

みんなくりポジトリ

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

Transformation of the Goddess Kali : An Anthropological Study of 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/10.15021/00004316

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 雅 一*

Transformation of the Goddess Kali: An Anthropological Study of a Hindu Village Festival in a Tamil Fishing Village, Sri Lanka

Masakazu TANAKA

The aim of this article is to understand a Hindu village festival in terms of cosmological meanings and political functions. In the “Introduction” anthropological works on Hindu village festivals are reviewed first, and then a Kali goddess village festival, held at a Hindu fishing village on the western coast of Sri Lanka, is described and its rituals are interpreted. Finally three themes are considered in order to understand the village festival as a whole. These themes are, first, the construction of spatial categories such as the sea, village and forest; second, the cosmological opposition between Kali and evil spirits; and, last, the political domination of the village net-owners.

The recent development of anthropological studies of Hindu village festivals is characterized by a shift from a structural-functional approach to symbolic analysis. In the former approach social functions of the festival are emphasized and “village solidarity” is considered to be realized through the participation of the villagers in the festival, whereas in the latter the cosmological dimension of the village festival is investigated and more attention is paid to symbols such as sound, color, images, and the like. It is said that the village festival provides a rare occasion on which a village is renewed through the intrusion of the sacred. However, both approaches tend to ignore the multi-dimensional character of the festival, especially its political functions, and explain it in terms of either group-solidarity or symbolism. It is argued that with some modifications Turner’s

* 京都大学，国立民族学博物館共同研究員

concepts of “structure” and “anti-structure” are useful to the understanding of the political functions.

The Kali goddess festival is held at her temple for ten days in the month of *āvaṇi* (September-October). This is the time when the goddess originally appeared in the village, which had been suffering from an epidemic, and saved the villagers. As it was Kali herself who had caused the epidemic, when she was properly worshipped and given due respect, the fatal disease was controlled.

On the first day, a medium, who is possessed by Kali during the festival, makes three ritual pots, one *karakam* and two *kumṇam*-pots. The *karakam*-pot is used for a village procession, while the *kumṇam*-pots are placed in the *sanctum sanctorum* of the Kali temple. On the third, fifth and seventh day of the festival the medium goes into a trance in the *sanctum sanctorum*, places the *karakam*-pot on his head, and starts going around the village with his followers. Along the way villagers throw water to cool the medium's body. In exchange they receive *margosa* leaves and hang them on the fence around their houses. Hanging *margosa* leaves on the fence indicates that a household member is suffering from small-pox, whose pustule is, it is believed, visual evidence of possession by a small-pox goddess. Therefore, the *karakam*-pot procession is interpreted as the intrusion of an epidemic. The festival re-acts the original event in which Kali first appeared to the villagers and saved them from the epidemic. Kali represented as the *karakam*-pot is a goddess of epidemic. Accordingly the village is described as “a community of suffering” (Turner).

On the tenth day a goat is sacrificed in front of the Kali goddess temple. With this sacrifice Kali is propitiated and her violent and feverish character is transformed into a calm and benevolent one. Then the ritual pots made on the first day are all thrown into the sea.

Finally, Kali's brass-image is heavily decorated and is taken out from the temple for a village procession. Unlike the *karakam*-procession, it shows no reference to an epidemic disease. Rather, it symbolizes a joyful and triumphant occasion after the epidemic-cum-divine has disappeared. When the brass-image comes back to the temple, *pūjā* (worship) is performed and *pracāda* (sacralized offerings) are distributed to festival patrons. They are village net-owners and some wealthy men.

From a structural-functionalist point of view the village festival enforces “village solidarity” by representing it as a community of suffering at the beginning and as a community of

triumph over the epidemic at the end. During the festival the village is clearly demarcated by a series of processions.

Symbolically, the village festival shows the transformation of Kali from a violent, epidemic-causing goddess into a benevolent, grace-conferring one. The villagers make every effort to cool down the goddess and propitiate her. Accordingly the village is renewed, as are the villagers.

From a political point of view the festival legitimizes and constructs the politico-economic domination of a wealthy sector of the fishing village, especially the net-owners. The villagers are divided into two classes; net-owners and their employees. All the fishermen contribute to the village festival as village patrons, but it is only the net-owners (and wealthy persons) who are allowed to make additional contributions and, in exchange for these, they have exclusive rights in receiving *prasāda* at the end of the festival. In a sense they only support the non-ecstatic (structural) phase characterized by the brass-image of Kali, and not the ecstatic (anti-structural) phase, which is to be denied at the end of the festival. They take over the collective effort of the villagers to transform Kali, and seem to say that, without their financial support, neither the village festival nor the transformation of the goddess would ever be possible. Thus it is through their contributions that the village is saved from the epidemic.

I. 序論	d) 祭祀組織
1. 問題の所在	e) 参加者
2. 調査地域の概要	2. カーリー女神祭祀の記述と解釈
II. 資料の記述と解釈	III. 考察
1. カーリー女神祭祀についての予備的考察	1. 村落祭祀のコスモロジー
a) カーリー女神の顕現と寺院の成立	a) 空間の表象
b) カーリー女神寺院の象徴的位置	b) 女神と悪霊
c) 神々	2. 村落表象とパトロン制度
	IV. 結論

I. 序論

1. 問題の所在

本節では最初にヒンドゥ村落祭祀の人類学的研究を検討し、そこに政治的機能の考

察が欠如していることを指摘する。そして、ターナーの「構造」と「反構造」という概念を批判的に継承することで、村落祭祀の政治的機能を理解することが可能であると論じる。

ヒンドゥ村落祭祀、とくに南インドにおける女神祭祀の人類学的な観察に基づく報告および研究が現れたのは今世紀初頭のことである。その代表的なものである『南インドの村の神々 (The Village Gods of South India)』は1907年にマドラスの司教、ホワイトヘッド (Whitehead) によって著された。ホワイトヘッドの関心は、主としてドラヴィダ系の民族に固有と思われる村落神の起源を探ることにあった。かれは、村落祭祀における村の女神に捧げられる動物供犠、とくに水牛の供犠に注目して、村落に特有の神々とその祭祀をトーテミズムに結びつけようとした [WHITEHEAD 1907: 第8章]。これにたいして『現代ヒンドゥイズムのドラヴィダの神々 (Dravidian Gods in Modern Hinduism)』の著者エルモア (Elmore) は、村落祭祀のトーテミズム起源を批判し、供犠で殺される水牛が没落した敵を象徴していると論じた [ELMORE 1915: 117-126]。この敵は、かつてアーリヤ系の民族との戦いで破れたドラヴィダ系の民族だということである。これにたいするホワイトヘッドの反批判がおこなわれているが [WHITEHEAD 1921: 14-15]、この問題についてここで立ち入る必要はなかろう。これらの先駆的研究に見いだされる諸儀礼の観察記録は、今日でもその価値を失っていないが、それらを支配していた問題意識は歴史的、悪くいえば推測の域を出ない進化論的なものであった¹⁾。

人類学者によるヒンドゥ村落祭祀の本格的な研究は、1952年に公刊されたシュリニヴァス (Srinivas) による『南インドのクールグ人の宗教と社会 (Religion and Society among the Coorgs of South India)』まで待たねばならない。そこでかれは、今日のカルナータカ州の山間部に住むクールグ人の儀礼を観察・分析し、それが合同家族やカスト、村落、地方といった社会単位と密接な関係にあり、それらの統合を強化する機能をもっていることを明らかにした。シュリニヴァスの記す村落祭祀は、非常に興味深いものであるが、その論点は村落の統合、クールグの合同家族間の協働、そしてかれらと他のカストとの協働、またはカスト間のヒエラルキーの確認、といった儀礼の社会的機能に限られており、種々の儀礼の意味についての言及はほとんどない [SRINIVAS 1952: 187-203]。しかし、このような傾向は、当時のラドクリフ=ブラウン (Radcliffe=Brown) 流の構造機能主義 (structural-functionalism) の影響下にあった人類学者に

1) 当時の研究者たちのインドの土着の宗教にたいするキリスト教に基づく偏見もここで考慮する必要がある。

よる村落祭祀の研究に一般的なものであった²⁾。

これにたいして、1970年以降に公刊される一連のヒンドゥ儀礼研究では、象徴人類学の展開の影響を受けて、社会の結束を強めるという儀礼の機能よりも、そこで使用されるさまざまな象徴の解釈と、それらが集積して構築される儀礼の総体的な構造と意味へと関心が移っていった。そして儀礼分析を通じてヒンドゥ教徒の世界観や神観念が明らかにされてきた。この種の傾向の典型的な例として、ここではベック (Beck) の研究をあげておきたい。彼女はその論文「女神と悪霊 (The Goddess and the Demon)」において南インドのタミルナードゥ州のマーリー女神の祭祀を詳細に分析している。そして、ベックは文献学の成果や象徴分析の手法に依拠しつつ、村落祭祀の中心主題を女神と悪霊との関係、および女神の変容に求めている。さらに彼女はこのような主題が村人にあたえる意義を探求している³⁾。

キンズリィ (Kinsley) は、その著書『ヒンドゥの女神 (Hindu Goddesses)』の第13章で、ベックの研究を含む象徴分析の成果に依拠しつつ、村落の繁栄を司る神々の性格とその祭祀について包括的な考察をおこなっている。かれによると、第一に、そのような神々は主として女性である。そして男神が認められても、かれは通常女神の従者や、その寺院の門番にすぎない。第二に、村の女神をあらゆる本尊が欠如していたり、またあっても神像の形をとっていないことが多い。第三に、これらの神々はなによりも村人たちと村落の幸福に深くかかわっている。最後に村の女神は伝染病、突然の死、また災害などと直接結びつけられている。女神は村落を保護し、その繁栄を保証すると同時に、またそれを脅かす存在である。

女神は以上のように両義的な存在であるが、その祭祀において、村を脅かす悪霊との戦いがしばしば重要なテーマとなる。さらに、祭祀の中心的な儀礼は動物の供犠である。祭祀の期間中、村落の日常生活は停止し、女神が憑依の形で人間界に侵入することによってある種の混乱が支配する。しかしそれはまた、女神による村落の活性化でもある。また、村落祭祀は火渡りなどの残酷な（英雄的な）儀礼がおこなわれる機会でもある。これも村が覚醒状態にあることと関係している。このような状態の極端な例においては、日常を支配するさまざまな規則が破棄され、通常では考えることの

2) 他に [DUBE 1955: 111] などを参照。

3) 他に象徴分析の例として [BABB 1975] (マディヤプラデーシュ州), [GOOD 1985], [MOFFATT 1979], [REINICHE 1979], さらに厳密には村落祭祀ではないが、同様の観点から分析をおこなっているものに, [FULLER 1980, 1985], [FULLER and LOGAN 1985], [VAN DER HOEK 1979], [YOUNGER 1980] (以上タミルナードゥ州), [ÖSTÖR 1980] (西ベンガル州), [PRESTON 1980] (オリッサ州), [STANLEY 1977] (マハーラーシュトラ州), などをあげることができる。

できないような行為が許される。典型的なものとして、低カストの女性が女神に憑依された状態で高カストの成員を口汚くののしり、唾をかける事例がある。キンズリィはここから、村落祭祀にはターナー (Turner) のいうリミナル (liminal) な位相が存在すると述べている。さらに、村の女神が熱病や突然の死、また村の安定した生活や、その存在そのものを脅かす要素と関係することによって、社会が悪霊にかかわるような無秩序で破壊的な生の局面と対面することをそそのかしているというふうに理解できる、そしてこの対面を通じて新しい、活気のある力強い秩序が生み出される、とかれは述べている⁴⁾。

本論では、以上の儀礼研究における人類学の視点の変化を念頭において、筆者が観察する機会を得たスリランカのタミル漁村の村落祭祀を記述・分析する。それを構成するさまざまな儀礼や象徴の解釈を通じて、祭祀の意味を明らかにするのが本論の第一の目的である。しかし、同時にそれが社会的にいかなる機能を果しているかをも探求する。キンズリィの考察からも明らかなように、社会的な機能に関する見解は、より巧妙になってはいるものの、構造機能主義の儀礼論と同じ問題点をいまだに抱えているように思われる。それは端的に言えば、儀礼が社会的結束とか新しい秩序を創出するという見解には、既存の権力構造との関係で祭祀の機能 (政治的機能) を捉えるという視点が脱落していることである。

確かに、人類学が伝統的に対象とした社会においては、貧富の差や支配構造というものが曖昧であったために、構造機能主義的枠組みを超えて、儀礼の政治的機能を論じることができなかったと擁護することもできよう。しかしながら、「象徴の森」の奥深くへと入ることによって、コスモスとカオスの弁証法に戯れ、儀礼のもつ政治的機能を見失ってしまっていないかなかっただろうか。ここではそのような例のひとつとしてクリスチャン (Christian) によるアーンドラプラデーシュ州のヒンドゥ祭祀の分析より一節を引用しておくことにする。

経済的にまた政治的に優勢な諸集団によって支持されている祭祀においては、宇宙的なものと世俗的なものが合一するが、それこそヒンドゥ教徒の思考に特徴的なものである。世俗的なものは宇宙の一局面として包摂され、そのようなものとして正しい場所を占めることになる。(中略) 結局それは同じ全体の一部なのである。さらにまた、裕福な人々が祭祀のパトロンとなることを義務づけるという共同体の感情が存在するために、これは共同体の富を再分配することにも役だっているのである [CHRISTIAN 1982: 265-266]。

4) Lannoy も、ヒンドゥ祭祀が無秩序の潜在力を利用して秩序を再構築すると論じている [LANNNOY 1971: 201]。かつて Dumont は、インドにはホーリー祭を唯一の例外として、この種の聖の侵犯による社会秩序の混乱の機会はないと指摘し、その理由をヒンドゥ社会の秩序がすでに、清浄と不浄という宗教観念に直接依拠しているからであると論じた [DUMONT 1970: 50-51]。筆者の考えでは彼の一般化は根拠のないように思われる。

明らかにここでは村落の政治・経済的な関係が「宇宙」とか「全体」とかいう言葉によって解釈され、祭祀の場が既存の経済関係を標準化する機会として捉えられている。言い替えるならば、儀礼の構築する理念的な「現実」が額面通り強調され、具体的な社会関係において儀礼を分析しようという視点が脇に押しやられてしまっている。本論では、このような分析に典型的に見られる祭祀の美化を問いなおすことにする。それは言い替えれば、祭祀が呈示するきわめて普遍的（コスモロジカル）な意味の世界と、それにかかわる共同体の特殊な構造とが、どのような形で結びついているかを、象徴分析と社会学的方法によって明らかにするということである。この問題を社会人類学の発展に照らしてもうすこし詳しく見てみよう。

構造機能主義は儀礼と社会集団との密接な関係に注目したが、そこで問題となった集団は親族集団や民族、また地縁集団など、その紐帯が生まれながらにしてある程度決定しているような「原初的な (primordial)」関係に基づくものであり、儀礼はこのような集団の結束を強めるものとして論じられた。これにたいしてグラックマン (Gluckman) の影響を受けたターナーをはじめとする研究者は、社会をより不安定で葛藤が不断に生じる場として捉えている。そして、葛藤を解決する最終的な手段として儀礼を位置づけた。またこのような儀礼の機能の理解には象徴の分析が不可欠であるとした。ここでは儀礼は象徴を媒介として葛藤の社会関係を越えた全体を構築・復元する、より積極的なものと位置づけられている。したがって、両者の立場には大きな相違が存在するにもかかわらず、儀礼の機能に関するかぎりでは、次元は異なるもののなんらかの統合機能を認めるという点で通底しているとみなすことができる⁵⁾。これらにたいして政治的機能を強調する立場は、儀礼分析において、葛藤の前提とな

5) この点については [池上 1982] を参照。ターナー自身シュリニヴァスのモノグラフを批評して、それが社会内部の矛盾についてほとんど考慮していないと論じている [TURNER 1967: 196]。社会人類学的な宗教論の始祖であるデュルケムとの関係で構造機能主義やターナーの儀礼論を位置づけると、その関係はかなり複雑な様相を呈する。ラドクリフ＝ブラウンはデュルケムの宗教理論を積極的に評価して、その成果のひとつは、「宗教儀礼が社会統合の表現であり、宗教儀礼の機能は、社会的連帯性がまたそれ故に社会秩序それ自体が依存している感情を再確認し、強化することによって、社会もしくは社会秩序を回復させることである」[ラドクリフ＝ブラウン 1975: 227] ことを明らかにした点にあるという。ここでラドクリフ＝ブラウンは社会的連帯が依存する感情を儀礼が喚起すると述べているが、デュルケムの論考に遡るならば、そのような感情はかれのいう「集合的激昂 (effervescence collective)」という形で喚起されるものなのである。それは集合によって生じる非日常的状況であり、儀礼を通じて集合的激昂が繰り返されることで社会的な連帯というものが維持されるという。集合的激昂の状態では通常遵守されているさまざまな規則が破棄される。デュルケムはその例として外婚規則の破棄をあげている [デュルケム 1975: 388-396]。とするならばデュルケムの立場は、すくなくとも集合的激昂という概念に注目する限りでは、ラドクリフ＝ブラウン流の構造機能主義的儀礼論に直結するというより、ターナーの儀礼論に通底するものである。なお、集合的激昂に注目してデュルケムとターナーの儀礼論の親近性を指摘したものに [PICKERING 1984: 416] がある。

のような支配関係の確認・正当化をおこなう機能を強調する。

しかし、ここで次のような疑問が生じるかもしれない。すなわち、村落祭祀が権力闘争の手段となるということはよく知られている事実ではないか、したがってその政治的機能を強調するということはなにも今始まったことではないのではないか、という疑問である。たしかに、村落祭祀と村落内部での権力闘争との関係を論じた研究は古くから存在する⁶⁾。しかしその枠組みは、当時支配的であった構造機能主義の考え方から必然的にでてくるものにすぎない。すなわち社会が平衡状態にあるということをも前提とする構造機能主義の儀礼論の命題を裏返すと、激しい葛藤のある社会では儀礼はその真の機能を発揮しないということになる。したがって、村落の党派抗争(factionalism)と祭祀との関係(祭祀の廃止や分裂)を論じた論文は、祭祀の政治的機能を扱っていると言えるが、その基本的な枠組みは構造機能主義的なものにほかならないのである。筆者がここで問題としたいのは可視的な葛藤において明らかになるような祭祀の政治的機能ではなく、むしろ象徴の次元に結びついた政治的機能なのである。本論では儀礼の政治的機能に着目するが、それは象徴人類学の儀礼論を否定するということを意味しない。むしろ、儀礼の政治的機能を強調することで生じがちな、儀礼を権力獲得の手段としたり、また権力構造の反映にすぎないとする単純な理論を避けるためにも、その象徴的次元の考察が不可避であるということを確認する必要がある。それによってはじめて儀礼の政治的機能の複雑なメカニズムを明らかにすることができるのである。

それでは、象徴的次元に結びついたような儀礼の政治的機能とはいかなるものであるのか。簡単に述べると次のようになる。権力とはつまるところ歴史的に結実する力であり、したがってその構造は本質的に変化するものである。この現実を拒否し、あたかも永劫不滅に存続するかのごとく権力を「自然化」して(再)構成するところに儀礼の政治的機能が存在する。また、権力は、儀礼を人間の生存において必要不可欠なものとすることで、自発的に従属する主体を創りだす。権力は、たとえば創造力や生産力の源泉を自然や労働ではなく、儀礼に求め、それを管理することで本来歴史的な権力構造を永遠のものとして位置づけたり、また、苦痛や不幸の除去と儀礼とを結びつけることで人々に自発的な儀礼への参加を促し、間接的に権力構造を受容する主体を(再)生産する。儀礼が豊作や病気の治療に効果があるという信念は、一見政治的機能と結びついていないように思われるが、知識と同じくそれが特定の個人や集団に独占的に管理されている限り、権力構造の存続と緊密に関係しているのである。

6) たとえば [BEALS 1964] をあげることができる。

筆者はこれまでも象徴分析の方法に依拠しながら、このような儀礼の機能を考察してきた [田中 1986, 1989]。

本論では、儀礼が象徴的次元においてまず否定されるべき世界を創り出し、それを否定・変容することによって超歴史的秩序を弁証法的に構成すること、そしてこの否定・肯定の過程が、特定の社会関係の正当化に結びついていることを明らかにしたい⁷⁾。この否定されるべき世界は、ターナーのいう「反構造 (anti-structure)」に、肯定される世界は「構造」にはほぼ対応する (批判点については後述)。反構造が社会秩序の維持に役立つということは決して新しい議論ではなく、すでにターナーの師のグラックマンが指摘していることである [GLUCKMAN 1954]。しかし、かれは被抑圧者の一時的な解放が反構造的の局面において生じるといったカタルシス論を採用し、結果的に儀礼の意味の世界を十分考慮しなかった。それはバイデルマン (Beidelman) やリグビー (Rigby) の批判するとおりである [BEIDELMAN 1966; RIGBY 1968]。本論で目指すのは、意味の世界を踏まえた上での儀礼の政治的機能のメカニズムの把握である。

ターナーによると、構造とは、地位や集団の所属などに関する規則や慣習に縛られてペルソナとして生きる世界である [TURNER 1977: 212]。これにたいして反構造は、境界や周縁と結びついていて、構造を規定するような規則が弛緩している世界、個人の利害関係によって動機づけられていない全人格的な結びつきが可能となるような世界である [ターナー 1976: 252]。しかし、本論ではターナーの定義をそのまま利用せず、構造と反構造をひとつの儀礼の中で現れる理念的な世界の様態といった意味で使用する。『儀礼の過程』の後半部で展開されているように、両者を普遍的な世界様式として使用していないことをことわっておく必要がある。この点をもうすこし詳しく論じるために、以下ではターナーの儀礼の分類における構造と反構造の概念の使用法を検討する。

ターナーは、その最初のモノグラフ、『あるアフリカ社会の分裂と持続 (Schism and Continuity in an African Society)』において「ンデンプ人の儀礼は、タレンシやスワジ王国の儀礼のように安定した社会の構造を反映もしていなければ、表現もしていない。むしろそれは政治的に不安定な社会に欠如している統合能力を補うものである。」 [TURNER 1957: xxi] と述べている。ターナーによれば、ラドクリフ=ブラウンの

7) Bloch は「認知からイデオロギーへ (From Cognition to Ideology)」という論文で、儀礼の反構造的の局面が、自然とのかかわりで形成される認知的な世界を否定的なものとして表象することで、社会関係を正当化するようなイデオロギーを創出すると論じている [BLOCH 1985]。本論では、認知の次元との関係ではなく、構造的および反構造的の局面が示す意味の相異との関係で、儀礼の政治的機能をみていくことにする。

提唱した構造機能主義の儀礼論は、「宗教のシンボルが社会構造の反映ないし表現であるとされており、それらによって社会統合が促進される」[ターナー 1981: 65] という立場である。したがって、かれの言うタレンシヤスワジ王国にみられる社会の構造を反映・表現する儀礼とは、この構造機能主義の見解を支持する儀礼ということになる。逆に言えば、かれがンデンプ人の中で発見した儀礼は、従来の構造機能主義的な視点からはみ出す種類の儀礼、後のターナーの言葉を借りるならば、「反構造的な」儀礼、実存的な人間関係に基づく「コミュニタス (communitas)」的世界を開示する儀礼ということになる。

儀礼と社会との関係に関するターナーの指摘はその後、インドのシャマニズムを考察した論文で、司祭が司る構造的な年中儀礼 (calendrical rituals) とシャマンによる反構造的な治療儀礼 (curative rituals) という類型論に発展し [TURNER 1967: 197], さらに供儀を考察した論文でかれは、2種類の儀礼 (供儀) を社会類型に結びつけて論じることになる [TURNER 1977]。ターナーによると、ンデンプ社会のような単純な社会にみられる「捨身の供儀 (renunciatory sacrifice)」は、特定の社会組織と結びつくというより、反構造的な局面を前面に出して社会全体の分裂を回避するためにおこなわれる⁸⁾。これにたいして、より複雑な社会でおこなわれる「予防の供儀 (prophylactic sacrifice)」は、境界などを再強化することで特定の社会構造を維持し、それを正当化する機能を持つ。

このように、ターナーは、儀礼をその性格によって構造的または反構造的なものとして分類している。確かにかれは、この種の分類が理念的なものであって、多くの社会でさまざまな供儀が両極の間に位置するとことわっている [TURNER 1977: 213]。しかし、重要なのは構造と反構造という対極的な特性によって儀礼の分類をおこなうことではなく、両者がひとつの儀礼の過程に存在しているということ認識することである⁹⁾。構造も反構造も、ともに儀礼によって構成される理念的な世界のありかたであって、構造を儀礼の外にある日常生活と同等視すべきではないのである。両者は、ともに儀礼の外側の時空間、すなわち日常生活に対置する。日常生活には反構造の放

8) この論文については [池上 1982] が詳しい。用語の訳は池上にしたがう。

9) ターナーの儀礼類型は、ヒンドゥ儀礼の研究者である Clothey などにも大きな影響を与えている。かれはその儀礼論で、儀礼を社会的なアイデンティティ (identity) を確立する祭礼 (ceremony) とその変容を引き起こす儀礼 (ritual) とにわけた [CLOTHEY 1983: 第一章]。前者が構造機能主義者の唱える儀礼論に結びつき、後者の儀礼がターナーのいう反構造的な儀礼論へとつながる。しかしながら、筆者の考えでは、アイデンティティの確立自体絶え間ない変容 (死と再生の反復) によってはじめて可能となるのである。そして変容を強調するような儀礼こそが、本論で論じる村落祭祀のように社会関係の固定にも寄与するのである。

縦さもなければ、構造の厳密な役割分類も存在しない¹⁰⁾。リーチ (Leach) がすでに主張しているように、儀礼で表現される秩序 (構造) はなんであれ、そのまま現実とみなすことはできないのである [LEACH 1954: 281]。儀礼が構築する構造的な世界と現実の社会関係には常になんらかのずれが生じるが、儀礼は権力 (あるいは社会) 関係を超歴史的に固定しようとする。この意味で儀礼が構築する「構造」は、本質的にイデオロギー的である¹¹⁾。以上の批判的検討を踏まえた上で、本論では構造と反構造という概念を使用してヒンドゥー村落祭祀の政治的機能を探る。

要約すると、村落祭祀の分析は構造機能主義から象徴分析への移行として位置づけることができるが、両者に欠如しているのは儀礼の政治的機能の分析であった。象徴人類学のリーダーのひとりであるターナーは、儀礼の反構造的な性格を明らかにし、儀礼論に多大な貢献を果たしたが、その構造論は構造機能主義の概念を継承した実体的なものであった。その結果、かれは構造もまた儀礼の中で創り出されるものであるということを十分理解していたとは思われない。儀礼の政治的機能とは、つまるところ権力構造を歴史の位相から超歴史的な位相に移行してこれを普遍化することに他ならない。儀礼は反構造を否定して理念的な (非実体的な) 構造を構築する。そして、この構造こそ権力関係に超歴史的な性格を付与し、それを正当化するものである。このメカニズムを理解するためには、形式的分析にとどまらず、儀礼における意味の世界の分析をおこなう必要がある。ここで気をつけなければならないのは、たとえ儀礼の構築する世界が調和的であろうと、前に引用したクリスチャンのようにそれを代弁するのではなく、「調和」とか「全体」とかいう観念自体が政治的であることを認識し、儀礼で究極的に構築される世界をもう一度社会関係に照らして考察することである。

以下では、簡単に調査村の紹介をした後、第二章で村落祭祀の儀礼を記述し、解釈を加える。そして第三章では序論の問題提議に答える形で村落祭祀の政治的機能がいかんして反構造の否定と結びついているかを論じる。村落祭祀の記述にあたっては、予備的な考察をおこなった後、10日間続く村落祭祀でおこなわれる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説明を試みた。本論では、日本においてあまり紹介されることのなかったヒンドゥー村落祭祀の資料的価値を考慮して、本論の論点に直接関係のない儀礼も省略せずに記述している。儀礼の解釈は、基本的

10) したがって、三極構造を前提とするノモス・コスモス・カオスといった概念 (たとえば [バーガー 1979]) の方が有効であるが、コスモスより構造の方が、儀礼の政治的機能を論じるには適切と思われるので、ここでは構造と反構造という概念を使用することにした。日常世界についての類似の指摘として他に [MOORE 1975] を参照。

11) この点については [BLOCH 1985] を参照。筆者は社会変革における儀礼の役割などを無視するわけではないが、ここでの主題ではないことをこたわっておきたい。

に霊媒や村人たちの説明に基づくが、そうでない場合には逐一依拠する資料を明らかにしている。そして、それらの資料はことわりのないかぎり、筆者の調査村と同じ言語・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。

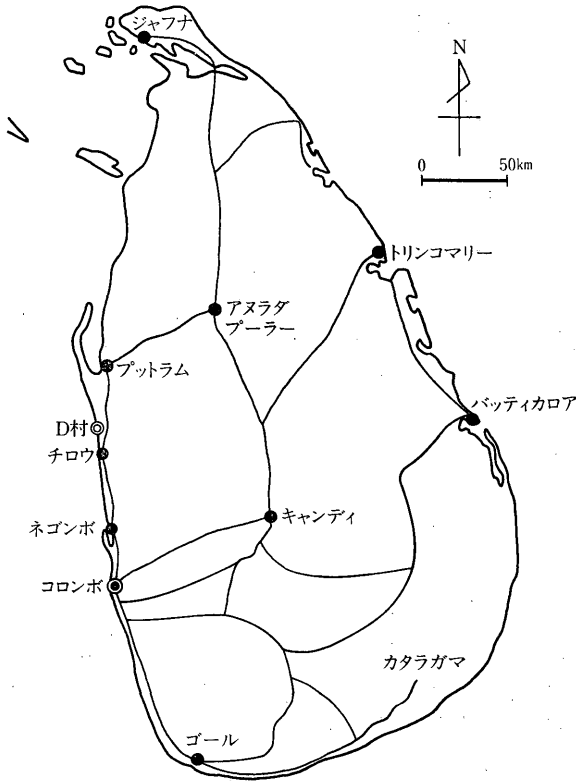
タミル語のローマ字表記は *Tamil Lexicon* に依拠し、適切と思われる場合にはサンスクリット語 (Skt. で標示) のみ、またはそれとタミル語とを併記した。地域名や神の名前などの固有名詞は慣例に従った。

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漁村で集められた (地図1参照)。D村はきわめて大きな漁村で、1982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 (*caṭi*) 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ふた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 (地図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・カスト (*Pirāmaṇaṇ*)、金細工に従事するタッターン・



地図1 スリランカ

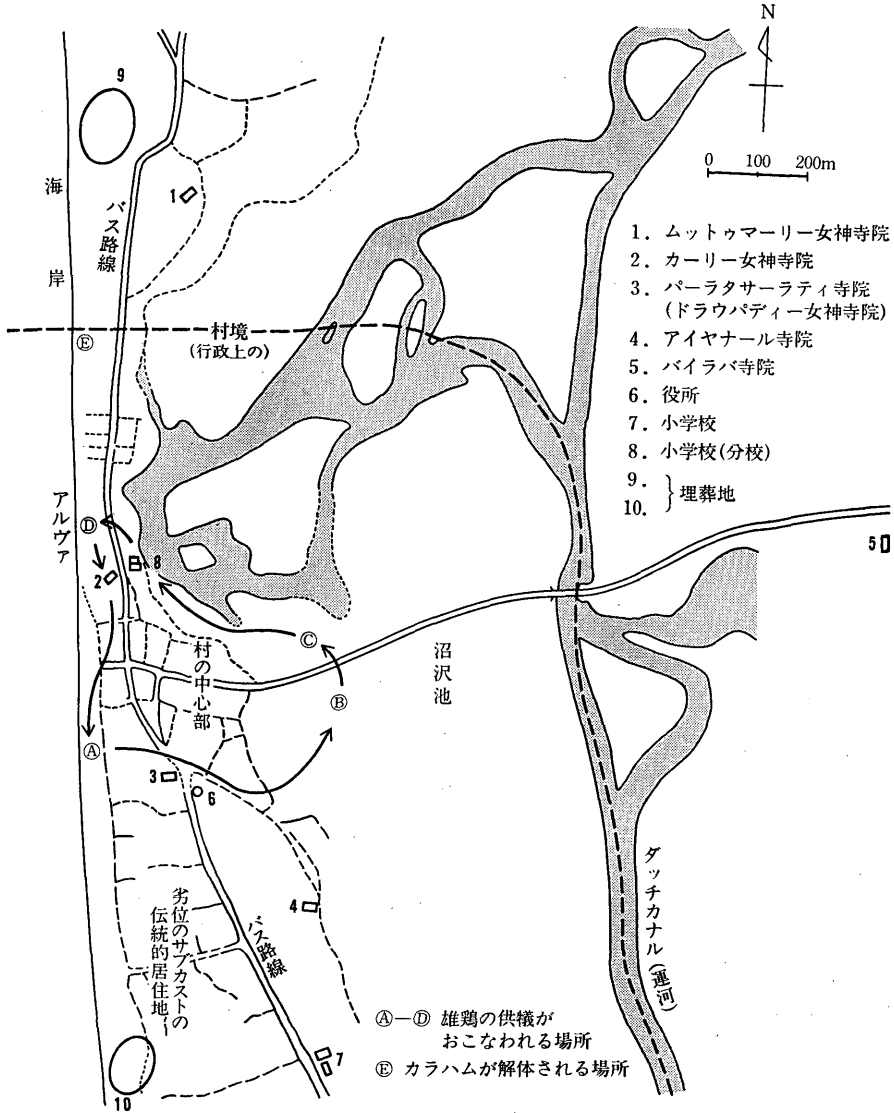
表1 D村の人口・世帯数とカスト構成

ヒンドゥ教徒	世帯数	男	女	合計
漁民カスト	667	1793	1865	3658
ブラーマン	1	4	3	7
パンダーラン	1	3	2	5
金細工師	8	16	21	37
床屋	4	12	10	22
パライヤン	2	3	6	9
サッキリヤン	3	7	8	15
その他(カスト不明・ 他所者)	8	11	3	14
小計	694	1849	1918	3767
イスラム教徒	67	195	177	372
キリスト教徒	32	97	85	182
合計	793	2141	2180	4321

カスト (Taṭṭān), 散髪屋 (Ampaṭṭan) カスト, 村の清掃を担当するパライヤン・カスト (Paraiyan), 尿尿処理をするサッキリヤン・カスト (Cakkiliyan) が少数ながら存在する。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・カスト (Paṅṭāram) と洗濯屋 (Vaṇṇān) カストが隣村に住むが, 両者ともに, D村の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を提供することで生計をたてている「サービス・カスト」である。そして, 村落祭祀以外にもD村のさまざまな行事に深くかかわっている。

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・カストの三者で意見がわかれる。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奉仕義務をもち, 報酬を得る。

村の主要生業にかかわる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。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 ūrākkaḷ ella contam*)」という言葉は, 婚姻の許されている



地図2 D村とその周辺

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。本論で「村人」という場合、とくに上位サブ

カストに属する漁民を念頭に置いているということをおことわっておく¹²⁾。

また経済的な要因による階層化も進んでいる。簡単に言うと、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3つに大きくわかれる。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世帯、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を持つ役目を果たしていたが、今日ではそのような義務を拒否している。さらに、過去に優勢であった網元の凋落も生じている。こうして過去により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とが対応するような一枚岩的な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、かつて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ものである。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パトロン制度の説明のところで詳述したい¹³⁾。

Ⅱ. 資料の記述と解釈

1. カーリー女神祭祀についての予備的考察

a) カーリー女神の顕現と寺院の成立

まず寺院の縁起を紹介する。村の言い伝えによると、1850年に村に熱病 (*petinōy*) が発生した。その勢いが非常に激しかったために、村人たちは村を捨てて別のところ

12) 漁民カストは、サブカストにわかれているだけでなく、さらにいくつかの内婚集団にわかれている。漁民カストの親族組織については別稿に譲りたい。

13) 地引網組織の変容については、1988年10月に東京大学で開催された日本南アジア学会創立大会で「スリランカ漁村の地引網漁業」と題して発表した。

に移り住もうとまで考えた。ところがある日突然、村の老人にカーリー女神が憑依して、村人たちに村を離れないようにと告げた。しかし、村人たちは老人に憑いた神が本当にカーリー女神かどうか半信半疑であった。というのも、しばしば悪霊が女神をよそおって人に憑くからである。村人たちが自分の正体を疑っているのを感じとったカーリー女神は、かれらに海水を壺にいれて持ってくるように命じた。村人たちが海水を運んできて、それを女神に憑かれた老人の前に置くと、とたんにそれは音をたてて燃え上がった。そして、それは10日間も燃え続けたという。村人たちはこれを見ておおいに驚き、憑依している存在がカーリー女神以外の何物でもないこと、そして女神の力が非常に強いことを知った。こうして村人たちは、村に残ることを決意し、熱病から逃れるためにはどうすればいいか女神に尋ねた。カーリー女神はまず自分のために小屋を建てて、その中に水を張った壺を用意し、そこにインドセンダン (*vēmpu*, 学名 *Azadirachta indica*) の小枝を刺して、女神の依代として毎日プージャー (Skt. *pūjā*, 礼拝) をおこなえば、熱病は退散すると答えた。さらに驚くべきことに、このインドセンダンの小枝には突然花が咲いた。海水が燃えたり、インドセンダンの花が咲いたりしたという事実は、どちらも奇跡 (*putumai*) とみなされており、女神の力の強さを物語っている。これによって、熱病は消え去り、村は離散の危機より救われたのである。

この縁起には、村の女神一般に通じるカーリー女神の性格が集約されて描かれている。カーリーは熱病と関係し、人に憑依する。その正体は曖昧で村人を説得するためになんらかの超自然的な証明を必要とした。そしてカーリーは、後に見るように、伝染病と深いかわりがあるインドセンダンを依代とする。この縁起では明言されていないが、序論において示唆したように、熱病自体が女神のしわざ、その怒りの表象とみなすこともできる。したがって女神を礼拝・歓待することが、彼女の怒りを静め、熱病をおさえるということになるのである。

村に残る記録によると、最初の泥を固めた小屋が1853年に建てかえられ、さらに1878年には石とレンガによって改築された。このあと、壺のかわりにインドで彫られた石像が安置された。さらに1918年より1929年までの12年間、カーリー女神の寺院は一連の修復を受けている。筆者が1982年に村に入ったときに、第二の修復が進行中であった。それは1980年に始まり、1983年の春に終了した。

b) カーリー女神寺院の象徴的位置

ヒンドゥ教の寺院は、一貫したシンボリズムに基づいて建立されている¹⁴⁾。しかし、ここでは寺院に関するシンボリズムには触れずに、D村のカーリー女神寺院の位置が

示す象徴的意味あいについて簡単に考察したい。

地図2をみれば明らかなように、D村は海と潟(Mundal lagoon)にはさまれた砂州の根元に位置しているが、カーリー女神寺院はそのもっとも狭くなった所の南端の海沿いに建てられている¹⁴⁾。この場所をアルヴァ(aruva)という。アルヴァはタミル語のアル(aru)、「切断する」という言葉に由来する。その理由は雨が大量に降ると、この地点で決壊し、潟の水が海へ流れ込むからである。D村の村名の由来も決壊する場所ということからきている。このような決壊はしばしば起り、最近では筆者の滞在前後の1981年と1984年に生じている。アルヴァ自体は200メートルほどの長さであるが、人家はなく神秘的な様相を呈している。村のほうから道路にそって歩くと、右手に潟に続く湿地帯がひろがり、左手はぐっと砂が盛り上がり、直接海を展望することはできないが、西風の強い日には浜にうちつける波のしぶきが道路までふりかかる。村人たちも夜中、人気のないこの地点を通りすぎる際に不安にかられるという。

以下ではカーリー女神寺院の位置の特徴を列挙したい。まず、カーリー女神寺院は道路の海沿いに建てられているため、漁師たちが海に出ている間目印にすることのできる唯一の建物である。このことはまた、カーリー女神が漁業の女神であるという信仰と密接に関係していると言えよう。つぎに、村全体からみると、それは中心に位置すると言うことができる。というのもそれは海(西)と潟(東)の間にあり、村を南と北のふたつにわける砂州に位置するからである。それはまた村の主要な寺院であるパーラタサーラティ(Pārtasārati)寺院とムットゥマリー(Muttumārī)女神寺院との中間でもある。第三にカーリー女神寺院は非常に危険とみなされている場所(アルヴァ)に建てられている。1981年にある男が決壊したアルヴァの濁流にのまれて溺れ死んだ。村人たちは、これを女神への供犠であるとみなし、その数日後に水がひいたことをこの人身供犠(narapali)のせいにした。つまり、アルヴァは死と結びついていると同時に、神との交流の場所でもある。カーリー女神寺院はこのような死と隣り合わせの場所に建てられているのである。この点に関しては、カーリー女神寺院の縁起そのものが伝染病(死)と結びついていたことを想起されたい。しかし、それは終りとしての死ではない。それは再生への志向をもつ死なのである。換言すれば、それは供犠の死と関連しているのである。このことは上述の溺死の例においても明らかである。

この点についてもうすこし考察すると、村のある長老の話では、アルヴァという言葉

14) 詳しくは[KRAMRISCH 1947]を参照。

15) 厳密にはアルヴァの東側は、ラグーンそのものというより、それに通じる沼沢地である。

葉は鎌 (*aruval*) に由来するという。そして、南インドではこの鎌によって供犠が執行されるのである [Good 1985: 139]。さらに、ヒンドゥ教の創造神話のひとつに、宇宙全体が洪水に襲われて、すべてが水にのみこまれ、再度新しい世界が誕生するというのがある。ただし例外として、寺院はこの洪水に耐え、新しい宇宙の創造の源泉となる¹⁶⁾。カーリー女神寺院が位置するアルヴァがしばしば決壊を起こすという事実は、南インドの寺院にまつわるこの種の創造神話を喚起する。カーリー女神寺院は、アルヴァで生じる洪水にたいして、つねに安全である。したがってそれは、より象徴的な、宇宙論的な次元において、世界の破壊と再生のサイクルを超越しているといえる。ここでも死と再生とが密接に結びついた場、生から死、死から再生への移行の場としてカーリー女神寺院を想定できよう。このことは以下で見ると、より具体的にカーリー女神寺院の祭祀の中心的儀礼である供犠によって表現されるのである。なんとなれば、供犠とは死を通じて新たな生を得る儀礼に他ならないからである。カーリー女神寺院は生と死が交錯する供犠の場、すなわちそこで女神との交流が可能となる場所に建てられているのである。そしてその祭祀はコスモロジカルな再生の機会なのである。

c) 神々

本節ではカーリー女神寺院にまつられている神々を紹介したい。D村のカーリー女神寺院の本尊の名は、厳密にはパドゥラカーリー (*Bhadrakālī*) 女神 (*ammaṅ*) で、文字通りの意味は「吉兆なる黒い女神」である。これは、カーリー女神の現れのひとつであるが、とくに忿怒の相を示す。そして寺院の入口には女神の乗り物 (*Skt. vāhana*) であるライオンにまたがって、魔神 (*Skt. asura*, アスラ) をまさに殺さんとするカーリー女神の像が刻まれている¹⁷⁾。

カーリー女神はシャクティ (*Skt. śakti*, 世界の創造にかかわる女性原理) の一形態である。D村のカーリーは、シヴァ (*Śiva*) 神とシャクティ (ここでは *Pārvatī*, パールヴァティ) との間に産まれた二番目の娘である。カーリーはシヴァ神の額にある第三の眼より生まれ、シヴァの次男であるムルガン (*Murugaṅ*) 神を助けて魔神を撃退したと言われている。カーリーはまた、イーシュヴァラーとも呼ばれるが、これはその配偶神がイーシュヴァラン (シヴァ) 神であることを示唆している¹⁸⁾。

すでに見たように、カーリー女神は、伝染病から村を救うために村人の前に憑依と

16) この点については [SHULMAN 1980: 75] および [Good 1985: 152-153] を参照。

17) このモチーフは水牛の形をした魔神 (アスラ), *Mahiśāsura* との戦いに基づいている。したがって、カーリーは神話の『*Devī Māhātmya*』の *Mahiśāsuramardini* にもとえられていることになる。

いう形で現れた。したがって、カーリーは村の守護神 (*ūr kāvar*) とみなされている¹⁹⁾。このような意味において、カーリーは「村の女神 (*grāma devatā*, village goddess)」である。しかしながら、D村においてはカーリーのみが村の女神なのではない。他の文献から推察するかぎりでは、カーリーが村の女神としての特質をもっともそなえているように思われるが、ヒンドゥ寺院管理委員会が村を代表して管理するパーラタサーラティ寺院に祀られているドラウパディー女神、およびムットゥマーリー女神寺院の本尊であるムットゥマーリー女神も村の女神として知られている²⁰⁾。

カーリーは他の村の女神と同じく、両義的な存在である。まずプラスの性格と思われるものから列挙すると、カーリーはいわゆる「母なる女神 (mother goddess)」である。村人たちは、カーリーをタミル語では母を意味するアンマン (*ammaṅ*) と呼び、また自分たちを子供 (*kuñci*) と呼ぶ²¹⁾。カーリーは漁業の女神であり、漁民が海に出るときにはその保護の下にあると信じられている。かれらはときに海を歩いているカーリー女神に出会うという。漁業シーズンの開始にあたっておこなわれる儀礼では、地引網漁に使用されるボートがカーリーとしてプージャー (礼拝) の対象となり、サリーやネックレスが供えられたり、また雄鶏が供儀の犠牲となる。農村社会における村の女神が土地の生産力と密接な関係にあるように、漁村では村の女神は海や漁業と関係しているといえよう²²⁾。

つぎにカーリーの否定的な側面に眼を移したい。カーリー女神は、村に祀られている神々の中でもっとも危険で強力な存在とみなされている。夜中、とくに金曜日の夜は、カーリーの力が異常に強くなると信じられており、妊婦はカーリー女神寺院の前を通るのを避けようとする。これは、妊婦が超自然的な力にたいして影響を受けやすい存在であるからである²³⁾。カーリーはまた、他の危険な神々と親しい関係にある。

18) バドゥラカーリーについての詳しい起源神話については [ZIEGENBALG 1869: 142-143] を参照。

19) 次章で見えるように、カーリー女神は祭祀で村の境へと向かい、そこで悪霊と対決する。

20) ただし他の女神は *ūr kāvar* と呼ばれることはない。

21) Brubaker は、女神を指す *ammaṅ* を lady とか mistress と訳すべきであるとして、母と訳することに反対しているが [BRUBAKER 1978: 57n. 4]、この例からもわかるように、村人たちは女神を母と結びつけている。

22) カーリー女神が漁業と結びついているという例はほとんどない。筆者の知るかぎりでは、プラサードによるビハール州からの報告があるだけである [PRASAD 1958]。

23) 金曜日はヒンドゥ教徒にとって聖なる日である。マハーラーシュトラの祭祀の分析をおこなった Stanley が指摘するように、聖なる日や祭祀の期間中は女神の力が他の時よりも強くなり、危険とみなされている [STANLEY 1977]。筆者の滞在中にも、妊婦の憑依現象がカーリーのせいであるという事例があった。また近隣のカーリー女神寺院では、司祭の子供が誤って内陣に閉じこめられてカーリー女神に殺されたという伝説がある。スリランカの仏教徒にとってカーリーは邪術の神として恐れられている。

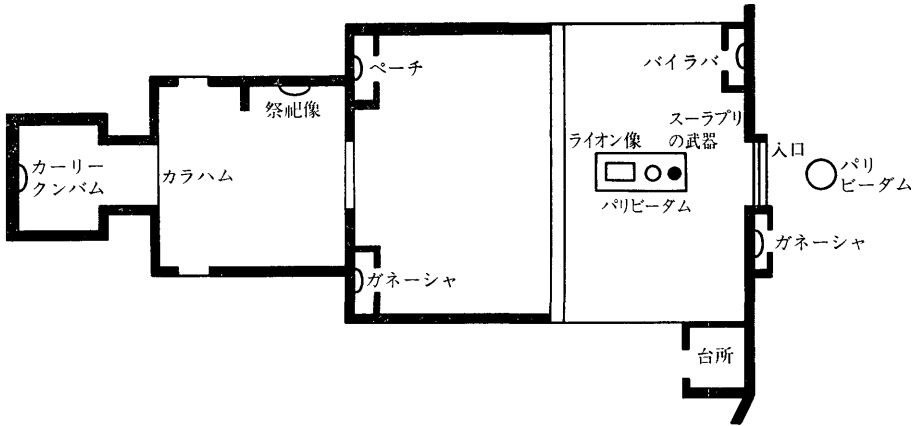


図1 カーリー女神寺院

しばしば耳にするのは、不浄のままカーリー女神寺院の前を通り過ぎると、カーリーの従神やカーリー自身によって憑かれるというものである。カーリー女神を含む神々による突然の憑依を「神による踊り (*cāmiyāṭṭal*)」と呼び、制度化された霊媒による憑依 (*cannatam*) や悪霊による憑依 (*pēyppiṭṭal*) と区別される。ただしカーリーが怒ると、悪霊を呼んで村人を攻撃させるとも言われる。カーリー女神と悪霊の関係に関して、カーリーが悪霊の祓除儀礼 (*kalippu*) において中心となる神であることにも注目したい。一般に悪霊をコントロールして、退治できる神は、悪霊と類似の、しかしより強力な力を持っていないとされる [DUMONT 1986: 409]。したがって、カーリーは悪霊ではないにしても、それにきわめて近い存在であると推論できる。

寺院の配置図 (図1) からわかるように、カーリー女神寺院にはふたつのガネーシャ (*Gaṇeśa*) 神の小祠がある。ガネーシャはシヴァとパールヴァティーの間に生まれた長男で、象の頭をもつ異形の神である²⁴⁾。その乗物はねずみである。ガネーシャには儀礼の執行に際して生じる様々な障害を取り除く力があると信じられている。したがって、かれはいかなる儀礼においても最初にプージャー (礼拝) を受ける。しかしそれだけでなく、ガネーシャは非常に嫉妬深く、最初にプージャーを受けないと、怒って儀礼を台無しにしてしまうとも言われる。これはたんに儀礼の文脈においてのみあてはまるのではなく、なにか新しい仕事を企てる場合などにもガネーシャ神に祈ると万事うまくいくと考えられている。したがってガネーシャはまた、ラクシュミー (*Lakṣmī*) 女神とならんで商売や富に深くかかわる神である。ここでも障害を取り除

24) ガネーシャ神についての詳しい紹介は、[COURTRIGHT 1985] を参照。

く神が同時に障害を引き起こす神であるという、ヒンドゥ教の信仰体系においてしばしば出くわす論理を認めることができる。われわれは、すでにカーリー女神と伝染病、あるいは悪霊とのあいだに類似の思考が働いているのを見てきた。

ガネーシャ神はまた境界の神とも門番の神とも言われる。カーリー女神寺院のふたつのガネーシャ神の小祠のうち外にあるものは、外界と寺院空間とを峻別し、他方内部にあるものは寺院空間が均一でないことを明らかにしている。具体的に言うと、女性は何れの場合を除いて、寺院内部にあるガネーシャ神の小祠より奥に入ることができない。

つぎに寺院の門の裏に小祠のあるバイラバ (Bhairaba) という神について説明を加えたい。かれも門番の神とみなされているが、かれの社は門の内側にありガネーシャと対照的な位置にある²⁵⁾。そしてその乗物は犬である。バイラバはシヴァ神自身の憤怒の相とも、その息子とも言われ、さらにカーリー女神の夫であるとも言われる。バイラバ神はまた火葬場の守護神であるカダン (Katan) やマダン (Matan) とも同一視されている。またときにはやはりシヴァの憤怒の相とされるヴィーラバドゥラ (Virabhadra) 神とも同一視される。バイラバ神も、しばしばカーリー女神に代わって祓除儀礼の中心的な神として勧請される。

寺院内部に小祠をかまえるペーチ (Pēcci) 女神もまた、シヴァとシャクティとの間に生まれ、カーリー女神の妹にあたると言われている²⁶⁾。ペーチも恐ろしい存在で、とくに女性の出産能力に影響をおよぼす。ペーチ女神に祈って子供が生まれたら、ペーチの小祠に連れてくるという話を聞いたが、筆者はそのような場面に出くわしたことはなかった。

d) 祭祀組織

カーリー女神祭祀は、ヒンドゥ寺院管理委員会の下で組織・運営される。それは10名より成り、原則として上位の漁民サブ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4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*) の徴収などをおこなう。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。従来村の有力者のなかから委員が選ばれてきた。したがって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

25) バイラバについては [SASTRI 1916: 151] を参照。

26) van den Hoek によると、ペーチ女神は悪霊の配偶神とも、水牛の悪霊 (Mahiṣāsura) の妻であるともいう [VAN DEN HOEK 1979: 121]。

る機関なのである²⁷⁾。

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、パトロンは大きくふたつにわかれる。ひとつは年間25ルピー (1983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 (両サブカスト) 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必要な儀礼に参加する。網元の寄付金もヒンドゥ寺院管理委員会が管理するが、委員長は網元の代表とはみなされていない。他の村落祭祀と異なり、カーリー女神村落祭祀では実質的な経済援助をおこなう網元たちが前面に出てくることはほとんどない。しかし、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の領域に介在しているのであり、またそれを通じて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。

パトロン制度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ということを意味する。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、制度化されてはいなかった。1950年にパトロン制度が制定されたのは、パーラタサーラティ寺院の大改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ombo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²⁸⁾。

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。そして村周辺と異なり、東海岸は相対的に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つつある。この結果、パトロンであることの価値も減ることになった。したが

27) 管理委員会の構成や、その活動については別の形で考察の対象としたい。ここでは簡単な紹介にとどめておく。

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

って、裕福な網元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、別の形でおこなっている。

さて、その後の変化は、網元オンリー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ふたりのコロomboの商人を正式なパトロンとして認めたことである。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 (Skt. *bhakti* バクティ) に基づくものと思われる。しかしながら、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。ここで指摘しておきたいのは、村落祭祀が現実には特定の地域集団を基盤とするにしても、より包括的な信者 (Skt. *bhakta*, バクタ) の共同体を構成する可能性を潜めているということである。

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別の村落祭祀に名を連ねていたことがある。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。

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ふたりの網元たちである。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。このように見えてくると、網元を原則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忠実に村の複雑な社会関係を反映しているとは言えない。しかしながらそれがやはり、D村の権力構造の主要部分を構成していることにはかわりはない。

e) 参加者

以下ではカーリー女神の祭祀において重要な役割を果たす司祭、霊媒、そしてスーラプリー (後述) を演じるふたりの奉納儀礼参加者、その他の奉仕者について簡単に紹介したい。

通常カーリー女神寺院の司祭は、パンダーラン・カストの成員であるが、祭祀の期間カーリー女神の依代となって、中心的な役割を果たすのは、司祭の妻の弟にあたる同カストのパランダーマンである。以下ではかれを霊媒と呼ぶが²⁹⁾、かれ自身マーリー女神寺院の司祭でもあることをこたわっておく。そして、祭祀の間はカーリー寺院

の司祭としてふるまう場合も多々生じる。すくなくともこの村のパンダーラン・カストに関しては、司祭と霊媒との間には明確な役割の分業が存在しないのである。

つぎに、タミル語でスーラプリ (*cūrapṭuli*) と呼ばれる人々を紹介する。かれらは、カーリー女神の眷属であるカダン神とバイラバ神の依代として、霊媒と行動をともにする。この役は一種の奉納儀礼 (*nerrikkāṭan*, votive rite) としておこなわれる。一般に、奉納儀礼は最初に掛けられた神への願いが成就すると、感謝の念をこめてなされるものである。ヒンドゥ教徒は、これを神への負債 (*kaṭan*) を返すと表現する。神への負債とは、人間が神におこなってもらったと信じられている行為、たとえば不幸の除去や病気の治療などである。奉納儀礼にはさまざまな種類がある。寺院で供物を捧げる場合もあるし、また祭祀において火渡りに参加するのも奉納儀礼である。スーラプリのように、祭祀において特定の神話的人物や霊的存在の役割を果たすのもかなり一般的な奉納儀礼である³⁰⁾。

カダン神とバイラバ神はほぼ同一なもののみなされているため、両者の間に明白な差異はない。かれらは霊媒よりも激しいトランスに入る。一方が剣を持ち、他方が三つ又の槍 (三叉戟) を持つ。これらはかれらの武器で、両者ともインドセンダンの葉でおおわれている。さらに、スーラプリは腰のまわりを腰巻のうえからインドセンダンの葉でおおう。上半身は裸であるが、聖灰 (*tirunūru*) やビャクダン (*cantaṇam*, サンドルウッド) のペースト、そして赤い粉 (*kunkumam*) を塗る。インドセンダンを含めて、聖灰やビャクダンは、憑依のときに生じる熱を冷ます効果をもつと信じられている³¹⁾。

1982年の祭祀の時には、スーラプリはひとりであった。かれの名前はカーリヤッパン、瀉 (ラゲーン) で活動する28才の漁師である。12年ほど前にかれの父がひどい病気に加かった。このためその姉がカーリー女神に祈り、もし病気がなおれば女神の祭祀でスーラプリを10年間演じると願を掛けたのである。こうしてカーリヤッパンの父は、病気から回復すると、1975年より1981年まで7年間スーラプリを演じたという。しかし、なんらかの理由でかれはこの儀礼に参加することをやめ、1982年にはかわり

29) 南インドではこのような人を *kāṭṭukkāraṇ* と呼ぶが [DIEHL 1956: 252n. 3], [MOFFATT 1979: 255], この村では特別な呼び名はない。*kāṭṭukkāraṇ* は *kāṭṭu* という聖糸を腕に巻いた人という意味で、祭祀の期間これをつけて憑依する。しかしカーリー女神祭司において霊媒は *kāṭṭu* をつけない。かれが司祭の役目を兼ねるという事実に影響されているのであろうか。村人はかれを司祭と同じ、*cāmi* とか *aiyā* と呼ぶ。本論では、カーリー女神寺院の司祭と区別するため、霊媒がプージャー (礼拝) をおこなう場合でも霊媒と記す。

30) 奉納儀礼については別のところで論じた [田中 1989]。

31) ヒンドゥ教における熱-冷のシンボリズムについては [BECK 1969] およびマディヤプラデーシュ州の調査をした [BABB 1975: 233-235] を参照。

にカーリヤッパンがこれを演じるようになった。しかしながら、1983年のカーリー女神祭祀ではカーリヤッパンもその父も参加しなかった。これは親戚が死んで汚れ (*toṭakku*) の状態となったためである。

1983年の祭祀には、かわって25才の地引網労働者、カダレーシャンと筏漁師のカダルガーマンのふたりがスーラプリを演じた。カダレーシャンには憑依歴というものがある。それによると、1982年に1月のある日、かれは親類の家で山羊のカレーを食べた後、明日から始まる東海岸キャンプでの地引網漁にそなえて自分の家まで着替えを取りにもどった。すでにこのとき時刻は真夜中をまわっていたという。カーリー女神寺院の前を通ると、誰も居ないはずの寺院の中から音楽が聞こえてきた。かれは恐怖にとらわれたが、なんとかその場を離れ、かれの親戚の家にとどりついた。そしてその礼拝室 (*cāmiyarai*)³²⁾ の壁にかかっている神の絵の前で一心に踊り始めたのである。かれはすぐに自分の家に運ばれたが、そこでも踊り続けた。このため両親は祓除師 (*aṅṅāvi*) を呼んだ³³⁾。祓除師は聖灰をカダレーシャンの額につけて静かにさせたが、翌朝再びかれは踊り始めた。今度はもっと激しかったので、別の祓除師が呼ばれた。すると突然、カダレーシャンに憑依していた神が、かれの口を借りて喋り始めた。それによると、憑依している神は、カーリー女神で、1980年より始まった寺院の修復がなかなかはかどらないのを不服に思って、こうやって憑依しているのだという。そして、寺院をすみやかに修復することを命じた³⁴⁾。カダレーシャンの母はこのとき、修復が終了すればかれがスーラプリを演じると約束し、かれから離れるようにカーリー女神に願った。しかしこのあとも、カダレーシャンはしばしば憑依を繰り返した。

カダルガーマンにはカダレーシャンのような憑依歴はない。しかし、かれは非常に信心深く、時間があるときさまざまな寺院を参拝していた。1982年になってからかれらの家族はさまざまな不幸にみまわれ、また彼自身も海での事故で足を悪くしていた。かれが1983年の祭祀においてスーラプリを演じたのもこれらの不幸にたいする祈願が達成された結果であった。霊媒やスーラプリは祭祀の期間中、菜食と禁欲のタブーを守らなければならない。

最後に、カーリー女神祭祀にかかわるカストに触れておきたい。この祭祀では、洗

32) ヒンドゥ教徒の家屋には礼拝室があって、神の絵が何枚か壁に吊されている。朝夕、家の者がこれに礼拝をおこなう。

33) 数人の祓除師が村に存在する。ひとりを除いて、すべて村の漁民カストの成員である。かれらは特定の祓除師について呪文を習得する。かれらが儀礼中憑依することはない。その力はかれの所有する呪文 (Skt. *mantra*) の知識に由来する。

34) カーリー女神寺院の修復は予定よりかなり遅れていた。そして、この遅れに関して様々な憶説が生まれていた。そのひとつは、村人から徴収した修復資金を関係者が着服したというものであった。

濯屋カストの成員が供物をおおう白い布や、寺院の門前に張る天蓋用の白い布を用意する。また近隣の村よりシンハラ人の太鼓叩きが3人招かれる。さらにこれに加えて村の漁民カストの有志（職業は漁師）が5人、音楽を演奏する。そしてふたりの漁民カストの成員がアシスタントとして司祭や霊媒を助ける。

パトロンとしてふるまう漁民カストを別とすれば、村落祭祀にかかわる村のサービス・カストはこのパンダーランと洗濯屋カストのみである。しかも両者は隣村に住んでいる。さらに太鼓叩きも外部から招かれる。かれらは仏教徒のシンハラ人である。したがって、カーリー女神の村落祭祀に村のカストすべてがサービスを通じてかかわるわけではない。また、それを外部の人間をすべて排除するという意味での村落祭祀とみなすわけにはいかない。しかしながら、漁民カストからみればそれはやはり村落の繁栄を保証する祭祀である。そして、他のカストのサービスが欠如しているということは、かならずしもカーリー女神の祭祀が村落の祭祀とみなされていないということの意味するものではない。ただし、祭祀組織と人々の意識とのあいだにずれがあることを確認しておく必要がある³⁵⁾。

2. カーリー女神祭祀の記述と解釈

以下の記述は1983年のカーリー女神祭祀の観察に基づいている。この祭祀は村人たちによってヴェールヴィ (*vēlvi*, 供儀) と呼ばれ、タミル歴のアーヴァニ (*āvāṇi*) 月 (8-9月) の最後の10日間におこなわれる。1850年のこの時期にカーリー女神が村人に憑依して、熱病から村を救ったのである。祭祀はいくつかの儀礼からなるが、各々が反復すると同時に日を追ってすこしずつ変化していく。ここでは、第1日目より順に執行される儀礼を記述し、その解釈をおこなう (表2参照)。

1 日目

1. カラハムとクンバムの用意

カーリー女神祭祀の最初の儀礼は儀礼用の壺、カラハム (*karakam*) とクンバム (*kumpam*) を用意することである。これは初日の夜におこなわれる。祭祀の期間中これらの壺は女神をあらわす。まずカラハムの用意がなされるが、これは通常のプージャー (礼拝)、すなわち毎日夜8時におこなわれるプージャーに組みこまれた形で執

35) このような事例は、しかしまったく特殊なものではない。アーンドラプラデーシュ州で調査をおこなった Herrenschmidt は、ここから「村落祭祀」という概念自体を問題にしている [HERRENSCHMIDT 1981, 1982]。筆者は、残念ながら他のカストの意見を聞いていないため、本論では漁民カストの意見に従う。ただし、Herrenschmidt も支配カストが中心的な役割を果たす場合を村落祭祀とする立場を受け入れているように思われる [HERRENSCHMIDT 1981: 167]。

行される。通常のプージャーにおいて、トランス状態にない霊媒は、外のカネーシャ神より右回りに、内部のカネーシャ、内陣のカーリー女神、そしてパーチ女神、バイラバ神と進み、寺院の入口付近にあるライオン、および供物用の台（パリビーダム、*palipīṭam*, Skt. *balipīṭha*, 後述）に簡単なプージャーをおこなう。そして、ふたたび内陣の女神に別れのプージャーをおこなって寺院のプージャーを終了する。各々の神像の前でおこなうプージャーはほぼ同一で、神への一連の歓待行為、すなわち1) 神の名前を唱えつつ水や花卉を献じ、2) 香を焚き (*tūpamḥōtuta*), 3) 灯火を神の眼前に掲げ (*tīpamkāṭṭuta*), 4) 樟脳 (*cūṭam*) を燃やし (*ālātti*), 5) そして供物 (ナイヴェーディヤ, Skt. *naivedya*) に水と花卉をかけて聖化し、供える、そして6) 7つの樟脳を一度に燃やすパンジャーラーティ (*pañcālātti*) といった行為より成立する。D村ではナイヴェーディヤは粗糖を混ぜた握り飯である³⁶⁾。

さて、以上の基本的なプージャーのパターンは、祭祀においても昼と夜2回繰り返される。しかし、初日の夜のプージャーでは、基本的なパターンを維持はしているが、いくつかの特別な儀礼が付け加えられる。カーリー女神寺院の外には直径50センチほどの丸い石が置かれている。こ

表2 カーリー女神祭祀のスケジュール (時間はおおよそ)

日	時間	儀	礼
1	19:30	カラハムとクンバム。	
	21:00	プージャー。	
2	11:00	プージャー。	
	19:30	プージャー。	
3	9:00	カラハム行進。プージャー。	
	19:30	プージャー。	
4	11:00	プージャー。	
	19:30	プージャー。	
5	10:00	カラハム行進。プージャー。	
	19:30	プージャー。	
6	11:00	プージャー。	
	19:30	プージャー。	
7	10:00	カラハム行進。プージャー。	
	19:30	プージャー。	
8	9:00	奉納儀礼 (アッキニチャッティ)。	
	20:00	カラハム行進。クンミ踊り。プージャー。	
9	9:00	アッキニチャッティ行進。	
	10:00	カラハム行進。プージャー。	
	19:30	プージャー。	
	23:00	供物 (パダイヤル) の準備。	
10	9:00	村境での供儀。	
	9:30	アルチャナとボンガル。	
	10:00	ウコン水の煮沸。	
	11:00	山羊の供儀。	
	11:30	雄鶏の供儀。	
	12:00	プージャー。	
	16:30	カラハムとクンバムの解体。	
	17:00	子供のいない女性への投棄。	
18:30	祭祀像の行進。		
23:30	カダン神のプージャー。		

36) プージャーについては [田中 1986: 19-21] で詳しく論じた。

れをタミル語でパリビーダムという。パリというのは供犠 (Skt. *bali*) を意味し、ビーダムは、本来供犠の炎に身を投じて死んだシヴァの妻サティーの肉体の一部が地上に落下した場所 (Skt. *pīṭha*) を意味する。伝説ではその場所が特定の女神の寺院の縁起となっている³⁷⁾。今日ではお椀を反対に伏せたような形をした、寺院の内部にある石の台座をパリビーダムと呼ぶのが一般的である。カーリー女神寺院にはパリビーダムがふたつあることになる。寺院の内部にあるにせよ、外部にあるにせよ、それは原則的に供物や供犠をおこなう場所である。サティーの伝説にもどってより一般化を試みるなら、パリビーダムは神が人間と交流するために降臨する場所と定義できよう。

パリビーダムのプージャーではそれに続く神像へのプージャーと異なり、まず水で清めた後、霊媒は表面の3点に聖灰、ビャクダンのペーストと赤い粉をすりつける。そして、インドセンダンの葉、ターンブーラ (Skt. *tāmbūla*, キンマの葉、ビンロウジュの実、バナナ) を供え、香 (*cāmpirāṇi*) をたく。最後にココヤシの実を真二つに割る (*tēṅkāyppali*, ココヤシの実の供犠)³⁸⁾。このあと霊媒は寺院の外のガネーシャ、内側のガネーシャ、内陣のカーリー女神と順にプージャーを続ける。カーリー女神本尊へのプージャーが終わると、寺院でのプージャーを一時中断する。霊媒が内陣より外に出てくると、内陣の入口でヒンドゥ寺院管理委員会のメンバーが村を代表して、儀礼用の腰巻 (*vēṣṭi*) を献じる。霊媒はこれに着替えて、ふたたび内陣に入るが、すぐに出て、空のアルミの壺と約60センチの長さの棒を携えて寺院の外に向かう。霊媒のあとに、ヒンドゥ寺院管理委員会のメンバーや武器を持ったふたりのスーラプリ、村の楽師たち、寺院のアシスタントが続く。

霊媒は寺院の横に広がる砂州 (アルヴァ) のほぼ中央に進み、手にした棒でアールムガチャッカラン (*ārumukaccakkaram*) という図を描く(図2参照)。そしてこの上にアシスタントが穴を掘る地点を3つ示す。穴を掘り始めるとすぐに水が湧き出て、さらに掘り進めると、3つの穴はひとつの大きな穴になってしまう。こうしてできた穴はヒンドゥ世界においてもっとも聖なる場所と言われている3つの聖河、すなわちガンジス (*Gaṅgā*)

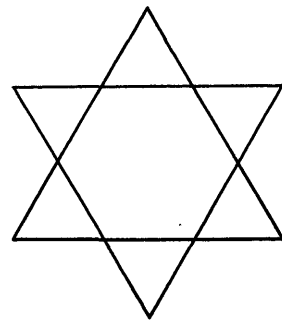


図2 アールムガチャッカランの図

37) 詳しくは [SIRCAR 1948] を参照。

38) ココヤシの実の供犠については [田中 1986: 13] を参照。ココヤシは自己の代理であり、清浄なる状態を目指すためであると同時に、儀礼などが新しい局面に入ったことを示す。

河、ヤムナー (Yamunā) 河、地下を流れるというサラスヴァティー (Sarasvati) 河の合流地点を象徴する³⁹⁾。したがって最初の3つの穴はおのおの聖河を指しているわけである。つぎに霊媒は、寺院より持ってきた壺を香煙で清めて、1ルピー硬貨を入れる。そして柄杓で3度水を穴からすくいあげて、壺に汲む。あとはアシスタントが引き継いで、壺に水を入れる。ほぼ満杯になると、壺の外側に聖灰を塗り、寺院からもってきた聖水を壺に入れて湧水と混ぜる。さらに壺の口にインドセンダンの葉を刺す。これでカラハムができあがる。霊媒はこれとスーラプリのもってきた剣と槍のふたつにプージャーをおこない、ココヤシの実を割る。そして残った香煙の粉やココヤシの実を穴に放って、すばやく砂をかけて穴を埋めてしまう。

かれらは、いったん寺院にもどってカラハムや武器を置くと、今度は砂州の海岸へと向かう。そして、霊媒が持ってきた土製の広口の壺ふたつを海水で満たす。これがクンバムと呼ばれる壺である⁴⁰⁾。一方にはマンゴの葉を、他方にはインドセンダンの葉を刺す。前者は壺に入れた海水が燃えたという縁起譚の壺を表し、後者は小屋でインドセンダンの葉を刺して女神の依代として祀ったという壺を表す。クンバムはふたつとも祭祀の期間中内陣の女神の像の前に置かれる。これにたいして、カラハムは内陣のすぐ外の女人禁制の部屋に、スーラプリの武器はインドセンダンの葉でまかれたあと、ふたつともライオン像の近くに置かれる。

こうしてカラハムとクンバムが用意されると、ふたたびプージャー（礼拝）を外のガネーシャ像より始める。このプージャーが終わるのは11時半ころである。

カラハムは一般に村落祭祀において女神を表象する [REINICHE 1987]。これにたいしてクンバムはいかなる神をも表象する。壺は、儀礼の最中に必要な神の依代となったり、また一時的な神像として石像のかわりにプージャーの対象となる。ヒンドゥ世界における壺のシンボリズムについては別のところですでに考察した [田中 1986: 10]。簡単に繰り返すと、壺は本質的に女体、とくにその子宮を象徴する。水を満々とたたえる壺は、まさに子宮の豊饒力を示唆する。これが吉とみなされるのに対して、空の壺は不吉である。壺が子宮であるという解釈に立つと、水は羊水であり、そこに刺される葉は子宮に潜む生命力を象徴する。壺によって表象される神はまた、水と同じように、より流動的で不安定な存在でもある。

この事例では、カラハムもクンバムもともにカーリー女神の一時的な依代、あるいは表象とみなすことができる。女神は祭祀の期間を通じて、徐々に壺の中で成長して

39) 類似の信仰に関してはオリッサ州 [PRESTON 1980: 20] およびカルナータカ州 [SRINIVAS 1952: 216] より報告がある。

40) ただし、クンバムは壺一般に使用される言葉である。



写真1 パリピーダムの前に置かれたスーラプリの武器

いくという。縁起譚で海水を10日間燃やし、インドセンダンの花を突如咲かせたような強力なエネルギーがこれらの（子宮としての）壺のなかで増大すると信じられている。ある村人によると、マンゴーの葉はシヴァを、インドセンダンの葉はその配偶神を象徴するというが、この説においても女神が育つ、あるいはその力が増大するという先の説明と矛盾するものではない。なぜならカーリー女神はシヴァの娘でもあるからである。この考えに従うと、カーリー女神はシヴァとその妻によって育てられるのである。

つぎに、クンバム、カラハム、そしてやはり初日に登場するスーラプリの武器について、それらの関係を考察したい。寺院は村と区別される聖なる空

間であり、死や月経の汚れをもつ者は入ることが許されない。しかし、寺院内部の空間も均質ではない。誰が立ち入りを制限されているかによって3つに分けることができる。それは、寺院の中でもっとも清浄なる場所で、通常は司祭しか入ることのできない本尊 (Skt. *mūlamūrti*) を安置した内陣 (Skt. *mūlasthāna*)、女性が入ることは許されない、内陣のすぐ外の部屋 (*mahā mantāpam*)、そしてその他の空間であり、ここでは汚れのないかぎり誰でも入ることができる (図1参照)。ふたつのクンバムは内陣に置かれる。これにたいして、カラハムは内陣のすぐ外側に安置される。そして、インドセンダンにおおわれたスーラプリの武器は寺院の入口近くにあるライオン像の近くに置かれる (写真1参照)。このように、壺や武器は、その置かれる場所に応じてある種のヒエラルキカルな関係にあると考えられる。いうまでもなく壺は女神を表すのにたいして、武器はその携帯者であるスーラプリを表す⁴¹⁾。かれらは女神の従者である。したがって、それらは一と低いところに位置づけられる。やはり女神の従

41) ヒンドゥ教の神々には各々特定の乗り物 (動物) と武器 (Skt. *āyudha*) が存在し、それらが神々を象徴する。

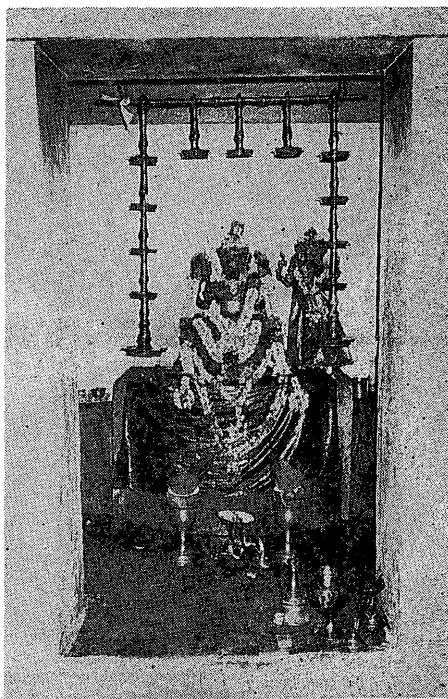


写真2 本尊

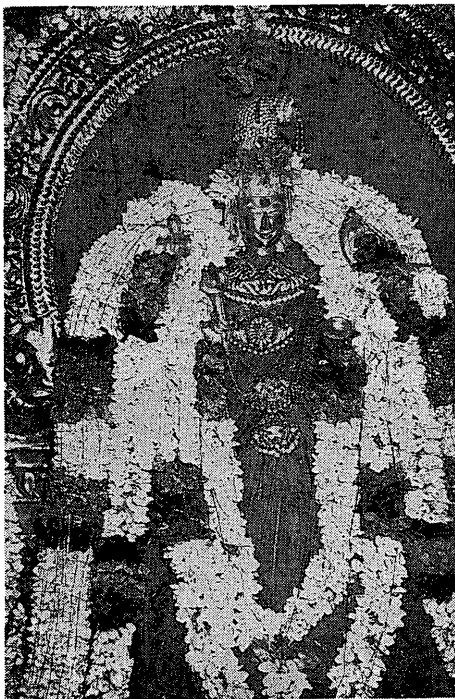


写真3 祭祀像

者で、その乗物であるライオンのそばに武器が置かれるというのは示唆的である。というのも、それはスープリ（文字通りの意味は「恐ろしいトラ」）が、ライオンと同じく献身的な従者であるが、完全に野生、または獣性を払拭していない存在であることを物語っているからである。

通常ヒンドゥ寺院には本尊に関してふたつの像が存在する。ひとつは内陣に固定した石像（本尊）で、もうひとつは祭祀の行進のときに使用される持ち運び可能な金属製の祭祀像（*Skt. utsavamūrti*）である（写真2と3を参照）⁴²。機能的観点から述べると、クンバムとカラハムの壺とはおのおの本像と祭祀像とに対応する。クンバムは石像の安置されている内陣に置かれ、祭祀の期間中動かされることはない。これにたいして、カラハムは祭祀像と同じ内陣の隣の部屋に安置される。さらに、カラハムは霊媒によって外に持ち運ばれる。クンバムが固定されているのにたいして、カラハムは移動可能なのである。しかしながら、クンバムとカラハムという2種類の壺は祭祀の

42) 不動の本尊と行進用の祭祀像との対比については、[DIEHL 1956: 167-168], [RYAN 1980: 74], [SINGER 1972: 116] を参照。Reinicke はカラハムを祭祀像にたとえている [REINICKE 1979: 167]。

ために一時的に作られたものであるという点で、本尊とも祭祀像とも異なる。これらの壺は、祭祀の期間中に顕著となる活動的な女神を表しているのである。しかし、それではやはり祭祀のときにのみ使用される祭祀像といかなる相違が存在するのか、と問うことができよう。詳しいことは後に考察したいが、序論で示唆したように、祭祀自体が構造的的局面と反構造的的局面というふたつの局面から成り、反構造的的局面ではより活動的な、憑依と伝染病の女神が現れるのにたいして、構造的的局面ではより秩序志向の勝利の女神が現れるのである。そしてカラハムは前者に、祭祀像は後者に結びついているのである。クンバムとカラハム、そしてこれらにスーラプリの武器を付け加えることができると思うが、これらは祭祀の特殊な時間、そこでの女神の出現が、日常生活を一時的にせよ混乱に陥れるような反構造的な時間を表象しているのである。

2 日目

2. 昼と夜にプージャーがおこなわれるが、これは特別なものではない。

3 日目

3. カラハム行進

朝9時に霊媒がカラハムを頭に乗せて寺院を出て、他の女神寺院を訪ねる。これもカラハムというが、壺と紛らわしいので本論ではカラハム行進と呼ぶことにする。カラハム行進にはスーラプリも従う。まず隣村にあるムットゥマリー女神寺院を訪ね、つぎにドラウパディーを祀るパーラタサーラティ寺院を訪ねる。これが終わると、カーリー女神寺院に戻り、司祭による昼のプージャーに参加する。

最初に、霊媒とスーラプリが海と寺院の井戸の両方で水浴する。そして、新しい儀礼用の腰巻に着替える。かれらはインドセンダンの葉を体に巻きつけ、上半身や腕に聖灰、バックダンのペースト、赤粉をこすりつける。寺院に戻ると、霊媒のみが内陣に入り、香を焚き、樟脳を燃やして祈る。霊媒が出てくると、村の長老のひとりが花輪をかれの首にかけ。霊媒は、入口のわきに置いてあるカラハムからインドセンダンの葉をすこし取って、ふたたび内陣に入る。このときはスーラプリも一緒である⁴³⁾。内陣のなかで霊媒が香を焚いてその煙が部屋に充満すると、ふたりのスーラプリは狂ったように叫びながら外に飛び出してくる。そして、寺院の入口近くまで行って、自分たちの武器の前で体を震わせながら飛びはねる。鐘が鳴り響き、寺院は喧騒たる空気に包まれる。霊媒はこの間も内陣にとどまり、胸にあてた両手に棒を持って、一心不乱にカーリー女神への祈願を繰り返す。徐々にかれも体を上下に揺らし、胸の前で

43) スーラプリは祭祀の期間中のみ内陣に入ることが許される。



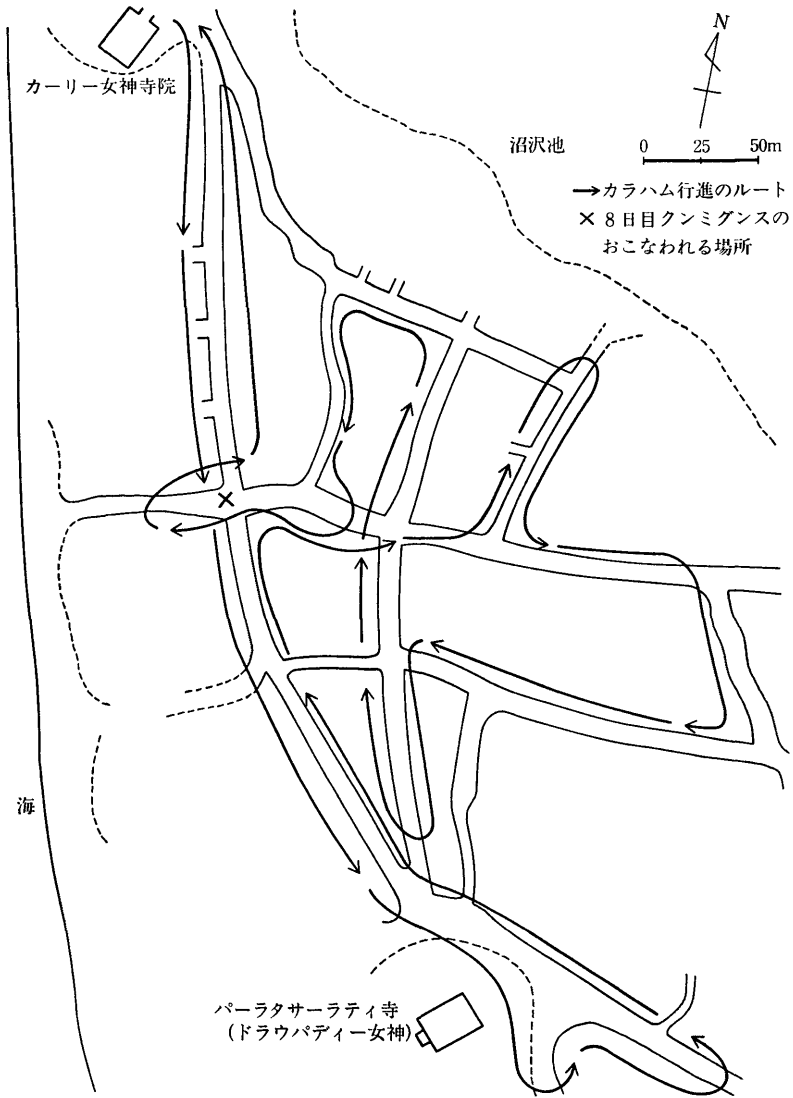
写真4 カラハム行進。中央が霊媒。両わきにスーラプリが従う

60 cm の長さの金属性の棒 (*pirampū*) をゆっくり廻す。数分後には全身が震えて、完全なトランス状態 (*cannatam*) に入る。内陣の外にいた村人たちは、霊媒がトランスに入ったのを見ていっせいに「アローハラー」と叫ぶ。霊媒は、内陣から外にでると、カラハムを頭に乗せ、これを右手で支え、左手に棒を持つ。そしてスーラプリの待つ寺院の入口へとゆっくりと歩き出す。霊媒は寺院の建物を右回りに一周する。スーラプリも武器をつかんでかれに従う。楽師が先導し、霊媒たちの後には、ヒンドゥ寺院管理委員会のメンバー、敬虔な信徒たちが続く。寺院から出た後は、D村と隣村をつなぐバス路線に沿ってムットゥマリー女神寺院へと向かう(写真4および地図2を参照)。

ムットゥマリー女神寺院では、代理の司祭が樟脳を内陣で燃やして、この火を霊媒に捧げる⁴⁴⁾。霊媒は、燃えている樟脳がのせてある皿の聖灰をつかんで自分の額にこすりつけ、さらにスーラプリもこれに従う⁴⁵⁾。この灰は体を冷す効果をもつ。同じことがパーラタサーラティ寺院でも繰り返される。ここで応対する司祭はブラーマン・カスト成員である。かれらが寺院を離れるたびに、ヒンドゥ寺院管理委員会の長がココヤシの実を入口で砕く。このカラハム行進は、初日のカラハムとクンバムの準備儀礼の後おこなわれる主要な儀礼である。そしてこれは基本的に村の主要な神々へ

44) この司祭は本来カーリー女神寺院の司祭である。

45) この聖灰のやりとりに司祭と霊媒およびスーラプリとのヒエラルキカルな関係を認めることが可能である。一般の信徒はプージャーのあと司祭の手より灰をもらったり、また額につけてもらう。これにたいして霊媒とスーラプリは自分で聖灰を取った。霊媒らは、トランスの状態においては司祭に対して優位になるのである。



地図3 カラハム行進のルート

46) Good は、その村落祭祀の分析で相対的に低い地位の神々が高い地位の神々を礼拝する (worship) と指摘している [Good 1985: 131]。しかし、カーリー女神の祭祀の場合、神々の地位の高低が問題となっているとは思われない。というのも、ムットウマーリー女神もパーラタサーラティ寺院に祀られているドラウパディー女神もともにその祭祀の際において他の村の女神寺院を訪ねるからである。

のあいさつである⁴⁶⁾。霊媒たちの歩調はかなり早いもので、疲れ果ててカーリー女神寺院にもどってくるが、到着するとすぐに霊媒による屋のプージャー(礼拝)が始まる。

4 日目

4. 昼と夜のプージャーのみがおこなわれる。

5 日目

5. カラハム行進

5日目と7日目におけるカラハム行進はまったく同一であるが、最初におこなわれた3日目の行進とはそのルートが異なる。そのルートはより複雑で、D村の中心部のみに限られているのである。行進は村の主要道路ばかりか路地をも通る。地図3から明らかなように、行進は特定の目的地に向かうためというより、村(の中心部)をくまなくカヴァーするということに重点がおかれている。この行進では太鼓を叩くシンハラ(の)楽師も3人参加している。

カラハム行進で霊媒の一行が歩く道沿いには、水とウコンの粉を混ぜた液体を入れ、口にインドセンダンを刺した小さな壺(これもクンバムという)を村人たちが用意する。そして、これを白布でおおったイスに置く。霊媒たちが通ると、同行の信徒がこの壺をすばやく取って、その水を霊媒の足か、スーラプリの頭にかける。ここにも霊媒とスーラプリとのヒエラルキカルな関係を認めることができる。ときには路上のクンバムにココヤシの実をのせてある場合がある。そのときは、まずココヤシの実を霊媒の足もとで粉々に砕いてから水をかける。霊媒の一行が通った後に、インドセンダンの葉が各家の扉につるされる(写真5参照)。

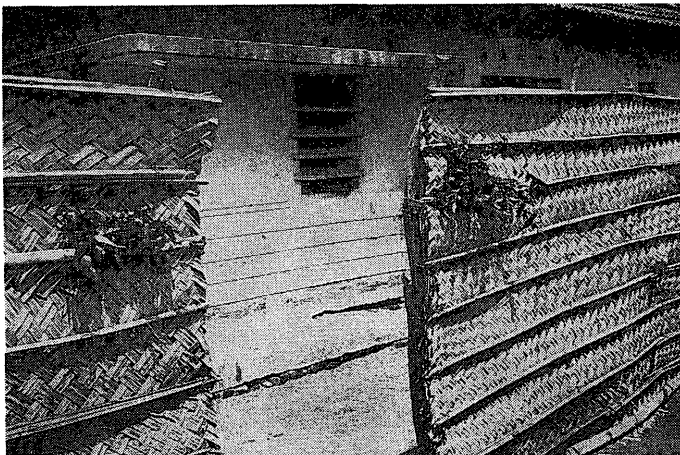


写真5 扉につるされたインドセンダンの葉

一般にヒンドゥ社会では、人がトランス状態に入ると非常に熱くなると信じられている。霊媒やスープリもこの例外ではない。かれらが身につけているインドセンダンの葉や、かれらにかけられるウコンの溶液は冷却効果を持っており、そのトランスを抑制するのである [Good 1985: 130]。

ここで女神とインドセンダンをめぐる儀礼を紹介し、両者の性格を明らかにしたい。家族のものが天然痘や水疱瘡にかかった場合には、インドセンダンの葉を家の入口につす。これは、この家にマーリー神話が疱瘡 (*ammai*) の形をとって訪ねてきているので、不浄な人間が入らないようにということを示しているのである⁴⁷⁾。疱瘡というのは、女神が病人に憑依しているという可視的な印なのである。したがって、その家は一時的に女神が降臨した寺院のようなもので、毎日女神への賛歌がうたわれる。しかし、人々は家に女神がずっと居てほしいとは思っていない。インドセンダンの葉は、たんに女神の存在を他人に知らしめるだけではなく、熱病を冷ますためにも使用されているのである⁴⁸⁾。インドセンダンは、ときには人の命をさえ奪ってしまう危険な女神の憑依 (熱) そのものをコントロールし、最後には女神の退出を可能とするために使用される。このようにインドセンダンの葉は、カーリー女神にせよマーリー女神にせよ、両義的な女神の印というだけではなく、その変容 (冷却・除去) の可能性をも象徴するのである。

ふたたびカラハム行進にもどると、カラハム行進の際インドセンダンの葉を家の入口や垣根につすのは、カーリー女神が各家に到来したことを示すと同時に、村への伝染病の到来をも意味している。そしてこれは女神による村全体の憑依でもある [BRUBAKER 1978: 261]。

女神の過度な力は、伝染病となって顕現するが、その (冷却というかたちで) 抑制された力は、反対に人々を保護する慈悲に満ちた恩恵 (プラサーダ, *Skt. prasāda*) へと変容する。あるいはそう願われている⁴⁹⁾。村はカーリー女神 (霊媒) の彷徨によっ

47) また患者は女神の寺院にこもることもある。反対に、患者は葬式などの不浄な場に行くことを禁じられている。類似の報告として、[AYYAR 1925: 38-39], [BRUBAKER 1978: 315], [PANDIAN 1983: 204], ウツタルプラデーシュ州の [KOLENDA 1981: 194] などがある。なお疱瘡のタミル語 *ammai* には女神 (*ammaṅ*) の意味がある。タミル語と同じドラヴィダ系のカナダ語における *ammai* の意味分析については [BEAN 1975] を参照。

48) 北インドのウツタルプラデーシュでは、インドセンダンは天然痘を殺すと信じられている [HENRY 1981]。

49) プラサーダは、神に捧げられた後の聖化された供物である。ヒンドゥ教徒はこれを受け取って食べる。その文字どおりの意味は恩恵である。プラサーダについては [田中 1986: 22-23] において詳しく論じた。南インドのアーンドラプラデーシュ州からの報告によると、このような場合、インドセンダンは信者たちの髪につけられるという [MOORTY 1979: 203]。そしてこのインドセンダンは「聖なる食物」とみなされている。Reiniche による類似の儀礼の報告では、神の化身となった者がインドセンダンはなく、聖なる灰を人々に配る [REINICHE 1979: 167-168]。聖灰がプラサーダであるという点に関しては [田中 1986: 22] を参照。

て祭祀の期間中非日常的な世界に入る。だが、女神の力は、たんに村を混乱におとすのではなく、各々の家を守る力と化する。村は女神を勧請して活性化されなければならない。しかし同時に、女神はさまざまなかたちでコントロールされねばならないのである。村落祭祀は、このような女神の両義性をめぐる両極の均衡の上に成立しているといつてよかろう。

カラハム行進は、たんにカーリー女神が霊媒に憑依して他の女神を訪問するというだけではない。それは、村人たちに女神とのより直接的なコミュニケーションの機会を与える。村人たちは、寺院で司祭を通じてではなく、まさに家の前で霊媒に憑依したカーリー女神の恩恵を受けるのである。カラハム行進は祭祀の期間中他に3回繰り返されるが、そこではこの直接のコミュニケーションだけが中心的な機能となる。普段、寺院の内陣にとじこめられていた「聖なるもの」が、カラハム行進という形でまさに村へ流出するのである。

要約すると、カラハム行進は寺院（内陣）と村とを媒介する。そしてカラハム行進をめぐって一連の内と外に関する二項対立が構成される。まず、クンバムとカラハムの対立が指摘されうる。つぎに、カラハムを頭にのせたトランス状態の霊媒と寺院で司祭としてふるまう「霊媒」、活性化された女神とそうでない内陣の女神、といった対立をみるのが可能である。儀礼行為に関して言えば、カラハム行進で霊媒にかけられるウコンの溶液は、寺院で本尊に供えられる供物に対応し、それと交換に与えられるインドセンダンはより統御された力を象徴し、プージャー（礼拝）の後に配られる聖化された供物であるプラサーダと同じものと解釈できる。カラハム行進は、女神の暴力的な侵入を示すと同時に、その統御（変容）の場でもあるのである。

カラハム行進が終わると、昼のプージャー（礼拝）が始まる。このあとは夜のプージャーだけである。

6 日目

6. 昼と夜のプージャーのみがおこなわれる。

7 日目

7. この日のスケジュールは5日目と同じである。

8 日目

8.1. 奉納儀礼

8日目の最初の儀礼はアッキニチャッティ (akkiniccaṭṭi、火の鍋) と呼ばれる奉納儀礼である。

アッキニチャッティには4人の村人が参加した。そのうち3人は、東隣に位置するP村のバイラバ神の寺院で、儀礼の準備をして、カーリー女神寺院へと向かった。両寺院の距離は約1.5キロである。そして、残りのひとりにはムットゥマリー女神寺院より開始した。筆者は前者の事例を追うことにした。

P村のバイラバ神の寺院は小さく、定期的なプージャーも祭祀もおこなわれていない。これは、奉納儀礼のとき以外入口の鍵がしめられている奉納儀礼専門の寺院 (*nerri-kkōyil*) である。しかし、世話をする司祭が一応寺院の近くに住んでいて、奉納儀礼で寺院が使われる場合に呼ばれる。この村の住民の多くはイスラム教徒である。したがって、この寺院を使用するのは、主としてD村の人々であると考えてよい。水浴をして新しい腰巻に着替えた3人の奉納儀礼参加者とその近親者たちが、P村のバイラバ神寺院へと向かう。参加者は漁師、寺院のアシスタント、そしてスーラプリを演じるカダルガーマンである。シンハラ人の太鼓叩きも3人参加している。本尊の前の床



写真6 奉納儀礼のアッキニチャッティ
(バイラバ寺院)

の上には土製の鍋 (*caṭṭi*) が3個用意されている。その中には木片が入れられて、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。プージャーが始まると、樟腦の火を入れて鍋の木を燃やす。この火の鍋を両手で持って、足早にカーリー女神寺院まで行って奉納するのがアッキニチャッティという奉納儀礼である。残念ながらアッキニチャッティについての故事を得ることはできなかった。しかし、そこに火渡りと同じ一種の試練をみるものが可能であろう。火傷をしないのは、その参加者が神の保護のもとにいることの証左と言える。さらに、炎そのものが神の力の顕現とみなすこともできる⁵⁰⁾。

50) アッキニチャッティについては [Good 1985: 129] にも報告がある。他に [Beck 1981: 89, 116n. 44] および [Reinicke 1979: 175] をも参照。

プージャー（礼拝）がバイラバ神寺院で始まるやいなや、奉納者のうちふたりが激しいトランス状態に入って、床をころげまわったり、叫びだす（写真6参照）。これはバイラバ神の恩恵（*arul*）や力（シャクティ）が体に入って引き起こされると説明される。そして、かれらは火の入った鍋を両手でもって外に出る。体をふるわすだけでトランスに陥らなかった寺院のアシスタントも、プージャーのあと外に出て寺院を一周する段になると、バイラバ神が住むと言われる木の下でトランスに入った。

奉納者たちは、すこしの間寺院の前で太鼓にあわせて踊ったあと、アイヤナール（*Aiyānār*）寺院とパラタサーラティ寺院を通り過ぎてカーリー女神寺院へと向かう（地図2参照）。カラハム行進と同じで、村人たちは冷却効果のあるウコンの溶液をいれた壺を用意して、アッキニチャッティの奉納者たちを迎える。これをかれらの頭や体にかけるのである。カーリー女神寺院に着いたかれらは、まずその周りを一周し、そこに安置されているバイラバ神に一礼したあと、寺院の中に入る。霊媒が聖灰をもってかれらを待ち受け、それをかれらの額にすりつける。するとたんにかれらの体は硬直し、その場でくずれ落ちるように倒れる。こうしてかれらは憑依より解放される。かれらは寺院の外に担ぎ出されて、そこで近親や知りあいのものよりココヤシのジュースやライムジュースまたは市販のソーダ水をもらって介抱される。聖灰やこれらの飲物は、奉納儀礼で生じた過度の熱を冷やす効果を持つと言われている。

マーリー女神寺院よりアッキニチャッティをおこなったのは小学校の先生である。かれが心臓発作に倒れたときにその姉が祈願をしたので、いま奉納儀礼をおこなったのだという。

この奉納儀礼のあとには昼のプージャーが続く。

8.2. カラハム行進

この日のカラハム行進は今までのものとふたつの点で異なる。まず、霊媒がトランスに入って、内陣より出てくると、長老のひとりが、村を守るように霊媒（カーリー女神）に語りかける。「母であるカーリー女神よ、どうかわれわれの村とその住民とを救ってください」。これにたいして霊媒は、「なにも恐れる必要はない」と答え、長老のかかげる皿より聖灰をつかんで、空中に高くまく。このようなかけあいは、祭祀で他に2回みることができる⁵¹⁾。

しかしながら、1983年の祭祀の際にはこのかけあいはうまく運ばなかった。というのも霊媒は上述の答えを出ししぶったからである。かわりに霊媒は長老の隣に立っていたヒンドゥ寺院管理委員会の委員長に向かって、10日目におこなわれる供儀にはい

51) 原文は「*tāyē, inta ūraiṇum makkalāiyum vaiṭṭuk kākkaṇṇum*」[*onṟukkum paṇṇapaṭāṭē*]である。

つもの通り山羊を殺すようにと命じたのである。これには説明が必要であろう。

数週間ほど前にドラウパディー女神寺院の前で村の会合 (*ūr kūtom*) がもたれた。そして、そこに集まった約100人の漁民カストの男性たちの間で今度のカーリー女神寺院祭祀で山羊の供犠をおこなうかどうか話が話されたのである。スリランカにおいて動物供犠は1979年より法的に禁止されている。このため以前は大量におこなわれた山羊や鶏の供犠も、現在では村が提供する山羊1頭のみということになっている。今回はこの1頭をも中止しようというのである。この会合を主催したヒンドゥ寺院管理委員会は、次のようなふたつの理由から動物供犠の廃止を提唱した。

1) まず、少数民族タミル人をとりまく社会的状況をあげることができる。カーリー女神の祭祀がおこなわれた1983年の9月より2ヶ月前の7月にはスリランカで類のない暴動が生じ、おおくのタミル人が虐殺された。したがって、ヒンドゥ寺院管理委員会は、供犠が発覚すると、ヒンドゥ祭祀という民族的なことがらで政府との対立を深め、結果的に動物供犠禁止令の違反につけこんで、シンハラ人が村の自治に介入してくることを恐れたのである。

2) つぎに、同年3月のカーリー女神寺院聖化儀礼に招かれた北部スリランカのブラーマン司祭の忠告がある。かれは、新しいカーリー女神寺院の完成をきっかけに、ブラーマンの伝統からはずれる動物供犠を廃止するように主張したのである。そして、村人の一部もエリート層を中心にこれに同意を示していた。ここに動物供犠が、ブラーマン司祭の聖化した寺院にふさわしくない低級な儀礼行為である、という考えを認めることができよう⁵²⁾。

結局、その日の会合は山羊の供犠をおこなわないという決定をもって終了した。

聖灰をまく段になって霊媒がしめした抵抗は、以上の村会での決定をくつがえそうとするものであった。改革を支持するヒンドゥ寺院管理委員会の長は最初抵抗したが、その場をとりつくろうとする長老の説得もあって霊媒(カーリー女神)の要求に応じた。この結果霊媒は、「恐れることは何もない」と宣言して、例年通り聖灰をまいた。そして霊媒は、息をのんで事態を見ていた村人たちの「アローハラー」という喝采に答えるようにして、寺院の外へと向かったのである。

第二の相違は、行進の最後のほうで霊媒の一行がクンミ (*kummi*) というダンスをおこなうという点である(地図2参照)。この踊りには村の楽師の歌と演奏がともなう。この歌では寺院の縁起にかかわる出来事と、カーリー女神への村人による救済祈願と

52) これはいわゆる「サンスクリット化 (Sanskritization)」とみなすことができる。サンスクリット化については [SRINIVAS 1952: 第7章] を参照。またその問題点については [田中 1981: 83-86] で論じた。

いう主題を読み取ることができる。以下にその意識を紹介したい。なおタミル語の原文は付録の1である。

カーリー女神よ、どうかわたしたちのすばらしい村を訪ねてください。光輝と慈愛にみちた女神よ、どうかわたしたちに恩恵を与えてください。

偉大な女神よ、シャンカーリーという名をもつ女神よ、わたしたちはあなたのためにこうしてクンミを踊っているのです。

カーリー女神よ、あなたの名声は言い尽くせません。昔々わたしたちの祖先は、あなたが供犠の炎のなかに現れたのを見て、プージャーをおこないました。

カーリー女神よ、あなたの力を見せてほしいという願いに応じて、あなたはなんの困難をみせず、油のかわりに水で火を灯しました。こうしてあなたがつけたランプは、いまでも内陣の中で燃えています。

カーリー女神よ、わたしたちの先祖は、あなたが壺に刺しこんだインドセンダンの葉から花を一挙に咲かせたのを見て、あなたの不思議な力に非常に驚いたものでした。カーリー女神よ、あなたは花のような宝石です。

カーリー女神よ、昔々あなたは熱病で苦しんでいたわたしたちの祖先を救ってくれました。

カーリー女神よ、わたしたちはあなたのために今こうしてクンミを踊っています。あなたはいつでもどんな痛みからも、わたしたちを救ってくれます。サソリの毒針からも虫の噛み傷からも、わたしたちを救ってくれます。

カーリー女神よ、いまでもあなたは、わたしたちの祖先に約束したように、死にいたる熱病からわたしたちを守ってしてくれます。

イーシュヴァリー（カーリー）よ、あなたは悪い人たちを抑えつけ、病気からわたしたちを救うために、この村にやってきました。どうかわたしたちのところでとどまって、わたしたちをずっと守ってください。

このカラハム行進が終わると、夜のプージャーが始まる。このあとで寺院の入口に天蓋 (*pantal*) が立てられる。

9 日目

9.1. 霊媒のアッキニチャッティ

ここで霊媒はトランスに入ったあと、カラハムの代わりにアッキニチャッティ（火

鍋)をもって村をめぐる。昨日と同じように霊媒が内陣から出てくると、村の長老が彼に村を救うようにと祈願する。今回霊媒は、山羊が供犠にされることを確認したうえでこれに応えた。何人かの女性が寺院の外で霊媒が出てくるのを待っているが、皆軽いトランスにかかって体をぶるぶるふるわせている。霊媒は彼女たちの前を通りすぎる際に、彼女たちの口にインドセンダンの葉を入れる。この行為もトランス状態で熱くなった女性たちを冷す効果をもつとみなすことができる。アッキニチャッティの行進は、2回目以降のカラハム行進と同じルートをとる。スーアプリは、カラハム行進と同じように武器だけを持って霊媒に従う(写真7参照)。そしてここでもウコンの水かけ行為がおこなわれる。

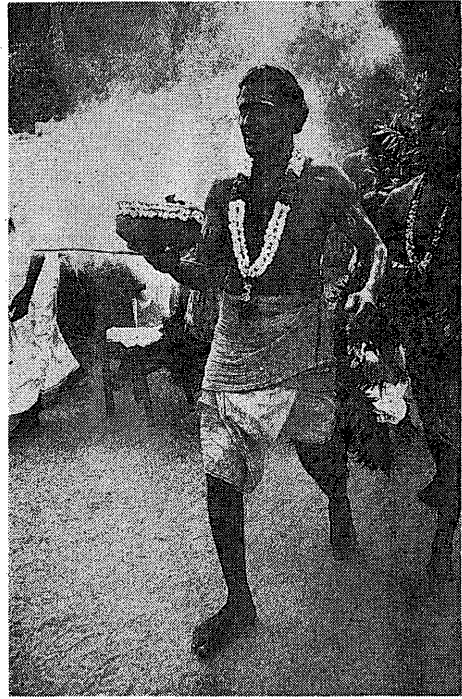


写真7 霊媒のアッキニチャッティ

9.2. カラハム行進

アッキニチャッティ行進が終わるとすぐに、カラハム行進が始まる。そしてそのあとに昼のプージャー(礼拝)がおこなわれる。

9.3. 供物の提供

プージャーのあと、ヒンドゥ寺院管理委員会がジープで村をまわり、米や卵、野菜を村人より集める(写真8参照)。これは一種の喜捨(*piccaikkāram*)であるが、供物自体に村全体の供物という集合的な性格が付与されている。この供物は夜になってから料理され、翌日寺院の床に敷いた布の上に置かれる。これをパダイヤル(*paṭaiyal*)という。

9.4. 祭祀像の行進

9日目になってはじめて、カーリー女神の祭祀像が飾られて外に出され、寺院の建物の周りを右回りに一周する(*Skt. pradakṣiṇa*)。これはヒンドゥ寺院管理委員会のメンバーや熱心な信徒によって運ばれる。そしてこのあとに、夜のプージャーがお



写真8 パダイヤルの材料を集めるヒンドゥ寺院管理委員会のメンバー

こなわれる。

9.5. 供物の料理と山羊の供儀

漁民カストの女性たちが10人ほど、カーリー女神寺院の台所に集まって、屋の間に集められた大量のコメや野菜、そして卵を料理する。

午後8時半ごろ、寺院の前で楽師たちが音楽を演奏すると、それを合図にふたつの大きな金属製の壺が用意される。これは、ポンガル (*ponkal*) と呼ばれるココヤシのミルクをまぜた粥を作るためである。なお、この料理(儀礼)自体もポンガルと呼ばれる。ひとつの壺にのみ砂糖をいれる。霊媒は、米や水の入ったこれらの壺に、香を焚いたりしてプージャーをおこなう。そして霊媒とヒンドゥ寺院管理委員会の委員長とが、砂糖をいれるポンガルを焚く壺を持ち上げて、寺院の前に設けられた火炉に置く。もうひとつの壺は、スーラプリふたりによって火炉にのせられる。

つぎに、寺院の前で村の山羊が1頭供儀にされる。この山羊の肉はすぐに料理されて、翌日野菜やポンガルといっしょに、カーリー女神に供物(パダイヤル)として提供される。この供儀は料理のため、という補足的なものであるので、供儀の作法や意味については翌日の供儀のところで考察することにして、ここでは記述を省略する。ただし相違点が存在する。それはこの場合、山羊はまず背骨の骨を折られて、その後首と右足を切りとられ、この右足を口にくわえさせられるのにたいし、翌日の供儀ではたんに首を切られるという点である⁵³⁾。この理由については、残念ながら説明を得

53) ベックは右足が男根の象徴で、去勢された自分の男根を口にくわえるのは従属の印であるという解釈を紹介している [Beck 1981: 122n. 63]。

ることができなかった。またポンガルについては後述する。

10日目

10.1. ウコン水の煮沸の準備

今日がカーリー女神寺院祭祀の最終日である。村人たちは朝早く起きて、水浴に行く。

9時ごろ、寺院の司祭が内陣より火をとってきて、昨夜ポンガルを焚いた火炉に火をつける。霊媒がこの火の中にウコンの粉末をすこしかけて聖火する。そしてかれは、ヒンドゥ寺院管理委員会の委員長とともに、ウコン水のはいった大鍋を火にかける。

10.2. 村境での供儀 (*ūrkāval*)

まず霊媒は内陣でトランスに入り、このあとカラハムを頭にのせて外にでる。したがって、これは一種のカラハム行進とみなすことができる。しかし、これはいくつかの点において、いままでのカラハム行進と異なる。それらは、まず行進のルートが村の内部ではなく、その境界（行政上の境界というより儀礼上の境界）であること、つぎに4つの地点で悪霊 (*pēy*, *picācu*) にたいして雄鶏の供儀がおこなわれること、第三にウコン水をかけるという行為が欠如していることなどである。さらに、この行進の最後には寺院の前の広場でクンミ踊りがなされる。

霊媒とスーラプリとは、内陣でトランスに入ったあと、楽師を先頭に寺院の南側の海岸へと向かう。これにはカーリー女神寺院の司祭、白い布をもった洗濯屋カストの成員、ヒンドゥ寺院管理委員会のメンバー、寺院のアシスタントが従う。村の境界にあたる4つの地点で一行は立ち止まる。そして霊媒は白い布でおおわれた椅子の上にカラハムをのせ、スーラプリはそれに武器をたてかける。これは即席の祭壇である。司祭が鶏にプージャーをしたあと、寺院のアシスタントがその頭を切って、放り投げる。すると、スーラプリのひとり、カダルガーマンがこれをつかみとって、頭のない首より血をぐびぐびと飲み始める。このようにして4つの地点で雄鶏が供儀にされる（地図2参照）。その詳しい方法は山羊の供儀と同じなので、つぎに詳しく論じることにしてここでは省略したい。こうして村を一周して寺院にもどるわけであるが、寺院に入る前に、その前の空地でクンミを踊る。この踊りにはつぎのような歌がうたわれる。タミル語の原文は付録の2である。

カーリー女神よ、あなたは今、村に滞在している。

あなたはライオンにしっかりとまたがっている。

カーリー女神よ、あなたはインドセンダンの葉のなかにいる。

そこであなたは厳かに座っている。

カーリー女神よ、あなたは根源的力である。

あなたはわたしたちを愛をもって治める。

カーリー女神よ、あなたはいかなる困難をも乗り越えて、わたしたちを救いにやってきた。

あなたは柵を通り抜ける蛇のようだ。

カーリー女神よ、あなたはいかなる形をとるにせよ、生命となってわたしたちのところにやってくる。

今までのカラハム行進がカーリー女神の活動的な性格と、その活性化した力の拡散に関していたのにたいし、このカラハム行進はむしろ村の境界を彷徨する悪霊に関与している。それはカーリー女神と悪霊との対決の場である。雄鶏の供儀は悪霊を慰撫するためにおこなわれる。カーリー女神はこの時点において、もっとも強力で危険であるとみなされており、婦女子はこの行進、とくに供儀の場を目撃してはいけないとされる。

供儀は砂浜（第一と第四の供儀、地図2のAとD地点）か荒地（第二と第三の供儀、地図2のBとC地点）でおこなわれ、村の境界をいわば外部より明らかにする。このような方法は、いままでのカラハム行進がとっていた村の中心をくまなく歩いて、内部から村という特殊空間を顕在化するという方法と対照的である。そして村境で悪霊になされる雄鶏の供儀は、のちにおこなわれる中心としての寺院でカーリー女神にたいしておこなわれる山羊の供儀と対比することができる。

10.3. ポンガルとアルチャナ

上述のカラハム行進が村境で進行している間、村人たちはカーリー女神寺院にぞくぞくと集まってくる。女性たちは、ポンガルを焚くための材料と道具をもって寺院に集まる。寺院の内部では男女が、アルチャナ (Skt. *arcana*) を本尊に供えるために長い列をつくる。

まずアルチャナについて説明を加えたい。寺院でおこなわれるプージャー（礼拝）は大きくふたつに分けることができる。ひとつは世界の繁栄と安寧のためという公的な祈願を目的とするプージャーである。そこではナイヴェーディヤと呼ばれる供物が供えられる。D村では一般に粗糲の含まれた握り飯で、これは寺院が用意する。これにたいし、個人や家族にかかわる私的な目的を達成するためのプージャーが存在する。ここではアルチャナと呼ばれる供物が供えられる。これはナイヴェーディヤと異なり、

各自が用意しなければならない。アルチャナも祈願成就によって供えられるのが一般的であるため、これも一種の感謝をしめす奉納儀礼と考えられる。寺院が開いている限り、アルチャナはいつでも受けつけられる。ただし、献上者は手数料として2ルピー(約20円)をヒンドゥ寺院管理委員会に支払わなければならない。

D村におけるアルチャナの形態は、盆にキンマの葉を敷きつめ、その上にバナナひとふさ、ココヤシの実ひとつ、ビンロウジュの実数個をのせたものである。またこれらに加えて、少額紙幣、プージャーに必要な樟脳や香煙の粉などを紙に包んで献上する。司祭はアルチャナを受けると、内陣の中で聖水による聖化をおこない、献上者の名前をと覚えて、その者と家族の繁栄を祈願する。そして手際よくココヤシの実を包丁でふたつに割って、その半分のみを盆に返す。つぎにキンマの葉やビンロウジュの実、そしてバナナの実の一部を取る。他の品物はすべて残らず受けとる。プージャーのあと司祭は聖灰を盆にのせて、残った供物、すなわち、ココヤシの実半分、一部をもぎとったバナナのふさ、キンマの葉とビンロウジュの実いくつかをプラサーダとして献上者に返す⁵⁴⁾。

女たちは寺院の入口付近で、煉瓦や石を積んで簡単な火炉を作り、ポンガルを焚く準備をととのえる(写真9と10参照)。まず司祭が内陣のランプの火を寺院の外に移して、これによってヒンドゥ寺院管理委員会が用意した大鍋ののっている火炉に火をつける。そして女たちは、この火炉からとった火を自分の火炉に移すのである。ポンガルはアルチャナのように本尊に献上するというわけではない。



写真9 ポンガル 儀礼

54) アルチャナについては [田中 1986: 17, 20] で詳しく論じた。



写真10 ポンガルをする女たち。遠くにカーリー女神寺院が見える

ここで少し詳しくポンガルについて考えたい。ポンガル（の儀礼）はタミル文化圏では非常にポピュラーな儀礼である。そのためか、すでに何人かの人類学者によって分析がすすめられてきた⁵⁵⁾。ポンガル儀礼としてもっとも有名なのは、タミル暦でタイ (*tai*) と呼ばれる月（1—2月）の初日におこなわれるタイポンガルという祭である。これは収穫儀礼であると同時に、本来冬至の終了を祝っておこなわれる新年祭でもあった。この日新米で炊いたポンガルを太陽にささげて、新年をむかえるのである。

しかしポンガルは、われわれの事例にみられるように、タイポンガル以外にも広くおこなわれる。より一般的な解釈をおこなうと、一般にポンガルはある状態から別の状態へと移行する時期におこなわれ、再生や豊饒の観念と深く結びついていると言える。このことが、天体の動きの変化や収穫を祝うタイポンガルに妥当するの言うまでもない。D村の漁民はその生業である漁業との関係で、ポンガルの意味を教えてくれた。それによると、魚群が地引網に捕えられて、徐々に岸に引かれていくところを遠くからみると、海があわだっているように見える。ポンガルの鍋から沸騰した水がふきこぼれる様子は、この海のアワだちを連想させるというのである。したがって、この場合にも豊饒（豊漁）とポンガルとが密接に関係しているといえよう⁵⁶⁾。

ポンガルが移行期に結びついている例として、マヘーシュヴァラン・プーサイ

55) ポンガル儀礼の報告としては以下のものがあげられる [Beck 1969: 557-558], [BÉTEILLE 1964], [DUMONT 1986: 412-413, 421-423], [LOGAN 1980: 336-343], [Good 1983], [REINICHE 1979: 66-75]。

56) ある老人によると、より抽象的な次元でポンガルは世界の繁栄を願っておこなわれるという。

(*makēsvaṛappūcai*) という儀礼を紹介しておく。D村ではモンスーンの影響で、地引網漁をおこなう時期が10月より4月の半年間に限られている。マヘーシュヴァラン・プーサイは、漁業シーズンが始まる10月の吉日にマーリー女神寺院のムルガン神の小祠でおこなわれる。というものこの村では、マヘーシュヴァランはムルガンの別名であるからである。ムルガンはここでは海を支配する神として信仰されている。マヘーシュヴァラン・プーサイの主要な儀礼は、ムルガンへささげる大量のポンガルである。これは村の網元の妻たちによって準備される。そしてその一部が海に流される。この場合、ポンガルは、来たる漁期の豊漁祈願であると同時に、新しいシーズンへの移行をしめすものでもある。

マヘーシュヴァラン・プーサイ以外にも、ポンガルはしばしば漁業に関する「ことはじめの儀礼」に登場する。たとえば、漁期が始まるときに、漁場にある小祠にポンガルがおこなわれる。また同じ時期に、地引網用の船が飾られて、プージャーの対象となるときもポンガルが炊かれる。さらに、最初の漁がおこなわれるときにもポンガルがおこなわれる。このように漁村においても、ポンガルが基本的に豊饒や時間の移行に結びついていることに変わりはない。村落祭祀でのポンガルも、のちに詳しくみるように、祭祀における女神の性格の変化や、村の再生といった視点から解釈することができる。

10.4. ウコン水の煮沸 (*mañcaḥ kuḷittal*)

ポンガルが終了し、霊媒の一行が寺院にもどると、早朝に火にかけて、今煮えたっているウコン水の入った大鍋をめぐる儀礼が始まる。霊媒とスープリふたりが、この鍋のまわりを右まわりにゆっくりと歩き始める。かれらは、おのおのココヤシの花穂の元を両手で握り、これを下腹部にあてて、男根にみたてるようにして上下させる。こうしてふたたびトランスに入るのである(写真11参照)。何度か大鍋のまわりをまわると、長老がかれらを止めて、再度霊媒に村の救済を願う。霊媒はこれを承諾し、長老の差し出す聖灰を宙へほうりなげる。そして村人たちはこれに応えるようにして「アローハラ、アローハラ」と何度も叫ぶのである。このあと霊媒とスープリは大鍋のほうに近づいて、ココヤシの花穂を大鍋に突っ込み、煮え湯となったウコン水を自分の体にかけて始める。そして体を硬直させて倒れる。これはほんの数秒間のことである。煮え湯を体にかけるのは、村の境界に彷徨する悪霊と接触したため汚れた体を清めるためである、またはそれによって生じた罪を贖うためであると説明された。さらにカーリー女神は、この煮えたつウコン水のところに現れると言われる。ウコン水の黄色い色は女神の色と言われている。この説明は、ポンガルのところで指摘した沸

騰と豊饒との結びつきを想起させる⁵⁷⁾。ボンガルの米やここのウコンはどちらも吉兆の印で、それが鍋や壺よりこぼれ出るとするのは豊饒の象徴なのである。ウコンはまたインドセンダンの葉と同じようにすぐれた冷却効果をもつ。ただの煮え湯は危険だが、ウコンの煮え湯はむしろ抑制のとれた吉なる女神の象徴なのである。

10.5. 山羊の供犠

霊媒とスーラプリが意識を回復すると、山羊の供犠が始まる。これがこの祭祀のクライマックスであり、そのタミル語、ヴェールヴィ (*vēlvi*)、すなわち動物の供犠もこの山羊の供犠に由来する。

まず、黒い大きな雄山羊が、寺院の前に引かれて登場する。これは「村の山羊 (*ūrāṭu*)」と呼ばれ、ヒンドゥ寺院管理委員会が、村を代表してカーリー女神に提供する山羊である。ヒンドゥ教の供犠では、通常供犠祭主と呼ばれる儀礼のパトロンと、儀礼の進行をとりしきる司祭のふたりが重要な役割を果たす⁵⁸⁾。ここでは村の代表として、ヒンドゥ寺院管理委員会の委員長が供犠祭主 (*ūrūpayakkāran, ecamān, Skt. yajamāna*) の役を務める。かれは壺一杯の水を山羊の頭と背にかけ、司祭はその首に花輪をかけ、呪文で聖化された水を山羊にかけ、その体を包みこむようにして香煙を焚く。霊媒とスーラプリが寺院の建物の中から大刀を持ってくる。村人たちは、山羊がふるん、と体をふるわせるのをいまかいまかと息をのみながら見守っている。この山羊のふるえは、カーリー女神がそれを犠牲として受け入れたことを示すものである。山羊は女神の承諾の結果、その恩恵と力を受けてふるえるのである。このふるえ



写真11 ココナツの花穂をもって煮えたつウコン水の鍋の回りを回る霊媒たち

57) Reiniche は、類似の儀礼行為をボンガル的一种として解釈している。彼女によると、沸騰によって液体が吹き出すのは、女神の顕現である [REINICHE 1979: 175]。

58) ヒンドゥ教の供犠では、それを経済的に援助し儀礼の効果を享受する供犠祭主 (パトロン) と儀礼を執行する司祭が中心的な役割を果たす。供犠の構造については [田中 1986] で詳しく論じた。

はサンナダム (*cannatam*) と呼ばれ、霊媒の憑依を指すのと同じ言葉である⁵⁹⁾。スーラプリは、山羊のそばでこきざみにふるえながら供犠の所作を見ている。山羊が体を大きくふるわすと、村人たちは大声で「アローハラ、アローハラ」と叫ぶ。この叫びのなか、寺院のアシスタントが大刀を高くかかげて、一気に山羊の首にうち降ろす。三度目で山羊の頭が切り落とされた⁶⁰⁾。スーラプリのひとりが、まだひくひく動いている山羊の体をつかんで、その切口に顔を押し付けてほとぼしる血を飲み始める。誰もこれを止めようとはしない。転がり落ちた頭は、内陣の本尊の方を向くようにして地面に置かれる。

村人たちによると、この供犠は、村をカーリー女神から守ってもらうための感謝と慰撫の気持ちを表す供物である。しかし、そこで明らかになるシンボリズムの分析や類似の儀礼を取り扱った文献から、この供犠に、より深い意味を読みとることができる。それに従えば、ここで犠牲となる山羊は悪霊であるが、同時にカーリー女神の従順な信徒でもある、さらにそれは女神の配偶者であり、供犠は両者の婚姻儀礼でもある、というのである。供犠を意味するヴェールヴィという言葉には、結婚の意味があるということも指摘しておきたい。儀礼上は、供犠が結婚式と同じく天蓋の下でなされること、花婿にたいして花輪がかけられるように、山羊にも花輪がかけられるといった、本物の結婚式を喚起させるような所作をいくつか認めることができる⁶¹⁾。

山羊の正体が、悪霊であると同時に、女神の信徒であるという点についてはすこし説明が必要である。ヒンドゥ教の神話には、しばしば魔神(アスラ)が神の第一の信徒となるというテーマがみられる。たとえば、ムルガン神と闘って敗れ、頓死したイドゥンパン (*Itumpan*) は、最終的にはムルガンの慈悲によって息を吹き返す。そしてかれは、ムルガンの第一の信徒として仕えることになるのである⁶²⁾。同じ解釈を供

59) 供犠をおこなうには、犠牲動物が頭を振ることが必要であるという考えはかなり一般的なものである [BRUBAKER 1978: 216]。供犠と憑依との密接な関係については別稿にゆずりたいが、要点は [田中 1987] で明らかにした。

60) 本来は一度で頭を切り落とさなければならない。

61) 女神と犠牲との以上の関係については、[BECK 1981: 114n. 38], [BRUBAKER 1978: 351-353], [FAWCETT 1891: 269], [FULLER and LOGAN 1985: 105], [WHITEHEAD 1921: 73, 85] を参照。山下博司氏によると、*vēlvi* の本義は *vēl* (欲望する) に由来する(私信)。その背後にあるのは、結婚の果報も供犠の果報も、主体の側に欲望がなければ実らないという考え方であろうか。この点については、供犠祭主が結婚していなければならない理由を *kāma* (Skc. 欲望) との関係で論じた [Malamoud 1976: 157] を参照。本論では中心テーマとしてとりあげなかったが、村落祭祀を女神の危険なセクシュアリティの変容という視点からとらえようという試みがある [BRADFORD 1983], [TAPPER 1979] (いずれもカルナータカ州からの報告)。それに従えば、供犠によって悪霊と性的な関係をうちたてることで、女神の危険で不安定なセクシュアリティは統御されると考えることも可能である。

62) 悪霊の信徒というテーマは Shulman によって先鞭がつけられた [SHULMAN 1980: 第5章]。筆者も何度かこのテーマに触れている [田中 1986: 15, 1989]。

犠される山羊にあてはめることができる。悪霊は村の境で女神と対峙する。しかし最後には女神の信徒となって受け入れられる。しかし、悪霊が女神のいつわらざる信徒であるという証明、すなわち女神への献身の証明は、供犠という自発的な死を通してのみ可能となる。死によってのみ結婚が可能となる、そのような状況においてのみ悪霊は女神に受け入れられるのである。村境を彷徨する悪霊は、かくして村の中心たる寺院で女神の恭順な信徒であることを証明するのである。

このことはまた、カーリー女神自身の変容とみなすことも可能である。村境におもむくカーリー女神は悪霊との対峙をひかえ、非常に危険であるとみなされている⁶³⁾。これにたいし、供犠においては、悪霊を受け入れる、相対的に慈悲深い存在へと変容する。さらに悪霊が本来両義的な女神の分身、すなわちアルター・エゴ (*alter ego*) であると考えらるなら、供犠は熱病として顕現する女神自身の負性の克服、女神のもつ野生の克服、ととらえることもできよう。村人たちにしてみれば、それこそが真の村の救いであり、再生である。また、そのような女神の自己克服の過程こそが、村人たちにとって、もっとも劇的かつ説得力のあるものと感じられるはずである。

村全体にかかわる供犠が終了すると、何人かの奉納者 (*nerrikkāraṅ*) が山羊を提供する。これらは、カーリー女神への祈願が成就されたのを感謝しておこなわれる奉納の供物である。奉納者のひとりひとりが、供犠祭主となって、山羊に水をかける。しかし、山羊が体をふるわしても、それは首を断たれることなくヒンドゥ寺院管理委員会のメンバーに連れさらされる。これらの山羊は、あとで競りにかけられるのである。そしてその収入は、ヒンドゥ寺院管理委員会のものとなる。同じことが山羊のあとにおこなわれる雄鶏の場合にもおこる。これらも供犠にされることなく競りにかけられるのである。

10.6. 雄鶏の供犠

寺院の外にあるパリビーダム (図1参照) でつぎの儀礼が始まる。まず、1.5メートルほどのインドセンダンの枝 (*kālamaram*) が立てられる。そして司祭が香煙を焚いてプージャーをする。ここに雄鶏が運ばれる。霊媒がこれに水をかけ、香煙を焚き、さらに聖灰やバックダンのペースト、赤い粉を塗る。雄鶏が体をぶるっとふるわせると、霊媒は、その肛門から口へ向かってインドセンダンの枝を徐々に刺しこんでいく。

63) 1982年のカーリー女神の祭祀では、まだ寺院の修復は終了していなかった。そしてそれは予定よりかなり遅れていた。このため女神は、村境へのカラハム行進の直前に霊媒に激しく憑依し、寺院修復の遅れを責めた。霊媒は自分の腕を噛みはじめて、一時儀礼の進行が危ぶまれるほどであった。ここでは女神の暴力的な憑依が、村境への供犠の直前に起こったということに注目したい。このとき、女神の力はもっとも強力で危険となるのである。

そして雄鶏はプージャーを受けたあと、インドセンダンの葉ですっぽりと包まれる。雄鶏はこのまま4時間ほど放っておかれ、午後3時半頃に枝を抜きとられた。筆者はその場に居あわせなかったが、枝からはずされた雄鶏は、何もなかったかのように動きまわったという。この儀礼は、血が出るのを好まないペーチ女神にたいする供儀であるという⁶⁴。

10.7. プージャー（礼拝）

正午をすぎると、アルチャナの列も消え、昼のプージャーとなる。昨夜遅く料理された供物が床に敷かれた白布の上に置かれ、さらにその上を白布がおおっている。その中身はポンガルに混ぜられた野菜カレー、ゆで卵、山羊の肉である。霊媒がこのプージャーを執行する。プージャーの順序やその中身はこれまでのプージャーと同じであるが、プージャーの対象がいくつか付け加えられている。外のガネーシャ神から始まり、内のガネーシャ神、カーリー女神、そしてペーチ女神と続く。このあと、床の供物にのせられたランプに火をともし。そしてバイラバ神、ライオンと進む。それから、寺院の外に出て、天蓋の下に置かれているカラハムとスーラプリの武器、そして地上の山羊の頭にプージャーをする。最後に、霊媒が内陣の本尊の方を振り返りつつ、燃える樟脳を高くかかげる。これに応じる形で、村人たちが両手を高々と上げて「アローハラ」と叫ぶ。このあと、寺院では聖灰、バックダンのペースト、赤粉が村人に配られる。寺院の外で焚いたポンガルをもって帰る人もいれば、残って床の供物（パダイヤル）の配分を待つものもある。ヒンドゥ寺院管理委員会のメンバーがこれを村人たちに配ると、かれらは境内で共食する。

ここで最終日に供えられる供物を中心に、それらの関係をまとめておく。パダイヤルは、前日にヒンドゥ寺院管理委員会によって村人から集められ、夜中に料理される。そして、それは村全体の供物としてカーリーにそなえられる。翌日人々は三々五々寺院に集まり、村人は私的な供物であるアルチャナをそなえ、女性はポンガルを料理する。アルチャナやポンガルは個人的なものという点で、昼と夜のプージャーで本尊に供えられる公的な供物、ナイヴェーディヤと対比される。むしろそれらはカラハム行進の際におこなわれる個人的な、それでいて集合的におこなわれるウコンの水かけに通じる。

ポンガル儀礼はカーリー女神寺院の回りでおこなわれる。これは司祭の供えるナイヴェーディヤと異なると同時にまた、家庭の炉でなされる料理とも異なる⁶⁵。ポンガ

64) 雄の鶏を突き刺して供儀にするのは、村落祭祀においてかなり広く見られる行為である [BRUBAKER 1978: 228-232]。しかし、それはその場で死ぬことが期待されている。

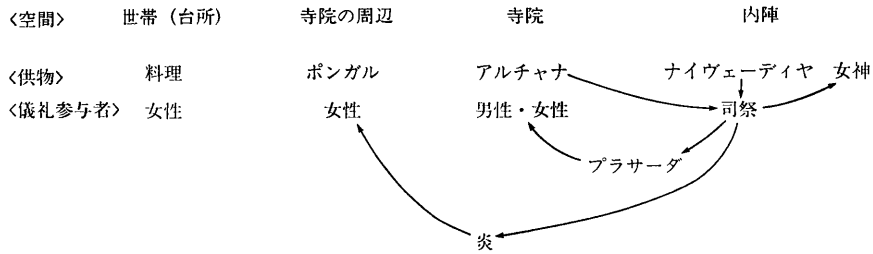


図3 供物の分類

ル儀礼は女性が集会的に家の外、すなわち寺院の回りでおこなうという点で、女性が屋敷内の料理小屋でおこなう私的な料理と対比される。カーリー女神祭祀のポンガルは寺院の聖火によってつくられた。そしてそれは、後に家に持ち運ばれて、プラサーダ（聖化された供物）として家で食べられる（ただしこれが本尊に供えられることはない）。このようにポンガル儀礼は、寺院のプージャーと家庭の日々の料理とを媒介する位置にあると言える。そしてポンガルは、プラサーダとなって寺院と家庭を媒介するのである⁶⁶⁾。

女たちの料理するポンガルと異なり、私的な供物であるアルチャナは本尊に供えられる。しかし、公的なナイヴェーディヤの方がより重要とみなされている。家庭での料理、ポンガル、アルチャナ、そしてナイヴェーディヤの関係を図式化したのが図3である。

しかし、ナイヴェーディヤより重要なのは、村人たちが集会的に供えるパダイヤルである。それは、寺院の司祭やアシスタントによってつくられたものではなく、村人がヒンドゥ寺院管理委員会のもとで協力して料理した供物である。したがって、ここではパダイヤルのより集会的な性格が重要となっている。

以上の考察から明らかなのは、供物を与える者やその媒介者、そして形式などの相違によって、個人や世帯よりも村落や漁民カストの集合性が優位に位置づけられているということである。

10.8. カラハムとクンバムの解体

雄鶏を枝からとりはずしてすこし休んだあと、霊媒たちは祭祀の初日に用意したカラハムとクンバムという壺を放棄する行為にうつる。まず、霊媒がカーリー女神寺院でプージャーをする。そして、天蓋の下に置かれていたカラハムの前でココヤシの実

65) ヒンドゥ文化圏において料理は宗教的な行為である。それは火の神アグニ (Agni) や家の神へ供物を捧げる行為である [MALAMOUD 1975]。

66) 議論を簡略化するために、ここでは女たちが料理するポンガルについて考察を進めた。最初に火をつける村のポンガルは、むしろパダイヤルと同じ集会的な性格を持つ。



写真12 クンミ踊りを踊る霊媒と少女たち

をふたつに割る。それから、霊媒がカラハム、スーラプリが武器をおのおの取り上げて、ムットウマーリー女神寺院の近くへと向かう（地図2参照）。これには例のごとく、楽師やヒンドゥ寺院管理委員会のメンバー、そして大勢の村人が従う。浜辺の砂の上にカラハムと武器を置いたあと、ここで霊媒とスーラプリがクンミを踊り始める。これには多くの少女たちが参加する（写真12参照）。ここでうたわれる歌は単純な神々の名の反復である。踊りが終わると、さらに海の方へと移動し、再び同じ歌と踊りを繰り返す。霊媒もスーラプリも回転運動をしつつ、すこしずつトランスに陥っていく。突然踊りの輪が崩れ、かれらはカラハムと武器をつかんで海に飛びこむ。そして失神状態になって、体を硬直させる。村人たちは、かれらを浜辺へと運びあげ、回復を待つ。カラハムはインドセンダンや花が流れ去り、もとの壺になる。かれらが回復すると、近くの井戸で水を浴び、カーリー女神寺院へもどる。そして寺院の入口でココヤシの実を砕いてから、中に入る。つぎに霊媒が、内陣よりふたつのクンバムを運び出し、砂州（アルヴェ）の海に捨てる。ただし、これらは厳密には放棄ではなく、インドセンダンの葉などが海に流された後に、拾い上げられて寺院の倉庫に保管される。

ここでクンミ踊りへの少女たちの参加について考察を加えたい。D村には、シッティライ (*cittirai*) 月（4－5月）の火曜日に、マーリー女神を讃え、少女たちが夜更けまでその像のまわりでクンミを踊る祭がある。この祭の名を通常「シッティライ月の火曜日 (*cittirai cevvāy*)」という。その名は、この祭が火曜日に支配する火星 (*cevvāy*) のひきおこす厄災 (Skt. *doṣa*)、とくに女性の結婚の遅れをひきおこす厄災 (*kannittōsam*) を取り除き、女性の豊饒力を増すことを目的とするところに由来する。同じように、カーリー女神祭祀においてはカラハムのまわりを回ること、カーリー女神の力が少

女たちの出産能力を増すと考えられている⁶⁷⁾。

カラハムもクンバムも、そしてスーラプリの武器もすべて海で解体される。祭祀の期間、カラハムとクンバムは活性化された、そしてしばしば危険な女神を象徴していた。とくにカラハムは、人々による直接的でかつ具体的な神との交流を可能とするものであった。これらが解体されるということは、活性化したカーリー女神が去ったということの意味する。すくなくとも女神の危険な側面は消え去ったのである。カーリー女神は海から現れ、海へと帰っていった。

しかし言うまでもなく、このことは、クンバムやカラハムを捨て去ったあとに、カーリー女神が寺院から消え去ってしまう、ということではない。インドのタミルナードゥ州で調査をおこなったモファット (Moffatt) は、祭祀の最後に放棄されるのは女神の恐ろしい側面であると指摘している [MOFFATT 1979: 266]。

10.9. 不妊の治療 (*kāyaṅkoṭuttal*)

夕方、子供のない女性が10名寺院に集まってくる。そしてひとりひとり内陣に通じる部屋に入り、霊媒より子供のいない原因を取り除く丸薬 (*kāyam*) を飲ませてもらう (写真13参照)。すでに記述したように、通常女性はこの部屋に入ることを許されていない。そのために、これらの女たちは過去3日間肉を食べず、寺院に来る直前には海で水浴びをして、濡れたサリーのままやってくる。丸薬は昨夜内陣に安置されたものである。この材料や調合は秘密で、代々霊媒の家にもみ伝わる。霊媒は、入って



写真13 寺院の中で女に投薬する霊媒

67) クンミ踊りと女性の豊饒力との関係については [IYAR 1957: 77-78] を参照。

くる女たちひとりひとりに優しく声をかけて対座させ、丸薬を3粒飲ませる。女は本尊の方に背を向けないようにして、あとずさりしながら、部屋を出る。そして右手の小祠に安置されているペーチ女神に祈る。この女神は、女性の出産能力を司ると信じられている。何人かの女性は小刻に体をふるわせている。そのうちふたりは激しい発作に襲われた。

これらの子供のいない女性の取扱いは、前述の少女たちによるクンミ踊りと好対照をなす。どちらも女性の豊饒力に関係していることは言うまでもない。しかし、前者が寺院の内部でひとりひとり個別に霊媒より薬をもらうのにたいし、後者では浜辺で未婚（初潮以前）の女性が集合的に、しかも直接的に女神の力の恩恵を受ける。子供のいない女性が霊媒に会うのは、すでにカラハムが捨てられた（解体された）あとであり、霊媒は女神の化身ではない。したがって、カーリー女神の力は直接彼女たちにはとどかない。むしろ、ここでの集まりは悪霊を祓除する儀礼を想起させる。すでに述べたように、祓除儀礼ではカーリー女神が中心的な神として祈願された。霊媒はいわば祓除師の役割を担って、（悪霊のせい）子供のいない女たちに対処している、とみなすことができる。とはいえ、祓除儀礼が個々の家で夕方から真夜中にかけておこなわれるのにたいして、これは個別的とはいえ、治療を受ける女性たちが一堂に寺院に集まるという点で、一般の祓除儀礼とは異なっていることを確認しておきたい。

10.10. カーリー女神祭祀像の行進 (*ūṛṇavani*)

あたりが暗くなると、寺院の内部ではカーリー女神の祭祀像が花や宝石で奇麗に飾られる。ヒンドゥ寺院管理委員会のメンバーや信徒たちが、この像を外に運びだす。そしてやはり祭祀用の全長1メートル高さ80センチほどのライオンの像にのせる。これをさらにトラクターにのせて、村を一周するのである。このトラクターは網元のひとりが提供したものである。そして運転はかれのひとり息子がおこなった。かれはまだ17歳である。このトラクターには霊媒も同席している。その道筋は、主要道路に沿って、まず北のムットゥマリー女神寺院に向かい、つぎにUターンして南のパラタサーラティ寺院に向かい、最後にカーリー女神寺院にもどるというものである。この行進は、途中何度も止まって、私的な供物であるアルチャナを村人たちより受ける。アルチャナにたいして、霊媒がすでに述べた行為をトラクターの上でおこなう（46頁参照）。このため行進はなかなか進まない。また十字路ではアーラーティ (*alatti*) という、悪霊や邪視よけの行為がおこなわれる。これは少女ふたりが向かいあって、火のついたお盆をトラクターの前で3度回す儀礼である。この火はすぐに地上に捨てられる。十字路は危険な力が充滿しているとみなされており、このような儀礼がおこな

われるのである。このことは、カーリー女神がそれ自体冷却の対象となる危険な存在から、より美しくなって、危険にさらされる存在、とくに邪視 (*kannūru*) に犯されやすい存在となったことを示唆している。

10.11. カダン神のプージャー (*katampūcai*)

行進が終わって、カーリー女神の祭祀像がふたたび寺院の中にもどされる。そして霊媒が寺院のプージャーをおこなう。これは通常のプージャーと同じであるが、供物に関して、バイラバ神へのプージャーのみがすこし異なる。バイラバの別名をカダンというためこれをカダン神のプージャーという。バイラバ神への供物は、ココヤシ酒 (アラク) 一瓶、葉巻など恐ろしい神に特有の供物、そして行進の前から準備されていたポンガルである。バイラバ神へのプージャーが終わると、寺院のライオン像へのプージャーに移る。そして、すべてのプージャーが終了すると、霊媒がひとりひとり名を呼び、供えられたポンガルをプラサーダとして網元を中心とするパトロンたちに配る。このプラサーダは網元たちに配られるという点で、これまでのプラサーダと異なり、排他的である。網元たちが実質的にこの祭祀を支えているわけであるが、そのことが儀礼のなかで明らかにされるのは、この最後のプージャーにおいてである。この点については後に考察したい。このプージャーのあと、霊媒やスーパリのタブーが解かれる。

以上10日間の祭祀における諸儀礼を逐一記述し、説明を加えてきた。祭祀はカラハムとクンバムという壺の用意に始まって、カラハム行進、アッキニチャッティ (火鍋) の奉納儀礼、村境での悪霊との対峙、私的な供物であるアルチャナ、ポンガルと続いて、山羊の供犠でクライマックスに達し、カラハムとクンバムが解体されて、トランスの生じる祭祀の局面が幕をとじる。このあとには不妊女性の治療とカーリーの祭祀像の行進、カダン神のプージャーと続いて10日間の祭祀が終了する。

アメリカの宗教学者、クローシーによると、ヒンドゥ教の祭りは5つの段階より構成されている。すなわち、1) 神の創造、2) 成熟、3) 悪の征服、4) 婚姻、5) 勝利の統治の5つである [CLOTHEY 1983: 103]。クローシーの分析は、南インドの巨大なムルガン寺院の祭祀の研究に基づいているものであるが、本論のカーリーの祭りにも基本的に妥当と思われる。すなわち、カーリーはまず創造され (海より招かれ)、クンバムという壺の中で成熟する (シャクティが増加する)。そして、悪霊と対峙し、供犠という形で結婚し、最後に勝利の女神となって村を巡る。

Ⅲ. 考 察

以下では、序論で問題にした祭祀の政治的機能のメカニズムを考察していくことにしたい。カーリー女神祭祀は大きく2種類の儀礼からなる。それは霊媒がトランス状態でおこなうカラハム行進のような儀礼と、そうでないプージャー（礼拝）のような儀礼である。しかし祭祀を全体的視点からみると、ふたつの局面より成立すると考えることができる。ひとつはトランスが支配的な局面であり、もうひとつはそれが欠如した局面である。前者はカラハムやクンバムが設置されて、解体されるまでの期間であり、後者はその後の部分である⁶⁸⁾。序論で規定したような意味で、前者は反構造的な局面を代表し、後者は構造的な局面を代表すると言える。ここでは、おのおの局面の代表的な儀礼であるカラハム行進と祭祀像の行進に着目して、論を進めていく。

1. 村落祭祀のコスモロジー

本節では、カーリー女神祭祀が構築する世界を理解する上で重要と思われるふたつのテーマを考察する。そしてコスモロジカルな次元で否定・変容されるものは何であるのか、そして肯定されるものは何であるのかを探っていく。第一のテーマは空間表象に関するもので、第二のテーマは女神と悪霊との関係である。空間の解体と構築はカラハム行進と祭祀像の行進によっておこなわれること、そしてそれらが同時に女神や悪霊の変容と密接に結びついていることを明らかにしたい。

a) 空間の表象

カーリー女神祭祀はカラハムとクンバムの用意によって始まる。カラハムの水は地下から、クンバムの水は海から取られた。カラハムの地下水も砂州の下を流れる海水と考えれば、カーリー女神は海からやってくると考えることができよう。どちらにしてもカーリー女神は、村落の外側より勧請される。カーリー女神の力（シャクティ）はまずクンバムに蓄えられて、徐々に内陣の外におかれているクンバムへと移動する。そしてこの力が、トランス状態の霊媒によって寺院から村へと運びだされて各家へと到達する。最終日にはこのカラハムは村の境に到達し、そこで悪霊と対峙する。悪霊は村 (*ūr*, *Skt. grāma*) と対比される「森あるいは荒地 (*kāṣṭha*, *Skt. aranya*)」に住む。そして最後にクンバムもカラハムも海で解体される。カラハムが活性化したカーリー女神の依代であったことを考えると、カーリーは「自然(海)」から現れて、「自然(森)」

68) たしかに投擲の際に女性のなかには軽いトランス状態にかかっているものがいたが、これは女神の憑依ではない。

に住む悪霊と対峙し、再度「自然（海）」へもどっていく。

ブルーベイカー (Brubaker) は、村落祭祀の分析にあたって、村落と森との対比という主題がしばしば認められるということを指摘している。そして村の中心には女神が存在するゆえに、この対比はまた女性と男性との性の対比に重なりとみなす [BRUBAKER 1978: 301-303]。興味深い指摘であるが、このような対比が村落祭祀のダイナミズムを十分に考慮していないものであることは、これまでの分析から明らかであろう。

ここでまず、ヒンドゥ教徒にとって森や海などの自然がどのように認識されているかについて触れておかねばならない⁶⁹⁾。ヒンドゥ教徒の伝統的思考様式において、森は村にたいする重要な象徴空間を形成する。この場合、森は生活空間に対立する場所で、荒地や沼沢地などを含む広い意味をもつ。森は魍魎魍魎が徘徊し、無知蒙昧の輩が生活する、危険で反社会的な世界である。たとえば、火葬場はタミル語で「熱い森 (*cūṭukāṭu*)」と称される。しかし、それは同時に力の源泉であるため、より強力な神は森の小祠に祀られており、また聖者は人里はなれた森に住んで解脱を求める。人が悪霊に襲われるのも森においてであるが、同時に神と出会うのも森なのである。このように、ヒンドゥ教徒の伝統的思考様式において、森は両義的性格を付与されている。しかしながら、D村のカーリー女神祭祀では、森は否定的な意味のみを付与されている。これにたいして、海には積極的な意味が強調されている。たとえば、村人たちは口をそろえて、海で悪霊に襲われるということはないと言う。

D村の漁師にとって、海は富の源泉であり、そこでの労働は、海の豊饒を司どる女神との交流である⁷⁰⁾。かれらは漁業を殺生の罪を犯す行為とみなしてはいない。漁師の多くは海に出るわけではなく、浜辺で地引網を引いて一日を過ごす。網を引きながら、かれらは海に対峙し、女神への賛歌をうたう。この歌はアンバー (*ampā*) と言い、本来タミル語の女神 (*amman* または *ampāl*) に由来する。ここではふたつの歌を紹介しておく。どちらも短いものであるが、網を引く間繰り返すうたわれる。最初のはカーリー女神だけではなく村の他の女神もうたっている⁷¹⁾。なお、タミル語の原文は付録の3と4を参照のこと。

69) 村と森との対比については [田中 1986: 8] ですでに論じた。

70) 海が聖なる世界であるということについては、たとえば、女性は生理が始まって汚れるかもしれないので地引網を沖に運ぶ船に乗ることはできないこと、また過去には海上で喫煙をしたり、キンマの葉を噛んだりすることは、女神の機嫌をそこなうとして禁じられていたことなどから推測できよう。

71) しかしすべてのアンバーが宗教的とは限らない。アンバーについては [PUSPARAJAN 1976] を参照。

アンバー1

カーリー女神寺院の入口に通じる浜辺に立って、私はカーリー女神に祈る。私は隣村にいて、(そこに寺院のある) ムットゥマリー女神に祈る。女神は浜辺に現れるであろう。

マリー女神よ、私の母よ、あなたの子供(である私)の顔を見てください。カーリー女神よ、私の母よ、どうか私を見てください。

(マハーバーラタの叙事詩で言われているように) 人々は森から出てきた。あなたの前では乞食同然の格好で森から出てきた。私たちの母、ドラウパディーよ、(叙事詩のヒーローである) 5人兄弟を救ったように、どうか私たちを救ってください。

アンバー2

カーリー女神よ、私たちの母よ、あなたはあなたの息子である私たちをつねに好んでいた。

子供というものは善悪の区別がつかないものである(だから怒らないでほしい)。あなたの心は決して石のように冷たくなく、慈悲に満ちあふれているはずだ。どうやってあなたはわたしたちにたいして冷淡にふるまうことができようか。

村という文化空間にたいする自然のこのような分化は、海を生業の場とする漁村に特有なものかもしれない。しかし、より厳密には遠海漁業に従事しない、したがって海が危険な場所であるという認識が欠如している漁業、D村のような地引網漁が主要な生業である場合にかぎって、このような二分化が生じると言えそうである。これはまだひとつの事例からの推測であるが、空間認識と生業とのかかわりについての研究へのステップになるものと思われる⁷²⁾。そしてこれらふたつの自然空間は村という生活空間に対立する。しかし自然と真に対比されるのは清浄と不浄の観念をめぐるさまざまなタブーに支配された聖なる人工空間である寺院である。タミル人にとって文化空間の創出は、なによりもまず寺院の建立に始まる。しかし寺院はたんに宗教的な建築物ではない。その建立にはしばしば多大な資金を必要とするゆえに、寺院は政治経済的な構造と密接に関係する。

72) Good によると、農村における空間認識では、村に対比される空間がさらに耕作地と荒地(森)とに二分されているという [Good 1985: 151-152]。耕作地が労働の空間であることを考えるなら、農村の空間認識も基本的に漁村の空間認識と同じといえよう。

ただし、村落祭祀においては、当の聖なるもの（女神）は外部からやってくる。女神はこうして空間の分割を越境するのである。言い替えるならば、空間の分割は所与のものとして祭祀で静態的に呈示されているのではない。カラハムを依代とする女神の彷徨によって日常生活を支配していた空間の分類が、一時的に崩壊する。これによって、通常遮られている聖との直裁的な交流が可能となる。それは寺院を中心として入るが、同時に周辺の世界を包含するような動きである。すでに示唆したように、女神はカラハム行進で海から寺院へ、そして村を巡り村境へと移動するのにたいして、犠牲の山羊となって悪霊は村境から寺院へと移動する。また、女神は、「自然」に結びついているゆえに、もうひとつの自然に属する悪霊を統御することができると言えよう。

このカラハムの行進にたいして、祭祀像の行進は寺院から村へ、そしてふたたび寺院へと、そのカヴァーする空間は「文化空間」に限られている。つまり、カラハム行進で解体した空間表象は、ふたたびこの行進で寺院中心の世界として再構築されるとみなすことができよう。そこで崇拜の対象となっている聖は、「自然界」に結びついたものというより、寺院という人工的な世界に属する聖である。自然界との結びつきは悪霊の統御や文化空間、とくに寺院の活性化のために必要であるにもかかわらず、それは最終的に変容され、新たな文化空間において自己完結した秩序が現れるのである。この秩序が海という労働空間から切り放されて構築されるということは、労働に基づく生産力の否定を意味する。さらに、祭祀像は、カラハムを構成する水や草花といった自然物と異なって、様々な半永久的な人工物である装飾品によって飾られている。この相異も各々が表象する神のかかわる空間のイメージの相異に結びついていると言えよう。

b) 女神と悪霊

ヒンドゥ教の祭祀や神話において、しばしば女神と魔神や悪霊との闘いが重要なテーマとして現れる⁷³⁾。すでに指摘したように、村境への行進は、カーリー女神とそこに彷徨する悪霊との対立であった。前節ではこれを空間の分割様式として論じ、森が悪霊の棲む空間として否定的な意味を付与されていることを指摘した。この節では、悪霊にたいしておこなわれる雄鶏の供犠から論を進めていきたい。

住居空間の境界にたいする関心は、それが村の境であれ、世帯空間（家屋敷）の境であれ、否定的な力の除去、またはその侵入にたいする防御という行為と密接に関係している。ここで家の者が原因不明の不幸や病気に見舞われたときにおこなわれる祓

73) この点に関しては [BECK 1981] と [SHULMAN 1980] を参照。

除儀礼を紹介する。一般に、不幸が生じてなかなかその原因がわからないと、村の祓除師が呼ばれる。そして一連の儀礼からなる祓除儀礼が執りおこなわれる。その儀礼は、単純なものから複雑なものまで様々であるが、典型的と思われるのはつぎのようなものである。

まず、祓除師が病人の家の礼拝室に守護神となる神の依代である壺（クンバム）を設置する。この神は普通カーリー女神かバイラバ神である。つぎに、不幸の原因をさぐる一種の診断（占い）をおこなう。祓除師によってその方法は異なるが、死んだ幼児の頭蓋骨よりとった油を塗った皿をろうそくの炎であぶり、その変化で不幸の原因や悪霊の正体を見ようとするものや、銀箔を床に落としてその落ち具合で診断をおこなう場合などをあげることができる。このあとさまざまな供物を守護神にそなえる。それから、家屋の外に出て、屋敷の境界の四隅に呪文（Skt. *mantra*）を刻んだ4つの杭を埋める。これが終わると、屋敷の入口にも類似の杭を埋める。そして、クンバムとすべての供物が家から運びだされて、「森」の中で放棄され、燃やされる。祓除師はふたたび家にもどり、患者をはじめとする家族の者全員の手首に呪文を封じたお守りの糸（*kāppu*）を結ぶ。これで祓除儀礼は終了する。このように、家を守るときには必ずといっていいほど、屋敷の境で呪術的行為をおこなう。また、自殺など異常な死をとげた死人が出た場合、その死者の魂がふたたびもどってこないようにと、その地区の境界に杭を埋める。

このように見ていくと、杭を埋めるのと供儀をするという相異こそあれ、村境へのカラハム行進も村全体にたいする一種の祓除儀礼とみることが可能である。ただし祓除儀礼と異なり、ここでカラハムが捨てられることはない。また本論での解釈によると、排除すべき悪霊が供儀の犠牲となる山羊という形で再度現れる。村落祭祀では排除の原理よりも、包含の原理が強力に作用していると考えられるのである。

カーリー女神祭祀を複雑にしているのは、祓除儀礼の場合と違って、それが善（女神）と悪（悪霊）との単純な対立、善の勝利という図式におさまらない点である。女神をたんに善なる存在ととらえるわけにはいかない。女神自身が問題をかかえた存在なのである。すでに何度か触れたように、カラハムを依代として村を彷徨する女神は、かつて村が経験した熱病を想起させるものである。最終的にカーリーの危険な側面はコントロールされなければならない。それは儀礼的にはウコンの溶液をかけるという形をとるが、本質的には村人の献身（バクティ）、女神への無条件の恭順が問題である。そして、それは供儀にされる「村の山羊」に象徴的に認められる。山羊はまさに村人ひとりひとりの身代り、かれらの女神への服従を示す象徴なのである。それは、

悪霊であると同時に、村人自身なのである。さらに、この山羊は女神の否定的側面である。供犠を通じてこれらはすべて女神に受け入れられる存在へと変容するのである。それは、女神が危険な存在から慈悲深い存在へと変容する過程でもある。女神も村人たちと同じように苦しみ、その苦しみを克服する存在である。ここにその村人たちが女神に深く共感できる根拠を求めることができよう。こうして女神は祭祀の当初に見せた両義的性格を払拭する。それは、厳密には否定的な側面の排除ではなく、変容であり、その統合なのである。かくして、祭祀は村という共同体とそこに住む人間存在の変容（再生）過程と言える。以上から、村落祭祀において再生にかかわるポングル儀礼がおこなわれた理由も明らかであろう。こうして祭祀像の行進で、女神はまさに勝利の女神として現れる。それは前節で明らかにしたように、自然界・生産空間との関係を断ち切った聖の出現なのである。

以上、コスモロジカルな次元において、再生や変容が主要なテーマであることをみてきた。次節では、このようなテーマがどのように村落祭祀の政治的機能と結びついているのかを明らかにしていきたい。

2. 村落表象とパトロン制度

本節では、村落がどのような形で表象されているのかを明らかにした後、それがパトロン制度といかに結びついているかを論じる。

まず、カーリー女神祭祀は、上位の漁民サブカストを中心とする村の表象を生み出すと言えよう。

冒頭で触れたように、D村は、上位のサブカストに属する漁民カストを支配カストとする村落である。かれらにとって、他のカストは使用人か、そうでなければキリスト教徒やイスラム教徒と同じように全くの余所者である。他のところでは、村のカストすべてがかかわり、パトロンとしての支配カストを中心とする村落世界を理念的に表現するという事例が報告されているが⁷⁴⁾、このカーリー女神の祭祀では、わずかにパンダーラン・カストと洗濯屋カストがかかわるにすぎない。また劣位のサブカストはかつて行進の際に松明をもって歩いたのであるが、それもかれら自身に拒否されて今日に至っている。かれらはまたパトロンでもある。ただし、上位の漁民カストから見れば、村落祭祀は、完璧には言えないにしても、原則的に自分たちが村の主人であることを効果的に示す機会となっている。劣位のサブカストからの要請にもかかわらず、祭祀像の行進は、かれらの伝統的な居住地に決して足を踏み入れることはない。

74) たとえば [DUBE 1955: 111] などを参照。

上位の漁民たちにとってD村は自分たちの村であり、村の山羊とはなによりもかれらのために犠牲となる山羊である。自分たちのカストの代表は、同時に村の代表でもある。上位の漁民サブカスト出身から成るヒンドゥ寺院管理委員会が村を代表し、その委員長がサブカストだけでなく村人の代表者としてふるまうのが、このような暗黙の等式を前提としていることは言うまでもない。祭祀における寺院委員会の代表に、上位の漁民サブカストは自分たちの具体的な「結束」を確認するのである。

以上は、他のカストや他村の人との関係で規定される構造機能主義的な視点である。しかし、序論で詳述した問題に照らして考えると、村落の表象は、反構造的なものと構造的なものの2種類が存在し、両者が異なる儀礼を通じて異なるパトロンと結びついていることが明らかである。反構造的な表象は漁民カスト全員がパトロンとしてかかかわるときの儀礼の表象であり、構造的な表象は網元たちのかかわる儀礼の表象なのである。この点をもうすこし詳しくみていきたい。

カラハム行進は村のすべてをカヴァーするのではないが、それは村の主要部と周辺部を回って、均質な共同体のイメージを創出する。それは熱病に苦しむ「受難の共同体 (a community of suffering)」[TURNER 1957: xxi] としての村である。そのような村を代表するのが、原則的に民主的手段によって選ばれたヒンドゥ寺院管理委員会の委員長である。かれは村の山羊の供犠において村を代表して供犠祭主の役割を演じる。もちろんこのことは、かれの選出が村の権力構造を反映していないということの意味しない。しかし、ここでかれは村全体（厳密にはパトロンである漁民カストの成員たち）を代表するものとして祭祀に臨む。犠牲となるのは村の山羊であって、かれ個人の富ではない。同じことは、霊媒に村の救済を願う長老にたいしてよりよくあてはまろう。ここでかれは村の代表として霊媒に話しかける。しかし、「受難の共同体」という村の表象は究極的に克服されなければならない。

カラハムやクンバムが海に放棄されたあと、このような村のイメージは変容していく。カラハム行進に代わる10日目の祭祀像の行進は、悦ばしい勝利の行進であり、カラハム行進と異なり、より整然と執りおこなわれる。ここで表象される村は、「受難の共同体」ではなく、「勝利の共同体」である。この行進の後におこなわれるプージャー(礼拝)の供物は、網元たちに配られるのであるが、このような栄誉を与えられているのは、たんに村落祭祀全体のパトロンとしてではなく、むしろ最後の祭祀像の行進とプージャーのパトロンとして祭祀に参加しているからであると考えの方が妥当である。言い換えるならば、カラハム行進によって特徴づけられる祭祀の局面における村のイメージが村人ひとりひとりがパトロンとして集散的に創り出すものであるとす

表3 カーリー女神村落祭祀の構造

	反構造的局面	構造的局面
代表的な儀礼	カラハム行進	祭祀像の行進
コミュニケーションの方法	憑依	司祭
女神の性格	両義的 伝染病の女神 不安定・危険	一義的 勝利・善・美の女神 安定
空間表象	自然空間の包摂	自然空間の排除
集団表象	受難の共同体	勝利の共同体
観念	病気・死	(再)生, 豊饒, 富, 繁栄
悪との関係	悪霊の統御	邪視からの保護が必要
像	自然物(水, インドセンダン)	人工物(彫像, 装飾品, 布) 半永久的
パトロン制度	<div style="border: 1px solid black; padding: 5px; width: fit-content; margin: 0 auto;"> ヒンドゥ寺院管理 委員会の長, 長老 ——— 漁民カスト ——— </div>	網元
条件	カスト (⇔他カスト) 村 (⇔他村)	経済的基盤(⇔労働者その他)

るならば、祭祀像の行進によって表象されるのは網元たちの村というイメージである。

両者に付与された意味を考慮すると、前者が伝染病の女神によって象徴されるような、究極的には否定されるべき世界であるのにたいして、後者は村の今後の存続と繁栄を保証するような肯定すべき世界であることがわかる。本章の第一節でも触れたように、祭祀像の行進はカラハム行進と異なり、海という「労働空間」や荒れ地(森)に向かうことはなく、むしろ寺院を核とするような秩序の構築にかかわっていた。霊媒は司祭となって祭祀像と村人を媒介する。そこにはトラクターなどの具体的な富の象徴が出現する。勝利の女神は文字通り、網元の家族のものによって導かれる。トラクターの導入以前については不明だが、D村の他の村落祭祀の事例から推し量るかぎりでは、網元たちが肩に祭祀像をのせて村を巡ったと思われる。それは、まさに網元たちの支援において実現する構造的世界を表すといえよう⁷⁵⁾。

祭祀の全体的な流れは、病気や死に結びついている反構造的世界を否定するところにあった。かくして、村世界の変容と再生というコスモロジカルな次元は、パトロン

75) 別のところで触れたが、ブラーマン司祭が介入する儀礼や祭祀ではこのような政治的側面はよりいっそう強調される [田中 1986: 23-25]。

制度と結びついて網元支配の構造をすくなくとも理念的に肯定する。村落祭祀は、コスモロジカルな次元と結びついているゆえに、たんなる権力正当化の手段でも、集団結束の手段でもなく、多くの人々との真摯な参加をひきおこす。しかし、それゆえにまた網元を頂点とするような支配構造の正当化をも形式的な次元を超えて可能とするのである。網元たちは、村落祭祀が構築する肯定的な構造の世界にかかわることで、自身の存在をこの世界の必要不可欠な構成要素として位置づける。網元たちの援助無しでもカラハム行進は可能であるかもしれない。しかし、それは本質的には共同体にとって望ましくない破壊的な聖を表象している。その聖を克服・変容し肯定的なものにするためには、網元たちの援助が不可欠なのである。これが本論で考察した村落祭祀における政治的メッセージである（表3参照）。

IV. 結 論

本論では、カーリー女神の村落祭祀を分析し、その政治的機能を明らかにするように努めた。漁民カストの視点にもどって考えてみると、個々の成員は、漁民カストであると同時に、村人であり、またパトロンであり奉納儀礼の参加者である。祭祀を通じて、かれは自己のアイデンティティのあり様を確認する。特定のカストの成員であることや村の成員であることを認識するということは、それらの集団のまとまりを促すという機能論的視点に結びつくであろうし、また村落祭祀の意味に着目してそこに認められるコスモロジカルな死と再生のテーマを強調すれば、象徴人類学が好んでとりあげるようなコスモスとカオスの弁証法はもちろんのこと、特定の社会集団に依拠しない、実存的な人間関係から成立する信者たちの共同体（コミュニタス）のイメージを探し求めることさえ可能である。しかし、最後に確認しておきたいのは、祭祀は同時に村の経済・政治構造と密接に結びついているということである。村落祭祀が最初に創り出す世界は変容を必要とする世界である。それは否定されるために創り出される。そして、その否定は村人たちの共通の願いなのである。ここに祭祀が、強制的な従属ではなく、主体的な従属をひきおこす秘密がある。そして、網元たちは究極的に肯定される世界と関係することで村落共同体の救済に不可欠な構成要素となり、歴史的に条件づけられたかれらの経済基盤を正当化する。

本論の祭祀の分析結果が、どの程度の一般性を備えているかどうかは今後の研究に待たねばならない。しかし、儀礼のもつ構造がきわめて普遍的であることを考えると、儀礼の政治的機能はその構造に潜在すると言えよう。ただし、それがどのような形で

顕現するかは、儀礼が行使される社会的文脈を考慮して初めて可能となる。本論では、パトロン制度と儀礼の意味世界との関係に焦点を絞って、儀礼の政治的機能を明らかにしようとした。その結果儀礼が権力の小道具にすぎない、という単純な論法を避けることができたと思う。今後は同じ問題意識から、よりミクロな社会関係や歴史的变化を考慮にいれて、祭祀の分析を推し進めていく必要がある。さらに、宗教のもつ社会にたいするいわゆる「挑戦機能」(井門 1978: 72)を、儀礼の構造との関係でどのように捉えていくかという問題も残されている⁷⁶⁾。いずれにせよ、社会人類学による儀礼研究の意義は、普遍的な構造について思弁を展開するのではなく、それがどういう形で社会的な文脈に結びついているかを考察するところに存在すると思われる。本論は、そのような信念に基づいておこなわれたひとつの試みと位置づけたい。

謝 辞

本稿の資料は、スリランカのペラデニヤ大学社会学科に留学中に実施されたヒンドゥ漁村Dの社会人類学的調査に基づく。D村での滞在期間は、1982年6月より1983年11月までの17ヶ月間である。調査に当たっては、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。本論の概要は、1985年5月にロンドン大学経済政治学院(LSE)人類学科の大学院セミナーにおいて「From Affliction to Ecstatic Joy to Subjection」と題して発表した。また1986年11月に九州大学で開催された第40回日本人類学日本民族学連合大会において「カーリー女神の変貌」と題し、さらに1988年5月に大正大学で開催された第31回東北印度学宗教学術会議において「ヒンドゥ村落祭祀のシンボリズム」と題して発表した。国立民族学博物館の永ノ尾信悟助教授、田辺繁治助教授、中山和芳助教授の三氏には本論文の作成にあたって懇切丁寧な指導を受けた。K. Gnanasooriyān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したい。

付 録

1) クンミの唄 (1)

tantañittāṇē tāṇē tantaṇattāṇē (*).

mañkaḷam poñkum uṭappu nakar taññir vārāy uttitu eḷuntaruḷ nī ampāl aruḷ tārāy nī.
cañkaraṇ perōñkum mākaḷitāyārmēl cārnta kummiyaṭippōmē.

(*部分繰り返し)

ātiyilē antanālaiyilē munnōr aṇparkaḷ koñṭāṭum vēḷviyilē
cōtiyēnumvanta kāliyiṇ makimaiyai collavum mutiyumō nāvālē.

76) 寺院建立の遅れにたいして、カダレーションや霊媒がトランス状態になってその遅れを叱責した(注63参照)。それは資金の一部を着服した村の有力者に向けられていた。また、山羊の供犠の廃止にたいする霊媒の反応からもわかるように、村落祭祀はヒンドゥ寺院管理委員会によって管理されているにもかかわらず、その判断に常に従っているわけではない。

(*部分線り返し)

kaṅkaḥ kaṭalānīrāl viḷakkēṛri munṇōr kāliyiṇ uṇmaiyaī śtōttarikka paṅkam illātu viḷakkēriyacceytu pārvaipurinta paḷaṅcuṭarē.

(*部分線り返し)

kāraṇamāy valar kumpattil vēppilai kāciṇiyōrkaḷ aticayikka pūraṇamāy puttukkāyttu aruḷceyta pūmaṇiyē civamāmaṇiyē ammaṇ pūmaṇayē civamāmaṇiyē.

(*部分線り返し)

munṇōru kālattil mūnrāmnaṛāl kāycaḷil mūḷaciṇru marantarkaḷ mōcamuṛa atarku maruntāka kāli varamētāṇ kāttaruḷavanta nāyakiyē.

(*部分線り返し)

valukaṭiyaṇ immiṇacap pūccikaṭiyināl tanta varuttamtaṇai venru nāḷatu tōṛum kākkinṛā kāliyaī nāṭikkummiyaṭippōmē nāṅkaḷ kummiyaṭippōmē.

munṇam koṭutta tiruvākkāl anta mūḷakiyaṭētinōy vārāmal inṇam tavaṛāmal kākkinruy isvari eṅṛaikkuṃ kāppāmē.

(*部分線り返し)

tuṣṭarkaḷ tammai aṭakka vantāy tāyē tuṇpanōy tirttiṭa vantamain tāy ampāl cittamāy uṭappūriḷ eḷuntaruḷi ōṅkuṃ isvari ampāl eṅṛaikkuṃ kāppāmē.

(*部分線り返し)

2] クンミの唄 (2)

kāliyamman vāḷvatum eṅkaḷatu nāṭu avaluṭaiya tārakaitāṇ ciṅkam mitilēri.

vēppilaiyil kolu viruppāl eṅkaḷatu kāli cittakamāy kolu viruppāl eṅkaḷatu kāli.

ātipāracaktiyammā eṅkaḷatukāḷi anpuṭanē aracāḷvāl eṅkaḷatu kāli paḷalaṭaitta vitiyellām kāliyamman.

avaḷ pāmpēnavē pukuntuvantāl kāliyamman uṭaletutta vaṭiviyellām kāliyamman.

avaḷ uyireṅnavē pukuntuvantāl kāliyamman.

3] アンバー (1)

ēlavāla ēlēlō ēlē taṅṭu ēlēlō ōvēlammā ēlēlā ēlē vālē ēlēlā.

uṭampāṅkarai amarntirukkum uccaṇamā kāliyarē kāliḷi talai vācalilē kaiyēnti niṇṛēnammā.

āṅṭimuṇai amarntirukkum ammāl untaṇ kāvalaṭi ammāl iruppāḷaṭi alavā karaitaṇilē.

māriyamman eṅṭāyē makkaḷ mukam kaṅpārum kāliyamman eṅṭāyē kaṅ pāru peṛravaḷē.

vaṇamā vaṇaṅkaṭantu vārārām paṅcavarum paṅṇavarai kāttatupōḷ pālaraiyum kārumaiyā.

4] アンバー (2)

kāliyamman eṅṭ tāyē kaṅpāna peṭṭavaṅṅē.

peṭṭamanam pittatiyō piḷḷai maṇam kallaṭiyō.

kallōṭaṇ unmaṇatu karaiyalayō eṅṭḷavum.

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.
1975 *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*. New York: Columbia University Press.
- BEAN, Susan S.
1975 Referential and Indexical Meanings of *amma* in Kannada: Mother, woman, goddess, pox, and help! *Journal of Anthropological Research* 31: 313-330.
- BEALS, Alan R.
1964 Conflict and Interlocal Festivals in a South Indian Region. *Journal of Asian Studies* 23: 99-113.
- BECK, Brenda E. F.
1969 Colour, and Heat in South Indian Ritual. *Man* (N.S.) 4(4): 553-572.
1981 The Goddess and the Demon: a Local South Indian Festival and its Wider Context. *Puruṣārtha* 5: 83-136.
- BEIDELMAN, T. O.
1966 Swazi Royal Ritual. *Africa* 36: 373-405.
- バーガー, ピーター
1979 『聖なる天蓋：神聖世界の社会学』 藺田稔訳 新曜社。
- BÉTEILLE, A.
1964 A Note on the Pongal Festival in a Tanjore Village. *Man* 89: 73-75.
- BLOCH, Maurice
1985 From Cognition to Ideology. In Richard Farden (ed.), *Power and Knowledge: Anthropological and Sociological Approaches*, Edinburgh: Scottish Academic Press, pp. 21-48.
- BRADFORD, Nicholas J.
1983 Transgenderism and the Cult of Yellamma: Heat, Sex and Sickness in South Indian Ritual. *Journal of Anthropological Research* 39(3): 307-322.
- BRUBAKER, Richard L.
1978 *The Ambivalent Mistress: a Study of South Indian Village Goddess and their Religious Meaning*. (Thesis) University of Chicago.
- CHRISTIAN, Jane M.
1982 The End is the Beginning: a Festival Chain in Andhra Pradesh. In Guy R. Welbon and Glenn E. Yocum (eds.), *Religious Festivals in South India and Sri Lanka*, New Delhi: Manohar, pp. 243-267.
- CLOTHEY, Fred W.
1983 *Rhythm and Intent: Ritual Studies from South India*. Madras: Blackie and Son Publishers Pvt. Ltd.
- COURTRIGHT, Paul B.
1985 *Gaṇeśa: Lord of Obstacles, Lord of Beginnings*. New York: Oxford University Press.
- DIEHL, Carl G.
1956 *Instruments and Purpose: Studies on Rites and Rituals in South India*. Lund: C. W. K. Gleerup.
- DUBE, S. C.
1955 *Indian Village*. London: Routledge and Kegan Paul.

DUMONT, Louis

- 1970 World Renunciation in Indian Religions. *Religion, Politics and History in India: Collected Papers in Indian Sociology*, Paris: Mouton, pp. 33-60.
 1986 *A South Indian Subcaste: Social Organization and Religion of the Pramalai Kallar*. M. Moffatt and A. Morton, trans., (revised by the author and A. Stern), Delhi: Oxford University Press.

デュルケム, エミール

- 1975 『宗教生活の原初形態 (全二巻)』古野清人訳 岩波書店。

ELMORE, Wilber T.

- 1925 (1915) *Dravidian Gods in Modern Hinduism: a Study of the Local and Village Deities of Southern India*. University Studies 15. (Madras).

FAWCETT, F.

- 1891 On Some Festivals to Village Goddesses. *Journal of the Anthropological Society of Bombay* 2: 261-282.

FULLER, Christopher J.

- 1980 The Divine Couple's Relationship in a South Indian Temple: Mināksī and Sundarésvara at Madurai. *History of Religions* 19: 321-348.
 1985 Royal Divinity and Human Kingship in the Festival of a South Indian Temple. *South Asia Social Scientist* (Madras) 1(1): 1-43.

FULLER, Christopher J. and Penelope LOGAN

- 1985 The Navaratri Festival in Madurai. *The Bulletin of School of Oriental and African Studies* 48(1): 79-105.

GLUCKMAN, Max

- 1954 *Rituals of Rebellion in South-east Africa*. Manchester: Manchester University Press.

GOOD, Anthony

- 1983 A Symbolic Type and its Transformations: the Case of South Indian *Ponkal*. *Contributions to Indian Sociology* (N.S.) 17: 223-244.
 1985 The Annual Goddess Festival in a Tirunelveli Village. *South Asia Social Scientist* (Madras) 1(2): 119-167.

HENRY, Edward O.

- 1981 A North Indian Healer and the Sources of his Power. In Giri Guputa (ed.), *The Social and Cultural Context of Medicine in India*, Delhi: Vikas Publishing House, pp. 286-307.

HERRENSCHMIDT, Oliver

- 1981 Le sacrifice du buffle en Andhra cotier. *Purusārtha* 5: 137-177.
 1982 Quelles fêtes pour quelles castes? *L'Homme* 12(3): 31-55.

井門富二夫

- 1978 「現代社会と宗教」井門富二夫編『講座宗教学 3 秩序への挑戦』東京大学出版会, pp. 31-106。

池上良正

- 1982 「儀礼的境界におけるコスモス化とカオス化：ターナーのコムニタス論をめぐって」『論集』9: 24-40, 東北印度学宗教学会。

IYER, E. Krishna

- 1957 *Bharata Natya and Other Dances of Tamil Nad*. Baroda: the M.S. University of Baroda Press.

KINSLEY, David

- 1986 *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. Berkeley: University of California Press.

KOLENDA, Pauline

- 1981 *Caste, Cult and Hierarchy: Essays on the Culture of India*. Meerut: Folklore Institute.

KRAMRISCH, Stella

- 1946 *Hindu Temple (2 Volumes)*. Calcutta: University of Calcutta Press.

田中 カーリー女神の姿貌

KRISHNA Sastri, H.

1916 *South-Indian Images of Gods and Goddesses*. Madras: Madras Government Press.

LANNOY, Richard

1971 *The Speaking Tree: A Study of Indian Culture and Society*. London: Oxford University Press.

LEACH, Edmund R.

1954 *Political Systems of Highland Burma*. London: G. Bell and Sons Ltd.

LOGAN, Penelope

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

MALAMOUD, Charles

1975 *Cuire le monde*. *Puruṣārtha* 1(1): 91-135.

1976 *Terminer le sacrifice* In Madeleine Biardec et Charles Malamoud (eds.), *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris: Presses Universitaires de France, pp. 155-204.

MOFFATT, Michael

1979 *An Untouchable Community in South India*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

MOORE, Sally F.

1975 *Epilogue: Uncertainties in Situations, Indeterminancies in Culture*. In S. F. Moore and Barbara G. Myerhoff (eds.), *Symbol and Politics in Communal Ideology: Cases and Questions*, Ithaca: Cornell University Press, pp. 210-239.

MOORTY, A. Satyanarayana

1979 *Female Deities in Andhra Pradesh*. *Folklore* 20(9): 201-209.

ÖSTÖR, Ákos

1980 *The Play of the Gods: Locality, Ideology, Structure and Time in the Festivals of a Bengali Town*. Chicago: The University of Chicago Press.

PANDIAN, Jacob

1983 *The Sacred Symbol of the Mother Goddess in a Tamil Village: Parochical Model of Hinduism*. In Giri Gupta (ed.), *The Social and Cultural Context of Medicine in India*, Delhi: Vikas Publishing House, pp. 198-214.

PICKERING, W. S. F.

1984 *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*. London: Routledge and Kegan Paul.

PRASAD, Motihari Tarkeshwar

1958 *How Fishermen Worship Goddess Kali*. *Indian Folk-lore* 1: 70-72.

PRESTON, James J.

1980 *Cult of the Goddess: Social and Religious Change in a Hindu Temple*. New Delhi: Vikas Publishing House.

PUSPARAJAN, M.

1976 *Ampā: Essays on Fishermen's Folk Songs (Tamil)*. Jaffna (Sri Lanka): Alai Literary Circle.

ラドクリフ=ブラウン, A. R.

1975 『未開社会における構造と機能』青柳まちこ訳 新泉社。

REINICHE, Marie-Louise

1979 *Les dieux et les hommes: études des cultes d'un village du Tirunelveli, Inde du Sud*. The Hague: Mouton.

1987 *Worship of Kāliyamma in Some Tamil Villages: The Sacrifice of the Warrior-Weavers*. In V. Sundarsen, G. Prakash Reddy and M. Suryanarayana (eds.), *Religion and Society in South India*, Delhi: B. R. Publishing Corporation, pp. 89-105.

RIGBY, Peter

1968 *Some Gogo Rituals of "Purification": an Essay on Social and Moral Categories*. In Edmund Leach (ed.), *Dialectic in Practical Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 153-178.

- RYAN, Kathleen S.
 1980 *Pollution in Practice: Ritual, Structure and Change in Tamil Sri Lanka*. (Thesis) Cornell University.
- SASTRI, H. Krishna
 1916 *South-Indian Images of Gods and Goddess*. Madras: Madras Government Press.
- SHULMAN, David
 1980 *Tamil Temple Myths: Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Saiva Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- SINGER, Milton
 1972 *When a Great Tradition Modernizes: an Anthropological Approach to Indian Civilization*. New York: Praeger Publishers.
- SIRCAR, Dines C.
 1948 The Śakta Pīṭhas. *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal* 14: 1-108.
- SRINIVAS, M. N.
 1952 *Religion and Society among the Coorgs of South India*. Oxford: Oxford University Press.
- STANLEY, John M.
 1977 Special Time, Special Power: the Fluidity of Power in a Popular Hindu Festival. *Journal of Asian Studies* 37(1): 27-43.
- 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, 東北印度学宗教学会。
 1986 「礼拝・アビシェーカ・供儀：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 「ヒンドゥ供儀論からみた憑依と司祭職」『宗教研究』60(271-4): 379-380。
 1989(予定) 「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ティス』同文館。
- TAPPER, Bruce E.
 1979 Widows and Goddesses: Female Roles in Deity Symbolism in a South Indian Village. *Contributions to Indian Sociology* (N.S.) 13(1): 1-31.
- TURNER, Victor W.
 1957 *Schism and Continuity in an African Society*. Manchester: Manchester University Press.
 1967 Aspects of Saora Ritual and Shamanism: an Approach to the Data of Ritual. In E. L. Epstein (ed.), *The Craft of Anthropology*, London: Tavistock Publications, pp. 181-204.
 1977 Sacrifice as Quintessential Process: Prophylaxis or Abandonment? *History of Religions* 16(3): 189-215.
- ターナー, ヴィクター
 1976 『儀礼の過程』富倉光雄訳 思索社。
 1981 『象徴と社会』梶原景昭訳 紀伊國屋書店。
- VAN DEN HOEK, A. W.
 1979 The Goddess of the Northern Gate: Cellattamman as the "Divine Warrior" of Madurai. *Colloques Internationaux du C.N.R.S. N° 582, Asie du Sud: Traditions et Changements*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, pp. 119-128.
- WHITEHEAD,
 1907 *The Village Gods of South India*. London: Oxford University Press.
 1921 *The Village Gods of South India (revised and enlarged edition)*. Delhi: Sumit Publications.
- YOUNGER, Paul
 1980 A Temple Festival of Mariyamman. *The Journal of the American Academy of Religion* 48(4): 493-517.
- ZIEGENBALG, Bartholomaeus
 1869 *Genealogy of the South Indian Gods*. Madras: Higginbothams.