺院の中心的な信者たちは、クラブの一員として協力して寺院の運営を行ったり、祭礼の運営も行ったりしているが、アンギーの施主としては他の施主となる信者たちとの潜在的な競争を行っていることになる。彼らは頻繁に社を訪れて礼拝をしているから、他の施主が行ったアンギーのデザインを知っている。もちろんアンギーの最終的な決定者はサガスジー自体であり、アンギー変更における施主や職人の意思の主体性は最終的には否定されている。それでも社の青年クラブのメンバーに加わっていれば、いつのアンギーはそもそも誰の発案であったのかはわかり、それがどのようなスタイルであったのかを互いによく記憶している。そして、自分がアンギーの実際の施主となるときは、他の施主のアンギーよりも材料やデザインで他から抜きん出ることが目指される。

意思の主体性は否定されながらも、3日から4日ごとに変わってゆくアンギーは施主どうしのデザインをめぐる競争のアリーナのようになっていると見ることができる。他から抜きん出ることが目指されるからといって、奇抜で個性的であればそれでいいわけではない。施主たちや職人の考えるラージプートらしさがアンギーには現れなければならないし、時宜の適切さも考慮されなければならない。このようなメカニズムのもとで、競争しあう互いの意思が相互に重なりあい、同時代を生きる施主たちが共有しているサガスジーの威厳やラージプートらしさに関する想念がアンギーに現れ出てくることになる。もちろん、一回ごとのアンギーは相互に異なりあっている。しかし、これらの現れ一つ一つに個別の名があるわけではなく、個別の現れは総体として「サルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジー」として信仰の対象となっている。つまり、信者はこれらを原型としての神霊であるサガスジーが、機会ごとに異なる衣装や異なる趣向をもって現れている姿と推論していることになる。信者たちは、時を追ってフラクタル図形のように次々に現れる神像から元ラージプート王子の偉大さを推論し、それに魅惑されることによって信仰を深めていっていると解釈できるであろう。

アンギーの施主となる中心的信者たちは、サガスジーのフラクタルな現れに貢献する。人びとを信仰へと誘い込む神像の現れは、単一のエージェントではなく、神像の形成に関与しうる多数のエージェントの巧まざる意思の共同によって成り立っている。繰り返しになるが、施主たちの意思の主体性は、提案した現れをサガスジーが嘉するかどうかを占いによって決めるという行為によって最終的には否定される。このことによって施主たちの意思は、サガスジーのフラクタルな現れの軌跡全体の中に溶け込んでゆく。施主たちも信者であるから、この軌跡全体としてのサガスジーを信仰

し、そこに身をゆだねるわけであるが、フラクタルの一回一回の現れには演出者として関わっており、頻繁にこの社を訪れる信者や青年クラブのメンバーはそのことを知っている。つまり、中心的な信者たちは、原型としてのサガスジの現れに畏怖しつつ、一回ごとのフラクタルな現れにはそれを演出した施主の存在を推論する。ここに、アンギーにおいて中心的信者たち個々の個性や自発性を主張しうる余地が生ずることになる。一回ごとの現れを見れば個性が推論されるが、その軌跡の集合体としての現れには原型の作用があって全体性が生ずる。この個と全体のバランスの上に、サルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジの顕現は成立しているのである。

この状況を端的に示すのが、2010年に作成されたサルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジの卓上カレンダーである（写真11）。これはこの年の生誕祭の新しい企画として青年クラブが作製し、クラブのメンバーをはじめとして主な信者たちに無償で配ったものである。筆者は、調査の際にインフォーマントである信者の1人から入手した。カレンダーは毎年使えるように月や曜日の表示はなく、1日から31日までの31日間の毎日1枚ずつにサガスジの姿の写真が配されている。ヒन्दゥー教徒の間では、カレンダーは暦として使うよりも、家や店の祭壇に飾り、礼拝の対象として使うことも多いため（Jain 2004）、写真のスペースが大きく取ってある。同時にこ

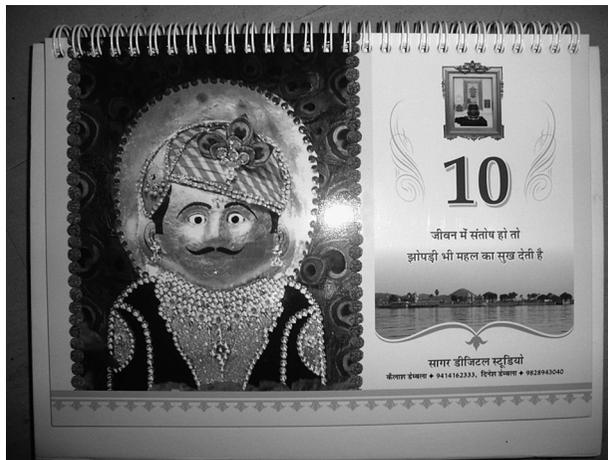


写真 11 サルヴ・リットゥー・ヴィラスの青年クラブが作製したカレンダー。10日という日付だけが入っている。この日は孔雀の羽をあしらってクリシュナ神風の姿で現れたサガスジの写真。施主はこの社の神像や祭礼の写真をよく撮影しているサーガル・スタジオという写真店であることが右下に明記されている。

のカレンダーには、日替わりのアンギーの写真の隣にそれと同じ大きさのスペースがあり、そのアンギーの施主の名前と彼らが経営する商店や会社の名前が印刷されている。

このカレンダーの作製にあたっては、このカレンダーに写真や名前を提供する31名の信者が青年クラブ内でまず選定された。その後彼らは、自らが施主となったアンギーのうち、良いと思われるアンギーの写真を1枚選び、クラブのメンバーである印刷業者に提供した。自らが施主となったアンギーは各々がデジタルカメラで撮影して保存している。また、メンバーの中に写真店を営む者もあり、このメンバーが大抵のアンギーの写真を撮影・保存しているので、この人に頼んでより写りの良い写真を提供することも出来た。カレンダーの何日にどの写真を配するかという編集作業はクラブのメンバーで行い、その後毎日の写真の横にいれる別の写真や警句などの選定・編集をしてカレンダーは完成したという。

即ち、カレンダーはそれが編集された当時までに現れた、それぞれの施主にとってのベストなアンギーの集大成であると同時に、自分自身や各々が経営に関与している会社や商店の宣伝材料にもなっている。ここにはアンギーのパトロンが存在を看取できるようにしようという施主たちの意思が透けて見えるようである。序論で述べたジェルの議論を援用すれば、「指標」としての神像は「原型」のエージェンシーとしてのみ現れるというサガスジエの神像に関わる伝統的なあり方とは異なり、パトロン（ジェルの図式では、パトロンは「受け手」となる）のエージェンシーとしても作用する状況がここに現出しているということになる。カレンダーの神像の脇に記されたパトロンの名や会社名は、パトロンの人格性の明らかな刻印と言えるだろう。

実際、このカレンダーについて、この社でアンギーを施す職人の1人は「カレンダーには、施主やカレンダーの出版社、編集者の名前は全て印刷されているのに、自分の名前はどこにもない。結局彼らはサガスジエを通して自分の名前を売り込みたいだけだったのだ。しかし、実際にアンギーをしてサガスジエにバクティを捧げているのは誰かということは、サガスジエはきちんとお見通しだ」と語る（2013年8月のインタビュー）。この職人は、第3章第2節で述べたドーラット・シンと並んで古くからこの社のアンギーを担っている。先にこの社の司祭について不満を述べ、社での憑依について情報を提供してくれたのもこの職人である。この職人も生誕祭の際にはドーラット・シンらとともに霊媒への憑依儀礼にも参加している。古くからの職人としては、「原型」であるサガスジエの中に、サガスジエの現れに携わる者の意思の主体性を否定して没入することこそが、サガスジエへの献身的な信仰の理想なのである

う。この立場からすれば、カレンダーのように「個」をわずかにでも前面に出すことは許容しがたいことになる。これは、アンギーの演出に間近に携わる者であるからこそわかる機微であり、施主たちの個性の発露への欲望をうがった見方と考えられる。

カレンダーの作製のプロセスからは、アンギーに関する施主たちの間でのアンギーの出来栄えに関する批評的な態度もうかがえる。施主たちは自らが演出した複数回のアンギーの中から「最も良い」ものを選び出している。これは、対象から自らを切り離し、複数の対象を観照的に捉えて比較し、「より良いもの」を愛でる態度、即ちピニーの言うところのエスティティックな態度に他ならない。アンギーの施主となることそのものは、身体感応的な信仰の一環である。しかし、これが誘発する個性の発露への誘惑は、カレンダー作製という形で身体感応的な態度からの乖離をももたらしめている。宗教実践のジェントル化は、霊媒の憑依の否定だけではなく、神像との関係性のあり方じたいにも変化をもたらしつつあると言えるだろう。

4.2 オンライン——施主の個性の発露

サルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジのフェイスブックやウェブサイトは、施主となる信者たちの個性の発露を誘発し、相互に競わせるという点で、ここまで述べてきたカレンダーの機能の延長線上に現れたものと考えることができる。

序論で述べたように、この社のサガスジのフェイスブックは、2011年、すなわち上記のカレンダーが作製された翌年に信者の1人が開設した。この信者は、メーワール地方の大企業であるラージャスターン亜鉛鋳業に技師として勤務するジャイナ教徒で⁵⁵⁾、1980年代の終わりからほぼ毎日サルヴ・リットゥー・ヴィラスに参拝に訪れている。彼の父がこの社を参拝に訪れた際にたまたま同行したのが、この社を知るきっかけで、そのとき神像を拝礼して不思議と気持ちが落ち着いた。それ以降は頻繁にこの社を訪れて神像を拝礼しないと落ち着かないのだという。1990年代初めの政治的危機でウダイプルに戒厳令が発令された時も⁵⁶⁾、わずかな外出許可時間に寺院に駆けつけて参拝をするほどであった。寺院運営にあたるクラブの設立メンバーの1人でもあり、クラブの会計役を引き受けている。

彼はサガスジの信仰をより素晴らしいものにし、信仰を広めるための新しい企画としてフェイスブックページを作ることを考え、クラブのメンバーの同意を得、花占いでサガスジの裁可も得たという。一方、サガスジのウェブサイトはこの人物とは別の中心的信者がやはりサガスジ信仰をより壮麗なものにするための新しい事業として、サガスジの許可を得て2012年に始めた。ウェブサイトの管理者は現在は

アメリカ合衆国にいるため、中心的信者のなかの写真屋を営む男性が祭礼の時などに撮りためた画像をアメリカ合衆国までメールで送信し、ウェブサイト管理者がこれを加工してアップしている。

フェイスブックページの運用は、ページの設立者が自ら行っている。彼は週2回のペースで変わるアンギーを、スマートフォンのデジタルカメラ機能を使って自ら撮影し、フェイスブックにアップする。「友だち」がサルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジの神像の写真を撮影してこのページにタグ付けすることや、同じくサガスジの神像とは関係のない写真をタグ付けすることもあるが⁵⁷⁾、基本的には Shri Sagasji Bavji のフェイスブックのタイムラインは、次々に現れの変わるサガスジの姿とそれに対する「友だち」のコメントだけで構成されている。「友だち」のコメントも、画像に対する「いいね」の表示か、または「サガスジ万歳」といったサガスジを讃仰する短い決まり文句だけになっており、画像や信仰の内容に関するコメントや議論は全くといっていいほど見られないことは、序論にも記したとおりである。従って、このページのタイムラインをスクロールしてゆくと、週に2回のペースで更新され姿を変えるサガスジが2011年のこのページの「誕生」以降次々に現れることになる。つまり、このページはこの社の原型としてのサガスジのフラクタルな顕現の軌跡の壮大なコーパスになっているのである。

フェイスブックのサガスジの「友だち」リクエストの承認もこの設立者が行っている。設立者によれば、名前から類推してヒンドゥー教徒であると思われる者からの「友だち」リクエストは基本的に全て承認しているという⁵⁸⁾。それでも、そもそもこのページの存在を知らなければ「友だち」リクエストは送れないのであるから、オフラインでのサルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジとの関係性やこのページの設立者との関係性が、フェイスブックの「友だち」つながりには色濃く反映されることになる。

2016年5月初頭の時点では、サルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジのフェイスブック上の「友だち」は2601人に上っている。2013年頃には「友だち」は100人程度であったから、「友だち」の数は急拡大していることがわかる。設立者や青年クラブメンバーへのインタビューによる限り、彼らが「友だち」拡大にとりわけ熱心というわけではないようだ。また、2013年頃の「友だち」は青年クラブのメンバーとほぼ同じ顔ぶれであった。その後は、この時期の「友だち」がさらに親族・友人・知人をサガスジの「友だち」に巻き込んでいったという。この結果、「友だち」が友だちを呼んで、多数の「友だち」が生まれることになったのである。

フェイスブックでは参加する人びとが望む範囲でそれぞれの性別・生年月日・居住地・職業・学歴・趣味などのプロフィールが公開されている。これを手がかりに2601名の属性を調べてみると⁵⁹⁾、職業では商店主や中小企業のオーナーが37.8%を占めて最も多く、次に何らかの企業に勤める者が14.2%を占めている。未公開者が27.8%おり、後の残りは官僚、新聞記者、政治家、弁護士、大学教員などとなっている。また、モーハン・ラール・スカディア大学出身者は全体の35%を占めている。ジェンダーの構成をみると、女性は5%と圧倒的に少数である。一方、居住地という点では、ウダイプル在住者が86.5%で圧倒的多数を占め、残りのうち5%は居住地不明、さらにその残りでもウダイプルに比較的近い都市に住むものが目立ち、ウダイプルからの遠隔地としてはジャイプル、インドール、ムンバイなどの都市があがる。海外の居住地としてはドバイだけがあがっている。プロフィールが公開されている者だけからすると、農民や単純労働者は全く含まれておらず、また農村居住者も「友だち」には含まれていないことが分かる。このフェイスブックページの設立者は、フェイスブックを始めた狙いを、ウダイプル市外に住んでいてサガスジーを直接礼拝出来ない信者のためにアンギーをアップすることにあつたという。しかし、現状の「友だち」の居住地を見る限りでは「友だち」はウダイプルかその近郊の都市というローカルなエリアに限られているわけである。

要するにサルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジーのフェイスブックの「友だち」はウダイプルの男性中間層が圧倒的多数を占めている。性別はさておき、序論でも述べたようにスマートフォンを持ってインターネットにアクセスできるのはインドではこの階層に限定される傾向が今も続いている。メーワール地方に関する統計的なデータは管見の限り存在しないが、長年この地域で調査を続けている実感からしても、メーワール地方でもこの傾向ははっきりしている。携帯電話であれば廉価に入手できるし、農村部にも携帯電話用の電波基地局がそこそこあるので、農村の住民もいまや大概の人びとが携帯電話を使っている。しかし、スマートフォンは農民の収入では高嶺の花であるうえ、識字教育が普及したとは言え読み書きができるのがやっという教育レベルの住民が多い農村部ではスマートフォンを使いこなせる人口にはおのずと限りがある。また電力供給の不安定さや購入価格の高さからしてパソコンを買ったり使ったりする人口となれば、農村では極端に限られてしまう（パソコンの普及率はメーワールでは都市部でも非常に限られている。これも統計データはないが、実感としてパソコンを所有している世帯は相当富裕な階層に限られる）。少なくともメーワール地方においては、サイバー空間は中間層以上の者たちの空間なのである。これ

に加えて、サルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジエのフェイスブックの場合、「友だち」になりうる候補がオフラインの信者の社会階層からしても中間層が多いことから、フェイスブックの「友だち」は圧倒的に中間層という結果を生むことになっている。使用階層からしても、フェイスブックはジェントル化しつつあるサルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジエ信仰の宗教的実践のツールとなっているであろうことがうかがえる。

筆者は2012年8月にこのフェイスブックで筆者を除けば唯一外国に居住していることをプロフィールで公開している男性信者に会う機会を得た。設立者の当初の目的のままにターゲットにあたる人物である。その当時20代のこの男性はウダイプル市内の私立大学を卒業後、ドバイに出稼ぎに出て建設工事の現場管理の仕事をしていた。彼は生誕祭に参列するためにドバイから故郷ウダイプルに戻ったところであった。彼は仕事の都合がつく限りできるだけこの社の生誕祭のときにウダイプルに里帰りし、神像を礼拝して海外での仕事の安全と成功を祈っているという。ドバイで暮らしている間、彼はフェイスブックとウェブサイトの双方に毎日アクセスする。フェイスブックではアンギーが変わるたびに速報的に新しいアンギーの画像がアップされる。一方、ウェブサイトの方では主な祭礼のたびに豊富なデジタル画像がアップされるうえ、ときどきアールティーの儀式の模様を映したビデオ画像もアップされるため、寺院での儀礼の雰囲気を感じることができるという。また、スマートフォンを肌身離さず持ち歩いていることにより、常にサガスジエとつながっている感覚があり、周囲にヒンドゥー教徒も少なくましてメーワール出身者が全くいない海外の環境でも安心を得られる。不安を感じたり、仕事上で悩みを持ったりしたときも、スマートフォンですぐにサガスジエの神像を見つめることができるというのである。しかし、彼はこれらを通じてサガスジエに礼拝をしているわけではない。つまり、パソコンの画面に対して灯明や食事を捧げたり、アールティーをしたりするわけではない。こういった身体感応的な実践の対象としては、自分の父が施主となってアンギーをした神像をデジタルカメラで撮影しプリントアウトして写真を額に納めたものをドバイの建設現場の寮の自室に置いて使っている。それでも最もサガスジエに接近でき、その雰囲気（ヒンディー語でバウ bhav）⁶⁰を感じ深い満足を得られるのは、サルヴ・リットゥー・ヴィラスを訪れ、神像をじっと見つめるときだという。彼は生誕祭の折りに里帰りできたときは、他に用がない限り毎日朝食後すぐに社を訪れて夕食時まで社に滞在し、ひたすら神像を見つめ続けている。そうしていても飽きることはないし、時の過ぎるのを忘れてしまうほどなのである。

この信者にとっては、サイバー空間のサガスジー像は、意思を働かせあう交渉ができ、像の原型である神の存在感そのものを五感を通して感知して身体感応的な関係に入れる対象ではない。そういった実践はまず何よりも社そのものに来るか、または自室の神像の写真を通じて行うものとなっている。その一方で、サイバー空間のデジタル画像は、別の形で身体的な神霊とのつながりの可能性を開いていることにも注目しておきたい。それは、肌身離さず持ち歩くスマートフォンを通じて神霊が常に自らの身体の近くにある、という感覚である。伝統的には神像は、寺院や社で参拝した折りに目に焼きつけ記憶しておき、不安なとき、悩みのあるとき、危機が迫っているときにその姿を思い出すべきものとされてきた⁶¹⁾。スマートフォンはこの記憶という身体的な行為を外化して持ち歩く装置となっている。それでもこの機械が身体近くにある、あるいは身体に触れているということが信者には安心感をもたらすのである。

こういった宗教的实践のあり方は、サガスジーのフェイスブックの「友だち」である信者たちの間によく見られる。彼らは、スマートフォンの写真撮影機能でこの社の神像を撮影し、肌身離さず持ち歩くほか、撮影した画像をプリントアウトして自宅にも小さな祭壇を祀る。またフェイスブックに現れるサガスジーのページにアクセスして、常に更新されるサガスジーの姿を確認し続けている。その一方、フェイスブックページができたからと言って寺院に実際に出かける頻度が減っているわけではない。また、社に行って礼拝をするときこそ、最も満足と安心が得られる機会であるという。

彼らは神像としてこの社のサガスジーだけをスマートフォンで撮影するわけではない。ウダイプル内外のさまざまな寺院や社を訪れた際には、それぞれの場所の神像を次々にデジタルカメラ機能を使って撮影し、スマートフォンに保存している。サルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジーと共に画像を保存したスマートフォンはあたかも携帯可能な個人の祭壇のようにになっている⁶²⁾。これらはただ持ち歩き、身近にあるというだけでも安心であるし、いつでも画像を見つめることができる点が便利であるという。また、フェイスブックページは、オンラインで社の神像に常につながっているから、オンラインでつながれるスマートフォンを携行していることが安心につながるとも指摘される（2014年8月の信者へのインタビュー）。同時に、このようなデジタル画像として現れる神像は、「どこかバウ（bhav）が違う」とも語られる。「スクリーンがあって隔てられている」、「紙に印刷した写真とは違って直接接触することが出来ない」（発言はいずれも2014年8月の信者へのインタビュー）のである。

序論で取り上げたブレイシャーの指摘、即ちオンラインとオフラインでは五感を使った経験が異なるがゆえに宗教的経験の質には差異があるという議論（Brasher

2004(2001): 4) はサガスジー信仰の事例でも一定程度有効である。シャイフィンガーがプージャーに関して主張する、オフラインとオンラインの本質的連続性 (Scheifinger 2010: 212) はサガスジーの信者の間では感じ取られてはおらず、神像の経験の仕方の差異の方がより強調されているのである。オンラインやデジタル画像での神像は、伝統的な身体感応的宗教実践の経験を減じさせている。サイバー空間にアップされる画像は、言わば「死んだ」画像なのである。しかし、オンラインへの神像の現れは、神像の原型である神霊を常に信者の身体の近くに置き続けられるという新しい感覚、新しい身体感応的接近を可能にしている。その意味では、サガスジーの信者にとってサイバー空間は新しい宗教実践の経験への扉を開くものとなっていると言えるだろう。その点、従来の経験の欠落だけを指摘するブレイシャの議論 (Brasher 2004 (2001): 4) にはやや物足りない部分がある。

一方この方法では、一旦図像を身体外の機械に移し、それを身体近くにおいて信仰するかたちになっている。身体内に記憶を蓄積して信仰するという、直接的な身体性を介した実践からは一歩隔たった実践なのである。これは、直接的身体性の忌避という点で霊媒の否定、否認と相通ずる特徴となっていると解釈できる。スマートフォンというインドでは中間層以上のみがアクセス可能な機械の機能を活用するという点と合わせ宗教実践のジェントル化という特徴がここにも現れていると言えるだろう。

フェイスブックでサガスジーの「友だち」となっている信者、特に青年クラブに所属して、アンギーの施主に何度もなっている信者にとって、フェイスブックに現れる神像の魅力はこれだけにはとどまらない。それが、本節冒頭に述べたカレンダーの事例に見られるような、個性の発露とそれへの批評や承認という側面である。

フェイスブックページ上には先に述べたカレンダーのようにアンギーの施主の名前が明示されることはない。従って、たまたまこのページにたどり着いた者はフラクタルな現れを見せるサガスジーのさまざまな姿を次々に目にし、その多彩さを楽しみ、場合によってはそれに魅惑され信仰に誘い込まれる仕組みになっている。

一方、アンギーの施主となるような中心的信者は、更新されたアンギーは誰が施主となって作成されたものかをオフラインで知っている。アンギーの全てを実際に寺院で見ることができなくとも、他の施主によるアンギーの出来栄を鑑賞し、批評できる。フェイスブックでは、気に入ったり支持したかったりする投稿には、「いいね」というメッセージを送ることができる。メッセージの送り手の名前はその投稿のすぐ下に表示されるので、ある投稿（この場合には、神像のデジタル写真）に対して誰が「いいね」というメッセージを送ったのかが、このページを見るもの全員に伝わる仕

組みになっている。「いいね」に託される意味はさまざまであり得るが、このメッセージが多ければ多いほどその投稿（画像）が支持を集め、フェイスブックを訪れた者から高く評価されたとも解釈できる。信者によっては、ある日に自らがアンギーの施主になることが分かったと、それを自らの親族・友人・知人に知らせる。するとこの人びとが、その信者が施主となったアンギーの画像に「いいね」メッセージを送って、それを「祝福」するようなことも起こっている（2015年8月の信者へのインタビュー）。従来の、オフライン空間においては、神像の顕現を嘉するかどうかは原型であるサガスジの神霊のみが特権的に行うることという信念があった。しかし、オンライン空間においてはフェイスブックにアクセスできる者であれば、誰もが神像の顕現の善し悪しを評価し、それを祝福できるようになっているのである。繰り返しになるが、「いいね」メッセージを送りコメントを書き込む者全てが、施主の存在や人格性を祝福しているとは限らない。原型であるサガスジの顕現を称える意思をもって「いいね」メッセージを送っている者もいる。しかし、「いいね」が施主を対象としているのか、原型に向けられているのかの区別があいまい化しつつあることは間違いない。

またフェイスブックページに現れているサガスジの図像は、原型のフラクタルな現れとも捉えられる一方で、これまでのアンギー図像のコレクションと見なすこともできる。施主たちは他者に抜きんでるデザイン案を考えるために、図像のコレクションとしてのフェイスブックページを参考にすることもできる。サガスジのウェブサイトページもこれと同様の機能を持つ。こちらにも多数のアンギーが集積されており、より新しく他を圧倒しうるデザインを考えるためのコーパスとしても利用されている。

サイバー空間に現れるサガスジは、身体感応的な宗教的実践の新しい側面を開く可能性を示す一方で、アンギーに現れ出る施主の人格性を推論し、施主たちどうしまたその親族・友人・知人たちが施主の人格性を相互に承認しつつ、同時にそれと競争しあうための新しい場ともなっている。フェイスブックの場合には、中心的信者のネットワーク的なつながりや、図像に関与する施主の個性の発露を誘発するような側面が認められる。すなわち、現状においてサイバー空間はサルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジ信仰の中心的信者のオフラインにおける社会関係のあり方や宗教実践の特性をより強化するツールと見ることができるのである。

5 結論

ウダイプルで人気が拡大している、ラージプート貴族の霊であるサガスジーの信仰の中核には、その像と信者の間の身体感応的な交流がある。ここには大衆的なヒンドゥー教における宗教的実践の特色、すなわち「ある具体的な場所において一回的に生起する聖なるものと信者との五感（とりわけ視覚）を通じての交流」（三尾 2003: 38-39）が最重要視されるという特徴が色濃く現れている。ウダイプルのヒンドゥー教徒は、サガスジーの現れる具体的な場に参加し、神霊との交感を通じて、その靈力に与ろうとする。サガスジー信仰の場合、その交感を誘発し、人びとを信仰に誘い込むのは、現代を生きるウダイプル市民の間で共有されているラージプート貴族らしい姿である。この姿は信仰に関わる者たちの意思の協働によって具現化されるが、信者たちはその現れを原型たるサガスジーの神霊のエージェンシーの働きと感知し、その威徳ある姿を讃仰するのである。ラージプート貴族らしい姿は、一般のサガスジーの社では霊媒の立ち居振る舞いや言動に端的に現れる。しかし、信者層のジェントル化と歩調を合わせるように霊媒の存在や権威が周縁化しているサルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジーの場合には、人びとを信仰に誘い込む力を備えたラージプート貴族の姿は頻繁に更新されるアンギーを通じて表現される。ここでは、フラクタル図形のように次々に現れる神像全体から元ラージプート王子の偉大さを推論し、それに魅惑されることによって信仰を深めていく仕掛けが見られるのである。

しかもサルヴ・リットゥー・ヴィラスの社の場合、アンギーは主にウダイプルの中間層たる商人や企業家たちが順に施主となって更新される。つまり人びとを魅惑し信仰に誘い込む神像の現れは、単一のエージェントではなく、経済発展のもとで豊かとなり社会的な存在感を増しつつあるウダイプルの中間層の信者たちの意思の共同によって成り立っているのである。見方を変えれば、伝統的な権威が失われた結果アンギーの施主役に次々に参入できることが、この社における中間層を中心とした信者の拡大の要因になっている。アンギーの施主になる中心的な信者たちは寺院の既存の祭礼を盛大にしたり、新たな祭礼を企画したりすることを通じて一般の信者が一層拡大することにも寄与しているのであるが、そこにはインド各地の都市で見られるヒンドゥー教的な宗教実践のジェントル化という特徴がみられる。

サルヴ・リットゥー・ヴィラスでは信仰における明確な権威が失われ、中心的な信者集団がゆるやかに意思を働かせ合って信仰を拡大しているのであるが、そのことは

信者集団がインターネットにも気軽にアクセスできる社会層であることと相まって、この社の信仰がサイバー空間のテクノロジーにも柔軟に対応し、ここに積極的に進出することにも貢献している。しかし、サイバー空間に進出した神の図像はその存在のあり方に大きな変化が生じている。1つは、サイバー空間上の図像が身体感応的な交流の対象という存在ではなく、いわば「不活性化」された図像として鑑賞される対象となってゆくことである。2つめは、オフラインの社でのアンギー創出においては少なくとも表向きは消されている施主の主体性がサイバー空間においては肯定されるようになり、サイバー空間上の神像は原型であるサガスジの偉大さが推論される対象ではなく、施主の存在や人格性が推論される存在に変わってゆくことである。

本論では十分に述べられなかったが、ウェブサイトのサガスジとフェイスブックのサガスジを比較すると、ウェブサイトではこの信仰が何であるのかということについてことばで説明しようという試みが加えられ始めていることもわかる。この信仰の伝統になじみのない多数のサイト訪問者に信仰の内容を訴え、説明するためのことばが加えられているのである。サガスジ信仰の特性である図像や実践の優位性や中心性がサイバー空間に進出することで次第に浸食されてゆく傾向と捉えることもできよう。特定の場での身体感応的な交流という特性に支えられた信仰が、その拘束を越えてることによって別種の信仰に変化する兆しが現れてきているのである。一方で、サイバー空間への神像の進出はスマートフォンのようなツールを使って、どこでも常に肌身離さず神像とつながれるという感覚を生み出している。伝統的な身体感応的实践からは乖離しているものの、ここに新しい実践の可能性が開けてきていることにも注目しておく必要があるだろう。

一方、序論でも述べたように、現時点においてサイバー空間に積極的に現れるサガスジは、中間層が信仰集団の主体となったサルヴ・リットゥー・ヴィラスのみである。フェイスブックには他にも3つのサガスジが現れてはいるが、図像を頻繁に更新することもなく、「友だち」もほとんど増やすことはない状態である。しかし、今後スマートフォンなどを介したサイバー空間へのアクセスが、より多数の大衆にも容易になる状況が生まれたとき、別の社のサガスジもより積極的にサイバー空間に現れるようになることも予想される。そのとき、その図像との関わりがどのような論理のもとに展開し、図像がどのような働きをなすものとなるのか。サルヴ・リットゥー・ヴィラスにおけるような存在に変質してゆくのか、それともそれとは異なる新しい働きが現れてくるのか。仮により多数の社のサガスジがサイバー空間に現れる状況が生ずるとしたら、そこでの図像をめぐる社会的関係や図像の働きの変化も注

目すべき論点となるであろう。

ピニーやジャインが指摘しているように19世紀に世界化した西欧的な絵画や写真の技術は、やがてヒンドゥー教の宗教実践に取り込まれ、アプロプリエートされて独自の構図法や使われ方が編み出され、伝統的な宗教実践の不可欠の要素となっていった (Pinney 2004; Jain 2004)。どちらかと言えば、技術のあり方が宗教実践によって変質したのである。インターネットや電子技術といった新しい図像への働きかけ方を可能とする技術はヒンドゥー教の宗教実践のあり方そのものすらも変質させるのであろうか。それとも、図像の優位というヒンドゥー教実践の特性はサイバー空間においても維持され、サイバー空間の技術や使い方もヒンドゥー教の宗教実践がアプロプリエートしてゆくのであろうか。オンライン上のサガスジューは、アンギーの施主たちのゆるやかな競争の場であるだけでなく、宗教実践のあり方をめぐるさまざまな技術や態様の争いの場でもあるのだらう。スマートフォンを携帯可能な祭壇として用いるような実践の広がりへの注目を手掛かりの一つとしながら、この技術や態様の争いや交渉の行方を追求することを次なる課題として、本稿を閉じることとしよう。

謝 辞

本論文の基礎となるフィールド調査は2007年から2015年の間、インド・ラージャスターン州のウダイプル市およびその近郊で断続的に行ってきた。調査にあたっては日本学術振興会科学研究費補助金基盤研究 (A)「南アジア地域における消費社会化と都市空間の変容に関する文化人類学的研究」(2006年度～2009年度。代表：三尾 稔 JP18251026)および人間文化研究機構地域研究推進経費(2010年度以降)を活用した。調査の過程では、ウダイプル市のあるメーワール地方の方々には、インタビュー調査にご協力いただいたり、神像の装飾プロセスやサガスジューに関わる儀礼や祭礼の様態を間近に観察させていただいたりする他、さまざまなご協力をいただいた。全ての方々のお名前を記す紙幅はないが、深く感謝する。またウダイプル市のミーラー州立女子大学のシャム・S・クマワット (Shyam S. Kumawat) 講師にはお忙しい時間を割いてインタビュー調査のアレンジ、ときにはインタビューの際の通訳役などを買っていただくなど大変お世話になった。記して感謝する次第である。

本論文のもととなる構想は、2012年10月18日のエジンバラ大学南アジア研究センターにおける公開セミナー、および2014年10月11日の人間文化研究機構「現代インド地域研究」国立民族学博物館拠点国際研究ワークショップにおいてそれぞれ口頭発表を行っている。これらのセミナーやワークショップに出席し、質問やコメントを寄せてくださった皆さんにも御礼を申し上げる。また本論文の匿名の査読者の方々には、温かくまた非常に建設的なコメントを頂き、

それらのコメントは論文を完成させるうえで大いに参考になった。3名の査読者の方々にも深く感謝する。

*本文中の写真は全て三尾が撮影した。また撮影地は全てインド・ラージャスターン州ウダイプル市である。

注

- 1) ラージプートはメーワール地方においては、王、貴族、領主など支配者の地位を独占するカーストであった。メーワール地方を含むヒンドゥー社会におけるラージプートの位置づけについては、第2章を参照されたい。
- 2) メーワール地方の他の都市、例えばメーワール王国でウダイプルが造営される以前の王都であったチットールガル、この地方のテキスタイル産業の中心の一つビールワラ、あるいは王国時代の大領主の居住地だったビンデルなどにもサガスジーが憑依する社がある。しかし、管見の限りサガスジーの社がこれほど集中しているのはウダイプルだけである。また、小都市や村落ではラージプートが祖先霊としてサガスジーを祀る事例はあるが、霊媒に憑依する事例は調査の過程では実見していない。メーワール地方全体の分布傾向については、今後さらなる調査の課題としたい。本論文は、サガスジーの憑依が集中し、またこれへの信仰が盛んとなっているウダイプル市の事例に焦点をしばって記述、分析を行う。
- 3) ヒンディー語でジャナム・ウトサヴ (Janam Utsav) と呼ばれている。直訳すれば、生誕祭礼。後述のように、これは霊の生前の人物の誕生日とされている日に挙行されることになっている。しかし、ウダイプルのサガスジーの「生誕記念祭礼」は、それぞれの霊の出自が異なることが多いにもかかわらず、全て同一の日に挙行されている。
- 4) フェイスブックでは、参加すると各自に「タイムライン」ページが与えられ、そこに自らの情報をアップできるようになる。また、知り合いを検索し、知り合いに「友だち」になるリクエストを送って相手がそれを承認すると、相互に「友だち」となり、その知り合いの情報が自分のタイムライン・ページ上にアップされるようになる。アップされた「友だち」の情報には、コメントを書き込むこともできる。また、タイムライン・ページ上には公開されない形で、「友だち」とチャットをすることもできるようになる。こうして、フェイスブック上で参加者同士のコミュニケーションのネットワークが広がってゆく。
- 5) 1つめは、同じサルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジーのフェイスブックページ (<https://www.facebook.com/shrisagasji?fref=ts>) であるが、2011年3月以降活動を休止している。2つめは、ウダイプルの東方70kmほどのところに位置するビンデル (Bhinder) という小さな町に現れたサガスジーのフェイスブックページである (<https://www.facebook.com/sagasjibavjiraj/>)。2013年4月以降こちらは数ヶ月に1度情報のアップを続けていたが、本文で取り上げているサルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジーとは異なり、フェイスブックを通じて「友だち」のネットワーク作りをしていない。また2014年10月を最後に情報をアップせず、やはり活動を休止している。3つめはウダイプルの旧市街に現れた Rudra Pratap Shinghji の名で呼ばれるサガスジーである (<https://www.facebook.com/Shree-Shree-%E0%A5%A7%E0%A5%A6%E0%A5%A6%E0%A5%AE-Shree-RudraPratap-Singhji-Shree-SagasJi-BawJi-Raj-309950812527856/timeline>)。こちらは2014年11月に誕生しているが、2014年以降の生誕祭の際の写真のアップするのみで、本論で取り上げるサガスジーほど頻繁かつ大量に情報がアップされているわけではない。
- 6) マタジーは直訳すれば母神。さまざまな名で現れ、霊媒に憑依して人びとを守護する。後で触れるナヴァアトリー祭礼の主神とみなされる。注13も参照されたい。一方ペールージーは、シヴァ神の憤怒の形相がそのまま神とみなされるバイラヴァ神と同一視されることもある神で、やはり霊媒に憑依して人びとを守護すると信じられている。ペールージーの社は農村の居住地域と農地や荒地との境界、また都市部では街区と街区の境界にあることが多く、その境界より内部の住民全体の守護神とも考えられる。ペールージーは単体で現れ、人びとを守護することもあるが、マタジーやサガスジーの従者として現れることもある。マタ

- ジーやサガスジの社の外、あるいはこれらの神格の近くに神格や社を守るようにペールジーが祀られている例もメーワール地方ではよく見かける。マタジーとペールジーの関係については、ハーラン (Harlan 2003: 135-148; 206-208) も参照。
- 7) 現地のことばではスリル (suril) と表現される。これはヒンディー語で身体を表す一般的な単語である。
 - 8) ホーキンス (Hawkins 1999) の研究はその意味で非常に先駆的と言えるが、彼女の研究対象はインドではなく主としてアメリカ合衆国におけるサティア・サイババの信者たちであった。
 - 9) Scheifinger も指摘しているように、この件数は google の検索で、Hinduism について何らかの記載があるウェブページ等が全て拾われているため、単にヒンドゥー教の何らかの概念の解説であったり、ヒンドゥー教と政治、経済、文化、社会その他の現象との関連についての記述であったりするものも多数含まれており、宗教的实践そのものにより直接的に関わるウェブページの数はこれよりも相当少ないと推測される。ヘランド (Helland 2005) は前者のようなある宗教に関する情報提供を主旨としたウェブページを Religion online、後者のようなウェブページで宗教的实践そのものを行うことを主旨としたページを Online religion という具合に概念的に分別することを提案している。この分別は概念上は可能であろうが、実際には双方の要素がさまざまな程度に混合したページも多数あり、宗教実践に関するウェブページの実数を把握することは非常に難しい。
 - 10) 2016年5月末時点でのインドの人口は13億4千万人あまりと推計されている (<http://www.indiaonlinepages.com/population/india-current-population.html>)。先に述べているインターネット使用者人口推計値をこの人口推計値で割ると、全人口に対するインターネット使用者人口がおよそ34.8%となる。このあたりはさまざまな推計をつき合わせて演算したものであるから、データが厳密に正しいとは言えないが、ここでは大よその傾向が分かればよいので、あえてこのような推計値を上げている。
 - 11) サイバー空間とその外の空間との相乗効果には、近年の宗教学的な観点からのサイバー空間研究もより注意深く探求を行う傾向にある。このような研究動向については、チェオン (Cheong 2012) を参照されたい。
 - 12) 宗教実践における図像の受容が「美的」なものとならざるかどうかが、本論で論じうる範囲を大きく越える重大な問題である。ピニーの提示した概念に対する本格的な批判は、西欧近代における独立した言説や実践の領域としての「美学」の成立そのものをどう捉えるかといった観点からの批判的検討をも要する。ヒンドゥー教における図像と人との関係についても、より広範な事例の積み重ねを行ったうえで更なる検討を加える必要がある。筆者としては本論をこういった大きな問題へのアプローチの出発点と位置づけたい。
 - 13) 実践共同体の概念は、レイヴとウエンガーの概念 (Lave and Wenger 1991) をもとに田辺繁治がタイでの事例をもとに詳細な検討を重ねてきた (Tanabe 2005)。レイヴとウエンガーは、徒弟制に基づいた伝統的な職場や近代的な社会制度である学校などに見られる、集団に参画してゆくことで知識や技術の修得が可能になるような社会的実践が展開される社会的な場を実践共同体と呼んだ。田辺は、この概念を継承しつつ、そのような場における中心的主体と周辺的主体との間に生じる権力的な関係を詳細に分析している。第2章以降で述べるように、サガスジの信仰集団にも、信仰に関わる知識や技術をめぐって中心-周縁の権力的関係を伴う実践共同体的な特徴がみられる。
 - 14) ペールジーについては注5も参照。身体の不調の原因が病院で突き止められないとき、メーワール地方の人びとはそれが何らかの霊のたたり、あるいは霊が何かの意思表示を求めている可能性を考える。その際、最初に訪れる社としてはペールジーの社が選ばれることが多い。
 - 15) ラージャスターンにおけるラージプートの支配体制については三尾 (三尾 2000a: 732)、ハーラン (Harlan 1992: 25-33) などを参照。また、同一カーストである者が身体的精神的性質を分有するという観念に関する今や古典的と言える議論としては例えば、マリョット及びインデン (Marriott and Inden 1977) を参照。
 - 16) 歴代のメーワール王の中でサガスジとなったものはいない。歴代の王の中で戦死したもののや不慮の死を遂げたものがないこともその一つの理由と考えられる。また、ラージプートとして諸領主と王は同一の身体的精神的性質を分有すると観念されてきたと言えども、王となったものの身体や魂は別格であってサガスジのように再びこの世に再臨して人びとの人生や出来事に介入するようにはならない、という観念があるとも解釈できるかも知れな

- い。ここには、王権と領主の差異、これとヒンドゥー的なカースト観・死生観など複雑な問題が絡んでくる。この問題は本論の主たる問題とは異なっているため、ここでは上記のような解釈の可能性だけを示唆するにとどめ、稿を改めて検討したい。
- 17) これらの集団は、ヒンドゥーの農耕民や定住的な職人ではなく、その周縁部に暮らし、定住性が比較的低いという特徴でまとめることができると思われる。ヒンドゥーの中心的なカースト民から見ると周辺性があるが、ダリトのように不可触性をもって激しく差別されるという地位にもない人びとに憑依神霊が憑依するのである。憑依神格一般の問題も、本論文で取り扱える範囲を超えるので、この問題についても別稿で検討する。
 - 18) なぜサガスジの憑依の多くが金曜日にかかるのかは詳らかではない。メーワール地方では、一般に神格ごとに憑依の曜日が決まっている。マタジーやパールージーの憑依は日曜日に起こることが多い。
 - 19) 神像や霊媒が身にまとっていたもので「下され物」として渡されるものとしては、神像や霊媒にかけられていた花輪や花飾りの花が多い。花は大切に持ち帰られた後、家庭の祭壇に飾られ、花全体や花びらを食べる。神像の装飾に用いた布が下され物となることもあるが、これらも各家庭の祭壇に飾られ、病気やさまざまな困難の時にはそれに触れて、神霊の力に与ろうとする。
 - 20) ヒンドゥー教の実践におけるダルシヤンの意義については、エック (Eck 1998) を参照。
 - 21) エークリングジーは、シヴァ神の変身形の1つで、盆地に造営されたウダイプルを囲む山々の1つの頂上にその寺院がある。メーワール王はエークリングジーの恩恵によってこの地の王となったという伝説があり、歴代の王は定期的にこの寺院に参拝する。メーワールの真の王はエークリングジーであり、王はその第一の臣下であるという言説もよく聞く。それゆえメーワール王は他のラージャスターンの王家の称号「マハーラージャー」(直訳すれば大王)ではなく、「マハーラーナー」(大いなる宰相)を称号として用いている。エークリングジーの姿を中央に描き、その周囲に歴代の主要なメーワール王の肖像を配し、エークリングジーのわきに現在の「王」の肖像写真を置いた図柄のあるカレンダーは、メーワール地方のヒンドゥー教徒の庶民の家庭にはごくありふれたものである。この種のカレンダーは、暦として用いるというよりも祭壇に飾り、図柄に現れたすべての神格や人格が礼拝の対象となる。ヒンドゥー教徒の間でカレンダーを神として崇拝する事例については、ピニー (Pinney 2004) およびジャイン (Jain 2004) などを参照。
 - 22) ジャガンナート神はインド東部オディシャ州プリーの街に祀られる神で、年に1度の大祭のときの山車行列はヒンドゥー教徒の間で非常に有名である。メーワールでは、マハーラーナー・ジャガット・シン1世 (Maharana Jagat Singh, 在位 1628-1654) がジャガンナート神を篤く信仰していたとされる。彼の夢にジャガンナート神が現れ、メーワール地方のある山にジャガンナート神の神像が一体埋まっていると指示した。マハーラーナーの命を受けて家臣がその地点を掘るとそこから正に神体が現れたので、これをウダイプルの王宮近くに勧請し、ウダイプルの街の守護神として祀るようになった。これがウダイプルの王宮近くにそびえるジャグディーシュ寺院である。この寺院でもプリーの寺院と同じときに山車行列を行っていたが、街に出ることはなく寺院の境内で挙行していた。しかし、1990年代半ば以降ウダイプルの街でヒンドゥー・ナショナリズムが高揚し、青年層が友人クラブを作ってさまざまなヒンドゥー祭礼の「復興」(歴史上はウダイプルの街では行われていなかった別の地方の祭礼を、かつてウダイプルでも行われていたという主張のもとに導入する)が試みられるようになると、ジャグディーシュ寺院のジャガンナート神の山車行列も大規模にウダイプルの街で行われるようになった (Mio 2009: 46-47)。そのとき以降、メーワール「王」家の人びともこの行列に加わってウダイプルの街を練り歩くようになったのである。

なお、サルヴ・リットゥー・ヴィラスのサガスジは生前、メーワール王国に攻め込んできたムガル帝国軍を迎え撃ち、このジャガンナート寺院付近で行われた攻防戦で活躍したという伝説もある。
 - 23) ドゥルガー女神が九日間の戦いの後に魔王を討伐したという神話を踏まえて催される、女神の力を讃え、その力に与ろうとする祭礼。メーワール地方における女神祭礼やその変容に関しては三尾 (Mio 2008; 2009) 及び三尾 (三尾 2013) を参照されたい。ラージプートは女神に深く帰依していることから、ラージプートの霊であるサガスジの社では、この女神祭礼を盛大に挙行する。ラージプートと女神信仰のかかわりに関しては、ハーラン (Harlan 1992) を参照されたい。
 - 24) 10月の末から11月初旬頃に行われる祭礼。この時期は夏播き作物の収穫期にあたり、そ

- の実りを感謝して収穫物を調理して神靈に捧げる祭礼である。サガスジーはラージプート領主や王族の霊であり、領土の農業生産を守護するものと見なされるので、この祭礼も盛大に行うと説明される（2012年8月の信者へのインタビュー）。
- 25) 後述のように、サルヴ・リットゥー・ヴィラスにおいてはアンギーが頻繁に更新される。
- 26) バクティは1世紀頃に成立したヒンドゥー教の重要聖典『バガヴァット・ギーター』に登場する概念で、ある神を選んで一心に敬愛の心を持って接し、絶対的な帰依を捧げれば解脱が可能となるという教えである。しかし、大衆的なヒンドゥー教の宗教実践においては解脱を目的とせず、より現世利益的な願いをかなえるにしても、ある特定の神に一心に仕えるという意味でバクティという言葉が使われることがある。バクティのより広い意味での使われ方については、三尾（三尾2011）を参照。
- 27) サガスジーの前では、伝統的なラージプート領主に前にしたときのような振舞いや言葉づかいが求められるが、若い信者やウダイプルの外から来た信者にはその方法が分からない者もいる。常連の信者たちは、初めてサガスジーの社を訪れて戸惑う者に正しい振舞いやことばづかいを教えて、信者の行為をしつける。また、憑依した霊媒のことばが聞き取りにくかったり、逆に信者が恐れを抱いてはきはきと自らの問題が語れなかったりする場合は、常連の信者がそれらのことばを取り次ぐ役割を果たす（Mio 2015: 220-221）。
- 28) ハリアリ・アマウシャは、この地域で用いられているヒンドゥー暦のシュラーヴァナ月の黒分15日目（日本語の月齢では晦日、ないし「つごもり」にあたる。ただし、北インドのヒンドゥー暦ではこの日が1ヶ月のちょうど中間の日になる）を指す。直訳すると「緑あふれる『つごもり』」。この地域では雨季の最中にあたり、順調な天候であれば夏播きの作物が育ち、山林原野の葉や草が茂る時期である。ウダイプルの街では豊作を祈る祭礼が行われ、市が立つ日となっており、周辺の農村部からも農事を休んで多数の客が市に訪れる。
- 29) アウラングゼーブもスンナ派の皇帝であり、スンナ派イスラームの護教に熱心であったとされるので、この皇帝と戦ったがゆえにスンナ派の君主を意味する名が名づけられたという説明には矛盾があるが、伝説ではこのように述べられている。
- 30) サティーはラージプートの妻が、夫の死に殉ずる慣習である。サティーを遂げた女性にはもともと強い霊力が備わっていたと信じられ、その女性の殉死を記念する石像を祀ってサティー・マタと呼び、その霊力に与ろうという信仰がラージャスターンには根づいている。ラージャスターンにおけるサティー・マタ信仰についてはハーラン（Harlan 1992: 112-153）を参照。
- 31) このスーフィー聖者の廟は、ウダイプルの街の郊外にあるカッタン・バオリという名の大きな共同井戸の脇にある。この井戸そのものが、スルタン・シンの死を悼んで父王の妃によって造営されたという伝説がある。廟には3体のスーフィー聖者が眠っているが、この廟を守り、時折訪れる参拝者の拝礼を助けている近隣のムスリムに聞いても、これらの聖者の名前は不明であるという。
- 32) この伝説では第2妃は続いてジャイ・シン1世を暗殺しようとして、その企てが露見し、この妃もジャイ・シン1世によって殺害されたと述べる。第2妃にはサルダール・シン（Sardar Singh）という名の息子がいたのだが、母妃の殺害を知るや自ら毒をあおいで死んだという。サルダール・シンもサガスジーとなり、いくつかの社に現れている。また、ジャイ・シンは自らの手で王妃や息子を殺害した罪を減ぼすため、メーワール王国北部に治水灌漑用の人造湖を造営した。これが、ジャイサマン（Jai Samand）湖であるという。
- 33) このストーリーの枠組みの重要性和強固さについては、三尾（Mio 2015: 221-224）を参照。
- 34) この不満の内容については、後述する。
- 35) 具体的には、バラモン司祭が神像の脇に立ち、参拝者が神像にささげるお金や花、ココナツなどを受け取り、司祭が神像の前に捧げる。そして、司祭の顔見知りとなっている常連の参拝者に対して、神像の周囲に飾られている花々から花びらを取って、司祭がその参拝者に神像からのお下がりとして渡すのである。
- 36) ヒジュラは、男性の身体つきや声をもちつつ女装してさまざまなヒンドゥー教寺院の祭礼で舞踊を披露したり、一般の家庭や商店を門づけして歩き、金銭や食物を与える者には祝福を与え、またそういう贈与を拒む者を呪詛したりする人びとである。ヒジュラはインドのヒンドゥー教世界には幅広く見られる。ヒジュラをめぐる信仰や宗教的实践については、國弘（國弘2009）を参照。
- 37) 注4を参照。ペールージーは人びとの守護をする神霊として単体で崇拜の対象となることもあるが、女神やサガスジーなどの従者として現れることもある神格である。

- 38) 霊媒は憑依中に剣やモール・パンクを持つことが多い。モール・パンクは孔雀の羽根を束ねて棒状にしたもので、霊媒の権威を表すものとされる。サガスジの霊媒は剣を持ち、ベールジーやマタジの霊媒はモール・パンクを持つことが多いが、必ずしも全てにあてはまるわけではない。霊媒はその前に額づく信者たちの背中や肩を、これらの剣やモール・パンクの先でやさしく叩く。すると信者たちを悩ますものが払われる。
- 39) アマル水はアヘンの粉末を水で溶いたもの。メーワール地方では祭礼や婚礼などの際、そこに参集した男性たちの間で分かち合って飲むことが一般によく見られる。
- 40) エークリングジについては注 10 を参照。エークリングジはメーワールの王家やラージプート貴族から篤く信仰される。スルタン・シンもエークリングジを篤く信仰していたとされ、この社の神像群の中央にエークリングジが祀られている。サルヴ・リットゥー・ヴィラスの霊媒や、憑依の起こるときにダーリー・カーナーに参集していた男性たちは、生誕祭の後の憑依儀礼のあとエークリングジに参拝し、ここで共食儀礼を行う。
- 41) カッチュワハはラージプートの氏族名。サガスジの憑依がラージプートの男性に起こることは珍しいが、ここではラージプートへの憑依が起こっている。スルタン・シンはシンディヤ氏族であり、カッチュワハとは氏族は異なる。
- 42) 北部インドのヒンドゥー暦は 1 ヶ月を黒分（満月の翌日からつごもりまで、次第に夜空の月明かりが減少してゆく約 2 週間）と白分（新月の日から満月まで、次第に夜空の月明かりが増加してゆく約 2 週間）とに分け、それぞれを 15 日ずつ数えてゆく。すなわち、満月の翌日が黒分 1 日目、その翌日が黒分 2 日目となり、つごもりで黒分 15 日目、またその翌日の新月の日が白分 1 日目、その翌日が白分 2 日目となり、満月で白分 15 日目となる。北部インドでは、1 ヶ月のうちでは先に黒分が来て、後半に白分を配置し、満月でその月が終わるようになっている。ハリアリ・アマウシャはシュラーヴァナ月黒分 15 日目だから、シュラーヴァナ月白分 3 日目はその 3 日後ということになる。
この日がスルタン・シンの誕生日という記述は Vir Vinod (Shyāmaladās 1986) などでは確認できず、口承による伝承であろうと思われる。
- 43) ヒンドゥー暦の日にちは、朔望月を三十等分して得られる時間単位であるが、これと観測される日の出・日の入りとはしばしばずれが生ずるため、暦上の日が飛ばされたり（欠日と呼ぶ）あるいは同じ日にちが繰り返されたり（余日と呼ぶ）することが頻繁に生ずる。そのため、ある祭礼が実際のところいつ挙行されるのかは、暦を読み込み、太陽と月をよく観測しないと決定できない。生誕祭をシュラーヴァナ月白分 3 日目で定めたとすると、年毎に曜日の変動するのは当然なうえに、上記のような理由によって実際にいつ生誕祭を挙行したらいいのか、暦に詳しくない庶民にはなかなか分からないことになる。ヒンドゥー暦の日にちの算定方法については、(矢野 1992: 173-176) を参照。
- 44) 後述の通り、ウダイプルの他のサガスジの社に熱心に通う中間層の男女もいる。しかし、サルヴ・リットゥー・ヴィラスのように中間層が信者集団の中核的存在にはなっていない。この点でもサルヴ・リットゥー・ヴィラスは特異な社であり、このことがこの社のサガスジが現時点では突出してサイバー空間にまで現れていること背景にあると考えられる。
- 45) 詳細は注 23 を参照されたい。
- 46) インドでは婚礼その他の大規模な儀礼や祭礼、あるいはさまざまな聖者の説教集会や政治的な目的の集会などでは、会場に巨大な日よけテントを設営する。またそれらに付随した会場設営（椅子やテーブル、演壇やステージ、マイクやスピーカー、映像モニターなどの音響設備などの設営）も必要となる。こういった目的のテントや設備、調度品の貸し出し、会場デザインの提案、実地の設営や撤去を行う業者がインド各地の都市で商売をしている。サルヴ・リットゥー・ヴィラスの生誕祭では、社の参拝に訪れた者たちが長い行列を作るが、その参堂全ての上にテントがかけられ、日よけと雨よけとして使われている。
- 47) 社の中は聖なる空間であるため、参拝者は全て裸足で社の中に入る。生誕祭では参道に行列する前に靴を脱ぎ、靴預かり所に預ける。
- 48) Jal はヒンディー語で水の意味。Mahoutsav は同じく大祭の意味。社のサガスジを祀ってある内陣の床に噴水が出る仕掛けを作り、豊かな水の恵みを祈るという祭礼。1 月に開催している。
- 49) Phal はヒンディー語で果物の意味。社の内陣いっぱいさまざまな果物を飾りつけ、豊かな恵みを感謝する祭礼。11 月に開催している。
- 50) 献血は 1999 年にインド・パキスタン国境で偶発した紛争（いわゆるカルギール戦争）の

際、インド兵士への支援や国家への献身を表明する手段として、インド各地で流行現象のように人気が出た。ウダイプルも例外ではない。紛争は短期間で終結したが、これ以降、祭礼の運営などを目的として街の青年たちが結成するクラブが社会奉仕活動にも関心を持つと、まず献血活動を行うのが定番ようになっていく。クラブは日を定め、病院などと連携して献血キャンプを設営し、一般市民から献血を呼びかける。ウダイプルの青年クラブと宗教、社会活動については三尾 (Mio 2008; 2009) を参照。

なお、インドにおける献血の宗教的、社会的意義に関しては、コープマン (Copeman 2009) を参照。コープマンによれば、1962年の印中国境紛争時にもインド国内で献血が流行した (Copeman 2009: 134)。献血じたいは少なくともその前後からインド社会に定着した行為であるが、ウダイプルの青年層が作るクラブ等の組織による社会貢献活動の一環としての献血がブームとなるのは2000年代に入ってからのことである。

- 51) 残り2つのうち1つは象頭人身の神ガネーシャの生誕を祝う祭礼で、これはウダイプルやメーワール地方ではマハラシュートラ州からの移住者を除けばどういふ形でも全く行われていなかった。もう1つは、クリシュナ神の生誕に伴う儀礼的行事をイベント化したものである。クリシュナ神の生誕祭は以前からウダイプルやメーワール地方で行われていたが、この儀礼的行事は全く行われていなかった。
- 52) 山下 (山下 2015: 255-262) は、シンガポールのインド系移民のヒンドゥー寺院では、彼らの故地ではバラモンが司祭を務めず、酒や肉が供えられる神格が、バラモンが司祭となり、ヴェジタリアンの供物が捧げられる対象に変化する現象が起きていると指摘し、これをヒンドゥー教寺院と儀礼のアーガマ化と呼んでいる。シンガポールでは、中間層にあたるインド系移民が急増していることが背景にあると考えられる。山下は、この傾向はヒンドゥー教内にある不可逆的で抗しがたいサンスクリット化への流れ (山下 2015: 260) と捉えているが、こういった現象が海外のインド系移民社会一般でも生じている傾向といえるのか、またそれは山下の指摘するように宗教に内在的な動因によるのか、宗教実践を支える信者の社会変化によるものであるか、という問題も今後検討すべき課題としたい。
- 53) ジャナムアシュタミーはクリシュナ神の生誕記念日。クリシュナ神は、孔雀の羽根を身につけ、横笛を持つ姿で現れるため、この日近くのサガスジューのアンギーには孔雀の羽根や横笛があしらわれることが多い。一方女神祭礼であるナヴァラートリーの際には、女神の持ち物である三叉の矛がアンギーのどこかに用いられることが多い。
- 54) マハーラーナー・プラタプ・シン (1540-1597。在位 1572-1597) は、ムガル帝国第3代皇帝アクバルがメーワール王国征服のために差し向けた大軍と戦い、これを退けたことでメーワール王国で最も声望高い王である。インド独立運動が盛んとなると、外敵に果敢に立ち向かい独立を守った王として、特にヒンドゥー・ナショナリズム的な志向を持つ勢力からヒンドゥーの守り手のシンボルとされるようになる。マハーラーナー・プラタプの誕生日 (北インドのヒンドゥー暦でジャイシュタ月白分3日目) にはウダイプルやメーワール王国の古都であるチットールガルでは、市街でパレードなどの祝祭行事が行われる。この日の近くのアンギーではサガスジューは中世の甲冑や武器を持った姿が表現される。
- 55) ジャイナ教徒がヒンドゥー教の神格を崇拝したり、ヒンドゥー教の祭礼に参加したりすることはラージャスターンにおいては珍しいことではない。逆にヒンドゥー教徒がジャイナ教の寺院を参拝する姿もよく見られる。
- 56) 当時の連邦政府政権がカーストによる差別に対する政策として、就職や入学、議会の議席などに設けてある留保枠の適用をより広範なカーストに適用させる制度を強行的に導入しようとしたことに対し、インド全土でデモ、商店やバスの打ち壊しなどの運動が燃え広がった。これに対して連邦や州政権は戒厳令を発令して反対運動を押さえ込もうとした。
- 57) タグ付けされる写真の中には、子供の写真や「友だち」がどこかを旅行した際の風景写真などが含まれることがある。サルヴ・リットゥー・ヴィラスの青年クラブのメンバーの中には、こういった写真はサガスジューのフェイスブックの聖なる雰囲気損なうものとして嫌悪し、フェイスブックそのものをやめるか、少なくともこのフェイスブックページではタグ付けを防ぐような手段をとるべきだと主張するものもいる (2012年8月の信者へのインタビュー)。
- 58) インド人であれば、イスラーム教徒やキリスト教徒の名前は、ヒンドゥー教徒、ジャイナ教徒、シク教徒のそれとは大よその区別が可能である。ジャイナ教徒やシク教徒はヒンドゥー教の一部であるという考え方もあり、設立者は彼らは区別せずに「友だち」として承認している。筆者のように明らかにインド人ではないという者が「友だち」となっている例

- は極めて稀で、筆者の場合はこのページにメッセージを送って依頼をし、「友だち」として承認された。
- 59) 寺院やウダイプルの中上流階層のクラブ組織などが団体名のまま「友だち」になっているケースもあるが、母数にはこれらもそのまま加えてある。
- 60) Bhavは風、雰囲気、態度、感じなど幅広い語義を持つが、ある存在から発出する、その存在物がまさにそこにあるという感覚というのが、この場合には最も近い語積となるだろう。オーラという語義にも近いものがある。メーワール地方のさまざまな神霊の霊媒となる人びとの語りの中では、まさに神霊が憑依するときはその神霊の bhav を身体に感じ、次の瞬間に自らの自律的感覚を失ってゆくとよく述べられる。
- 61) 聖なる存在を目に焼きつけ記憶して、危機のときに想起するという実践の重要さは、イスラームの伝統に連なるスーフィー聖者廟における信仰においても強調されており、ここにはヒンドゥーやイスラームという教条を超えたインド的な宗教伝統の持続が見て取れる。この実践の重要性については、三尾（三尾 2000b: 174-177）を参照。
- 62) カラパナギオティスの論文では、サイバー空間やデジタルカメラなどにヒンドゥー教神像を保存しておくことは、神像などとは異なる「俗」で「穢れた」写真と同じ空間を神像が共有することになり、神像が穢れてしまうという恐れをヒンドゥー教徒の間にもたらすと指摘されている（Karapanagiotis 2010: 182-186）。これは、注46で取り上げた発言とも通底する危惧ではあるが、メーワール地方のヒンドゥー教徒の間でこのような危惧が語られる場面に遭遇したことは減多にない。多くの人びとは「穢れ」など気にせず、神像を含むさまざまな写真を次々にデジタルカメラやスマートフォンで撮影し、そのまま保存し、必要に応じて神像を見つめている。デジタル化して保存や持ち歩きが簡単になったことが神像との関係をどのように変えるのか、あるいは変えないのかという問題については調査を繰り返し、稿を改めて検討すべき課題であるが、現段階ではサガスジーの信者に限って言えば、デジタル空間の「穢れ」を恐れたり気にしたりする者は極めて少ないということを確認しておくにとどめたい。

文 献

〈日本語〉

國弘暁子

2009 『ヒンドゥー女神の帰依者ヒジュラ—宗教・ジェンダー境界域の人類学』東京：風響社。

セン アマルティア, ドレーズ ジャン

2015 『開発なき成長の限界—現代インドの貧困・格差・社会的分断』湊一樹訳, 東京：明石書店。

松川恭子

2015 「環流化を媒介するメディア」三尾稔・杉本良男編著『現代インド6 環流する文化と宗教』pp. 129-152, 東京：東京大学出版会。

三尾 稔

1997 「人びとと神霊の交流—超自然の環境」小西正捷編著『暮らしがわかるインド読本インド』pp. 106-112, 東京：河出書房新社。

2000a 「ラージプート」綾部恒雄監修『世界民族事典』p. 732, 東京：弘文堂。

2000b 「ラージャスターンのスーフィー聖者廟におけるコミュニナリズム」『東洋文化』80: 139-189。

2002 「聖者廟空間におけるアイデンティティ・ポリティクスの生成とその回避—インド・ラージャスターン州メーワール地方のスーフィーの聖者廟の事例」『国立民族学博物館研究報告』26(4): 603-662。

2003 「現代インドにおける宗教の変容」小谷汪之編『現代南アジア5 社会・文化・ジェンダー』pp. 37-62, 東京：東京大学出版会。

2008 「よみがえった武人の霊—インド・ウダイプルにおける共同性の変容」『民博通信』

- 120: 29–32。
2011 「民衆ヒンドゥー教とは何か」鈴木正崇編『南アジアの文化と社会を読み解く』pp. 35–68, 東京：慶應義塾大学東アジア研究所。
2013 (三尾稔監修 国立民族学博物館製作)『みんぱく映像民族誌 第9集 インド西部の女神祭礼』(DVD) 大阪：国立民族学博物館。
2015 「宗教のポリトロピー」三尾稔・杉本良男編著『現代インド6 環流する文化と宗教』pp. 327–348, 東京：東京大学出版会。
矢野道雄
1992 『占星術師たちのインド 暦と占いの文化』東京：中央公論社。
山下博司
2015 「ディアスポラとヒンドゥー教—東南アジアのタミル系寺院と宗教」三尾稔・杉本良男編著『現代インド6 環流する文化と宗教』pp. 253–275, 東京：東京大学出版会。

〈英語〉

- Brasher, B.
2004(2001) *Give Me That Online Religion*. New Brunswick: Rutgers University Press.
Campbell, H. A.
2005 *Exploring Religious Community Online: We are One in the Network*. New York: Peter Lang.
2012 *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. London: Routledge.
Cheong, P. H.
2012 Authority. In Heidi A. Campbell (ed.) *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, pp. 72–87. London: Routledge.
Copeman, J.
2009 *Veins of Devotion: Blood Donation and Religious Experience in North India*. New Brunswick: Rutgers University Press.
Eck, D. L.
1998 *Darsan: Seeing the Divine Image in India*. New York: Columbia University Press.
Gell, A.
1998 *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
Gold, A. G.
2008 Showing Miracles in Rajasthan: Proof and Grace. In C. G. Dempsey and S. J. Ray (eds.) *Miracle as Modern Conundrum in South Asian Religious Traditions*, pp. 85–103. Albany, NY: State University of New York Press.
Harlan, L.
1992 *Religion and Rajput Women: The Ethic of Protection in Contemporary Narratives*. Berkeley: University of California Press.
2003 *The Goddesses' Henchmen: Gender in Indian Hero Worship*. New York: Oxford University Press.
Hawkins, S.
1999 Bordering Realism: The Aesthetics of Sai Baba's Mediated Universe. In C. Brousius and M. Butcher (eds.) *Image Journeys: Audio-visual Media & Cultural Change in India*, pp. 139–164. New Delhi: Sage.
Heidbrink, S. and N. Miczek
2010 Introduction to the Special Issue: Religions on the Internet-Aesthetics and the Dimensions of the Senses. *Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet*. 4(1): 1–11.
Helland, C.
2005 Online Religion as Lived Religion: Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet. *Online-Heidelberg Journal of Religion on the Internet* 1(1): 1–16.
Herman, P. K.
2010 Seeing the Divine through Windows: Online Darshan and Virtual Religious Experience.

- Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet*. 4(1): 151–178.
- Hojsgaard, M. and M. Warburg
 2005 Introduction: Waves of Research. In M. Hojsgaard and M. Warburg (eds.) *Religion and Cyberspace*, pp. 1–11. London: Routledge.
- Jain, J.
 2004 *Indian Popular Culture: 'The Conquest of the World as Picture.'* New Delhi: National Gallery of Modern Art.
- Karapanagiotis, N.
 2010 Vaishnava Cyber-Puja: Problems of Purity & Novel Ritual Solutions. *Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 4(1): 179–195.
- Lave, J. and E. Wenger
 1991 *Situated Learning: Legitimate Peripheral Learning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marriott, M. and R. Inden
 1977 Toward an Ethnosociology of South Indian Caste Systems. In D. Kenneth (ed.) *The New Wind: Changing Identities in South Asia*, pp. 227–238. The Hague: Mouton.
- Mio, M.
 2008 Public Space, Voluntary Associations, and Hindu Nationalism: Changing Urban Festivals in Udaipur, Rajasthan. In H. Ishii and D. Gellner (eds.) *Political and Social Transformations in North India and Nepal*, pp. 239–262. New Delhi: Manohar.
 2009 Young Men's Public Activities and Hindu Nationalism: Naviyubak Mandals and the Sangh Parivar in a western Indian town. In D. Gellner (ed.) *Ethnic Activism and Civil Society in South Asia*, pp. 27–56. New Delhi: Sage.
 2015 Community of Retrospect: Spirit Cults and Locality in an Old City in Rajasthan. In C. Bates and M. Mio (eds.) *Cities in South Asia*, pp. 210–227. London: Routledge.
- Pinney, C.
 2001 Piercing the Skin of the Idol. In N. Thomas and C. Pinney (eds.) *Beyond Aesthetics: Art and Technologies of Enchantment*, pp. 157–179. New York: New York University Press.
 2004 *'Photos of the Gods': The Printed Image and Political Struggle in India*. London: Reaktion Books.
- Punit, I. S.
 2016 India Has Overtaken the US to Become the World's Second-Largest Smartphone Market. *Quartz India* (online journal)
<http://qz.com/608005/india-has-overtaken-the-us-to-become-the-worlds-second-largest-smartphone-market/> 2016年5月3日閱覽
- Scheifinger, H.
 2008 Hinduism and Cyberspace. *Religion* 38: 233–249.
 2010 Hindu Embodiment and the Internet. *Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 4(1): 196–219.
 2012 Hindu Worship Online and Offline. In H. A. Campbell (ed.) *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, pp. 121–127. London: Routledge.
- Singh, S.
 2010 Digital Divide in India: Measurement, Determinants and Policy for Addressing the Challenges in Bridging the Digital Divide. *International Journal of Innovation in the Digital Economy* 1(2): 1–24.
- Smith, F. M.
 2006 *The Self Possessed: Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*. New York: Columbia University Press.
- Strathern, M.
 1988 *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.
- Tanabe, S.
 2005 Reconsidering Community: From the Viewpoint of Practice and Governance. *Annual Report of Social Anthropology* 31: 1–29.

三尾 モノを通じた信仰

Waghorne, J. P.

2004 *Diaspora of the Gods: Modern Hindu Temples in an Urban Middle-Class World*. New York: Oxford University Press.

〈ヒンディー語〉

Shyāmalādās, K.

1986 [1893] *Vir Vinod*. (4 vols.) Reprinted by Motilal Banarasidass (Delhi).

〈参考資料〉

<https://www.facebook.com/shrisagasaji.bavji> 2016年5月3日閲覧

<http://shrisagasjibavjiraj.com/> 2016年5月3日閲覧

<https://www.facebook.com/shrisagasji?fref=ts> 2016年5月3日閲覧

<https://www.facebook.com/sagasjibavjiraj/> 2016年5月3日閲覧

<https://www.facebook.com/Shree-Shree-%E0%A5%A7%E0%A5%A6%E0%A5%A6%E0%A5%AE-Shree-RudraPratap-SinghJi-Shree-Sagasji-BawJi-Raj-309950812527856/timeline> 2016年5月3日閲覧

<http://www.indiaonlinepages.com/population/india-current-population.html> 2016年5月3日閲覧