

Priesthood and Mediumship : Their Relationship at a Hindu Village Festival in a Tamil Fishing Village, Sri Lanka

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: 田中, 雅一 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00004284

司 祭 と 霊 媒

—スリランカ・タミル漁村における
村落祭祀の分業関係をめぐって—

田 中 雅 一*

Priesthood and Mediumship: Their Relationships at a Hindu
Village Festival in a Tamil Fishing Village, Sri Lanka

Masakazu TANAKA

This article aims to analyse the relationships between a Brahmin priest and a non-Brahmin medium at a village festival in a Tamil fishing village, Sri Lanka. Anthropological studies on Hindu religious functionaries tend to contrast the Brahmin priest with the non-Brahmin medium or shaman. They each deal with different, but not totally separate, spheres of village religious life. The Brahmin priest is more concerned with otherworldly values, the medium with this-worldly values. This article considers the relationships between priest and medium in a village festival in terms of their symbolic roles and their political functions.

The setting is a local village temple dedicated to Pārtasārati (Kṛṣṇa) and to Draupadī, a deified heroine of the Mahābhārata. Both Brahmin priest and non-Brahmin medium participate in this festival. While the former performs daily worship and more complicated rituals supported by wealthy villagers, the latter, being possessed by Draupadī, plays the role of the goddess's incarnation.

The annual festival starts with purificatory rituals. The priest ties a sacred thread to the medium's right wrist. Then he goes to the sea. There he induces Draupadī's power into a *karakam* or ritually decorated pot, and becomes possessed by her. Every other evening during the festival he carries the *karakam* pot on his head to the temple. Draupadī's power

* 京都大学, 国立民族学博物館併任

culminates in the stone image of her found inside the temple.

From the 11th day onwards the priest conducts an elaborate ritual called *snānābhīṣeka*. This is supported by the wealthy villagers. It aims to create sacred power and transfer it to the stone images of Pārtasārati and his consorts and of Draupadī.

On the morning of the 18th day, the priest starts another elaborate ritual and creates sacred fire. The medium goes into a trance in front of the stone image and transfers the fire to a firewalking pit. Logs are piled over the fire. In the evening the pit is raked flat, and only hot coals are left. The medium walks over the fire, leading about one thousand male devotees. Firewalking is the climax of the 19-day-long festival. The next day the Brahmin priest removes the sacred thread from the medium's hand, and the festival is over.

I argue that the festival as a whole consists of three kinds of rituals: 1) rituals conducted by the medium; 2) rituals conducted by the priest; and 3) rituals conducted by the priest in which the medium participates. The first type is of ecstatic nature, although the medium is not always in a state of possession. It represents the world of devotees. The medium is both *guru* and incarnation of Draupadī, leading the devotees towards the goddess. The world constructed through the ecstatic rituals is egalitarian and is considered to be "anti-structural." The second type, on the other hand, is not ecstatic. The Brahmin priest presides over the rituals, uttering Sanskrit *mantras* and using hand gestures. Although not always the case, these rituals are expensive and are restricted to relatively wealthy villagers, who participate as patrons. These rituals confirm secular relationships in the village and legitimate the power of the patrons.

The third type of rituals shows us the hierarchical relationships between the priest and the medium. For example, the ritual of tying the sacred thread enables the medium to become possessed. Without this ritual, he cannot play a central part in the festival. He depends on the Brahmin priest. Likewise the fire for the firewalking is created by the Brahmin priest. The medium cannot walk over the fire without the priest's ritual.

The festival can be seen as a sacrifice. It consists of "the rite of entry," "immolation," and "the rite of exit." The first is the ritual of tying the sacred thread, the second firewalking, the last the ritual of untying the sacred thread. In this case the medium is considered as the victim offered to Draupadī for the benefit of the village as a whole.

Anthropologists tend to consider priesthood to be characteristic of the culture of higher castes, and possession that of lower castes. As a result they confirm the dualist view of Hinduism, consisting of the "Great Tradition" and the "Little Tradition." I contend that what is more important to the understanding of the relationships between priesthood and mediumship is the difference in their political functions: rituals presided over by the priest are close to political power. I argue that the political function of priesthood is more effective for the legitimization of power than that of possession. I do not deny the existence of a political function in rituals where possession is frequent, but the political function of priesthood seems to guarantee that political power has a long-term and stable authority.

I. 序論	3. まとめ
1. 問題の所在	a) 聖なる力の流れ
2. 調査地域の概要	b) マハーバーラタ
II. 資料の記述と解釈	c) 奉納儀礼
1. ドラウパディー女神祭祀について	III. 考察
の予備的考察	1. はじめに
a) 祭祀のテキスト	2. 靈媒の儀礼・司祭の儀礼
b) ドラウパディー女神寺院の成立	3. 供儀としての祭祀・犠牲としての
と発展	靈媒
c) 神々	4. 苦悩する女神
d) 祭祀組織	5. 宗教職能者と権力
e) 宗教職能者と祭祀への参加者	IV. 結論
f) 憑依の類型	
2. ドラウパディー女神祭祀の記述と	
解釈	

I. 序論

1. 問題の所在

本論の目的は、ヒンドゥ社会における宗教職能者の類型について権力との関係に着目して考察を試みることにある。

ヒンドゥ教を人類学的視点から理解するにあたって、当初より多少とも受け入れら

れてきたのは、それを二つの次元の交錯する宗教とみなす立場である。大伝統 (Great Tradition) と小伝統 (Little Tradition), サンスクリット・ヒンドゥ教 (Sanskritic Hinduism) と村落ヒンドゥ教 (Village Hinduism) などの概念には、ヒンドゥ教を二元論的な観点から把握しようという態度を認めることができる¹⁾。

大伝統はサンスクリット文化を保持するブラーマンを中心として全インドに分布するのにたいし、小伝統はサンスクリット文化と直接の関係がなく、地域的な差が大きい。この種の二元論の根拠としてさまざまな特徴が対比されてきた。たとえば、大伝統の特徴のひとつは不殺生の思想と結びついた菜食主義であるのにたいし、小伝統の儀礼では、水牛、山羊、鶏、ときには豚が供犠の犠牲となると指摘された。また、大伝統の価値は彼岸的であるのにたいし、小伝統の価値は此岸的であると論じられた。これらの特徴とならんで、宗教職能者の対比もヒンドゥ教の二元論的性格を証明するのに有効であると考えられた。それによると、大伝統の特徴は、ブラーマンに代表される高位カストの司祭であるのにたいし、小伝統の特徴は、憑依を主要な神との交流手段とするような低カストのシャマン的人物 (霊媒) である。

1950年代に現われた諸研究は、以上の二元論的認識に基づいてヒンドゥ教を構成する諸要素を分類し、その伝播経路や分布を明らかにすることを目的としていた。しかし、60年代初頭より、徐々にこの種の関心は廃れ、機能主義的視点から諸要素の相互補完性というものを強調する傾向が生じた²⁾。

宗教職能者の研究に限定すると、この代表的なものはベルマンによるヒマラヤ山麓のヒンドゥ社会の分析であろう [BERRMAN 1964]。ここでかれは、「大伝統の」、[サンスクリットの]、また「ブラーマンの」といった言葉で形容可能なヒンドゥ教とそうでないものが存在することを認めているが、かれの関心は、主として伝統的な弊

1) 大伝統と小伝統に関しては Marriott [1955], Singer [1972], サンスクリット・ヒンドゥ教については Srinivas [1952: Chapter 7] を参照。筆者は、これらの立場について田中 [1981, 1989c] において批判的に検討した。

2) 補完性を強調する場合、厳密には、大伝統、小伝統といった二元論を否定する場合とそうではない場合の二つに区分することが可能である。前者の例として、Babb [1975: Chapter 1], Dumont and Pocock [1957], Sharma [1970], Wadley [1975] などをあげることができる。この種の主張の根拠のひとつは、二元論的視点が研究者の分析枠組みにすぎず、ヒンドゥ教徒はより統合的な視点から自分たちの宗教を理解しているという主張である。そこに生きているヒンドゥ教徒にとっては現実はまだまとまったものであり、異なる伝統に分裂したものとしては認識されていない。浄・不浄や聖なる力の観念が、一見多様で分裂していると思われるヒンドゥ教の世界に統一を与えているというのである。そして、大伝統だけが汎インド的なヒンドゥ教ではなく、小伝統に分類されるものもまたインド全般に認められるものであると指摘する。しかしながら、Babb [1975: Chapter 6], Dumont and Pocock [1959] などから明らかにように、宗教職能者に関しては、統一的観点を主張する場合においても、基本的には二元論的な立場を保持している。

組みにおけるブラーマン・カストに属する司祭と低カスト出身のシャマンとの相互補完的な関係と社会変化への関わりを分析することにあつた。ここで、簡単にベルマンの論点の一部を紹介しておこう。

ベルマンによると、ブラーマン司祭は通過儀礼を執行し、家族、リニッジ、村といった集団の祭祀に関与する。かれが儀礼をする顧客は、代々継承されてきたものである。そして、司祭は人々の長期にわたる彼岸的な安寧に責任を持つ。これにたいして、ブラーマン・カストに属さない宗教職能者たちが関わるのは此岸的なものである³⁾。以下では、ベルマンがシャマンと呼ぶ宗教職能者とブラーマン司祭とを対比しながら紹介する。

人々は、不幸や病気の原因が超自然的なものではないかという疑問が生じると、シャマンに相談する。そのときかれには特定の霊が憑く。そして、この霊が人々の不幸の原因を明らかにし、その原因が超自然的存在に起因するのであれば、宥めるべき霊の正体を明かすのである。また、どうすれば困難の原因となる霊を祓うことができるかを教える。シャマンと顧客の関係について言うと、それはその場限りのもので、ブラーマン司祭の場合のように、顧客は代々伝えられていくのではない。また、シャマンはブラーマン司祭に比べて革新的で、その言動は人々の生活をより大きく左右する。

ベルマンは、動機、訓練法、収入源、名声の四つの項目からブラーマン司祭とシャマンとを検討している。司祭の場合は、ブラーマン・カストに属するということが必要条件であり、十分条件は自分に世襲の顧客がいるということである。かれは、司祭となるために、他のカストやブラーマンと競合することはない。そして、時間をかけて呪文や儀礼に精通する。その名声は、代々伝えられてきた地位、生活スタイル、そして儀礼を執行する能力に由来する。これにたいして、シャマンは低カスト出身者が多い。かれは、他のシャマンの所作を学んで一人前のシャマンとなる。かれの顧客たちは、他のシャマンとの競合を通じて獲得されたものである。その成功は、顧客（患者）の置かれている状況を的確に判断し、その苦しみに適切な診断を下す個人の能力によるところが大きい。

以上のように、ベルマンは、ブラーマン司祭とシャマンを対比させ、両者がヒンドゥー社会で補完的な役割を果たしていることを明らかにしようとした。それではどうしてシャマンには低カスト出身者が多いのであろうか。ベルマンによると、シャマンは高カストの人々が自分の言いなりになることに優越感を感じるからということになる

3) この種の対比は、マンデルバウムの提唱する「超越的複合 (transcendental complex)」と「実用的複合 (pragmatic complex)」との対比に対応する [MANDELBAUM 1966]。

[BERRMAN 1964: 62]。それは、宗教的回路を通じてのみ可能なのである。しかしながら、ベルマンも認めているように、シャマンの中にはブラーマンもいる [BERRMAN 1964: 56]。この種の類型化と心理主義的な（これも一種の機能主義であることに相違はない）説明は、確かにある程度の真理を含むものであろうが、必ずと言ってよいほど例外が生じ、それを説明するために副次的な（しばしば恣意的な）説明を用意する必要がある⁴⁾。

本論で筆者が試みようとするのは、ベルマンの論考に典型的に認められるような議論を他の地域から得られた資料に適応することではない。本論の対象となるのは、スリランカのD村のドラウパディー女神に捧げられた村落祭祀である。この祭祀の司祭はブラーマンだが、非菜食のカスト成員が女神の化身として重要な役割を果たす。本論では、後者を霊媒と呼ぶことにする。そして、両者の役割分担に焦点を絞ることによって、具体的な次元から宗教職能者の分析を始めことにしたい。ひとつの祭祀においてブラーマン司祭と霊媒の人物とがなんらかの協同関係にあるという事例は、常にといいわけではないにしても、けっして珍しいものではない⁵⁾。しかし、そのような事例は、従来ヒンドゥ社会の二元論的世界を証明するために言及されることはあっても、司祭と霊媒とが、とくに政治的観点からいかなる分業関係にあり、またいかなる意味論的關係をもつのかといった問題意識から論じられることはなかった。本論ではなぜシャマンが低カスト出身かと問うのではなく、ブラーマン司祭と権力とがどうして結びつくことになるのかと問うていくことにする。これによって、強引な一般類型の呈示や、シャマン、霊媒などの用語の定義をめぐる不毛ともいえる議論、心理学的な観点からの恣意的な説明、あるいは従来の類型論への批判に終始しがちな宗教職能者の研究を、新たな視野から進めることが可能であると考え。ここでは具体的に、以下の4点について論を進めることによって、特殊事例の分析から進んで、より一般的な議論への方向を探る。

第一に、司祭と霊媒とが取り扱う超自然的存在の性格が異なるという点を指摘する。司祭はより穏和な神格に関与するのにたいし、霊媒は荒々しい神格に関与する。従来の二元論では、司祭はサンスクリット神に、霊媒は非サンスクリット神や悪霊に関与すると論じられてきた。しかし本論では、ひとつの神がそもそも二重の神格を有して

4) 副次的な議論とは、たとえば、ブラーマン・カスト出身のシャマンが存在する事実を説明するために、かれが他のブラーマンに比べて貧しく、また政治的にも力を持っていなかったから、この種の宗教的手段に訴えているといった説明である。この種の説明が恣意的であるというのは、どうしてある人物はシャマンになるという手段に訴え、政治的、経済的観点から同じような地位にある他の人物はそうでないのかという疑問に答えることができないことである。この点については、憑依の心理主義的な説明に関する Sürat [1977: 133] の批判を参照。

5) たとえば Babb [1974], Moffatt [1979: 284], Srinivas [1952: 187-203] を参照。

おり、それに司祭と霊媒とが平行して関わることを明らかにする。

第二に、司祭と霊媒との間にあると想定される政治的な機能の相違を取り上げる。ここでいう政治的機能とは、歴史的な所産である権力関係を、自然なもの、必然的なもの、自明なものあるいは永続的なものとして表象し、これを正当化する機能である。また、権力とは広義に社会をひとつにまとめる（秩序づける）力を意味し、狭義には、他者を動かす力を意味する。権力者あるいは有力者とはとくに後者の意味での力を持つ人物を指す。従来の研究においても、すでにベルマンの議論を紹介するときに触れたように、司祭が保守的であるのにたいし、霊媒あるいはシャマン的な人物が革新的であるといった議論がなされてきた。しかしながら、かれらと権力者との関係はほとんど不問にされてきた。本論では村落祭祀において村の有力者たちが司祭の執行する儀礼に積極的に関わっていることを指摘することで、有力者との関係で認められる司祭と霊媒との相違を指摘する。そして、霊媒の関わる儀礼が司祭の関わる儀礼にたいして従属的な関係にあることを指摘する。

第三に、象徴的な次元で両者がどのような形で意味づけられているのかを探る。これによって明らかとなるのは、供犠との関係で司祭と霊媒とは有機的に結びついているということである。そして、この次元でも霊媒は司祭に依存していることを示す。

最後に、司祭が執行する諸儀礼と権力者とが結びつきやすいという第二の論点を、より一般的な観点から吟味していくことにしたい。司祭と霊媒の間に認められる政治的機能の相違は、ヒンドゥー世界を特徴づけるカストの上下と必ずしも密接に関係してはいない。司祭と権力者たちの結びつきは、司祭の儀礼の政治的機能の特殊性の結果そうなると考えられるのであって、司祭が高カストのブラーマンだから、権力者がその儀礼に積極的に関与するとはいえない。その理由は、司祭が依拠する神々とのコミュニケーションのあり方が、政治的観点からみて霊媒による憑依というコミュニケーションのあり方よりも有効だからである。

本論は独立した論文という形をとっているが、本論の問題意識はすでに発表されたD村の村落祭祀に関する諸論考と密接に関係している。これらの論文を簡単に紹介することで、本論の目的をより具体的にしておくのは無駄ではなからう。

筆者は、「カーリー女神の変貌——スリランカ・タミル漁村における村落祭祀の研究——」[田中 1989a]と題する論文で、D村のもうひとつの村落祭祀であるカーリー女神村落祭祀を考察した。ここでは霊媒と司祭とは同一の人物であり、ドラウパディ祭祀に認められるような分業体制は存在しない。筆者はこの論文で、天然痘に関係するカーリー女神の祭祀には村の権力関係を正当化するような構造的な局面と村人

たちの普遍的な共同体の実現を可能とするような反構造的な局面の二つが存在し、これとの関係でカーリー女神の神格を表わす表象も大きく二つに分かれると指摘した。構造的な神格は穏やかであるのにたいし、反構造的な神格は天然痘そのものということができる。反構造的な神格は強力であるが危険であり、最終的に否定され、構造的な神格と交替する。このことは、とりもなおさず構造的な神格と密接に関係する権力者中心の世界観をより善きものとして受け入れることを意味する。

ドラウパディー祭祀の分析においては、司祭と霊媒の関与の仕方によって、まず祭祀を構成するさまざまな儀礼を三つに分類する。そして、このようにして分けた諸儀礼が、女神の性格や表象、権力者との関わりとの相違と対応していることを明らかにする。そして、本論では、カーリー女神祭祀の場合と異なり、祭祀が三つの局面に分かれることを指摘する。それらは普遍的価値が強調される反構造的な信徒たちの世界の局面、有力者を中心とする世俗関係を強化する構造的な局面、そして、それらの中間にある均一的な村落共同体を理念とする局面の三つである。この意味で、「カーリー女神の変貌」において示した問題意識は若干の修正はあるものの、さきに述べた本論における第一と第二の論点に重なるものである。

筆者は、ドラウパディー女神祭祀に関する論文を二つ発表している。ひとつは、「ヒンドゥ奉納儀礼の研究：カーヴァディとそのコンテキスト」[田中 1989b]と題する論文である。筆者はここで、ドラウパディー女神祭祀にはブラーマン司祭と霊媒との間にヒエラルキカルな関係が認められることを指摘した。本論ではこの点を踏まえたうえで象徴的な次元での分析を推し進め、両者の関係がどのような形で意味づけられているのかを探る。これは本論の第三の論点に通じる。

もうひとつは、「クリシュナーからクリシュナへ：スリランカ・タミル漁村における女神崇拜の“サンスクリット化”をめぐって」[田中 1989c]という論文である。筆者は、ここでドラウパディー女神寺院の歴史的な発展の分析を通じて、従来の「サンスクリット化 (Sanskritization)」という概念を吟味した。サンスクリット化とは、低カストがサンスクリット文化に代表されるような高カストの慣習を採用することで、地位の上昇を企てる過程を意味する。確かに、ドラウパディー女神崇拜の変化は表面的にはサンスクリット化といえるものである。この変化の背後には村の有力者たちの考えを無視することはできない。しかし、それはかれらのカスト地位の向上を目指してサンスクリット・ヒンドゥ教のさまざまな要素を吸収しようとしたのではなく、サンスクリット・ヒンドゥ教を特徴づけるブラーマン司祭による儀礼の政治的機能が村の有力者にとって魅力的であったからである。この問題意識は先の第四の論点につな

がる。

以下では簡単に調査村の紹介をした後、第二章ではドラウパディー女神祭祀の儀礼を記述し、解釈を加える。そして、第三章では、本論の論点を取り扱うことにする。すなわち、第一節で本論の資料が従来の類型論に一致しないことを指摘したあと、第二節では、村落祭祀を構成するさまざまな儀礼を三つのタイプに分け、神格の二つの性格や有力者の関わり方の相違と、司祭と霊媒の儀礼的な分業とが密接に関係していると論じる。ここでは、司祭が関与する儀礼を構造的局面ととらえ、霊媒が関与する儀礼を祭祀の反構造的局面ととらえる。そして、後者が前者にたいし従属的であることを明らかにする。第三節では、司祭と霊媒とのヒエラルキカルな関係を象徴的次元において解明することで、意味の次元でも霊媒が司祭に従属的な地位にあることを指摘する。その際、供儀のモデルが包括的な意味づけの枠組みを与えるという点を明らかにする。第四節では、苦悩する女神という観念に注目することで、ドラウパディー女神祭祀のシナリオとでもいえる『マハーバーラタ』と祭祀との微妙な相違を指摘し、その理由を考察する。最後に、より一般的な観点から、なぜ霊媒の関わる儀礼ではなく、司祭が執行する儀礼に権力者たちが深く参与するのかを考える。

なお第二章の村落祭祀の記述にあたっては、その理解に必要と思われる予備的な考察を行なった後、19日間続く村落祭祀の諸儀礼を時間軸にそって順に記述し、必要と思われる場合には詳しい解釈を試みた。本論では、祭祀の全体的な構造を明らかにするために、本論の論旨と直接関係のない儀礼もできるかぎり省略せずに記述している。「まとめ」においては、聖なる力の流れ、マハーバーラタ、奉納儀礼の3つの視点から、祭祀全体の流れをまとめる。

儀礼の解釈は、原則としてブラーマン司祭、霊媒とその父、一部の村人たち（漁民カスト）の説明に基づく。そうでない場合には、逐一依拠する資料を明示している。それらの資料は、ことわりのないかぎり、D村と同じ言語・文化圏に属するインドのタミルナードゥ州の事例である。

最後に、本論の記述にあたって、これまでに発表してきたものと重複している場所が一部にあるという事実をこわっておきたい。

2. 調査地域の概要

本論で考察する資料は、スリランカの西海岸に位置するD村で集められた（図1参照）。D村はきわめて大きな漁村で、1983年現在総人口4,321（793戸）のうち、ヒンドゥ教徒が3,767（694戸）、イスラム教徒372（67戸）、キリスト教徒182（32戸）であ

る(表1参照)。調査の対象となったヒンドゥ教徒のカスト (*cāti*) は、漁民カスト (*Karaiyan*) がいわゆる「支配カスト (dominant caste)」として圧倒的多数を占め、経済的にも優位にあるところに特徴がある(667戸)。漁民カストは大きく二つのサブカストより構成されていて、そのあいだに地位の優劣があり、劣位のサブカストは伝統的に居住区も制限されていた(図2参照)。両者間の婚姻関係は禁止されている。漁民カストの中には、少数ながら漁業に従事していない世帯もある。

村には漁民カスト以外に、司祭職を伝統とする菜食のブラーマン (*Pirāmaṇan*)・カスト、金細工に従事するタッターン (*Taṭṭān*)・カスト、散髪屋 (*Ampaṭṭān*) カスト、村の清掃を担当するパライヤン (*Paraiyan*)・カスト、屎尿処理をするサッキリヤン (*Cakkiliyan*)・カストなど、漁民カストの成員にたいして伝統的

に決められたサービス (*cēvi, paṇivītai, toḷumpu*) を提供することで生計をたてている「サービス・カスト」が少数存在する(表2参照)。また、本論で取り扱う祭祀で中心的な役割を果たす非菜食のパンダーラン (*Paṅṭāram*)・カストと洗濯屋 (*Vaṇṇān*)カストが隣村に住む⁶⁾。両者ともにD村の「サービス・カスト」として村落祭祀以外にも村のさまざまな行事に深く関わっている。

ヒエラルキーの順位は、ブラーマンが「良いカスト (*nalla cāti*)」として最高位を占めるが、次位に関しては、漁民カスト、金細工師カスト、パンダーランの三者で意見

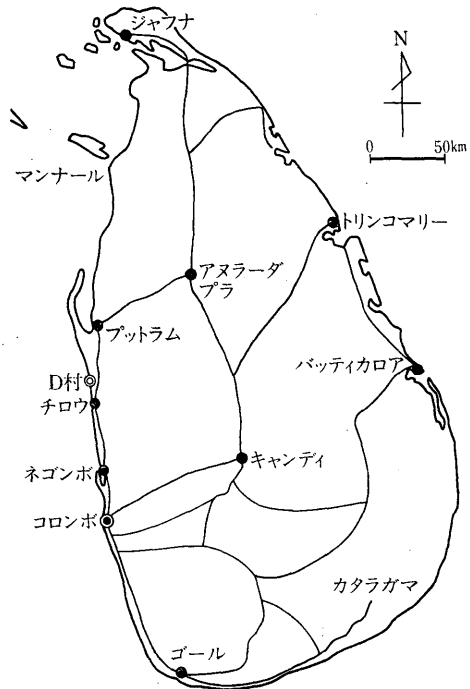


図1 スリランカ

表1 D村の民族(宗教)構成(1983)

宗 教	人 口 (%)	世帯数 (%)
ヒンドゥ教	3767(87.2)	694(87.5)
イスラム教	372(8.6)	67(8.4)
キリスト教	182(4.2)	32(4.0)
合 計	4321	793

6) 表2からも明らかなように、パンダーラン・カストはD村にも存在するが、かれらは宗教的な役割を果たしていない。

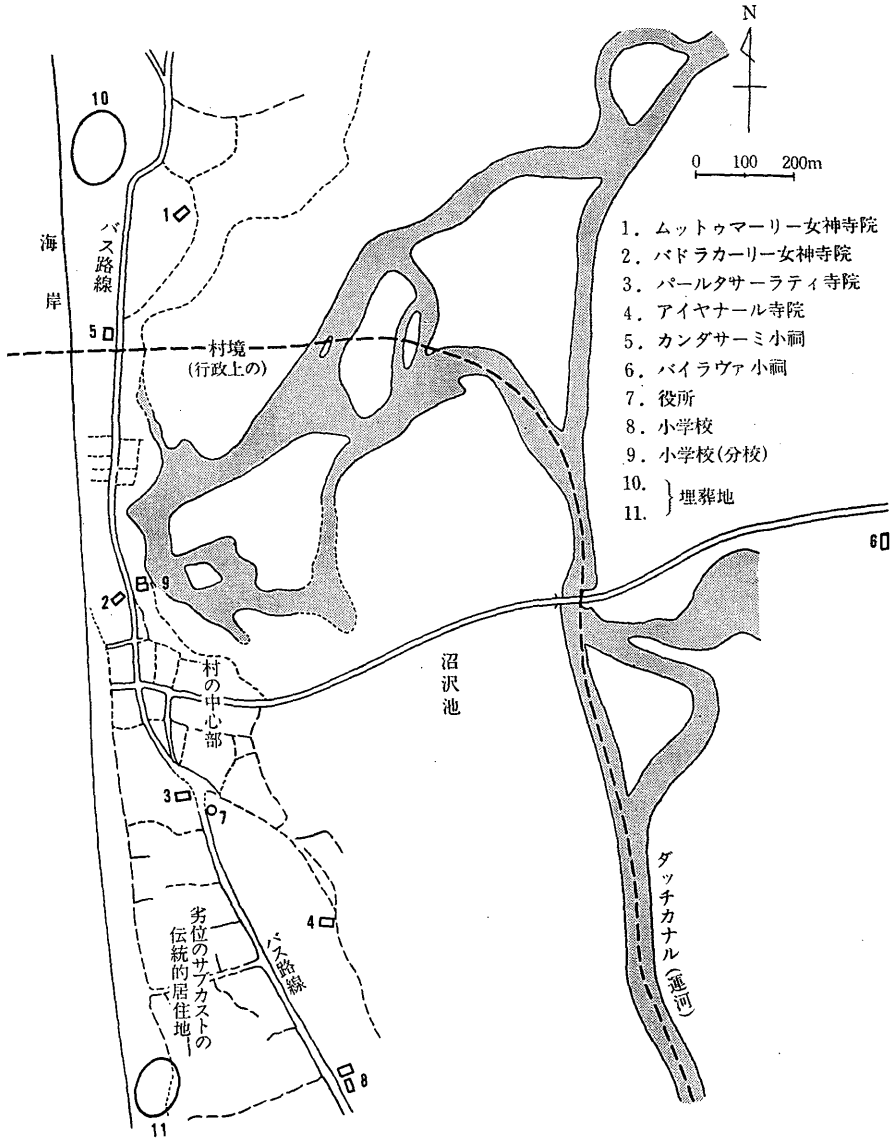


図2 D村とその周辺

が分かれる。かれらの下に、洗濯屋、散髪屋、パライヤン、サッキリヤンの各カストが続く。サッキリヤンを除いたすべてのカストは、年中行事や通過儀礼においてなんらかの宗教上の義務をもち、パトロンより報酬を得る。

村の主要生業を担うのは漁民カストであるから、サービス・カストは経済的にはかれらに依存している。漁民カストの上位のサブカストにとって、他のヒンドゥ教徒た

ちは、たとえ清浄さで優ろうと、かれらの使用人にほかならない。劣位のサブカストも、本来は上位のサブカストの使用人であったと言われている。ブラーマン司祭でさえ漁民カストの意に従わなければいつでも追放される。D村は原則的にはかれらの村なのであり、かれらだけが真の村人である。かれらがしばしば口にする「村人たちはすべて親類である (*eṅkaḷ ūrākkal ella contam*)」という言葉

表2 D村のカスト構成 (1983)

カスト	人数	世帯数
漁民	3658	667
ブラーマン	7	1
バンダーラン	5	1
金細工師	37	8
床屋	22	4
バライヤン	9	2
サッキリヤン	15	3
その他・不明	14	8
合計	3767	694

は、上位のサブカストと村とが同等なものとして認識されていることを端的に伝えている。漁民カストたちは、もともと17世紀に散髪屋や洗濯屋を連れて、南インドよりスリランカに渡来してきた人々の子孫であり、原則としてスリランカの他の地域の漁民カストと交わることなく、村内婚を繰り返して今日に至っている。したがってD村がかれらの村であるという意識は非常に強いのである。本論の場合、村人とは主として上位のサブカストに属する漁民たちを指していることをことわっておく⁷⁾。

以上はカストによる分化であるが、経済的要因による階層化も進んでいる。漁民カストだけに限ってみると、D村の主要漁法は地引網であるため、漁民たちは、地引網を所有する網元とその下で働く労働者たち、そしてそのどちらにも属さない零細の筏漁師や小商人などの三つに大きく分かれる。網元たちは、コロomboに魚を出荷し、農村での大土地所有者のように村の有力者層を形成する。漁民カストに限って世帯を単位にとると、網元の世帯が71、労働者ら網元に依存している世帯が398、地引網以外の漁業に携わる世帯が110、そして商人らが55、主要な働き手のいない世帯が39である。

今日では、キリスト教徒やイスラム教徒のなかにも網元となるものが出現しているし、また劣位の漁民サブカストのなかにも有力な網元がでてきて、この下で働く上位のサブカストの成員もいる。劣位のサブカストは伝統的に祭祀の行進で松明 (*iṅvaṭṭi*) を持つ役目を果たしていたが、今日ではそのような義務 (*kaṭamai*) を拒否している。そして、かつて優勢であった網元の凋落も生じている。こうして過去に一般的であったような経済的優位とサブカストや宗教の地位の高さが対応するような一枚岩的な

7) ただし、漁民カストは、サブカストに分かれているだけでなく、さらにいくつかの序列化された親族集団に分裂している。漁民カストの親族組織および婚姻体系については別稿に譲りたい。本論では、主として漁民の上位サブカストの視点から祭祀を解釈しているという点を認めなければならない。

支配の構造が崩れてきている。さらに網元を中心とした支配構造も、70年代後半の動力船の導入や漁業以外の仕事の増加によって地引網以外の仕事につくことが易しくなり、以前ほど強力なものではなくなってきた。しかしながら、網元たちの権勢は今日でも多くの村人たちの生活や意見を左右する。村落祭祀で多額の出資をするパトロンは、原則としてヒンドゥ教徒の網元であるため、このような社会変容はパトロン制度の変容をも意味していよう。この点については次章の祭祀制度の説明のところで詳述したい。

Ⅱ．資料の記述と解釈

1. ドラウパディー女神祭祀についての予備的考察

本節では、この論考で取り扱う村落祭祀の記述と解釈を理解するのに必要と思われることがらを論じたい。まず、ドラウパディー女神祭祀のテキスト（シナリオ）と考えられるマハーバーラタを紹介する。第二に、ドラウパディー女神寺院（現パールタサーラティ寺院）の歴史を記述する。第三に寺院に祀られている主要な神々について説明する。第四に、祭祀の運営を支えるパトロン制度と最近の変化を論じる。第五に、司祭や霊媒をはじめとする主要な宗教職能者と参加者を紹介する。最後に、霊媒の憑依の性格を理解するために、他の憑依との比較を試みる。

a) 祭祀のテキスト

この祭祀は、ドラウパディー (Draupadi) という名の女神に捧げられている。ドラウパディーは、もともとラーマヤナ (Rāmāyaṇa) とならぶインド二大叙事詩のひとつであるマハーバーラタ (Mahābhārata) のヒロインであり、その祭祀もこの話に基づいて進行する。したがって、ここではマハーバーラタがどのような筋の話であるのかを簡単に紹介しておくことにしよう。

マハーバーラタの成立年代を明示することはなかなかむずかしいが、中心となる話が成立し、今日伝わるような形を整えたのは、紀元前4世紀から紀元後4世紀までの約800年の間のことであったといわれている。そして、もともとサンスクリット語で書かれたマハーバーラタは、9世紀にタミル語に翻訳されている⁸⁾。以下では原則と

8) 9世紀にできたといわれているタミル語訳のマハーバーラタは現存しない。ヒルテベitelによると、南インドのドラウパディー祭祀で読まれるマハーバーラタに影響を与えているのは、14世紀につくられたヴィリプットゥール・アラヴァール (Villiputtūr Ālavār) のマハーバーラタであるという [HILTEBEITEL 1988: 15]。

してD村で語られているマハーバーラタを紹介することにしたい⁹⁾。

マハーバーラタの中核となる話は月を始祖とするクル (Kuru) 王朝のパーンダヴァ (Pāṇḍava) 五人兄弟とカウラヴァ (Kaurava) 兄弟というお互いにイトコ関係にある二つの集団間の王位をめぐる対立である(図3参照)。本論の祭祀の主神となるドラウパディーはパーンダヴァ兄弟の共通の妻として登場し、かれらとともに苦難の道を歩むが、壮絶な戦いの後、最後にはパーンダヴァ兄弟の長兄、ユディシュティラ (Yudhiṣṭhira) が王位に就き、ドラウパディーもまた女王となる。以下、簡単にマハーバーラタの中核となる話をパーンダヴァたちの祖先にさかのぼって紹介することにしたい。

マハーバーラタの冒頭で語られるのは、宇宙の開闢にあたっての月の活動である。月から生まれたのがブダ (Budha) であり、そこからプルーラヴァス (Purūravas) という息子が生まれる。こうして、物語はクル王朝の祖先たちの話へと移っていく。プ

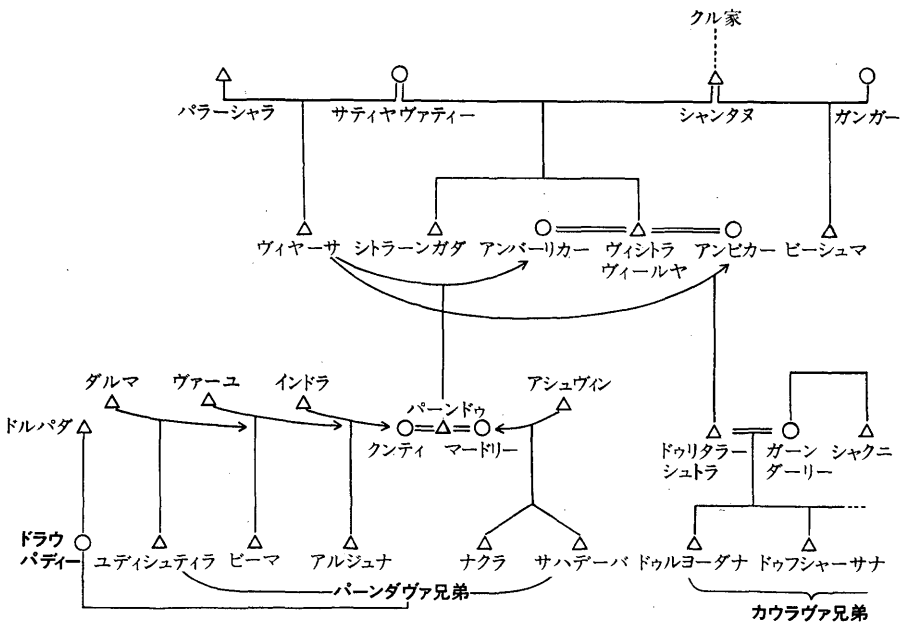


図3 マハーバーラタにおける主要人物の系譜関係

9) ただし、D村で語られるマハーバーラタのテキストは、ドラウパディーの結婚までと戦いについての箇所しか筆者の手元にはなく、その後の話は調査地で受けた説明と読唱を一部録音したテープによって補足している。また、マハーバーラタの英訳およびタミルナドゥ州において読唱されているマハーバーラタに関するヒルテベitelの分析 ([HILTEBEITEL 1988]) を参考にしたが、原則としてD村のテキストを再現するように努めた。他のテキストとの相違についての議論は別の機会に譲りたい。

ルーラヴァスの結婚、その曾孫にあたるヤヤーティ (Yayāti), ヤヤーティの妻となるデーヴァヤーニー (Devayāni) とシャルミシュター (Śarmiṣṭhā) の二人の女性の争いなどが語られる。さらに、ヤヤーティとシャルミシュターの間に生まれたドウフシャンタ (Duḥśanta), かれとシャクンタラー (Śakuntalā) との出会い、その間に生まれたバラタ (Bharata), バラタの息子への言及があり、さらにその子孫となるシャンタヌ (Śaṃtanu) 王の話へと続く。

シャンタヌは女神ガンガー (Gangā) と結婚する。そして、その間に生まれたのがビーシュマ (Bhīṣma) である。シャンタヌはガンガーと別れた後、漁師の娘、サティヤヴァティー (Satyavati) に出会い、結婚を申し込むが、その父は、シャンタヌとサティヤヴァティーとの間にできた子供に王位を継承することを条件に、結婚を許可すると述べる。王はこれを聞いて悩むが、ビーシュマが事情を知って、父シャンタヌのために王位の継承権をあきらめる。こうしてシャンタヌは、サティヤヴァティーを妻に迎え、彼女との間に二人の子供、シトラーンガダ (Citrāṅgada) とヴィシトラヴィールヤ (Vicitravīrya) をもうける。しかし、前者は結婚せずに死に、後者は二人の姉妹、アンビカー (Ambikā) とアンバーリカー (Ambālīkā) と結婚したにもかかわらず、子供ができずに死んでしまう。そこでサティヤヴァティーがシャンタヌと結婚する前に聖者パラージャラ (Parāśara) との間にもうけた私生児、ヴィヤーサ (Vyāsa) に頼んで、かれがかれらの未亡人に子供をつくることになる。ところが、このヴィヤーサは非常に醜かったため、性交の時アンビカーは目をつむり、アンバーリカーは顔面蒼白になった。こうして生まれたのが、盲目のドゥリタラーシュトラ (Dhṛtarāṣṭra) と色の白いパンドゥ (Pāṇḍu) であった。

ドゥリタラーシュトラが王となってガンダーリー (Gāndhārī) と結婚する。他方、パンドゥはクンティ (Kuntī), さらにマードリー (Mādrī) のふたりと結婚する。結婚前クンティはある聖者から神の子供を得ることのできる呪文を得る。彼女は試しに太陽神、スーリヤ (Sūrya) を念じて呪文を唱え、スーリヤを父に持つカルナ (Karna) が生まれた。しかし、クンティは未婚であったため、ガンジス河にカルナを捨てる。かれは、のちにパンドヴァ兄弟の敵として戦う。

あるときパンドゥは狩りに出て性交中の鹿を矢で射る。ところが、これは聖者が身を変えていたものであった。怒った聖者は、パンドゥが今後性交をすれば死ぬであろう呪詛する。死を恐れたパンドゥは禁欲生活をおくることになるが、王子が欲しい。そこで、クンティは自分が特別の呪文を持っていることを明らかにする。こうして正義の神、ダルマ (Dharma) を念じて生まれたのがユディシュティラである。

さて同じ頃、ガンダーリーは9ヶ月の身重であったが、自分より後で結婚したクンティが、子供を生んだということを聞いて、くやしきのあまり腹をたたいて流産してしまう。ヴィヤーサは流れ出た血を100の壺にいれ、毎日牛乳と蘇油を足していけば子供ができると助言する。こうして、99人の息子と1人の娘が生まれる。この兄弟たちをカウラヴァといい、その長兄がドゥルヨーダナ (Duryodhana) である。

これを聞いてパーンドゥはもっと子供が欲しいと言い、クンティはさらに2人の子供を生む。それが、風の神、ヴァーユ (Vāyu) を父とするビーマ (Bhīma) とインドラ (Indra) を父に持つアルジュナ (Arjuna) であった。マードリーもまた、子供が欲しいと希望し、クンティより呪文を借りてアシュヴィン (Aśvin) を父とする双子の兄弟ナクラ (Nakula) とサハデーバ (Sahadeva) を生んだ。この五人の異母・異父兄弟がパーンダヴァ兄弟である。

パーンドゥはマードリーとの性交で死に、彼女もパーンドゥの後を追って火葬の炎の中に飛び込む。このためクンティとパーンダヴァたちは、叔父のドゥリタラーシュトラのもとで、カウラヴァ兄弟と一緒に勉強に励むことになる。

このあと、ビーマの途方もない強さを妬み、なんとかして殺してしまおうとするドゥルヨーダナのさまざまな試みとその失敗談が続く。

つぎに、ドローナ (Droṇa) とドラウパディーの父にあたるドルパダ (Drupada) との対立の話へと移る。若いころ聖者の息子ドローナは、ドルパダとともに、ある導師について勉学に励んでいた。このとき、ドルパダは大きくなったら自分の国の半分をドローナに譲ってもいいと述べる。ドローナは、あるときこの約束を思い出して、パンチャーラ (Pañcāla) 王国の王となったドルパダを訪ねるが、相手にしてもらえない。

このあとドローナは、パーンダヴァたちのところで弓矢を教えることになる。そして、ドローナは、自分がドルパダから受けた屈辱を果たそうと、カウラヴァ兄弟とパーンダヴァ兄弟たちにパンチャーラ王国を攻めるように命じる。カウラヴァたちは追いつけられなかったが、アルジュナはうまく攻略し、ドローナの仇をとる。しかし、かれはドルパダの命を助ける。このため、ドルパダは自分に息子が生まれたら、かれはドローナを殺すであろうと呪詛し、娘はアルジュナと結婚させると誓う。こうして、ホーマ (護摩, Skt. *homa*) の炎の中より息子と娘が生まれる。この娘がクリシュナー (Kṛṣṇā, 黒い肌の娘) あるいはドラウパディーである。このとき天から「シーターが魔神の王朝を滅ぼしたように、シヴァの第三の目である炎の中から生まれた彼女は王朝を滅ぼすであろう」という声が聞こえた¹⁰⁾。

10) このようなドラウパディーの破壊的な性格にカーリー女神との類似性を見いだすのは困難なことではあるまい。この点については注20をも参照。

ユディシュティラの名声が高まるにつれ、ドゥルヨーダナはますますおもしろくない。そこで一計を案じ、かれとその一派は燃えやすい離宮を建てて、ここにパーンダヴァ兄弟とその母を招待する。そして、夜寝静まったところこの家を燃やしてしまう。しかし、この企みを事前に知ったビーマは、ぐっすり眠っている母と兄弟たちを運んで、逃げ出すことに成功する。離宮の燃えあとに6人の焼死体が見つかったため、ドゥルヨーダナたちはかれらが死んだものと勘違いする。

さて、パーンダヴァたちは、都には戻らず、そのまま森に身を隠すことにするが、ここでもビーマは大活躍をする。まず魔神のヒディンバ (Hidimba) と戦い、かれを殺してその妹との間に息子をもうける。さらに魔神バカ (Baka) を退治してかれに苦しめられていたブラーマンたちに喜ばれる。

このころドルパダが自分の娘、ドラウパディーのためにスヴァヤンバラ (Skt. *svayambara*) を行なうと布告した。これは当時の伝統的な婚姻形態のひとつで、多くの招待された者の中から武芸に秀いでた者を夫に決めるというものである。ドラウパディーは、美しい娘であったため、いたるところから王子たちが集まってきた。カウラヴァたちも例外ではなく、さらにパーンダヴァ兄弟もブラーマンに身をやつしてドラウパディーを得ようとやってきた。ドラウパディーの父は、集まった王子たちに大きな弓に糸を張り、それで的を射たものが娘を選ぶ権利があると宣言する。この競争でパーンダヴァ兄弟の三男であるアルジュナが弓に糸を張っての的を射ることに成功する。これを見たドラウパディーは、アルジュナに花輪をかけて、かれの妻になることを公言する。ブラーマンがドラウパディーと結婚することをいさぎよしとしない王子たちは、パーンダヴァたちを阻止しようとするが、かえってやられてしまう。

兄弟たちはこうして、母、クンティの待つ家に戻った。しかし、彼女は息子たちが何かを手に入れてきたのを聞いて、それが何かも確かめずに仲良く分けなさいと言ったため、ドラウパディーは五人兄弟の共通の妻となった。この結婚で、パーンダヴァたちが生存しているということが明らかとなる。

このあと、パーンダヴァとドラウパディーとの結婚式が行なわれる。物語では、ドラウパディーが持参金の一部としてもたらした財産のすばらしさに嫉妬するドゥルヨーダナの姿が描かれる。結婚後、パーンダヴァたちはパンチャーラ王国に住んでいたが、ドゥリタラーシュトラの招きで再び都に戻り、王国の半分を治めることになった。

クリシュナがパーンダヴァのために王宮を建てる。ここに聖者ナーランダ (Nāranda) が訪ねてきて、兄弟間の対立を避けるために、ドラウパディーは一年ごとに夫を替えること、一年が終了したら炎にはいって身を清めることを命じた。一年目、ドラ

ウパディーは長兄のユディシュティラと住む。しかし、アルジュナは誤って、ドラウパディーを見てしまった。この罪を贖うためにアルジュナは一年間巡礼に出る。そして、その途上に出会った女性たちとの間に子供をもうける。またこの王宮に、ドゥルヨーダナが招待されるが、幻想を見ておびえてしまう。これを見てドラウパディーが笑う。ドゥルヨーダナは、この屈辱をいつか晴らそうと誓う。

その後、ユディシュティラの名声は高まるばかりで、かれが天下の王となることは誰の目にも明らかとなってきた。そこで、ドゥルヨーダナはユディシュティラをさいころの賭に誘った。これがマハーバーラタのクライマックスのひとつである。この賭でドゥルヨーダナは叔父のシャクニ (Śakuni) の助けを借りて必ず勝つように細工する。このためパーンダヴァ兄弟は全財産を失う。ユディシュティラは妻ドラウパディーをも賭けることになる。しかし、ユディシュティラはこれにも破れてしまう。喜んだドゥルヨーダナは弟の一人、ドゥフシャーサナ (Duhśāsana) に命じてドラウパディーを賭の行なわれていたホールに引っ張って来させ、そのサリーをひきはがそうとした。ところが、サリーがドラウパディーの身体より落ちるやいなや、クリシュナ (Kṛṣṇa) 神の力で新たにサリーが現われる。こうして、彼女は男たちの前で裸体をさらすという屈辱より救われるのである。ここで賭の一部始終を見ていた王、ドゥリタラーシュトラは仲介役をかってでて、シャクニがだまし取ったパーンダヴァの全財産を返すようにと言うが、ドゥルヨーダナはこれを拒み、妥協策としてパーンダヴァとドラウパディーは都を離れ、12年間を森で暮らし、その後最後の1年を誰にも知られずに生活しなければならないことになる。

ドラウパディーが人々の前で辱められたとき、パーンダヴァ兄弟の次兄、ビーマはドゥルヨーダナを殺すことを誓い、ドラウパディーはその血を頭髮につけて髪を梳いて整えると呪詛 (*capatam*) する¹¹⁾。

11) ドラウパディーは、賭が行なわれていた時、生理中で隔離されていたという [HILTEBEITEL 1988: 234]。ただしD村のマハーバーラタにおいてはこの点は明らかではない。生理の間女性は髪を梳かずに放っておく。不浄の期間が過ぎると、水浴をして髪を整える。したがって、血で髪を梳くという彼女の呪いは、それが達成されるまではいわば不浄の身のまに在るということの意味する。不浄の期間のさまざまなタブーは、供犠祭主が供犠の準備期間 (ディークシャー, Skt. *dikṣā*) に守らなければならないタブーと類似している [THITE 1970]。このような事実も、本論の第三章にみるようにマハーバーラタが供犠のテキストであるという主張を支持するものである。また、ドラウパディーは呪詛が達成されるまで苦行 (penance, Skt. *tapas*) の状態であったとも解釈できる。厳しい禁忌を守らなければならない苦行は、他の神話から推測できるように強大な力を当事者に与える (この点については O'Flaherty [1973], Kaelber [1976] を参照)。ドラウパディーはこうして敵の死によってしか抑えることのできないような力をもったともいえる。この点で、ムンダルにおけるドラウパディー女神祭祀のポスターでカウラヴァとの戦いをパーンダヴァにそそのかしたのはドラウパディーであったと書いていたのは示唆的である。それは、ドラウパディーが夫に従う恭順な女ではなかったということを示唆

森に住んでいる間、パーンダヴァたちはさまざまな冒険に出会う。かれらとともに一万二千人のブラーマンも森に入る。かれらの食事を用意するための魔法の鍋がドゥルヨーダナに授けられる。またビーマが蛇に飲み込まれるエピソードが語られる。

さらに、アルジュナがシヴァ神に祈願して苦行 (Skt. *tapas*) を始め、世界最強の武器パーシュパタ (Pāśupata) を得る場面がある。この苦行を攪乱するために、ドゥルヨーダナが放った野豚がこの木の所に現われる。それを追うのは、狩人に変装したシヴァとその妻シャクティ (Śakti) である。野豚はアルジュナと狩人の二人の矢によってしとめられる。ここでアルジュナと狩人はどちらが先に殺したかを言い争い、弓矢を競う。アルジュナは狩人に負けるが、苦行が終了したのを祝って、シヴァはアルジュナにパーシュパタを与える。

そして、最後の年を何とか誰にも気づかれずに過ごすことのできたパーンダヴァはカウラヴァとの交戦を決意する。戦いが始まる前夜、クリシュナは、ドゥルヨーダナ側を訪ねて、かれらが王国の半分を譲り渡す気がないかを問うが、かれらはこれを拒否する。戦いはもはや避けられない事態となった。

こうして18日間にわたる骨肉の争いが開始されたのである。17日目、すでにドゥルヨーダナ側についていたビーシュマも、ドローナも、カルナも死んだ。翌日ドゥルヨーダナ側の将軍となったミトラ国の王シャリヤ (Śalya) とユディシュティラを中心とする壮絶な戦いが始まる。アルジュナはドローナの子供として育てられたアシュヴァッターマン (Aśvatthāman) と、ナクラはカルナの子供たちとそれぞれ戦う。ビーマはドゥルヨーダナの弟たちをつぎつぎと倒す。この日ユディシュティラはシャリヤを殺し、パーンダヴァを勝利へと導く。失意のドゥルヨーダナは叔父のシャクニに慰められ、再度戦場へと赴きビーマの矢に倒れて意識を失う。そのうちマヌ朝のショーラ王がアシュヴァッターマンに矢を放ち、かれは退く。またサハデーヴァはシャクニを殺す。こうして18日間にわたる壮絶な戦いはパーンダヴァたちの勝利に終わった。ドゥルヨーダナは湖の底に潜み、死者たちを蘇らせることの可能なサムジヴァニー (Samjivānī)・マントラの使用を試みる。しかし、ここでパーンダヴァたちに見つかり、ドゥルヨーダナとビーマの一騎打ちとなってビーマが勝利する。ドラウパディーはドゥルヨーダナの血で髪を梳いて、呪詛を実現する。

↘する。南インドの語りによると、追放期間のドラウパディーは、カーリー女神のように、凶暴な姿をとり、パーンダヴァが寝静まった後、森の中を彷徨し、あらゆるものを口にしたという [HILTEBEITEL 1988: 289-295]。ドラウパディーは結婚していたが、戦いの時まで性交不可能な「不浄」な状態であったと考え、むしろ未婚の女や未亡人などと同じく、夫が欠如した、管理され得ない女であったといえる。後述するように、配偶者が存在しないのは危険な村の女神の特徴でもある。なお、ドラウパディーは、結婚後も（すなわち追放される前から）処女であったという話を村人から聞いた。

サンスクリット語によるマハーバーラタでは、この戦いの後のパーンダヴァたちの生活と死後のカウラヴァたちとの出会いが描写されているが、祭祀においてはユディシュティラの戴冠式で終了する。

b) ドラウパディー女神寺院の成立と発展

ドラウパディー女神を祀る寺院は、主に南インドのタミルナードゥ州の北部に集中している¹²⁾。スリランカの西岸部ではD村と近隣のN村がよく知られている。D村の人々のはかつてN村に住んでいたという話もあり、両者は歴史的にも密接な関係がある。東岸部ではバチカロー周辺にドラウパディー女神寺院がいくつか存在するというが、筆者は未見である。

D村の漁民カストの人々の話を総合すると、かれらは17世紀の半ばに南インドよりスリランカのマンナール (Mannar) 地方に移住し、その後徐々に南下して、18世紀には現在のD村に定着することになった。ドラウパディー女神の崇拜はスリランカに移住する前からのものであった。漁民カストの名前がシンハラ語でカラールワ (Karāva) というため、マハーバーラタのカウラヴァとの結びつきを指摘する村人がある。この説は、宗教に関係なくスリランカの漁民たちの間に広く認められるものである¹³⁾。この種の主張は、ドラウパディー崇拜の理由というよりも、漁民カストがカウラヴァと

12) 一説によると、14世紀にタミルナードゥ州のギンギー (Gingee) において発生した Hildebeitel [1988: 18]。ドラウパディー女神を祀る寺院もこの周辺に集中している。しかし、今日ではタミル人の移住地全域に分布している。南インドについては Hildebeitel [1982, 1988], Oppert [1893: 97-98], Pandian [1983], Reiniche [1979: 176], Richards [1910], Sonnerat [1782: 247-248], Stokes [1873], シンガポールについては Babb [1974], Lewis [1931: 513-517], フィジーについては Brown [1978: 223-252], フランス領のレユニオン島については Braive *et al.* [1974] がある。D村を含むスリランカのドラウパディー祭祀については Modder [1908], Nevill [1887], Raghavan [1961: 75-77] がある。

13) この点については Raghavan [1961: 5] を参照。より一般的には Robert [1982: Chapter 2] を参照。ヒルテベitelは、南インドでドラウパディー祭祀に深く関与しているのは、ヴァンニヤル (Vanniyar), ムダリヤール・ヴェーラーラル (Mutaliyār Vēlālar), コーナール (Kōnār) の三カストであるが、とくにヴァンニヤルが主要なカストであると論じている。かれらは、今日では農耕民であるが、かつては戦士として王侯に仕えていた。ヒルテベitelは、さらに15-16世紀にヴァンニヤルの一部が戦いに敗れてスリランカに渡った事実注目し、この子孫たちがスリランカにドラウパディー祭祀を定着させたのではないかと推測している [HILTEBEITEL 1988: 32-39]。D村の漁民たちは、17世紀にインドから移住してきたといわれている。この点で、ヒルテベitelの推定する移民の時期とずれるが、かれらがヴァンニヤルであったかもしれないという事実を否定するものではない。このことはまた、たとえマハーバーラタの登場人物に直接結びつくものではないにしても、かれらが過去に戦士であったという可能性を残すものである。D村に伝えられている漁民カストの起源神話では、クル家の娘が悪王 (ここでは地方の領主) に見初められたために、これを嫌うクル家の人たちがインドからスリランカに逃げ、その子孫が今日のD村の漁民カストであるという [COREA 1965]。マハーバーラタはクル家の物語であったことを考えると、この神話においても、直接の言及はないにしても、マハーバーラタと漁民たちとの結びつきが示唆されているといえる。

同じ戦士 (Kṣatriya) 階級であるということの正当化に使用されている。また、ある村人は、漁民カストとドラウパディー祭祀との密接な関係を示す理由として、パーンダヴァの祖先であるヴィヤーサの母、サティヤヴァティーが魚から生まれ、漁師の頭に育てられたという挿話を紹介した。この挿話はドラウパディー祭祀で語られるもので、この魚はヤムナ女神が変身していたものであった。彼女は、小鳥が落とした太陽王朝の王ヴァスの精液二滴を呑込み妊娠する。その後彼女は漁師に捕まり、その腹の中から生まれたのがサティヤヴァティーとひとりの男の子であった。男は王に引き取られるが、サティヤヴァティーは漁師の頭に育てられる。この場合、漁民カストの出自はクシャトリヤに結びついてはいない¹⁴⁾。

漁民たちがどのような形でドラウパディーを村の女神として祀るようになったかは定かではない。当初はかれらの中から司祭が選ばれて、女神を祀っていたという。しかし、1860年頃にはこの地域に住んでいたバンダーラン・カストの成員が村に移住し、漁民カストの成員に代わってドラウパディー寺院の司祭および靈媒となった。そして、1890年代になって初めて、ブラーマンが村に滞在して、ドラウパディー女神寺院の司祭となる。ブラーマン司祭および靈媒の系譜については後に詳しく論じることにする。ここで述べておきたいことは、ドラウパディー女神寺院の変化である。

今世紀に入ってからドラウパディー寺院は何度も改築される。まず、土でできた粗末な寺院が1908年に煉瓦作りの寺院となった。この年には西岸部では最大のシヴァ (Śiva) 寺院のムンネーシュヴァラム (Munnesvaram) 寺院よりブラーマン司祭たちが来て、寺院を聖化する盛大な儀礼 (Skt. *mahākumbābhīṣeka*) を執り行なった¹⁵⁾。ついで、1929年に寺院の一部が改修される。特筆すべきなのは1950年の寺院改修で、この年、ドラウパディー寺院は実質的にパールタサーラティ (Pārtasārati) を本尊として祀るパールタサーラティ寺院へと変貌し、寺院聖化儀礼が行なわれた。マハーバーラタでパーンダヴァの守護神となるのがクリシュナ神で、かれはアルジュナの乗る戦車の御者パールタサーラティとして活躍する。ここにドラウパディーとパールタサーラティとの結びつきが存在する。この結果、それまで内陣 (*mūlastānam*) にあったドラウパディー女神の石像はパールタサーラティ像の手前に安置されることになる (図4参照)¹⁶⁾。1950年後も、1961年、1972年、1974年、1980年に改修がなされた。

14) 南インドの他の漁民カスト (Paravar) においても、カストの起源神話として同じ挿話を語っている例が報告されている [THURSTON and RANGACHARI 1987: 142]。

15) 多分その後の改修を祝う聖化儀礼においても、ムンネーシュヴァラムより司祭たちが招かれたと推察できる。

16) 厳密にはドラウパディーの石像の場所は *ardhamandapa* だが、本論では内陣として記述している。

ブラーマン司祭がドラウパディー寺院の専従司祭となる前のドラウパディー女神の性格を押し量ることは困難であるが、すくなくとも1890年以前はパンダーランが司祭であり、また20世紀初頭まで動物供犠が行なわれていたという記録がある [MODDER 1908: 179]。ここからドラウパディー祭祀には、より激しい憑依など村の女神特有の諸特徴が存在したと推測できる。しかし、これらの諸特徴はブラーマンとの関わりを通じて払拭されていき、最後にはその寺院がパールタサーラティ寺院へと変容したのである。

ドラウパディー女神寺院のサンスクリット化の過程が一段落する時点を、それがパールタサーラティ寺院へと変容した1950年に求めることができるが、それは、今日見ることのできる村落祭祀のパトロン制度が確立した年でもあった。この点については後述する。

c) 神々

ドラウパディーを祀るパールタサーラティ寺院は、村の中心よりやや南よりのところに位置する。その前には大きな広場があり、家々が密集するD村の他の地域と対照的に落ち着いた雰囲気を漂わせている (写真1)。広場の回りにはバス停、青空市場、雑貨店や茶屋、布を売る店、散髪屋、さらに行政関係の建物が集まっていて村の日常活動の中心となっている。青空市場には野菜を売る商人が毎日外からやってくる。

パールタサーラティ寺院の構造は、基本的に他のヒンドゥ寺院と同じである (図4参照)。ただし、一部を除き、ここには外と境内とを区別するような外壁も門もなく、建物の壁が外と聖なる空間である寺院とを区別する唯一のものである。また建物の内

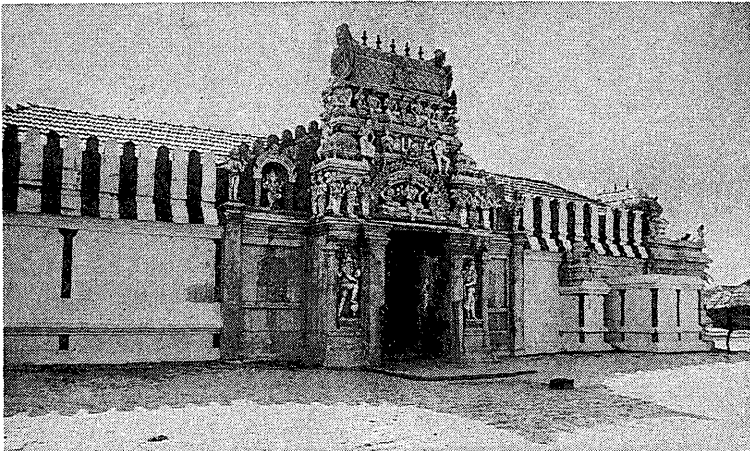


写真1 パールタサーラティ寺院

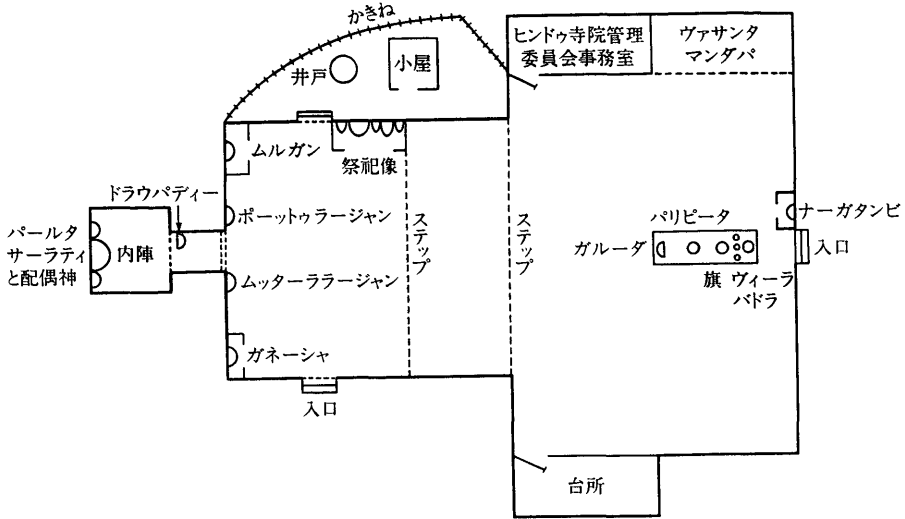


図4 パールタサーラティ寺院

部の北東側にはヒンドゥ寺院管理委員会の事務所がある。

以下ではパールタサーラティ寺院に祀られている主要な神々を紹介する。すでにふれたように、ドラウパディー女神を安置する寺院の本尊はパールタサーラティである。パールタサーラティすなわちクリシュナは、今日のヒンドゥ教でシヴァと並んでもっとも人気が高いヴィシュヌ (Viṣṇu) 神の化身である。パールタサーラティには二人の配偶神、かれの右側にルクミニー (Rukmiṇī) そして左側にサティヤバーマー (Satyabāmā) が控えているが、これらは独立した信仰の対象とはなっていない。

D村のドラウパディー女神は他の村の女神、すなわち行政上は隣村に寺院のあるムットゥマリー (Muttumārī, 以下マリーと略す) やバドラカーリー (Badhrakālī, 以下カーリーと略す) 女神に比べて、性格が温和で、動物供儀を受けつけない清浄な (*paricuttamāna*) 存在と形容される。マリーやカーリー女神の祭祀では、冷却効果のあるインド・センダン (*vēmpu*, *Azadirachta Indica*) の葉を儀礼に使用する。インド・センダンの葉はまた天然痘に効果があると信じられている。この事実、これらの女神が天然痘を引き起こす神であることを示唆している¹⁷⁾。これに対してドラウパディー女神の儀礼にはけっしてインド・センダンを使用しない。ドラウパディー女神の依代になるのは、マンゴーの葉やココヤシの花穂 (*tēnkāyṇṇū*) である。一般にブラーマン

17) インド・センダンについては田中 [1989a: 480] で論じた。

司祭が奉仕する神は慈悲深く、人々に憑依して苦しめたりしない¹⁸⁾。ドラウパディーの憑依はその祭のときのみ生じる。ドラウパディーはしばしばヴィシュヌの妻、ラクシュミーと同一視される。またクリシュナの妻とも妹ともいわれる¹⁹⁾。

しかしながら、ドラウパディー女神は内陣のパールタサーラティやその配偶者とまったく同等に扱われているのではない。その像の安置場所は、寺院でもっとも浄であるパールタサーラティの像の置かれている場所より少し入口寄りにある。また、ドラウパディー女神の乗物 (Skt. *vāhana*) がライオンであることを指摘したい。これはドゥルガーやカーリーまたマーリー女神と同じもので、その潜在的な危険性を表わすといえる²⁰⁾。ドラウパディーはパーンダヴァの妻であるが、寺院にパーンダヴァの像はなく、村の女神の特質である未婚の女神を想起させる²¹⁾。未婚の女神は、配偶神とともに祀られている女神に比べて危険であるといわれる。ドラウパディー女神の祭祀の際にその憑依を受けて、女神としてふるまうのは、ブラーマンよりも地位の低いパンダーラン・カーストの成員であることもドラウパディー女神の性格の曖昧さを示唆している。

つぎに、内陣に向かって左手前に小祠のあるガネーシャ (Gaṇeśa) について見てみよう。かれはシヴァの長男で、ヴィナーヤカ (Vināyaka) ともいう。かれを礼拝するといかなる障害も取り除いてくれる²²⁾。このため儀礼の際には、まずかれに礼拝を行なって、以後の儀礼がスムーズに執り行なわれるように祈る。かれはまた非常に嫉妬深いので、最初に礼拝をして尊敬を表明しないと、なにが起こるかかわからないと恐れられている。

ガネーシャの小祠と内陣をはさんでちょうど反対のところにムルガン (Murugaṅ) の小祠がある。かれはシヴァの次男である。もともとムルガンはタミル人が古くから信仰していた固有の神であったが、今日ではアーリヤ系のスカンダ (Skanda) 神と同一視されている。ここからカンダサーミ (Kantacāmi) ともいう。ムルガンはタミル

18) 若い女性の両義的な憑依に関して、ドラウパディーが憑依していると主張する老女に出会ったことがあるが、これは若い女性に憑いている神々として村の寺院に祀られている女神をすべて列挙していたもので例外といえる。

19) ラクシュミーと同一視されるという事実については、Hiltebeitel [1981: 205] を参照。クリシュナとの関係については、後述するクンミ・ダンスの歌にも認められる。

20) この点については Hiltebeitel [1988: 9] にも類似の指摘がある。ドラウパディーの別名は肌の色が黒いという意味のクリシュナーである。ここからやはり黒を意味するカーリー (Kālī) 女神との結びつきを示唆する研究者もいる [BIARDEAU 1976b: 235]。シンガポールではドラウパディーはドゥルガーの化身とみなされている [BABB 1974: 4]。

21) 村の女神が未婚の女神 (*kanni*, 処女) であるという点については Kinsley [1987: 202] を参照。数人の村人たちは、結婚後もドラウパディーは処女であったと主張した。この点については Hiltebeitel [1988: 8-9, 74] および注11を参照。

22) ガネーシャについて詳しくは Courtright [1985] を参照。

文化圏においてもっとも人気のある神で、さまざまな伝説や固有の儀礼が発達した²³⁾。

内陣の入口の脇、向かって左側には祓除師 (*mantiravāti*)の首を持つムッターララージャン (*Muttālarājan*)、右側には馬に乗るポットゥララージャン (*Pōtturājan*) が守護神あるいは見張り番 (*kāval*) として立っている²⁴⁾。そして、寺院の入口に位置する地下の国の支配者である蛇神ナーガタンピ (*Nākatampi*) がいる。旗竿の前にはヴィーラバドラが寺院の入口に向かって立っている²⁵⁾。かれもまたこの寺院の見張り番である。パールタサーラティの乗物であるガルダは、パールタサーラティの方を向いて供物を置く台であるバリピータ (*Skt. balipīṭha*) の後ろにいる。

以上は、パールタサーラティ寺院で石像として表象されている神々である。しかしながら、祭祀の期間中神々の表象となるものはこれらの石像に限らない。霊媒が頭に乗せるカラハム (*karakam*) という壺は女神の一時的な依代となる。また北側に安置されている金属性の祭祀像 (*Skt. utsavamūrti*) は行進に使用される。これらは、祭祀という非日常空間における神々の力の依代と考えることができる²⁶⁾。

d) 祭祀組織

ドラウパディー女神祭祀は、ヒンドゥ寺院管理委員会の下で運営される。それは10名より成り、漁民カストのなかから男性たちの選挙で選出される。任期は1年である。ヒンドゥ寺院管理委員会は村の四つの寺院の管理、司祭やサービス・カストへの報酬の支払い、祭の経費 (*vari*) の徴収などを行なう。この委員会は村落政治の焦点のひとつであり、収入源も豊かである。従来村の有力者が委員に選ばれてきた。したがって、

23) ムルガンについて詳しくは Clothey [1978] を参照。

24) 筆者は、この説明をブラーマン司祭から受けたが、混乱があるように思われる。その根拠となる神話を簡単に紹介しておく。それによると、スニーダンという名の王が統治する王国はしばしば、百の顔を持つ魔神 (*arakan*) に襲われた。ポットゥララージャンはこの王の家臣であった。かれらはドラウパディーに助けを求めた。ドラウパディーは魔神と戦うが、魔神の最後の首が地上に落ちると、それを切った神が死ぬといわれていた。このため、スニーダンはポットゥララージャンにドラウパディーが最後の首をはねたら、それが地面に落ちないように手で持っているようにと命令した。かれはこの命令を守ったため、首をはねたドラウパディーは、死ぬこともなく魔神を退治することができたのである。このため、ポットゥララージャンは首を手を持つ者として描かれる (詳しくは HILTEBEITEL [1988: 79ff] を参照)。ムッターララージャンあるいはムッタール・ラーヴタン (*Muttāl Rāvuttan*) について述べると、かれはムスリムだが、イスラム教を捨ててドラウパディー女神の信徒になった。一説によるとかれはムスリムの騎兵 (*iravuttan*) であった。このため、かれは馬に乗っている人物として描かれているのである [HILTEBEITEL 1988: 51]。以上からポットゥララージャンが首を持ち、ムッターララージャンが馬に乗る人物と考える方が妥当であろう。

25) ポットゥララージャンとヴィーラバドラはしばしば同一視されるため、この場合もポットゥララージャンである可能性が高い [HILTEBEITEL 1988: 43, 139 n. 7]。

26) この点については田中 [1989a: 475-476] を参照。後にもみるように、司祭と霊媒という職能者の分業と神の依代 (神体) の種類とは密接に関係している。

ヒンドゥ寺院管理委員会は、実質的には漁民カストの一部の利益を代表しているのだが、理念的には村全体または漁民カストを代表する機関なのである。

祭祀には、それを経済的に支えるパトロン (*upayakkāran*) が存在する。村落祭祀の場合パトロンは大きく二つに分かれる。ひとつは、年間25ルピー（1982年当時1ルピーは約10円）程度の少額の金を寄付する漁民カストの成人男性である。もうひとつは、原則として村の網元である。かれらの支払う金額は成人男性が一律に払う寄付より大きい。それは年間350ルピーほどである。そして、前者の代表としてヒンドゥ寺院管理委員会の委員長が儀礼に参加する。後述する分析で明らかのように、村の政治経済関係はこのパトロン制度を媒介として祭祀という宗教領域に介在しているのであり、またそれを通じて祭祀は権力構造を構築する一要素として機能しているのである。

漁民カスト（村人）と網元の二種類のパトロンがドラウパディー祭祀に存在するということは、第三章で明らかのように祭祀の構造を理解する上できわめて重要である。これに加えて、カストや地域共同体、あるいは経済的要因によって規定されない「信徒（バクタ、Skt. *bhakta*）」の存在も重要であることをここで指摘しておきたい。

パトロン制度の一部が網元という経済的な要因に基づいているということは、さきに示唆したように、経済的な変化がそのままパトロン制度に反映していることを意味する。村落祭祀のパトロン制度の歴史をたどってみると、網元たちがパトロンになるということが明文化されたのは1950年のことにすぎない。それ以前にも裕福な網元たちがパトロンをつとめていたが、今日見られるような形をとってはいなかった。1950年にパトロン制度が網元中心のものとなったのは、パールタサーラティ寺院の大建築の完成を契機としているが、その背景には網元たちの経済的な地位の上昇という事実があったことを忘れてはならない。すなわち、第二次世界大戦中の食糧不足による魚の値の高騰や交通網の拡張・整備が、コロンボへの出荷を促進し、村に資本の蓄積を可能にして、網元の経済的な地位を高めたのである²⁷⁾。

その当時、地引網漁は村の周辺に限られていたが、1950年代末より村の外部、とくに東海岸に漁場を得て操業を開始する新興の網元が現われてきた。かれらは、最初村落祭祀のパトロンから除外されていたが、1973年にパトロンの資格を与えられることになった。そして、同じ年に新しい村の祭祀が始まっている。こうしてパトロン制度は、網元という条件を崩してはいないが、より開かれたものとなったのである。村周辺と異なり、東海岸には新しく操業するための漁場が多いため、網元の数 は年々増え、その結果、パトロンであることの価値も減ることになった。したがって、裕福な網元

27) この点については Alexander [1982: 210] を参照。

たちはパトロンに要求される額以上の寄進を、トラクターの提供や祭具の購入など、別の形で行なっている。

さて、その後の変化は「網元のみ」という原則をも変化せしめるものであった。すなわち、1979年にいままで個人的に多額の寄付をしていた二人のコロンボの商人を正式なパトロンとして認めたのである。この問題は、それより数年前から懸案となっていたものであった。かれらはD村と何の経済的な利害関係も持たないため、その行為は純粋な信心に基づくものと思われる。しかしながら、本来村落祭祀のパトロン制度が村民以外の人間を正式にパトロンとして受け入れたことは異例なことであった。

最後に筆者が調査中に気づいたものとして、動力船の所有者がパトロンとして村落祭祀に名を連ねていたというものがある。これは例外的なものであったのか、それとも今後の変化を意味するものか定かではない。しかし、1970年代の後半より網元体制を脅かす勢力が、この動力船の所有者たちであることを考えると、きわめて暗示的なものと思われる。また、もうひとつの例外として、もと網元であった商人がやはりパトロンにとどまっていた。

以上のように、網元を中心とするパトロン制度もこの30年の間に変化してきているが、網元たちのなかにも伝統的な村落の支配層に属さない人々が徐々に出現している。その典型的な例は、劣位のサブカストに属する二人の網元たちである。すでに指摘したように、このサブカストは高位のサブカストの使用人であった。それがいまでは網元である。しかしなお、高位の者は劣位の者を差別している。このように見てくると、網元であるということを条件とするパトロン制度は、それだけを条件とするゆえにかえて村の複雑な社会関係を忠実に反映しているとはいえない。しかしながら、今日でもなお網元たちがD村の権力構造の主要部分を構成していることには変わりはない。ただし、すでに明らかになったようにパトロンは必ずしも網元とは限らない。このため本論では村の有力者という言葉で網元でない村出身のパトロンたちをも包括する言葉として使用したい。なお、本論では、議論を複雑にすることを避けるために、コロンボの商人など例外と思われるパトロンたちを分析の対象からはずしている。

ドラウパディー女神祭祀では、網元を中心とするパトロンたちが11日目以後の儀礼の諸経費を請け負う。村の有力者たちがパトロンとなるのは11日目、12日目、13日目、16日目の4日間である。村の有力者たち約70名が四つのグループに分かれて、4日間のどれかにパトロンとして参加する。14日目と15日目はコロンボの商人たち、そして、17日目は村（漁民カスト）全体がパトロンとなる。他はヒンドゥ寺院管理委員会の予算で執行する。

e) 宗教職能者と祭祀への参加者

村の代表的な宗教職能者は大きく三つに分かれる。それらはブラーマン・カストの司祭、パンダーラン・カストの霊媒、特定のカストに限らない祓除師である。本論の主要な目的は、ひとつの村落祭祀における司祭と霊媒との関係を論じることにあるのだが、それは宗教職能者についての従来の類型論を批判的に考察することでもある。そのため、ここで祭祀とは直接関係のない祓除師についても簡単に触れることにする。

祓除師 (*annāvi*) は、D村に5人いる(写真2)。その内の一人を除いてすべてD村の漁民カスト出身である。かれらは漁業に従事する傍ら呪文と祓除儀礼を別の祓除師から学び、頼まれる



写真2 儀礼中の祓除師

と他人の家に出かけていく。南インドの祓除師を指す言葉、マンディラヴァーディ (*mantiravādi*) が示唆するように、かれらの呪術的な力の源泉は呪文 (*mantram*, Skt. *mantra*) にある。かれらが取り扱うことからは、病気や厄災で苦しむ人からその原因と思われる悪霊 (*pēy*) を取り除くこと、縁談の成就、漁業の成功、その他の金儲け、黒呪術などがある。ここで詳しい祓除儀礼 (*kalippu*) の記述を行なうことは避けるが、重要なことはかれら自身が祓除にあたって憑依状態にはいらぬという事実である。かれらの力はいくまで獲得した呪文に潜んでいる。かれらはある祓除師を師として呪文を学び独立する。この点で、祓除師は生得的な身分と関係なく誰でもなることができると考えてよいと思われる。これが司祭や霊媒と異なる特徴である。また、司祭や霊媒が主として神々と関係するのにたいし、祓除師は悪霊のような否定的な力を専門的に処理する。かれらの儀礼は、共同体に関わる公的な性格を持つものではなく、原則として私的なものである。そして顧客との関係は一時的なものにとどまる。したがって、村落祭祀などに祓除師が参加することはない。

つぎにブラーマン司祭の紹介に移りたい。ブラーマン・カストの成員であるという

ことは必ずしも司祭であるということの意味しない。しかしながら、スリランカではブラーマンの数が少ないこともあり、司祭となる割合はインドなどより高いと思われる。

D村のブラーマンおよび村人たちの話を総合すると、1890年代の半ばにスリランカの北部のジャフナ (Jaffna) よりラーマサーミ (Ramacami) というひとりのブラーマンがD村に来て、ドラウパディー寺院の儀礼を司った。かれは、ムンネーシュヴァラム寺院に参拝した際、そこで出会ったD村の村人たちに頼まれて村に立ち寄った。だが、かれは数カ月ほど滞在した後でジャフナに帰ってしまう。村人たちは、その後もジャフナより何人かのブラーマンを呼ぶ。

まず、アイヤーディナイ (Aiyadinai) がジャフナよりD村を訪れ、二年ほど滞在した。続いて、ヴァイッティーシュヴァラ (Vaittisvara) とかれの二人の弟たちが村に来て、ドラウパディー寺院の司祭となった (図5参照)。この弟たちの一人、パンジャーチャラン (Pancatcaram) が、筆者の滞在中のドラウパディー寺院の司祭であったクマラサーミ (Kumaracami) の父である。しかし、かれらは、みな短期間しかとどまらずに、1905年には村から引き上げてしまう。この年から1937年まで、互いに血縁関係の無いブラーマン司祭が4人ドラウパディー寺院の司祭となる。1937年にクマラサーミが義理の父とともにD村に滞在しはじめる。義理の父は数年後ジャフナに、戻るがクマラサーミは1983年まで47年間D村に住み、ドラウパディー寺院とアイヤナール (Aiyānār) 寺院の司祭として村人たちの生活に深く関わっていった。このように、今世紀になるとドラウパディー寺院はブラーマン司祭によって儀礼が行なわれるという形が定着するのである。以下ではクマラサーミをブラーマン司祭あるいはたんに司祭と呼ぶ。

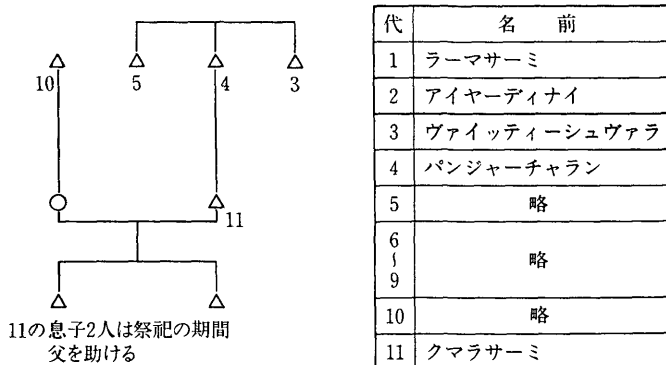


図5 ブラーマン司祭の系譜関係

なお、スリランカのヒンドゥ教徒の大多数がシヴァ神を最高神として崇拝するシヴァ派に属する。D村の司祭も村人も例外ではない。このためパールタサーラティのようなヴィシュヌ派の神々へもシヴァ派の儀礼が行なわれる。

霊媒の場合、19世紀の半ばより現在の霊媒、パランダーマン (Parandaman) の祖先たちがドラウパディー祭祀に関わってきた。かれらは非菜食の司祭としてこの地域の寺院司祭を務めてきたが、D村では伝統的にカーリー女神寺院とマーリー女神寺院の司祭の役割を果たしてきた。他の地域では祭祀の間憑依状態にはいるような宗教職能者を「手首にカーupp (*kāppu*)、聖紐をつけた人 (*kāppukkāran*)」というが²⁸⁾、この村では特別の名前はなくサーミ (*cāmi*) とかアイヤー (*aiyā*) と呼ばれる。前者は神にも使用される。後者は祖父、尊敬すべき老人を意味する。両者ともブラーマン司祭にも使用されるため、これらの呼称は霊媒自身が司祭であるという事実と関係しているかもしれない。

パランダーマンの祖先は、かつてドラウパディー女神寺院の司祭でもあったようだ。しかし、ブラーマン司祭がD村に定着してから、ドラウパディー女神とは霊媒として関わることになる。最初のブラーマンが定着した1890年頃にパランダーマンの祖父ソッカリングム (Cokkalingam) がドラウパディー祭祀の霊媒として活躍した (図6参

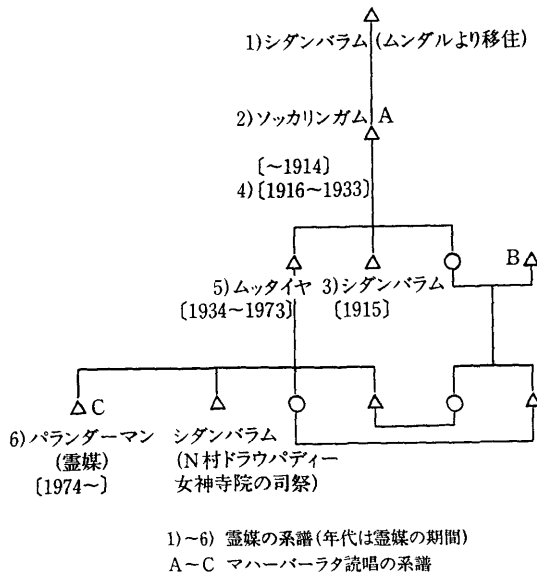


図6 霊媒の系譜関係

28) この点については、たとえば Diehl [1956: 252 n. 3], Moffatt [1979: 252] を参照。

照)。つぎに、すぐに死んだ長男のシダンバラム (Cidambaram), そしてパランダーマンの父ムッタイヤ (Muttaiya) と続く²⁹⁾。現在の霊媒であるパランダーマンの父ムッタイヤは、ひとりでマーリーとカーリーの両寺院の司祭をしていたが、パランダーマンの結婚を機会に隠居し、1974年にその役目を子供たちに譲った。こうしてパランダーマンはマーリー女神寺院の司祭となった。パランダーマンの長兄は郵便局に勤めているが、カーリー女神寺院の司祭もしている。もうひとりの兄は、近隣のN村のドラウパディー女神寺院の司祭であると同時にそこでの祭祀の時の霊媒でもある³⁰⁾。兄たちでなく、パランダーマンがD村のドラウパディー女神祭祀の霊媒に選ばれたのは、宗教的な資質によるという説明を受けた³¹⁾。

祭祀の期間中は、司祭も霊媒もヒンドゥ寺院管理委員会より特別の手当をもらう。また、両者を助けるために、祭祀の後半になると村外からもかれらの親族たちが助けにやってくる。

さて、ドラウパディー祭祀において、マハーバーラタの読唱が必須である。その役割もまた、伝統的にパンダーランの一族の血縁者たちが行なってきた³²⁾。祖父のソッカリಂಗムからパランダーマンの姉の夫の父へと継承され、1971年よりパランダーマンが読唱をしている。1982年当時は、霊媒であるパランダーマン自身がマハーバーラタの読唱も行なっていたが、必ずしも同一人物である必要はない。むしろ、二役は疲労が大きく負担になるという理由から同一人物に任せることを避ける傾向にある。パランダーマンの場合、霊媒となる以前から読唱の方を受け持っていた。これは、霊媒は司祭と同じように妻帯でなければならないが、読唱はその必要がないからである。

マハーバーラタの読唱には、合いの手を入れたり、踊りの相手をするアシスタント (*pakkapāṭṭu*) が必要である。かれは、熱心な信徒であるということを経験者に漁民カストの成員の中から選ばれる。現在のアシスタントは、地引網漁の漁師であったが、引退して潟で漁をしている老人である。かれは、現在の役割分担が確立した19世紀の末から数えて5代目である。かれはこの手当としてヒンドゥ寺院管理委員会より2000ルピーを受け取ることができる。しかしアシスタントによると、信仰の証としてこの役を果たしているので報酬を受け取ってはいないという。

29) シダンバラムの死後、再度ソッカリングムが霊媒の役を引き受けていた。

30) したがって、祭祀の期間中パランダーマンが司祭を務めるためにN村に通う。かれはまた、マハーバーラタをも読唱する。

31) パランダーマンは、カーリー女神の村落祭祀においても霊媒および司祭の役割を果たす [田中 1989a]。

32) この役割を果たす人物を指す言葉は不明である。南インドでは *pāratiyār* とか *pāratapiracaṅki* というドラウパディー祭祀の際に呼ばれてマハーバーラタを読唱する専門家が知られている [HILTEBEITEL 1988: 47]。

ほかに、アルジュナに扮する男がいる。かれは願を掛けて、その願いがかなえられた結果、アルジュナとなってドラウパディー女神祭祀に参加する。したがって毎年変わるのが原則である。その主要な役割はマハーバーラタの一場面を祭祀で演じることである。しかし、かれは他のマハーバーラタの演者たちと違って、祭祀の期間霊媒と同じ禁忌を守り、パーンダヴァの旗を持って常に霊媒と行動をとる。アルジュナはドラウパディーの夫のひとりであるが、祭祀でのかれの役割はどちらかという女神の従者である。この点で、アルジュナは他の村落祭祀において女神の従者となる男神に対応するといえる³³⁾。

ブラーマンやパンダーラン・カストのほか、カストの義務としてこの祭祀に参加するのは、村内では金細工師カストと洗濯屋カストの二つである。金細工師カストは祭祀の12日目に演じられるパーンダヴァとドラウパディーの結婚式のパトロンとなり、金のネックレス (*tāli*) を奉納する。洗濯屋カストは祭祀で使用する白い布を用意する。村外からも近親のものがかけつけて、村の洗濯屋カストの成員を助ける。また、現在は廃止されたが、カストの義務に準じるものとして、かつては行進の際に松明をもつのは低い漁民サブカストの成員たちと決まっていた。しかし、かれらの抵抗によって現在この義務は守られていない。代わりに、一般の人々か子供たちが松明を持つ。

つぎに楽師たちについて触れておきたい。かれらは大きく三つに分かれる。ひとつは、漁民カストたち6名のグループで、カラハム行進の時にクンミ (*kummi*) という踊りの演奏(太鼓, *mēlam* と小シンバル, *tāram*) と歌を引き受ける。また礼拝中にも演奏をすることがある。つぎは、タミルの楽師カスト (*Mēlakkāran*) の成員たちで、2名から3名が、太鼓とラッパ (*nākasvaram*)、ハルモニウムを演奏する。かれらは、村外より祭祀の期間中雇われ、主要な儀礼で演奏を行なう。第三のグループは2, 3名からなるシンハラ太鼓叩きのグループである。かれらも村外より雇われる。

D村には寺院の雑用を引き受ける寺男(寺の使用人)が3人いる。かれらは漁民カストに所属し、時間があれば漁にも出るが、祭祀の期間中は主として寺で寝泊まりし、儀礼に関するさまざまな雑用を行なう。ただし、3人の内1人は近親が死んだために不浄となり、寺院で手伝いをすることができなかった。

f) 憑依の種類

霊媒は祭祀の間ドラウパディー女神の化身となる。これは女神が霊媒に憑依することを意味する。ここでは、かれの憑依の性格を理解するために、D村における憑依について簡単に紹介しておきたい。

33) この種の付添いの例として田中 [1989a: 468] を参照。

D村には三種類の憑依を表わす言葉がある。それらは、サンナダム (*cannatam*)、サーミヤードゥダル (*cāmiyātūtal*)、そしてペーイッーピディッタル (*pēyppīṭital*) である。まずサンナダムからみていこう。

サンナダムは、神の憑依一般を意味するが、なかでも穏やかな憑依、抑制された憑依を指す。その典型的なものが、村祭の期間に生じる霊媒の憑依である。かれがこの種の憑依を経験するのは、ドラウパディーとカーリー女神の祭祀の2回だけである。このときかれは女神の化身ともみなされるが、原則として髪を振り乱し、狂ったように叫び続けるといったトランス状態にはいることはない³⁴⁾。

霊媒は世襲である。現在の霊媒の父もその祖父もドラウパディー女神祭祀のときに霊媒の役目を果たした。しかし、サンナダムという憑依を体験するのは、個人の資質、とくに神への献身の強さに依るところが大きいと言われる。長男や次男ではなく三男のパランダーマンが選ばれた理由もこの種の事情と関係する。霊媒によると、女神の像の前で神経を集中すると、かれの献身に答えるかたちで神の力（シャクティ、*Skt. śakti*）あるいはその恩恵 (*arul*) がかれにはいつてくるという。この献身はバクティ (*Skt. bhakti*) と呼ばれるが、サンナダムは「バクティによる踊り」(*patināṭanam*) とも呼ばれる。つまりこの種の憑依とバクティとは密接に関係しているのである³⁵⁾。

サンナダムと個人的な献身との関係を理解するために、以下では現在の霊媒であるパランダーマンが初めて火渡りに参加した時の話をここで紹介したい。

パランダーマンは、父の代わりに女神の霊媒として初めてドラウパディー女神祭祀に参加することになった。霊媒になると、信者たちの先頭を立てて火渡りをしなければならない。しかし、かれは火傷をしないで火渡りを行なうことができるかどうか不安であった。驚いたことに、かれはそれ以前に火渡りに参加したことはなかったのである。前日かれは18日間家に帰ってはいけないという禁忌を犯し、密かに自宅で父ムッタイヤに会った。そして、父に火渡りを先導するようにと訴えたのである。しかし、父はこれを拒み、パランダーマンはしかたなく寺院へと戻った。

その夜、パランダーマンは夢を見た。かれはこれからまさに火を渡らんとするとこ

34) 例外がないわけではない。霊媒は、カーリー女神の祭祀の時に2回、激しいトランス状態にはいり、反抗的と思われる態度を示した。ひとつは1982年の祭祀の時で、当時寺院は修復中であつたが、計画は大幅に遅れていた。そして、寺院の修復資金を一部の網元たちが着服しているという噂が流れた。霊媒は早く寺院を修復しないとつまでも海にとどまらねばならないと語り、現状への不満を述べた [田中 1989a: 495 n. 63]。もうひとつは1983年の祭祀の時で、山羊の供犠を廃止するというヒンドゥ寺院管理委員会の決定にたいし、霊媒はカーリーとして不満を述べ、その決定を覆すことに成功した [田中 1989a: 483-484]。なお化身 (*urwam*, *Skt. rūpam*) も憑依をあらわす言葉として使用される。この点については田中 [1990] を参照。

35) バクティと憑依との関係に関しては Dumont [1970: 57], Meyer [1986: 257-265], Yocum [1982: 187-194] を参照。

ろであった。しかし、かれは恐怖のあまり足がすくみ一步も踏み出せないでいた。すると、火の向こうに黄色い布をまとった少女が立っているのに気づいた³⁶⁾。彼女は霊媒の方を見て優しく声をかけた。「安心して渡りなさい、わたしの息子よ」。こう言って少女はかれを火の向こう側へと導いたのである。そして、かれの後に信者たちが続いて火を渡った。かれらは我先にと霊媒が握っていた棒 (*pīrampu*) を奪い取ろうとして霊媒の回りを取り囲んだ。霊媒はかれらに「押さないでくれ、やめてくれ」と叫び続け、その叫び声で目を覚ました。夢とは気づかずに、かれは隣で寝ていた寺男に火渡りは成功だったかどうかと尋ねた。寺男は霊媒が夢を見ていたことに気づき、勇気づけるようにして「心配しなくてもいい。あなたは女神の恩恵を受けたんだ」と語った。こうして霊媒は火渡りを行なう勇氣 (*tempu*) を獲得したのである。翌日の火渡りが成功に終わったのは言うまでもない。

霊媒が筆者に語った以上のエピソードは、厳密に言えばサンナダムそれ自体についての話ではない。しかしながら、火渡りの際に霊媒はサンナダムになる必要があることを考えると、サンナダムには女神の恩恵が必要であるということを明示しているといえよう。サンナダムを可能とするのは必ずしも世襲的なものではなく、つつましかな献身にたいする神の反応なのである³⁷⁾。

しかしながら、サンナダムの個人的な性格にもかかわらず、ドラウパディー女神のサンナダムを得てその化身となるのは、パンダーラン・カストに固有のものと考えられている。ただし、この点で強調されるのは霊媒の属するカストの特権といったものではなく、カストとまったく無関係ではないが、霊媒が獲得した呪文の力 (*Skt. mantra śakti*) である。この点に関して興味深いエピソードを紹介したい。

1983年の夏、霊媒は妻が死産をしたために、不浄となり神事を行なうことが不可能となった。このため、ちょうど始まろうとしていたドラウパディー祭祀の予定期日を延ばすかどうかを村人たちが話し合った。村人たちのなかには、代理人をたてれば期日を延長する必要はないと主張する者もいた。これに反対する人々が強調したのは、霊媒だけがドラウパディーの化身となるのに適切な呪文の力をもつということであっ

36) 女神は、黄色のサリーを着ていることが多いという。黄色はまた未亡人や現世放棄者の着る色でもある。注11で示唆したように、戦いの前の禁欲を守るドラウパディーの状態は、これらの人物にたとえることも可能である。シンガポールでは、ドラウパディーが屈辱を味わった後ドラウパディー祭祀像のサリーの色を赤から黄色に替え、ドゥルヨーダナが死んだ後、髪を整えてから再び赤いサリーに替える [Babb 1974: 9, 19]。この場合、赤は吉なる色であり、結婚と密接に結びついている。これにたいし、黄色はより否定的な意味合いを含むリミナルな状態を表わすといえよう。

37) 一般の信徒の場合だが、ドラウパディーが夢に現われて火渡りを恐れる必要はないと言ったという話は他の地域からも報告されている [Babb 1974: 32]。

た。つまり、女神による本来危険な憑依を統御できるのはパランダーマンが得た呪文の力ということになる。それは文字通りに解釈すれば、呪文の知識に備わった力ということになる。呪文の力がないと、神の力は人間にとって危険であり、統御できないのである。ただし、この力は、誰にも開かれているというより、カストの地位と密接に関係する。このことはつぎに紹介するブラーマンの意見からも明らかである。

サンナダムは靈媒の憑依だけでなく、一般信者が集中的な献身によって得る憑依にも使用される。両者の相違を敢えていうならば、信者の憑依は必ずしも統御されていない点である。その根拠は、信者には憑依を統御するような呪文の力が欠如しているからと解釈できよう。

ここでブラーマン司祭の意見を紹介することにしたい。まず確認しておきたいことは、ブラーマンもまた儀礼の執行にあたって神の力を統御するために呪文の力というものを必要とするということである³⁸⁾。ブラーマン司祭自身、礼拝の間サンナダムを得ることができると公言している³⁹⁾。ただし、かれはサンナダムがほんの一時的なものであり弱いものであることを認めた。筆者は、靈媒が不浄で神事に関与することができないこと、他の人には呪文の力がないことなどを理由に、ブラーマン司祭ならば靈媒に代わってドラウパディーの化身となることができるのではないかと本人に尋ねたところ、それは「習慣ではない (*valakkam illai*)」と答えた。

1983年の夏に村に移り住んで来た別のブラーマン司祭に同じ質問をすると、かれの呪文の力はドラウパディーのサンナダムにふさわしいものではないという返事がかえってきた。ここで興味深いのは、呪文の力が、強弱によって上下関係にあるというのではなく、むしろ機能分化しているということである。そして、その分業はかならずしもカストの上下関係や浄・不浄の観念に対応したものではない。さらに、ブラーマン司祭の態度はサンナダムにたいして否定的なものではないということも留意すべき点である。この点で、ブラーマンはサンナダムのような憑依にたいして否定的であるとか、あるいは見下しているという二元論的な前提に基づくヒンドゥ教研究の主張は、再考の余地があるように思われる。

つぎに、サンナダムと対照的な悪霊による憑依を取り上げる。

悪霊による憑依は、ペーイッピディッターとかペーヤディッター (*pēyaṭittal*) と呼ばれ、その意味は悪霊が人を捕える、あるいは襲うということである。悪霊は、人々が恐怖 (*payam*) を感じるその心のすきまに入りこんで憑依する。その憑依は、神によ

38) この点については田中 [1986: 16] を参照。

39) より神学的な次元で、シヴァ神はシヴァ神自身によってのみ礼拝可能であるとされ、司祭はシヴァ自身となるとも言われる [BRUNNER-LACHAUX 1963: 130]。

るものと異なり、不吉でやっかいなものである。悪霊に憑依されると、人は生魚を食べたり半裸で踊ったりして常軌を逸した不浄な (*acuttamāna*) 行為に走る。悪霊による憑依は必ずしもトランスという形をとらない。原因不明の病氣や重なる不幸が憑依の証左とされることがある。

ペーイッピディタルとサンナダムは対照的な性格を持つ。サンナダムは霊媒や他の信徒たちに力を与えるが、悪霊による憑依は人を狂わせ、不浄な行為に走らせる。サンナダムが生じる典型的な場所は、霊媒であれ、一般信者であれ、寺院、それも祭祀の期間中である。かれらは水浴後の清浄な状態でサンナダムにはいる。これにたいして悪霊による憑依は突発的で、場所は村の周りの荒地 (*kātu*) で生じる。その犠牲者は生理中など不浄な状態にあることが多い。

これら二種類の憑依にたいして、サーミヤードゥダルの場合は両義的である。ここでいう両義性とは、主として憑依霊の正体と憑依の様式に関するものである。サンナダムと異なり、憑依をする信者は必ずしも浄化儀礼を行なって儀礼的に清浄な状態にいるとは限らない。それはしばしば突然生じ、また暴力的である。サーミヤードゥダルの意味は「神(サーミ)による踊り」である。サーミヤードゥダルの憑依霊の正体は定義からいえば神であるわけだが、悪霊による憑依との区別はきわめて微妙である。さらに、サンナダムも一般信者の激しいトランスを意味することもあるため、この種のサンナダムとサーミヤードゥダル、そして悪霊の憑依とを区別することは困難である。

ここでN村のドラウパディー女神祭祀でのハプニングを紹介することにしよう。D村の場合と同じく、ここでも女性は火渡りに参加することはできない。しかし、1982年の夏、火渡りを見て興奮した女性がトランス状態となって火渡りを行なおうとした。しかし、これに気づいた数人の男たちにとり抑えられた。あとで彼女について幾人かの村人に尋ねると、ひとりの女性は彼女に憑依していたのはドラウパディーであると答えた。ドラウパディーの恩恵が彼女に降りてきて、火渡りをさせようとしたというのである。霊媒の父ムッタイヤも同じ解釈をした。これにたいして、村の男のひとりには、ドラウパディー女神が禁を破ってまで女性に火渡りをさせようとしたとは考えられない、彼女は清浄であったかもしれないが、トランス状態の激しさから悪霊が憑いたにちがいないと述べた。このように、状況や解釈者の立場によって憑依霊の正体が定まらず、憑依の性格を断定できない場合が生じるのである⁴⁰⁾。

以上の憑依に関する議論をまとめると、サンナダムはかなり広い意味で使用される

40) 両義的な憑依については別のところでも詳しく論じた【田中 1990】。

田中 司祭と霊媒

1) 憑依名のカテゴリー	サンナダム	サーミヤードゥダル	ペーイッピディッタル
2) 超自然的存在	神		悪霊
3) 人間のカテゴリー	司祭	霊媒	信徒 患者
4) 浄性	清浄 ←-----> 不浄		
5) 価値	恩恵		病気

図7 D村の憑依類型

が、その憑依霊は常に明確である。そしてそれは宗教的な機会に生じる。この対極にあるのが悪霊の憑依であり、その中間にサーミヤードゥダルが位置する（図7参照）。そして、霊媒の憑依と一般信者の憑依を区別するのが呪文の力の有無である。

2. ドラウパディー女神祭祀の記述と解釈

ドラウパディー祭祀 (*Draupadī Devi mahā utsava*)⁴¹⁾ はタミル暦のアーニ (*āṇi*) 月 (6-7月) からアーディ (*āṭi*) 月 (7-8月) にわたって19日間行なわれる⁴²⁾。火渡りの日がアーディ月の満月にかかる。以下の記述は1982年7月18日から8月5日に観察したものである。記述は時間軸に沿って一日ごとにまとめて行なう。最初にその日に行なわれる儀礼を列挙し、その後に主要な儀礼のみの記述と解釈を行なう。記述箇所に記した番号は、表3の番号と対応している。なお、時間はおよそである。また祭祀の構成要素ではない突発的なものは表3から除いている。

1 日目

1 日目の儀礼はつぎの五つである。

- 1.1. ヴァーストゥ・シャーンティとグラマ・シャーンティ
- 1.2. カラハム行進
- 1.3. マハーバーラタの読唱
- 1.4. 旗の掲揚
- 1.5. 礼拝

41) しかし、村人たちはむしろアーディ・ペルナール (*āṭi perunāl*) とかアーディ・ティルヴィラー (*āṭi tiruvilā*) と表現する。これらはすべて「アーディ月の祭り」という意味である。

42) 村人たちは、ドラウパディー女神祭祀を火渡りまでとみなして18日間続くと考えている。これは、マハーバーラタの戦いが18日間続いたということと関係している。

表3 祭祀のスケジュール

日	番号	時間	儀 礼
1	1.1	17:00	ヴァーストゥ・シャーンティとグラマ・シャーンティ
	1.2	18:30	カラハム行進
	1.3	21:00	マハーバーラタの読唱
	1.4	22:30	旗の掲揚
	1.5	1:00	夜の礼拝
2	2.1	6:00	早朝の礼拝
	2.2	11:00	昼の礼拝
	2.3	19:00	夜の礼拝
3	3.1	6:00	早朝の礼拝
	3.2	11:00	昼の礼拝
	3.3	19:00	夜の礼拝
4	4.1	6:00	早朝の礼拝
	4.2	11:00	昼の礼拝
	4.3	19:00	夜の礼拝
5	5.1	6:00	早朝の礼拝
	5.2	9:00	ハヌマンの旗の掲揚
	5.3	10:00	村の集会
	5.4	11:00	昼の礼拝
	5.5	17:00	カラハム行進
	5.6	19:00	夜の礼拝
	5.7	21:00	マハーバーラタの読唱
6	6.1	6:00	早朝の礼拝
	6.2	11:00	昼の礼拝
	6.3	19:00	夜の礼拝
	6.4	21:00	マハーバーラタの読唱
7	7.1	6:00	早朝の礼拝
	7.2	11:00	昼の礼拝
	7.3	17:00	カラハム行進
	7.4	19:00	夜の礼拝
	7.5	21:00	マハーバーラタの読唱
8	8.1	6:00	早朝の礼拝
	8.2	11:00	昼の礼拝
	8.3	17:00	夜の礼拝
	8.4	21:00	マハーバーラタの読唱
9	9.1	6:00	早朝の礼拝
	9.2	11:00	昼の礼拝
	9.3	17:00	カラハム行進
	9.4	19:00	夜の礼拝
	9.5	21:00	マハーバーラタの読唱

日	番 号	時 間	儀 礼
10	10.1	6:00	早朝の礼拝
	10.2	11:00	昼の礼拝
	10.3	19:00	夜の礼拝
	10.4	21:00	マハーバーラタの読唱
11	11.1	6:00	早朝の礼拝
	11.2	10:00	スナーナービシェーカ
	11.3	12:00	昼の礼拝
	11.4	20:00	ガネーシャ祭祀像の行進
	11.5	22:00	夜の礼拝
	11.6	23:00	マハーバーラタの読唱
12	12.1	6:00	早朝のガネーシャの行進
	12.2	6:30	早朝の礼拝
	12.3	10:00	スナーナービシェーカ
	12.4	12:00	昼の礼拝
	12.5	17:00	カラハム行進
	12.6	20:00	パールタサーラティの祭祀像の行進
	12.7	22:00	夜の礼拝
	12.8	23:00	マハーバーラタの読唱（ドラウパディーの結婚）
13	13.1	6:00	早朝のガネーシャの行進
	13.2	6:30	早朝の礼拝
	13.3	10:00	スナーナービシェーカ
	13.4	12:00	昼の礼拝
	13.5	20:00	パールタサーラティの祭祀像の行進
	13.6	22:00	夜の礼拝
	13.7	23:00	マハーバーラタの読唱
14	14.1	6:00	早朝のガネーシャの行進
	14.2	6:30	早朝の礼拝
	14.3	8:30	奉納儀礼
	14.4	10:00	スナーナービシェーカ
	14.5	12:00	昼の礼拝
	14.6	17:00	カラハム行進
	14.7	20:00	パールタサーラティの祭祀像の行進
	14.8	22:00	夜の礼拝
	14.9	23:00	マハーバーラタの読唱
15	15.1	6:00	早朝のガネーシャの行進
	15.2	6:30	早朝の礼拝
	15.3	8:00	奉納儀礼
	15.4	10:00	スナーナービシェーカ
	15.5	12:00	昼の礼拝
	15.6	16:30	マハーバーラタ上演
	15.7	20:00	パールタサーラティの祭祀像の行進

日	番号	時間	儀 礼
	15.8	22:00	夜の礼拝
16	16.1	6:00	早朝のガネーシャの行進
	16.2	6:30	早朝の礼拝
	16.3	8:30	奉納儀礼
	16.4	10:15	マハーバーラタ上演の準備
	16.5	10:45	プーニダムの聖化
	16.6	11:00	スナーナービシェーカ
	16.7	13:00	昼の礼拝
	16.8	16:00	マハーバーラタ上演
	16.9	18:00	カラハム行進
	16.10	20:00	パールタサーラティの祭祀像の行進
	16.11	22:00	夜の礼拝
17	17.1	6:00	早朝のガネーシャの行進
	17.2	6:30	早朝の礼拝
	17.3	9:30	守護神の勧請
	17.4	10:30	プーニダムの聖化
	17.5	10:45	マハーバーラタ上演の準備
	17.6	11:00	スナーナービシェーカ
	17.7	13:00	昼の礼拝
	17.8	17:00	マハーバーラタ上演
	17.9	20:00	パールタサーラティの祭祀像の行進
	17.10	22:00	夜の礼拝
18	18.1	6:30	グラマ・シャーンティとアグニ・ヤーガ
	18.2	7:30	山羊の奉納
	18.3	8:30	マハーバーラタ上演の準備
	18.4	9:00	マハーバーラタの読唱
	18.5	9:00	アルチャナ
	18.6	11:00	昼の礼拝
	18.7	16:45	マハーバーラタ上演
	18.8	18:00	ドラウパディー女神祭祀像の出場
	18.9	19:00	火渡り
19	19.1	6:00	祭祀像の退場
	19.2	6:30	早朝の礼拝
	19.3	11:00	ヴァーストゥ・シャーンティとグラマ・シャーンティ
	19.4	13:00	昼の礼拝
	19.5	19:00	ドラウパディー女神祭祀像の行進
	19.6	23:00	マーヴィラック供物
	19.7	0:30	マハーバーラタの読唱
	19.8	1:00	旗の降納
	19.9	2:30	夜の礼拝

1. 1. ヴァーストゥ・シャーンティとグラマ・シャーンティ

ドラウパディー祭祀の最初の儀礼は夕刻から始まる。それは、ヴァーストゥ・シャーンティ (Skt. *Vāstu śānti*) とグラマ・シャーンティ (Skt. *grama śānti*) という二種類の宥和儀礼 (シャーンティ, Skt. *śānti*) を組み合わせたものである。ひとつは、ヴァーストゥ (*Vāstu*)、もうひとつは村 (Skt. *grama*) の悪霊たちを宥和する目的で行なわれる⁴³⁾。この儀礼を執行するのはブラーマン司祭である。ヴァーストゥは、自己供犠によって世界を創造した原人 (*Puruṣa*) としばしば同一視される。この原人の肉が落下したところに大地ができたとも寺院ができたともいわれる⁴⁴⁾。このため寺院や家を建てる時には、必ずヴァーストゥの許しを得なければならない。寺院祭祀の最初にヴァーストゥへの儀礼が行なわれるのも類似の意図からであろう。しかしながら、後に明らかとなるように、この儀礼の真の目的は靈媒の聖化である。

儀礼は寺院の内部で行なわれる。司祭の傍らにはパンダーラン・カストの靈媒が座る。その前には護摩 (ホーマ) 壇が用意されている。これは一辺が50センチの正方形の形をした炉 (Skt. *homakuṇḍa*) である。この周りに糸を三重に巻き、真ん中に白砂を敷く。最初はこの炉の口が隠れるようにして生米を敷いた真鍮製の盆を載せる。これには「聖なる壺」という意味のプンニヤクンバム (*punṇiyakkumbam*) を置く。壺口にはマンゴーの葉が五枚直立するように挿して、ココヤシの実を縦に置く。

内陣に近い方には九つの壺 (クンバム *kumbam*) が設置される。これらは九つの惑星神 (*Navagraha*) を表わす。クンバムは儀礼で喚起される神々の一時的な神体となるもので、壺の周りには糸を巻き付け、プンニヤクンバムと同じ要領で壺口にはマンゴーの葉が五枚直立するように挿して、ココヤシの実を縦に置く。また、三束のダルバ草 (Skt. *darbha*, *Poa cynosuroides*) を用意し、その片方のみを束ねて他方を開き、三角錘状にしたものをココヤシの実にかぶせる。壺の中にはウコンを混ぜた水を入れる。

ドラウパディーの武器 (Skt. *ayūdhā*) であるハンド・ナイフ (*camcapaṭu*) やドラウパディーの依代となるカラハム壺、靈媒がトランス状態になるときに持つ長さ50センチくらいの金属性の棒 (*pirampu*) が炉の周りに置かれている。ハンド・ナイフの先にはレモンに似たライム (*elumiccampaḷam*, *Citrus acida*) が刺してある⁴⁵⁾。

1) 司祭はまず、村の名によってこれから行なわれる儀礼と祭祀の宣言 (Skt. *sañ-*

43) シャーンティについては文献研究に基づく Gonda [1980: 286-288] を参照。なお類似の儀礼についての詳しい分析は田中 [1986] を参照。

44) ヴァーストゥについての詳しい議論に Kramrisch [1946: Chapter 3] がある。

45) ライムは吉なる品物のひとつである。それはまたインド・センダンの葉と同じように冷却効果がある。ここではとくに、ハンド・ナイフに集中する「熱い」神の力をコントロールするために使用されると解釈したい。この点についてはレモンに関する Pandian [1983: 208] を参照。



写真3 司祭(右)と霊媒(左)

kalpa) をする (写真3)。つぎに、霊媒は司祭より聖灰を受けて、これを額につける。それから、右の薬指にはめるダルバ草の指輪 (Skt. *pāvitra*) とあぐらを組んだ右足の下に敷くダルバ草一本を受け取る。ダルバ草の指輪は、儀礼の間汚れや邪霊の悪影響から身体を保護する役割をもつ。しかし、それはまた、この後生じる神との交流に際して、本来危険な神の力からひとを保護する役割をも有する。ダルバ草の指輪は、汚れからの保護と神の危険な力からの保護の二つの機能を持つと言える。後者は、後にみるようにカーップという聖紐についていっそう明確なものとなる。さらに、ダルバ草の指輪やカーップは、それをつけている人物が、特別な状態、聖化された状態にある印である。

霊媒が足の下に敷くダルバ草は、現世放棄者が使用するダルバ草で編まれた座を象徴する。かれは、これによって地面より伝わる汚れを遮断し、五感を制御し清浄な状態に保つ。

司祭もまた、霊媒に行なったのと同じ儀礼を自身にたいしてもすばやく執り行なう。

2) つぎに、司祭は儀礼で使用の水を呪文で聖化し、この聖水で儀礼用の鈴を淨める。そして燭台に水と花卉を供えて、富と豊饒の女神ラクシュミーを喚起する。

3) こうして身体と祭具を清めた後、司祭は、ガネーシャ神を円錐上のウコンの固まりに喚起して、礼拝 (Skt. *pūjā*) を行なう。礼拝は一連の歓待の儀礼から成る (詳しくは後述)。司祭は左手で鈴を鳴らしつつ、呪文を唱えてガネーシャを喚起して座を勧め、手を洗う水と足を洗う水、口を濯ぐ水、沐浴用の水を各々の数滴、ウコンの固ま

りにたらす。そして、聖灰 (*tirunīru*)、白檀 (*cantaṇam*) のペースト、赤粉 (*kuṛikumam*) でシヴァ派のマークであるポットゥ (*poṭṭu*) をつける。勧請したガネーシャに象徴的にこれらを捧げているのである。こうして、ガネーシャ神を勧請した後、その名を唱えつつ、花卉を献じ、香を焚き、灯火をともして歓待する。司祭はココヤシの実を二つに割ったものを供え、 ナイヴェーディヤという供物 (Skt. *naivedya*) として米を撒き、水と花を再び献じる。最後に樟脳でアーラーチ (*ārātti*) をしてから、これを消して別れを告げる。

ここではココヤシの実を割る所作とアーラーチについてやや詳しく紹介しておく。

司祭はココヤシの実をひとつ取り出して香煙 (*cāmpirāṇi*) に翳す。このとき、霊媒はココヤシの実にそっと両手を当てる。司祭は、これを寺の使用人に渡して二つに割ってもらい、中に溜まっている汁を流す。こうして割られたココヤシの実のことをカーラージ (*kālāñci*) といい、コップのように空洞になっている内側を上にもむけて二つ並べる。

ココヤシの実を半分に割るにせよ、粉々に砕くにせよ、この種の行為は「ココヤシの実の供儀 (*tāṅkāyppali*)」と称する。これは、かつてシヴァ神が自分の代わりにココヤシの実を使って供儀 (*pali*, Skt. *bali*) をしたという伝説に基づいているという。そして、ココヤシの実には小さな円形の印が三つあるが、これは額に第三の目をもつシヴァを想起させると指摘する。ここで見落としてはならないのは、霊媒は手を触れてココヤシの実と同一化をはかるという事実である。つまり、ココヤシの実の供儀は神話ではシヴァ神と結びつくが、儀礼では霊媒自身の供儀と解釈できる⁴⁶⁾。

ココヤシの実が割られて流れ出る液体は「三種の悪 (*mummalam*)」を象徴する。それは、神との一体を妨げる悪 (障壁) を意味し、自尊 (*āṅavamalam*)、虚栄 (*māyaimalam*)、罪業 (*kāṅmikamalam*) の三種である。これにたいして、ココヤシの実の内側の白い果肉は、三種の悪を取り払った清浄な心身を表わす。つまり、ココヤシの実と同一化した霊媒は、供儀によって悪を祓い、神との合一にふさわしい清浄性を獲得したことになるのである。

なお、ここではココヤシの実の供儀はガネーシャへの礼拝の一部であるが、しばしば独立した形で行なわれる。この場合、その意味は、より一般的に日常生活から聖なる状態への移行 (あるいはその反対) を表わす儀礼と考えることができる。

アーラーチとは、燃えている樟脳などを特定の人物や神像の眼前で回して、尊敬を示したり、また邪悪な力を妨げ対象の安寧を祈願する行為を指すが、ここでのアーラ

46) より直截的にはココヤシの実を供儀をする人の頭とみなすこともできる [GRAY 1979: 93]。

ーチは、神体より神の力を絡み取って霊媒に転移する行為といえる。霊媒は、アーチャーの炎に手を翳し、あたかもそこに移った神の力を擦り込むかのように自分の体の内部に掌で両眼を軽く押え、首から胸へと上から下へ徐々に身体を撫でる。

4) 司祭はブンニヤクンバム（壺）にたいし、印契 (Skt. *mudrā*) を結びながら、呪文を唱えつつ献花、献水をする。かれは、1メートル近いダルバ草の棒でブンニヤクンバムに触れて呪文の力を伝え、その中のウコン溶液を聖化してヴェルナ神を勧請する。この後、壺口のココヤシの実を取り除き、その中に牛乳を混ぜる。それから、このクンバムに挿してあったマンゴーの葉を束ねてスプーンのようにして、このウコンの溶液水（聖水, *punnīyatīrtam*) を周囲に撒くのである。霊媒は、司祭よりこの聖水を受け取って少し飲み、残りを髪や首につける。さらに、司祭の息子のひとりがブンニヤクンバムを受け取って寺院に安置されているガネーシャ、パールタサーラティ、ドラウパディー、ムルガンなどの神像につける。

5) つぎにホーマ儀礼が行なわれる。まず、司祭は、ダルバ草を束ねた棒で九つのクンバムに触れて、九つの惑星神を勧請する（写真4）。司祭は炉の内部に敷きつめた白砂にヤントラ (Skt. *yantra*) という幾何学模様を描き、周りにダルバ草を4本挿して浄化した後、ホーマ用の木を数段に重ねて蘇油 (*ney*) を垂らす。これに樟腦の炎を落として火をつける。続けて、司祭は焼米 (*nezpori*) や9種類の穀物 (*navatāṇiyam*)⁴⁷⁾

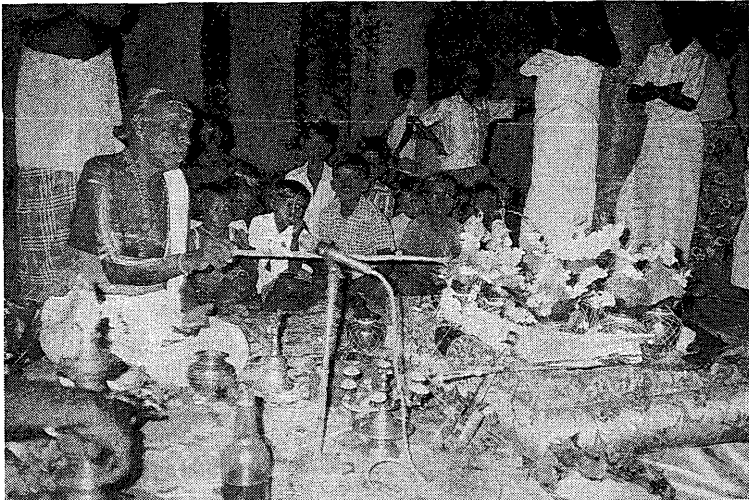


写真4 九惑星神の勧請

47) 9種類の穀物とはマスタード (*kaṭuku*), 粳 (*nel*), ゴマ (*ettu*), その他の豆類 (*tuvurai, paṇṇu, uḷuntum, koḷḷum, kaupī*) である。

をくべる。この所作を司祭は何度も繰り返す。

ホーマが終わりに近づくと、霊媒が席を立てて火炉の東側に回り、司祭がたらず蘇油と同時にココヤシの実、生米、バナナ、キンマの葉、ビンロウジュの実などを炎にくべる。このとき、音楽が一段と高まり、ホーマ儀礼が頂点に達したことを告げる。ここでも、炎に供えられるのは霊媒の代用であると考えることができる。つきにみるように、かれは一連の供儀行為を繰り返すことでさらに聖化されていく。

司祭はアグニ (Agni) 神を火炉に勧請し、これを育て (呪文と印契とで通過儀礼を執り行なう)、さきに九つのクンバムに喚起した神々に糸を通じて供物を献じる。アグニ (炎) はこのため、神と人間との媒介者とか、神の口と言われる⁴⁸⁾。

6) 司祭は、ホーマの炎が弱まると、供物の燃えがらを少しキンマの葉に取って蘇油と混ぜ、煤色のペースト (*ōmappoṭi*) をつくる。司祭はこれを霊媒の額につける。聖灰の場合もそうであるが、このペーストを身体でもっとも熱い部分と信じられている眉間につけると、効果的に心を鎮め、身体を冷やすことができる。その効果は、このペーストが3種の悪を炎 (アグニ) が破壊して生じたものであるということに由来する。この点で、ホーマとココヤシの実の供儀とは同じ機能を持つといえる。

7) 寺男が冬瓜 (*nirrup pūcanikkāy*) を真二つに切り、切り口に赤い粉をこすりつける。司祭は、木製のスプーンでその実を少し削り取って、ホーマの炎にくべる。つきに、2メートル足らずの藁人形の一端を火炉に突っ込んで燃やす。この後、寺の使用人が冬瓜を抱え、藁人形の燃えている方を床につけて引きずりながら寺の内部と村を



写真5 ヴァーストゥ・シャーンティ

48) ホーマについて詳しくは Gray [1979] を参照。

巡る(写真5)。その後からもうひとりの使用人がプンニヤクンバムをもち、その聖水を周りにかけながら続く。かれらは村はずれまで行って、冬瓜と菓人形を捨て去る。

冬瓜の切断は、邪霊への動物供犠の代用である。赤粉は言うまでもなく血である。菓人形はヴァーストゥと言われる。筆者は、この儀礼に関してつぎのような神話を司祭より得た。

「ある時、ヴァーストゥラージャプルシャ (Vāsturājapurusa, ヴァーストゥの本名) がシヴァ神の権能 (*varam*) を授かるために、厳しい修業を始めた。シヴァが姿を現わして、何を望むのかと問うと、感心なことにヴァーストゥはただシヴァを祀る寺院の番人となり、そこを毎日掃き清めて神の庇護を得られさえすれば本望ですと答えた。シヴァはヴァーストゥの献身的な態度に心を動かされて、つぎのように示唆した。もしヴァーストゥが自分を犠牲にしてホーマの炎に身を投じて、大地の女神 (Bhū) の助けで寺院の周りを転がれば、かれの罪は消え解脱 (Skt. *mokṣa*) に到達できよう。これにしたがって、ヴァーストゥはホーマの炎に身を投げて解脱に達した」

しかし、儀礼から明らかなことは、ヴァーストゥとは解脱に到達した信徒として礼拝されるのではなく、寺院とその周辺の集落を浄化し、捨て去られてしまう否定的な存在である。本章の冒頭に上げたことであるが、ヴァーストゥが敷地の神であるという性格は、この神話では大地の女神とのつながりにわずかに示唆されているだけである。儀礼ではヴァーストゥは、自身が宥められる存在というよりも、祭祀が始まるにあたっての寺院の浄化、他の悪霊たちの宥和を目的とする手段にすぎないようにも思われる。

8) 最後に、司祭はカーuppという黄色の聖紐を巻きつける (*kāppukkaṭṭal*)。カーuppは、ホーマをする前に霊媒がココヤシの実に巻いておいたもので、ホーマが行なわれている間霊媒の前の皿の上に置かれていた。霊媒は両手で皿とココヤシの実をはさみ、前に突き出す。司祭がカーuppをココヤシの実からはずし、霊媒の右手に3回巻いて結ぶ。これによって祭祀の最初の儀礼は終了する。霊媒はこの聖紐を祭祀の間ずっとつけておく。カーuppが巻き付けてあったココヤシの実の内陣に置かれ、19日目の祭祀最後の礼拝の時に割られる。このココヤシの実が祭祀の間の霊媒の特別な状態を象徴すると考えられる。カーuppの機能はダルバ草の指輪と同じと考えてよい。それをつけているものは特別な聖化された状態にあり、いかなる汚れからも自由である⁴⁹⁾。そして危険な神の力に近づくことができる。霊媒の場合、その憑依がより安定

49) 1968年の祭祀の期間中に当時霊媒であったムッタイヤの母が死んだが、かれは汚れることなく神事を続けることができた。カーuppについては Diehl [1956: 252] に詳しい。

したものになるということである。その力の源泉はそこに封じられた呪文に由来するという。靈媒はこの時より、肉を口にしてはならず、家に帰って妻を見てはいけない（性関係を持ってはいけない）。さらに髪を切ったり髭をそってもいけない。一連の浄化および聖化儀礼とカーップによって、靈媒は普段ブラーマンしか入場を許されていない内陣に入ることが可能となる。

1.2. カラハム行進⁵⁰⁾

6時半頃、ブラーマン司祭が寺院のガネーシャに礼拝をする。つぎにパールタサーラティとその配偶神、ドラウパディーに礼拝を行なう（礼拝についてはあとで詳述する）。

司祭の礼拝の後、靈媒はやはりガネーシャ神を礼拝してから、ドラウパディー神の前に進んで奥のパールタサーラティとドラウパディーを礼拝する。かれはマンゴーの葉を挿したカラハム壺、ハンド・ナイフ、棒をもって外に出てくる。かれはこれから、約2キロ離れたマーリー女神寺院へと出発する。ブラーマン司祭は寺院に残る。二人の村人が松明をもち、漁民カストの楽師たち6人に続いて、靈媒とアルジュナ、寺院管理委員会の成員たち、マハーバーラタ読唱のアシスタント、寺男、熱心な村人たちからなる一行約20名が海岸沿いの道をマーリー寺院へと向かう。

寺院に着くと、靈媒とアルジュナは寺院の境内にある井戸で水浴をして、新しい腰巻きを着ける。また、体には憑依によって生じる熱を冷ます効果があるといわれる白檀のペーストをはじめ、聖灰や赤い粉をつける。マハーバーラタの読唱で合の手を入れるアシスタントがマーリー女神寺院の門の所でカラハムを飾る。かれは、ウコンを溶かした水を入れてから、マンゴーの葉を壺口にいくつも挿して、花で飾り、ポットゥの印を壺の側面3か所につける。準備が整うと、靈媒はカラハムの前に立ち、花輪を首にかけ、棒を45度の方向に両手ではさんでから体を揺すり始める。こうしてかれはサンナダムの状態となる(写真6)。靈媒はカラハム壺を頭にのせて、マーリー寺院の中に入る。中ではパンダーラン・カストの司祭（靈媒の姉の夫）が聖灰を盛った皿を持って待機している。この皿には樟腦の灯がともっており、これで靈媒にアーラーチをする。靈媒は自分で灰をとって額につける。

靈媒によると、かれはもともと夕暮れ近く (*mālaiṭṭaṭalṇēram*) に砂浜で海に向かってサンナダムに入ったという⁵¹⁾。この時刻、ドラウパディー女神が海を歩くと信じら

50) カラハムという言葉は、女神の依代となる壺にもそれを運ぶ行進にも使用される。

51) つぎの引用からも明らかなように、カラハム行進と夕刻との結びつきはかなり一般的なものといえる。「薄明の残る日没前後はカラハム行進をするのもっとも好ましい時である。というのも、この時刻こそ神々が特別の力を持つと考えられているからである」[AYYAR 1925: 135]。

れているからである。ところが、海辺に地引網漁の作業場 (*uāi*) が立ち並び汚くなったために、数年前に場所を海辺からマーリー寺院の前へと移した。したがって、マーリー女神とカラハム行進およびサンナダムとの間に直接の関係はない。

霊媒自身の説明によると、かれが精神を集中すると、ドラウパディー(の力)がかれの体内とカラハム壺にはいってくる。祭祀の期間、このサンナダムを何度も繰り返すうちにカラハムに蓄えられた力は増していく。そして火渡りをする時に最大となる⁵²⁾。

霊媒を先頭に一行は、海岸沿いにあるカンダサーミ小祠の前を通り、カーリー女神寺院へと向かう(写真7)。カンダサーミ小祠の前ではココヤシが地面にたたきつけられる。そしてカーリー女神寺院では、再度その司祭(霊媒の長兄)よりアーラーチを受け、聖灰をとる。道路脇にはココヤシの実がのった、水の入った壺が並べられている。信徒の一人がすばやくこれを取り上げて霊媒の足に水を撒く。この水はサンナダムによって熱くなった霊媒の体を冷やし、神の力を統御するためである。そしてココヤシの実を粉々に割る。

パールタサーラティ寺院の中には、白い布が内陣まで敷かれている。この布は村の



写真6 サンナダムに入る霊媒

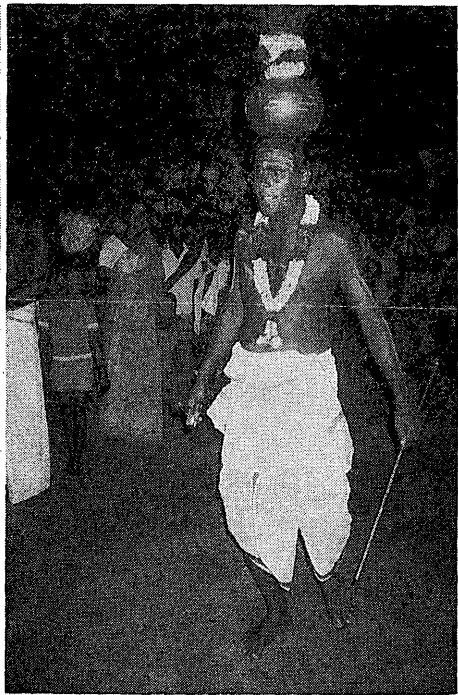


写真7 カラハム行進

52) 村人の一人は、カラハムによる勧請の過程を充電にたとえた。

洗濯屋カストが用意したものである。霊媒は中腰になったまま頭にカラハムを乗せ、左手に棒を、右手にハンド・ナイフを持って徐々に前へと進んでいく（写真8）。

霊媒が内陣に到着すると、幕が下ろされる。再び幕が開くと、村人たちは一斉に「ゴーヴィンダ (Govinta)！ ゴーヴィンダ！」と叫ぶ。ドラウパディー像の前にはカラハムが置かれているが、その壺の側面に1メートル近い剣 (*vāl*) が真直ぐに立っているからである（写真9）⁵³。この剣にたいして司祭がアーラーチをする。これは、一種の奇跡とみなされており、剣が立つ時間は、祭祀が終わりに近づくにつれて、すなわちカラハムに勧請されるドラウパディーの力が強くなればなるほど、長くなるという。剣の直立は壺に蓄えられたドラウパディーの力の強さを示す。この奇跡は、祭祀が成功するように、火渡りで失敗しないようにという村人たちの願いが受け入れられた証であり、村人たちは女神の保護下にあると信じられている。この剣はドラウパ



写真8 カラハム行進（寺院内）

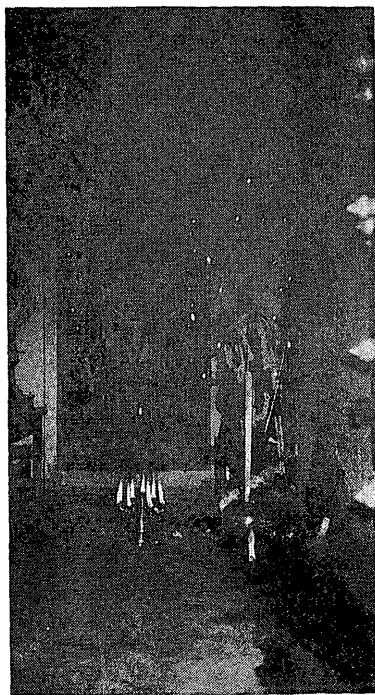


写真9 カラハムに立つ剣（右手前）

53) 他地域のドラウパディー女神祭祀については Hiltebeitel [1982: 82] を、他の女神の祭祀については Meyer [1986: 238-242], Nishimura [1987: 91] を参照。メイヤーによると、これは *alaku niruttal* と呼ばれているという。メイヤーの言うように、この儀礼と女神が処女であるということは矛盾するかもしれないが、村の祭祀は普段配偶神のいない女神が夫と出会う機会であることを考えれば、矛盾とはいえない。メイヤーは象徴的な性交が女神の熱い力を冷却してコントロールする効果があると論じている。

ディーの夫の一人ビーマの武器であり、かれ自身を表わす。これにたいして、壺はドラウパディーである。ここから、この奇跡は両者の結合を象徴していると解釈することができる。より一般的には、剣は男根であり、壺は子宮を象徴しているからである。

1.3. マハーバーラタの読唱

パールタサーラティ寺院の中では、マハーバーラタの読唱の準備が進められている。マハーバーラタの語りは、マイクを通じて外に流される。読唱するのは霊媒である。かれの前には合いの手を入れるアシスタントが座る(写真10)。霊媒の表情、身ぶり、そして節回しは変化に富み、聞いているものを飽きさせない。かれはすべての物語を暗記しているわけではなく、物語が記述されているノートを前に置いて、それを見ながら読唱する。向かいに座ったアシスタントはこの語りに合いの手を入れる。この日は9時から11時半まで約2時間半続いた。毎回冒頭に霊媒とアシスタントが同じ文句の祈願を合唱し、それから霊媒が物語 (*katai*) を始める。この祈願は、霊媒が右手首につけている聖紐と同じカーブといい、神 (の保護) を喚起する目的を持つ。まず、ヴィシュヌの化身の一人であるラーマが讃えられる。つぎに、ドラウパディーにたいし、わたしたちにいつも慈雨が恵まれているのは彼女のおかげである、どうかこれからもわたしたちの祈願を聞いてくださいと語られる。

この日の話は、マハーバーラタのクライマックスとなるパンドヴァとカウラヴァとが戦いを始める前日のあわただしい状況から18日間の壮絶な戦い、そして最後のビーマとドゥルヨーダナとの対決にいたるまでの粗述である⁵⁴⁾。



写真10 マハーバーラタの読唱 (右が霊媒)

54) 他の事例 ([HILTEBEITEL 1988]) と比較すると変則的であるが、その理由は不明である。

聴衆の内訳は成人女性 130 名，成人男性 20 名，子供が男女あわせて 50 名と，圧倒的に女性と子供が多い。この傾向は祭祀の期間を通じて変わらない。初日は 2 時間半ほどかかったが，特別な場合を除き 1 時間半から 2 時間で終了する。マハーバーラタなどの神々の話を聞くことは，とくに教育のないヒンドゥ教徒にとって重要な宗教活動のひとつである。この種の話聞くことは徳を積むことであるという⁵⁵⁾。

1.4 旗の掲揚 (*koṭiyēram*)

祭祀の期間全部で五つの旗が使用される。今日はそのうちの四つが準備される。ひとつは，カウラヴァ兄弟たちの旗である。これは寺院の旗竿 (*koṭimaram*) に掲揚される。5 日目に寺院の前の広場に掲揚される「外の旗 (*veḷikkōṭi*)」と対比させて，これを「内の旗 (*uṭkōṭi*)」と呼ぶ。他の三つはすべてパンダヴァーに関係していて，これらは霊媒とともに移動する。

カウラヴァの旗は，コブラがとぐろを巻いて鎌首をあげている図柄である(写真11)。パンダヴァーの旗は，コンダンコディ (*kontan̄koṭi*) といい，文字通りの意味は交叉イ



写真11 カウラヴァの旗



写真12 コンダンコディ，月(左)と太陽(右)の旗

55) この点に関しては，Beck [1983: 71]，Diehl [1956: 89]，Wadley [1975: 46] を参照。聞くだけでなく，専門的な芸能集団を呼んで，そのような場所を提供することも徳となる[WADLEY 1975: 48]。

トコ (*kottan*) の旗 (*koṭi*) である。これは、ドラウパディーを共有する五人の兄弟を村人たちが婉曲表現で交叉イトコと呼ぶところに由来する⁵⁶⁾。この旗の形状は五叉に分かれた約2メートルの長さの棒には無地のオレンジ色の布が巻かれていて、さらに祭祀で鞭として使用される太いロープ (*cattaikayiru*) が垂れ下がっている (写真12)⁵⁷⁾。またその先には五つのライムが突き刺っている⁵⁸⁾。他の二つは、太陽が描かれている太陽の旗 (*cūriyankoti*) と月が描かれている月の旗 (*cantirankoti*) である⁵⁹⁾。これらの三旗は、カウラヴァの旗が掲げられている旗竿の前にある穴に通常さして立てかけてある。しかしながら、霊媒が移動するときにはアルジュナがパーンダヴァの旗 (コンダンコディ) を持ち、信徒の二人が太陽と月の旗を運ぶ。

5日目に外の広場に掲揚される旗には、猿神のハヌマン (*Hanuman*) の雄姿が描かれている (写真13)⁶⁰⁾。これは、ビーマとハヌマンが風の神ヴァーユを父に持つ異母兄弟であるという事実と関係している。

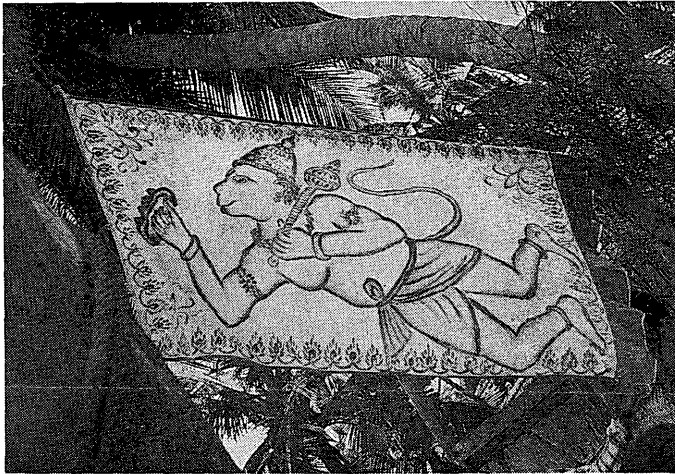


写真13 外の旗のハヌマン

56) この地域では類別上の交叉イトコ同士の結婚が理想とされる。ある村人によると、結婚相手はひとりであるが、交叉イトコは複数であるからパーンダヴァを夫と呼ぶよりも交叉イトコと呼ぶ方が不自然ではないという。またドラウパディーはパーンダヴァとの結婚後も処女であったと伝えられていることから、両者は夫婦というより結婚前の交叉イトコの関係にたとえられているほうが適切であると解釈することもできよう。

57) 過去の記録では、パーンダヴァの旗には太鼓の図柄が描かれていたようである [NEVILL 1887: 58]。これは今日、祭祀で語られるマハーバーラタのテキストの表現とも一致する。

58) ライムについては注45を参照。

59) ある村人は、マハーバーラタの戦いは新月の日から始まった、パーンダヴァの旗をはさむようにして太陽と月の旗を並べるのは新月の状態を示しているからであると説明した。

60) ネヴィルによると、かつてはここにほら貝の図柄をもつ漁民カストの旗が掲揚されたという [NEVILL 1887: 58]。

さて、コブラの旗を掲揚する前に、これを真鍮性の皿にのせて、寺院の内部を一周する。その際、松明を持つ村人二人と楽師が先導し、後ろに傘が控える。つぎに、靈媒が旗竿とパンドヴァーの旗に灌頂 (Skt. *abhiṣeka*) をする。それは、聖水、細かく刻んだバナナやマンゴーの果物 (Skt. *pañcāmṛtha*)、ココヤシの汁などをかける行為である (後述)。そして、米だんごの供物が供えられ、礼拝が行なわれる。この旗が掲揚されると、寺院の中に集まった村人たちは「ゴーヴィンダノゴーヴィンダノ」と一斉に叫ぶ。靈媒は旗竿にカーップを巻く。また、パンドヴァーの旗にも布をつけ、これと太陽および月の旗にカーップを巻く。靈媒は、さらに旗竿の前のヴィーラパドラの神像、ヤシの木の皮に書かれているマハーバーラタの本⁶¹⁾、マハーバーラタの読唱の時に使用する鈴、内陣にあるドラウパディーの神像の左手首、その前に安置されているカラハムの壺、最後に行進用のドラウパディー祭祀像の左手首にカーップを巻く⁶²⁾。

以上の所作は、たんに旗を準備し、主要な儀礼物を汚れから護るためにカーップを巻いたというだけにとどまらない。というのも旗は、それと密接に関わる神格の依代と考えることができるからである。ここでもカーップは神との結びつきを示す印といえる。コブラの旗やパンドヴァーの旗はマハーバーラタの登場人物たちの依代なのである。かれらを表わす像は寺院内部にはない。そのかわり、かれらはこれらの旗に勧請され、祭りの間そこにとどまるのである。パンドヴァーの旗の五つの剣先は、パンドヴァーの五人の兄弟を表わすと解釈することも可能である⁶³⁾。この旗は、コブラの旗やハヌマンの旗と異なり、持ち運びが自由である。そして、靈媒がカラハムをもって移動するとき、アルジュナがこの旗を持って付添う。ここには、壺と旗との二項対立を認めることができる。それらは、同時に女性と男性とのシンボリズムに重なるといえよう。しかし、先の解釈に従えば、最終的な結合を実現するのは壺と旗ではなく、壺と寺院に安置されている剣なのである。

前節で触れたように、神格を表象する品物には動くものと固定したものの二種類が存在する。カラハムの壺やパンドヴァーの旗などは動的な神格を表象しているといえる。これにたいして、コブラの旗やビーマの剣は静的な神格を表象する。しかし、これらは祭祀の時に特別に使用されるものである。さらに、内陣に安置されている石像

61) これは、代々靈媒の家に伝えられてきたもので、普段はかれの家に保管されているが、祭祀の期間中は寺院に展示される。

62) 男性は右手首に、女性は左手首にカーップをつける。しかし、ドラウパディーの化身であるはずの靈媒は右手首にカーップをつけていた。

63) この点については Babb [1974: 6] を参照。ただし、バブはこれを旗ではなく、槍とみなしている。

は、より静的で安定した神格のあり方を表わすと解釈できる。

旗の掲揚に関して、村人の一人は、これによって村の周辺を徘徊し、しばしば村に侵入する悪霊たちを捕らえてしまうと説明した。それらは旗が下ろされるまで旗の中にとどまり、祭祀の邪魔をすることはない。この説に着目すると、旗の掲揚は最初の儀礼であるシャーンティと同じ機能を持つといえる。しかし、より一般的には、旗竿はこの世と神の世界を結ぶ宇宙軸 (*axis mundi*) であり、旗の掲揚は、神格化されたマハーバーラタの英雄たちの降誕を意味すると考えることができる。

1.5. 礼拝

初日の儀礼はブラーマン司祭の礼拝で終了となる。すでに午前1時である。

ここで簡単に礼拝について記述しておきたい⁶⁴⁾。ガネーシャへの礼拝からも明らかのように、礼拝は主として勧請と歓待の所作よりなる。それらは、神の名を唱えつつ水と花卉を献じ、香を焚き、灯明を灯して、神像の眼前に掲げ、樟脳ひとつを燃やし、粗糖を混ぜた握り飯の供物 (ナイヴェーディヤ) に水と花卉をかけて聖別し、パンジャーラチ (*pañcārātti*) を行なうことである。パンジャーラチは、五つの樟脳を一度に燃やし、ゆっくり神像の前で回す所作で、礼拝のクライマックスに当たる。信者たちは、両手を合わせたまま高く上げてから胸のところまでおろし、祈るしぐさをする。炎はすぐに消されずに信者たちに回される。かれらは、パンジャーラチの炎に手を翳し、あたかも神の力を擦り込むかのように自分の体の内部に掌で両眼を軽く押え、首から胸へと上から下へ徐々に身体を撫でる。この後、聖灰、白檀のペースト、赤粉が回される。信者たちは、これをつぎつぎに額につけてシヴァ派の印をつくる。

以上の所作が、寺院の礼拝対象となる神々すべてにたいして、寺院の内部を右回りに移動する形で繰り返される。パールタサーラティ寺院の場合は、ガネーシャ神、パールタサーラティとその配偶神、ドラウパディー女神、ポットウラージャンとムッターララージャン、ムルガン神、祭祀像、ガルダ、ヴィーラバドラ、ナーガタンビの順である (図4参照)。内陣のドラウパディー像への礼拝がいちばん長く、村人のひとり、小学校の校長による賛歌が歌われる。厳密には、ガルダへの礼拝の前にバリピータに供物を供える所作があるが、パンジャーラチや聖灰などの分配はない。またポットウラージャンとムッターララージャンには灯明だけを捧げる。最後に、司祭は内陣に戻り、パールタサーラティとドラウパディーにパンジャーラチをする。

この後、パンジャーラチの炎、聖灰、白檀のペースト、赤粉、すでに内陣に供え

64) 礼拝については田中 [1986: 19-21] で詳しく論じた。詳しくは Bühnemann [1988] を参照。

られた聖化された供物すなわちプラサーダ (Skt. *prasāda*) を信者たちに分ける。プラサーダには神の力が含まれている⁶⁵⁾。最初のプラサーダ(米だんご)の取り分が半分には割られたココヤシの実(カーラージ)に入れられて霊媒に与えられる。これを「村のカーラージ (*ūr kalāñci*)」という。霊媒は、司祭と神々にたいして村全体の代表としてプラサーダを受け取るのである。つぎに、二つのカーラージがカラハム行進の時の楽師たちの代表と礼拝の時に賛歌を歌った人に与えられる。

通常、カーラージ(プラサーダ)を最初に受け取る人物はその儀礼のパトロンである。村人たちが集合して儀礼の出費をまかなう場合は、ヒンドゥ寺院管理委員会の代表がパトロンの代表として最初のプラサーダ(村のカーラージ)を受け取る。それではなぜ寺院管理委員会の代表ではなくして、霊媒なのであろうか。ここにドラウパディー祭祀の特異性を見て取ることが可能である。霊媒は経済的観点から言えばパトロンではない。むしろ、ブラーマンと同じように、宗教的な目的のために村で雇用されている人物にすぎない。そのかれがなぜ村のカーラージを受け取る権利を持つのであろうか。

その理由は、次章(第三章三節)でさらに詳しく論じることにはしたが、ここで指摘しておきたいのは、ヒンドゥ教においてパトロンになるということは、本来ヒンドゥ古典供儀の供儀祭主 (Skt. *yajamāna*) の位置を占めることであり、供儀祭主は犠牲獣との象徴的な同一化を目指すということである。筆者は別のところで[田中 1986]、シャーンティのように動物の供儀が実際にともなわないような儀礼においても、古典供儀の構造を読みとることが可能であると指摘した。したがって、霊媒はここではパトロンというよりも、供儀祭主の代用となる犠牲獣として祭祀に参加していると解釈できよう。霊媒は、村人たち全体と神々を媒介する犠牲獣として初日に聖化されるのである。しかし、霊媒は供儀の動物のように殺されはしない。したがって、以上のような解釈は唐突にきこえるかもしれない。この疑問に答えるためには、祭祀全体の構造が供儀に対応し、そこで霊媒は象徴的に犠牲獣として殺されるのであるということをも明らかにしていく必要がある。

2日目から4日目

2日目から4日目の間行なわれるのは、ブラーマン司祭による日々の礼拝だけである。それらは早朝の礼拝 (*utayappūcai*)、昼の礼拝 (*matiyānappūcai*)、夕刻の礼拝 (*cāyaraṭcaippūcai*) である。内容は通常の礼拝と同じであるが、早朝の礼拝はこの祭祀の期間中に限られている。

65) プラサーダについて詳しくは田中 [1986: 22-23] を参照。

昨夜より霊媒とアルジュナは家に帰ることが許されず、寺院で寝泊まりをする。かれらは寺院の敷地内に特別に建てられた小屋に泊まる。霊媒はマーリー女神寺院の司祭でもあるため、ドラウパディー祭祀に支障を来すことがないかぎり、マーリー女神寺院に赴き、そこで昼の礼拝を行なって、パールタサーラティ寺院に帰ってくる。ただし、夜は霊媒の姉の夫が代理としてマーリー女神寺院の礼拝を行なう。

霊媒は、寺院に集まる村人たちと異なり、必ずしも清浄とはいえない村人たちとの接触を避けるために、人影の少ない浜辺を通過してパールタサーラティ寺院に戻る。霊媒はまた、浜辺を通過することで、自らを海を渡るドラウパディー女神に似せているのであるとも説明した。

4日目の午後、寺院の入口の外側に小さな天蓋 (*pantal*) を建てる。5日目より、霊媒とそのアシスタントは、ここに座ってマハーバーラタを読唱するのである。

5日目

5日目のスケジュールはつぎの通りである。

- 5.1. 早朝の礼拝
- 5.2. ハヌマンの旗の掲揚
- 5.3. 村の集会
- 5.4. 昼の礼拝
- 5.5. カラハム行進
- 5.6. 夜の礼拝
- 5.7. マハーバーラタの読唱

5.2. ハヌマンの旗の掲揚

5日目の儀礼で午前中重要なのは、パールタサーラティ寺院の外にハヌマンの旗を掲揚することである。時刻は9時、場所はちょうど広場をはさんだ寺院の反対側である(図8参照)。まず、15メートルほどの長さの旗竿が用意される。霊媒は旗竿を立てる穴のところにアーラーチをする。つぎに、旗竿に水をかけ香煙を焚き、三箇所シグェ派の印をつける。こうしてから約100名の男たちによって旗竿が立てられる(写真14)。霊媒はウコンの固まりを旗竿につけて、これにガネーシャを勧請し礼拝を行なう。この後、ハヌマンの旗が掲揚される。そして、旗に礼拝をして、カーuppを旗竿に巻く。

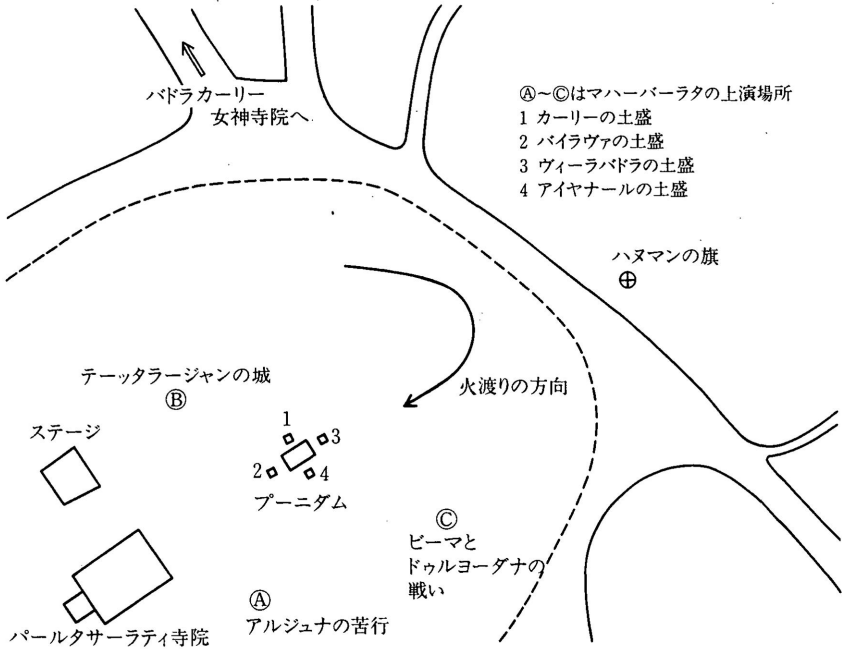


図8 パールタサーラティ寺院の周辺

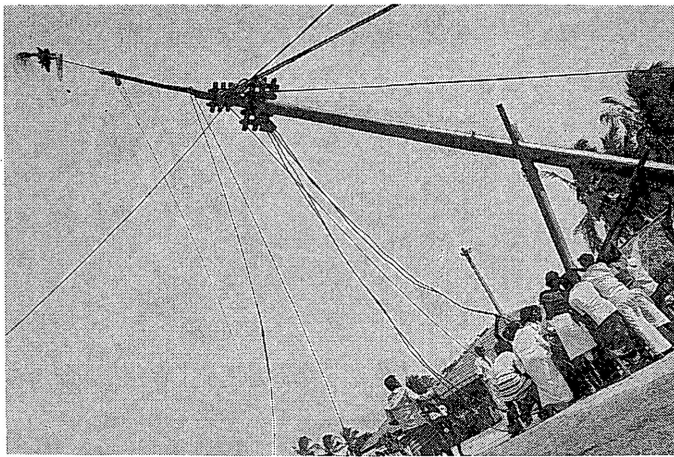


写真14 外の旗竿を立てる村人たち

5.3. 村の集会

村の集会 (*ūrūtōm*) が寺院の前で行なわれる。ここでの議題は、15日目から17日目までのマハーバーラタ劇 (*kācci*) を演じるグループ三つと、17日目の守護神を勧請する4人をくじで決めることである。およそ90名の男たちが集まる。全部で30のグルー

プが応募したが、劇を演じる機会は3回しかない。劇に参加する理由は、応募者たち（あるいはグループの代表者）がドラウパディー女神に願掛けをし、その願いがかなえられれば祭祀でマハーバーラタ劇を演じると約束したからである。したがって、これは感謝を表わす奉納儀礼 (*nērikkaṭan*) の一種である。応募者たちは特定の演題に応募する。このため人気のある演題はそれだけに当たる確率も低くなる。くじを引くのは霊媒である。選ばれたものたちのグループには、ヒンドゥ寺院管理委員会より準備金として600ルピー（約6千円）が与えられる。この集会が終わると、司祭による昼の礼拝 (5.4.) となる。

5.5. カラハム行進とクンミ踊り

5日目のカラハム行進は5時にパールタサーラティ寺院を出発し、マーリー女神寺院へと向かう。これは基本的に初日のカラハム行進と同じである。唯一の相違は、マ

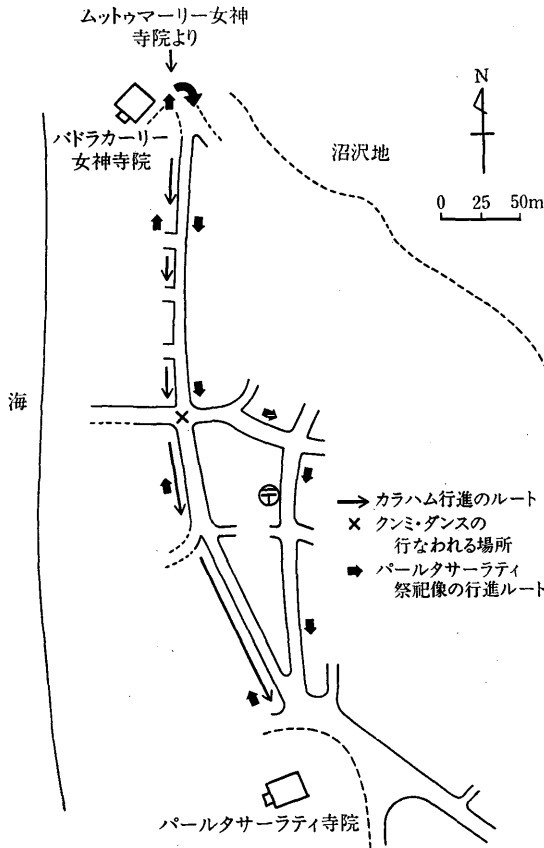


図9 D村の中心部

ーリー女神寺院からカーリー女神寺院を通過してパールタサーラティ寺院に向かう途中の四つ辻でクンミ (*kummi*) という踊りをするのである (図9参照)。これは霊媒とマハーバーラタを読唱するときのアシスタント二人によって行なわれる。両者は向かい合いながら、大きな円形を描いてゆっくりとしたテンポで踊る (写真15)。ここで、アシスタントが踊りのリードをとり、憑依状態となった霊媒 (ドラウパディー) を歓待するかのようなしぐさをする。村人たちは両者を取り囲むようにしてクンミ踊りを見物する。見物人のなかには、感きわまって「ティラウパディ、ティローパディヤンマン！」と大声で女神の名を呼んだり、トランス状態になるものもいる。

以下では、クンミの最中に村人たちによって歌われる歌を意識して紹介しておきたい。マハーバーラタへの言及のために内容が複雑になっているが、村人たちのドラウパディー女神によせる素朴な感情を読みとることが可能である。なお原文については付録を参照。

ドラウパディーの黄金の足に祈りを捧げましょう、彼女の吉なる足に⁶⁶⁾。

ドラウパディーよ、あなたはラクシュミーの夫であるマーダヴァ (*Mādvava*, クリシュナのこ) を救いました。そして5人の王 (パーンダヴァ) を救いました。わたしたちの母よ。

ドラウパディーを忘れてはなりません。彼女はその黄金の足で3界を計りました。



写真15 クンミ踊り (手前はアシスタント)

66) 足 (*aṅgi*) の強調は神への絶対的な献身を救済の道とするバクティの思想の影響と考えられる。信徒たち(バクタ)はタミル語で *aṅgiār* と表現される。この点について Diehl [1956: 132 n. 3], Yocum [1982: 173 n. 4]などを参照。

ドラウパディーよ、あなたは、父のパンチャーラ（ドルパダ）王が子供をつくろうとして苦行を行なった結果、炎の中から生まれました。貞淑な女よ、母なる女神よ。

どうかわたしたちが犯すかもしれない過ちをお許してください。

わたしたちは、あなたが美しいマンゴーの葉を挿した光輝く壺（カラハムのこと）に入ってやって来るのを見えています。

ドラウパディーよ、ウコンの水の入った壺（クンバム）と、ココヤシの実、花、アルチャナ（一種の供物、後述）をあなたの足に捧げる人たちに、母のように優しく振舞ってください。

どうか、コブラの旗を掲げる罪深い男たち（カウラヴァ兄弟）を許してあげてください。

そしてかれらのために歌いましょう。

ドラウパディーよ、あなたはクリシュナの妹で、5人の王たちの妻です。わたしたちはあなたの足にこうして祈っているのです。

ドラウパディーよ、あなたを讃え、祈りましょう。わたしたちの母に歌いましょう。

ドラウパディーよ、あなたはシヴァ神の真の恩恵のおかげで目映いばかりの炎の中から生まれできました。そして栄えある5人の王たちと結婚しました。あなたはわたしたちの守護神です。

あなたはどこからでもやって来ます。そしてわたしたち信徒が願う恩恵を与えてくれます。

ドラウパディーよ、アルチャナを与える人たちに子宝と富そして人生のすばらしさを授けてください。

ドラウパディーよ、あなたは世界でもっとも理想的で貞淑な妻だから、その名声は世界中に広がっています。

ドラウパディーよ、あなたはカーリー女神と同じように、恩恵でわたしたちを守るためにやってきました。あなたに歌と踊りを披露しましょう。真のシャクティ（女神）よ。

夫たちとともに苦しんだからこそ、あなたはその吉なる眼で人生をより深く理解することができます。

ちょうどシヴァとその妻が暗闇から現われたのと同じように、ドラウパディーよ、あなたもまた異なる世界に現われます。

ドラウパディーよ、シヴァの真の恩恵のおかげで、あなたは目映いばかりの炎の中

から生まれでました。そして栄えある5人の王たちと結婚しました。あなたはわたしたちの守護神です。どうか悪い人たちを懲らしめてください。

ドラウパディーよ、あなたは苦しみと病を取り除くためにこの村にやってきました。力強い女神よ、どうかわたしたちを永遠に守ってください(村人たちに向かってさあ、わたしたちの母に「アローハラ!」と叫びましょう)。

この歌は漁民カストの一人によって創られ、その子孫が楽師となって歌っている。この歌の内容からも明らかなように、子供や富の増加、病や苦しみの軽減といった世俗的な願望の充足が基本的なテーマとなっている。そして、ドラウパディーのすばらしさとして、彼女自身が苦しみを味わったからわれわれの人生もよりよく理解できるであろうと述べているところに注目したい。苦悩する女神のテーマについては第三章四節において取り上げることになる。

踊りが終了すると、パールタサーラティ寺院へと行進を開始し、カラハムの壺の側面に剣が立つという奇跡を見せた後、ブラーマン司祭による礼拝(5.6.)が続く。そして、マハーバーラタの読唱(5.7.)が寺院の入口のところで9時より2時間行なわれる。この日の話は、宇宙開闢からパンドヴァとカウラヴァの共通の祖先たちの話である。主としてヤヤーティ王について語られる。

6日目から10日目

6日目から10日目までは、いままで紹介した儀礼の繰り返しである。6日目、8日目、10日目は礼拝とマハーバーラタの読唱、7日目と9日目は、これにカラハム行進とクンミが加わる。ただし、9日目にはカラハム行進の後、外部のものが内陣に入ったために宥和のアビシェーカ儀礼(Skt. *caṇḍālaprāyaśittābhīṣeka*)が行なわれた。これはヴェーストゥ・シャーンティと類似しているが、内陣の神像の水浴と飾り付けが加わる点が異なる。この点については、後に詳しく記述するスナーナービシェーカを参照されたい。9日目には、火渡りのために使用する木が一部寺院の前の広場に積まれていた。これは、もと網元で現在は商人となっている村人の寄進である。また、10日目の午前には裕福な網元の奉納儀礼としてルドラービシェーカ(Skt. *rudrābhīṣeka*)という儀礼が行なわれた。これは村落儀礼を構成する儀礼ではない。その形式は11日目から行なわれるスナーナービシェーカ(Skt. *snānābhīṣeka*)と同じである。

マハーバーラタについては、すでに詳しく紹介している。ここでは簡単に、いつどのような話が語られるのか、またそれにもなう儀礼的所作がいかなるものかを記述する。6日目のマハーバーラタは、主としてシャントヌ王とガンガーとの出会い、ビ

ーシュマの誕生、そしてサティヤヴァティーとの出会いに関するものである。7日目では、サティヤヴァティーの私生児ヴィヤーサの助けで、盲目のドゥリタラーシュトゥラとパーンドゥが生まれ、かれらからカウラヴァ兄弟とパーンダヴァ兄弟たちが生まれる話が続く。かれらが生まれるときには鈴が鳴らされる。8日目のマハーバーラタでは、パーンドゥの死、ドゥルヨーダナとビーマ、アルジュナとの確執などが語られる。9日目は、弓の先生であるドローナの命を受けたカウラヴァとパーンダヴァたちが、パンチャーラ王国の王であるドルパダを攻撃し、カウラヴァたちは敗れるが、アルジュナは期待通りの活躍をする話が語られる。10日目のマハーバーラタは、パーンダヴァたちが寝ていた宮殿が燃やされるが、ビーマの機知で危機を脱する話と、それに続く魔神たちとの戦いの話である。

11日目

11日目の儀礼にはつぎのようなものがある。

- 11.1. 早朝の礼拝
- 11.2. スナーナービシェーカ
- 11.3. 昼の礼拝
- 11.4. ガネーシャ祭祀像の行進
- 11.5. 夜の礼拝
- 11.6. マハーバーラタの読唱

この日から、祭祀を構成する重要な儀礼が新たに二つ加わる。ひとつは午前10時に始まるスナーナービシェーカであり、ひとつは午後8時の祭祀像の行進 (*ūrpavāni*) である。

11.2. スナーナービシェーカ

すでに述べたように、11日目から16日目までの間に行なわれるすべての必要経費は寺院の告知板に記載されているパトロン・グループ（コロンボの商人の場合は個人）によってまかなわれる。そして、毎日行なわれるスナーナービシェーカにその代表が参加する。

スナーナービシェーカの目的は、他のアビシェーカ儀礼と同様に、神像に聖力を導入すると同時に、パトロンを聖なる世界へと導くことである。そしてその方法は、一日目のヴァーストゥ・シャーンティとグラマ・シャーンティと類似している。以下重複する儀礼については解釈を省略して紹介する⁶⁷⁾。

67) アビシェーカについての詳細な解釈は田中 [1986] で試みた。

儀礼を執行するのはブラーマン司祭であるが、その隣に座るのはパトロンの代表である。かれは、ヴァーストゥ・シャーンティとグラマ・シャーンティにおける霊媒と同じような形で儀礼に参加する。最初に司祭はその日の儀礼を援助するパロンたちの名前をすべて読み上げる。儀礼そのものに関して言うと、最初のパロンおよび司祭による聖化準備儀礼からホームまではヴァーストゥ・シャーンティとグラマ・シャーンティと同じであるが、冬瓜の切断や藁人形を燃やすといったヴァーストゥに関する儀礼はない。

司祭がホームを行なっている間、司祭の次男がパールタサーラティ像とドラウパディー像にたいし、「水浴」(Skt. *snāna*)を開始する。かれはまず、大量の水を石像にかけ、バナナ、ドリアン的一种 (*palāppalam*, *Artocarpus integrifolia*)、パイナップル、マンゴの果肉を蜂蜜と砂糖で混ぜたものを像に塗りつける。樟脳でアーラーチをして果物を水で流し落としした後、順に牛乳、水、二つのココヤシのジュースを像にかける。これらは、神を歓待する所作と考えることが可能であるが、神像を事前に冷却することで、熱い聖なる力を像に導入するための準備儀礼としてとらえることもできる。

ホームが終了すると、そこで生成した力はホームから糸を通じて9のクンバムに移動したとみなされる。つぎに、このクンバムのひとつ（それはパールタサーラティを表象する）が寺院の周りを一周する。司祭が右手にダルバ草の棒を、左手に鈴を持ち、次男がクンバムを両手に抱えて寺院を右回りに一周する (Skt. *piradakṣiṇā*)。かれらは楽師たちと2本の松明によって先導され、後ろには巨大な儀礼用の傘が控える。クンバムの後に、パロンや寺院委員会の成員たちが続く。

行進後、パールタサーラティのクンバムは内陣のパールタサーラティ神像の前に置かれる。そして、クンバムの聖なる水を神像にかけるという灌頂行為が始まる。司祭はダルバ草の棒でパールタサーラティのクンバムと石像との対応する部分を交互に触れた後、クンバムを分解する。つぎに、クンバムにかかっていた花輪や布、3束のダルバ草を神像に掛け替える。そして、マンゴの葉とココヤシの実を取り除いて聖水を一息に神像にかける。さらに、他のクンバムの水をつぎつぎとパールタサーラティ、その配偶神たち、ドラウパディーの像、祭祀像すべてにかける。こうして神像は聖化される。すべての灌頂が終了すると、カーテンがおろされて、これらの像は新しい布や花で綺麗に飾られて (Skt. *alamkāra*)、つぎの屋の礼拝に臨む。

内陣の外では、パロンが司祭およびその次男に布施を渡し、司祭はアーラーチをパロンに行なう。布施 (Skt. *dakṣiṇā*) は少額の礼金 (20ルピー=約200円) であるが、ほかに新しい腰巻やキンマの葉などを渡す。このときパロンはアビシェーカ儀

礼のはじめにつけたダルバ草の指輪を司祭に返す。これによってかれは再び日常の世界に復帰することになる⁶⁸⁾。最後に、司祭はプラサーダをパトロンの代表やヒンドゥ寺院管理委員会の人々に分配する。まず聖灰、つぎに聖水が配られる。かれらは両手を重ねてこれらを受け取った後、聖灰で額に3本の線を引き、聖水を少しすすったり髪や首につける。さらにカーランジに入ったプラサーダ（石像に塗りつけた果物）をパトロンとヒンドゥ寺院管理委員会の代表が受け取る。

アビシェーカの後に昼の礼拝（11.3.）が続く。アビシェーカと礼拝とは厳密には別個の儀礼として取り扱うことが可能であるが、聖なる力の動きをめぐる論理を考えると連続したものとしてとらえるべきである。見てきたように、礼拝は独立して行なわれるが、アビシェーカは常に礼拝をとまなう。その理由は、神像に導入された聖力を再びプラサーダなどの媒介物を通じて人々（パトロンなどの限られた人物だけでなく）に分配する必要があるからである。これによって一時的にせよ神の力を共有する信者たちの世界が構築されることになる。しかし、この世界は、パトロンの媒介によって可能となったものであるという点で、真に平等主義的な世界ではない。パトロンは司祭とともに神の力を統御し媒介する存在として、他の信者と神との中間に位置する。礼拝後配られるプラサーダによって、人々は神の恩恵あるいは力を得ることが可能である。とするならば、プラサーダのもととなる供物を準備し、これを配るパトロンたちが、儀礼を執行する司祭とともに、人々と神との関わりに不可欠な存在となってくる⁶⁹⁾。パトロンたちは、儀礼に参加することでブルデューのいう「象徴的な資本 (symbolic capital)」[BOURDIEU 1979: 83] を手中に収めるといえる。スナーナービシェーカは、たんにパトロンたちの富を直裁的に他の村人たちに誇示する場にとどまるだけでなく、より象徴的な次元でかれらの政治・経済的な地位を正当化しているということになるのである。

11.4. ガネーシャの祭祀像の行進

11日目より5体の祭祀像は入口近くのホール (*vacantamandapa*) に移動する。夜になると、この日のパトロンおよび寺院管理委員会の成員たちがガネーシャの祭祀像のみを外に出す。そしてジープに乗せてゆっくり村を行進する(写真16)。このとき、松明を持つ人と楽師たちが先導する。最初の行進はガネーシャだけであるが、二日目か

68) 古代供儀の分析をした Malamoud [1976] は、布施に日常復帰の意味があると指摘している。筆者は別のところでアビシェーカが供儀のモデルに基づいていると指摘した [田中 1986]。本論で詳しく論じなかったが、パトロンも、古代供儀の供儀祭主と同じように、司祭に導かれて聖なる世界に入り、シャクティを得、日常世界に帰還するのである。

69) プラサーダをめぐる以上の議論については田中 [1986: 22-23] を参照。

らはパールタサーラティとその配偶神が加わる。初日にガネーシャ神のみが行進するのは、この神が「もののはじまり」に関わるからである。ジープは寺院管理委員会のもので、そのメンバーのひとりが運転する。祭祀像にはブラーマン司祭の次男が付添い、途中で村人たちからアルチャナ (Skt. *arcana*) という供物を受け取る。ジープは村の主要道路を右回りに回る。カーリー寺院で、司祭はジープから降りてガネーシャにパンジャーラーチをする。そして、もと来た道を少し戻ってから東に曲がり、郵便局の前を歩いてパールタサーラティ寺院へと戻る。このあと、夜の礼拝 (11.5.) が行なわれる。ここでアルチャナについて少し詳しく紹介したい。



写真16 ガネーシャの祭祀像

アルチャナは私的な願望のため、あるいは願いがかなえられたことを感謝するために供えられる供物で、毎日の礼拝時に捧げられるナイヴェーディヤと異なる⁷⁰⁾。一言で言えば、ナイヴェーディヤは公的な供物、アルチャナは私的な供物である。D村ではアルチャナというよりセラヴ (*celavu*, 文字通りの意味は出費である) という方が一般的である。このアルチャナは、盆にキンマの葉を敷き詰め、その上にバナナ一房、ココヤシの実一つ、ビンロウジュの実数個をのせたものである (写真17)。これらに加えて、少額紙幣、儀礼に必要な樟脳や香煙粉などを紙に包んで献上する。司祭はアルチャナを受け取ると、まず、ココヤシの実を手際よく二つに割ってその半分のみを盆に戻す。つぎに、キンマの葉やバナナの一部を取る。他の品物はすべて残らず受け取る。そして神像へ向かって呪文を唱えながら聖水と花卉をかけて聖化する。最後に、樟脳でアーラーチをしてから、アルチャナの残りを献上者に返すのである。これはブラサーダとなる。司祭が取った品物はすべて司祭のものとなり、後で売却する。

アルチャナは祭祀の期間中さまざまな機会になされるが、集中するのは祭祀像の行

70) アルチャナにみられる供物の変容もまた一種の供儀である。この点については田中 [1986: 20] を参照。



写真17 アルチャナを供える

進の時と18日目の日中である。

夜の礼拝は、ガネーシャ神の行進が終了した10時頃から始まる。

11.6. マハーバーラタの読唱

祭祀像の行進のために、マハーバーラタの読唱が始まるのはいつもより遅く、夜11時頃からである。

今日のマハーバーラタは、ドラウパディーの婿選びについての話である。ドラウパディーは、父ドルパダの誓いによってアルジュナと結婚することになっていた。パーンダヴァたちの行方は依然として分からなかったが、ドラウパディーの婿選びの日が決められる。弓矢の競技でブラーマンにやつしたアルジュナが、みごとに的を射る。ここで、寺院の鐘が鳴り、ブラーマン司祭の息子が内陣のドラウパディー像と祭祀像に花輪をかける。霊媒もまた、読唱を一時中断して、司祭の息子の後ろに控えて鈴を鳴らす。

この頃より、祭祀の期間中行なわれるさまざまな奉納儀礼（火渡りもそのひとつ）に参加する人々が、パールタサーラティ寺院に泊まり始める。かれらは夜寺院の内部で寝て、そのまわりで食事をつくる。

12日目

12日目の儀礼はつぎのようなものから成る。

12.1. 早朝のガネーシャの行進

- 12.2. 早朝の礼拝
- 12.3. スナーナービシェーカ
- 12.4. 昼の礼拝
- 12.5. カラハム行進
- 12.6. パールタサーラティの祭祀像の行進
- 12.7. 夜の礼拝
- 12.8. マハーバーラタの読唱（ドラウパディーの結婚）

12.1. 早朝のガネーシャの行進

早朝、昨日のパトロンたちが、ガネーシャの祭祀像を直接肩に乗せて、寺院の周りを巡る。これは、スナーナービシェーカのような象徴性はないが、名誉 (*maliyātai*) などとあると考えられている。この後に早朝の礼拝 (12.2.) が続く。

12.6. パールタサーラティの祭祀像の行進

今日から、ガネーシャの祭祀像に加えて、パールタサーラティとその配偶神たちが夜の行進に参与する(写真18)。パールタサーラティの像を運ぶのは網元所有のトラクターである。そして、これを運転するのは所有者の網元自身である(写真19)。かれは、信仰の証として毎日トラクターを運転し、その必要経費を負担するのである。この日より、村外からタミルの楽師たちとシンハラ楽師たちの両方が行進に加わる。ただし、後者は寺院の内部に入れない。行進の前に少女二人によってアーラーチが行なわれる。これは、美しく飾られたパールタサーラティを邪視 (*kannūru*) から守るためである。ジープに乗ったガネーシャに続き、パールタサーラティがトラクターに引かれて村をゆっくり回る(図9参照)。ブラーマン司祭の次男がトラクターに乗って人々から供

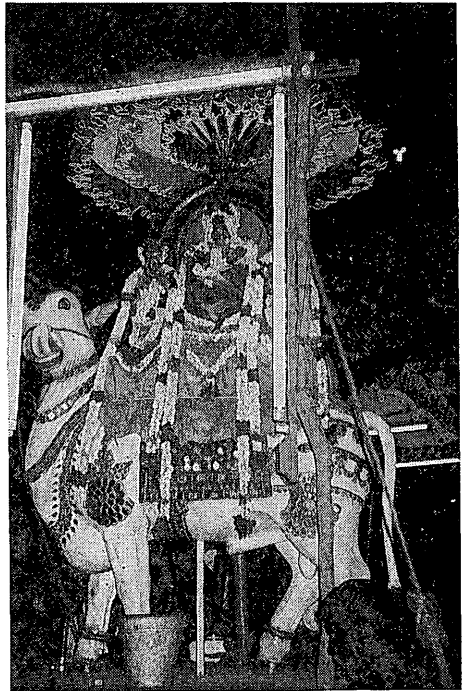


写真18 パールタサーラティと配偶神たちの祭祀像 (13日目)



写真19 祭祀像を運ぶ網元(13日目)

物を受ける。行進の形は基本的に毎日同じだが、祭祀像を乗せる乗物のみ変わる。この日は馬であるが、その後は、牝牛、ガルーダ、白鳥、トゥラシー (Tulasī, *Ocimum Sanctum*) 神木、アーディシェーシャ (Ādiśeṣa, 蛇) となる。ガルーダと蛇はヴィシュヌの乗物である。またトゥラシーはクリシュナと密接に関係する木である。

行進が村をめぐる再びパールタサーラティ寺院に到着すると、夜の礼拝 (12.7.) となる。

礼拝の後、再度外部の人間が内陣に入ったため、宥和のアビシェーカ儀礼が行なわれた。

12.8. マハーバーラタの読唱 (ドラウパディーの結婚)

この日のマハーバーラタはドラウパディーの結婚についてである。ただし、たんなる読唱にとどまらず、実際の儀礼が寺院の内部で執り行なわれる。この儀礼は、伝統的に村の金細工師カスト15世帯⁷¹⁾が必要経費を出すことになっている。かれらは、この儀礼のパトロンであり、結婚式の時に花婿側から受け取る金のネックレス (ターリ, *tali*) を提供する (写真20)。このターリはドラウパディーの祭祀像にかけられる。ドラウパディーを表わす壺とパーンダヴェ兄弟を表わす壺 (クンバム) が、内陣の入口の前に二つ用意されている。司祭はブラーマンである。儀礼の進行上必要な時には霊媒がドラウパディーのクンバムを運ぶ。これにたいして、金細工師たちはパーンダヴ

71) 金細工師の世帯は、隣村に住むものを含めると16世帯となるが、その内のひとつは母子家族で貧しいため出費を除外されている。



写真20 ターリを運ぶ金細工師の妻

アのクンバムを運ぶ。霊媒がドラウパディーの化身であるということ、また実際の結婚式でターリを渡すのが花婿の側であるということを考えると、この分業は妥当なものといえよう。

ここで結婚式の儀礼そのものの詳しい記述は省略するが、金細工師とは別に、ターリーをドラウパディーに捧げるために何人かの女性たちがこの結婚式に参加している。彼女らは、ドラウパディーに結婚（夫の獲得）や、夫の病氣平癒を祈願した人々である。ターリは夫を象徴するから、彼女らは夫の身代わりを女神に供えていることになる。つまり、そこには奉納儀礼一般に存在する代用の論理を認めることができる⁷²⁾。

午後11時から始まったドラウパディーの結婚式が終了したのは午前3時近くであった。

13日目

この日のスケジュールは、カラハム行進が行なわれないという点を除いて基本的に12日目と同じである。マハーバーラタでは、ドラウパディーと結婚したパーンダヴァたちを嫉妬するドゥルヨーダナ、そしてアルジュナの巡礼が語られる。

14日目

東海岸に移動して漁業をしていた村人たちが、ドラウパディー女神祭祀のため数ヶ月ぶりにD村に戻って来る。貧しい人を除き、このころから人々は漁に出るのを控える。

72) ただし、奉納者のひとは、妻が流産して体の調子が悪くなった時にドラウパディーに祈願し、回復を祝ってターリを贈ったと言った。

14.3. 奉納儀礼

今日から、祭祀の期間中に行なわれる奉納儀礼が始まる。ここで奉納儀礼について簡単にまとめておきたい⁷³⁾。

人は、不幸に見舞われると、その除去を求めてさまざまな手段に訴える。そのひとつに神への願掛けがある。そして、神のおかげで不幸が取り除かれたとみなされたとき、願掛けで約束した儀礼を行なう。これが奉納儀礼である。奉納儀礼は、最初に掛けられた願が成就して初めてなされるもので、感謝の性格が強い。ヒンドゥ教徒はこれを神への負債 (*kaṭan*) を返すと表現する。この場合、負債とは神が人間にたいして行なったと信じられている行為、たとえば病気の治癒や不幸の除去などである。奉納儀礼は毎年繰り返す場合もあるし、一回だけの場合もある。D村では、願を掛ける祈願者と奉納儀礼を行なう奉納者とは同じではない。不幸に苦しむ本人が祈願するのではなく、それを見かねた母親や妻などの近親のものが願掛けを行ない、儀礼は本人が行なう。祈願の内容は、健康の回復、試験の合格、豊漁など多岐にわたる。

奉納儀礼には、たんに寺院に参拝してアルチャナを供えるものから、祈願した神のために寺院を建立し、祭祀を執行させる場合までさまざまである。人体の一部を型どったアルミ板を奉納する場合もある。これらは、奉納者が煩った部分や失せ物を表わしている。これに類似した例として、神に祈願したおかげで子供が授かったとみなされると、その子供の頭髪を奉納するというものがある。また、男性による八点投地



写真21 八点投地

73) 奉納儀礼についての詳しい分析は田中 [1989b] を参照。

(*astāṅkappantāraṇai*) や女性による五点投地 (*pāncāṅkappantāraṇai*) がある。前者は地面に横になって転がりながら寺院に参拝したり、たんにそのまわりを回るものである(写真21)。後者は座ったり立ったりしながら体を移動する。マハーバーラタの登場人物役を演じることや、ルドゥラービシェーカを行なう動機も神への感謝であった。

奉納儀礼は、憑依や自傷行為のともなうものと、そうでないものの二つに大きく分けることが可能である。14日目から17日目までの4日間に集中して行なわれるカーヴァディ (*kāvāṭi*)、アッキニチャッティ (*akkiniccatti*)、パールセンブ (*pārcempu*) などは、トランスや自傷行為をともなう奉納儀礼である。

これらの儀礼を行なうものとその近親あるいは友人たちは、午前8時半頃にマリー女神寺院の境内に集まる。そして、そこで奉納儀礼の準備に取りかかる。カーヴァ



図10 カーヴァディの基本構造
(Sonnerat [1782: 257] より)

ディは男たちが、パールセンプは女たちが行なう儀礼である。これにたいして、アッキニチャッティは男女どちらも参加が可能である。

カーヴァディは、竿 (*kāvu*) と踊り (*āṭi*) の合成語である。それは文字どおり、棒をかついで踊りながら神に参拝する儀礼行為である。この棒は約1メートルの長さで、その上に半円形の覆いがつけられている(図10参照)。この棒自体もカーヴァディと呼ばれる。それはクジャクの羽根やライムの実などで飾られる。棒には牛乳 (*pāl*) の入った黄銅の小壺を二つ吊るす(このため厳密には *parkāvaṭi* という)。牛乳は後に神像の灌頂に使用される。その動機は、病気や事故が多数を占めている。

女性には棒を使わず、牛乳の入った金属性の蓋つき小壺 (*cempu*) を片手で支えるようにして直接頭にのせる。これをパールセンプという(写真22)。形式は異なるが、カーヴァディとパールセンプの儀礼過程は同一といってよい。

アッキニチャッティの文字通りの意味は「炎のなべ」である。奉納者は、燃えさかる木片が入った土製のなべ (*caṭṭi*) を両手で持って、足早にパールタサーラティ寺院に向かう。このなべの外側はジャスミンやブーゲンビリアの花輪で飾られ、さらにインド・センダンの葉でおおわれている⁷⁴⁾。ただし、ドラウパディー祭祀の期間アッキニチャッティをする奉納者は数名である。

奉納者は、儀礼の数日前からドラウパディー女神寺院で生活し、菜食と禁欲の禁忌を守る。儀礼の当日、奉納者の大半は海岸で水浴をしてからマーリー女神寺院に集合

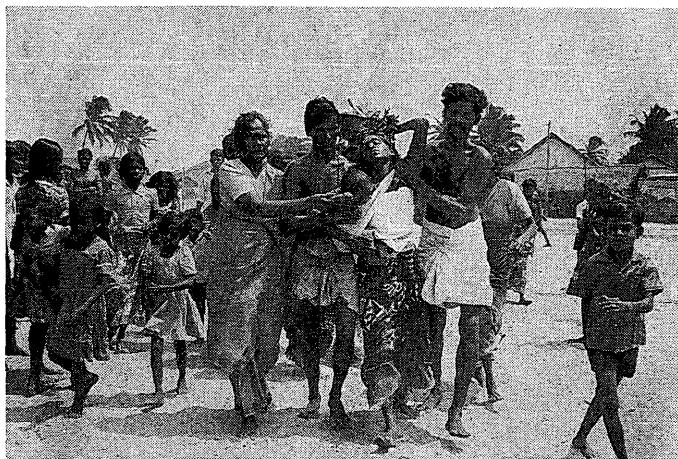


写真22 子供を抱えるパールセンプの奉納者

74) アッキニチャッティについては田中 [1989a: 482-483] でも触れた。

する⁷⁵⁾。そして寺院の外にある井戸で再度水浴をする⁷⁶⁾。男性は上半身裸、儀礼用の腰巻を着けている。首にはシヴァの第三の目にたとえられるルドゥラークシャ (Skt. *rudhrākṣa*, *Eloeocarpus*) の実を通した首飾りをつけている。女たちは、激しい体の動きによってサリーがずれないように、しっかりと体にまきつける。水浴のためサリーはすでに濡れている。髪にはインド・センダンの葉をつける。境内ではカーヴァディ棒の飾りつけなどの準備を行ない、各自がガネーシャとムルガンに礼拝をする。

マーリー女神寺院での礼拝が始まると、奉納者たちはいっせいにカーヴァディ棒をかついだり、燃えている木が入っているなべをもって急テンポで踊り出す。そして足早にパールタサーラティ寺院へと向かう。楽師たちがかれらを先導するが、整然とした行進ではなく、どちらかという、各自ばらばらで数名の家族や近親の者が奉納者を取り囲むようにして移動する。礼拝が始まるやいなや激しいトランスにはいるものもいれば、途中でトランス状態になるものもいる。なかなかそうならない奉納者には、付き添いの者が香煙を大量にかがせて、トランスを誘発しようとする。

ドラウパディー女神寺院に到着すると、奉納者は、カーヴァディ棒を奉納すると同時に、心身を冷やす効果のある聖灰を靈媒から額につけてもらう。すると、奉納者はその場に倒れてしまう。これはトランス状態の終了を意味する。かれらを付き添いの者が抱きかかえて、南側の出口から外へ連れ出す。そこで、家族や近親のものからタイム・ジュースやサイダーを飲ませてもらう。マーリー女神寺院から奉納者に付き添う人々は限られているが、寺院には知り合いの者が数多く集まって奉納者の到着を待っていた。

カーヴァディの背景には、ムルガン神に殺され、そして再びかれの慈悲によって再生した魔神についての神話がある⁷⁷⁾。死を通じて、魔神たちはムルガンの第一の信者となったと伝えられている。これにたとえることによって、奉納者たちは象徴的な自己供犠を行使し、新たな再生を体験する。カーヴァディに典型的に認められる自傷行為はムルガンによる殺害を象徴する。というのもかれらは舌や頬にムルガンの槍に似た武器 (*vēl*) のミニチュアを突き刺すからである (写真23)。ここでの死 (殺害) は、

75) 少数であるが、D村の東にあるパイラヴァ神 (Bairava) の小祠や南のS村にあるムットゥマーリー女神の小祠から出発する者もある。かれらはここからマーリー寺院まで来て、パールタサーラティ寺院へと向かう。

76) 水浴というよりも、大量の水を頭上からかけられる。この時点でトランス状態になるものも数人いる。

77) この神話の紹介およびカーヴァディについての詳しい分析は田中 [1989b: 304-311] を参照。カーヴァディとドラウパディー女神祭祀とを結びつける説明を得ることはできなかった。シンガポールでもドラウパディー女神祭祀においてカーヴァディをみる事ができるが、これは最近の現象という [BABB 1974: 18, 24]。



写真23 自傷行為をともなうカーヴェディ

神と人間との間にある障壁を除去するための積極的な手段となっている。そして、この種の奉納儀礼にしばしばトランスがともなうのも、そこで体験される「死」が、神との出会い、あるいは合一を意味するからである。

アッキニチャッティに関しては、炎による浄化や、試練といったシンボリズムを読みとることができるが、残念ながらその故事について何も得ることはできなかった。

14日目から16日目までの3日間で、約120名がこの主の奉納儀礼に参加した。ほとんどが村人であるが、中には近隣からD村に毎日野菜を売りに来る仏教徒なども参加していた。

マハーバーラタは、この物語のクライマックスのひとつであるユディシュティラとドゥルヨーダナとのさいころによる賭と、ドラウパディーの受けた屈辱についてである。このあと、かれらは13年間王都を離れる。

15日目

15日目の儀礼はつぎのようなものから成る。

- 15.1. 早朝のガネーシャの行進
- 15.2. 早朝の礼拝
- 15.3. 奉納儀礼
- 15.4. スナーナービシェーカ
- 15.5. 昼の礼拝
- 15.6. マハーバーラタ上演

田中 司祭と霊媒

15.7. パールタサーラティの祭祀像の行進

15.8. 夜の礼拝

15.6. マハーバーラタ上演

この日よりマハーバーラタは読唱だけでなく、有名なシーンが日中演じられることになる。カーリー女神寺院からパールタサーラティ寺院を結ぶ道が、この日の舞台である。道の両側に菩提樹 (*pūvaracana*, *Ficus religiosa*) の枝を数メートルごとに立て、



写真24 マハーバーラタの舞台となる道

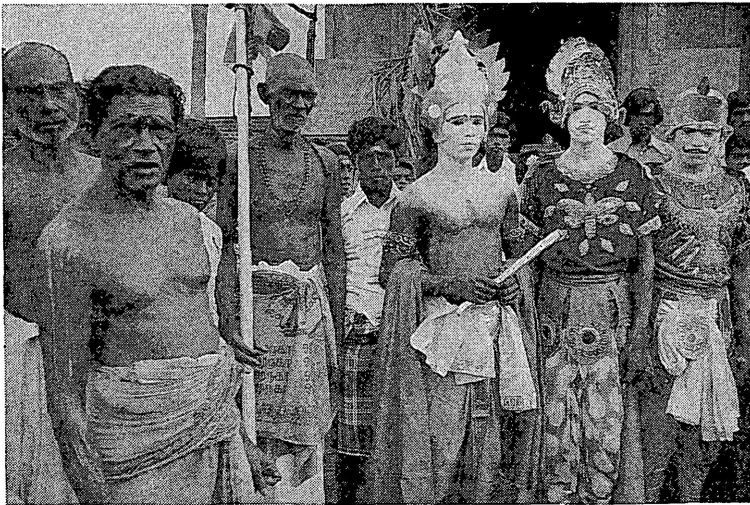


写真25 演者たち

水を撒いて清める（写真24）。午後4時半頃、12人の演者たちが小学校の分校で準備をし、霊媒よりカーップを巻いてもらう（写真25）。そして、近くのカーリー女神寺院に礼拝をしてから、菩提樹で飾られた道を歩きつつ演技をする。この日は、パーンダヴァ兄弟とドラウパディーが王都より追放されて、森の中で暮らすときに生じたさまざまな出来事のシーン (*vanamputkācci*) を演じる。この場合、菩提樹で飾られた道が森を表わしている。演者のうち6人が、パーンダヴァ兄弟とドラウパディーを演じ、他の6人がかれらが森で出会うさまざまな魔神や怪物に扮する。演者たちにせりふはない。代わりに霊媒が所々で立ち止まってマハーバーラタを読唱する。

カーップについては初日の儀礼のところですでに触れた。それをつけているものは特別な聖なる状態にあることを示す。この状態は、霊媒の場合からも明らかのように神との交流あるいは接近を示唆する、非日常的あるいは境界的な (*liminal*) ものである。マハーバーラタの主人公たちを演じるということは、一時的にせよ、演者たちはかれらと憑依にもたとえられる接触をするといえよう。

演者たちは、最後にパールタサーラティ寺院にたどりついて、そこでカーップを霊媒に返す。それと交換に、聖灰を霊媒から受け取る。こうしてかれらはまた日常生活に復帰する。

すでに触れたように、マハーバーラタを演じるということは一種の奉納儀礼である。また、聞くということとならんで演じるということは大きな徳を積む行為である。

この日からパールタサーラティ寺院の北側にあるステージを借りて、若者たちが世俗的な創作劇 (*nāṭakam*) を演じる。この劇が終了するのは午前3時半である。

16日目

16日目の儀礼はつぎのようなものから成る。

16. 1. 早朝のガネーシャの行進
16. 2. 早朝の礼拝
16. 3. 奉納儀礼
16. 4. マハーバーラタ上演の準備
16. 5. プーニダムの聖化
16. 6. スナーナービシェーカ
16. 7. 昼の礼拝
16. 8. マハーバーラタ上演
16. 9. カラハム行進

16. 10. パールタサーラティの祭祀像の行進

16. 11. 夜の礼拝

16. 4. マハーバーラタ上演の準備

奉納儀礼の後、午後のマハーバーラタの演技のための準備が10時すぎに行なわれる。これは、アルジュナがシヴァに祈願して、世界最強の武器パーシュパタを授かったという話に基づく。6メートルほどの高さの棒、タヴァシマラム (*tavacimaram*, 苦行の木) が用意されて、寺院の南側の所に立てられる (図8の④)。その立て方は5日目のハヌマンの旗を掲揚した時の旗竿の立て方と同じである。すなわち、靈媒がタヴァシマラムを浄化し、これを立てた後にガネーシャへの礼拝を行なう。

16. 5. プーニダムの聖化

この後靈媒は火渡りをする場所、プーニダム (*pūṇīṭam*, ほかに炉, *Skt. agnikunḍa* ともいう) に移動し⁷⁸⁾、そこを聖化する (*pūṇīṭappaṭṭal*)。まず、靈媒はパランダヴァの旗を立てる。つぎに、ココヤシの実を二つに割って、それを旗の前に置く。さらに三つの穴を掘って、そこに黄色の粉を入れる。この粉はパランダラン・カストに伝わる粉 (*paṇḍārattūl*) といい、その製法は秘密である。この粉は、調査後5日間ドラウパディー神像の足元に安置されていた。靈媒は、旗から鞭を取ってこれを地面に置く。この粉も鞭も呪文の力を保持しているという事実から、靈媒の行為はカーップをつけるのと同じ意味を持つと考えることができる。つまり、この場所を呪文の力で聖化することによって、一方で汚れから保護し、他方で火渡りという形で生じる神との危険な接触から参加者たちの身を守ることが可能になると解釈できるのである。

16. 8. マハーバーラタ上演

午後4時頃、アルジュナの苦行 (*Skt. tapas*) とその成功に関する演技 (*arucunān tavacilaik kācci*) が行なわれる。これはパランダヴァたちが王都を追放されている間の出来事である。アルジュナは靈媒とともに行動をともにしていた男が演じる。楽隊とともに、靈媒、アシスタント、アルジュナらがパールタサーラティ寺院からカーリー女神寺院の所に向かい、ここでカーップをつけて礼拝をしてから、再びパールタサーラティ寺院へと戻る。その際、路上でアルジュナの演技が始まる。寺院に着くと、タ

78) プーニダムの意味は「花 (*pū*) の場所 (*īṭam*)」である。そして火渡り (*tīṃiti*) は「花の上を歩く」(*pūṃiti*) とも表現される。南インドでは、危険すぎるとして火渡りに禁止政策を採った英国植民政府に従って花を敷いて炎の代わりとした地域もある [Stokes 1873: 171]。

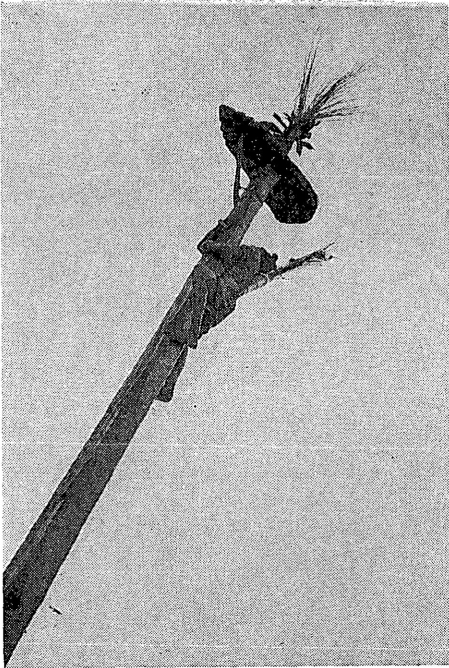


写真26 タヴァシマラムに上るアルジュナ



写真27 シヴァ(左)とシャクティ(右)

ヴァシマラムの周りをアルジュナは3回巡る。シヴァを讃える歌を唄いながら、かれはゆっくりとタヴァシマラムに上る(写真26)。そこに狩人に変装したシヴァとその妻シャクティ(Śakti)が現われる(写真27)。シヴァとシャクティは、5日目のくじに当たった村人たちが演じている。

この日から、主要道路と寺院の前の広場には大型発電機によって蛍光灯の外灯が設置された。電化されていない村にとって、これはいやがうえにも祭りの雰囲気を高める効果がある。

17日目

17日目のスケジュールはつぎの通りである。

- 17.1. 早朝のガネーシャの行進
- 17.2. 早朝の礼拝
- 17.3. 守護神の勧請
- 17.4. プーニダムの聖化
- 17.5. マハーバーラタ上演の準備
- 17.6. スナーナービシェーカ

17.7. 昼の礼拝

17.8. マハーバーラタ上演

17.9. パールタサーラティの祭祀像の行進

17.10. 夜の礼拝

17.3. 守護神の勧請

早朝、火渡りを行なう場所に、長さ約5メートル、幅約1.5メートル、深さ20センチのプーニダム（炉）ができあがる。その周りには、4メートルほど離れたところに四つの土盛り（*mēṭai*）が作られている（図8参照）。大きさは50センチ四方である。ここにプーニダムの守護神たち（*akkiniṅuṅṭakāval*）が勧請される。これらの神々は、カーリー、ヴィーラバドラ、バイラヴァ、アイヤナールである。守護神たちは、くじで選ばれた4人の村人たちの持つ「歓びの杭（*kalikamṭu*）」を依代としてマーリー女神寺院からプーニダムに運ばれて来るのである。この杭は30センチほどの長さのもので、三角錘を二つ低辺のところで重ね合わせたような形をしている。

まず、午前9時半頃、かれらはマーリー女神寺院近くの海で体を清める。つぎに、マーリー女神寺院の外にある井戸で体を洗う。そして、霊媒が4人にカーップをつける。これにはプーニダムを聖化するのと同じ聖粉がついている。4人は霊媒がカラハム行進の時にサンナダムに入るのと同じマーリー女神寺院の入口に横一列に並ぶ（写真28）。そして、寺院の鐘が鳴り始めるやいなや、歓びの杭を両手でもって踊り始める。このうち3人がすぐに激しいトランスに陥った。そのなかの一人は突然寺院の中

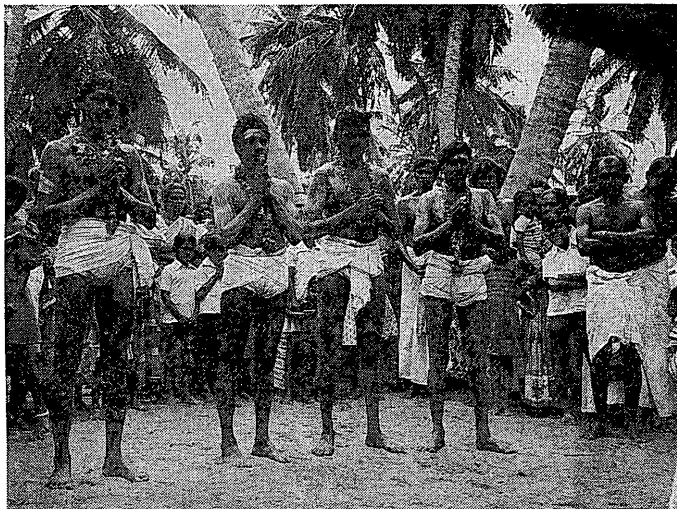


写真28 守護神を勧請する村人たち

に突進し、人々に連れ戻される。最後の一人も、パールタサーラティ寺院に行く途中でトランスにはいる。かれらはマリー女神寺院の代理司祭からアーラーチを受け、聖灰を額につけてもらってからパールタサーラティ寺院を目指す。

この時ドラウパディー祭祀で初めて小さな鼓型の太鼓が使用されていた。これは、ウドゥッカイ (*utukkai*) という名で知られており、その音は呪文の力を増し、憑依の統御に効き目があるという⁷⁹⁾。

4人がトランス状態のまま、駆け足でパールタサーラティ寺院の前の広場にやって来ると、東側を向いてしばらく踊る。この間霊媒は、土盛りの前にカーラージを二つ置き、ココヤシの花穂を土盛りに挿して、さらにキンマの葉やビンロウジュの実、バナナなどを供える。こうして、土盛りは神の一時的な住处となるのにふさわしい形となる。

踊りが終わりに近づくと、4人の村人たちが順に土盛りの方を目指して飛び出す。

最初はカーリーに憑かれた男である。かれは、飲びの杭をカーリーの依代となる土盛りにたたき込む。その瞬間、かれは倒れ込んで気を失う。霊媒がかれの傍らに仁王立ちになって、パーンダヴァの旗にかけてある鞭で倒れている男の右手首を3回打つ(写真29)。そして、かれのカーップを取り除いてから聖粉を額につける。これによって、かれはカーリー女神の憑依から解放されるのである。バイラヴァ、ヴィーラバドラ、アイヤナールに憑かれた男たちがつぎつぎに土盛りに走って倒れる。こうして、土盛りにプーニダムを見張る守護神が勧請される。

ここで霊媒が使用する鞭は、悪霊を追い出すために祓除師が使用するものと同じであると考えてよい⁸⁰⁾。言い換



写真29 鞭打ちの場面(右側に飲びの杭がみえる)

79) この点については Meyer [1986: 221 n. 1] をも参照。

えると、ここでの神の憑依は、悪霊の憑依にたとえられるような性格を持つ、きわめて両義的なものといえることができる。それは、これらの神々が見張り (*kāval*) という、外と内との間に立つような境界的な役割を付与された存在であるということと関係していると推察できる。かれらを勧請するには憑依が必要である。そのために聖粉のついたカーップをつけ、ウドゥッカイ太鼓が使用された。勧請という点に着目すると、これは、聖なる力を神像に導入するアビシューカ儀礼と同じ目的を持つといえることができる。一方は憑依であり、他方は司祭による複雑な儀礼を通じて目的が遂行される。またカラハム行進は、靈媒の比較的穏やかな憑依による勧請行為と考えることができる。

靈媒はこの後、プーニダムの中に入って再び聖粉を三箇所埋める (17.4.)。このあと、ここにロープが張られて、人や犬が入るのを防ぐ。

続いて靈媒は、午後のマハーバーラタの上演のために寺院の北側 (図8の㊸) に聖粉を埋めて聖化する (17.5.)。そして、太陽の旗を突き立てておく。

この日のエピソードはテッターラージャン (*Tēttarājan*) の城 (砦) を攻略する話 (*Tēttarājan kōttai piṭṭal*) である。かれの城には方角の神を演じる4人の少年が立っている。ここに老婆に扮したクリシュナが、城を開くように頼みに行く (写真30)。

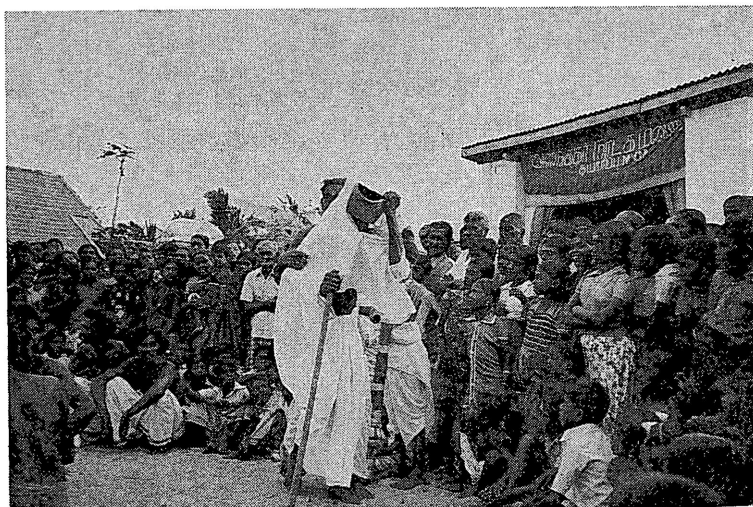


写真30 老婆にやつしたクリシュナ

80) 鞭打ちは他のドラウパディー女神祭祀においても報告されている [BABB 1974: 21-23; BIARDEAU 1984: 20; BROWN 1978: 251; NEVILL 1887: 589]。また、他の女神祭祀にも認められる [MOFFATT 1979: 227, 242]。この種の鞭打ちは暴力的な形であられるトランスを静めるためと考えるのが妥当である [BABB 1974: 21-22; BROWN 1978: 249]。

老女であることに安心したテータラージャンは、クリシュナを迎え入れるが殺されてしまう。かれは白い布におおわれ、後にドラウパディーの恩恵によって「蘇生」する。ここに再生のテーマを認めることが可能である。この点については、類似の所作がある18日目のエピソードの分析で論じることにした⁸¹⁾。

なお、この日のパトロンは村人全体 (*ūr upayakkārar*) のため、スナーナービシェーカに参加するのは寺院管理委員会の代表である。

18日目

18日目の儀礼は以下の通りである。

- 18.1. グラマ・シャーンティとアグニ・ヤーガ
- 18.2. 山羊の奉納
- 18.3. マハーバーラタ上演の準備
- 18.4. マハーバーラタの読唱
- 18.5. アルチャナ
- 18.6. 昼の礼拝
- 18.7. マハーバーラタ上演
- 18.8. ドラウパディー女神祭祀像の出場
- 18.9. 火渡り

いよいよ今日が、ドラウパディー女神祭祀のクライマックスを飾る火渡りの日である。寺院の正面は王宮に似せた美しい飾り付けが施されている(写真31)。ヒンドゥ教徒たちは皆仕事を休む。村の小学校も休みである。

81) 残念ながら、この日のエピソードについて詳しい話を聞くことはできなかった。テータラージャンへの言及はないが、ヒルテベitelの分析しているポールマンナン (Pörmannan) をめぐるエピソードと密接に関係しているように思われる [HILTEBEITEL 1988: Chapter 16]。それは、城に住むポールマンナン (王) の礼拝箱を盗むことで、パングヴァたちは来る戦いに勝利することができるというエピソードである。守りの堅固な城に入るためにクリシュナは老婆に化ける。ポールマンナンは老婆に付き添うドラウパディーに一目惚れし、彼女と一緒になれるのならなんでも言うことを聞くと宣言する。こうしてかれは、クリシュナの指図で礼拝箱も城も失ってしまう。そのうえ、かれはドラウパディーとは結婚できず、ユディシュティラの娘サングヴァディ (Cankvati) と結婚する。後述する山羊の奉納の場面は、ヒルテベitelの紹介するマハーバーラタでは、かれらの結婚をめぐるエピソードとなっている。すなわち、ポールマンナンは持参金としてパルミヤシ (*Panai, Borassus flabellifer*) の木の上に山羊をのせて渡したという話である。しかしながら、D村ではヴィーラパドラとサングヴァディの結婚に関するエピソードと説明された。ヒルテベitelが説いているように、ヴィーラパドラ、ポールマンナン、ポータラージャンの間には互換性が存在する点を考慮するならば、D村のエピソードはポールマンナンとサングヴァディとの結婚に関するものとも考えることも可能である。

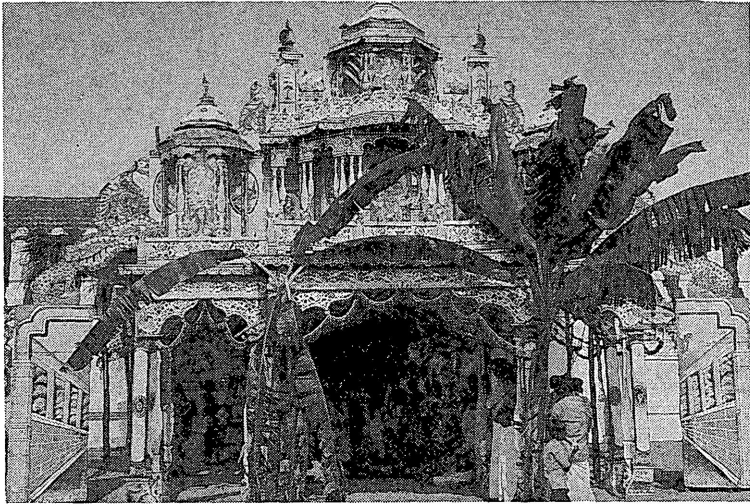


写真31 飾られた寺院の前面

18.1. グラマ・シャーンティとアグニ・ヤーガ

この日の最初の儀礼は村の諸霊を宥め、火渡りの聖火をホームで生み出すことである。この儀礼は、午前6時半頃ブラーマン司祭の長男によって行なわれるが、司祭と次男、かれらの親族二人の計5人のブラーマンが手伝う。霊媒は長男の隣に座る。儀礼の基本は、第一日目のグラマ・シャーンティとヴァーストゥ・シャーンティと同じと考えてよい。まず、霊媒と司祭の長男の聖火準備儀礼が執り行なわれ、ホームが用意される。つぎに、冬瓜が切られ、葉が燃やされて周辺が浄化される。この後、司祭の長男が内陣で礼拝をする。続いて霊媒はガネーシャ神、内陣に入ってパールタサーラティ、そしてドラウパディーに礼拝し、ドラウパディー像の前でサンナダムにはいる。この間に、洗濯屋カストの者たちが白い布を内陣から寺院の外へ、さらに外側を一周してプーニダムの所へと敷く。プーニダムはプーゲンピリアできれいに飾られている(写真32)。

霊媒が内陣から外に出ようとするとき、網元のひとりが霊媒に「村と村人たちを守ってください」と声をかける。これにたいして霊媒(ドラウパディー)は、「何も恐れることはない」と答えて、網元の持つ皿にのっている聖灰をつかんで頭上高くに撒く⁸²⁾。それと同時に、村人たちは一斉に「ゴーヴィンダノゴーヴィンダノ」と叫ぶ。

霊媒は、先のホームの所まで進んで、燃えて真っ赤になっている木を両手でつかみ

82) 同じ所作はD村の他の女神祭祀にも認められる [田中 1989a: 483]。原文は「*tāyē, inta ūraiṃum makkaḷaiṃum vaiṭṭuk kakkavēṇum*」[*oṇṇukkum payappaṭāṭē*]である。

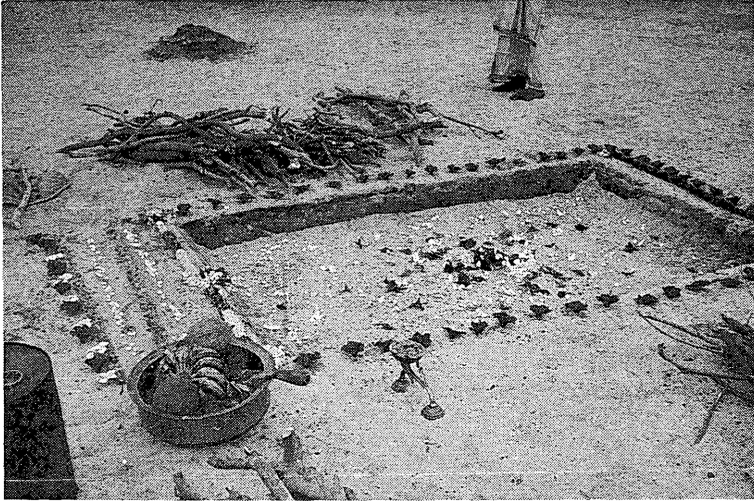


写真32 プーニダム（火渡りの場所）



写真33 後向きになって聖火を運ぶ霊媒

土製のなべ (*cañti*) に入れる。そして、このなべを持って、寺院を一周した後、プーニダムに置くのである(写真33)。これには松明を持つもの二人、村の楽師たち、3本の旗が同行する。続いて霊媒は、昨日の土盛りのところからプーニダムの四角に移動したプーニダムの守護神に礼拝をする。

この後、村人たちは用意してあった木をプーニダムの所に積んでいき、ココヤシの油をかけて燃やす(写真34)。数日前から広場に放置されて乾燥していた木は、みるみ

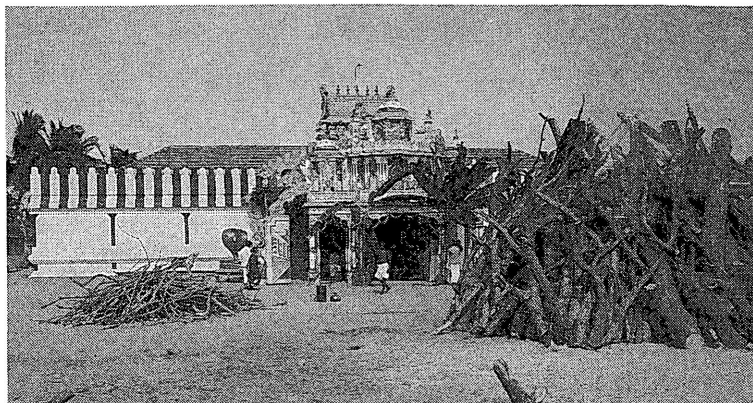


写真34 プーニダムに積み上げられて燃え始めた木（右）

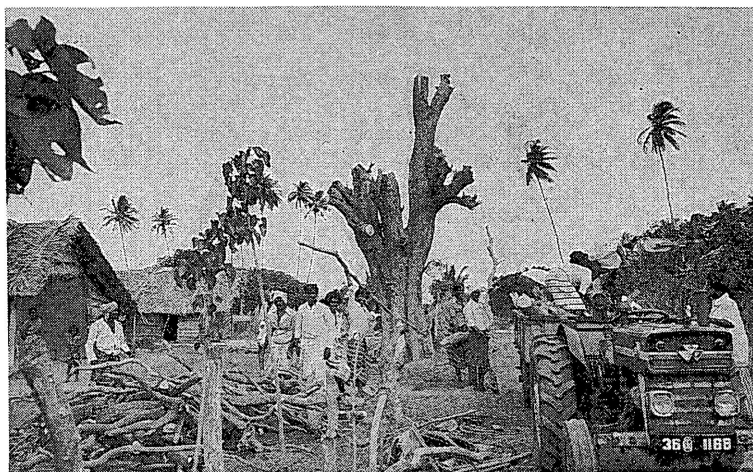


写真35 火渡り用の木を切る

るうちに炎をあげて燃え始める。木は夜まで燃やされ、火渡りの直前には炭火以外はきれいに取り除かれる。火渡りの用意のために富裕な村人たちは、近くの村から一本の木を丸ごと買って寄付する。これにたいして、貧乏な村人たちはココヤシの油を一瓶寄付する（写真35）。

興味深いことに、霊媒は海辺ではなく内陣でサンナダムに入った。このことは強力な聖力が内陣のドラウパディー女神に充溢しているということを示唆している。つまり、祭祀の期間中繰り返し行なわれたカラハム行進によって、ドラウパディー神像に聖なる力が導入され、今度はそこから聖なる力を受けることが可能となったのである。

さらに、火渡りの火種がブラーマンたちの執行するホームで生み出されるというこ

とは、火渡りとホーマとの密接な関係を示唆しているように思われる。その場所は、ホーマの場所と同じアグニクンダ (Skt. *agnikunda*) と呼ばれる。ここから火渡りは一種のホーマと考えることができる。そして、霊媒とそれに続く人々は、ここで一種の自己供犠を行なうのである。後述するように、それは炎による死と再生の儀式といえる。

18.2. 山羊の奉納

霊媒は、7時半頃寺院とプーナダムの上に立って、マハーバーラタの一部を誦唱する。これは、ユディシュティラの妹サングヴァティとヴィーラバドラの結婚式の話で、ダウリ (持参金) として山羊が渡される⁸³⁾。寺男が山羊を一頭実際に連れてきて、水をかける。つぎに、霊媒が香煙を焚き、鈴を鳴らして呪文を唱えつつ聖水をかける。これは動物供犠を行なうのと同じ所作である。しかしながら、この山羊は、体をぶるっと震わせた後殺されることはない。代わりに、寺男が高く掲げて、地面に置いた丸太の上に落とす⁸⁴⁾。すると、山羊は一時的に失神状態に陥る。山羊が身動きしなくなると、腹の上に鞭を置く。

犠牲獣が体をぶるっと震わせるのは、それが神に受け入れられたことを示す徴である⁸⁵⁾。その震えをD村ではサンナダムという。また、犠牲獣はしばしば神の乗物として言及されるが、憑依されている存在もまた神の乗物とみなされる。これらの事実は、供犠と憑依という神とのコミュニケーションが類似の観念枠組によって理解されていることを示唆している。供犠が憑依であるということを見ると、鞭を置く所作もまた、鞭打ちと同じように神の力を統御するためということができよう。

この後、霊媒は寺院広場の南東部 (図8の◎) に聖粉を埋めて、聖化し、ここに月の旗を立てる (18.3.)。

18.4. マハーバーラタの誦唱

寺院の前では、午前9時から午後3時頃まで、霊媒、そしてそのアシスタントとして二人の村人が途中で入れ代わって、18日目のマハーバーラタの戦いの物語 (*pōrkatai*)

83) このエピソードの詳しい考察は Hildebeitel [1988: 344-345] および注81を参照。

84) 古い記録では、火渡りの日に山羊が殺されてその血が辺りにまかれた [MODDER 1908: 179]。他の地域でもかつては火渡りの前に山羊が殺された [LEWIS 1931: 513; RICHARDS 1910: 30]。ただし、リチャーズは山羊の供犠は火渡りの前日に行なわれると述べ、これを別のエピソードと関連づけている。それはカウラヴァ側が戦いの勝利を祈願して、白い象を供犠したのになし、バーンダヴァ側はウルーピー (Ulūpi) との間でできたアルジュナの息子アラヴァーン (Aravān) を白い象に優る犠牲として殺したという物語である。

85) D村の動物供犠の記述については田中 [1989a: 493-494] を参照。

を読唱する。この二人は、村でも強大と言われている網元と村会 (Gramodaya mandalaya) の長である。これは、村の有力者がマハーバーラタを読唱することで、同時に良き信徒であることを示そうとする典型的な例である。なお、この語りはビーマが戦いの間続けたものと言われている。

18.5. アルチャナ

かれらが、マハーバーラタを読唱している間、村人たちは三々五々寺院に集まり、2ルピーを入口に座っている寺院管理委員会のメンバーに支払い、司祭を通じてアルチャナをドラウパディーに捧げる。このアルチャナの供物は日中を通して夕方まで行なわれる。寺院管理委員会の記録では、この日約1080の家族がアルチャナを捧げた。

18.7. マハーバーラタ上演

これが最後の演技になる。午後5時前に、ドゥルヨーダナに扮する老人が、寺院でドラウパディーに演技の成功を祈る。そして、霊媒からカーップをつけてもらう。ドゥルヨーダナに扮する老人もビーマの男も、熱心な信者の中から特別に選ばれたものである。老人は、さきに聖化された場所でビーマと戦い、殺される(写真36)。このエピソードが戦いの終了をも意味する。その「死体」は洗濯屋カストの用意した白い布でおおわれる。

黄色いサリーをまとった霊媒が、楽師に導かれてこの場面に登場する(写真37)。かれが、演劇の場においてドラウパディーに扮するのはこの時だけである。霊媒は白い



写真36 ビーマ (左) とドゥルヨーダナ (右)

布の中に入って何かをしている。ドラウパディーは賭の場面で辱められた時にドゥルヨーダナの血で自分のもつれた髪を梳いてから整えると呪詛をしたが、これがまさに実現されんとするところである。ただし観客には、かれが何を行なっているのか見ることはできない。筆者は、霊媒が武器のハンド・ナイフでドゥルヨーダナの胸に傷をつけ、その血を髪につけたという説明を受けた。こうして、彼女の復讐は遂行されたのである。

霊媒が先にその場を離れ、白い布が取り去られると、ほとんどトランス状態にあるドゥルヨーダナが現われる。かれは一人で立ち上がって歩くこともできないし、また両眼からは涙が頬を伝わって流れている。その首には鞭がかけられている。これもまた憑依を統御するためのものである。かれは、寺院の南側に連れて行かれ、そこで胸の「傷口」を癒すために西風にさらされる。このあと、寺院に入って内陣のドラウパディー神に感謝した後で、霊媒にカーuppを返す。かれはピーマによって殺され、ドラウパディーの復讐を受けた。その死の体験がトランス状態と考えられる。かれは、ドラウパディーの苦悩を和らげるために犠牲として捧げられた。しかし、ドラウパディーに祈ることによって、彼女の恩恵によって蘇ったのである。そして、カーuppの除去とともに日常に戻る。死ぬからこそ救済されるのであるという点を強調すると、ドゥルヨーダナ扮する信者にとって、この体験は積極的なものであると解釈できる⁸⁶⁾。それはカーヴァディの奉納者の体験と重なるものである。



写真37 ドラウパディー（左端）と白布におおわれたドゥルヨーダナ

86) シンガポールでは、洗濯屋カストの成員がドゥルヨーダナの役を演じる。かれは、ピーマではなく、ドラウパディーに殺される [BABB 1974: 18-20]。かれは殺されるとすぐにドラウパディーの小祠に運ばれ、そこで息を吹き返す。こうしないと、かれは本当に死んでしまうという。なお、演技におけるトランス状態についてはマハーバーラタではないが Beck [1983: 78] がある。上演に際し聖粉を埋めるのも「死」のコントロールに関係していると解釈できる。

18.8. ドラウパディー女神祭祀像の出場

ドラウパディーの祭祀像が、外から出されて、ガネーシャ、パールタサーラティとその配偶神たちに続いて、寺院の周りを一周する。そして、すべての祭祀像が寺院を後ろにして、プーニダムに面して安置される。これによって火を渡る人々は神々、とくにドラウパディーに向い合って、火渡りをすることになる。

18.9. 火渡り

午後7時、霊媒は、寺院の前に安置したドラウパディーの祭祀像の前でサンナダムにはいる。かれのトランスは、村人たちの「ゴーヴィンダノゴーヴィンダノ」の声によって迎えられる。早朝と同じようなやりとりがアシスタントと霊媒との間にあり、霊媒が聖灰を高く撒いて、村人たちを祝福する。このとき霊媒に語りかけるのは網元の一人である。旗がたくさんついている特別仕立てのカラハムを持った霊媒と火渡りの参加者たちはマーリー女神寺院に向い、そこで水浴をして再びパールタサーラティ寺院へと戻る。ただし、マーリー女神寺院の前で、霊媒は再度トランスにはいり、聖灰を投げて祝福をする⁸⁷⁾。ここではマハーバーラタ読唱のアシスタントが霊媒の祝福を求める。

一行がパールタサーラティ寺院に着くと、火渡りを行なう広場には綱が張られ、要所にはチロウから来た警官が立っている。観衆は村の人たちだけでなく、村外からも大勢つめかけている。まず、カラハムを頭にのせた霊媒が、つぎにパーンダヴァの旗を持つアルジュナがゆっくりと赤い炭の上を歩き出す(写真38)。そして、その後から約一千人の男たちが火渡りをするのである。男たちの中には、恐怖に駆られて駆け足で火渡りをする者もいれば、霊媒に負けないくらい自信のある足ど

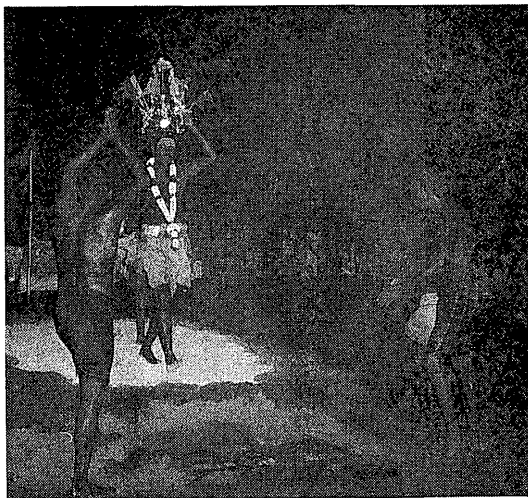


写真38 火渡り

87) マーリー女神寺院の前でトランスにはいるという行為は、霊媒がすでにトランス状態にあるため不要に思われる。N村のドラウパディー寺院における火渡りでは、水浴後霊媒よりカーuppをつけてもらう。D村でも今世紀初頭の記録ではカーuppをつけて火渡りをしていた[MODDER 1908: 179]。それが今日見られない理由は不明である。

りでゆっくりと進む者もいる。子供を抱いて渡る者もいる。これは女神への祈願の結果授かった子供の場合である。霊媒とアルジュナは、人々が渡り終えるまで、プーニダムの周りを往来している。そして、火渡りが終わりに近づくと、霊媒は突然倒れてしまい、寺院の南側で介抱される。

霊媒は、回復すると、ブラーマン司祭によるドラウパディー祭祀像へのパンジャーラチに参列し、聖灰とプラサーダを受け取る。このあと、かれは初日にカーuppをつけて以来初めて家に戻ることができる。家では、楽師たちも加わって、火渡りの成功を祝う宴が張られる。

火渡りの参加者は、ほとんど奉納儀礼としてこれに参加する。村の外部からもたくさんやってきて、D村の火渡りに参加する。かれらはD村の近隣の村に限らず、コロンボや遠く東海岸などからもやって来る。これは、D村の火渡りの名声が高まったせいだけでなく、この10年間にD村の人たちの生活範囲が飛躍的に広がり、それによって遠隔地の知人の数が増大したと深い関係がある。かれらはしばしば、数日前から村にきて、寺院に泊まって身を浄める。かれらは、火渡りだけでなく、カーヴァディなどの他の儀礼にも参加するかもしれない。火渡りに参加する者は、一週間前から肉を摂取せず、酒を飲まず、また性交を控える。そして、雑念を払い女神に精神を集中する。当日は、火渡りが終わるまで何も口にしない⁸⁸⁾。

カラハムを頭にのせて火渡りをする霊媒と、パーンダヴァの旗を持つアルジュナを除いて、火渡りの参加者たちは皆上半身裸であり、膝までの腰巻を着けているだけである。そこに身分や所有する富を想起させる印を見いだすことはできない。この意味において、火渡りは霊媒を媒介者とするドラウパディーと信徒たちとのコムニタス(communitas)の実現であると解釈することもできる⁸⁹⁾。

火渡りは、『マハーバーラタ』のサンスクリット語テキストには見当たらないにもかかわらず、ドラウパディーを祀る祭祀の一般的な特徴であり、またそのクライマックスと考えられている。その理由は、村人たちによると、戦いの後王位に就く前にドラウパディーとその夫たちは炎で身心を清めなければならなかったからである。それは

88) もちろんこの精進の期間は個人によって異なる。以前は火渡りの参加者たちは18日間さまざまな禁忌を守っていたという [MODDER 1908: 179]。つまり過去には、一般の人々も霊媒と同じ期間禁忌の状態にあったといえよう。フィジーでは、火渡りをする信徒たちも10日間の祭りの初日にカーuppをつけ、寺院に寝泊まりし、菜食と禁欲を守り、さらに女神の色である黄色の衣服を着ると報告されている [BROWN 1978: 234]。

89) コムニタスの概念に関してはターナー [1976] を参照。ドラウパディー祭祀全体の構造を考慮すると、信徒たちの共同体はさまざまな形で制限されている。この点については田中 [1989 b] を参照。火渡りの参加者が男だけに限られているという事実も、コムニタスが実現していると結論できない理由のひとつである。

また、彼女の呪詛が達成されて、彼女自身のリミナルな期間が終了したことを意味する。この点については次章の第4節で論じることとする。しかしながら、他の報告によると、ドラウパディーのみが火渡りをしたといい、その理由は13年間の追放の間、あるいは戦いの間清らかな身であったことを証明するためというものである⁹⁰⁾。これにならって、人々は今日でも自分たちの心身の清らかさ、神への信仰の真摯さを示すために火渡りをする。もし、火渡りに失敗し火傷をしたら、それはかれの浄性が不十分だったからである。しかしながら、D村では、信仰や清浄さを証明するための儀礼というよりも、炎を通り抜けることによる再生、ドラウパディーとの出会いによる救済といった側面の方が強調されていた⁹¹⁾。人は本来不浄であるが、炎の上を歩くことによって象徴的に死に、浄化されドラウパディーに救われる。すでに指摘したように、火渡りは一種のホームと考えられる。ホームの炎の象徴的な解釈として悪の破壊と神との接触の二つがあった。村人たちが示唆する火渡りの説明はこのホームの解釈と対応しているといえよう。

モダーによると、炎の上には、常人には見えないドラウパディーの髪が張られており、信徒たちはこの上を歩くように導かれるのであるという[MODDER 1908: 179]⁹²⁾。ドラウパディーの髪は、月経の汚れを示す印から、復讐のかたい意志を示す印へと変わり、さらに人々を救済する導きの手に変容したということが出来る⁹³⁾。この変化はまた、ドラウパディー自身の性格の変化に対応する。ドラウパディーは5人の夫に仕える女性から、復讐を誓いつつ苦しみに耐える女性へ、そして最後に、苦しむ人々を助けようとする女神へと変貌するのである。

90) たとえば、Babb [1974: 25, 29], Braive *et al.* [1974: 356], Reiniche [1979: 176], Stokes [1873: 191], スリランカの東海岸の事例について語る Nevill [1887: 59] を参照。ここに『ラーマヤナ』の影響をみることもできる。『ラーマヤナ』は、ラーマ (Rāma) とその弟が、猿の神ハヌマンの助けを借りて、ラーマの王ラーヴァナ (Rāvaṇa) に拉致されたシーターを助ける物語である。シーターはラーマに助けられた後、身の清らかさを示すために炎の中に入る。ただし、ドラウパディーは一年ごとに夫を替える時、炎で浄化することになっていたことを考えると、類似の主題がマハーバーラタにもあるといえよう。

91) ブラックバーンは、「戦場で死んだ者は浄性を失う。不浄を取り除くために炉に入って浄化しなさい」とシヴァが語るタミルナードゥ州南部に固有の叙事詩の一部を紹介している [BLACKBURN 1985: 268]。より一般的に言うとヒンドゥ教における炎のシンボリズムは浄化と再生と関連している。この点については Knipe [1975: 129-131] を参照。また火渡りにおける神との合一の観念を強調したものとして Brown [1978: 257] がある。なお Hildebeitel [1988 Chapter 19] をも参照。D村では火渡りは男だけに限られている。その理由について、筆者は、ドラウパディーが女性の参加を嫌うからという答えしか得ることはできなかったが、ここに性的な結合のシンボリズムを認めることも可能であろう。男性のみというのは、一般的な傾向と思われる [Hildebeitel 1982: 80]。

92) バブはドラウパディーがサリーのはしで火を覆うとか、炎を花に変えるから熱くなくなるという説明を紹介している [BABB 1974: 40-41]。

93) ドラウパディーの髪のシンボリズムについては Hildebeitel [1981] を参照。

火渡りの興奮がおさまり、観衆も少なくなる頃にステージでは若者による最後の劇が上演される。またこの日には村外、中にはコロンボから約90の露店が寺院の周りに立ち並び、さまざまなものを売る。簡単に紹介すると、豆、ケーキ、果物、アイスクリーム、ジュース、紅茶、サトウキビ、飴、キンマなど食べ物を売る店が約55軒と半分以上をしめる。残りは、おもちゃ、食器類、布、靴と靴、帽子、ナイフ、アクセサリーなどを売る店である。かれらは場所代を村人の一人に払わなければならない。この男は網元であるが、寺院管理委員会から競りで露店に貸し出す権利を買ったのである⁹⁴⁾。火渡りの後のくつろいだ雰囲気は、火渡りの時



写真39 祭祀像へのパンジャーラーチ

と対照的である。人々は露店をまわってお茶を飲んだり、日常雑貨や衣料品を売っている店を見てまわる。女も子供もこの日は夜中まで外に出て、祭祀を楽しむのである。また、この日にはコロンボからプロの踊り手2人が招待され、夜に踊りを披露する⁹⁵⁾。

18日目には夜の礼拝はなく、祭祀像の前でパンジャーラーチが行なわれるだけである(写真39)。ここにアルチャナを奉納する者もいる。

なお、前日に村の老人がコロンボの近くで死に、その死体が埋葬のために村に運ばれた。このため、マハーバーラタの上演の直前に、宥和のアビシェーカがパールタサーラティ寺院で行なわれた。これは、不浄なものが内陣に入った場合に行なわれるものとまったく同じである。埋葬は略式ですばやく行なわれる。宥和のアビシェーカがなされるまで、いかなる儀礼も執行不可能である。

94) かれは、若い網元の一人で寺院管理委員会に450ルピーを払った。露店のサイズによるが、店主から平均20ルピーを場所代として受け取る。

95) この踊りはカーヴァディとカラハム行進を芸能化したものであって、宗教色がまったく欠如しているとはいえない。

19日目

最終日のスケジュールはつぎの通りである。

19. 1. 祭祀像の退場
19. 2. 早朝の礼拝
19. 3. ヴァーストゥ・シャーンティとグラマ・シャーンティ
19. 4. 昼の礼拝
19. 5. ドラウパディー女神祭祀像の行進
19. 6. マーヴィラック供物
19. 7. マハーバーラタの読唱
19. 8. 旗の降納
19. 9. 夜の礼拝

19. 1. 祭祀像の退場

早朝にパールタサーラティとその配偶神、ガネーシャの祭祀像が寺院の中へと退場する。

19. 3. ヴァーストゥ・シャーンティとグラマ・シャーンティ

そして、昼前にヴァーストゥ・シャーンティとグラマ・シャーンティが行なわれる。これは初日の儀礼と基本的に同じであるが、その理由は、祭祀の間知らずに犯したかもしれない誤りを神に許してもらうためである。

19. 5. ドラウパディー女神祭祀像の行進

午後7時頃になると、花と貴金属のアクセサリーによって飾られたドラウパディーの祭祀像がトラクターに乗せられて村を巡る。二つの松明とタミルの楽師たちが先導する。霊媒もこのトラクターに乗るが、アルチャナを受け取って儀礼をするのはブラーマン司祭の息子である。トラクターの上にはカラハム、パーンダヴァの旗、太陽と月の旗、ハンド・ナイフなどが乗っている。また霊媒がトランス状態になるときに使用した棒が祭祀像の手のところに刺してある。

五つの小さな小屋が道端に建てられ、そこで祭祀は半時間ほど立ち止まり、アルチャナを近隣の村人から受ける。小屋の前では、映画音楽のテープに合わせて若者たちが踊り狂う姿を見ることができる。

この行進は、戦争に勝利し、炎で身を清め、これから王位継承の儀礼に臨むドラウパディーの勝利の行進である。

19.6. マーヴィラック供物

約4時間かけて、真夜中に祭祀像がパールタサーラティ寺院に戻ると、今度は女性たちが、マーヴィラック (*māvilakku*) という供物をドラウパディーの祭祀像に捧げに寺院に続々と集まって来る。マーヴィラックは「米の粉 (*mā*) のランプ (*vilakku*)」を意味し、一種のパンケーキである。他の所ではこのパンケーキの真ん中をへこませて蘇油を入れて火を灯す。そしてこれを神に供える。しかし、D村では線香を挿したバナナとともに神に供えられるだけである(写真40)。女たちは、未婚の女性か子供のいない新婚女性が中心である。その目的は幸せな結婚の実現である。マーヴィラックと結婚との関係については、ムルガンの夫人の一人であるヴァリ (*Valli*) がムルガンにこの供物を作って喜ばせたから、かれらの幸せな結婚生活にあやかるためにこのような供物を捧げるのであるという説明を受けた⁹⁶⁾。

マハーバーラタの最後の詠唱(19.7.)の最後はパーンダヴァ兄弟の長兄、ユディシュティラの王位就任 (*Skt. pattābhīṣeka*) についてである。

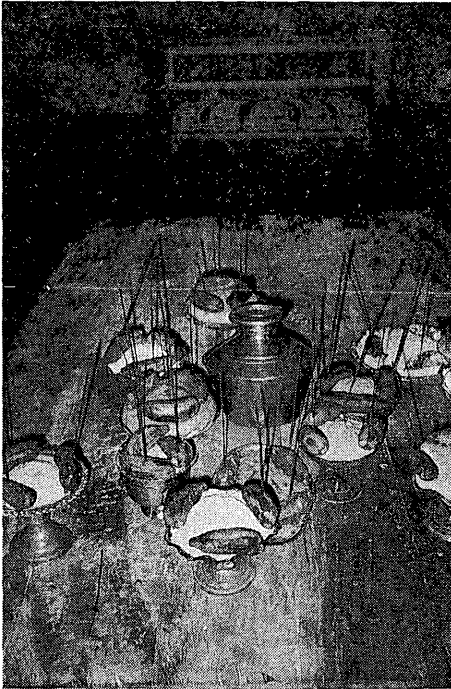


写真40 マーヴィラック

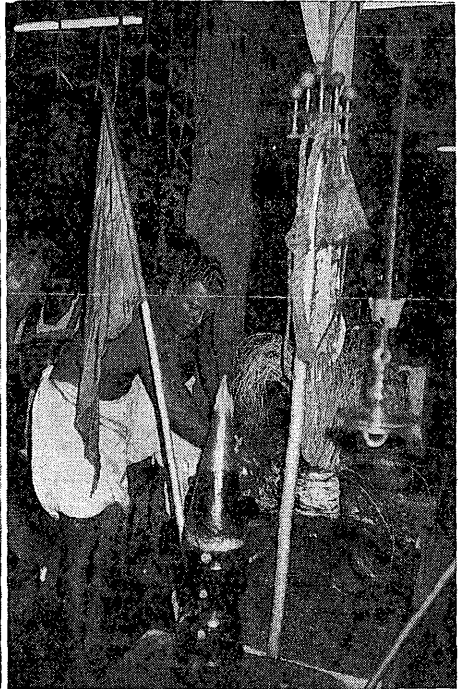


写真41 旗降ろしの儀礼を始める霊媒

96) これは、実際にパールタサーラティ寺院のムルガンに捧げられるのだという村人もいた。

19.8. 旗の降納

再び旗竿に、霊媒がアビシェーカを行ない、カウラヴァの旗を降ろす（写真41）。そしてパーンダヴァ、太陽、月の旗を解体する。外にあるハヌマンの旗は明朝降ろされる。霊媒は、旗や神像などに初日巻きつけたカーップをすべて取り除く。

19.9. 夜の礼拝

最後に司祭が礼拝（19.9.）を行ない、これに続いて、霊媒も内陣に入ってパールタサーラティとドラウパディーに祈る。そして後ろを向いたまま内陣から出てきて、入口のところで初日に内陣に安置したココヤシの実を粉々に砕く。この後、司祭は霊媒のカーップを取る。司祭より聖灰を受け取ると、霊媒は祭祀が滞りなく済んだことを感謝して、司祭の足に触れて拝む。つぎに霊媒は司祭に布施を渡し、プラサーダ（村のカーラージ）を受け取る。こうして霊媒は正式に日常生活へと復帰するのである。すべての儀礼が終わるのは午前3時すぎである。

3. ま と め

以上、D村のドラウパディー女神村落祭祀を構成する諸儀礼の記述と解釈を試みた。考察に入る前に、ここで簡単に祭祀全体の構造についてまとめておきたい。

初日の儀礼は、準備あるいは浄化・聖化に関わるものである。それはシャーンティやカーップを巻くこと、カラハム行進、旗の掲揚である。霊媒は、カーップをつけることで普段はブラーマン以外入場を禁止されている内陣に入ることを許される。5日目から、祭祀全体を通じて重要と思われる諸儀礼が全部揃う。それらは毎日3回ある寺院の礼拝と、クンミ踊りをともなうカラハム行進（ほぼ隔日）、マハーバーラタの読唱である。

11日目からはブラーマン司祭が関与する儀礼が増える。それらは祭祀像の行進とスナーナービシェーカである。翌日からはガネーシャの早朝行進もつけ加わる。

マハーバーラタの読唱に関していえば、15日目から村人たちの参加する劇が始まる。

16日目からプーニダム（火渡りの場所）が儀礼の焦点となっていく。それらは、聖化の儀礼であり、守護神の勧請であり、火渡り当日のアグニヤーガである。

19日目には、初日とちょうど反対の儀礼が行なわれる。シャーンティを執行し、旗を降ろし、カーップを取り除く。

以上の基本構造を踏まえたうえで、つぎに聖なる力の流れ、マハーバーラタ、奉納儀礼の3点に注目してまとめておく。

a) 聖なる力の流れ

ヒンドゥの村落神は、村落祭祀の際に定期的に村に侵入してこれを活性化する。村の日常的時間と空間は非日常的な世界へと変貌する。村の日常を侵犯するのは神（の力）である。それによって村の繁栄が保証されるのである⁹⁷⁾。ここで注意しなければならないのは、神が二重に表象されているという点である。すなわち、寺院の神像として表象される「日常的な神格」と、外部から勧請され、新たに導入される「祭祀の神格」という二重性である。後者は、「聖なる力」そのものとみなすこともできよう。神格の二重性については次章で触れることにする。ここで簡単にまとめておきたいのは、この聖なる力の流れである。

聖なる力は、カラハム行進に典型的にみられるように、外から寺院へと向う。スナーナービシェーカも聖なる力の導入を目的としていると考え、カラハム行進と同じように、聖なる力の流れは外から内へ向うということになる。スナーナービシェーカが始まる日の夜よりガネーシャとパールタサーラティ神の行進が行なわれる。祭祀像を石像の分身とみなし、スナーナービシェーカが、ドラウパディー像というよりもパールタサーラティ像への聖なる力の導入を目指すものと考えれば、初日はガネーシャ像のみというずれはあるにしても、朝に導入された力が、夜に行なわれる祭祀像の行進によって放射されると考えることができる。同じことはドラウパディー像にも妥当する。カラハムで外から導入された聖なる力は、18日目に飽和点に達し、反対方向へと流れ出す。霊媒はドラウパディーの石像の前で、ついで火渡りの直前に祭祀像のところでトランスにはいる。これは各々に聖なる力が充溢していることを示す。さらに19日目のドラウパディー祭祀像の行進は、外の力を内（寺院）へと集積するのと対照的に、内から外へと聖なる力を放射する場となっている。これによって、村の繁栄と安寧が保証されるのである。

海から神を勧請することによって、カラハムは自然と寺院を結びつける。そして、祭祀像の行進という形で寺院という聖なる空間は村を包摂していくのである。これにたいし、寺院の中で行なわれるアビシェーカの目的も原則的に神の力を導入するという点で同じであるにもかかわらず、自然との明確な結びつきは欠如し、より抽象的なものとなっている。

b) マハーバーラタ

すでに述べたように、この祭祀の進行はマハーバーラタと密接に関係している。初

97) この点については田中 [1989a] を参照。

日のマハーバーラタ読唱は、戦いの前夜のエピソードについてで、マハーバーラタの最初の話ではない。マハーバーラタの第一巻、パーンダヴァとカウラヴァの先祖たちの話は5日目に読唱され、それからは順番に話が進む。例外は11日目の夜のドラウパディーの結婚式である。このときはブラーマン司祭や金細工師カストなどが参加して、実際の結婚式に近いものが再現される。

さらに15日目から、くじ引きで選ばれた若者たちを中心とする演者たちが、マハーバーラタのエピソードを演じる。かれらにせりふはないが（例外は16日目のアルジュナによる歌）、進行に合わせて靈媒が該当箇所を読唱するという形で演技は進行する。18日目の朝、世界を二分する戦いが始まる。この間のエピソードは靈媒だけでなく、網元と村会の長の二人によっても語られる。そして、夕方ドゥルヨーダナは殺され、ドラウパディーの呪詛は達成された。この後、戦いの最中にパーンダヴァやドラウパディーが犯した罪を贖うという目的で火渡りが行なわれる。最終日には、ドラウパディーの行進の後、ユディシュティラの戴冠式のエピソードが語られる。

c) 奉納儀礼

村落祭祀にはさまざまな奉納儀礼が組み込まれており、人々は個人（信徒）として祭祀に参加することができる。つぎに、この種の奉納儀礼をまとめておくことにしよう。

マハーバーラタの劇や火渡りに参加する人々は、靈媒や司祭のように専門的に関与するのではない。かれらは奉納儀礼としてのマハーバーラタ劇や火渡りに参加するのである。奉納儀礼によって人々はドラウパディー女神祭祀に自発的に参加することになる。それは、寺院管理委員会主導による押しつけられた祭りでも、村という共同体を優先する村落祭祀でもなく、女神と「わたし」との個人的な出会いの場である。したがって、たとえば、マハーバーラタを演じるということはきわめて宗教的なものであり、そこに他の奉納儀礼と同じような死と再生のシンボリズム、女神による救済のテーマといったものを読みとることが可能である。

演劇に参加できる人数は限られているし、また村人に限られているが、火渡りには村人だけでなく村外の人々、さらにキリスト教徒や仏教徒などの非ヒンドゥ教徒も参加する。ドラウパディー祭祀に必然的なものではないにしても、14日目から16日まで集中的に行なわれるさまざまな奉納儀礼にも注目したい。これらの儀礼にも、誰でも参加できる。

これらの自傷やトランスを引き起こす奉納儀礼にたいし、人々が個人的に関わる儀礼としてアルチャナなどの供物がある。アルチャナは、祭祀像の行進の時や18日目の

寺院での場合のように、ある程度強制的なものもないわけではないが、原則として個人祈願に関係する奉納儀礼である。また、この論文では詳しい記述は省略したが、10日目には富裕な網元がルドラービシェーカを行なっている。これも個人祈願の成就を感謝して行なわれたもので、奉納儀礼のひとつである。

Ⅲ. 考 察

1. はじめに

本論で吟味したドラウパディー祭祀をめぐる司祭と霊媒との分業体制は、序論で取り上げた従来の議論をある程度支持する。司祭はブラーマン・カストに属し、菜食主義者で、きわめて複雑なシンボリズムを含む儀礼をサンスクリットの呪文を唱えつつ執行し、それを通じて神との交流を可能とする。これにたいし、霊媒は非菜食のパンダーラン・カストに所属し、主として憑依を神との交流手段とする。かれにはサンスクリットの知識がまったくない。

しかしながら、従来の議論の中にはかならずしもD村の資料に妥当しないものもある。たとえば、霊媒が陥るサンナダムという憑依状態は、ブラーマン司祭によって卑下されているわけではなかった。そして、霊媒自身が別の寺院では司祭である。霊媒が所属するカストは菜食ではないが、その地位は低くはない。またブラーマン司祭はつねに彼岸的なことがらに関係しているわけではない。かれは占星術で村人の此岸的な悩み、実用的なことがらに関与する。同じように、霊媒は司祭でもあるが、同時にさまざまな方法で個人的な悩みに関わる。活動が公的なものか私的なものかによって、かれらを区別することはできない。両者は誰にでもなれるわけではなく、原則としてカストの帰属によって決まる。

司祭に対比されるべき存在は、祓除師であると考えられるべきかもしれない。見てきたように、かれは漁民カストの成員か村に住み着いたよそ者である。しかし、カストによる制限はない。祓除師は、呪文や儀礼のテクニックを学ぶことで自発的に祓除師となる。かれの活動は私的なものであり、村の公的な活動に直接関与することはない。その名声は自身の能力によるところが大きく、他の祓除師たちとは競合関係にある。しかしながら、祓除師自身による神々とのコミュニケーションの方法は、司祭と同じく呪文と儀礼であって、自ら憑依することはない。

以上のように、D村の宗教職能者の役割分担は従来の議論にうまくあてはまらない。

しかし、本論では宗教職能者について新たな類型を呈示しようとしたり、またD村の「特殊性」の説明を試みようとするのではない。その代わりに、本論では村落祭祀という文脈における霊媒と司祭との関係に焦点を絞り、そこから、より普遍的な問題へと論を進めていきたいと思う。

2. 霊媒の儀礼・司祭の儀礼

序論で述べたように、筆者はカーリー女神に捧げられた村落祭祀を考察した論文[田中 1989a]において、構造的局面と反構造局面という概念を使用して祭祀の政治的機能について論じた。この概念は言うまでもなくターナーの諸論に由来する⁹⁸⁾。構造的局面では、政治・経済的要因に基づく社会的な関係が強調されるのにたいし、反構造的局面では、非日常的な諸関係や価値が表現される。構造的な局面ではとくに村の有力者を中心とする社会観が前面に出てくるのにたいし、反構造的な局面では神との関係を中心とする平等的な世界が強調される。後者の局面はまた、天然痘を象徴する神格と結びついている。天然痘が最終的に排除されるべきものであるのと同じように、この神格も最終的には否定され、より穏やかな神格に代わらなければならない。そのことはとりもなおさず、平等的な世界が否定され、有力者を中心とする世界観の受容を意味する。

伝染病との関係が欠如している点で、ドラウパディーはカーリーほどきわだった反構造的な性格を有しない。にもかかわらず、構造と反構造という対比は、若干の修正を必要とするが、その神格の両義性や有力者の関わり方を司祭と霊媒とによる分業体制と結びつけて考える上で有効と思われる。以下ではドラウパディー女神祭祀を構成する諸儀礼を大きく三つに分けて、神の表象と有力者たちの動向に着目したい。

村落祭祀はさまざまな儀礼から構成されているが、本論の目的に照らして考えると、霊媒による儀礼、司祭による儀礼、司祭が執行するが、霊媒も中心人物として参加する儀礼の三種に分けるのが妥当と思われる。それらは、霊媒の儀礼(タイプ1)、司祭の儀礼(タイプ2)、霊媒が参加する司祭の儀礼(タイプ3)である。

タイプ1の儀礼は、カラハム行進、プーニダムの聖化、プーニダムの守護神の勧請、火渡り、カーヴァディなどの奉納儀礼、マハーバーラタの読唱と演技に関する諸儀礼(旗の掲揚、演者へのカーupp)などである。タイプ1の儀礼は、初日のカラハムから始まり火渡りで終了する。タイプ1の儀礼は、多少ともトランス状態に参加者が陥ってもおかしくない、むしろそれが期待されているような儀礼である。霊媒自身トラン

98) 詳しくは田中[1989a: 452-455] およびターナー[1976]を参照。

ス状態になると、ドラウパディーとみなされていた。奉納儀礼や火渡り、マハーバーラタ劇への参加者たちは、自身の社会的あるいは個人のアイデンティティを喪失することが期待され、たんなる演技者としてではなく女神の信者として、パーンダヴァたちの苦悩、歓び、死そして救いを体験することになる。人々は女神のバクタ(信徒)として参加する。つまり、ここには女神を中心としてバクタたちによる村を越えた共同体が形成されるということが出来る。その典型は火渡りである。霊媒はこの世界で女神とバクタたちを媒介する存在である。かれは女神の化身であると同時にまたバクタたちの代表でもある。

タイプ1の儀礼が多少ともトランスをとまうか、あるいはそれが期待されている儀礼であるのにたいして、ブラーマン司祭が執行するタイプ2の儀礼には、トランス状態がまったく欠如している。それらは、日々の礼拝、ガネーシャやパールタサーラティの祭祀像の行進および寺院でのアルチャナ、そしてスナーナービシェーカである。これらの儀礼ではパールタサーラティが中心的な位置を占めていることにも注目したい。

スナーナービシェーカの場合に典型的に現われるように、ブラーマン司祭による儀礼は、参加者に既存の地位を再確認するような機能を持つ儀礼が多い。というのも、アルチャナは別として、司祭による儀礼には経費がかかり、経済的に余裕のないものはパトロンとして参加することは不可能だからである。言い換えれば、パトロンは、儀礼を媒介として自身の経済的地位を他者に示すことが可能なのである。

しかしながら、このことはパトロンとして儀礼に参加するということが経済的な視点からのみ理解すべきであるということではない。むしろ、経済的な支援もまた女神への真摯な献身の現われとして解釈される。たとえば、火渡り用の木を供給したり、毎夜祭祀像をトラクターで運ぶのは富の印というより、献身の印とみなされるのである。この点については後述したい。

タイプ3は、ブラーマン司祭が執行し、霊媒が主要な参加者となる儀礼である。それは、初日と最後の日に行なわれるシャーンティ(退場儀礼と入場儀礼)、カーuppをめぐる所作、火渡りの日のグラマ・シャーンティとアグニヤーガ、さらにシャーンティと類似の構造を持つ宥和のアビシェーカ儀礼である。

なお、最終日のドラウパディー祭祀像の行進は、司祭が執行し、網元がトラクターを運転するという点でタイプ2といえるが、霊媒も参加していることを忘れてはならない。この行進がタイプ3に属すると考える理由については次節で論じることにする。

以下では、タイプ1とタイプ2の儀礼において、その対象となる神格がいかなるも

のであり、またいかに表象されるかを考えてみたい。まず、霊媒が中心となるタイプ1の儀礼では、なによりもカラハムやパーンダヴァの旗が重要である。そして、火渡りの日のみ、これらと並んでドラウパディーの石像や祭祀像が焦点となる。これにたいして、ブラーマン司祭が執行する儀礼の場合、それは石像と行進の際の祭祀像である。またドラウパディーよりもパールタサーラティが重視されている。

カラハムは祭祀の時のみ使用される。それは、外部から勧請される（侵入する）神格を表象する。そこに充溢する力は危険であり、適切な呪文の力を持つ霊媒のみがこれに近づくことができる。それはまた憑依する神格を表わすといえよう。これにたいして、石の神像は祭祀の時以外でも儀礼の対象となるという点で、より日常的な神格を表象する。それは、より穏やかな安定した神格を表わすといえることができる。石像が憑依の神格を表わすのは18日目のみである。祭祀像は、祭祀の時にのみ儀礼の対象となるという点で、非日常的性格を有するが、別のところでも論じたように[田中1989a: 475-476]、それは、石像とカラハムとの中間に位置するような神格を表わすといえることができる。

以上から、司祭と霊媒という分業体制は、祭祀に認められる神格の二重性に対応しているといえよう。すなわち、タイプ1は主としてドラウパディーに関わる儀礼であるのにたいして、タイプ2ではパールタサーラティも重要となってくる。以上の指摘は、ブラーマン司祭がサンスクリット神(パールタサーラティ)に、霊媒が非サンスクリット神(ドラウパディー)に関わるという従来の議論に重なるものである⁹⁹⁾。しかし厳密に言うと、ドラウパディー祭祀では神の種類による明確な分業は認められず、司祭も霊媒もドラウパディーの異なる二つの側面を取り扱うという点にも留意すべきであろう¹⁰⁰⁾。

つぎに、村の有力者たちの動向に着目したい。以上の分析から明らかなのは、かれらはほとんど例外なくタイプ2の儀礼に参加しているということである。それでは、村の有力者が関与する際、なぜタイプ1のような身体を通じての直接的な神との関係、すなわち憑依の形式を目指さないであろうか。それはなによりも、憑依のもつ否定的な価値と関係していよう。憑依は女神の恩恵が体に充溢する直接的な体験であるという点で価値あるものであるが、憑依の類型についての議論で触れたように、一般信徒による憑依はきわめて両義的であり、危険である。それは、献身の徴であるが、神

99) サンスクリット文献に言及されている神がサンスクリット神であると定義するならば、ドラウパディーはサンスクリット神ということになるが、すでに述べたようにドラウパディーはどちらかという非サンスクリット神として崇拜の対象となっている。

100) この点については Fuller [1988] を参照。

との出会いを求めようとして、同時に自己統御の欠如を公的に知らしめるというパロックスをとまなう。また憑依は、霊媒の場合を除いて、誰でもなることができるという点で、かえって世俗的な地位の差を解消することになる。

さらに、司祭と霊媒とのヒエラルキカルなカスト関係を考えれば、タイプ2の儀礼の方がタイプ1の儀礼より権威があるものといえよう。同時にタイプ2の司祭による儀礼にはまとまった資金が要る。この点で、それは開かれた民衆的な儀礼というより、特権階級の儀礼である。繰り返すが、有力者たちはバクティの教義を否定しているのではない。ただし、かれらにとって、肉体の酷使よりも儀礼への援助という形での富の消費が適切なバクティの表現なのである¹⁰¹⁾。

以上から、タイプ1の儀礼は神への献身や憑依を第一の条件とするバクタ（信徒）の共同体であるのにたいし、タイプ2の儀礼では経済力やカストなどのヒエラルキカルな社会関係が問題となる（例外はアルチャナなどの奉納儀礼）。「カーリー女神の変貌」で使用した概念を適用するならば、タイプ1の儀礼は反構造的の局面であり、タイプ2の儀礼は構造的の局面ということになる。つぎにタイプ1とタイプ2との関係を見るために、タイプ3の儀礼の検討に移りたい。

タイプ3の儀礼は、霊媒がブラーマンに從属していることを示す儀礼といえる。カラハム行進はカーップを巻くことで初めて可能となる。そして、カーップをはずすことによってかれは日常生活に復歸する。さらに、火渡りの火はブラーマン司祭によって生み出される。タイプ1の儀礼が可能となるのは、タイプ3の儀礼が行なわれることを条件としているのである¹⁰²⁾。こう考えると、ドラウパディー女神祭祀においては、村落祭祀を構成する儀礼のありようが、司祭と霊媒との関係を規定していると思われる。すなわち、タイプ1の反構造的な儀礼は、司祭によるタイプ3の儀礼に依存しているという点で、司祭と霊媒とのヒエラルキカルな関係を示唆しているのである。このことは、タイプ1の儀礼はタイプ2の儀礼にたいし、間接的ながらも從属関係にあるということを示しており、それはとりもなおさず信徒たちが司祭と有力者との同盟関係に從属するという点でもある¹⁰³⁾。しかしながら、霊媒はたんに反構造的局

101) ヒルテベitelはバクティには劣ったものと高尚なもの二種類あり、前者の目的は世俗的で、憑依や暴力が認められ、また不浄であると論じている [HILTEBEITEL 1988: 125]。有力者たちは、富の寄進や盛大な儀礼を支援することで、自分たちの神へのバクティを表明するのであって、自身の肉体を通じてではない。富とバクティとの関係をめぐる問題については田中 [1987] をも参照。

102) シンガポールにおいても、ブラーマン司祭とパンダーランとの分業が認められる。筆者の聞き取りでは、火渡りの直前にブラーマン司祭はパンダーランや他の参加者たちにカーップを結ぶ (Babb [1974: 20-21] をも参照)。しかし、司祭と霊媒との間にはそれ以上の有様的な関係は存在しない。

103) この点については別の観点より田中 [1989b] でも指摘した。

面におけるドラウパディーの化身あるいはバクタの代表としてのみ表象されているわけではない。以下で考慮しなければならないのは¹⁰⁴⁾共同体としての村（あるいは漁民カスト）と霊媒との関わりである。

3. 供犠としての祭祀・犠牲としての霊媒

本節では、ドラウパディー女神祭祀が全体として供犠の構造をもつということを明らかにしたうえで、象徴的な次元における司祭と霊媒との関係を考察する。

ここでもう一度、祭祀全体の構造に関するまとめを思い出して欲しい。それはかつてモースとユベールが明らかにした供犠のモデル[モースとユベール 1983: 第2章]と重なる。まず、祭祀の初日には聖化準備の「入式」があり、最後には脱聖化を目的とする「退式」がある。両者は構造的に対照的である。初日に聖化されるのは霊媒である。かれは、これによってリミナルな状況に置かれ、女神との交流をカララム行進という形で頻繁に行なう。

すでに指摘したように、D村では憑依が供犠にたとえられる。憑依は、供犠の犠牲獣の体験と同じとみなされていた。ここから、ドラウパディー女神祭祀における霊媒の憑依もまた供犠の体験としてとらえることが可能である。

だが、この祭祀のクライマックスは火渡りである。火渡りこそ供犠における「殺害」に相当する。火渡りの行なわれる場所がホームの炉と同じ名前であるということ、その炎はホームによって生まれるということなどから、火渡りは「炎の供犠」であるホームと考えることができる。ここで霊媒は、村が共同して提出した犠牲として女神に捧げられる。そして、翌日に退場の儀礼が行なわれて、霊媒は日常生活に復帰する。以上から、ドラウパディー女神祭祀は供犠の性格をもつということが出来る¹⁰⁴⁾。

以下、もう少し詳しく、霊媒が犠牲であるということについて考えたい。霊媒は、ブラーマン司祭の執行するタイプ3の儀礼に参加するにあたって、つねに供犠祭主

104) グッドによると、村落祭祀は礼拝と同じ構造を持つ [Good 1985: 159-161]。筆者が別のところで詳しく論じたように、礼拝も供犠の構造をもつ [田中 1986: 19-21]。この点については Logan [1980] をも参照。なお、今日モースとユベールの供犠論はさまざまな形で批判されている。その主要なものはかれらの供犠論がユダヤ・キリスト教の伝統的解釈に負うところが大きく、一般論とはなり得ないというものである（たとえば、de Heusch [1985: Chapter 1] を参照）。かれらは、一般理論を構築するにあたってインド古典供犠に関する資料をかなり利用しているが、その解釈についても批判が行なわれている [BIARDEAU 1976a: 25 n. 1; HERRENSCHMIDT 1987: 8 n. 3]。その要点は、ヒンドゥ供犠は必ずしも聖世界と俗世界との二分法を前提としないし、また両者の交流手段として位置づけられているのではないということである。ヒンドゥ教において供犠は、交流というより再生の目的が強い。筆者はこれらの批判に留意しつつも、なおモースとユベールの供犠論において呈示されているいくつかの諸概念が有効であると考えられる。

(パトロン)が占める位置に座っていた。そして、かれは「村のカーランジ」という名のプラサーダを最初に受け取る。したがって、霊媒は村の代表者であり、またその意味するところはパトロンの代表者であるということである。しかしながら、霊媒はパトロンとなる漁民カストの成員たちに雇われて参加するため、かれを村の代表と考えるのは無理である。ここで再びモースとユベールの供犠論の一説を思い出して欲しい。それは、儀礼のパトロンである供犠祭主は犠牲獣との同一化をはかるといふ指摘である[モースとユベール 1983: 39]。とすれば、なぜ霊媒がタイプ3の儀礼においてパトロンの地位を占めるのかという理由が明らかとならう。かれは、村人たち全員のために犠牲としてパトロンの地位を占めるのである。ジラル流に表現すると霊媒こそ共同体の名で満場一致のもと象徴的に殺害されるスケープゴートなのである[ジラル 1982: 12, 485]。霊媒の火渡りは、一方で霊媒がドラウパディー女神の化身、あるいは信徒の代表であるにとらえるなら、より普遍的な局面に関わるといえるが、他方でかれが村の犠牲であるという点を強調するなら、村という共同体の繁栄という局面にも関わるということになる。どちらも反構造的といえるが、前者がよりそうであることを確認しておきたい。

さて、最終日のドラウパディー祭祀像の行進に関して言う、それは供犠の成功を祝う共同体としての村に関わる儀礼と考えるのが妥当と思われる。この意味で、それは、村の有力者が参加するという点で、タイプ2の儀礼要素を含みつつも、どちらかというタイプ3の儀礼に性格に近いものと解釈することができる。

以上の議論を前節とあわせてまとめると図11のようにならう。古典的供犠においては供犠祭主が儀礼のパトロンである。儀礼は司祭が執行し、そこで媒介物としての儀

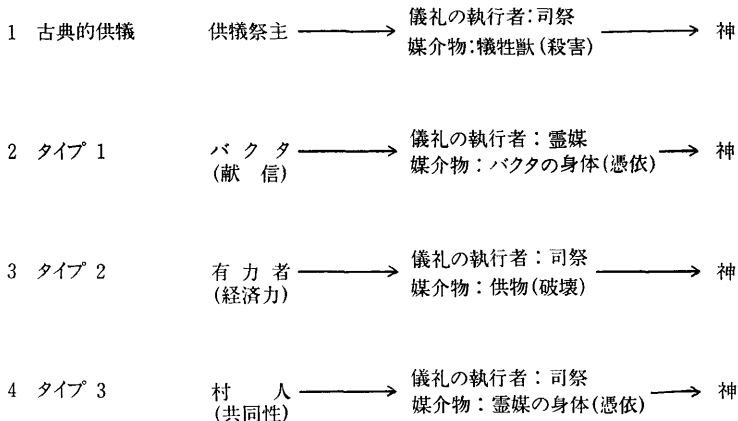


図11 儀礼の構造

牲獣が殺される。この関係は今日の動物供儀の構造と基本的に同じである。タイプ1の儀礼ではバクタ（信徒）が参加者である。かれは霊媒が執行する儀礼に参加する。そこでかれは、トランス状態になることを期待されている。つまり、かれは自らの肉体を媒体として神に接近するのである。霊媒の主要な役目は信徒の憑依を統御することである。タイプ2の儀礼（ここではとくにスナーナビシェーカ）の構造は、基本的に古代供儀の場合と同じである。相違は動物ではなく供物が媒介物となっていることである。しかし、この場合も供物はたんに捧げられるというのではなく破壊される。供物は犠牲獣と同じように「殺される」のである。タイプ3の場合、パトロンは村人たちである。霊媒は犠牲としてかれらと神とを媒介する存在である。タイプ3は村あるいは漁民カストという社会単位と関わるために構造的と言えるかもしれないが、それは理念的な均一的な共同体として表象されている点で反構造的でもある。

4. 苦悩する女神

ドラウパディー女神祭祀が全体として供儀の構造をもつということが明らかとなったが、つぎに、それと密接に関係するマハーバーラタもまた供儀のテキストとして読むことが可能であることを指摘し、祭祀との微妙な相違について論じたい。

マハーバーラタを供儀の物語として読むことを主張する文献学者の一人にフランスのビャルドーがいる。彼女によると、供儀は自らの悪なる側面をコントロールあるいは排除していくプロセスである¹⁰⁵⁾。したがってそこには、つねに善と悪との対立、そして後者の排除という図式を読みとることができる。マハーバーラタの場合、善はパーンダヴァ兄弟、悪はカウラヴァ兄弟であるという。しかし、両者はまったくの他人であってはいけない。なぜなら供儀はつねに自己供儀であり、悪は自己の分身であらねばならないからである。

マハーバーラタで対立する二つの集団は平行イトコである。したがってかれらはキョウダイと分類されよう。自分たちのキョウダイを殺すことによって、パーンダヴァたちは自分たち自身の何かを殺すのである。——中略—— しかしながら、両者はすべて天国で落ち合うことになる。悪と思われていた者たちも善と言われていた者たちもである [BIARDEAU 1984: 19]。

パーンダヴァたちは13年の間王都から追放される。この期間をその後生じる戦い（供儀）の準備期間としてとらえることができる。これは、古代ヒンドゥ供儀でのリミナルな状況、すなわちディークシャーを示す。かれらは、この後戦いに挑むのであ

105) この点については Biardeau [1976b: 172, 207, 1984], Hildebeitel [1976] などを参照。

る。マハーバーラタにおける戦いは、したがって供犠そのものである。ここでは、すべての悪が消滅し、究極的には善となって救済される。さらにそれは世界全体の再生でもある。

このように、文献学の視点からマハーバーラタが壮大な供犠の物語であるという主張がなされてきた。筆者はこの見解を批判的に吟味できる立場にはないが、本節では物語に想定されている救済の構造とドラウパディー女神祭祀におけるそれとの間には相違があるということを描きたい。

奇妙なことであるが、ドラウパディー女神祭祀において戦いは儀礼的にあまり強調されていない。それは、読唱とドゥルヨーダナの殺害によって表わされているにすぎない。すくなくとも、ドラウパディー女神祭祀において、戦いは救済の契機となるようなクライマックスとはなっていない。火渡りこそが祭祀のクライマックスなのである。

それではその理由をどこに求めればよいのであろうか。最大の理由は、ビャルドーの説に従うとマハーバーラタの中心人物はパーンダヴァとその分身であるカウラヴァであるのにたいし、祭祀ではドラウパディーであることである¹⁰⁶⁾。ドラウパディー女神祭祀は女神を讃える祭りであって、その夫たちは副次的な位置にある。パーンダヴァを表象するのは祭祀の初日に使用されるパーンダヴァの旗だけであり、かれらは常時寺院で祀られてはいない。また、パーンダヴァのひとりアルジュナに扮する村人は、ドラウパディーの化身となる霊媒にたいして、つねに従属的な関係にある。

カーリー女神の祭祀の分析において、筆者は反構造的な神格は天然痘と結びついており、祭祀はこれを否定するプロセスであると論じたが [田中 1989a]、そこに認められるのは、彼女自身が天然痘を引き起こす存在であるゆえにまた、それを除去する力をもつという女神観である。しかし、ここには女神は天然痘で苦しむ存在でもあるゆえに救済を可能とするという観念も潜んでいる¹⁰⁷⁾。この点を理解することが村人たちのドラウパディー観を考慮する際に重要と思われる。ドラウパディー女神祭祀では、天然痘と結びつくような明白な否定的要因は認められない。しかしながら、クンミの歌詞やマハーバーラタの叙述から明らかなように、彼女は辱められ、苦しみ、呪詛の実現を願う女性である。ヒルテベitel [1988: 234] によれば、ドラウパディーは辱めを受けたとき生理中であった。そして、彼女はドゥルヨーダナが死ぬまで髪は

106) この点については Babb [1974: 29-30] をも参照。

107) この点については Hildebeitel [1988: 265-266], Meyer [1986: 223] を参照。苦しむことが神格化の条件であるという点については Blackburn [1985: 260] を参照。

108) 詳しくは注11を参照。

整えないと誓う。つまり、彼女は呪詛の実現まで「不浄な状態」に自らを置いていたということになる¹⁰⁸⁾。村人たちは彼女のこの暗い側面に、自らの人生の苦しみをなぞらえ、彼女に導かれて救いを求める。カーリー女神の天然痘と同じように、ドラウパディーはこの苦しみを克服しなければならない。このように考えると、戦いの再演という形で、女神の変化のプロセスを表現できないのは明らかであろう。戦いにおいてドラウパディーはまだ苦しむ存在であり、すくなくともそこで中心的な役割を果たすことはない。それが転換するのは、戦いの最後にドゥルヨーダナが殺され、ドラウパディーがかれの血で髪を梳いて整える時点である。これによって彼女は呪詛から解かれ、「不浄な状態」から離れることができた。だが、通常不浄な状態から清浄な状態への移行は、水浴をして初めて可能となる。火渡りは、供犠というだけでなく、この水浴にたとえることができる。火渡りに参加する奉納者たちも、病や災いで苦しんでいたが、女神に祈ることでそれが除去された人々である。女神の恩恵に感謝する人々は、ドラウパディーと同じように、自分たちの変化の最後の段階としてこの火渡りを位置づけているといえる。そこでかれらは、苦しみを経験して救済者となった女神と出会うのである。火渡りは、女神の苦しみを分かち合う人にとって必然的なものといえよう。

5. 宗教職能者と権力

最後に、宗教の政治的機能に注目して、司祭と霊媒との対比をより一般的な視野から考えていきたい。筆者の考えでは、村の有力者とブラーマン司祭の執り行なう儀礼との間に密接な関係が生じる理由を、ブラーマンのカストの地位が高いことやかれの生活様式が望ましいものであるといった文化的な諸要素だけに求めるべきではない¹⁰⁹⁾。むしろ、司祭による儀礼の特質に求めるべきである。それでは、ブラーマン司祭による呪文と供物を中心とする儀礼と、霊媒による、憑依という儀礼的なコミュニケーションとの相異はなんであろうか。それは、いかなる形で政治的な機能と結びついているのであろうか。

ここではブロックによる儀礼の形式性についての論考 [BLOCH 1974] を吟味するところから考察を始めたい。かれは、儀礼における発話(呪文、歌など)の特徴として、それがきわめて形式化していることに注目する。かれによると、形式化した語りは日常会話と異なり選択性に乏しく、何よりも現実の出来事を語る能力や議論をする自由、あるいは創造力に欠けている。形式化した語りによって他者と議論したり、相

109) この点については田中 [1989c] を参照。

手を批判したりすることは不可能に近い。形式的な語りは、批判を排除するという点で、変化を否定し、過去の繰り返しを強調する伝統的権威の構築と密接に関係している。形式化した語りが支配的な場合、会合は話し合いではなく権威の確認の場にすぎない。

ブロックは、形式化した語りの極端な例が憑依状態における発話であると考えられる。そこでは、話者の語りは、かれに憑依した超自然的存在の言葉であり、それにたいして人々が反論することは伝統的社会では不可能に近い。憑依はこの意味で権威を確立する理想的な手段ということが出来る。しかしながら、政治の現場から形式的な語りへの依存をとらえてみると新たな問題が生じる。すなわち、権力者が形式的な語りを利用すればするほど、自分もまた「策動の自由 (freedom of manipulation)」[BLOCH 1974: 64]を失うということになるからである。かれが抜け目のない政治家としてふるまう状況が頻発すればするほど、その権威を確立する上で有益であった形式的な語りは、自らの自由を奪う足枷となる。それを解決するためには、形式化した語りの専門家と権力とを分ける必要がある。以上のブロックの議論は、本論の主題である宗教職能者のタイプと権力者との関係を考察する際、非常に示唆的である。以下、かれの議論を本論の問題意識に引きつける形で考察をすすめていくことにしたい。

まず議論をわかりやすくするために、権力と宗教職能者との関係を四つのタイプに分ける。タイプ1は権力者が同時に憑依するような場合である。タイプ2は権力者が司祭の機能を兼ね備えている場合である。タイプ3は権力者と宗教職能者とが分かれていて、後者が霊媒である場合、タイプ4はそれが司祭である場合である。

まずタイプ1とタイプ2の場合を考えてみよう。一般に伝統社会における権威の源泉は超自然的な存在や聖なる力との独占的な結びつき(コミュニケーション)を通じて確立される。しかし、このような権威づけのメカニズムには常に矛盾が認められる。このことは、ブロックの議論から明らかであろう。宗教の世界、儀礼の世界に深入りすればするだけ、さまざまな形式性に縛られることになり、政治の領域において必要な策略、かけひきなど、個人の自由が極度に限定される。伝統社会における権威とは、宗教世界の不変性(現実からの遊離、非歴史性)や形式性と個人の自由との微妙なバランスの上に成立しているのである。このため、霊媒にせよ司祭にせよ、権力者自身が宗教職能者である場合、行動の自由が制限されるという点で理想的な政治形態とはいえない。たしかに憑依などにある種の政治的インパクトを認めることは可能であろうが、長期的にみた場合有効とはいえない。ただし、タイプ1にくらべ、タイプ2の

110) なおこの問題に関しては、「司祭王」「シャーマン王」の概念を提唱している佐々木[1979]の先駆的な業績があることをことわっておく。

方が、真の解決とはならないにしても、後述するように問題は軽減されるかもしれない。

したがって、以上の問題の解決法は行動の自由を保持する権力者と、形式化した語り（託宣や呪文）と行為（憑依や儀礼）の専門家である宗教職能者とを分離し、同時に両者の間に密接な関係を確立することである。権力者の方からみると、このような手続きを経ることによって、かれは策動の自由と宗教的な権威づけを獲得することになる。ここまではブロックも示唆していることである。本論の主題に照らしてみても問われなければならないのは、なぜ宗教職能者が霊媒である場合（タイプ3）ではなく、司祭である場合（タイプ4）のほうが、権力と密接な関係を確立することになるのかという問いである¹¹⁰⁾。

その答えをここで列挙してみると、まず、神々の世界と交流する手段として憑依は不安定であるということが挙げられる。憑依は高度に制度化されている場合でも失敗することがある。つまり、憑依は個人の資質によるところが大きい。さらに憑依状態は一時的なものにすぎない。また、語る主体が神そのものであるということは、権力の側にとっては諸刃の剣である。というのも、かれは憑依状態の霊媒に従う必要があるからだ。その結果、かれ自身の権威が脅かされることさえ生じかねない¹¹¹⁾。また、憑依は霊媒の肉体を媒介とする点で、時間的にも空間的にもきわめて限定されたものであるといえよう。権力の増大とその表現としての憑依とは必ずしも連動しない。ある意味で、権力者がパトロンとなる憑依も、市井の人間の憑依も、同等の次元で対峙するということが生じてくるのである。このことは、憑依という形態が抵抗の手段としてはある程度有効であるが、支配の手段としてはそうでないことを意味する。

これにたいして、司祭はより制度化しやすいコミュニケーションの方法を採用している。その主要な手段である呪文や儀礼の進行についての知識は、長期の、そして集中的な学習によって獲得可能となる。司祭は個人的な資質によって突然可能となるのではない。それには既存の伝統とそれを支える制度が必要である。憑依状態におけるなんらかのメッセージ性をともなう語りよりも、司祭の語る呪文の方が形式性の度合は高いということになろう¹¹²⁾。前者は現実の状況となお関わりをもつのにたいし、後者はより超越的であるということが出来る。呪文や儀礼の所作は聖典に編纂されることによって固定され、その権威は揺るぎないものとなる。さらに、司祭は自分の肉

111) 憑依が、体制への抵抗手段となったり、社会的な軋轢の一時的な解決に役立つという議論は、すでにわれわれにはなじみ深いものである [ルイス 1985]。D村については注34を参照。他に Berrman [1964: 59, 62], Gough [1958: 472-473] を参照。

112) 形式性と社会の安定度との関係については Hunt [1977: 128] を参照。

体ではなく、さまざまな供物を使用する。この供物は時間的にも空間的にも無限に拡大することが可能である。それは強大な権力を表わす媒体として好都合である。司祭は神々の世界についての専門家であるが、霊媒の場合と異なり、神自身とはならない。この点で、司祭は権力者と緊張関係に入ることはあっても、霊媒ほど危険な存在ではない。このように、司祭が神と確立するコミュニケーションの様式は権力の永続（非歴史性）を表わすのに都合がよいのである。

以上の議論をまとめてみよう。権力者がみずから宗教職能者となることによって、直接的に超自然的存在と結びつき、その権威を確立する場合（タイプ1とタイプ2）と、宗教職能者との分業体制を形成して間接的に権威を確立する場合（タイプ3とタイプ4）とを較べると、前者の方が自己の自由度が限定され、形式性と自由のバランスを保つことが不安定となる。これにたいし、後者の方がより安定した権力と宗教的世界とのコミュニケーションの方法となる。つまり、形式化された語りと行為の専門家である宗教的権威を別に設けることによって、権力は、一方で不変的な世界との持続的で安定した結びつきを確立し、超歴史性を獲得すると同時に、他方で行動の自由を保持することが可能となる。その場合、霊媒（タイプ3）よりも司祭（タイプ4）のほうが政治権力の安定には都合がよいということになる。プラーマン司祭の執行する儀礼が権力者と結びつくのは、たんにそれが文化的に格式の高いものであるからというのではなく、司祭を媒介とする神と人とのコミュニケーションのメカニズムが、政治的視点からみて憑依より優れたものであるからなのである。

最後に、以上の議論をもう少し別の観点から論じることにはしたい。本論では何度か憑依と動物供儀との類似性について言及した。そして、プラーマン司祭による儀礼も基本的には一種の供儀であることを示唆してきた。動物の代わりにココナツの実や冬瓜が使われるのである。憑依と動物供儀の類似性は、あくまで民俗的な解釈に基づくものであるが、より抽象的な次元でも両者の類似性を指摘することは可能であろう。ここで注目したいのは、その類似性として同一化の論理というものが重要であるという事実である。憑依では本来異質である神格と人格との同一化（入れ代わり、あるいは神格による人格の侵犯）が確立する。供儀の場合は、供儀祭主と犠牲との同一化が重要なモメントとなる。犠牲の共食が、そこに充溢する聖なる力を吸収する行為であると考え、犠牲と神格との間においても同一化が生じているといえる。このように、同一化という点に着目すると、供儀と憑依とは類似しているといえる。それはとりもなおさず、供物（犠牲）か肉体かという媒介物の相違はあっても、司祭と霊媒とは基本的には同じメカニズムによって神格と交流するということを意味する。しかし

ながら、はたして憑依と供儀における同一化は同じものなのだろうか。

この問いに答えるためには、各種の記号体系の説明に使用されてきた比喩の主要な形式である隠喩 (metaphor) と換喩 (metonymy) の区別が有効であると考え¹¹³⁾。隠喩とはあるものを別の類似の属性をもったもので置き換える比喩の方法であり、それはひとつのものの全体を他のものの全体で置き換えることにほかならない。これにたいして、換喩は、全体を部分で、結果を原因でというように、あるものを関連する他のもので置き換える比喩の形式である。筆者の考えでは、憑依の同一化は全人格的な入れ代わりであるのにたいし、供儀のそれは部分的なものである。前者は隠喩的な論理に基づく同一化であるのにたいし、後者は換喩的な論理に基づく同一化であるといえよう¹¹⁴⁾。

この相違が、いままで論じてきた司祭 (供儀) と霊媒 (憑依) との政治的機能の相違に結びついていると思われる。同一化が隠喩的なものであればあるほど、当事者の自由度は減少し、政治的な観点からみると不安定になるのにたいし、同一化が換喩的なものはかなり高い政治的な自由を維持しているといえるのではなからうか。さきに政治権力と宗教的権威との関係を四つのタイプに分けて考察したが、言うまでもなく権力と宗教的権威との関係はこれら四つのタイプに収まるわけではない。たとえば、玉座や神器、聖典との接触や所有が宗教的権威の源泉であるとみなされている場合、王 (権力者) は換喩的な論理に基づいて宗教的な権威と結びついているといえよう。また、即位式においてのみ憑依現象が生じる (たとえばシルック人たちの王 [EVANS-PRITCHARD 1948])、あるいは生じると思われている場合、王の宗教的権威は隠喩的な論理に基づくが、それによって生じる不自由さは限定されている。他にも、ティコピアの氏族の首長のように [FIRTH 1970: Chapter 2]、即位式に宗教的な性格が欠如しているにもかかわらず、首長になると自動的に霊威を保持するとみなされる存在がいる。この場合も隠喩的な論理は名目的なものにすぎない。

以上の議論は、まだ見取図の域を出るものではないが、宗教職能者の研究を「チョウの蒐集」[リーチ 1974: 20]の類から救うことができる方途のひとつと考えたい。

113) 隠喩および換喩について詳しくはリーチ [1981: 32-37]、レヴィ=ストロース [1976: 訳注 18.1, 31.1] を参照。

114) 供儀においては換喩的な論理が支配的であるという点についてはリーチ [1981: 168]、レヴィ=ストロース [1976: 267-273] を参照。

Ⅳ. 結 論

本論では、ヒンドゥ教の人類学考察において従来から主要なトピックのひとつとなってきた宗教職能者の類型の問題を取り上げた。それが司祭と霊媒という二元論である。その場合、一般的な議論は避けて、ドラウパディー女神祭祀という限定された宗教的文脈における両者の分業関係に焦点を当てた。このような視点から司祭と霊媒とを論じることによって、霊媒のもつ象徴的な役割を明らかにすることができた。さらに、祭祀における権力者たちが関与する儀礼に着目することで、霊媒と司祭との象徴的意味合いの相違にとどまらず、両者の政治的機能の相違についても考察を進めた。そして、宗教職能者と権力者との関係について比較を可能とする視点として、隠喩と換喩という概念が有効であると指摘した。こういう形で論を運ぶことによって、宗教職能者の政治的機能についての議論を、ある村における特殊な事例として呈示することなく、より一般的な比較研究への可能性を開くことができたと思う。それは宗教と権力をめぐるこれまでの議論を新たな角度から考察することを意味する。いうまでもなく、本論の議論を真に普遍的なものへと展開していくためには、ひとつの村落における資料の検証にとどまらずに、他の地域から報告されている資料を吟味することで本論の考察を論証していく必要がある。そのような目的への最初の試みとして本論を位置づけたい。

表記について

タミル語のローマ字表記は *Tamil Lexicon* に依拠し、適切と思われる場合はサンスクリット語 (Skt. で標示) のみ、またはそれとタミル語とを併記している。地域名や神名などの固有名詞は慣用に従った。

謝 辞

本稿の資料は、1982年6月より1983年11月まで滞在したスリランカのタミル漁村Dにおける社会人類学的な調査に基づく。調査にあたっては、Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research (grant-in-aid 4284) と London University Central Fund より資金援助を受けた。本論の一部は、日本宗教学会学術大会(1986年9月)にて「ヒンドゥ供儀の構造よりみた司祭と憑依」と題し、また国立民族学博物館における共同研究『上座部仏教社会の宗教』(田辺繁治代表)において「現世放棄・供儀・憑依」(1988年10月)として発表した。本論の草稿は国立民族学博物館の石森秀三、林行夫両氏に目を通していただいた。また同館の大塚和夫氏にも草稿の一部を読んでいただいた。K. Gnanasooriyan 氏にはタミル語の訳に関してお世話になった。最後に筆者を快く迎えてくれたD村の人々に深謝の意を表わしたい。

付 録

tānaitānē ānatataṇattana
pāñcāli cīrpātam pāṭuvamē, pañcalar cīrpātam pāṭuvamē
mātavanai tiru mātu maṇāḷaṇai maṇṇavār aivaraik kāttalaṇai tāyē.
cīrālamuttu mantavanai tiru poṇpātam vaittu maṇavīrē
pāñcāla rācan tālatti utittiṭṭum pattini tāyē ampāl cor kurram ivakē kāttruvay.
kumpam ilaṅka kumpatiṇ māvilai tānivaṅka ampāl tāyāy varuvataip paruṅkaṭi.
mañcāl nīraikuṭam tēñkāy koṇṭumalaraṭi arccaṇai ceypavarukku ampāl tāyāl nittamum
poṇṇituttippōmē tāyāy nīrpataip pāṇuṅkaṭi.
pāmpuk koṭiyon turiyōtan putaliyā pāviyaik koṇṭāṭa pāṇuṅkaṭi.
mātala cotaliyāy uṇaintu aivar maṅkaṭi tiropatāpātam.
iñkē nām niṭṭamum poṇṇit tūtipōmē tāyai nittamum poṇṇit tūtipōmē.
āticilanintiruvāḷal cūṭar akkiṇitaṇṇil utittu eluntāy cōtienuṇum aivaraṭi maṇaiṇṭa ampāl
turopatā eṇṇāikkum kāppāmē.
viṭikaḷ eṅkum eḷuntaruḷi ampar vēṇṭum varanḷaḷait tāṇ koṭuttu.
coṭienā ampāl ālayam vāṇataip pāruṅkaṭi verṇilai pākku paḷam teñkāñkāy koṇṭu venṭi
aruccaṇai ceypavarukku puṭṭirapākkīyam celva pākkiyapūraṇa vāḷvaiyūm taṅkōtuppāl.
pattāḷir kēṇra pativirattaiyēna parulakellām pukaḷ vinaka kaṇṇaṇaruḷḷiṇāḷ kākkavaṇṭa kāḷi
pārācaktimēḷ kummi uraippōmē.
attāccāram mika ātaintāy pāli ampāl aimpat tōr aṭcaram tānataintāy tāy iṭṭāy irāṇṭakā
vaṭṭamatāy tāyē ireḷulakamum tānātāntāy.
āticivaṇṇiṇ tiruvarulāl cūṭar akkiṇitaṇṇil utittu cōti ennum aivaraimaṇṭa aṇṇai tiraupatā
kāppā tuṇṭārkaḷ tammai aṭakka vantāyā tāyē.
tuṇpanōy tirttiṭṭa vantamaintāy cittamāy cattiyūril eḷuntaruḷi oṅkum isvārl ampāl
eṇṇāikkum kāppāmē.

文 献

- ALEXANDER, Paul
1982 *Sri Lankan Fishermen: Rural Capitalism and Peasant Society*. Canberra: Australian National University Press.
- AYYAR, P. V. Jagadisa
1925 *South Indian Customs*. Madras: The Diocesan Press.
- BABB, Laurence A.
1974 *Walking on Flowers in Singapore: a Hindu Festival Cycle*. Working Paper No. 27 (Department of Sociology, Singapore University).
1975 *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*. New York: Columbia University Press.
- BECK, Brenda E. F.
1972 *Peasant Society in Koṅku: a Study of Right and Left Subcastes in South India*. Vancouver: University of British Columbia Press.
1983 *The Three Twins: the Telling of a South Indian Folk Epic*. Bloomington: Indiana University Press.
- BERREMAN, Gerard D.
1964 Brahmins and Shamans in Pahari Religion. *Journal of Asian Studies* 23: 53-69.

- BIARDEAU, Madeleine
 1976a La Sacrifice dans l'Hindouisme. In M. Biardeau et C. Malamoud (eds.), *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 14-154.
 1976b Études de mythologie hindoue: *bhakti* et *avatāra*. *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* 63: 111-263.
 1984 The Śamī Tree and the Sacrificial Buffalo. *Contributions to Indian Sociology (N.S.)* 18(1): 1-23.
- BLACKBURN, Stuart H.
 1985 Death and Deification: Folk Cults in Hinduism. *History of Religions* 24(3): 255-279.
- BLAIVE, Br., A. PENAUD et R. M. NICOLI
 1974 La marche sur le feu à l'Île de La Réunion. *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* 61: 355-364.
- BLOCH, Maurice
 1974 Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: is Religion an Extreme Form of Traditional Authority? *European Journal of Sociology* 15: 55-81.
- BOURDIEU, Pierre
 1979 Symbolic Power. *Critique of Anthropology* 4(13 & 14): 77-85.
- BROWN, Carolyn Henning
 1978 *Coolie and Freeman: from Hierarchy to Equality in Fiji*. Thesis. University of Washington.
- BRUNNER-LACHAUX, Hélène
 1963 *Somaśambhupaddhati I: le rituel quotidien dans la tradition śaivaïte de l'Inde du sud selon Somaśambhu (traduction, introduction et notes)*. Pondichery: Institute Français d'Indologie.
- BÜHNEMANN, Gudrun
 1988 *Pūjā: a Study in Smārta Ritual*. De Nobil Research Library: Vienna.
- CLOTHEY, Fred W.
 1978 *The Many Faces of Murukan: the History and Meaning of a South Indian God*. The Hague: Mouton.
- COREA, Henry
 1965 *Maṇam puriya vanta maṭakkula maṇṇaṅ* (Tamil). *Tiṅakarāṅ*. 13 October.
- COURTRIGHT, Paul B.
 1985 *Ganeśa: Lord of Obstacles, Lord of Beginnings*. New York: Oxford University Press.
- DE HEUSCH, Luc.
 1985 *Sacrifice in Africa: a Structuralist Approach*. Manchester: Manchester University Press.
- DIEHL, Carl G.
 1956 *Instruments and Purpose: Studies on Rites and Rituals in South India*. Lund: C. W. K. Gleerup.
- DUMONT, Louis
 1970 World Renunciation in Indian Religions. In *Religion, Politics and History in India: Collected Papers in Indian Sociology*, Paris: Mouton, pp. 33-60.
- DUMONT, Louis and David F. POCKOCK
 1957 For a Sociology of India. *Contributions to Indian Sociology* 1: 7-22.
 1959 Possession and Priesthood. *Contributions to Indian Sociology* 3: 55-74.
- EVANS-PRITCHARD, Evan E.
 1948 *The Divine Kingship of the Nilotic Sudan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FIRTH, Raymond
 1970 *Rank and Religion in Tikopia: a Study in Polynesian Paganism and Conversion to Christianity*. London: George Allen and Unwin.
- FULLER, Christopher J.
 1988 The Hindu Pantheon and The Legitimation of Hierarchy. *Man (N.S.)* 23(1): 19-39.

田中 司祭と霊媒

ジラルル, ルネ

1982 『暴力と聖なるもの』 古田幸男訳 法政大学出版局。

GONDA, J.

1980 *Vedic Ritual: the non-Solemn Rites*. Leiden: E. J. Brill.

GOOD, Anthony

1985 The Annual Goddess Festival in a Tirunelveli Village. *South Asia Social Scientist (Madras)* 1(2): 119-167.

GOUGH, E. Kathleen

1958 Cults of the Dead among the Nāyars. *Journal of American Folklore* 71(281): 446-478.

GRAY, John N.

1979 Keep the Hom Fires Burning: Sacrifice in Nepal. *Social Analysis* 1: 81-107.

HERRENSCHMIDT, Oliver

1978 A qui profit le crime? cherchez le sacrificiant. *L'Homme* 18: 7-18.

HILTEBEITEL, Alf.

1976 *The Ritual of Battle: Krishna in the Mahābhārata* Ithaca: Cornell University Press.

1981 Draupadi's Hair. *Puruṣārtha* 5: 179-214.

1982 Sexuality and Sacrifice: Convergent Subcurrents in the Firewalking Cult of Draupadi. In Fred Clothey (ed.), *Images of Man; Religion and Historical Process in South Asia*, Madras: New Era Publication, pp. 72-111.

1988 *The Cult of Draupadi Vol. 1 Mythologies: from Gingee to Kurukṣetra*. Chicago: The University of Chicago Press.

モース, マルセルとアンリ・ユベール

1964 『供儀』小関藤一郎訳 法政大学出版局。

HUNT, Eva

1977 Ceremonies of Confrontation and Submission: the Symbolic Dimension of Indian-Mexican Political Interaction. In Sally F. Moore and Barbara G. Myerhoff (eds.), *Secular Ritual*, Amsterdam: Van Gorcum, Assen, pp. 124-147.

KAELBER, Walter O.

1976 Tapas, Birth and Spiritual Rebirth in the Veda. *History of Religions* 15(4): 343-386.

KINSLEY, David

1987 *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. Berkeley: University of California Press.

KNIFE, David M.

1975 *In the Image of Fire: Vedic Experiences of Heat*. Delhi: Motilal Banarsidass.

KRAMRISCH, Stella

1946 *Hindu Temple, 2 Volumes*. Calcutta: University of Calcutta Press.

リーチ, エドマンド

1974 『人類学再考』青木保・井上兼行訳 思索社。

1981 『文化とコミュニケーション: 構造人類学入門』青木保・宮坂敬造訳 紀伊國屋書店。

レヴィ=ストロース, クロード

1976 『野生の思考』大橋保夫訳 みすず書房。

ルイス, I. M.

1985 『エクスタシーの人類学: 憑依とシャーマニズム』平沼孝之訳 法政大学出版局。

LEWIS, L. Elizabeth

1931 The Fire-Walking Hindus of Singapore. *The National Geographic Magazine* 59(4): 513-522.

LOGAN, Penelope

1980 *Domestic Worship and the Festival Cycle in the South Indian City of Madurai*. Thesis. University of Manchester.

The Mahābhārata: 1 the Book of Beginning (translated by J. A. B. van Buitenen)

1973 Chicago: The University of Chicago Press.

The Mahābhārata: 2 the Book of the Assembly Hall, 3 the Book of the Forest (translated by J. A. B. van

- Buitenen)
 1975 Chicago: The University of Chicago Press.
- MALAMOUD, Charles
 1976 Terminer le sacrifice: remarques sur les honoraires rituels dans le Brahmanisme. In M. Biardeau et C. Malamoud (eds.), *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris: Presses Universitaires de France, pp. 155-204.
- MANDELBAUM, David G.
 1966 Transcendental and Pragmatic Aspects of Religion. *American Anthropologists* 68: 1174-1191.
- MARRIOTT, McKim
 1955 Little Communities in an Indigenous Civilization. In M. Marriott (ed.), *Village India*, Chicago: The University of Chicago Press, pp. 171-222.
- MEYER, Eveline
 1986 *Aṅkāḷāpārmēcūvari: a Goddess of Tamilnadu, her Myths and Cult*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- MODDER, F.
 1908 *Manual of the Puttalam District of the Northwestern Province*. Colombo: H. C. Cottle, Government Printer.
- MOFFATT, Michael
 1979 *An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- NISHIMURA, Yuko
 1987 *A Study of Māriyamman Worship in South India: a Preliminary Study on Modern South Indian Village Hinduism*. (『南アジア農村社会の研究』7) 東京外国語大学アジアアフリカ言語文化研究所。
- NEVILL, Hugh
 1887 Passing over The Fire, to Draupadi and the Five Pāndavas. *The Taprobanian* 2: 58-60.
- O'FLAHERTY, Wendy D.
 1973 *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*. Oxford University Press.
- OPPERT, Gustav
 1893 *On the Original Inhabitants of Bharatavarsa or India*. Westminster: Archibald Constable and Company.
- PANDIAN, Jacob
 1983 The Sacred Symbol of the Mother Goddess in a Tamil Village: Parochical Model of Hinduism. In Giri R. Gupta (ed.), *Religion in Modern India*, New Delhi: Vikas Publishing House, pp. 198-214.
- RAGHAVAN, M. D.
 1961 *The Karāva of Ceylon: Society and Culture*. Colombo: K.V.G. de Silva and Sons.
- REINICHE, Marie-Louise
 1979 *Les dieux et les hommes: études des cultes d'un village du Tirunelveli, Inde du Sud*. Paris: Cahiers de l'Homme. The Hague: Mouton.
- RICHARDS, F. J.
 1910 Fire-walking Ceremony at the Dharmaraja Festival. *Quarterly Journal of the Mystic Society* 2: 29-32.
- ROBERTS, Michael
 1982 *Caste Conflict and Elite Formation: the Rise of a Karāva Elite in Sri Lanka, 1500-1931*. London: Cambridge University Press.
- 佐々木宏幹
 1979 「王権の宗教的威力の源泉」『人間と宗教のあいだ: 宗教学人類学覚え書』耕土社, pp. 7-26。

田中 司祭と霊媒

SHARMA, Ursula M.

1970 The Problem of Village Hinduism: Fragmentation and Integration. *Contributions to Indian Sociology (N.S.)* 4: 1-21.

SINGER, Milton

1972 *When a Great Tradition Modernizes: an Anthropological Approach to Indian Civilization*. New York: Praeger Publishers.

SONNERAT, M.

1782 *Voyage aux Indes Orientales et à la Chine, fait par order du roi, depuis 1774 jusqu'en 1781*. Paris.

SRINIVAS, M. N.

1952 *Religion and Society among the Coorgs of South India*. Oxford: Oxford University Press.

STIRRAT, R. G.

1977 Demonic Possession in Roman Catholic Sri Lanka. *Journal of Anthropological Research* 33: 135-157.

STOKES, H. J.

1873 Walking through Fire. *Indian Antiquary* 2: 190-191.

Tamil Lexicon

1982 Madras: University Press.

田中雅一

1981 「ヒンドゥ教の人類学的研究における二つの立場：原子論と全体論」『論集』8: 81-100。

1986 「礼拝・アビシェーカ・供犠：浄・不浄から力へ；スリランカのヒンドゥ寺院儀礼」『民族学研究』51(1): 1-31。

1987 「バクティをめぐる一考察」『民博通信』35: 34-38。

1989a 「カーリー女神の変貌：スリランカ・タミル漁村における村落祭祀の研究」『国立民族学博物館研究報告』13(3): 445-516。

1989b 「ヒンドゥ奉納儀礼の研究：カーヴァディとそのコンテクスト」田辺繁治編『人類学的認識の冒険：イデオロギーとプラクシス』同文館，pp. 301-331。

1989c 「クリシュナーからクリシュナへ：スリランカ・タミル漁村における女神崇拝の“サンスクリット化”をめぐる」『南アジア研究』1: 96-114。

1990 (予定) 「ヒンドゥの神々：その“体系的記述”をめぐる」谷泰編『文化をよむ：フィールドとテキストのあいだ』人文書院。

THITE, Ganesh U.

1970 Significances of *dikṣā*. *Annual Bhandarkar Oriental Research Institute* 51: 163-173.

THURSTON, Edgar and K. RANGACHARI

1987 (1904) *Castes and Tribes of Southern India. Vol. 6*. New Delhi: Asian Educational Services.

ターナー, ヴィクター

1976 『儀礼の過程』富倉光雄訳 思索社。

WADLEY, Susan S.

1975 *Shakti: Power in the Conceptual Structure of Karimpur Religion*. Chicago: The Department of Anthropology, the University of Chicago.

YOCUM, Glenn E.

1982 *Hymns to the Dancing Śiva: a Study of Māṅikāvācakar's Tiruvācakam*. New Delhi: Heritage Publisher.