

Formation and Its Avoidance of Identity Politics in the Mausoleums: Ethnographical Considerations on the Mausoleums Related with the Sufism in the Mewar Region of Rajasthan, India

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-16 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/10.15021/00004052

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的聖者廟の事例—

三 尾 稔*

Formation and Its Avoidance of Identity Politics in the Mausoleums: Ethnographical Considerations on the Mausoleums Related with the Sufism in the Mewar Region of Rajasthan, India

Minoru Mio

この論文では、インド西部メーワール地方にあるスーフィー聖者のヒンドゥーの弟子たちを葬った2つの墓廟への信仰に関する民族誌的調査に基づき、同地方の生活宗教的な宗教実践の動態の把握を試みた。

コミュニズムが政治的言説として支配的となりつつある南アジアにおいては、日常生活に根差した宗教実践もコミュニナルな言説と無関係ではなくなり、宗教空間や信仰に関わる行為を特定の宗教イデオロギーと関連づけ、それらのアイデンティティを純化しようとする動きが顕著になっている。

この論文が対象とする墓廟に眠る2人の宗教者は、高カーストのヒンドゥーでありつつ、スーフィズムの聖者を師とするという、コミュニナルなアイデンティティの分断線の狭間を生き抜いた。その墓廟はコミュニズムが高揚する1980年代末から90年代にかけて造営されたが、その空間の構成やそこでの宗教的实践はスーフィズム的要素とヒンドゥー的要素が巧みに融合された形となっている。

論文では墓廟に眠る聖者やその弟子たちが、コミュニナルな言説と交渉しながら、自分たちの宗教的実践をいかに維持してきたかを、墓廟の意味空間の分析や弟子たちとのインタビューによって把握する。その結果、ヒンドゥーとイスラームの境界にあって独自の宗教的実践を強固な意志で維持しつつコミュニズムが要請する近代的主体への自己の回収をも回避するという、メーワール地方の聖者廟信仰の特質が明らかとなる。

* 東洋英和女学院大学国際社会学部

Key Words : India, Sufism, nationalism, hybridity, agency
キーワード: インド, スーフィズム, ナショナリズム, 混雑性, 主体

Based on field research on the beliefs related to two mausoleums of Hindu disciples of a Sufi saint in the Mewar region of western India, this article aims to describe the dynamism of daily religious practices in this region.

In south Asia, communalism is becoming the dominant political discourse, and is beginning to have a strong effect on the religious practices of everyday life. Religious places and activities are connected to a specific religious ideology, and their natures require clarification under the influence of the communal discourse.

The two saints interred at the mausoleums served the Sufi saint as disciples, although they were high caste Hindus, and they lived through the liminality between the communal boundaries of Hinduism and Islam. The mausoleums were constructed from the end of the 1980s through the 1990s, when communalism was resurgent in India. Their structure and the religious practices observed at them, however, cleverly fuse both Sufi and Hindu elements.

This article tries to show how the saint and his disciples struggled to create and sustain their own religious practices and negotiate with communal discourse, by analyzing the symbolism of the mausoleums and interviews with the disciples. It makes clear that the followers of these mausoleum beliefs are firmly preserving their liminal religious practices between Islam and Hinduism, and avoiding the influences of the communal doctrines.

1 問題の所在	3 デヴィ・ラールの聖者廟の成立と発展
1.1 聖者廟とアイデンティティー・ポリ ティクス	3.1 デヴィ・ラールの生涯
1.2 ババ・ディワナ・シャー廟の沿革	3.2 デヴィ・ラールの聖者廟の発展
2 ハリ・ラームの聖者廟	4 聖者廟のアイデンティティー・ポリ ティクスとその回避
2.1 変成する墓廟	4.1 デヴィ・ラールの聖者廟をとりまく 信仰と政治
2.2 ハリ・ラーム——開かれたアイデン ティティー	4.2 再びハリ・ラームの聖者廟へ——宙 吊りにされる信仰空間
2.3 ハリ・ラームの昇天と埋葬	5 結 論

1 問題の所在

1.1 聖者廟とアイデンティティ・ポリティクス

この論文は、インド・ラージャスターン州南東部メーワール地方におけるフィールドワークに基づき、スーフィズムの伝統に連なるヒンドゥーの聖者廟における弟子や信者たちの信仰に関わる行為や言述についての民族誌的な記述・分析を通じて、宗教ナショナリズムが政治的言説として支配的となりつつある現代南アジアにおける、日常生活に根差した宗教実践の動態の把握を目指すものである。

インドにおけるスーフィー聖者廟は、イスラームの伝統に基盤を置く宗教空間でありながら、ここに眠る聖者の霊的な力にすがって悪霊払いや病の癒しあるいは様々な願い事をかなえることを望むヒンドゥーが多数参集するという特徴をもつ。つまり、日常的な宗教的实践の中でヒンドゥーとムスリムの交流が現実が生じ、またイスラーム的ともヒンドゥー的ともいえない多様な宗教的实践が交錯する空間として、スーフィー聖者廟は南アジアの宗教空間の中では特異な地位を占めてきた。

メーワール地方の小さな商業都市カパーサン¹の郊外にあるババ・ディワナ・シャー (Baba Diwana Shah, 以降特に断りのない限り本論文ではババないしババ・ディワナ・シャーと表記する) の聖者廟もそのような宗教的实践の場の1つであった。しかし、1980年代後半からインド社会において宗教ナショナリズムの言説が急速に広まる過程と歩調を合わせるようにして、ババの聖者廟は純粋なイスラーム的空間へと変貌を遂げつつある。その過程については、既に別の拙稿で検討を加えた (三尾 1998; 2000a) が、ここでは本論で対象とする聖者廟にも深く関連する問題として、宗教ナショナリズムがインドの宗教空間のあり方に与えた影響について簡単にまとめておきたい。

インドにおける宗教ナショナリズムは19世紀後半以降政治状況の変動に合わせて何度か高揚期と退潮期を迎えてきたが、80年代後半以降インド人民党 (BJP) などのキャンペーンを通じてヒンドゥー・ナショナリズムが広範な支持を集める中で、現代インドの政治・社会における支配的言説となった。インド人民党に代表されるヒンドゥー・ナショナリストは、外にムスリムという敵を、また内に「母なるインドの大地に生まれ」数千年に及ぶヒンドゥー教の伝統に育まれてきた人々を想像し、汚れなき「ヒンドゥー」によるインド国家を建設することを呼びかけた。まさにヒンドゥーによる

「想像の共同体」の建設こそが彼らの目標であった。彼らによれば、イスラーム教もムスリムもインドにとっては異物であり、栄光に満ちたヒンドゥーの伝統を汚すものであった。そして、独立以来インドの政権を担ってきたインド国民会議派の標榜する世俗主義は実際のところはヒンドゥーを軽視し、ムスリムなどの少数者を偏重するものであると攻撃した¹⁾。彼らの訴えは、ラジーヴ・ガンディー政権下での経済改革以降急速に数を増し、豊かになった都市部の中産ヒンドゥーを中心に急速に支持を拡大してゆく。

インド人民党の掲げるヒンドゥー・ナショナリズムが都市部を中心に支持を得たのは、田中が指摘するように（田中 1995）、インドの近代的な経済発展を促進するような主張が含まれていたからだと考えられる。中でも重要なのは、言語やカーストなどの相違を越えた均質な国民を創り出さなければならないという主張であった。またヒンドゥー・ナショナリズムは親族やカーストなどの伝統的な社会紐帯を否定し、そこから近代的な個人の析出を促す一方で、その個人に伝統的な共同体に代わる新たな共同体を提示しようとしてきたという特徴を合わせもっている²⁾。

ヒンドゥー・ナショナリズムが大衆的支持を集めたもう1つの大きな要因としては、ナショナリスト勢力がいわゆるアヨーディア問題を政治的な中心課題とし、大衆動員に成功したことが挙げられる。アヨーディア・キャンペーンの成功の理由には、メディアと儀礼的行為とを巧みにミックスし大衆の想像力に訴えた宣伝戦略の巧妙さがよく指摘される³⁾。筆者は、それに加えて、このキャンペーンではアイデンティティーの強化が宗教空間の境界の問題と巧みに重ね合わされた点も大衆の支持を拡大する大きな要因だったと考える。自他のアイデンティティーの厳格な区分という本来抽象的なアイデンティティーの問題は、アヨーディアという神話的磁力を帯びた場所の占有とその純粋なヒンドゥー化という具体的・物理的な問題に転化されることで、大衆への訴求力をもつに至ったと考えられるのである（三尾 2000a:141-142）。自他の境界が明瞭な個人主義的主体の成立を要請する点で、ヒンドゥー・ナショナリズムはグローバルゼーションへの応答として西欧近代主義的なアイデンティティーの確立を促すものであったといえるだろう⁴⁾。

80年代後半の宗教ナショナリズムの言説は、まずヒンドゥー・ナショナリズムの形を取ってインド社会を席卷するに至った。しかし、それに対応する形でムスリムの側にも、南アジアのムスリムの文化的斉一性と連続性を強調し、ムスリムとしての純粋なアイデンティティーを強化しようとする動きも顕著となってきたという指摘もあり（Hasan 1998:15-16）、宗教ナショナリズムは単にヒンドゥーのみの言説ではなくなっ

ている。ヒンドゥーとムスリムとを問わず、純粋な宗教的アイデンティティをもった諸個人からなる「宗教共同体」をイメージし、同様な他の「宗教共同体」との境界線の明確な断絶を求め、対抗する「宗教共同体」に対する優越を強調しようとする言説を、以後、インド独自の用語法に基づいて「コミュニナリズム」と呼ぶことにしよう⁵⁾。

カパーサンのパバ・ディワナ・シャーの聖者廟のアイデンティティは、まさにこのコミュニナリズムがインド社会全体を覆う状況において問題化し、ムスリムの側が宗教空間の純粋なイスラーム的アイデンティティを求める中でイスラーム化したものであった。

しかし、拙論で触れたように（三尾 2000a:171-173）、イスラーム化が進行するパバの聖者廟の外側では、パバにヒンドゥーとして仕えた弟子の墓廟が、コミュニナリズムによる信仰空間の支配を避けるかのように建設された。ここには、パバの以前の聖者廟とはまた異なる形で、ヒンドゥー的ともイスラーム的ともつかない独自の宗教空間が姿を現している。さらにその後、カパーサンから遠く離れた別の町の郊外にも、この弟子のそのまた弟子（こちらもヒンドゥーである）の墓廟が営まれるようになった。またカパーサンにおけるパバの弟子の廟もより複雑な構造を備えた墓廟に改築されるなど、イスラームに連なるスーフィズムとヒンドゥー的宗教実践とが融合しあうような境界の信仰空間が維持され、また発展させられてきている。

スーフィー聖者廟やその伝統に連なる墓廟におけるムスリムとヒンドゥーとの関係や、ヒンドゥーにとってのスーフィー聖者廟信仰の意味に関する先行研究は、研究の数自体が非常に限定されたものとなっている。またそれらの先行研究は、廟信仰へのヒンドゥーの参加自体が限定的なものにとどまり、かつヒンドゥー的な浄・不浄の世界観の中でスーフィー聖者が劣位に位置づけられるという極端にヒンドゥー中心主義的な捉え方 (van der Veer 1994b:207) か、逆に聖者廟そのものがヒンドゥーの神の地を制圧したという世界観の上に成り立っているというイスラーム中心主義的な観点からの把握 (Currie 1989:66ff) のどちらかになることが多かった。つまり、中心の軸足をどちらかに置くかの違いはあっても、中心になる宗教伝統が他方を劣位者として包摂するという形での静態的な構造として両者の関係を捉える見方が主流となってきたのである。

我々の対象とする聖者廟においては、ヒンドゥーの参加は限定的ではなく、廟信仰の中心的役割を果たしている。またヒンドゥー教的世界観とスーフィズム的世界観とは、どちらかがもう一方を包摂するような関係にあるのではない。むしろ廟信仰の当

事者たちは、「超人間的な力を引き出すために、(ヒンドゥーやイスラームの) 効力のあるあれこれの方策を恣意的に用い」(Eaton 1993:281), 意図的にヒンドゥー教的ともスーフィズム的ともいいがたい境界状況的な宗教空間を作り出そうとしているかのようなのである。

イートンの研究はコミュニズムが社会を覆う以前のベンガル農村部における宗教的实践のあり方に焦点が合わせられている。しかし、本論で取り上げる聖者廟は、宗教の政治化が急激に進行して、コミュニズムの言説が社会を生きる人々の多くに内面化されつつある状況の中で成立したものである。

本論の目的は、上記のような国家や社会の大きな動きの中で境界状況的な信仰を実践する人々が、自らの信仰をどのように捉え、自らを取り巻く大状況とどのように交渉しながら、自らの宗教実践をいかに維持しようとしているのかを、民族誌的に明らかにすることにある。

異なる2つの宗教の間の交流や宗教的实践の融合を指す概念としては、シンクレティズムという用語が最も一般的であろう。しかし、この用語は融合した宗教的实践が何らかの実体的体系を備えることを含意する危険がつきまとう(Mayaram 1998:287-288)。我々の事例では、宗教的实践のあり方や意味づけは周囲の状況との応答の中で常に変動しており、何らかの教義体系が実体的に存在しているわけではない。ヒンドゥー教的世界観や実践とイスラーム的なそれらとが混淆する状況は確かに見出せるが、我々はそれを常に動態的な過程として捉えなければならない(Shaw and Stewart 1994:7)。

広く異文化間の融合という現象を指す概念としては近年「ハイブリディティ」という用語も定着しつつある。この概念は、体系化した既存の宗教や言語の境界が侵犯され、越境的な空間において異種混淆性が生ずる状況に注目したものであるが、基本的には大量の移民、異文化間の婚姻、超国家的なアイデンティティーなどによって特徴づけられる現代先進諸国の都市的状况に限って用いられてきており(Mayaram 1998:286-287), その意味で汎用性がうすい。また大杉が指摘するように、ハイブリディティはポストモダンな文化状況を読み解くキー・コンセプトとして多用されながら、異種混淆状況を意図的に生きる人々の背後にそこから脱け出したはずの近代的な「主体」をひそかに措定し、その「戦略的計算」を強調するという矛盾を抱え込んでいる⁶⁾。

本論文で取り上げる聖者廟信仰に中心的な関与をしてきた信者たちの廟の造営や廟における宗教的实践にのぞむ態度に、現代南アジアの状況を生き抜くための戦略的計

算を読み込むことは客観的には可能かもしれない。しかし、本論で詳述するように、当事者たちは自らの宗教的実践の創造や維持における主体性を否定する。筆者はこのようにまさにヒンドゥーとイスラームのはざまにあって独自の宗教的実践を維持しつつ、なお自らの主体性を否定することにこそメーワール地域の聖者廟信仰の特質が見出せると考えている。

コミュニザリズムの要請する近代的主体への自己の回収を避けて、はざまに維持される信仰の実践を指す概念として、本論ではマヤーラムにならって「境界状況的宗教実践」という用語を用いてゆくことにしよう (Mayaram 1998:288-289; また 1997:36-39)。マヤーラムはラージャスターン州北東部からデリー近郊にかけての地域に暮らすメオの宗教的実践のあり方を指してこの用語を用いている。メオの宗教的実践は持続的な共同体に基盤を置くものであり、それ故にマヤーラムの論考では境界の曖昧さを強固に維持しようとするメオの実践が土着的・伝統的傾向として強調されて捉えられている。本論で取り上げる宗教的実践は共同体に基盤を置くものではなく、むしろ新興のセクト型の教団における実践という性格が強い。本論は、境界状況的宗教実践は、共同体の伝統に基盤を置かなくとも、コミュニザリズムへの応答として現代的な状況においても生じうることを示すものである。

本論文は全部で5章からなる。序章に続く第2章では、カバーサンにあるババ・ディワナ・チャーの一番弟子の墓廟を取り上げ、ここに眠る聖者の行動や墓廟の構造に関する記述・考察を通じて、この廟に展開する宗教実践の特異な性格を整理する。第3章では、第2章で取り上げた聖者の愛弟子の墓廟を取り上げる。ここでは、第2章の廟とはまた微妙に異なる形で境界状況的な宗教実践が維持されてきた。その成立過程を捉えるとともに、この廟の成立が第2章で取り上げる墓廟の現在に大きな影響を与えることになった背景を把握することがこの章の目的の1つとなる。第4章では2つの墓廟をとりまく信仰と政治の状況を総合し、結論にあたる第5章と合わせてこれらの墓廟の宗教実践の特質を検討する。

本論の主たる対象である2つの聖者廟についての記述に入る前に、次節でこれらの廟信仰の出発点となったババ・ディワナ・チャーの聖者廟の沿革⁷⁾を簡単にまとめておくことにする。

1.2 ババ・ディワナ・チャー廟の沿革

ババ・ディワナ・チャーの聖者廟は、メーワール地方の中心都市ウダイプールと古都チャットールガルを結ぶ幹線道路の中間に位置する商業都市カバーサンの郊外にあ

る。廟の敷地面積は現在の建物群の周りにある草地も含めて30ビガー余り（1ビガーは約0.74 ha）で、面積だけからいえばラージャスターンでも最大規模のスーフィー聖者廟である（写真1）。廟の建設は1940年代末頃から始まったが、それ以前にババはカパーサンで長い間活動を続け、多数の弟子が彼のもとに集まるようになっていた。

記録によると⁸⁾、ババは1875年頃今日のグジャラート州の小さな町に生まれ、聖者になる前の名をアブドゥル・ラジャク (Abdul Rajak) といった。彼の家庭は精肉加工を伝統的職業とするカサイ・ビラーダリーに属しており、これはムスリムのビラーダリーとしては比較的低い社会的地位にあると一般的に見なされている。比較的平凡な青少年時代を過ごし、結婚して1男をもうけた後、1900年頃女性問題をきっかけとして家庭生活を放棄し、修行に入る。

修行生活の詳細ははっきりしないが、おそらく1920年代末頃にメーワール地方のクリシュナ信仰の中心地ナトッドワラ近郊において、スーフィーのリファイー教団の聖者のもとで見神体験を成就し、自らも聖者となった。その後、彼は師の指示でババ・ディワナ・シャーと改名し、1930年代初頭にはカパーサンに移住して弟子を集めるようになった。

ババの弟子には初期からヒンドゥーが多く、中でも有力な弟子となったのがハリ・ラーム・クマワット (Hari Rām Kumawat) や、マンギー・ラール・ヴァース (Mangī

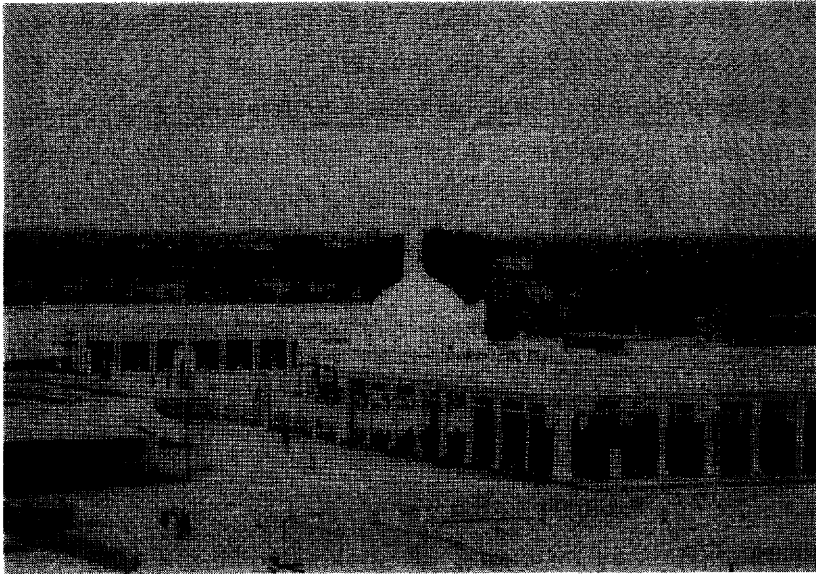


写真1 ババ・ディワナ・シャー廟の建物群

Lal Vyās) などであった。弟子たちの多くはバラモンで、その多くは教員や地方官僚になっており、当時のメーワール社会では知的エリート階層に属していたと考えられる。メーワールに隣接するシロヒ藩王国のマハラジャもババの熱心な弟子であったし、メーワール藩王もしばしば使者をババの寓居のもとに遣わしていたという。一方、ババのムスリムの弟子は多くがチーパ (Chīpa) というムスリムの中では中下層のビラーダリー出身者が多かった。例えばイサーク・チーパ (Isāk Chīpa) とその家族や、マフムード・チーパ (Mahumūd Chīpa) などが古くからのムスリムの弟子であった。彼らはスーフイーの伝統的な儀式を行ってババの正式な弟子、ムリッド (murid) となった⁹⁾。ババの弟子たちは、ヒンドゥーやムスリムの別なく師弟間の人格的な親愛を基礎とした信仰集団を形成していた。

ババの昇天は西暦1944年の2月6日に成就された。

ババの昇天後、彼が自らの墓廟建設のために購入してあった土地の所有権をめぐる、ババの孫娘や弟子たちの間に紛争が生じる。しかし、ババに最も深く愛され、またババに最も深い敬愛を捧げたのは自分たちをおいて他にはないと主張したハリ・ラームとマンギー・ラールが最終的に土地の管理運営権を確保し、ババへの深い敬愛の表現としての聖者廟の建設に邁進することになった。

墓廟建設にあたって指導的立場に立ったのはハリ・ラームであった。ババの昇天を記念する年祭ウルス ('urs) もこの頃から開始された。ウルスにはムリッドたちも積極的に協力したが、ウルスの最も重要な儀礼はこの頃から既にハリ・ラームによって執行されていた。

1950年代末には、ババがハリ・ラームの夢の中で墓廟だけではなく付属の様々な施設も造るようにと指示し、以後聖者廟建設が本格化する。何をどこにどのように建設すべきかの指示はその度に全てババが夢でハリ・ラームに伝えたという。

廟の建設は順調に進み、1970年代初め、巨大な正門 (ダルワーザー) の竣工をもって一応廟の基本的な建設が終了した。この頃から、ババの墓に宿る霊力による救済・願掛けのために聖者廟を訪れる一般参詣者が増加するようになったとされる。また、この頃からババの高弟であったヒンドゥーの弟子たちが、ハリ・ラームをも師と仰ぐようになる。デヴィ・ラール・オジャ (Devi Lal Ojha) やオーム・プラカーシュ・ヴァース (Om Prakāsh Vyās) 氏などのバラモンがハリ・ラームの有力な弟子となっていく。一方、ババの初期の頃からの有力な弟子であったマンギー・ラールは、ハリ・ラームといさかいを起こし、廟の信者集団からは次第に排斥されるようになった。

70年代以降、聖者廟信仰はハリ・ラームという指導的宗教者のもとで、一応の安定期に入る。しかし、1987年10月に彼が昇天すると、聖者廟そのものも、またその信仰集団も新しい段階を迎えることになった。

ハリ・ラームが昇天すると、イサークの孫にあたるニサル (Nisār) 氏がババの遺言を根拠に、廟の土地の所有権はババの孫娘にあり、廟の管理運営やウルスでの秘儀執行の権限はチーパの一族にあると主張した。ヒンドゥーの弟子たちはこれに抵抗したが、ニサルらの働きかけでラージャスターン州政府の高官が仲裁に入って、廟は州のワクフ・ボードの管轄下に置かれることになり、実際の廟の管理運営はチーパの一族を中心とするワクフ委員会があたるようになった。その後廟の管理運営をめぐる、ムスリムの間で激しい抗争が繰り広げられたが、ヒンドゥーは日常的な管理運営からは除外され、廟のイスラーム化が急速に進められている。

2 ハリ・ラームの聖者廟

2.1 変成する墓廟

ババ・ディワナ・シャーの聖者廟は現在もラージャスターン有数のスーフィー聖者



写真2 1999年現在のハリ・ラームの墓廟

廟として、願掛けやお礼参りのために訪れる多数のムスリムやヒンドゥーで常に賑わっている。廟はカパーサンの中心から約3kmのところであり、街の中心からはバスが通じている。このバス道路の脇、ババ・ディワナ・シャー廟のちょうどはす向かいにもう1つ別の墓廟がひっそりと建っている（写真2）。

こちらの墓廟は、2階の上に大きなドーム（グンバジ）が造られてはいるものの、煉瓦積みの上に粗くコンクリートが塗られただけで、仕上げの表面塗装のための足場も見当たらず、造成途中で放り出されたような印象を受ける。バス道路からは30mほど奥にあり、訪れる人もババの聖者廟に比べればはるかに少ないため、せわしない巡礼たちからは見過ごされてしまうかもしれない。しかし、2階部分の回廊には反時計回り方向に墓室の周りを巡って願掛けをするヒンドゥーやムスリムの姿が時折り見受けられ、ここが全く見捨てられた墓廟ではないことをうかがわせる。

この建物こそが、ハリ・ラームの墓廟である。序章で述べたようにハリ・ラームは1987年に昇天するが、弟子たちは彼を現在墓廟のある地にヒンドゥーとしては異例なことではあるが土葬し、廟の建設を始めたのであった。

筆者がババ・ディワナ・シャー廟の調査を始めた1995年当時、ハリ・ラームの墓廟はまだトタン屋根ぶきの平屋であった（写真3）。墓室の内部には膝の高さほどのコンクリート柵がめぐらされ、その中にビロードの布で覆われた墓があった。墓は上面

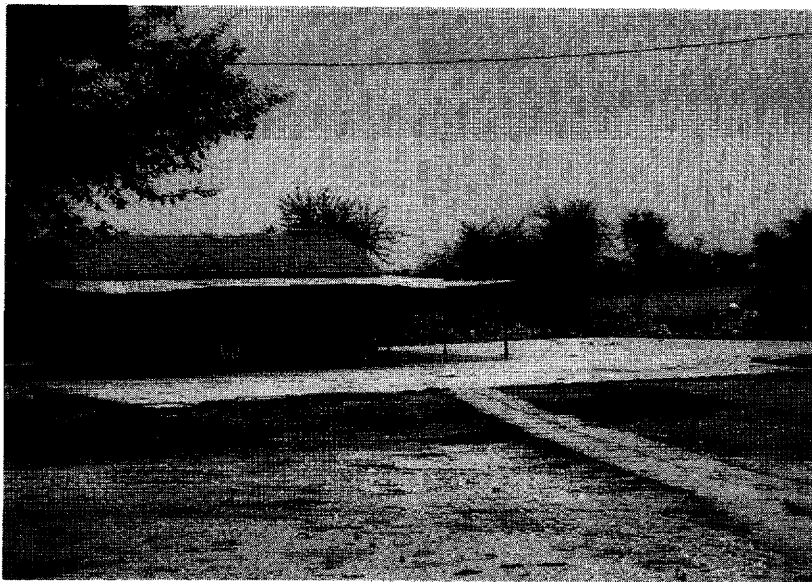


写真3 1998年以前のハリ・ラームの墓廟

に何段かの切れ込みが入った直方体をしており、長辺が南北軸に沿っていた。周りの柵には願掛けのための紐が無数にかけられ、ここを参詣する者の数の多さを物語っていた（写真4）。土葬という形態や墓の形などは、明確にイスラーム式の葬り方である。

この質素な墓廟は、1998年に一気に今の形にまで改築される。即ち、かつての墓室を一旦壊し、オリジナルな墓を密閉するように1階部分の墓室を拡張した後に2階を造り、そこにもう1つの墓石を置き、さらにその上にグンバジが築かれたのである。2階に至る外階段や2階部分の回廊もその時に造られたものだという。

2階の墓室は八角形をしており、南側と西側に扉がある。墓石は1階のオリジナルな墓石の真上に、軸が平行になるように置かれており、その周囲には膝たけの半分ほどの高さの柵が設けられている。柵は南側のみが途切れており、参拝者はこの南側から墓石に向かって跪き拝礼する。ハリ・ラームは頭部を北側にして、顔のみ西に向けて葬られたとされているので、参拝者はちょうどハリ・ラームの足元に跪くことになるのである。墓室全体の形をのぞけば、このように墓石が配置されることはスーフィー聖者廟ではごく一般的なことである。また墓を二重にし、通常の礼拝用にコピーの墓を作って、地下のオリジナルな墓の静謐を守ろうとすることも、ムスリムの貴人やスーフィーの聖者の墓廟では普通に見られる伝統である。

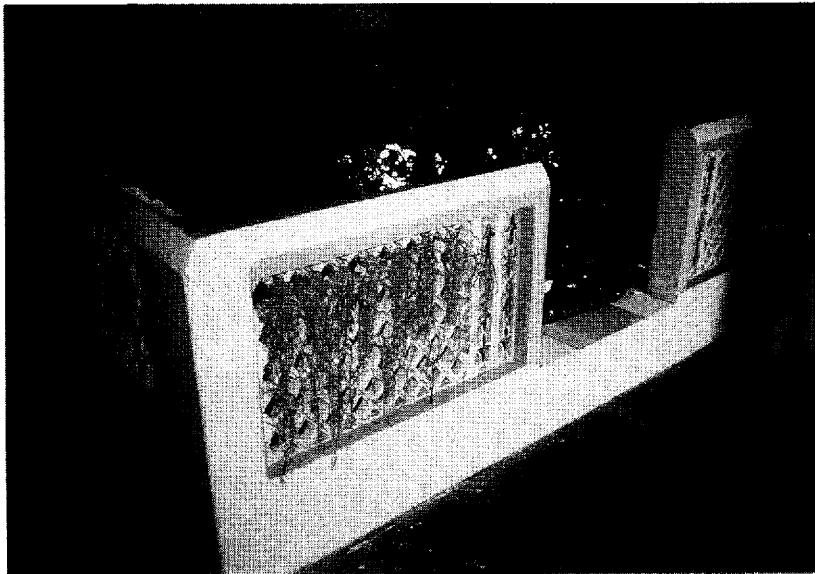


写真4 1998年以前のハリ・ラームの墓廟内の墓石

ところが2階の墓室に入ると、我々はイスラーム的ないしスーフィー的な墓廟では決してありえない奇妙な光景に目を奪われることになる。墓石の頭部側、つまり墓室の北側の壁に壁龕がうがたれ、そのガラス戸の内側にハリ・ラームの等身大の坐像が安置されているのである（写真5）。この石膏製の坐像は、墓廟の改築に合わせて一部の弟子たちがラージャスターン州の州都ジャイプールの土器造り職人に特注しハリ・ラームの生前の写真をもとに作らせたもので、顔やバグリー（頭に巻くターバン）などに彩色が施され、かなり生々しい印象を与える。参拝者はハリ・ラームの墓石の足元で額ずいた後に、坐像の前で額ずく場合が多く、明らかにこの像は礼拝の対象になっている。偶像崇拜を厳禁するイスラームの伝統にあっては、聖者の生前の像を作り拝礼するなど考えることもできない異端的な行為であることは言うまでもないだろう。

注意深い観察者ならば、さらにこの2階の墓石の形状も奇妙なことに気づくだろ

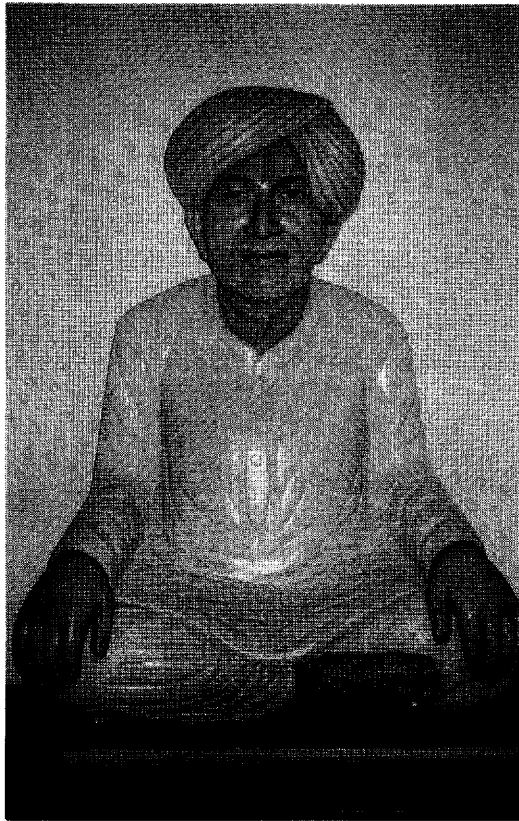


写真5 ハリ・ラームの墓廟に設置された坐像

う。つまり、墓石は1階のものの「コピー」であることが一応意識され、各辺の長さや高さは1階のものとは変わらない。だが、2階の墓石は上面が平滑になっており、イスラーム式の墓石に見られるような階段状の切り込みや頭部と足部を示すための起伏などがつけられていないのである（写真6）。

墓廟が増築された1998年は、墓廟を管理するトラストが墓廟の正式名称を Sant Shri Hari Ram Saheb Samadisthān（「聖者ハリ・ラーム様のサマディーの地」）とすることを決めた年でもあった。そもそもハリ・ラームの墓廟はイスラーム的な様式で造営されていたものの、これをイスラーム風にマジャールと呼ぶのかヒンドゥー風にサマディーと呼ぶのかですら弟子たちの間で混乱があった。弟子たちの総意がまとまったわけではないが、墓廟をヒンドゥー的名称で呼ぶべきとする者たちが一応の主導権を得たのが1998年だったのである。

2階に石膏像を置いたり、墓石の上面が平滑になっていたりするのは、この墓廟の

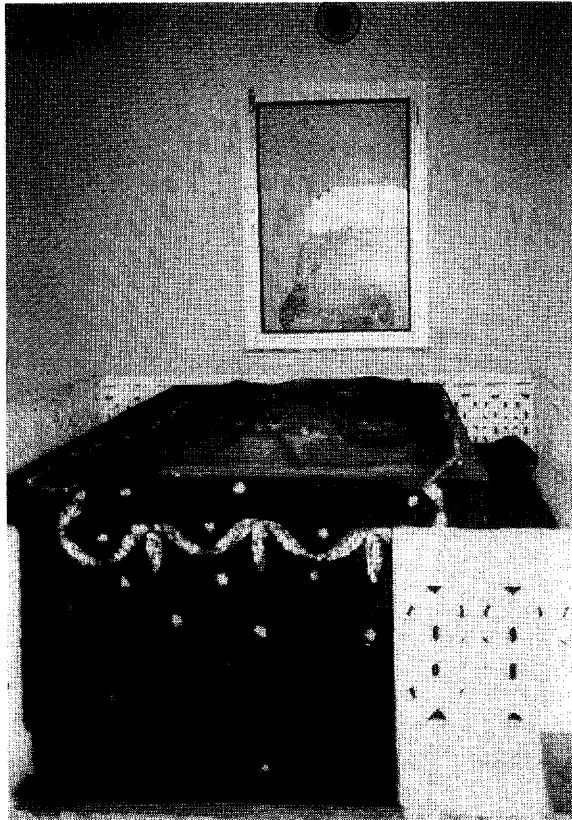


写真6 ハリ・ラームの現在の墓廟の2階の墓室

名乗りと対応してのことだと、廟をサマディーと呼ぶ弟子たちは説明する。つまり、ある種のヒンドゥー聖者は例外的に土葬される伝統があり、その場合その地点には立方体で表面の平板な墓石が置かれ、これこそがサマディーと呼ばれる。彼らの主張に従えば、ハリ・ラームはスーフィーの聖者ババ・ディワナ・ジャーに仕えていたが、彼自身はまぎれもなくヒンドゥーだったのだから、ヒンドゥーの聖者だったことになる。だからこそ彼の墓廟はサマディーと呼ぶべきであるし、墓石は平滑でなければならないというのである。

確かにヒンドゥーのある種の聖者が土葬され、その墓がサマディーと呼ばれることはある。この場合、その聖者はモークシャの境地を得るための修行を重ね、最終的に瞑想¹⁰⁾の姿勢のままこの世の生を捨て去ったものとされる。このような聖者の今生の終わり方は「サマディーを取った」と表現され、聖者は別の形の生を生きることになったのであって、通常の意味での死を迎えたわけではないと考えられている。サマディーを取った聖者の体が焼かれることがないのは、彼が死んだのではなく、「まだ生きている」からなのである。聖者はサマディーの姿勢、即ち禅の瞑想と同一の姿勢で土中に埋められる。その上に置かれる「墓石」が立方体になっているのは、真上から見たサマディーの姿勢がちょうど方形になっており、サマディーを取ったまま生きる聖者のいる地点を示すのに適切だからと説明される。この場合サマディーの石¹¹⁾の各面は基本的に平滑であるが、石には何の覆いもかけない。また石やサマディーを取った聖者から何らかの霊的な力が発出することはないため、ここを願掛けのために訪れるような人はいないし、ましてや聖者の昇天や生誕を記念するような祭礼が行われることはない¹²⁾。

ヒンドゥーの聖者の一般的なサマディーと対照してみると、「サマディー」としてのハリ・ラームの墓廟はかなり変則的であることがわかる。ハリ・ラームは瞑想の姿勢でモークシャを求めながらこの世を去ったというわけではない。従って、瞑想の姿勢で土中に埋められたのではなく、横たえられて埋葬されている。だからこそ、墓石の形状は横たえられた姿勢に合わせるように直方体なのである。さらに墓石にはあたかもスーフィーの聖者のそれにするようにビロードの布がかけられた上にムスリムの聖なる花であるバラの花びらが散らされてすらおり、この点でもいわゆる「サマディー」とは異なっている。さらに、二重墓の構造にすることは、スーフィー聖者廟では一般的なのに対し、ヒンドゥーの聖者の「サマディー」では管見の限り他に例が見当たらない。また、この墓廟には癒しや願ひ事の成就を求めて訪れる人々が実際にいるし、後ほど述べるようにハリ・ラームの昇天を記念する祭礼が弟子たちを中心に

執行されているなどの点でもヒンドゥー聖者の「サマディー」とは明らかに異なっている。しかし、ハリ・ラームの2階の墓石は表面が平滑である点でイスラーム的な墓石とも異なり、なにより墓室に偶像がある点でここは純粋にイスラーム的な墓廟とは言いえないし、実際にここを「サマディー」と呼ぶ人々もいるのである¹³⁾。

ラージャスターンのヒンドゥーの間では、聖者以外の遺体は通常焼却され¹⁴⁾、墓は作らない。骨の大部分は焼却場（シャムシャーン・ガート）に置き去りにし、一部を近親者が聖地に運び、そこで水に流す。一方、ムスリムは遺体を焼かずに埋葬し、墓を作る。これは最後の審判に備えるためとされる。スーフィズムの信者はこの最後の審判の際、肉体を取り戻してよみがえったスーフィーの聖者が自分の信者の贖罪を神にとりなしてくれると信じている。もちろんヒンドゥーには最後の審判という概念はなく、彼らの魂はモークシャを得て輪廻を解脱するまで何回も転生すると信じている。ヒンドゥーが遺体を焼き、墓を作らないのは、死後の魂がこの世への一切の執着を捨て、輪廻転生の輪から抜け出してモークシャを得られるようにするためなのである。生前の体が残っていては、魂がこの世に戻ってきてしまい、場合によっては人々を憑依で苦しめることすらあるとされる¹⁵⁾。

このように、死後に遺体を焼くか焼かないかの違いは、死後の魂の行く末がどうなるかという信仰に根差す違いであり、当事者の宗教的アイデンティティーの根本に関わる問題である¹⁶⁾。だが、ハリ・ラームの墓廟では祀られている聖者の死後の魂の運命を左右するような重大な点が曖昧な状態にされ、イスラーム的要素とヒンドゥー的要素が奇妙な形で融合しているのである。

ハリ・ラームの墓廟のアイデンティティーの曖昧さは、墓廟の構造だけにとどまるものではない。墓廟でとり行われる儀礼や祭礼のあり方にも曖昧さがつきまとう。

墓廟では、毎日夕方、メーワール地方の他のスーフィー聖者廟でのそれとよく似たローバーンの儀式¹⁷⁾が行われる。ローバーンは墓室を香の煙で満たし聖者の墓をより光栄あるものにするために、メーワール地方のスーフィー聖者廟の場合には、夕刻のマグリブのナマズの直前に行われる。

ヒンドゥーの寺院やサマディーであれば、夕刻には神像やサマディーに対するアールティという礼拝の儀式が行われるのが普通である。その際は、神像やサマディーに仕える者（ブジャリという）がギー（牛乳から作った精製油）に綿の紐をたらし、火芯にした灯明に火を灯し、この灯明を体の前で回しながら鐘を振って、神像やサマディーを聖別する。いあわせた者たちは、太鼓や鉦、それがなければ手をたたき、アールティの歌を唱和して神や聖者をたたえる。ローバーンが静謐な雰囲気につつま

れて行われるのに対し、アールティは神像に神聖なる存在を呼び込もうとでもするかのように大音声とともに行われるのである。しかし、このハリ・ラームの「サマディー」ではアールティは一切行われていない。

さて、筆者が参列することのできたこの墓廟のローバーンの際には、私の他にハリ・ラームの有力な弟子の1人であったオーム・ブラカーシュ・ヴァース氏（以後オーム氏と表記する）と、常にこの墓廟の管理や清掃にあたっている侍者¹⁸⁾、及びこの墓廟で病が癒されて以来毎日このローバーンに列席しているというヒンドゥーの男性の3人が参加した。その次第は以下のようであった。即ち、

- ①オーム氏が緑色の布を頭に巻き、南側の入り口で額ずいてから墓室に入り、墓の北西側に立つ。
- ②それに続いて侍者ともう1人のヒンドゥー（彼らは柄物のハンカチを頭に巻いている）が南側の入り口で額ずいて墓室に入り、オーム氏の脇に立つ。
- ③侍者たちが香炉に香を入れ、火をつけて墓の北西部分の脇に置く。
- ④オーム氏がろうそく2本に火をつけ、1本ずつ侍者らに渡す。
- ⑤侍者たちは火のついたろうそくを頭上に掲げ瞑目する。オーム氏は何か大切なものを捧げ持つかのような形で両手の平を内側に向けて開き、両腕をゆるやかに曲げ、手の平を顔よりやや下のあたりに保って（この姿勢はナマーズの際のイスラームの祈りの姿勢の1つを連想させるものである）無言のまま瞑目する。しばらく後、ろうそくは墓の北側の床に置かれる。
- ⑥オーム氏は香炉に香を多めに加え、煙をもくもくと立たせた後、香炉を捧げ持って反時計回りに墓石の周囲を1周する。
- ⑦香炉を持ってハリ・ラームの石膏像の前に来ると、一度立ち止まり、ガラス戸の前で像に向かって左から右に香炉を動かす。
- ⑧香炉とろうそくを墓室の西側入り口脇の北側にある網窓の棧の部分に置く。香の煙が網戸から外に出て行く。
- ⑨侍者たちはろうそくの火に手をかざし、それを頭につける。
- ⑩オーム氏は墓室の外に参集していた他の信者たち5~6人とともに墓室の外の回廊を反時計回りに回り歩く。
- ⑪オーム氏は反時計回りに3周した後再び墓室に入り、墓石の北西側のすみに立って東側を向き両手を合わせて無言で瞑目する。信者たちは回廊を自分たちの望む回数だけ回り、三々五々帰って行く。

ローバーン自体がスーフィー聖者廟の伝統に従うものである以上当然のことといえるであろうが、この墓廟のローバーンはイスラーム的な儀式を意識して行われている。例えば①や②で頭に緑色の布や、たとえそれが柄物であってもハンカチを巻くことは、ヒンドゥーがスーフィー聖者廟を訪れる際によく見られる行動様式である。また香炉も他のスーフィー聖者廟のものと同じの形の真鍮製であるし、香やろうそくが使われるのも、⑤のオーム氏の祈りの姿勢もイスラーム的な儀礼の様式を思わせる。さらにこの儀式のタイミングも、ハリ・ラームが仕えたババ・ディワナ・シャー廟のマグリブのナマーズに合わせるようにして行われている。

しかし、このローバーンにも他のスーフィー聖者廟では見られない、イスラーム的な様式からすれば逸脱と思われるような点が散見される。まず、この廟ではローバーンに続いてナマーズが行われることはない。そもそもこの廟ではナマーズそのものが行われていないのである。また、他の廟では祈りが全く無言で行われることはない。祈り際には法統の系譜が預言者ムハンマドからそこに眠る聖者までずっと唱えられたり、クルアーンの一節が唱えられたりするのが普通である。この墓廟のローバーンがモデルにしていると思われるババ・ディワナ・シャーの廟では、ローバーンの前にババが自ら作ったと伝えられるアルジャ (Arjiya)¹⁹⁾ がキドマツト (廟の侍者) によって朗々と唱えられる。このアルジャはババ・ディワナ・シャー廟でババの昇天直後から唱えられ続けてきたもので、ババの廟に長く出入りしてきた者なら誰もが暗誦できるとされる。ハリ・ラームの弟子であったオーム氏も当然このアルジャを知っているのだが、ハリ・ラームの墓廟では何も朗誦せず無言のまま祈るのみである。

後で述べるように、オーム氏はハリ・ラームの弟子の中で彼の墓廟を出来る限りイスラーム風に保つべきだと主張するグループの指導者的存在なのだが、その彼であってもハリ・ラームの墓室の中でクルアーンを朗誦したり、ババゆかりのアルジャを唱えたりすることにはためらいを覚えている。また⑩に見られる祈りの姿勢は完全にヒンドゥーのそれを思わせる²⁰⁾ など、スーフィー聖者廟的でありながら、完全にそうではないというハリ・ラームの墓廟の曖昧な性格は毎日の信仰実践にも表れているといえるだろう。

この曖昧さは、ハリ・ラームの年忌祭により強く見出される。

年忌祭は、廟に祀られる聖者が昇天した日を祝って行われる。スーフィーの聖者は通常の意味で死ぬことはなく、昇天は聖者が熱烈に愛する神と永遠の合一を果たした瞬間とされる。それゆえ、年忌祭はウルドゥー語で一般に婚礼を意味するウルスと呼ばれ、どこの聖者廟でも最重要の祭礼として盛大に祝われる。祭礼では、聖者やムハ

ソマドへの信仰を熱烈に歌い上げる南アジアのスーフィズム独特の宗教歌カッワッリーの演奏会や、聖者を婚礼に相応しく新しい衣装で飾り立てる（これは聖者の新しい「身体」たる「墓石」を儀礼的に洗浄し、「墓石」に白檀のペーストを塗り、真新しいビロードの布を覆うという方法で象徴的に表現される）儀礼、聖者を婚礼に送り出すために婚礼の際と同様の香料や贈り物を贈る儀礼などが中心行事となり、近隣に住むムスリムや祭礼のためにそこを訪れた人々に無料の食事が振る舞われることもよくある²¹⁾。メーワール地方のようにムスリムの間でイスラーム暦が守られている地方では、スーフィー聖者廟の年忌祭もイスラーム暦に従って行われる。

ハリ・ラームは1987年10月に昇天した。彼の墓廟では、毎年彼の昇天にあたる日を中心に前後3日にわたって年忌祭を行っている。ハリ・ラームの師ババ・ディワナ・ジャー廟のウルスでは特に「墓石」の儀礼的洗浄、即ちグスル・キ・ラスムの儀礼が最重要とされる（三尾 1998:16-18）のにならってか、ハリ・ラームの墓廟でもこの儀礼が念入りに行われる。ここでも「墓石」を覆うビロードの布を掛けかえる時、「墓石」=「身体」は象徴的には裸であるため、特に近い弟子のみの行方秘儀として行われる。弟子たちの話によると、バラの香水で丁寧に「墓石」を洗い、白檀のペーストを塗り、ビロードの布を掛けかえるなどの手順はババの廟と変わらない。またこの廟でも、宗教歌の会が催され、無料の食事の振る舞いも小規模ではあるが行われている。

日常的なローバーンといい、年忌祭が行われていることといい、この墓廟を「サマディー」とするのは奇異な感を否めない。先にも記したようにヒンドゥーの聖者のサマディーでは、聖者がサマディーを取った日を記念する祭礼などは一切行われず、そもそもサマディーを取った正確な年月日すら覚えられていないことが多い。

一方、ハリ・ラームは少なくとも公に残された記録や証言による限りスーフィズムの儀軌に則ってババの正式な弟子、つまりムリッドになったわけではない。また神との合一体験を成し遂げたことを誰かに認められたわけでもなく、それを自ら主張したこともなかった。すると理屈の上では彼の昇天が神との永遠の合一の達成であったと見るのは難しいことになる。ハリ・ラームは少なくとも公にイスラームの信仰告白もしていないので、仮に神と永遠に合一しているのだとしても、その神とは一体何の神なのかも考えてみるとよくわからない。従って、彼の昇天をスーフィズムでいうところのウルスと呼ぶことも奇異な感を生じさせるのである。

彼の年忌祭のタイミングも揺れている。彼をスーフィーの伝統に位置づけようとする人々は、年忌祭をイスラーム暦に従い、サファル (Safar) 月25日を中心に行っている。また彼らはこの祭礼をウルスと呼んでいる。しかし、彼は結局ヒンドゥーであっ

たことを重視し、墓廟を「サマディー」と呼ぶ人々は、年忌祭もイスラームの暦ではなく、ヒンドゥーの暦に従うべきだと主張している。ヒンドゥー暦では、彼の昇天はカールティカ (Kārtika) 月の暗半月13日日にあたる。イスラーム暦が純粹太陰暦なのに対して、ヒンドゥー暦は太陰太陽暦なので、2つの暦は毎年ずれてゆく。この結果、ハリ・ラームの墓廟では年忌祭が2回行われることになってしまったのである²²⁾。さらに年忌祭をヒンドゥー暦で行う人々は、年忌祭をウルスではなくヒンディー語では入滅記念日を意味するマハー・ブラヤーン・ディワースと称し、「墓石」の儀礼的洗浄もウルドゥー語でグスル・キ・ラスムと呼ぶのではなくヒンディー語でグラブジャル・キ・アビシェーカ（文字通りの意味では「バラ水の灌頂儀礼」）と呼び、共食もポージャンとヒンディー語化し、また食事の内容もヒンドゥーの祭礼に供されるものに変えている。さらに歌の会でも、カワッリーを歌うのではなく、ヒンドゥーのクリシュナ神に捧げられたバジャン²³⁾を歌うようになっている。かくて「神と永遠の合一を果たした」という限りなくイスラーム的な意義をもつ祭礼が、ヒンドゥー的な神を称える歌とともに祝われるという情景が生ずることになる。

このようにハリ・ラームの墓廟においては、その空間構成を見ても、またそこでの儀礼的行為を見ても、スーフィズムのないイスラーム的な様式とヒンドゥー的なそれとが独特の形で接合しあった様相を見出すことができる。確かにここにはシンクレティックな状況が生じている。ここに願掛けや癒しを求めて訪れる参詣者の中には、ヒンドゥーの他に少数ではあるがムスリムもおり、ここが宗教的アイデンティティーの違いを越えた信仰の場になっていることも間違いない。

そうであれば、ここはナンディがいうように、多元的で寛容な南アジアの草の根レベルの民衆の信仰の本質の表れであり (Nandy 1990:70ff), 宗教間対立とは無縁の多文化共存的で理想的な信仰空間の代表例と見なしていいのであろうか。既出の拙論でも指摘したが (三尾 1998:3-4), ナンディらのようにインド村落部の「前近代的」一般民衆の信仰のあり方に現代インドの「宗教共同体」間の紛争を乗り越える可能性を見出そうとする視点には、実体として草の根レベルの民衆やその本質的寛容さをかなりナイーブに想定してしまっている危険があるように思われる。この視点に立つと、争いは常に外部から持ち込まれるものとなり、民衆は外部の権力に操られるだけの存在と捉えられることになってしまう。

本章の冒頭でも示唆したように、ハリ・ラームの墓廟は仕上げを待つ段階のまま、造成が放置されている。1998年にトタン屋根の小屋がけから2階建ての廟まで一気に仕事が進んだのに、その後は足掛け4年たった今も全く作業が行われていない。二重

墓構造にした場合は、直ちに下のオリジナルな墓石を取り除いてもとの盛り土だけの状態に戻さないと、下の墓から発出する霊力が上の墓に届かないとされているのに、その工事すら行われていないのである。ここには、ハリ・ラームの墓廟をどのような性格のものと捉えるかに関する弟子たち間の紛争が絡んでいる。この紛争については第4章でより詳しく検討するが、ハリ・ラームの弟子たちの中には、墓廟をよりヒンドゥー的なものにしようとする人々と、出来る限りスーフィー聖者廟的な性格を保ち続けようとする人々があり、廟の造成や運営をめぐる熾烈な主導権争いを展開しているのである。

1998年には一旦前者（以降「ヒンドゥー化」派と呼ぶことにしよう）が主導権を握り2階の墓室ができたのだが、ハリ・ラームの石膏像が置かれると、後者（以後「スーフィー廟」派）が強く反発し、以後廟の建設への協力を一切拒んでいる。「スーフィー廟」派にはオーム氏をはじめ廟のあるカパーサンに住む者が多いのに対して「ヒンドゥー化」派はカパーサン在住者がほとんどいないため、「スーフィー廟」派が協力をしなければ廟堂の建設は事実上できない。また、「スーフィー廟」派は下墓の石を取り除くことにも抵抗している。もし下墓が盛り土の状態に戻ると、墓石の形状が「サマディー」的なもののみになってしまうからである。

また次節で詳しく述べるように、ババ・ディワナ・シャーの愛弟子であったハリ・ラームをババの廟内ではなく、廟の外側の現在の場所に葬るに至ったプロセスやその埋葬方法をめぐっては、ハリ・ラームの弟子たち間だけではなく、地域のヒンドゥーやムスリムを巻き込んだ論争が起こり、一時は警察が出動するほどの緊張も生じている。

ハリ・ラームの墓廟は、弟子たち相互や弟子たちと彼らを取り巻く社会との間の紛争や相互交渉の渦中であって発展を遂げてきたものであり、牧歌的な多文化共存の場とは単純には言いえない性格をはらんでいる。むしろ、ここは利害の複雑に錯綜する人々が分有しつつも、なお各々の信仰やアイデンティティをかけて相互に争う宗教空間と捉えるべきであろう。現況では建物としての廟堂の発展は静止しているが、これも緊張をはらんだ静止であって、予定調和的な体系のもとに廟が完成したためではない。墓廟の運営に利害をもつ2つのグループ（「ヒンドゥー化」派と「スーフィー廟」派）で、廟の解釈そのものにおいても揺れがあることからわかる通り、ここには支配的な教義体系も存在していない。序章でも述べたように、我々はここで実体的な教義としての「シンクレティズム」を追い求めるのではなく、絶えざる対話のプロセスに注目すべきなのである。

それにしても、この墓廟における「対話」や「交渉」においては、誰がどのような信仰やアイデンティティーをかけてきたのであろうか。また実際どのようなプロセスを経て、今の墓廟が姿を現すことになったのであろうか。次節では墓廟に眠るハリ・ラームその人のアイデンティティーをめぐる解釈の揺れにまず注目し、境界的な信仰空間が生まれてくる微細なプロセスの解明に踏み出すことにしよう。

2.2 ハリ・ラーム——開かれたアイデンティティー

ハリ・ラームの宗教的アイデンティティーは、生前からヒンドゥーとムスリムの一般的な区別を超越したものだ。彼は少年の頃からスーフィーの聖者ババ・ディワナ・シャーのもとに親しく出入りし、ババの教えを受けた。そしてババの晩年にはババ自身が「自分の昇天後、私に会いたいと思ったらハリ・ラームを見よ。私の子といえば、ハリ・ラームであるし、私の弟子といえば、それはハリ・ラームである」と言う²⁴⁾ほどの有力な弟子となった。しかし、ババが望まなかったこともあり(三尾 1998:24)、彼は少なくとも公には改宗せず、従ってスーフィズムの儀軌に則った入門式を行ってババのムリッドになったわけではなかった。それゆえ、ババの昇天後にババの信者集団の正式な後継指導者(sajjāda nashin, サッジャーダ・ナシンと称される)となったわけでもない(van der Veer 1992:550-551)。

それにもかかわらず、彼は自らの後半生の全てをかけてババの壮麗な聖者廟を造り上げ、出来上がった廟堂は Masjid や巡礼の宿泊施設まで備えるラージャスターンでも一、二を争う規模のものとなった。さらに彼はババのウルスを他の弟子たちと協力して挙行し、自らはその最重要な秘儀グスル・キ・ラスムの執行者となる。これらの行為は、ハリ・ラームのババに寄せる「愛」の証を具体的な行為の表れとして示す必要があったからだったこと、またこのように熱意をもって廟の建設や運営に尽力することに周囲のムスリムは抵抗せず、むしろ喜んでハリ・ラームに協力していたことなどは、既に別の拙論で詳説した(三尾 1998:31-33)。

しかし、ムスリムの間ではハリ・ラームがアイデンティティーを曖昧にしたまま廟を運営することを疑問視したり、問題視したりする者が全くいなかったわけではないようだ。ババの廟の第2代のワクフ委員会委員長のハフィーズ・モハンマド(Hafiz Mohammad)氏は次のように語る。彼は、小学校の教師だったハリ・ラームが担任した生徒で、成長後も彼を支えてウルスでも役割を果たしていたという。

ある時、カパーサン(カパー)のムスリムが大勢でハリ・ラームの部屋を訪れ、「このままあなたが廟を動かしてゆくと困ったことが起きるでしょう」とハリ・ラームに詰め寄ったことがあり

ます。それはつまり、あなたはムスリムになったのか、それともこれからムスリムになるのか、自分の宗教は何なのかを宣言して下さいという意味でした。イスラームへの改宗は、大勢のムスリムの前で、「私はムスリムになる」と宣言して信仰告白を述べ、名をムスリム風に変えることが必要です。しかし、ハリ・ラームは「後になるようになるだろう」とだけ答え、ずっと無言を押し通しました。待てど暮らせど何もしゃべらないので、ムスリムはしびれを切らし部屋を出て行ってしまいました。ハリ・ラームは、皆の前で信仰告白をしたわけでもなければ名前も変えなかったのに、ムスリムではありません。

ハリ・ラームは自身の改宗に抵抗を示したことがわかるが、同時に彼は自らの口から「改宗しない」とも「ヒンドゥーにとどまる」とも明言していないことにも注目しておきたい。つまり彼は公の場での改宗という行為は拒んだものの、自らのアイデンティティの曖昧さも同時に保持し続けようとしたとも見ることができるのである。

というのも、この出来事の後一般のムスリムの間でハリ・ラームを改宗させようという動きはなくなったものの、弟子たちの間にハリ・ラームの曖昧なアイデンティティをめぐる様々な疑問が残ったからである。ハリ・ラームの一番弟子であったデヴィ・ラールの次男ジャムネーシュ・オジャ氏 (Jamnesh Ojha, 以後ジャムネーシュ氏と表記する) によると、疑問は大きく2つの点に集中したという。1つはハリ・ラームの昇天後、ハリ・ラームをどのように葬り、どのように祀るべきかという点であり、もう1つは彼の昇天後、ババの廟の運営をどのようにすべきかということであった。

第2の点はババの廟のその後の運命に関わる重要な問題であるが、ハリ・ラームのアイデンティティということに関していえば第1の疑問が特に注目される。仮にハリ・ラームがヒンドゥーであることに曖昧な点がなければ、彼が昇天した後火葬するべきことは特に議論の余地がないことだからである。逆にいえば、弟子たちの間ですらハリ・ラームの宗教的アイデンティティには疑問があり、埋葬という師の魂の運命を左右する事柄をどうすべきかについて逡巡が生まれていたことがわかる。

しかし、これらの疑問にはハリ・ラームから十全な形で答が与えられることは遂になかった。ハリ・ラームは晩年に至って突然倒れて半身不随の状態になり、満足に話をすることもできなくなってしまったのである²⁵⁾。

ウルスのような廟の重要な儀礼はハリ・ラームが付き添ったり、遠くから見守ったりする中で彼の弟子のデヴィ・ラールが代わりにとり行うことが多くなった。一方、廟の出納や日常的な管理運営事務はハリ・ラームの娘婿の1人に任されるようになった²⁶⁾。デヴィ・ラールはカパーサンからバスでも3~4時間のマンドルという街に住

んでおり、日常的にカパーサンカパーサンの廟の管理運営や儀礼には関われなかった。

こうして弟子たちの中の疑問の1つ、ハリ・ラームの昇天後に廟の指導的役割を果たすのは誰かについては、ハリ・ラーム自らの行動によって答が半ば示された形となった。しかし、ハリ・ラームの娘婿は喜捨を私物化し、ババの墓室内に入る時に身を清めようとしないうなど、ハリ・ラームの弟子たちやムスリムの一般信者の信頼を損なうような行動が目立ったため、次第に支持者を失っていった。こうしてヒンドゥーの弟子たちや関係者の中に絶対的な指導力をもつ権威がいなくなったことも、ババの正式なムリッドの子孫であるニサル・チーパ氏らムスリムによる廟の管理運営の「イスラーム化」につながる原因となったと思われる。

一方、自らの昇天後の埋葬方法については、ハリ・ラームは最後まではっきりとした意志を公にせず、いよいよ健康が衰えた時、ごく近い人々に極めて謎めいた遺言を伝えたのみであった。ハリ・ラームの遺言を聞いた1人は彼の妻であった。彼女に対しハリ・ラームは「自分が世を去ると、世間の人々は私の体を焼こうとするだろう。しかし私の体は焼いてはならない」とだけ伝えたという²⁷⁾。妻が、焼かないのなら土葬するのか、また土葬するとしてどこにどのような方法で埋葬すればいいのかを聞いたとしても、彼は口を閉ざしそれ以上は一切語らなかった。

別の形の遺言を聞いた人々もいる。それはハリ・ラームの最も重要な弟子デヴィ・ラールとババの廟のムスリムの有力な信者の1人アブドゥル・ハフィーズ (Abdul Hafiz) 氏²⁸⁾である。ハリ・ラームは昇天の近いことを悟りこの2人を枕頭に呼び、「自分の遺体は焼かずに埋葬せよ。またこの遺志は私が昇天するまで秘密にせよ」と言ったという²⁹⁾。アブドゥル・ハフィーズ氏が「埋葬とはムスリム式の土葬のことですか。改宗の儀式なしにそのようなことをしたら混乱が起きてしまいます。改宗するのですか。それとも他の方法で土葬をするのですか。」と尋ねると、ハリ・ラームはたった一言「遺体の答は遺体が出すだろう」とだけ答え、後は沈黙してしまったという。

前節の記述から明らかなように、土葬するという手段にもイスラーム的なそれとヒンドゥー的なそれとがありうるため、ハリ・ラームの遺言だけではどのような方法での埋葬を望んだのかは不明確である。後はハリ・ラームのおかれた状況から類推せよという謎かけなのだろうか。それにしても、自らが昇天した後の魂の運命に関わる問題についてはっきりした意志を表明しないというのはどういうことなのだろうか。

ここには2つの可能性がありうるだろう。その1つはハリ・ラームが密かにイスラームに改宗していたという可能性であり、もう1つはアイデンティティーの曖昧さ

を最後まで維持し続けようという意志の表れと見る可能性である。

前者の可能性も全くないとはいえない。ハリ・ラームの遺言からは遺体が焼かれてしまうことへの強い恐怖が読み取れる。彼は最後の最後まで自分の昇天後の処理をどうするかを明らかにしなかったし、埋葬方法についてもぼんやりとした指示しか出していないのに、遺体を焼くなどということだけは非常に明確に伝えている。埋葬方法を状況から推すとすれば、長い間スーフィー聖者の弟子として務めてきたことからして、イスラーム式の埋葬を思い描くことはごく自然の類推といえるだろう。アブドゥル・ハフィーズ氏の問いの中にもその連想が無理なく働いた様子がうかがえる。同氏の指摘によるまでもなく、改宗なしにイスラーム式の埋葬をすれば混乱が起こることはハリ・ラームも十分承知していたはずである。それならば、ハリ・ラームは実は改宗していたと考えられないだろうか。

ここで思い出されるのが、イスラームへの特異な改宗方法であるタッキヤ (taqiyya) という行為 (Khan 1997:37) である。中世以降のラージャスターンにおけるイスラーム、特にシーア派の中でも「過激派」とされるイスマイリー派の布教運動の歴史の先駆的な研究を続けているカーンによると、タッキヤとはイスマイリー派でのみ認められている改宗のあり方で、改宗した事実やイスマイリー派への所属が明らかになった場合に身に危険が生じるような時には、真の信仰を隠し、別の派や場合によっては別の宗教を信じているふりをすることが許されるというものである (Khan 1997:31-37)。彼女の大胆かつ説得力のある論証によれば、イスマイリー派は15世紀以降特にラージャスターン州西部からグジャラート州にかけて活発に布教活動を展開し信者を順調に増やしていった。しかし、彼らはスンナ派のムスリム勢力やヒンドゥー王権の圧力を避けるために時にスーフィー教団や場合によってはヒンドゥー的な聖者信仰の姿を借りて地に潜り教勢を維持する戦略を取り続けた。例えば、ラージャスターンを越えて広くインド全土の不可触民層からの信仰を集めているラームデヴジーもイスマイリー派の聖者だったという (Khan 1997:60ff)。さらに興味深いことにラームデヴジーの社においては、「サマディー」が実際にはイスラーム的な墓であるマジャールの形をしており、「サマディー」への捧げものとして今でも盛んにイスラーム風のかげ布であるチャーダルが用いられているという (Khan 1997:91)。ラームデヴジー信仰は、19世紀以降イスマイリー派の活動が衰えヒンドゥー・ナショナリズムが勃興するという背景の中で徐々にヒンドゥー化し、今ではイスマイリー派の聖者が起源であることは忘れ去られている。カーンによれば、このようにイスマイリー派起源ということが次第に曖昧になったり積極的に否定されたりしてヒンドゥー化してしまった

教派は数多い³⁰⁾。しかし、グジャラート州アーメダバード郊外のイマーム・シャー (Imām Shah) 廟のように、コミュニカルなアイデンティティーが強化される現実の中で、タッキヤの戦略を曲がりなりに維持し続けようとしている教派もある (Khan and Moir 1999)。

遺体が焼かれることへの強い恐怖や昇天後の埋葬形態を考え合わせると、ハリ・ラームはいつの時点かは定かでないものの密かに改宗し、ババの指示ないし黙認のもとにタッキヤを続けていたのではないかという仮説はそれなりの根拠をもつように思われる。

ババの熱心な弟子の1人だったとされるメーワールの隣国シロヒの藩王マハラジャ・サループ・シン・ジー (Maharaja Sarup Singh ji) も、密かに改宗シムスリム風に改名すらしたものの、その事実を押し隠し、親交のあったアルワールの藩王にだけ死の間際に改宗したことを明かして自らを土葬するように遺言している³¹⁾。ヒンドゥーの護持者をもって任ずるラージプートの、しかも藩王が、20世紀前半の印パ分離独立直前にイスラームに改宗したことが露頭すれば政治的・社会的な大混乱は避けられない。シロヒ藩王が改宗の事実を押し隠したのも、それを配慮した上のことと推測される。もし、ババとシロヒ藩王の交流によって藩王が改宗したことが事実とすれば、ババは藩王の秘密改宗にも改宗を隠し続けたことにも何らかの形で関与していたことになる。ババはタッキヤの伝統をどこかで知り、それを改宗した自らの弟子にも指示していたのではないだろうか。ハリ・ラームがババの昇天後強引ともいえるやり方で廟の管理運営権を握り、安んじて秘儀を執行してこられたのもババとの間で秘密裡に彼が改宗した事実があったからではないだろうか。

状況証拠を重ね、推測を続ければきりが無い。しかし、ババがイスマイリー派であったり同派とどこかで接触があったりした痕跡は今のところ見つかっていない。改宗に際してタッキヤを認めるのはイスマイリー派のみであるとする、ババがイスマイリー派と何の関係もなかったのならば、彼がタッキヤを認めた可能性もまたなくなってしまう³²⁾。またハリ・ラームの場合は、シロヒ藩王のように改宗の事実を誰かに明かした証拠はどこにも残っていない。これらが明らかにならない限り、ハリ・ラームの秘密改宗は仮説の域を出ない。

しかしながら、ハリ・ラームが昇天後遺体を焼かれることを恐れたことは重大な意味をもつと思われる。このことは彼が最後の審判、聖者による贖罪といったスーフィズム的な世界観を受け入れていた可能性を強く示唆するものだからである。信仰告白や改名といった外的な行為はなくとも、スーフィー聖者に長く仕えたハリ・ラー

ムが世界観の面でスーフィズムの強い影響を受けたことは十分に考えられる。ロイがジャワ島その他でのギアーツの研究 (Geertz 1968) を踏まえつつベンガルの事例において指摘しているように (Roy 1983:249-253), 「改宗」がある宗教から別の宗教への断絶的移行を意味するのではなく、曖昧な中間段階がありうるということもここで合わせて確認しておきたい。

ハリ・ラームの埋葬に関する遺言のもう1つの解釈の可能性は、彼が最後までコミユナルなアイデンティティに回収されることを拒もうとしたという可能性である。

彼の師であるババ・ディワナ・ジャーは、生前からヒンドゥーもムスリムも分け隔てなく受け入れ、彼を慕う者を弟子として身边に置き続けた。またババがヒンドゥーの弟子を重用するのに不満をとらえたムスリムの弟子を叱責し、以後この弟子を遠ざけたという話や、また先にも触れたようにミーラー・バジャンをこよなく愛したという伝説も弟子の子孫たちの間には伝わっている³³⁾。印パ分離独立前夜の、ヒンドゥーとムスリムのコミユナルな対立が激化しつつある状況の中で、ババはこのようなアイデンティティの差異を超越するような信仰のあり方を実践しようとしていたのである。

秘密改宗説が成り立たないとすれば、ハリ・ラームがヒンドゥーでありながらババの聖者廟を造り上げたのも、また廟にヒンドゥー・ムスリムの区別なく巡礼を迎え入れたのも、上で述べた師の意志をきちんと継承し、コミユナルな区別を超越するような信仰空間を維持し続けようとする意図によるものだと捉えられよう。

この解釈に従えば、ハリ・ラームは、昇天に際しても、また昇天の後も、このヒンドゥーでもなければイスラームでもないアイデンティティのあり方を維持しようとしていたと考えられる。埋葬の仕方まで細かく指示すれば、コミユナルな言説が社会のすみずみまでを覆いつくしつつある状況の中で、自らのアイデンティティがどちらかに回収されて解釈されることになってしまう。むしろ形態が曖昧な方がババ以来の教えをよく維持できることになる。仮に彼がスーフィズム的世界観を受容していたとしても、遺体が焼かれさえしなければその後の墓の形態はどのようであっても構わない。そのような意図のもとに、ハリ・ラームはあえて埋葬の形態を弟子たちの解釈と行為に委ねてしまったのではないだろうか。

つまりここからは、「意図的な両義性、アイデンティティの主張に対して両義性を選好すること、分派的な境界作りに対する抵抗という意味でのフジーさ」(Mayaram 1998:285) を強固な意志で維持しようとする姿勢を読み取ることがのであ

る。序章でも述べたように、コミュニカルなアイデンティティーは、ヒンドゥーとムスリム双方に明確な境界を引くことを求める。即ち自他の区別がくっきりとなされ、ヒンドゥーはよりヒンドゥーらしく、ムスリムはよりムスリムらしく行動することを、自らにもまたアイデンティティーを同じくする（はずの）者にも求めるのである。そこから析出してくる主体は、宗教的な実践に関わる意志と行為を常に反省的に点検し、曖昧さを自らにもまた他者にも許さない。ここにおいて主体は、絶対的かつ排他的な審判基準をもち、明晰な意識のもとに意志と行為を統御しようとする主体、つまりまさしく近代的主体となるのである。これに対して、フジャリーなアイデンティティーは境界線での分断を拒み、むしろその境界線の間にとどまろうとする。「ヒンドゥーかムスリムか」という判断を逃れ、境界的な状態に踏みとどまるには、コミュニカル・アイデンティティーの要請する主体たることを拒むことも必要となる。つまり、主体的判断を一部放棄し、自らの意志と行為を常に曖昧で不安定な状況として維持してゆくことが、コミュニカル・アイデンティティーに対置されるフジャリーなアイデンティティーの必要条件となる。

ハリ・ラームはババという師に自らを委ね、自己を否定して仕えることに生涯を費やした宗教者である。その生き方は、他者の判断には屈しない絶対的な判断基準としての「自己」を求める近代的主体とは大きな隔たりがある。その彼がコミュニカルなアイデンティティー決定、つまりあれかこれかの主体的な判断を迫られた時に取りうる選択肢は何だったであろうか。ロゴスの人ではなく、ひたすら行為によって自らの信仰を実践し表現してきた彼は、主体的なアイデンティティー選択を迫る言説に対してひとまず沈黙で答えることになる。そうしてアイデンティティーがそれで決定してしまうからこそあえて曖昧さを強い意志で維持しようとしたのである。公に改宗の告白をすることを迫られた時に「後はなるようになる」と答えたことにも、弟子たちに「遺体の答は遺体が出す」と遺言したことからも、自らの主体的判断を放棄し、後は自らが信ずるものに任せようという意志を読み取ることができよう。

いずれにせよ、ハリ・ラームの遺言はごく近い者にも残され、その内容は多様な解釈に対して開かれたまま、ハリ・ラームは昇天を迎えることになる。

しかし、本人の意図やアイデンティティーは曖昧なままであったとしても、その当人を埋葬しさらに何らかのモニュメントを残すとしたら、それは曖昧なままではありえない。それは何らかの行為を必然的に伴い、何らかの具体的な形を残すことになるからである。80年代後半というコミュニカルな言説が充満した社会空間においては、それらがどのような形をとってもヒンドゥー的であるかまたはイスラーム的な行為や形

として常に意味を付与されてしまう。その結果、埋葬されている本人のアイデンティティが固定されると同時に、埋葬やモニュメントの維持に関する者たちのアイデンティティまでもが染め上げられてゆく可能性が常につきまとうことになる。

ハリ・ラームの埋葬とその後の墓廟の建設が複雑な変遷をたどることになったのは、残された弟子たちや近親者がコミユナルな言説とも交渉しつつ、それ自体曖昧な故人の遺志を解釈し実現しようとした結果と考えられる。

次節では、ハリ・ラームの埋葬を中心に、弟子たちのアイデンティティをかけた交渉の過程を捉えることにしよう。

2.3 ハリ・ラームの昇天と埋葬

ハリ・ラームは長く病に苦しんだ後、結局1987年10月にババの廟内にある彼自身の居室で昇天を遂げた。昇天のしばらく前から、一番弟子のデヴィ・ラールはハリ・ラームを埋葬するなら、彼が生涯をかけて造り上げてきたババの廟の敷地内に埋葬することを計画していた。埋葬地にするための土地も廟の正門の北側に続く宿泊施設のはずれにハリ・ラーム名義で購入してあった。

これに対して、ムスリムは強い抵抗を示した。彼らは、カパーサンに居住するムスリムを中心にハリ・ラームの廟内埋葬反対のためのデモ行進を組織し、ババの廟を取り囲んだ。このため警察が出動するなど、廟の周辺は一時緊迫した空気に包まれたという。

ムスリムが連想したのは、序章でも簡単に触れたアヨーディアのマスジッド問題であった。当時この問題はインド人民党などのキャンペーンによって次第に全国的な政治課題に発展しつつあった。アヨーディアにはムガルの初代皇帝バブルの武将の祈願に基づきマスジッドが建てられ、何世紀にもわたってムスリムの信仰空間が維持されてきた。ところが、一部のヒンドゥーによってマスジッドのある場所こそがヒンドゥーの崇拜するラーマ神の生まれたところだという主張がなされ、インド独立の直後には、マスジッドの内陣にラーマ神像を設置すること、またムスリムとヒンドゥーは別々の入り口を使ってこの空間を共有することが認められてしまった。この当時、インド人民党に代表されるヒンドゥー・ナショナリストの要求はさらにエスカレートし、この信仰空間からムスリムを完全に排除しラーマ生誕地記念寺院を造るという計画が現実のものとなりつつあった。

カパーサンのムスリムは、「たとえハリ・ラームがスーフィー聖者に長く仕えたとしても、最後まで信仰告白をしなかったのだから、結局はヒンドゥーだったのだ。ヒ

ンドゥーをババの廟に埋葬すれば、後になってここはヒンドゥーの聖者の信仰空間であるという主張をする者がきつと現れるに違いない。そうすればアヨーディアのマスジッドと同じ混乱が起きて、神聖なババの廟が汚されてしまう」³⁴⁾のを恐れたのである。ここからは、国家レベルで支配的なコミュニアル・アイデンティティー言説が既に地方的な紛争にも持ち込まれつつあったことをうかがうことができる。

このまま事態を放置すれば廟で暴力騒ぎに発展する可能性もあり、そうなればより広域でのヒンドゥー・ムスリム間の暴動につながることは避けられない。遂に、カパーサンを管轄するチットールガル・ディストリクトの行政の最高責任者（コレクター）が事態の収拾に乗り出した。コレクターはディストリクトの警察長官を伴って廟内のハリ・ラームの居室を訪れて弟子たちの意向を確かめ、カパーサンのムスリム長老らとハリ・ラームを廟の外に埋葬するように説得した。

かつてハリ・ラームが健在だった頃、ババのムリッドでカパーサンに在住のヌール・モハンマド（Noor Mohammad）という男性³⁵⁾が亡くなった。カパーサンのムスリムはババへの信仰が篤かったこのヌール氏をババの墓室近くに埋葬しようとした。ところが、その時ハリ・ラームは「この廟はババ・ディワナ・シャーだけが眠る場所で、他の誰も葬ることはできない」と主張し、ムスリムの計画が頓挫してしまった。ムスリム長老らはこのハリ・ラームの論理を引き合いに出し、もしハリ・ラームを廟内に葬ればそれはハリ・ラーム自身の意向にも逆らうことになる」と主張した。

この論理には、ハリ・ラームの弟子たちも従わざるをえない。結局、彼らは廟の近くの土地を探してそこに埋葬することにした。埋葬は急いで行わなければならない。コレクターらの斡旋もあり、弟子たちは今ハリ・ラームの墓廟が建つ荒地を10万ルピーで緊急に購入した。金は弟子たちが融通しあったが、名義はハリ・ラームの代理としてババの廟の運営にも携わったハリ・ラームの娘婿のものとした。形式の上では、廟はハリ・ラームの一族の資産ということになったのである。

さて、実際にハリ・ラームの埋葬が行われたのは彼の昇天の翌日のことであった。ムスリムの多くはハリ・ラームをババの廟に葬ることに反対していたものの、葬列には参加する意向をもつ者も多かった。しかし、この日の早朝ジョードプールのムスリムの法学者から「ハリ・ラームは信仰告白を公にしなかった以上、ムスリムではない。ムスリムでないものの葬儀に参加することは認められないし、参列すればコミュニティから除外して構わない」という旨のファトワが出された。前日の騒動の中でハリ・ラームの（少なくとも表向きは）ヒンドゥーとしてのアイデンティティーをムスリムも認識していたことは明らかである。それにもかかわらずファトワまで出して

ムスリムの葬列への参加を禁じたことは、コミュニティの差異を越えた聖者への尊崇の念を葬儀への参列という形で表現しようとするムスリムがかなりいたらしいことを、逆説的に明らかにするエピソードといえるだろう。またそのような地元ムスリムの動きに対して、長老や法学者たちが強い危惧を覚えていたこともうかがえよう。

いずれにせよ、フットワによる禁止は葬送へのムスリムの参加の気運を大きく殺ぐことになった。デヴィ・ラルの次男ジャムネーシュ氏によれば、実際に葬列に参加したムスリムは2~3人のみで、彼らも埋葬地の手前で葬列を離れ、埋葬そのものにまで参加したムスリムは1人もいなかったという。ヒンドゥーの側も、ヒンドゥーであったのに土葬をするといういささか奇異な葬送への出席を見合わせる者が多かった。その結果、昇天前は偉大な聖者として広く尊崇を集めた者の葬儀としてはかなり寂しく、ごく限られた人数で埋葬がとり行われることになった。

それでも弟子たちは、「ハリ・ラームの出身地であるマルワール地方のクマワットには死者を土葬する習慣がある。マルワールは砂漠で遺体を焼くだけの薪を集めるのは大変だから」というかなり苦しい説明³⁶⁾をつけて土葬を行った。しかし、この説明をしてくれたアヴィニーシュ氏（オーム・プラカーシュ氏の長男で、パパやハリ・ラームの墓廟に向かうバス通りで薬局を営んでいる）は、同時に「我々はどのようなやり方で師の埋葬をすればいいのかよくわからなかった」とも語っている。実際には頼るべき先例もなく、地域のコミュニティの人々からは厳しい批判的な視線を浴びる中で、何とか師の遺志を尊重し、師を悼む感情を表現しようとする弟子たちの苦衷が察せられる。

アヴィニーシュ氏の話の続けよう。

師はスーフィーの聖者に仕えた方でしたから、何とかイスラーム式に埋葬をしようと思っていました。しかし、ムスリムが誰も来なかったのでクルアーンを読む人もおらず、埋葬は黙々と行われました。南北を測って、体を横たえて埋葬することはわかっていたのですが、顔をどちらに向けたらいいのかわかりません。皆で「どうしようか」と言いながら師の体を地面に掘った穴の中におろしました。するとどうでしょう。師の顔が自然と動いて西を向きました。師の意志が現れたと思い、そのままにしましたが、後でそのやり方がイスラーム式では正しかったとわかりました。

ハリ・ラーム自身、埋葬の方法については非決定の態度を貫き、曖昧な遺言しか残さなかった。それに対して弟子たちも師の遺言に何とか解釈を加えつつ、最終的な部分では主体的な判断を放棄していることに注目しておきたい。弟子たちにしてみれば、

埋葬の最後の最後に至って、まさにハリ・ラームの遺言通り「遺体の答は遺体が出し」たのである。何らかの重大な選択が問われている場面で判断を働かせることがなく、自分（たち）とは何か別の意志の働きによって「自然に事が成った」という説明は今後もしばしば現れてくる。このことの含意は前節でも既に検討したが、第4章以降でさらに総合的に考察を加える。

ハリ・ラームの埋葬地は、1ヶ月余りの間は盛り土をしたままの状態におかれた。その後本章冒頭で見たようにイスラーム式の墓石で覆われ、さらに雨露をしのぐためにトタン屋根の建物が築かれていった³⁷⁾。当初弟子たちの間には墓廟の営み方や祭礼の方法について異論がさしはさまれるような事態は起こらなかったらしい。しかし、ハリ・ラームの昇天から1年がたち最初の年忌祭が行われる頃になると、弟子や近親者たちの間に次第に亀裂が生じてくる。

ハリ・ラームの一番弟子と目されていたのはマンダル出身のサラスワット・ブラーマンたるデヴィ・ラールであった。デヴィ・ラールもハリ・ラームに仕えつつ、その卓越した信仰の熱心さと自身のカリスマ的人格によって周囲から聖者と見なされるようになっていた。また彼はかねて自らの信仰を、自己を滅してひたすら師に仕えることによって悟りの境地に至り師の力によって神を見出そうとするグル・バクティの流れをくむものと捉え、自らの息子たちや弟子に説明していた。彼は、ババこそ神の化身であり、ハリ・ラームはこの世に現れた神に仕える聖者で、デヴィ・ラールにとっては真の神に引き合わせてくれた師であると捉えていたという。神たるババがスーフィーの聖者である点は奇妙ではあるが、デヴィ・ラールの信仰のあり方はヒンドゥー的な聖者信仰に非常に近い性格をもっていたことになる。

デヴィ・ラールは、ハリ・ラームの年忌祭が巡ってくると³⁸⁾、一番弟子として当然のようにハリ・ラームの墓の儀礼的洗浄を行おうとした。ところが、ハリ・ラームの娘婿は墓室の扉に鍵をかけ、デヴィ・ラールの立ち入りを拒んだのである。

デヴィ・ラールとハリ・ラームの娘婿とは、ハリ・ラームの晩年から既にババの墓廟の運営や儀礼執行の継承権をめぐる潜在的に対立関係にあったと思われる。またハリ・ラームの未亡人や娘婿らは、ハリ・ラームの埋葬地が娘婿の名義となったことから、ここを実際上も自分たち親族のプライベートな信仰の場にしようとしていたとされる。娘婿らは、今後デヴィ・ラールが墓廟の儀礼などで主導権を握ると自分たちの意図が実現しなくなってしまうことを恐れたのであろう。さらにハリ・ラームの妻はハリ・ラームの墓廟内に住む意向をもっていたが、デヴィ・ラールはその考えにあまり積極的ではなかった。ハリ・ラームの妻にしてみると、自分はデヴィ・ラールの

グル・パトニーにあたるのに、自分の意向をきちんと聞こうとしないのは不遜だという思いもあった³⁹⁾という。

娘婿らの行動は、オーム・プラカーシュ氏らによっても支持されていた。彼は出生時にババから命を救われて⁴⁰⁾以来の熱心なババの信者であり、ハリ・ラームにも長年にわたって仕え可愛がられてきたという自負があった。そのため自分がババやハリ・ラームの廟ではデヴィ・ラールほどに重要な役割を果たせないことに不満を抱いていた。また、自らの出自に関わりなくスーフイズム的な信仰や儀礼のあり方をきちんと守ることが、ババやハリ・ラームに仕えた者の正しい行いなのに、デヴィ・ラールはそれを故意にヒンドゥー的に解釈し直しているのではないかという危惧もあった。オーム氏にすれば、ハリ・ラームの墓廟が「ヒンドゥー化」するのを防ぐためにも、デヴィ・ラールが廟の儀礼の主導権を握るのを黙って認めるわけにはいかなかったのであろう。立ち入りを拒まれたデヴィ・ラールはあたりをはばからず号泣し、師への思いが満たされないことに落胆してマンダルに戻ったという。

デヴィ・ラールが年忌祭の時に墓室への立ち入りが拒まれた背景には、上記のような感情のもつれや墓廟の運営に関する見解の違いが絡んでいた。墓廟をどのように祀り、どのように運営してゆくかは廟に眠る当人のアイデンティティの問題であると同時に、廟の運営に中核的に関わる者たちの信仰やアイデンティティの問題でもある。ハリ・ラームの弟子たちの中には、ババやハリ・ラームの廟の捉え方や彼らへの信仰のあり方をめぐって微妙な差異が生じつつあったのである。

ここで、ハリ・ラームの墓廟のその後のあり方に大きな影響を及ぼす出来事が生ずる。最重要の弟子デヴィ・ラールその人が、師の昇天のちょうど2年後に師を追うかのように他界してしまう。残された2人の息子と弟子たちは、マンダルでデヴィ・ラールの墓廟を営むと同時に、デヴィ・ラールの意志を継いで結束してハリ・ラームの墓廟の運営や造営、あるいはババの墓廟での祭礼に大きな影響力を及ぼすようになっていった。デヴィ・ラールの墓廟は、時期的にはハリ・ラームの二重墓式の墓廟に先行し、その雛型となるような独特の様式をもって建造されている。ここで章を改め、マンダルにおけるデヴィ・ラールの廟の発展をおさえておくことにしよう。

3 デヴィ・ラルの聖者廟の成立と発展

3.1 デヴィ・ラルの生涯

デヴィ・ラルの故郷マンダルは、パパヤハリ・ラームの墓廟があるカパーサン
の北 60 km ほどのところにある。メーワール地方有数の産業都市ビルワラの郊外に位
置しており、かつては小さな農村だったがビルワラ発展に伴って歩調を合わせるかのよう
に発展し、今では商店や住宅の建ち並ぶ町となっている。

デヴィ・ラルがまだ小学生の時、ハリ・ラームが担任としてマンダルに赴任して
きたことが、この2人の出会いであった。デヴィ・ラルはハリ・ラームの感化を受
け、まもなく晩年のパパのもとを訪れるようになる。デヴィ・ラルの父は貧しく、
富裕な商人や時にはマハラナの使いすら訪れるというスーフィーの聖者のもとにヒン
ドゥーの息子が出入りすることを案じた。しかし、デヴィ・ラルは父を逆に説き伏
せ、父をもパパのもとに連れて行った。父はパパを一目見るなり「この人は神だ」と
言い、パパのもとにひれ伏したという。こうして、デヴィ・ラルの一族は皆パパの
熱心な信者になってゆく⁴¹⁾。

パパも早くからデヴィ・ラルの宗教家としての資質を見抜いていた。パパはハ
リ・ラームに「デヴィ・ラルの眼には人を磁力でひきつけるような魅力が備わって
いる。また彼の心は神への思いで熱くなっている。あまりデヴィ・ラルに普通の教
育を受けさせてはいけない。教育による知識を身につけると、神への思いで熱くな
った頭や心を狂わせることになる」と常々言っていたという。しかし、デヴィ・ラル
は長じて後（その頃にはパパは昇天していた）「私のジャーティの者は皆大学に行
き、知識を使った仕事をしなければならない」と言い、ウダイプールで大学教育を受
け、さらにアグラに行ってヒンディー語とウルドゥー語の大学院教育を受けた⁴²⁾。

修士課程まで修了した彼は、故郷に戻り官吏になる。官僚としては主に収税や登記
関係の仕事を経験したが、このことはハリ・ラームを助けてパパの廟がワクフ・ボー
ドの管理下に入らないようにすることに寄与したと思われる⁴³⁾。

同時に、転勤する先々の有名な寺院などでデヴィ・ラルはひたすら神を求め様々
な宗派の修行にも励んだ。例えばコタにいた時は、アゴリ・パントの聖者につき悟り
を開くために何日間も火葬場で修行をした。またチットールガルではミーラー・パー
イが籠っていたという寺院に半年ほど籠りバクティに打ち込んだこともあった。さら

にマイジーと呼ばれる⁴⁴⁾ ババの熱烈な女性信者とともにムスリムの墓地に何日も暮らし、見神体験を求めたこともあった。これらの修行を通じて宗教家としての経験が深まっていったと思われるが、デヴィ・ラールは片時もババとハリ・ラームを忘れることはなかった。様々な修行をする際も、ハリ・ラームの助言を常に求めており、苦しい時に訪れるのはいつもババの墓廟とそのかたわらにあるハリ・ラームの居室であった。官吏としての貢献もあり、デヴィ・ラールは次第にハリ・ラームにとってもかけがえのない重要な弟子となってゆく。

デヴィ・ラールは70年代後半に長い官吏生活を引退し、故郷のマンダルに戻って隠居生活に入る。隠居した彼は、マンダルの町を散歩しては幼なじみの家やお気に入りの店の前に座り込みあれこれ宗教にまつわる話をして過ごすようになった。マンダルの人々が、デヴィ・ラールの宗教者としての不思議な力に気づくのはこれ以後のことであった。デヴィ・ラールは様々な予言や願い事をかなえる奇跡で人々を感服させた。また温和で人格的な魅力をたたえ、ヒンドゥー・イスラームを問わず様々な説話を語っては、集まった人々に自らの行いを正し神聖なる存在を求める気持ちを起こさせる力をもっていたという。町一番の荒くれ者を自負していた仕立屋の兄弟（ラメッシュ・ダルジー Ramēsh Darji 氏とバブー・ラール・ダルジー Babū Lal Darji 氏の兄弟）も、そのようなデヴィ・ラールの不思議な力に魅入られた者の代表で、後にデヴィ・ラールの息子たちを助けて墓廟の造営や運営に尽力するようになる。

マンダルでは、デヴィ・ラール自身が次第に聖者と見なされ、彼を尊崇する人々が彼のもとに通って仕えるようになったが、デヴィ・ラールは自らの力の源はカパーサンのハリ・ラームとババであることを人々に伝え、彼らもカパーサンを訪れるよう促した。マンダルの人々は、デヴィ・ラールの指導に従い、やがて師にならってハリ・ラームをも師と仰ぐようになってゆく。ハリ・ラームがカパーサンのババ・ディワナ・シャー廟で言わばカルト内カルトを発展させ、権威をより一層高めてゆくのにデヴィ・ラールの力は大きかった。

また前章でも述べたように、デヴィ・ラールはババの廟でも積極的に活動した。特に80年代半ばに入ってハリ・ラームの体の自由がきかなくなると、ハリ・ラームに代わってウルスの重要な儀礼を執行するようになった。彼は、ハリ・ラームの昇天後廟のイスラーム化が進行する中でも、この役割は死守し続け、やがてその役割は自分の息子たちに継承されることになる。さらにハリ・ラームの埋葬や墓廟の営みでも主導的役割を果たそうとしたのだが、反対派の抵抗を受けたことで力を落とし、1989年に他界の時を迎えるに至る。

3.2 デヴィ・ラルの聖者廟の発展

デヴィ・ラルはハリ・ラームが昇天した際もはた目にもわかるほど落胆し、ハリ・ラームの遺体にすがって「私もすぐにお側に呼んでください」と大声で嘆願した。その後、気丈にも立ち直って埋葬をとり行い、墓廟の造営にも力をつくしたのだが、翌1988年の年忌祭では墓石の洗浄儀礼をするのを拒まれてしまった。デヴィ・ラルは号泣しながら、親しい友人に「私がしようとする事は皆が受け入れようとしない。こんなことでは、この世にいる意味はない。もう立ち去ってグルのもとに行くことにしようと思う」と憤懣を語った。気力がめっきり衰えたことに気づいたものの病にかかったわけでもないため、この言葉を伝え聞いた息子たちはまさかこれがデヴィ・ラルの自らの死の予言だとは思ひもしなかった。

しかし、これから後デヴィ・ラルはしばしば自らの死を予期させる言動を取るようになったという。その中で、彼は他界後の自らの遺体の取り扱い方をも周囲に漏らしている。それは、「ハリ・ラームの時のように混乱が起こるのを私は望まない。私の遺体は焼いて構わない。しかし世間とは別にしてほしい（ドゥニヤ・セ・アラグ・ラクナーまたはカルナー）」というものであった⁴⁵⁾。

後半部分がまたしても謎めいており、具体的に何をどうすることを指すのか、この言葉だけからはわからない。周囲の人々は、師であるハリ・ラームの遺体の埋葬をめぐって様々な混乱が起こったので、デヴィ・ラルは自らの遺体をヒンドゥーの伝統に従って焼き、混乱を招かないように指示したものだと思ったが、後半は聞き流しておりその真意をあえて尋ねようとしなかった。しかし、後にこの後半部分の解釈が大きな意味をもつようになってくる。遺体を焼くのか焼かないのかで違いはあるものの、処理方法を意図的に曖昧にし別のものの意志に委ねようとする点で、デヴィ・ラルは見事に師の方法を受け継いだことになる。

翌年、つまり1989年の7月、デヴィ・ラルは会食に呼ばれた先から帰る途中突然嘔吐し、そのまま意識を失って倒れてしまう。息子たちはジャイプールやデリーの病院に父を入院させ懸命に治療に努めた。闘病生活の途中、ハリ・ラームの2度目の年忌祭が巡ってくると⁴⁶⁾、意識が朦朧としたままだったデヴィ・ラルは突然正気を取り戻し、病室のベッドに3日3晩座ったまま過ごした。この時、彼は「自分の身体はここデリーにあって心はカパーサンにある」と言い、ハリ・ラームの墓廟で起こっていることを生き生きと語ったという。しかし、デヴィ・ラルの気力と奇跡もここまでであった。デリーからマンダルに戻った彼は1989年10月25日、ヒンドゥー暦のカー

ルティカ月暗半月11日目、イスラーム暦ラヴィウル・アッワル (Raviul Awwal) 月25日の夕刻に亡くなった。師ハリ・ラームとヒンドゥー暦なら2日違い、イスラーム暦なら1月遅れの同じ日の昇天であった。息子たちは、これも師を慕うデヴィ・ラールの思いが結実したものと捉えている。

デヴィ・ラールが昇天すると直ちに息子や弟子たちが集まって葬儀をどうすべきかが話し合われた。遺体の取り扱いについての彼の遺言が全員に明かされたのもこの場であった。弟子たちは「世間とは別にしてほしい」の解釈をめぐって苦悩した。デヴィ・ラールはマンダルの火葬場の近くに土地を所有していた。荒地のまま、火葬場にも近いため普段はめったに人が行かないところだった。しかし、彼は生前弟子の1人に「この土地は将来役に立つだろう」と漏らしたことがあり、また別の弟子には「私は将来火葬場を栄えさせるだろう」と謎めいた言葉を言ったことがあった。集まった弟子たちは遺言の他に、これらの言葉を重ね合わせ、結局デヴィ・ラールは今の火葬場の近くの彼自身の土地で遺体を焼くことを望んでいたのだと解釈した。これならば確かに一般のヒンドゥーの火葬場とは別になる上、荒地も役に立つことになる。火葬の行われた場所に何らかのモニュメントが出来て参拝のために人々が集まれば、「火葬場が栄える」というデヴィ・ラールの予言も成就することになるだろう。仕立屋の弟子兄弟とデヴィ・ラールの2人の息子はその日の夜に火葬場に隣接するデヴィ・ラールの土地に出かけ、火葬をするべき場所を確定させた。

デヴィ・ラールの長男ジャイ・プラカーシュ氏はデヴィ・ラールの遺体を焼くことそのものについても、この時点ではまだ逡巡があったという。しかし遺体をどのように扱ったとしてもデヴィ・ラールのその後のことはババやハリ・ラームが見てくれるだろうと思いついて結局遺体を焼くことに同意したというのである⁴⁷⁾。

このことは、少なくともデヴィ・ラールの近親にまでは遺体を焼くことの恐怖が共有されていたことをうかがわせる。デヴィ・ラールの遺言もよく見れば遺体を焼くことは「構わない」と言っているのであって、積極的に遺体を焼くように言っているわけではない。あくまで残されたものが社会的混乱に巻き込まれないようにとの配慮から、やむなく焼いてもよいと言っているようにも取れる。つまり、前章で述べたタッキヤの伝統とまではいかなくとも、デヴィ・ラールもまた遺体の保存と最後の審判の師のとりなしという世界観をある程度受け入れていたが故に、遺体を積極的に焼くようには指示しなかったとも考えられるのである。長男の心配も、遺体を焼いた後の魂の状態に向けられている。また残された者たちのその後の行動を見ても、スーフィー的ないしイスラーム的な葬送やモニュメントを残すことを意識している。これ

らは、デヴィ・ラールが何らかの形でイスラーム的世界観を受容したことを残された者たちが察知していたことを疑わせる。しかし、デヴィ・ラール（あるいはその息子や弟子）はこの件について何ら明確な証拠を残しているわけではない。またこれから述べるように、遺体の取り扱いやモニュメントの建造については他の説明も十分に成り立つので、ここで述べたことは憶測の域を出ない。

さて、葬送が行われたのは翌日のことであった。火葬場までの行列が出発する直前になると、誰が言い出すともなく遺体の周りでローバーンの儀式が行われたという。この儀式は無言で、香炉に香が大量にたかれその香炉を弟子の1人が持って遺体の周囲を回るといったものであった。

葬列が動き出すと、集まった近隣の人々がこの地方で葬列を送る慣習通りに「Rām Nām Satya Hai」（文字通り訳せば、「ラーマ神の名は真理である」）と唱えだした。しかし、弟子たちはそのように唱えるのは世間一般の葬儀の時だけで、この葬列は特別な聖者のものだから唱えるべきではないと周囲を説得し、結局無言のまま葬列が進んだという。「世間とは別にせよ」というデヴィ・ラールの遺言のしぼりであろうか。それにしても、無言の葬列というのは少なくともこの地方では異例であり、ラーマというヒンドゥーの神の名を、スーフィーの聖者に人生を捧げた師の葬送に使わせまいという弟子たちの意思を読み込むこともできよう。

火葬場の隣のデヴィ・ラールの土地では、このあたりのヒンドゥーのしきたりに従って遺体の火葬が行われた。通例ならば、遺骨はしばらくの間放置され、その後一部が集められ、息子たちの手でハリドワールやバラナシーなどの聖地に運ばれてガンガーに流され、残りは火葬場で朽ちるに任されることになる。

しかし、「世間とは別にせよ」という遺言や「火葬場を栄えさせる」という予言は全て成就されねばならない。この後、「オートマチックに仕事が進み」⁴⁸⁾ 写真に見られるような墓廟が火葬の行われた場所に姿を現すことになった（写真7）。ヒンドゥーで火葬をした聖者の墓廟などは異例中の異例で、もちろん何をどのような形で造営すべきかの先例は全くない⁴⁹⁾。しかし、建築の節目節目でデヴィ・ラールからの「インスピレーションの助けがあって」⁵⁰⁾ 仕事はスムーズに進んでいったという。

廟は二重墓構造で、火葬をしたその場所がオリジナルな下墓になっている。当初は火葬後の遺骨の上にそのまま盛り土がしてあったが、火葬の1ヶ月余後に墓石で覆ったという。その際、墓石は遺骨を覆うように直方体であったが、既に上面は平滑な形をしていた。墓石にはチャーダルがかけられバラの花が散らされていたが、チャーダルにはデヴィ・ラールが生前好んで着ていたケーサル色の布が用いられ、ム



写真7 デヴィ・ラルの墓廟の全景

スリムにとっての聖なる色である緑色の布は使ったことがなかった。下墓の周りには1993年頃煉瓦づくりの墓室が造られた。そうして97年に現在のような2階建ての墓廟が完成した。その際、1階のオリジナルな墓の墓石は取り除かれ、もとの盛り土に戻された。盛り土の上には白のチャーダルがかけられている。下墓は密閉されており、年忌祭などの特別な場合に親族や近い弟子たちのみが立ち入ることできる。

2階の墓室は八角形で周囲に露天の回廊がめぐらされている。墓室への入り口は、東側と南側の2箇所にある。墓はオリジナルな墓と同様に南北に軸が沿った直方体で、頭部は北側になっている。墓の周囲には膝の半分丈ほどのコンクリート製の低いフェンスがめぐらされ、足部にあたる南側だけが切れている。北側の壁は二重の壁龕があり、下には花飾りをかけられたデヴィ・ラルの等身大の石膏像が置かれ（写真8）、その上にハリ・ラームの大写しの写真が飾られている。さらに北西側の壁にはババの写真も飾られている。墓の上面はオリジナルな時と同様に平滑で、緑色以外のチャーダルで覆われバラの花びらが散らされている（写真9）。チャーダルは弟子たちやここで願掛けをして願いがかなったものが寄付し、年に数回は取り替えられる。このようにデヴィ・ラルの墓廟もイスラームの様式とヒンドゥーの様式とが微妙に混ざり合った構成になっているが、ここはマジャーールとかダルガーとは決して呼ばれず一貫して「サマディー」と称されている。またこの墓廟は縁結びや妊娠の願掛けに

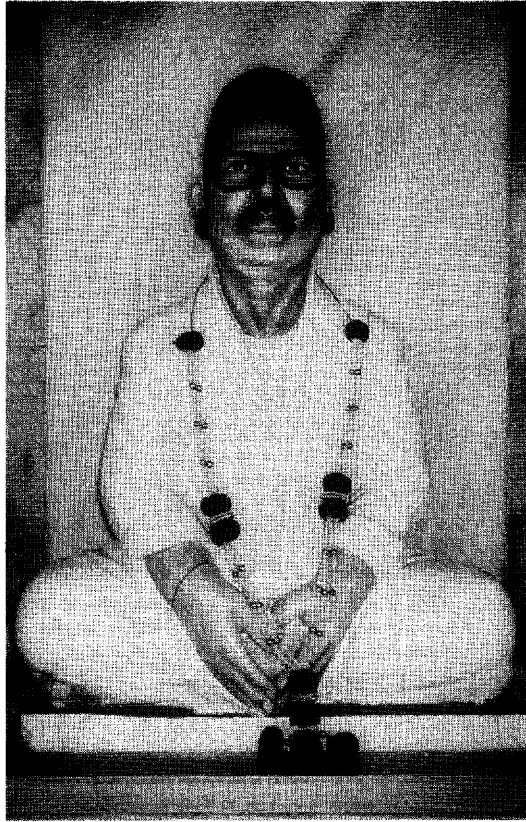


写真8 デヴィ・ラルの墓廟の2階に設置された坐像

は特に霊験があらたかと思われ、訪れる信者も年々増えているという。

この墓廟でも、毎夕ローバーンが行われている。その後でマグリブのナマーズが行われるわけではないが、マグリブのナマーズの刻限⁵¹⁾の直前にするのはハリ・ラームの墓廟と同様である。日常の儀礼のタイミングはイスラムの共同体の儀礼を律するタイミングに合わされていることになる。

筆者は、この墓廟でラクシャール・バンダンの祭礼が行われた際⁵²⁾のローバーンに参列する機会を得た。祭礼ということもあり30人余りの人々が参加しており、ビルワラ在住のデヴィ・ラルの長男ジャイ・プラカーシュ氏（ビルワラにある州立大学の数学の教授である）がローバーンを主催した。通常のローバーンでは参加者は10人前後であるし、デヴィ・ラルの息子たち⁵³⁾はいずれもマンダルから離れたところに住んでいるためローバーンには出席しないことが多い。

墓室で香をたき、その香を持って「サマディー」の周りを回るなど、儀式を主催す



写真9 デヴィ・ラルルの墓廟の2階の墓室

るのは、ジャイ・ブラカーシュ氏と弟のジャムネーシュ氏、それにジャイ・ブラカーシュ氏の長男であった。ローバーンの手順は、ハリ・ラームの墓廟におけるそれとほぼ同じである。儀礼が終始無言で行われることも同様である。しかし、ここではイスラーム様式の香炉ではなく、ヒンドゥーの儀礼の時に使われる素焼きの高杯（ドゥープ・ダーン）が香をたく器具として用いられ、また焚きつけとして牛糞を固めて干したもの（カンデー）が使われ、ろうそくだけでなく線香も灯されるなど、ハリ・ラームの墓廟より微妙ではあるがヒンドゥー的要素が強い。その一方、香料がたかれたドゥープ・ダーンが墓を1周した後の拝礼では、列席していた人々が一斉にまるでナマズの時を思わせるような姿勢で跪き「サマディー」に向かって額づく。このような跪きの姿勢は、ヒンドゥーの寺院やサマディーでは決して見られないような身体動作である。だが、そのすぐ後、人々は立ち上がって順にデヴィ・ラルルの石膏像の前に進み、今度はヒンドゥーのグルの前でするようなダンドワット・プラナムの姿

勢⁵⁴⁾で拝礼をする。このように、ハリ・ラームの墓廟とはまた異なったあり方では法具や身体動作にイスラーム式とヒンドゥー式の混淆が認められる。

この「サマディー」においても年忌祭が行われる。ジャムネーシュ氏は次のように語る。

もちろんヒンドゥーの他の聖者のサマディーでは年忌祭などはしないことは知っています。でも、デヴィ・ラールはスーフィーの流れに連なる聖者でした。この道では世を去る時にその人の生涯の事跡が定まるので昇天を記念してお祭りをするのです。他の聖者のところでは誕生を祝い祭りがあるでしょう⁵⁵⁾。その逆なのです。また昇天は、師のもとに魂が赴く時でもあるので、めでたいのです。私たちはこのお祭りをマハー・ブラヤーン・ディワースと呼んでいます。することは、グラブ・ジャル・キ・アビシュェカとバジャン、それにポージャンです。デヴィ・ラールが神と崇め仕えたババ・ディワナ・シャーの廟の年忌祭と同じですが、私たちはヒンドゥーなのでこう呼んでいます。儀式ですることは、他に手本もないからババの廟のやり方でしていますが、ムスリムでもないのにウルドゥー語は使えません。年忌祭の日ですが、私たちはヒンドゥーなのでヒンドゥーの暦でない記念日をする実感がわかりません。イスラームの暦でデヴィ・ラールの昇天の日を言う時には、いちいちカレンダーを確かめないといけないほどです。ババの廟では長年の習慣でイスラーム暦でウルスをしてきましたから何の抵抗もありませんが、ここではヒンドゥー式のカレンダーを使わないとどうもしっくり来ないのです。だから、私たちはカールティカ月の暗半月11日目（ギャーラス）、ちょうどディパーワリーのお祭りの直前に年忌祭をしています⁵⁶⁾。

デヴィ・ラールの「サマディー」では、廟の呼称同様に年忌祭のタイミングや呼称についても弟子たちの間で見解が対立するようなことは起こっていない。年忌祭の日の夜にはラットリ・ジャグラン⁵⁷⁾としてクリシュナのバジャンが参集した人々の間で歌われる。

また、このサマディーでは先にも述べたように、ラクシャー・バンダンの他にも、ディパーワリー、ホーリー、グル・ブーニマのようなヒンドゥーの祭礼が祝われる。ラクシャー・バンダンの時には、デヴィ・ラールの弟子たちや墓廟で願掛けをして願い事がかなった人々が代わる代わる墓廟を訪れ、ナリヤールを捧げ、「サマディー」の周囲にめぐらせてある柵にラクシャーを結んでゆく。これは次のラクシャー・バンダンの時までデヴィ・ラールが信者を凶事から守ってくれるように願ってのことだという⁵⁸⁾。それ以外の祭礼の時には、弟子たちやマンダルの人々がこの墓廟に集まり、ポージャンを食べてからラットリ・ジャグランをする。ジャグランで歌われるのはクリシュナのバジャンが多いが、ヒンドゥーの神を称える歌ならどういふものでも構わず様々な歌が次々に歌われてゆく。スーフィー聖者廟でこのような行事が行われるこ

とはもちろんないし、ヒンドゥーの「サマディー」でもヒンドゥーの祭礼が祝われることは普通ない。その意味で極めて新しい祭礼の形がデヴィ・ラルの墓廟空間では創造されつつあると見ることができよう。

デヴィ・ラルの墓廟はスーフィズム的な結構をもちながら、それにヒンドゥー的な宗教実践を様々な形で重ね、ヒンドゥー的な説明を合理的に首尾一貫するようにつけ加えたように見える。年忌祭に関するジャムネーシュ氏の説明も大学の教職にある者の説明らしく、ヒンドゥーとスーフィーの慣習の間を巧みに行き来しながら一見したところ破綻のないものになっている。このような宗教空間の構成は、スーフィーの聖者を「神」と見なし、そのヒンドゥーの弟子にヒンドゥー的なグル・バクティの文脈で師として仕えたデヴィ・ラルの生涯にちょうど見合った形ともいえるだろう。そこには、2つの異なる伝統の混淆といった時にイメージしがちな伝統の無秩序なその場限りの合成というよりは、緻密な計算に基づく空間の構成が見られるのである。

またデヴィ・ラルの「サマディー」は一見して明らかにハリ・ラームの墓廟の雛形となっていることもわかる。しかし、ハリ・ラームの墓廟はデヴィ・ラルと完全に同じ形で構築されたわけではないし、デヴィ・ラルの「サマディー」には見られない破綻があちこちに見られる。なによりもハリ・ラームの墓廟は完成していないし、その呼称も完全に定着したものにはなっていないのである。

デヴィ・ラルの墓廟の空間構築は、一体どのような背景のもとで進んだのであろうか。弟子たちの墓廟造営は、冷静な計算と師への情熱の間でどのように行われたのだろうか。またそれはハリ・ラームの墓廟の第2段階の造営にどのように影響したのだろうか。ここで再び章を改め、ハリ・ラームとデヴィ・ラルという特異な生涯を送った宗教家の墓廟の構成に関わる力学を検討することにしよう。

4 聖者廟のアイデンティティ・ポリティクスとその回避

4.1 デヴィ・ラルの聖者廟をとりまく信仰と政治

マンダルにおいてデヴィ・ラルの墓廟が造営された80年代末から90年代前半にかけての時期は、彼の息子たちがババ・ディワナ・シャーやハリ・ラームの廟での発言力の維持を求めてけわしい活動を続けた時期にあたる。デヴィ・ラルは後の2つの廟における主要な信者としての活動を通じて独自の宗教的实践を形成し、また宗教家

としての地位を高めた。残された2人の息子にとって2つの廟での彼の宗教実践のあり方を継承することは、なによりも父の遺志を体現し、偉大な宗教家であった父に対する崇敬の念を表すことにつながる行為であった。

当時ババの廟では、ババのムリッドであったチーバ家の主導のもとで、ハリ・ラーム（と同時にその愛弟子のデヴィ・ラール）が廟内で大切に育てた菩提樹がヒンドゥー的なものとして切り倒され、ハリ・ラームの居室がイスラーム神学の教育の場であるマダルサに改造されるなど（三尾 1998:39）、空間のイスラーム化が目に見える形で進行していた。同時に、ムスリムの間からは最重要なウルスの祭礼においてヒンドゥーが重要な役割を果たすこと、とりわけ秘儀であるグスル・キ・ラスムにヒンドゥー、即ちデヴィ・ラールやその息子たちが参加を続けることに強い批判が加えられるようになりつつあった。スーフィー聖者廟が「イスラームのもの」である以上、空間的構成も儀礼などの宗教的实践においても全てがイスラーム的でなければならないという主張であり、ここにはコミユナルな言説の影響を明確に見て取ることができよう。

デヴィ・ラールの息子たちは、このような流れに抵抗してウルスで中心的役割を果たし続け、グスル・キ・ラスムにも参加してきた。実際ある年にはチーバ家が他のムスリムの要求を入れ、息子たちにグスル・キ・ラスムへの参加を辞退するようと言ってきたこともあった。彼らはその要求をはねつけて、祭礼の場でチーバ家の人々と議論をし、グスル・キ・ラスムのために半ば強行的にババの墓室に入ったという。またジャイ・プラカーシュ氏はババの廟をワクフ・ボードの管理からムスリムとヒンドゥー双方の代表が参加したトラストの管理に変えるべくチーバ家の人々と交渉を続けている。

ジャイ・プラカーシュ氏と弟のジャムネーシュ氏は、「周囲がムスリムばかりで自分たちに厳しい視線を向ける中で、グスル・キ・ラスムのために墓室に入って儀礼するには相当の勇気がいる、誰でもできることではない」と自分たちの行動を振り返る。そのような思いまでして儀礼に参加し続けるのは、「ハリ・ラームが在世中は彼がこの廟に来る信者を客として迎える主人だった。デヴィ・ラールはその一番弟子として主人役を継承したのだから、その息子である我々がその次の主人役になるのは当然」という意識が強く、また「ババはムスリムとかヒンドゥーという違いを意識せずに平等に弟子や信者を愛した。だからハリ・ラームも一番弟子としてババに仕えた。我々は弟子としてババやハリ・ラームのそのような意思と行為を継承してゆく義務がある」⁹⁹⁾ という思いがあるからだという。

実際、彼らは「廟の主人」としてウルスの際には来訪者にランガルを無料で振る舞い、ウルスを閉じる儀礼では主だった参集者に贈り物を贈与している。一方チーバ家は正統なムリッドとしてババの廟の主人は当然自分たちだという意識をもち、さらに最近ババの廟に住みつくようになったババの唯一の血縁であるババの孫娘とその息子⁶⁰も廟の主人の正統な後継者は自分たちであると主張するようになってきている。こうしてババの廟には現在3つの中心が生じ、ウルスの儀礼そのものが多中心化・多次元化しつつある⁶¹。

ジャイ・プラカーシュ氏らがムスリムのムリッドやババの血縁者の主張に対抗できる根拠は、要約すれば「ババの一番弟子ハリ・ラームのそのまた一番弟子の息子」だからということに尽きる。しかし、単なる血縁は「廟の主人」の継承者になれるだけの根拠とはならない。それを認めればババの孫娘たちの主張を認めることになってしまうからである。ジャイ・プラカーシュ氏らはあくまで、ババからデヴィ・ラールにまで至る3代の聖者に最も深い愛を捧げ、また彼らの宗教的实践を最もよく体现するものは自分たちだという意識に支えられてこれらの廟の活動に関わっているのである。

しかるにコミュニカルな言説が支配的となりつつあるババの廟では、ハリ・ラームやデヴィ・ラールの存在は「ヒンドゥーでありながら」イスラームの聖者に深い信仰を寄せた者と捉え返されるようになりつつある。ジャイ・プラカーシュ氏らが「ヒンドゥーとムスリムの違いを越えた」愛を強調しようとしても、対抗する言説が「イスラームかヒンドゥーか」という違いをまず重視し、そのアイデンティティに基づいて各々の宗教的实践の意義を測ろうとするものである以上、「非イスラーム・非ヒンドゥー」という主張は通らず「非イスラーム的なもの」は全て「ヒンドゥー的なもの」にすりかわって解釈されてしまうのである。その結果、ジャイ・プラカーシュ氏やその弟の宗教的实践、あるいは彼らの父のその意義は、その「非イスラーム・非ヒンドゥー」的な曖昧さよりも「ヒンドゥー的」な側面がより強調されて捉えられ、ジャイ・プラカーシュ兄弟は好むと好まざるとに関わらずヒンドゥー・コミュニティーの代表として廟の祭礼に参加するものというアイデンティティを負わされることになる。

しかし、あくまでスーフィー的なババの廟に関わろうとしているジャイ・プラカーシュ兄弟としては、何らかの形でババのカルトに連なる宗教实践の形態は保持しておく必要がある。デヴィ・ラールが紛うかたなきヒンドゥーの聖者ということになってしまえば、イスラーム化が進む廟からは完全に除かれてしまう危険性が生じる。ま

た、デヴィ・ラールを完全なヒンドゥー聖者に位置づけてしまえばデヴィ・ラールの特徴ある信仰を無に帰し、かえってデヴィ・ラールの意思を継承しえないことになってしまいかねない。コミュニナ言説への応答としては「ヒンドゥー」性を強調しながら、なおも曖昧なアイデンティティーが保持されるという綱渡りが要求されることになる。

一方、マンダルの地域社会の人々がデヴィ・ラールとその廟に向ける視線も、ババの廟に参集するムスリムとは逆方向からではあるが、デヴィ・ラールや彼の息子たちの宗教実践をより「ヒンドゥー的」に捉え返させる文脈を形づくったと思われる。マンダルの人々の中には、「デヴィ・ラールはバラモンなのに、なぜ葬儀の時にローバーンをしたり、火葬後に墓石を造ったり廟を造ったりしたのか」と、ジャイ・ブラカーシュ氏らに直接尋ねる者もいた。コミュニナ言説として、純粋なヒンドゥーアイデンティティーが強調されつつある社会状況のもとでは、このような疑問が生ずるのはある意味で当然のことであろう。そのような状況で彼らの行動に何らかの形でヒンドゥー的な説明がつかなければ、大学教授という社会的地位も地に落ちてしまう可能性すらある。従って、デヴィ・ラールの廟の構造やそこで行われる儀礼的行為についてヒンドゥー的な文脈で何らかの合理的説明をつける必要が客観的には生じていたと見ることができるだろう。

実際、ジャイ・ブラカーシュ氏とジャムネーシュ氏や、デヴィ・ラールに近かった弟子たちは、第3章に述べたデヴィ・ラール自身の信仰のあり方をさらに展開し、デヴィ・ラールを、スーフィーの聖者に仕えたかもしれないが、神への信愛を基本とするプレーム・マルグ（愛の道）に連なるヒンドゥーの聖者だと捉えている。

彼らは、デヴィ・ラールの父が初めてババに会った時、ババが花の首飾りをかけている姿を見て「まるでシヴァ・リングが花で飾られているようだ」と言い、リングに対する時と同じように拝礼したという出来事を引き合いに出し、ババこそは神の化身（アヴァタール）だったとする。そしてハリ・ラームは聖者崇拝におけるグルなのであって、デヴィ・ラールを神に引き合わせる役割を担う、神以上に重要な存在として尊崇する。デヴィ・ラールはハリ・ラームにすがりながら、神をひたすら求める存在であって、ババとデヴィ・ラールの関係はちょうどクリシュナとミーラー・バーイの関係になぞらえることができる。また同時にデヴィ・ラールは人々を神に引き合わせる力をもつグルでもあった。この力や奇跡を引き起こす能力は、究極的には神であるババに由来する。その力は、デヴィ・ラール自身の苦しい修行やババやハリ・ラームに対する深い信愛を基盤とするものであるが、同時にババやハリ・ラームに選ばれ

彼らから深い愛を注がれたからこそ獲得できたものであった。このような師弟の愛の関係こそプレーム・マールグそのものの特徴であるという⁶²⁾。

シヴァがアヴァタールをとることはないし⁶³⁾、ババをシヴァになぞらえてみたりクリシュナになぞらえてみたりするなど、弟子たちの説明の中にちぐはぐな点は見られるものの、デヴィ・ラール自身や彼に従う者たちの信仰がヒンドゥー的な文脈にひきつけて捉えられていることがよくわかる。コミュニカルな分断線に基づいてデヴィ・ラールを捉えようとするものに対しては、デヴィ・ラールはあくまでもヒンドゥーなのである。

デヴィ・ラールの墓廟やその儀礼が多分にヒンドゥー的色彩を帯びているのも、コミュニカルな言説に応答し、必要などころでは「ヒンドゥー」としてのアイデンティティを強調しようというデヴィ・ラールの息子たちや弟子たちの戦略的計算と一応は読み解くことができよう。

だからと言って、デヴィ・ラールの墓廟やそこで展開する宗教的实践が完全にコミュニカルな言説に回収され、曖昧さを失ってしまったわけではない。ヒンドゥー的装いは濃厚であるものの、墓廟自体が超自然的な霊力を保つという信仰そのものがヒンドゥーの伝統に連なるものではない。またこれまで述べてきたことから、墓石の形態や年忌祭、ローバーンなどの儀式もいくらヒンドゥー風の名称を使ったところで、スーフィー的な伝統を色濃く残していることは明らかである。

デヴィ・ラールの後に残された者たちは、このような信仰空間や信仰実践のあり方自体も「ドゥニヤ・セ・アラグ・カルナー」というデヴィ・ラールの昇天に際してのメッセージの成就したものと捉えている。ジャムネーシュ氏によれば、「父デヴィ・ラールはスーフィー的な性質をもつグルでした。だから普通のヒンドゥーの聖者とは少し異なる墓廟が必要だったのでしょう。私たちは父の言葉を懸命に解釈しましたが、墓廟は自然とあのような形を取ったのです」ということになる⁶⁴⁾。

客観的に見ると墓廟にしてもそこで行われる儀礼にしてもスーフィー的要素とヒンドゥー的要素とが、まさに墓廟を取り巻く政治的・社会的状況の要請を冷静に計算したかの如く、言葉を変えて言えば、造営に取り組んだ主体のある種の意図のもとに融合されているように見える。しかし、このような「主体的計算」は当事者の言明においては明確に否定される。第3章での弟子たちの言葉によれば、墓廟の造営は建設にあたった者たちが何らかの意図をもつようなこともなく「オートマチック」に進んだのである。彼らは何者かに導かれて作業を進めたに過ぎない。従って、当事者にとっては墓廟におけるヒンドゥー的要素とスーフィー的要素は自然に融合がなっただ

あって、彼らには師の言葉を遺志にそうように解釈する以外の作為性は否定されるのである⁶⁵⁾。

自己を否定し師に絶対的に服従することによって神に至ろうとしたデヴィ・ラールの信仰実践に忠実に従うならば、このような主体性の拒否はあるいは当然のことかもしれない。弟子からすれば、自らが眠る空間の結構は師自身の意思によるところであって弟子が自らの主体性を働かせるべき領分ではありえない。そもそも弟子の一挙手一投足は師の意思と恩恵によってこそなされるべきなのである。

同時に、デヴィ・ラールの息子や弟子たちの言動からは、ヒンドゥーの側からもムスリムの側からもコミユナルな言説にからめとられそうになりつつ、ぎりぎりのところでコミユナルな言説が用意する主体性への罣を回避しようとする強靱な意志を垣間見ることができよう。コミユナルな言説に応答すれば、何らかの形である境界線を画定しなければならない。その分だけ、コミユナルな言説に曖昧さが切り取られていってしまう。具体的には、墓石を何と呼び、儀礼的行為に何をを使うのかという信仰実践の細部において、ヒンドゥー的なものとイスラーム的なものとの間の境界線が引き直され、コミユナルな視線からの点検が迫られることになる。それでもなお、デヴィ・ラールの墓廟ではその視線からは不分明な信仰実践がしぶとく保持され続けている。墓廟の造成をめぐる当事者が主体的計算を否定する言葉使いには、このようにコミユナルな言説や実践を最後のところで拒み、身をかかわす姿勢がびったりと対応しているのである。

4.2 再びハリ・ラームの聖者廟へ——宙吊りにされる信仰空間

デヴィ・ラールの息子たちがムスリムからの批判的な視線にもかかわらずババの廟の祭礼に積極的に関与し続けられる根拠は、彼らがババを神として崇拝したデヴィ・ラールの意志を忠実に継承するものであるということと同時に、そのデヴィ・ラールがババの廟で最も重要な役割を果たしたハリ・ラームの一番弟子であったということにも求められるものであった。従ってデヴィ・ラールの息子たちは、ハリ・ラームの墓廟の運営にも積極的に関わり、ハリ・ラームの一番弟子の子孫としての役割を果たそうとした。

彼らは、ハリ・ラームの墓廟がババのそれに比べてあまりに貧弱であることをかねて気にしており、いずれは二重墓構造の墓廟が営まれることを期していた。イスラーム化の進むババの聖者廟のすぐ外側に、道路からも目立つ形でスーフィー聖者に仕えたヒンドゥーの弟子のモニュメントをあえて建築することには意義があったと思われる

る。それは、ババのカルトがムスリムの弟子や信者だけで維持されていたわけではないこと、それどころかヒンドゥーが一番弟子として最も深い敬愛を捧げていたことを広く示し、ババの廟のイスラーム化に抵抗する弟子たちの意思を明示することにつながる。

そうであれば、墓廟の結構はマンダルに姿を現しつつあったハリ・ラームのそれが最も相応しい。何と言ってもこの墓廟は、ヒンドゥーとしてスーフィーの聖者に仕えたという生涯の特徴に見合うかのように2つの要素が融合する構造になっている。またこの構造の墓廟でヒンドゥー的な祭礼をとり行うことができれば、マンダルのそれと一貫性を保てる。そのことも、マンダルの弟子たちの指導的立場にある息子たちにとっては都合がいいことになるだろう。

しかし、第2章でも述べたようにハリ・ラームの墓廟では、その運営や信仰のあり方をめぐって利害の対立があり、デヴィ・ラールの息子たちが期待していたようには事が進まなかった。ハリ・ラームの遺志が、デヴィ・ラールのそれ以上に曖昧だったことも悩みの種であった。残された者たちの誰かにハリ・ラームからのインスピレーションが示されるようなこともない。デヴィ・ラールの息子たちは、ハリ・ラームの墓廟をマジャーラではなくサマディーと呼び、年忌祭をヒンドゥー暦でも挙げるなど新しい試みも始めた。しかし、ジャムネーシュ氏によると「新しい試みを始めるたびに、私たちはそれがハリ・ラームの意思にかなうのかどうかわからず、いつも心配でした。父のところでするように儀礼をするのが、私たちにはしっくり来るのですが、それをハリ・ラームが嘉するかどうかはわからなかった」⁶⁶⁾のだという。昇天した師の意思の所在を畏れながら、何とか廟の運営を続けてゆこうとする苦悩が読み取れる。彼らにとって、儀礼よりも恒久的に形が残る墓廟の造営は、ハリ・ラームの意思なしには進められない大事であった。こうして、墓廟を壮麗に造ろうという思いのみが空回りして、ハリ・ラームの昇天から10年余りが経過することになったのである。

ところが、デヴィ・ラールの廟が完成した1997年、ハリ・ラームの墓廟に利害をもつ者の間の力関係を大きく変えるような出来事が相次いで起こった。まずハリ・ラームの廟内で未亡人とともに暮らしていた末娘が謎の自殺を遂げ、続いて半年後、その夫が病院にかかった際の注射のミスで事故死してしまったのである。末娘の婿はババの廟の管理運営の実務においても弟子たちの信頼を失っていたが、ハリ・ラームの墓廟の敷地内ではところ構わず小便をするなど、立ち居振舞いに何かと悪評があった。また末娘と2人で廟への喜捨を私物化しているという批判もかねて弟子たちの間にくすぶり続けていた。しかし、彼らはハリ・ラームとその妻に可愛がられ一時はババの

廟の管理運営の後継者とも目されていたため、ハリ・ラームの墓廟でも最も強い発言力を持ち、デヴィ・ラールやその息子たちのやり方に常に批判的であった。

その2人が相次いで怪死を遂げたのである。弟子たちの間だけではなく、カパーサンの人々の間でも、この2人の死はそれまでの悪行が遂にハリ・ラームの逆鱗にふれ、その罰がくだった結果だという見方が支配的になった。デヴィ・ラールの息子たちはこの事件を、娘婿たちが考えていたように廟をスーフィーの色彩の強いまま維持することにハリ・ラームが反対する意思を表したものと捉えた。それはとりもなおさず彼らが期待しているようにマンダルの墓廟の形式をこの地にも実現させよという意思の表明を意味する。

この時期、カパーサンの有力な弟子オーム氏は体調を崩し、積極的な活動ができない状態にあった。老齢のハリ・ラームの未亡人だけでは、マンダルのジャイ・ブラカーシュ氏兄弟には対抗できない。こうして、1998年にハリ・ラームの廟は一気に今の形にまで改築が進められたのである。

しかし、2階の墓室にハリ・ラームの石膏像が設置されるとオーム氏は強行に反対を表明するようになった。カパーサンの弟子たちの中にもジャイ・ブラカーシュ氏らを助けて墓廟の建造に力を貸す者もいたが、石膏像の設置には多くが反対し、廟に姿を現さなくなってしまう者が続出した。オーム氏はジャイ・ブラカーシュ氏らの行動を以下のように批判する。

彼らはヒンドゥーとムスリムの違いを越えた廟と言うけれど、違いを持ち込んでいるのは彼らの方です。廟はヒンドゥーの聖者を祀りながら、スーフィズムの正しいやり方で造られるべきです。そうであればこそ、ヒンドゥーとムスリムのハーモニーが廟において保たれることになります。ジャイ・ブラカーシュたちは、スーフィズムの廟にわざわざヒンドゥーのような墓石や偶像を持ち込んで、ハリ・ラームをヒンドゥー的な聖者に仕立て上げようとしているのです。彼らは、ヒンドゥー・ナショナリストたちの言い分に負け、スーフィーの廟に来ているくせに自分たちをヒンドゥーに見せようとしているのです⁶⁷⁾。

設置されてしまった石膏像は動かしたり破壊したりすればハリ・ラームの怒りを呼ぶという怖れがあり、また廟では平和が保たなければならないという思いも強いため、オーム氏は像の強制移動といった強い手段には訴えていないが、ジャイ・ブラカーシュ氏らの行為にはいまだに強い反対を続けている。ジャイ・ブラカーシュ氏は、今や石膏像も置かれたことであるから、廟での年忌祭はすべてをヒンドゥー風の呼称に改め、ヒンドゥー暦にのみ基づいてとり行うことをトラストの会合で提案した。当然、オーム氏は反対し、依然としてここではイスラーム暦に基づくものとヒ

ンドゥー暦のそれとの2回の年忌祭が弟子たちの分裂に対応して挙行されている。

ジャムネーシュ氏はオーム氏を批判してこう言う。

オーム氏は実際には何もしないで我々のすることなすことに、いちいち批判ばかりしています。我々をコミュニナリスト呼ばわりするが、本当のコミュニナリストはオーム氏の方です。彼は、ハリ・ラームの廟ではイスラーム風の帽子をかぶったりしてムスリムのような顔をしているのに、自分の家に帰るとヒンドゥーの儀式をしたり、祭礼に参加したりしています。生活を2つに分け、別のところで別の慣習に従うのは不誠実で一貫性がありません。コミュニナリストに陰で批判されるのを怖れているからこういうことになるのです。我々は師の意思通りに事を運んでいるので何者も怖れることはありません⁶⁸⁾。

両者は互いに互いをコミュニナリズムの言説に引き込まれてしまったものとして批判しあっている。このことは、立場の違いを越えて弟子たちの間にコミュニナリズムの分断線に従ってしまうことへの強い警戒感があることを示唆している。同時に、互いの批判にコミュニナリズムの言説を使っていることは、次第に双方がその言説を内面化してゆく過程に入り込んでいることをも意味しよう。

ジャムネーシュ氏は、廟を今の形にまで造った後、ハリ・ラームからのインスピレーションが全くないことに再び畏れを抱くようになっている。何らか彼らの行動を嘉するきざしが現れてもよいはずなのに、カパーサンでは彼らの行動に批判的な人々ばかりが目につく。ジャムネーシュ氏はせめて夢の中にもハリ・ラームが立ち現れて、今後どうすればよいかを示してくれることを期待しているという。

こうしてハリ・ラームの墓廟は、ここに関わるものたちすべての意思がすれ違ってしまったまま、よりスーフイー的な信仰実践とよりヒンドゥー的なそれとが共存する、言わば宙吊りの信仰空間として、カパーサン郊外に存続しているのである。

5 結 論

ババ・ディワナ・ジャー及びその弟子たちの3つの聖者廟では、聖者廟カルトの運営にあたる中心的メンバーの変動や宗教的アイデンティティをめぐる政治的な状況の変動に対応して、廟空間そのものが絶えず変貌を続けている。また廟における儀礼その他の宗教的実践の内容や意味づけも信者たちと廟を取り巻く政治・社会状況との交渉の中で常に動的に変化を続けている。宗教空間や儀礼は、固定的かつ静態的な伝統の再生産としてではなく、具体的な宗教空間において行為する者相互の交渉や彼らと支配的な言説との交渉のプロセスの表れとして捉えることの必要性が明らかに確

認される。

本論においては、ヒンドゥー・ムスリム双方のアイデンティティの純化を求めようとする言説が支配的な社会状況において、そのような潮流からすれば周縁にある者たちの苦闘の過程を儀礼や宗教空間の構造に見ることができた。またその一方で、今日のハリ・ラームの墓廟は、デヴィ・ラールの息子たちとオーム氏との間に見られるように自らのアイデンティティの正当性や存続をかけた闘争の場としての性格をも合わせもつものとする見ることができよう。

いずれにせよ、儀礼や宗教空間は単に継承されるものではなく、常に改変され創造され続ける。しかし、同時に全くの無からの創造が行われているわけではない。本論で取り上げた2つの聖者廟では、師に対する信仰や自らのアイデンティティの表現は、身近にあるあり合わせの材料をつなぐ、言わばブリコラージュ的な創造として表出されている。「墓を二重にする」、「表面の平滑な墓石を設置する」、「年忌祭を行う」、「礼拝の手順」などの儀礼的行為は、それぞれは一連のイディオムのようにセットのまま、しかし各々の儀礼的行為の基盤となる文脈から切り離して流用され、つなぎ合わせられているのである。

各々の廟におけるイディオム的な儀礼的行為の布置は、廟のおかれた状況に応じて当事者が慎重な戦略的計算のもとに行っているように見える。しかし、我々が出会ったのはむしろ、戦略的計算の存在の否定であり、計算を行う主体の拒絶であった。

マヤーラームは、現代の政治的・法的な実践や既存の宗教制度自体が境界線の内側への同化と外側への異化を促進し、同時に主体的なアイデンティティを先鋭化する要素となっていることを指摘する (Mayaram 1998:303)。換言すれば、近代主義の性格をもつコミューナルな言説が政治や宗教的制度を支配する南アジアの現状においては、自他をヒンドゥーとイスラームの分断線に沿って規定すること自体、また「ヒンドゥー的」、「イスラーム的」とされる実践に自己の宗教的实践を重ね合わせて捉えること自体が、近代的主体に自己が回収されてしまうことに直ちにつながってしまうのである。

ハリ・ラームやデヴィ・ラールの宗教的实践や言述は、上記のような主体化への陥穽を回避し、境界の曖昧さを保持し続ける隘路を切り開くものであった。また弟子たちの行為は、師の意思を解釈によって宗教的空間や行為に具現化しながら、最終的には自らの行為の成就を師の配慮に任せてしまうことによって、主体化を促す言説からの脱出を図るものであった。

師の墓廟の性格をめぐる弟子相互の批判においては、相手がコミューナルな言説に

よって主体化しつつあるという言明がなされるようになっており、その言葉使いの先には自己が「主体化」する言説に取り込まれそうになる危うさが仄見える。しかし、その危険は廟自体の造営の進行を師の下されるインスピレーションを待つという姿勢を取ることによって、ぎりぎりのところで回避されている。こうして、2つのスーフィー的聖者廟空間は安易な名づけを頑強に拒みつつ、現代メーワールドに屹立し続けるのである。

これまで述べてきたような宗教的实践をめぐるアイデンティティ・ポリティクスの生成やその回避の問題は、改宗の意味に関わる問題に連なってゆく。

ハリ・ラームやデヴィ・ラールの事例からわかるように、彼らは形式上は正式に改宗したとはいえないが、例えば死後の霊や身体の運命の捉え方のような世界観の重要な点において、コミュニカルな言説においてヒンドゥー的とされる世界観を抜け出してイスラーム的世界観を受容しているようにも見える。彼らは果たして改宗をしたというのであろうか。

本論で触れたように、改宗は1つの教義から別の教義への断絶的で不可逆的な移行ではなく、ある行為主体が改宗したかどうかには明確な境界が引けるものではないことは、既に多くの研究者が指摘しており、本論の事例もそれを強く支持するものと考えられる。

しかし、南アジアのように様々な宗教的イデオロギーが長年にわたって複雑な交渉関係をもち、現在宗教的アイデンティティの純化を求める言説が支配的になりつつある地域において、改宗が行為主体にとってどのような政治的・社会的な意味をもちうるのかという問題は、今後アイデンティティ・ポリティクスを考える際に注目すべき課題であろう。

本論では、宗教空間やそでの儀礼的行為に関わるアイデンティティに注目したため、改宗をめぐる言述や行為の意味に関しては十分に検討することができなかった。南アジアにおける「主体」のあり方という問題とも関連させつつ、稿を改めて検討する課題としたい。

謝 辞

本論文のためのフィールドワーク及び資料収集は、平成6年度から8年度にわたる文部省科学研究費補助金国際学術研究（研究課題：インド亜大陸における民族・宗教紛争の生成と回避のメカニズムの人類学的研究、研究代表者：松井健、東京大学東洋文化研究所教授）と、平成11年度から13年度にわたる日本学術振興会科学研究費補助金国際学術研究（研究課題：南アジ

ア地域における経済自由化と宗教空間の変容に関する人類学的研究，研究代表者：関根康正，日本女子大学人間社会学部教授）の一環として行った。調査地の方々にはインタビューへのこころよい協力にとどまらず，フィールドワークの様々な局面で心のこもった支援をしていた。いちいちお名前を記す余裕はないが，深く感謝する。ジャイプールのラージャスターン研究所 (Institute of Rajasthan Studies, Jaipur) のドミニク・シーラ・カーン (Dominique-Sila Khan) 博士からは本論文に関わる調査と考察を進める上で貴重なアドバイスを頂戴した。ウダイプールの州立ミラー女子大学 (Mira Girls College) 社会学部のシャム・スンダル・クマーワット (Shyam Sunder Kumawat) 博士には，時には調査のガイド役を務めていただき，時には調査進行の上で様々な助言をいただくなど，調査のために全面的な支援をしていただいた。両博士に記して謝意を表したい。また，本研究報告への論文掲載に際し，査読にあたられたレフェリーからは，今後の研究方針に関してあたたかい助言や示唆をいただいた。記して感謝する次第である。

注

- 1) ヒンドゥー・ナショナリズムが「インドの大地」，「アリア民族の血統」などのシンボルをいかに操作し，ヒンドゥー大衆の国民感情を創造していったのかについては，Pandey (1993) 及び van der Veer (1994a) を参照されたい。
- 2) 以上，近代化とヒンドゥー・ナショナリズムの関係については，田中 (1995) の手際のような分析を参考にした。
- 3) インド人民党のメディア戦略については，例えば中村 (1998) を見よ。
- 4) インドの宗教ナショナリズムと西欧近代主義的アイデンティティーの関係については，なお Mayaram (1997:36-38) を参照されたい。
- 5) 南アジアにおいてはヒンドゥーもムスリムも他の宗教の信者も，それぞれの宗教の同一性に基づいて言語その他の差異とは無関係にそれぞれが「共同体」を成すという言説が，イギリス植民地時代以来根強い。これは，植民地支配者の支配を正当化する言説にも，またそれに抵抗し独立を勝ち取ろうとする側の言説にも根づき，印パ分離独立後は国家間の紛争やインド国家内部の暴動や紛争の体のいい原因として引き合いに出され続けている。もちろんこれが「共同の聖餐」イメージに支えられ，様々なメディアによって演出され人々を動員する「想像の共同体」(アンダーソン 1987:17) の1つであることは論を待たないが，現代インドのアイデンティティー・ポリティクスをめぐる言説においては強力なリアリティーをもつことを認識した上で，あえてカギ括弧 (「 」) つきで宗教共同体という言葉を用いる。また南アジアでは「宗教共同体」への帰属意識や自らの「宗教共同体」の優越を強調する態度をコミュニティズムと呼ぶため，本論文でもそれに従う。なお，このような「共同体」の言説の歴史については van der Veer (1994a) を参照されたい。
- 6) 大杉高司 (1999:116-124)。なお，大杉が同書で展開した主体をめぐる論考や「無為の共同性」という概念は，本論考を進める上で大きな刺激となった。なお，主体性とハイブリディティー一般についての論考は現状では筆者の手にあまる大きな問題であり，本論考を踏まえ別稿で改めて取り組みたい。
- 7) 同廟の歴史については三尾 (1998) に詳しい。左記の論文執筆時期以降の調査により，廟の歴史についてより詳細な点が明らかとなり，中には内容を訂正すべき事実も明らかとなっている。これらの点については，別稿で全面的な改訂を行いたい。
- 8) Sawanah Amrii (1992:20-22)。本書は，ババの弟子たちが自分たちの死によってババの生涯や事蹟が忘れ去られるのを恐れて編集されたものである。500部作られたが多くは弟子たちやその親族・知人に配られた。ここに記された事蹟の信憑性については三尾 (1998:

- 19-20) を参照。
- 9) ムリッドとはスーフィズムにおいてスーフィー聖者の正式な弟子のことを指す。ムリッドになれるのはムスリムのみである。またムリッドになることが、自身がスーフィーの聖者になり、師の法統を継ぐに至るまでの長い道のりの最初のステップである (Pinto 1994: 206-210)。
 - 10) モークジャを求める瞑想自体がサマディーと呼ばれている。
 - 11) サマディーという呼び方の他に、この立方体の石はチャブットラとも呼ばれる。
 - 12) メーワール地方のナート派の宗教的な指導者の1人、マガン・モーハン・ナート・ヨギ (Magan Mohan Nath Yogi) 氏との2001年8月のインタビュー。サマディーに関する様々な概念についての説明は、基本的に同氏とのインタビューによる情報に基づいている。
なお、サマディーを取った聖者とこの世の人々の関係については、モークジャの状態にある聖者はこの世への執着が全て消滅した状態にあるのだから、今生の生を生きる人々とは基本的に無関係になるのだという。
 - 13) しかしヒンドゥー聖者のサマディーでは、聖者の生前の姿を偶像にして安置するような例は管見の限りでは存在しない。ある意味、ここの廟は過剰に反イスラーム的な性格が強調されているとも見ることができるのである。
 - 14) ナート派やゴースワミ派のヒンドゥーは世俗者であってもサマディーに葬られる。彼らは聖者の血を受け継ぐものとされ、一般のヒンドゥーとは異なる葬送の方法が取られるのである。埋葬にあたっては、遺体はサマディーの姿勢に体位を組み直される。彼らのサマディーから何らかの霊的な力が生ずるといふ信仰はないし、年忌祭などの特別な祭礼がここで行われることもない。
 - 15) ラージャスターンの大衆ヒンドゥーにとっての死の意味や、死に対する態度については Gold (1989) を参照。
 - 16) パンデーによると、そもそも植民地主義的な言説の中で創造された「ヒンドゥー教」なる概念の内実、19世紀後半からのヒンドゥー・アイデンティティの形成過程で練り上げられたものであった。その際、インドの民衆の多様な宗教実践の最大公約数として作り出された「ヒンドゥー教徒らしい」宗教実践は3つあった。その1つはカースト制とバラモンの優越の承認、2つ目は牝牛の崇拜で、3つ目が死後遺体を焼却することであった。つまり、遺体の焼却をするかどうかは、コミュニティ的なアイデンティティの言説としても重大な問題ということになる (Pandey 1993:256)。
 - 17) この儀式は例えばアジメールのカジャ・ムイヌッディン・チシュティー (Khwaja Mu'in al-din Chishti) 廟などでは行われていない (Moini 1989)。モイニの報告では、アジメールの聖者廟の場合、夕刻のマグリブのナマズの前に、ロジュニ (Roshni) という廟にろうそくを灯す儀礼が行われているという。筆者が調査に訪れたメーワールのスーフィー聖者廟の場合はどこでも、マグリブのナマズの前にこのローバーンの儀式が行われていた。この違いは地方差なのかそれとも法統の違いによる (アジメールのそれはチシュティー派なのに対し、筆者が訪れた聖者廟はいずれもチシュティー派のものではない) ものなのかは、聖者廟での儀礼に関する資料が乏しく今のところ不明である。
 - 18) 彼もハリ・ラームの弟子でバラモンである。ハリ・ラームの昇天後、彼への信仰から、このバラモンは毎日墓廟の清掃に訪れ、墓廟に参拝する者たちに参拝方法を教えたりしている。この奉仕活動に対する収入は一切得ていないと言う。彼自身は「自分はハリ・ラームのセーヴァク(奉仕をする者)である」と言っている。スーフィー聖者廟であれば、キドマットと呼ばれるべき存在であるし、ヒンドゥー寺院ならばブジャリ(神像のブージャー——礼拝——をする者)と呼ばれるべき存在である。
 - 19) 「願ひ事」の意という。最後の審判の際の救いをアッラーに願う内容である。
 - 20) オーム氏がなぜ東側を向いたのかはよくわからない。ハリ・ラームは埋葬の際、頭のみ西を向いて葬られたとされる。そうだとすればちょうどハリ・ラームの頭部に当たる部分で東を向いて祈れば、ハリ・ラームの顔に正対することになる。ハリ・ラームその人を神聖な存在と見なせば、ヒンドゥーの文脈で解釈すると、神聖な対象の顔に正対して拝礼することはダルジャンにあたる行為ということになる。オーム氏はハリ・ラームの石膏像を置くことに強く反対しているので、像に対してではなくハリ・ラームの墓に直接ダルジャンしたのであるうか。しかし、オーム氏からは明確な答は得られなかった。
 - 21) ランガルと呼ばれる。ランガルの際には廟を訪れた人々はアイデンティティや階層など

- に関係なく同じ場所に座って共食する。
- 22) 三尾 (2000:171-172)。一時ハリ・ラームの妻はここで祖霊に対するヒンドゥーの伝統的な祭礼であるジュラーッド祭を行っていたが、今は行わなくなったという。老齢が理由とされるが、彼女はオーム氏と立場が近く、ハリ・ラームの墓廟をスーフィー的に営むべきという考え方をとっていることも、ヒンドゥー的な祭礼を行わなくなったことの背景にあると考えられる。
- 23) メーワールは、中世時代クリシュナに熱烈なバクティ信仰を捧げ、その宗教的感情を歌い上げた宗教歌であるバジャンを多数残したミーラー・バーイの活躍した地方として名高い (Mukta 1994)。ババ・ディワナ・シャーもミーラー・バーイの残したバジャン、即ちミーラー・バジャンを好んだと伝えられている。ハリ・ラームの墓廟でも、専門的な演奏家がやって来てミーラー・バジャンが演奏されることもあり、演奏家が来なくともミーラーの作とされるバジャンが歌われることが多い。
- 24) ハリ・ラームの愛弟子デヴィ・ラルの次男ジャムネージュ・オジャ氏との2000年8月のインタビューによる。
- 25) 彼は約3年の間、病に苦しんで昇天したという。ババの祝福を受けず、苦しい晩年を送ったのはハリ・ラームが何らかの過ちを犯したことが原因だとする見方は廟の事情を知る人々の間には広く見られるが、それが何の過ちかということになると具体的な原因を挙げられる者はいない。彼が改宗しないまま廟に仕えたからだというムスリムもいるが、多数ではない。
- 26) ハリ・ラームには息子がおらず、娘が3人いた。そのうち2人はカパーサンの外に婚出したが、1人はカパーサンに残って結婚した。その夫に廟の管理運営が一時的に任されたのである。ババの最初期の弟子の1人であり、ハリ・ラームとともに廟の運営を支えてきたマンガイー・ラルはハリ・ラームといさかいを起こし、この時期には既に廟の信者集団からは距離を置くようになっていた。この間の事情は、構想中の別稿で詳しく触れる。
- 27) ハリ・ラームの妻は耳や目の自由がきかなくなりつつあるが健在で、現在はハリ・ラームの墓廟の敷地内で暮らしている。彼女は寝込んでいることも多く、インタビューがなかなかできなかったが、1999年7月にその機会を得た。
- 28) 若い時から廟の建設やウルスでハリ・ラームに協力したムスリムで、現在は国民会議派の地方議員を務めている。その関係で現在も廟の管理運営や、廟とワクフ・ボードとの関係の仲介などでは隠然たる影響力を保っている。
- 29) ジャムネージュ氏との1999年8月のインタビューによる。
- 30) Khan (1997:175ff)。もしKhanの所説が他の研究や資料によっても補強されるとすれば、インド西部の宗教社会史は革命的とすらいえる見直しを迫られる必要性があるほどに、イスマイリー派の布教活動の影響は大きかった可能性が高い。
- 31) Vidal (1997:197-199)。彼は一旦デリーで土葬されたが、彼の改宗を否定する近親者や家臣たちが植民地支配当局の許可を得て墓を掘り返し、改めてヒンドゥー式に火葬したという。なお、同書にはこの藩王が自らの病の癒しを求めて多くのスーフィー聖者を訪ねたことへの言及はあるが、藩王とババとの交流についてははっきりとした記述がない。ババの弟子たちの子孫やババその人の子孫たちからの証言からも、この藩王がかなり頻繁にババのもとに出入りをし、ババを藩王の宮殿に招待することもあったことは、ほぼ間違いがない事実と思われるが、今後のさらなる調査課題としたい。
- 32) Khanはこの事例に関して、ババの聖者としての名称にShahという名乗りが用いられている点やババの出自が高くないことなどは、イスマイリー派とのつながりを全くは否定できない点かもしれないという (2000年にジャイプールで行ったKhanとの個人的な意見交換による情報)。タッキヤを取る際にはイスマイリー派でありながらスナ派のスーフィー聖者という姿をとることもあるので、ババその人がタッキヤを維持し続けていた可能性が全くないわけではない。これも今後の研究課題の1つである。
- 33) ババが作ったという、クリシュナ神へのバクティを歌った詩も伝承が確認された。ハリ・ラームの墓廟の年忌祭で「ヒンドゥー化」派の弟子たちがクリシュナのバジャンを歌うのは、ババがクリシュナのバジャンを好んだという事実に基づいているという。ムスリムの弟子を叱責した話は、後のヒンドゥーの弟子たちの創作の可能性もあるが、ムスリムの間にもこの話は伝わっており、このような事実があった可能性の方が高そうである。
- 34) イサーク・チーパの子孫で、ニサル氏を助けてババの廟の祭礼にも積極的に参加しているヌール・モハンマド・チーパ (Noor Mohammad Chīpa) 氏との2000年8月のインタ

ビュー。

- 35) 先の注にあるスール・モハンマド・チーバ氏とは別の人物である。
- 36) オーム氏の長男のアヴィニーシュ氏の説明。彼の他にデヴィ・ラルルの息子のジャムネーシュ氏も独立にこの説明をつけており、ハリ・ラームの埋葬に関わった弟子たちの間では、この説明は共有されているものと思われる。しかし、出来る限り多くのクマワット・ジャーティの人々に確認したが、マルワール地方のクマワットの間で土葬が行われているという事実は確認できなかった。マルワールはラージャスターン西部の砂漠地帯にあるが、もし薪を集めるのが困難ならば他のジャーティの人々も土葬してもよさそうなのに、そのような慣習も聞かない。この説明は今のところ根拠づけができない情報となっている。
- 37) 当面の間、イスラーム式の廟が営まれた理由については、三尾(2000a:173)を参照。
- 38) この1年目の年忌祭はイスラーム暦に基づいて行われたらしい。
- 39) ハリ・ラームの妻との1999年7月のインタビュー。弟子たちは師に対する尊崇の念をもつと同様に、師の妻(グル・パトニー)にも敬意を払い、その意向を尊重することが師弟関係の大切な規範とされている。
- 40) オーム・ブラカーシュ氏は誕生直後に重い病気にかかり、医師も見放す危篤状態になった。しかし、マンガール・ラルルが彼を抱えてババのもとに走り救いを求めると、見る見る完治した。この出来事の後、ババはオーム氏の名を変えるように勧め、自らがオーム・ブラカーシュの名を考えて名付け親になった。それ以降オーム氏は病気一つしたこともないという。
- 41) 中でもデヴィ・ラルルの妹のアヒリヤ・バーイ(Ahiliya Bai)は熱烈にババを信仰した。彼女は結婚したが、「自分が全てを捧げたのはババのみだ」と言って、遂に婚家に赴くことはなく、事実上未婚を通した。ババが昇天すると、彼女はババのローパーンに用いられた香料の黒い燃えカスをビンドゥの代わりに自分の額の真中に丸く大きくつけ、ババへの信仰の証としていたという。これらの情報は、全て2001年8月のジャムネーシュ氏とのインタビューによる。
- 42) この段落のババやデヴィ・ラルルの言葉もジャムネーシュ氏との2001年8月のインタビューによる。
- 43) 宗教施設は實際上、登録の不備や施設の運営上の不正が発覚したり、運営トラストがきちんと機能したりしなくなった時に限り、イスラームの施設はワクフ・ボード、ヒンドゥーの施設はデヴァスターン委員会の管理下に移される。これらの管理下に入ると喜捨などの収入の一部をボードや委員会の運営資金に吸い上げられるため、多くの施設は何とか公的機関の管理下に入らないようにしているのが実情である。既出の拙論で詳述したようにババの廟は土地の所有権をめぐって利害が錯綜しており、運営当事者の資格に少しでも疑いが生ずるとボードに管理権が移される可能性があった。ハリ・ラームとデヴィ・ラルルは何度も州都ジャイプールの足を運んで当局者とよしみを通じ、廟を自分たちの管理運営下にとどめることに腐心した。その際、デヴィ・ラルルの官吏としての法律知識と人脈は大きな役割を果たしたと思われる。
80年代後半にニサル・チーバ氏らがババの廟をワクフ・ボードの管轄下に入れるよう画策したのは、廟を一挙にムスリムのみ私的なトラストの管理運営に移行させるのは当時の状況では難しいとの判断があったこと、しかし廟がワクフ・ボードの管轄に移れば自分たちがワクフ委員会の委員長に任命されるのはほぼ確実で、そうなれば実質上の管理運営権を握ることができるという判断があったからだという。2001年8月のハフィーズ・モハンマド氏とのインタビューによる。
- 44) パンジャブ出身のパラモンの女性であり、ババの弟子の中では唯一公に改宗をした女性。三尾(1998:27)参照。
- 45) ジャムネーシュ氏との2000年8月のインタビューによる。
- 46) この年の年忌祭も結局イスラーム暦で行われた。グレゴリオ暦に換算した場合、ヒンドゥー暦とイスラーム暦とでハリ・ラームの昇天日は既に約1ヶ月ほどずれている計算になる。
- 47) ジャイ・ブラカーシュ氏との2000年8月のインタビューによる。
- 48) ラメーシュ・ダルジー氏との2001年8月のインタビューによる。
- 49) ハリ・ラームの墓廟が今の形をとったのは1998年のことである。
- 50) ジャムネーシュ氏との2000年8月のインタビューによる。
- 51) もちろんナマズの刻限は日の長さに応じて変動する。その変動に合わせてるようにロー

- バーンの刻限も変わってくる。
- 52) 後述するように、この墓廟ではヒンドゥーの祭礼が多数とり行われている。言うまでもなく、ラクシャー・バンダンもその1つである。
 - 53) デヴィ・ラルルには息子が2人生まれた。次男がジャムネーシュ氏である。彼はマンダルからバスを乗り継いで6~7時間ほどのところにあるカーノールという町の私立大学の歴史学の教授である。
 - 54) 仏教でいう五体投地の姿勢。つまり両腕を耳につけてのばし、足は閉じてのばしてうつぶせになり、顔からつま先までを床面に完全に付けて恭順を表す姿勢。
 - 55) 管見では聖者の誕生日を記念する行事をしているところはない。
 - 56) ジャムネーシュ氏との2000年8月のインタビュー。
 - 57) ヒンドゥーが寺院などで折にふれて行く、宗教歌を夜通し歌う宗教行事。特にバクティの表現として行われることが多い。
 - 58) メーワール地方におけるラクシャー・バンダンは、他の地方と同様に、女性キョウダイが男性キョウダイの手首にラクシャーと呼ばれる紐（多くは金紙や銀紙、セルロイドや色糸などの飾りがついている）を巻き、同時にナリヤールと小額の紙幣を渡す行事を基本とする。これによって、女性キョウダイが男性キョウダイを霊的に守るのと同時に、男性キョウダイが女性キョウダイが嫁ぎ先で出会う困難から守ることが約束されるという。
 - 59) この段落での引用は2000年8月におけるジャイ・ブラカーシュ氏とジャムネーシュ氏へのインタビューによる。
 - 60) 彼自身スーフィー聖者となるべく修行をし、見神体験を成就したと主張している。それ故、彼は自身をスーフィー聖者の地位を継ぐもの即ちピールザーダ (pirzada) であると自称している。しかし、彼らが廟に現れたのはあまりに遅く、廟の人氣が高まってからであったため、周囲からは廟の財産目当てではないかと警戒され、彼をピールザーダとは認めようとしないう人も多い。
 - 61) 多中心化・多次元化したパバの廟のウルスについては、三尾 (2000b) で検討を加えた。
 - 62) 2001年8月、マンダルのデヴィ・ラルル廟におけるデヴィ・ラルルの息子たち、弟子たちとのインタビューによる。
 - 63) 周知のとおり、アヴァタールするのはヴィシュヌ神である。ヴィシュヌ・ブラフマーとともにヒンドゥーの三大神とされるシヴァには化身するという属性はない。
 - 64) 2001年8月におけるジャムネーシュ氏とのインタビューによる。
 - 65) ヒンドゥー的要素とスーフィー的要素との「意図的」融合と「自然的」融合との対比は、大杉の解釈するバフチンの言葉を借りていえば、「意図的」ハイブリディティと「有機的」ハイブリディティとの対比に相当するものと思われる (大杉 1999:120-122)。
 - 66) ジャムネーシュ氏との2000年8月のインタビューによる。
 - 67) オーム氏との2001年8月のインタビューによる。
 - 68) ジャムネーシュ氏との2001年8月のインタビューによる。

文 献

- アンダーソン, B.
 1987 『想像の共同体——ナショナリズムの起源と流行』白石隆・白石さき訳, 東京: 冬樹社。
- Currie, P. M.
 1989 *The Shrine and Cult of Mu'in al-din Chishti of Ajmer*. Delhi: Oxford University Press.
- Eaton, R. M.
 1993 *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760*. Berkeley: University of California Press.
- Geertz, C.
 1968 *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press.

- Gold, A. G.
1989 *Fruitful Journeys: The Ways of Rajasthani Pilgrims*. Delhi: Oxford University Press.
- Hasan M.
1998 Introduction. In M. Hasan (ed.) *Islam, Communities and the Nation: Muslim Identities in South Asia and Beyond*, pp. 7-24. Delhi: Manohar.
- Khan, D-S.
1997 *Conversions and Shifting Identities: Ramdev Pir and the Ismailis in Rajasthan*. Delhi: Manohar.
- Khan, D-S. and Z. Moir
1999 Coexistence and communalism: The shrine of Pirana in Gujarat. *South Asia* 22 (Special Issue), 133-154.
- Mayaram, S.
1997 *Resisting Regimes: Myth, Memory and the Shaping of a Muslim Identity*. Delhi: Oxford University Press.
1998 Rethinking Meo identity: Cultural faultline, syncretism, hybridity or liminality? In M. Hasan (ed.) *Islam, Communities and the Nation; Muslim Identities in South Asia and Beyond*, pp. 283-306. Delhi: Manohar.
- 三尾 絵
1998 「ヒンドゥー・ムスリムアイデンティティをめぐるマイクロポリティクス——インド・ラージャスターン州における聖者廟管理運営権紛争の事例分析」『東洋英和女学院大学 人文・社会科学論集』12, 1-47。
2000a 「ラージャスターンの一スーフィー聖者廟におけるコミュニズム」『東洋文化』80, 139-189。
2000b Conflicting identities and levels of ritual participation in a Sufi Mausoleum cult of Rajasthan, India. Oral Presentation at the 2000 Annual Meeting of the American Folklore Society at Columbus, Ohio.
- Moini, S. L. H.
1989 Rituals and customary practices at the Dargah of Ajmer. In C. W. Troll (ed.) *Muslim Shrines in India*, pp. 60-75. Delhi: Oxford University Press.
- Mukta, P.
1994 *Upholding the Common Life: The Community of Mirabai*. Delhi: Oxford University Press.
- 中村忠男
1998 「今日のヒンドゥー教とメディア・テクノロジー」西川長夫, 山口幸二, 渡辺公三編『アジアの多文化社会と国民国家』pp. 193-209, 京都: 人文書院。
- Nandy, A.
1990 The politics of secularism and the recovery of religious tolerance. In V. Das (ed.) *Mirrors of Violence; Communities, Riots and Survivors of South Asia*, pp. 69-93. Delhi: Oxford University Press.
- 大杉高志
1999 『無為のクレオール』東京: 岩波書店。
- Pandey, G.
1993 Which of us are Hindus? In G. Pandey (ed.) *Hindus and Others: The Question of Identity in India Today*, pp. 238-272. Delhi: Viking.
- Pinto, D.
1994 *Piri-Muridi Relationship: A Study of the Nizamuddin Dargah*. Delhi: Manohar.
- Roy, A.
1983 *The Islamic Syncretic Tradition in Bengal*. New Delhi: Sterling Publishers.
- Sawanaha Amri
1992 著者, 編集者, 出版地, 出版社などは明記されておらず不明 (ヒンディー語文献)。
- Shaw, R. and C. Stewart
1994 Introduction: Problematizing syncretism. In Stewart C. and R. Shaw (ed.) *Syn-*

cretism/Anti-syncretism: The Politics of Religious Symbols, pp. 1–26. London: Routledge.

田中雅一

1995 「ヒンドゥー教の再生——アヨーディア問題の理解に向けて」田辺繁治編『アジアにおける宗教の再生——宗教的経験のポリティクス』pp. 358–385, 京都：京都大学学術出版会。

van der Veer, P.

1992 Playing or praying: A Sufi Saint's Day in Surat. *The Journal of Asian Studies* 51, 545–564.

1994a *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press.

1994b Syncretism, multiculturalism and the discourse of tolerance. In Stewart, C. & R. Shaw (ed.) *Syncretism/Anti-syncretism: The Politics of Religious Symbols*, pp. 196–211. London: Routledge.

Vidal, D.

1997 *Violence and Truth: A Rajasthani Kingdom Confronts Colonial Authority*. Delhi: Oxford University Press.