

Mausoleums of Sufi Saints and Religious Identity (SPECIAL ISSUE : Societies Knitted from Various Sects and Religions (2))

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2016-03-08 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 三尾, 稔 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10502/00005872

スーフィー聖者廟信仰と宗教アイデンティティ

三 尾 稔

- I はじめに
- II 問題の背景
- III スーフィー聖者廟における信仰とアイデンティティ
- IV 結論

II 問題の背景

——南アジアにおける宗教アイデンティティの形成——

中世以前ヒンドゥーとはインダス川以東の地理的空間に住む人々を指す用語であり、その人々の宗教が何らかの単一の体系的な教義でまとめ上げられたり、彼らの宗教を総称する用語が存在したりしていたわけではなかった。この地域の信仰にはジャーティのシステムを下支えするバラモニックな信仰体系もあれば、ジャーティを否定する信仰体系もあり、師から弟子へと継承される教義も信仰実践のあり方も多様な法統が並存していたのである。これらの法統はサンプラダヤ (sampraday)、パント (panth)、マルグ (marg) などと呼ばれていた³⁾。一方ムスリムもスンニ、シーアの二大宗派だけにとどまらず、さまざまな教義を奉ずる宗派が次々に南アジアに伝わってきており、これらの宗派間には厳しい対立も存在し、一枚岩的な共同体が実体として存在していたわけではなかった⁴⁾。

イスラームは、南アジアで展開してきたさまざまな信仰体系にも影響を与え、カビール (Kabir)、ダドゥー (Dadu)、ナーナク (Nanak) などイスラームと南アジアの伝統的な諸信仰体系とを融合し、両者の違いを超越するような宗教思想が生まれてくる⁵⁾。彼らの法統はすべてパントと名づけられ (たとえば Kabir panth, Dadu panth のように)、特に南アジア西北部で大きな影響力を持つようになってゆく⁶⁾。またイスマイリー派のように、教団の中核部分はイスラームでありながら、政治的弾圧を避けるために表面的にはそのアイデンティティをばかし、イスラームとも南アジア的信仰とも言いがたい信仰実践を編み出して、社会の下層の人々の間で信者を拡大するような教団もあった⁷⁾。一方、スーフィー聖者廟信仰と宗教アイデンティティ (三尾) 1

I はじめに

この論文は、インド西部にあるスーフィズムの伝統に連なる聖者廟で展開するムスリムとヒンドゥーの信仰のあり方を文化人類学的な現地調査¹⁾に基づいて記述し、歴史的に構築されてきた一枚岩的な「ムスリム」「ヒンドゥー」という宗教的かつ社会的なアイデンティティとの関わりを考察することをねらいとする。

南アジアにおける「ムスリム」「ヒンドゥー」というアイデンティティは、イギリスの植民地時代から現代の宗教的ナショナリズムの第二の隆盛期²⁾にいたるまでの間に、ネーションとの関わりの中で構築されてきたものである。このような言わば政治的かつ公定的なアイデンティティのあり方は、超自然的な霊力をもつ聖者への信仰の場であるスーフィー聖者廟に見られる宗教実践とはさまざまな点でずれがある。そのずれはどこにどのような形で生じるのかを明らかにすることが本論の第一のねらいである。またスーフィー聖者廟に参集する信者集団は、必ずしも等質な集団ではない。とりわけ聖者に近い弟子たちやその子孫の間には信仰や祭礼のあり方や廟の管理運営をめぐるさまざまな亀裂が生じ、互いに緊張関係を保ちつつ廟の日常の信仰や祭礼が維持されている。この亀裂がどこに生じるのか、またこの亀裂と先に述べた公定的なアイデンティティとはどのように関係しあうのかを考えることが本論の第二のねらいとなる。

特定の宗教思想家や教団の影響を受けたわけではないが、たとえばメオ (Meo) のように一定の社会集団がイスラームと南アジア的宗教とを融合したような信仰を実践するような例も現れる⁸⁾。

要するに多様な「境界的」⁹⁾ 信仰実践が中世以降の南アジア、特にその西北部で展開していたのであり、カーンが指摘するとおり、イスラームと南アジア的な宗教伝統とは二項対立的な対照を示すというより、スペクトルのように連続的な差異の中に位置づけられるような関係を保っていたと見ることができるだろう¹⁰⁾。

この連続的な差異の「ヒンドゥー」「ムスリム」という二項対立的なブロックへの変貌には、18世紀以降のイギリスによる植民地支配の政策やそれに対抗して植民地からの独立を目指すナショナリズム運動など、近代の政治的なプロセスが大きな影響をもたらしたという見解が、人類学の立場から南アジア史をとらえる研究者の間では支配的になりつつある¹¹⁾。

植民地支配当局には早い段階からインドの人々は「ムスリム」(18世紀の用語では Mohammetans) と「それ以外の人々」(18世紀には Gentoos と呼ばれていた) とに大別できるという認識があり、それが私法の適用に際してムスリムとジェントゥー (後に支配当局にもヒンドゥーと呼ばれるようになる人々とほぼ重なる) とでは別個の法体系 (すなわち前者にはシャリーア、後者にはシャーストラ) を用いるという18世紀後半の決定につながってゆく。インドが境界の明確な実体的社会集団に分かたれているという認識は、19世紀後半から10年おきにインド帝国¹²⁾の国家的事業として行われた国勢調査にも継承された。国勢調査においてはすべての臣民がまず宗教別に分類されアイデンティファイされたのだが、ここでは「ヒンドゥー」はすでに一つのしかも南アジア最大の信者人口をもつ宗教として実体化されていた。国勢調査データは、20世紀に入るとヒンドゥー多住地域とムスリム多住地域へのベンガル分割の試みや議会での宗教徒別議席配分など、ヒンドゥー、ムスリム等の宗教徒を実体的に区分して、それに政治的な権利を付与しようとする政策にも利用される。インドは国勢調査やそれと共通する社会観に基づく政策によって、宗教別区分の明確な、ま

た信者数が個別に数えられ量として実体化されて捉えられる社会に変貌したのである。

一方、インドの人々の側においても支配当局の社会の実体的区分に対応するようにして「ヒンドゥー」教なる宗教を構築し、さらに「ヒンドゥー」を何らかの宗教的・文化的な共通性に基づく単一のコミュニティとみなす動きが19世紀から各地でさまざまな形で現れてきていた。20世紀にはいるとこのようなコミュニティを共通の利害をもつ政治的な単位とし、「ヒンドゥー」をネイションとして想像かつ創造しようとした史上初めての全インド的な団体ヒンドゥー・マハー・サバー (Hindu Maha Sabha) が誕生する。ヒンドゥー・マハー・サバーは「ヒンドゥー」らしい祭礼や巡礼地、「ヒンドゥー」として守るべき信仰実践を定めて推奨し¹³⁾、彼らの基準に合わない信仰実践を捨てるよう「ヒンドゥー」同胞に働きかける運動を進めた。またこの団体には有力なインド独立運動家も参加し、独立運動に大きな影響を与えた。これに対抗するかのようムスリムにも南アジアのムスリムを単一のネイションとして構想し、その政治的独立を図ろうとする運動が生ずる。

このようにナショナリズムと結びついた宗教運動が隆盛を迎えると、「ヒンドゥー」「ムスリム」双方の想像されたコミュニティの中であいまいな信仰実践を守る者たちに対する攻撃も激しさをます。この過程でイスマイリー派の影響を受けた教団の中には完全に「ヒンドゥー」化してしまうものも現れた。またメオは特にヒンドゥー・ナショナリスト団体から強制的に「ヒンドゥー」に再改宗を迫られ、それに従わなかった者は暴行や強姦などの弾圧を受けた。またこのような攻撃を逃れてパキスタンに移動したりする者が多数生じたとされる。

独立後のインドでは、ヒンドゥー・ナショナリストによるマハトマ・ガンディー暗殺を受け、ヒンドゥー・ナショナリズム団体が政府の弾圧を受けたことや、ネルーの世俗主義的な国家建設が支持を集めたことから、宗教的ナショナリズムは30年ほどの間、表面的には鳴りをひそめていた。しかし、国民会議派主導の政治が破綻の兆しを見せる80年代に入ると、これに代わるようにして再びヒンドゥー・ナ

ショナリズムが大衆の支持を集めるようになる。

インド人民党 (BJP) などに代表される¹⁴⁾現代のヒンドゥー・ナショナリストは、外にムスリムという敵を、内に母なるインドの大地に生まれ「数千年に及ぶヒンドゥー教の伝統」に育まれてきた人々を想像し、汚れなきヒンドゥーによるインド国家建設を呼びかけた。彼らによればイスラームもムスリムもインドにとっては異物であり、インドの伝統を汚すものでしかなかった。そして異物を排除して純粋なヒンドゥーだけのネーションをつくるのが、インドの発展には不可欠とされたのである。彼らが大衆的支持を集めた大きな要因としては、彼らがいわゆるアヨーディア問題を政治的な中心課題とし、メディアと儀礼的行為を巧みに融合して大衆の想像力に訴えたことがあげられる¹⁵⁾。筆者は、それに加えて、アイデンティティーの強化が宗教空間の境界の問題と巧みに重ね合わせて問題化された点も大衆の支持を拡大する大きな要因だったと考える。自他のアイデンティティーの厳格な区分という抽象的な問題が、アヨーディアという宗教的には多義的な場所の占有とその純粋なヒンドゥー化という具体的・物理的な問題に転化されることで、大衆への訴求力がより強くなったと考えられるのである¹⁶⁾。

80年代からの宗教ナショナリズムの言説は、まずヒンドゥー・ナショナリズムの形をとってインド社会を席卷するに至った。しかしそれに対応する形でムスリムの側にも、南アジアのムスリムの文化的斉一性と連続性を強調し、ムスリムとしての純粋なアイデンティティーを強化しようとする動きも顕著となってきており¹⁷⁾、宗教ナショナリズムはヒンドゥーのみの言説ではなくなっている。

80年代以降宗教ナショナリズムが第二の隆盛期を迎えると、この時期まで存続してきた境界的な信仰実践もまた宗教的アイデンティティーの純化を求める勢力から改めて問題化され、そのアイデンティティーが問われる状況が生じてくる。本論で取り上げるスーフィー聖者廟は、その成立・発展の初期からヒンドゥーが主導的な役割を果たしつつ、ムスリムとヒンドゥーの境界的な信仰実践が展開してきたという特徴を持つ。しかし、80年代後半、宗教ナショナリズムがインド社会全体を再び覆う社会状況

の中で、そのアイデンティティーが問題化し、ムスリムが宗教空間の純粋なイスラーム化を急速に進めつつある。これに対して境界的な信仰実践は周縁化されつつも、宗教的アイデンティティーの純化に抵抗してその伝統を守っている。

スーフィズムとはイスラームの中の神秘主義的な信仰に関わる神学、哲学、信仰実践の総称である。スーフィズムの起源は西暦で言えば8世紀頃の現在のイラクに求められる。その後さまざまな法統が生じ、イスラーム世界の拡大とともに東南アジアからアフリカにまで広がった。南アジアにもスーフィズムはイスラーム勢力の浸透とともに伝わり¹⁸⁾、チシュティー派のようにこの地域で独自の発展を遂げた法統もある。

スーフィズムにおいて神秘主義的な体験によって神との合一を成就した者が聖者 (pir ピール) である。南アジアにおいてこの聖者をめぐる信仰には大別して二つの様相が認められる。

その一つはこの世に現存する聖者に対する信仰である。聖者の人格の魅力や教えに魅かれた者たちは聖者の弟子 (murid ムリッド) となり、聖者の身辺雑事から教団の運営までさまざまな奉仕をする。それに対して聖者は弟子たちの生活全般を超自然的な霊力で見守り、慈愛をもって保護する。この師弟関係は「愛」の関係と捉えられ、師と特に近い弟子との間の「愛」は教法的な教義からは全く拘束されない独自の性質を持つとされる¹⁹⁾。このような弟子の多くはムスリムであるが、本論で取り上げる事例のように社会的アイデンティティーとしてはヒンドゥーである者が弟子となることも稀ではない。聖者の正式な弟子とははならなくても、神と合一できる聖者の超自然的な力によって病や苦しみからの救済を求める多数の庶民が聖者のもとを訪れる。聖者は悩みを聞き、聖句を唱えながら訪れた者の身体に触れたり息を吹きかけたりしてその問題の解決をはかったり、また訪れた者に護符を与えたりする。有力な聖者の下にはヒンドゥー、ムスリムを問わず多数の相談者が訪れるのである。

聖者信仰のもう一つの様相は聖者の墓廟に対する信仰である。不滅の神と合一した聖者は不死身となる。時が至れば聖者は昇天するが、これは通常の意味のスーフィー聖者廟信仰と宗教アイデンティティー (三尾) 3

味での「死」ではなく聖者が神と永遠の合一を果たしたものと見なされる。昇天した後の身体は埋葬され「墓」が造られるが、この「墓」はむしろ聖者の新しい身体なのである。「墓」からは神とともにある聖者の霊力 (baraka バラカ) が発出している。この霊力にあやかり、病からの癒しや妊娠、事業の成功などさまざまな望みをかなえるために、ムスリムのみならずヒンドゥーを含めて他の宗教の信者も多数参拝に訪れる。墓廟の中には、昇天した聖者の名すら定かではないものもあるが、霊力が有名になり多数の参拝者が訪れるようになると、ウルドゥー語で「宮廷」を意味するダルガー (Dargah) と呼ばれるようになり、墓廟のほかにもマスジッドや参拝者の宿泊施設、あるいは聖者の後継者がいる場合は後継者の居住施設や道場なども備えた巨大な宗教施設になるものもある。ダルガーに埋葬されている聖者の昇天した日は、聖者が神と永遠の合一を果たした日なので慶賀すべき日とされ、ウルドゥー語で結婚を意味するウルス ('urs) と呼ばれる年に一度の聖者廟最大の祭礼となる。祭礼の際には市もたち、遠方からも多数の参拝者が訪れ墓廟の発するバラカにあやかりとうとする。

このように南アジアにおけるスーフィー聖者信仰は宗教的实践の中でムスリムとヒンドゥーの関係が現実に生じている場であり、宗教ナショナリズムに基づいて宗教空間のアイデンティティーの純化が求められる状況が今世紀を通じて何度も起こる中でも両者の並存が維持されてきており、南アジアの異なる宗教の関係を考える上で重要な手がかりとなるのである。しかし、スーフィー聖者廟におけるムスリムとヒンドゥーとの関係や、ヒンドゥーにとってのスーフィー聖者廟信仰の意味に関する先行研究は研究の数自体が非常に限定されたものになっている²⁰⁾。またそれらの先行研究は、廟信仰へのヒンドゥーの参加が限定的なものにとどまり、かつヒンドゥー的な浄・不浄の世界観の中でスーフィー聖者が劣位に位置づけられるというヒンドゥー中心的な捉え方²¹⁾か、逆に聖者廟そのものがヒンドゥーの神の地を制圧したという世界観の上に成り立つというイスラーム中心的な観点からの把握²²⁾のどちらかになることが多かった。つまり、中心の軸足をどちら

におくかの違いはあっても、中心となる宗教伝統が他方を劣位者として包摂するというかたちでの静態的構造として両者の関係を見る捉え方が主流となってきたのである。

以下で取り上げる聖者廟においては、ヒンドゥーの参加は限定的ではなく、廟信仰の中心的役割をも果たしている。またヒンドゥー的信仰実践とイスラーム的信仰実践が画然と分かれ、どちらかがもう一方を包摂するという関係にあるのではない。むしろ廟信仰の当事者は境界的な信仰のあり方を常態として維持しようとしているかのようなのである。しかし、80年代後半以降の事態の推移は境界的信仰の担い手の死去という出来事も手伝って、この廟においても宗教ナショナリズム的言説が全く無関係とは言えない状況を生み出してきている。次章ではまずこの廟の成り立ちを簡単に振り返った上で、廟に関わる信者たちが時代の底流をなす言説とどのような関係を持つようとしているのかを記述してゆきたい。

III スーフィー聖者廟における信仰とアイデンティティー

1 ババ・ディワナ・シャー廟の成立と発展

ババ・ディワナ・シャー (Baba Diwana Shah。以後ババと略称する) 廟はラージャスターン州南東部メーワール地方の中心都市ウダイプルから東に100キロメートルほどのところの小さな町カパーサンの郊外にある。廟はおよそ22ヘクタールの広さで同州最大の規模を誇る。廟内にはババの墓を安置する建物を中心として、マスジッドやムスリムの子弟にイスラーム教育を施す学校 (マドラサ)、参拝者のための宿泊施設、庭園などがある。

この廟は人にとり憑いた悪霊をはらう力があることで有名で、霊験による癒しを求めてメーワール地方のみならず州外からもヒンドゥー、ムスリムを問わず多数の参拝者が日常的に訪れている。霊障の悩み以外にも子授け、さまざまな病からの癒し、事業や試験での成功など墓室を訪れる人々の悩みや願いはさまざまである。墓室はさまざまな悩みや苦しみからの解放や多様な希望の成就を、超常的な霊力にすがってかなえようとする庶民の生活に根ざした信仰が表現される場なのである。悪霊に憑かれた人々

やその家族は靈障がはられるまで宿泊施設にとどまる。宿泊施設にはヒンドゥー、ムスリムが隣り合って滞在し、受苦の経験を共通基盤とした一種のコミュニティを形成している²³⁾。

一方、この地域のムスリムにとってこの廟は癒しの場としてだけではなく、イスラームの信仰実践の中心としての意味もある。マスジッドでは毎日5回の礼拝や金曜礼拝が守られ、マドラサではイスラーム教育が無料で子弟に施されるなど、廟はムスリムのコミュニティの中心として機能を果たすようになっている。

現在、廟は全員ムスリムからなる管理運営委員会のもとにあり、廟の構成や信仰は急速にイスラーム化しつつある。しかし、この廟はババの1944年の昇天後、主にヒンドゥーの弟子たちによって建立が進められ、廟内の主要な建造物はマスジッドも含めて基本的にはヒンドゥーの寄付金と労力によって造られた。廟の日常的な管理運営や祭礼の実施も80年代末まではヒンドゥーが中心であった。また現在も廟のウルスにおいてはヒンドゥーの弟子の子孫たちが中心的な役割をムスリムと争っている。廟は現在、境界的な信仰のあり方とイスラーム的な信仰のあり方がせめぎ合う場となっているのである。

そもそもババの生前から、彼の弟子には社会的な地位の高いヒンドゥーが多数含まれていた。ババは²⁴⁾1875年頃、今日のグジャラート州の小さな町のカサーイー²⁵⁾の家庭に生まれた。結婚し二人の男児をもうけたが、その後家庭を捨てて神秘主義的な真理を求め放浪する生活に入る。各地で修行をつんだ後、20世紀の初め頃にメーワール地方のデヴガルに住むチシュティー派の聖者メヘブーブ・アリ・シャー (Mehbub Ali Shah) を師 (pir) とし、名をヴィラーヤド・アリ・シャー (Vilayad Ali Shah) と改めた²⁶⁾。さらに同地方のナトゥドワラでリファイ (Rifa'i) 派に属する聖者ハズラット・ウルファット・アリ・シャー (Hazrat Ulfat Ali Shah) に師事²⁷⁾して神秘主義的な体験を成就し、自らも弟子を取ることのできる聖者となった²⁸⁾。

神秘体験を成就したババは二人の師の指示により1920年代にはカパーサンで弟子を集めるようになる。初期からのヒンドゥーの弟子としては、ハリ・ラー

ム・クマワット (Hari Ram Kumawat) やマンギー・ラール・ヴァース (Mangi Lal Vyas) などがいた。クマワットは石工を伝統的職業とするジャーティだが、ヴァールナとしてはクシャトリアを称しており、ヒンドゥー社会における地位は低くない。ハリ・ラームは小学校の教師を長くつとめ、教え子にもババの有力な弟子が出てくる。後に郡長まで務めたデヴィ・ラール・オジャ (Devi Lal Ojha) はその代表である。オジャも、またマンギー・ラールが帰属するビャースも、バラモンである。マンギー・ラールは藩王国で収税吏などを歴任した中堅官僚であった。ムスリムの弟子にはイサーク・チーパ (Isak Chipa) やマフムード・チーパ (Mahumud Chipa) などがいた。チーパは染織に伝統的に従事する血縁集団でムスリムの中ではさほど地位が高くないが、イサークの一族はカパーサンから数十キロメートル北にあるビルワラという街を根拠地とする服地商として比較的裕福であったという。

また当時のメーワール藩王国やシロヒ藩王国の藩王もババに信仰を寄せていた。ヒンドゥーであるメーワール藩王は下半身不随となる病を患っていたが、その癒しを求めて家臣をババの寓居に遣わしたり、ババを自らの宮殿に招いたりしていたという。シロヒ藩王はイスラームに秘密改宗し、独立直前のインド上流社会のスキャンダルとなったことで知られている²⁹⁾が、彼も自らの病の癒しを求めたり、ババの法話を聞くため、ババのもとを訪れたりババを宮殿に招いたりしている。一般に植民地期の藩王は領内のさまざまな宗教の祭礼に自らが出席し、またさまざまな宗教の施設に寄付を行うなど、多宗教の共存を維持しようとしており、その結果、帝国直轄地に比べて宗教暴動が少なかったことが最近の研究で指摘されている³⁰⁾。両藩王のババへの関心は、このような藩王一般の宗教政策も背景にはあるだろうが、単なる政策ということ以上に私的な問題の解決を求めたり、ババ自体に深く帰依しようとしたりする姿勢が見える。また藩王の帰依は、独立前の宗教的ナショナリズムが高揚する一般的な社会情勢の中にあってヒンドゥー、ムスリム双方の弟子や信者が安定的な教団を発展させる上で大きな力となったとスーフィー聖者廟信仰と宗教アイデンティティー (三尾) 5

考えられる。

ババのもとには病気や悩み事からの救済を求めて訪れる者も多かった。しかし、近い弟子たちにとってババは、特定の悩み事を解決する存在というよりは、生活全般において精神的なよりどころとなる存在であり、ババのもとにおいても「愛」を基盤とする師弟関係が教団の中核となっていた。ババはヒンドゥーの弟子たちに改宗を強いることもなかった。ムスリムの弟子たちはイスラーム的な慣行に従った師弟関係を取り結ぶ儀式を行ったが、それで弟子たちの扱いが大きく変わったわけではない。ババと弟子たちの集団においては「愛」こそが最も重要であり、公的なアイデンティティーの違いはほとんど問題となっていなかったのである。

ババはヒジュラ暦1363年サファル（Safar）月8日目（西暦1944年2月3日）に昇天を成就したが、特に自分の正式な後継者を定めていなかった。ババの昇天後、弟子集団の主導権はヒンドゥーの高弟たち、特にハリ・ラームに握られるようになる。ババの廟の建設用地はババの生前に購入してあった。グジャラートに住むババの孫娘は、ババの昇天後、唯一の血縁者として廟の用地を見に来たが、まだ荒地だったため相続をあきらめて故郷に戻ってしまった。またムスリムの弟子たちは印パ分離独立の混乱もあり、十分な指導力を発揮できなかった。一方ヒンドゥーの高弟、特にマンギー・ラールとハリ・ラームはババが最も愛し、またババに最もよく仕えたのは自分たちなので、用地の管理運営権も自分たちであると主張し、実際にババの墓廟の建設において指導的立場に立った。

廟の建設は1940年代末には開始された。ハリ・ラームは用地に住み込み建設の中心的役割を果たした。彼は廟の建設こそがババへの信仰の表れだとよく口にしていたという。ババの在世中は「愛」の深さはババを通じて確認でき、それゆえに社会通念的なアイデンティティーを越えて自らが一番弟子であることは誰の目にも明らかであった。しかしババの昇天後は、内面的な「愛」の深さを承認する師が不在となり、内面の「愛」を外形的な行為で示す必要が生じることになる。ハリ・ラームやマンギー・ラールにすれば、ババの法統の伝統に従った完璧な

廟を建設することが、そのババへの愛を最も端的に表現する行為だったのであろう。廟のウルスもハリ・ラームの主導の下に40年代末には始められている。イサークもウルスには参集してハリ・ラームに積極的に協力していたという。

墓室、マズジッド、宿泊施設、巨大な門など主な廟の施設がすべて完成する70年代初めになると、ババの墓の霊力による救済や願掛けのために廟を訪れる一般の参拝者が増加するようになる。一方この頃から、ババの高弟であったヒンドゥーの弟子たちがハリ・ラームをも師と仰ぐようになる。ハリ・ラームは神秘的体験を成就したわけでも、ヒンドゥー的な意味での何らかの聖者や司祭、霊媒でもなかった。しかし、聖者廟の建設や運営に驚異的な熱意をもって献身したことや、彼自身のパーソナリティによって、ヒンドゥーでありながらスーフィー聖者廟におけるある種の聖性を帯びた宗教者として人びとから崇敬を受けるようになったのである。デヴィ・ラール・オジャとその一族、またデヴィ・ラールの出身地であるマンダルの住民などが特に熱心なハリ・ラームの弟子であった。

ハリ・ラームはババの墓廟を守り、儀式や祭礼を執行する一方、廟内の自らの住居の近くにビーパルやバニヤンというヒンドゥーにとっては神聖な樹木を植えていた。彼は癒しや願掛けに訪れた参拝者たちが自分のもとを訪れると、この樹木の葉を護符のようにして与えるなど、人々の悩みにこたえる聖者としての活動も行うようになった。つまりハリ・ラームを聖者、師と仰ぐ人々にとってカパーサンカパーサンの廟はイスラームともヒンドゥーともつかない、まさに境界的な信仰の実践の場となっていたのである。

マンギー・ラールは、ハリ・ラームのこのような権威の高まりと振舞いに反発し、次第にハリ・ラームからは距離を置くようになる。マンギー・ラールの一族や彼に近い者たちは、カパーサンカパーサンの街の中にあるババの旧居の管理権をも保持しており、次第に廟に通うのではなく、この旧居で朝夕灯明をともしババを想起する宗教的な集会を開くようになる。一方、この間一般のムスリムやマリッドたちはハリ・ラームの権威には挑戦しないものの、ハリ・ラームを師とする集団とは距離を置き、マズジッドでの礼

拝や墓室での儀式、年祭などに参加するというスーフィー聖者廟での伝統的な信仰実践を維持していた。こうしてババの廟は1970年代から80年代を通じてイスラーム的な信仰実践と境界的な信仰実践とが共存する宗教空間へと発展したのである。

2 宗教ナショナリズム的言説と聖者廟空間

80年代後半、折しも北インドを中心に宗教ナショナリズムが第二の隆盛期に差し掛かったその時期に、ババの廟における境界的信仰の担い手であったハリ・ラームとマンギー・ラールが相次いで死去する。その結果、廟の管理運営や信仰をめぐる争いは一層複雑化してゆくこととなった。

まずイサーク・チーパの孫のニサル（Nisar）らが廟はムスリムの聖者を祭るものである上、マズジッドをそなえるなどの外面的な特徴から言ってもイスラームの伝統に連なるものである以上、廟の管理運営権や年祭の執行権はムリッドである自分たちであると主張し始めた。ハリ・ラームらがババへの「愛」としての信仰の証として誰から見てもイスラーム的な廟堂を築いたことが、ここでは皮肉にも廟における境界的信仰を排除するための論拠として用いられたのである。ハリ・ラームには息子がなく、ハリ・ラームの一番弟子であるデヴィ・ラールや、マンギー・ラールの子孫がこの主張に反対した。しかし、ムリッドたちは州の高官の仲裁を得ることに成功し、ニサルを中心としたトラストを作って廟の管理運営が行われることになった。

この時期はインド人民党などによるアヨーディア・キャンペーンの影響もあって、宗教空間のアイデンティティを明確化し、ヒンドゥー・ムスリムの二つのブロックに宗教空間を分割すべきであるという論理が広く受容されだす時期であった。実際、ムリッドの子孫やこれを支持したムスリムは州高官に訴えた際、このまま廟を放置すると廟がアヨーディアと似た状況に追い込まれ、ヒンドゥー・ムスリムの暴力的衝突が起りかねないと主張している³¹⁾。あいまいな信仰のかたちを宗教空間の中に残すよりは、空間のアイデンティティの明確化をはかり、異なる信仰のかたちを別々の空間に囲い込むことが目指されたのである。この宗教ナショナリズ

ムの言説から引き出される、宗教空間とアイデンティティとを一致させようという論理に照らせば、ババの廟は明らかにイスラーム的な宗教空間ということになり、そこにおいて非イスラーム的な境界的信仰実践は許容されえない。州の仲裁も結局この論理に従うものであった。

その後、ニサルを中心としたトラストはイスラームの公共財を管理する公的機関であるワクフ・ボード³²⁾の指導下に入り、ボードが指名する委員で構成される委員会が廟の管理運営にあたる形式になった。ワクフ委員会はビーバルやバニヤンの樹を伐採し、ハリ・ラームの住居をマドラサに変え、イスラーム風の庭園を造るなど、宗教空間のイスラーム化を積極的に推進している。

しかし、廟に関わるムスリムは必ずしも一枚岩ではない。ニサルらババの最も古いムリッドであるチーパの一族を中心とした廟の管理運営は地元のカパーサンのムスリムの一部も支持し、ワクフ委員会のメンバーにも加わっている。しかし、別のムスリムのグループは、ニサルらが廟に寄進された財を私的に流用している疑いがあると非難し、90年代半ばに州政権が国民会議派からインド人民党に交代し、人民党寄りのワクフ・ボードが成立すると、ニサルらに代わってワクフ委員会を組織することに成功した。このグループにはシェイクやパタンなど中央アジアやアラブ世界に血統の起源をたどれることを誇る、南アジアのムスリムの中では地位の高い血縁集団に所属するムスリムのメンバーが多い。廟の管理運営権を握ることは地域のムスリム社会における権威の上昇につながるため、巨大な廟になるとどこでも管理運営権争いが激化する傾向があるが³³⁾、この廟ではこの争いにムスリム内部の地位の差異や政治的な党派争いが絡むようになってきている。ニサルらは国民会議派に近づき、90年代末に州政権が再び交代すると再度ワクフ委員に任命され、管理運営権を取り戻している³⁴⁾。

さらにムスリム間の対立を複雑にしているのが、ババの孫娘の一族の存在である。彼女はババの昇天後まもなく、いったんグジャラートに戻ってしまっていたが、ハリ・ラームらの逝去後に再び自らの一人息子の家族とともに廟に戻ってきたのである。このスーフィー聖者廟信仰と宗教アイデンティティ（三尾） 7

の一人息子は別の聖者のもとで修行をつんで彼自身神秘主義的な体験を成就したと称し、それゆえにこの廟の正統な後継者であることを主張している。ニサルらはこの主張は根拠がないと否定しているが、反ニサル派のワクフ委員会の時期にこの一族は廟内に強引に住みつき、弟子を取って自らの支持者を増やしている³⁵⁾。

ニサルらは、地位の高いムスリムの批判やババの血縁を強調して廟の管理運営権を奪取しようとする勢力を抑えて自らのグループの正統性を主張しなければならない。その際彼らが強調するのは、彼らこそババの最も古い正式な弟子たちであったという点である。ババの孫娘の一族はババとは血縁でつながるかも知れないが、教団の初期の段階には関わりがなく、しかもババの昇天後は一度相統を放棄するかのような行動に出ているため、血縁原理はニサルらを排除するほどの強さを持たなくなっている。しかし、ババの生前に遡りそのとき以来のババとの関係を強調すればするほど、ニサルたちはババの初期の教団のあり方やヒンドゥーの高弟たちの貢献を認めないわけにはゆかなくなる。廟を完全にイスラーム化してヒンドゥーを排除することは、彼らの正統性の根拠であるババの教えや行為を否定することにつながりかねない。またイスラームの伝統だけを強調すると、廟の管理運営権の継承における血縁原理との矛盾も生じてしまう。この点にニサルらの立場のあいまいさが生じることになる。実際、彼らは廟の最重要な祭礼ウルスにおいてヒンドゥーの高弟たちの子孫を秘儀に立ち合わせるなど、ヒンドゥーにも妥協的な方針をとっている。この点はまた地位の高いムスリムやババの孫娘の息子から強い非難を浴びる点にもなっている。

一方、デヴィ・ラールの子孫と弟子たちは廟の管理運営権を失ったものの、ハリ・ラームおよびデヴィ・ラール（ハリ・ラームを追うようにして80年代末に死去した）の墓廟で境界的な信仰実践を維持し続けている。ハリ・ラームとデヴィ・ラールは遺言により、ヒンドゥー的な埋葬を望まなかったが、具体的な埋葬方法には言及しなかった。そこで、残された者たちはハリ・ラームの場合は死体を埋葬してイスラーム的な墓を造営し、デヴィ・ラールの場

合には火葬にはしたが遺骨を火葬した場所にそのまま置き、その上にイスラーム的な墓を造営した。さらにこれらの墓の頭部にそれぞれの生前の姿に似せた偶像を置き、これを拝礼するという信仰の形を案出したのである。これらの廟には病からの癒し、子授け、事業の成功などを求めて日常的に多くの参拝者が訪れている。その中にはムスリムの姿を見ることも稀ではない。またこれらの墓廟では師の昇天の日を記念する年祭も執り行われている。ただし、祭礼はイスラーム暦ではなくヒンドゥー暦で行われ、祭礼のときに唄われる宗教歌もイスラーム風ではなくヒンドゥー風である³⁶⁾。このような墓の造営と祭礼はデヴィ・ラールの二人の息子とマンダルの人びとが中心となって推進されている。彼らは、この信仰の形を「プレーム（愛）・マールグ」と、インド的な宗教の伝統に連なる呼び方で称するようになっている。

さらに彼らはババの廟のウルスにおいても中心的役割を維持しようとしている。この廟のウルスでは、秘儀（ババの墓を儀礼的に洗浄し、ババの新しい身体としての墓の霊力の再生を図る儀礼でババの昇天の刻限に合わせて墓室の扉を閉じ、廟の中核的指導者たちのみで行われる）を誰が執行するか、またウルスにおいて参拝者に振る舞う無料の食事その他の贈与の与え手役を誰が担うのかが、廟の主導権を握る上で決定的な重要性を持っている³⁷⁾。先にも述べたようにニサルらババのムリッドの子孫たちはウルスの執行権は握っているものの、デヴィ・ラールの子孫たちにも秘儀への立会いを求めている。これはニサルらからすれば、ババの初期の教団のあり方を継承していることを内外に示すことにつながっている。デヴィ・ラールの子孫たちは秘儀の参加にはムスリムの強い批判があることは承知しながら、参加を続けている。もし秘儀に参加しなくなれば、ハリ・ラームやデヴィ・ラールのババへの信仰が継承されないことになり、彼らが師と仰ぐ二人の廟で維持しようとしている信仰のかたちの正統性そのものも失われることになってしまうからである。またデヴィ・ラールの子孫たちは、ハリ・ラームやデヴィ・ラールのやり方にならって、ウルスの際に廟に参集する人びとにムスリム・ヒンドゥーの区別な

く食事を振る舞い、祭礼でさまざまな役割を果たす人々にさまざまな贈与を行っている。これはニサルらと競合する行為である。つまりニサルらとデヴィ・ラールの子孫たちは廟の最重要の祭礼においては未だに中心性を巡って争っていることになる。ニサルたちはデヴィ・ラールらに対抗するという意味もあってか、秘儀においてはデヴィ・ラールの子孫らもまた他のムスリムも真似することのできない行為に及ぶようになっていく。ババの墓は、他の廟同様に地下にオリジナルの墓を置き、その真上にオリジナルの墓に似せてもう一つの墓を造るという二重墓構造になっている³⁸⁾。イスラームの伝統においても、またこの廟でハリ・ラームやデヴィ・ラールも守ってきたことは、墓の儀礼的洗浄においては上の墓だけを洗い、オリジナルな墓はあくまで静謐を保つため何もしないということであった。しかし、ニサルらはあえてこの慣習を破り、下墓でも洗浄を行うようになっていくのである。これも儀礼的中心性をデヴィ・ラールらと争うがための行為と解釈できるのだが³⁹⁾、この行為に対してはババの孫娘の一族からは非イスラーム的であるという批判が、またデヴィ・ラールの子孫からはこの廟の伝統を破るものとして強い非難が浴びせられている。ニサールの廟の運営や祭礼の執行への批判という点では、ババの孫娘の一族とデヴィ・ラールの子孫たちは一致しており、彼らは廟の内外において協力しあう姿勢を見せるようになっていく⁴⁰⁾。

ババの弟子の子孫には、デヴィ・ラールの子孫たちの行動に批判的な者もある。先にも触れたようにマンギー・ラールの子孫たちはハリ・ラームを聖者化することに反対で、ババのみを自分たちの師と仰いでいる。彼らはハリ・ラームの埋葬法やその後の廟の建設にも反対し、ババの旧居を自分たちのババへの敬慕と信仰を表現し実践する場として守り続け、ババのウルスの際にも彼らは廟には赴かず、この旧居で儀礼を執り行っている。

またハリ・ラームの弟子だった者たちの中にもデヴィ・ラールの息子たちの行動を、信仰をいたづらに「ヒンドゥー化」するものだと批判し、ハリ・ラームをヒンドゥーでありながらイスラームの信仰を守った聖者としてあくまで信仰しようとする

者たちがいる。彼らはハリ・ラームの墓廟でイスラーム暦に基づきイスラーム風のウルスを執り行っている。これに対してデヴィ・ラールの子孫らは、イスラーム風のウルスをヒンドゥーの人々が行うことこそ、ヒンドゥー・ムスリムの断絶を意識した行為であって、近年の宗教ナショナリズムの考え方に汚されたものとして批判している。

こうしてこの廟信仰の中核的な弟子たちの間にはヒンドゥーの側で三つ、またムスリムの側にも三つ、合わせて六つのグループができ、互いに自らの信仰や行為の正しさを主張しあう状況に至っている。そこに現れる対立線は必ずしも公定的なヒンドゥー・ムスリムのアイデンティティーの分割線とは一致しないし、また対立の論理も宗教ナショナリズム的な論理と重なりを見せつつ、しかし基本的な点では独自の論理が見られる。次章では、宗教ナショナリズム的な言説と廟独自の信仰のあり方とのずれを整理し、小論を締めくくることにしよう。

IV 結論

本論で取り上げたスーフィー聖者廟においてはさまざまなかたちでヒンドゥーともイスラームともつかない境界的な信仰実践が維持され発展してきている。それは今日、ダルガーに参集する一般信者の行動において最も明確なかたちで見ることができる。彼らは生活に根ざした悩みの解決や希望の実現を一種呪術的な信仰によってかなえようとしており、ここでは特定の教義とは無関係の信仰が日々繰り返されている。彼らの拝礼する対象の先には、あるいは大伝統的な神が連なっているかも知れない。しかし、彼らが今その場で信仰の対象としているのは超常的な霊力をもつ聖者であり、またそのアイコンとしての墓なのである。これは今日正統的なイスラームとされている信仰の形からはかなり距離があるものであろうし、また拝礼の対象は明らかにヒンドゥー的な神々とも異なっている。しかし、参拝者はそのような正統的な教条などは知らぬげに、また自分たちの社会的・公定的なアイデンティティーとも無関係にこの廟を訪れ、願いをかなえようとしているのである。

廟信仰の中核的信者のあいだに見られる信仰は、スーフィー聖者廟信仰と宗教アイデンティティー (三尾) 9

このような日常生活に根ざした信仰とは異なった様相を示す。またこの部分においては、特に80年代後半以降、公定的な宗教アイデンティティーの軸に沿った形での信仰のあり方や廟の構成の純化が図られ、境界的信仰実践は周縁化されつつある。しかし、廟の最重要な祭礼においては、ヒンドゥーの弟子の子孫たちがまがりなりにも秘儀に参加している。またこの廟に関連するたとえばハリ・ラームの廟やデヴィ・ラールの廟など他の宗教施設においては、境界的な信仰のあり方が根強く維持され、信者を集めている。これらの廟の信仰の担い手たちは、彼らの信仰を「プレーム・マールグ」と名づけ、祭礼をヒンドゥー的な要素を多く含むものに改変しようとしているが、聖者の葬送の仕方や廟の構造などを見れば、これが公定的な「ヒンドゥー」教的な信仰の場とは異なるのは明らかである。「マールグ」などの教派の名づけ方を見ても、これは近代以前の信仰のあり方を意識し、それへの回帰を図ろうとしているとも解釈できるような動きである。境界的信仰がいくら大きな宗教空間からは排除され周縁化されようとも、さまざまなかたちが案出され姿を変えて維持される状況を見ると、むしろこのような境界的信仰のあり方が大衆の信仰の姿としては常態的であって、教条的な信仰のかたちの方が異常な姿とも見えてくる。

いずれにせよ、廟の内外に見られる信仰の形は「ヒンドゥー」「ムスリム」の区分を明確にして、宗教空間やそこでの信仰実践を純粋なアイデンティティーに帰一させようとする近現代の宗教ナショナリズム的言説とは大きく異なることが確認できる。その信仰の中核にあるのは、生活に根ざした信仰であり、またアイデンティティーの違いを超越する人格への敬慕の念である。

現在、廟の中核的信者の間にはさまざまな対立が生じているが、その対立線もまた「ヒンドゥー」「ムスリム」の二元的対立には還元できない。廟信仰の中心と周縁にどちらかが一意で振り分けられるという van der Veer らのスーフィー聖者廟信仰の図式もここではあてはまらない。ヒンドゥーの高弟の子孫たちは今でも廟信仰の最も重要な祭礼において中心的役割を果たしている一方、廟信仰の周縁

的な部分にも多数のヒンドゥーが参加している。またムスリムもヒンドゥーも必ずしも一枚岩ではなく、廟の信仰のあり方、弟子と師の関係のあり方などをめぐって複雑な対立関係を見せている。廟信仰の中核的な人々が形成している六つのグループは、基本的にヒンドゥーはヒンドゥーのみ、ムスリムはムスリムのみから構成されている。しかし、たとえばデヴィ・ラールの子孫たちとババの孫娘の一族のようにニサルらとの対立においては互いに友好的な関係を形成しようとしている場面も見られ、ヒンドゥーとムスリムとは互いに乗り越えられない分裂線で分かれていたというわけでもないのである。これは、廟信仰の中核的信者の中にみられる対立が、信者がヒンドゥーなのかムスリムなのかというアイデンティティーの違いに根ざしたものではなく、基本的に廟固有の問題、すなわち師からの愛の深さや師によせる敬慕の念の深さの争いやそれに基づいた廟の管理運営や祭礼の執行権の争いに根ざしたものとして捉えられているからである。

対立するグループ同士が互いに他を批判する局面では、確かに宗教ナショナリズム的言説が用いられることもある。ニサルらが管理運営権を奪取した際の論拠や、ハリ・ラームの弟子たちがハリ・ラームに対する信仰実践のあり方をめぐって互いに批判をする際の相手の位置づけなどに、それは明らかに現れている。しかし、これはむしろ自分たちの目的を達するための手段として社会的に優勢となっている言説を用いているという側面が強く、必ずしも彼らが宗教ナショナリズム的な言説を全面的に内面化しているというわけではない⁴¹⁾。もちろんこのような言説が廟信仰の空間に持ち込まれたことは、やがてこの廟が宗教ナショナリズム的言説に完全に支配されてゆくプロセスの始まりとも見られなくはない。しかし、当面のところは境界的宗教実践も根強く維持されており、今後の趨勢については明確な見通しは得られない。むしろここでは支配的な言説を自らの優位性を確保するために手段的に用いるという点に、生活世界に近い信仰の場を担う人々のしたたかさに注意をはらっておきたい。

本論を通じて、生活に根ざした信仰、また聖者への人格的な信仰という局面では二項対立的な「ヒン

ドゥー」「イスラーム」という宗教観では十分な理解が行き届かないことが明らかとなった。そこではイデオロギー的な対立ではなく、「ヒンドゥー」とも「イスラーム」ともつかない境界的な信仰のかたちが常態なのであり、このような信仰実践は宗教ナショナリズム的な言説が支配的になっている今日においても根強く維持されているのである。

しかし、本論の前半でも述べたようにスーフィー聖者廟、とりわけその信仰がヒンドゥーにとってもつ意味、に関する人類学的な研究はまだ緒についたばかりである。本論では全く触れることができなかったが、メーワール地方だけに限ってもヒンドゥーが中核的な弟子となって廟に関わっている事例は他にいくつも確認できている⁴²⁾。このような宗教空間で展開する信仰のあり方やそこでの社会関係を現場での信仰のダイナミズムに即して明らかにすることは、今後人類学が大きく貢献できる課題の一つであろう。スーフィー聖者廟信仰にとどまらず、比較によって境界的な信仰の実態⁴³⁾を解明することも今後の南アジア宗教研究には大きな意義を持つ課題と考える。それがイデオロギー的な宗教の理解を超えて南アジアの人々の宗教をより多角的に理解するための重要な手がかりとなるに違いない。

参考文献

〈英語文献〉

Cohn, Bernard S.

1987 *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*. Delhi. Oxford University Press.

Copland, Ian

2005 *State, Community and Neighbourhood in Princely North India, c.1900-1950*. London. Palgrave.

Corbridge, Stuart & John Harris

2001 *Reinventing India: Liberalization, Hindu Nationalism and Popular Democracy*. Delhi. Oxford University Press.

Currie, P.M.

1992 *The Shrine and Cult of Mu'in al-din Chishti of Ajmer*. Delhi. Oxford University Press.

Gold, Daniel

1987 *The Lord as Guru: Hindi Sants in North Indian Tradition*. New York. Oxford University Press.

Hansen, Thomas Blom

1999 *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*. Princeton. Princeton University Press.

Hasan, M.

1998 Introduction. In M.Hasan (ed.) *Islam, Communities and the Nation: Muslim Identities in South Asia and Beyond*, pp.7-24. Delhi. Manohar.

Khan, Dominique-Sila

1997 *Conversions and Shifting Identities: Ramdev Pir and the Ismailis in Rajasthan*. Delhi. Manohar.

2004 *Crossing the Threshold: Understanding Religious Identities in South Asia*. London. I. B.Taulis Publishers.

Ludden, David (ed.)

1996 *Contesting the Nation: Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press.

Mann, Elizabeth A.

1992 Religion, Money and Status: Competition for Resources at the Shrine of Shah Jamal, Aligarh. In Christian W. Troll (ed.) *Muslim Shrines in India: Their Character, History and Significance*, pp.145-171. Delhi. Oxford University Press.

Mayaram, Shail

1997 *Resisting Regimes: Myth, Memory and the Shaping of a Muslim Identity*. Delhi. Oxford University Press.

Mio, Minoru

2000 National Discourse and Local Conflict: How Modernity Intervened in a Conflict over the Administration of Sufi Saint's Mausoleum in Mewar, Rajasthan. In Kotani, Hiroyuki & Fujii Takeshi, Oshikawa Fumiko (eds.) *Fussing Modernity: Appropriation of History and Political Mobilization in South Asia*. (JCS Symposium Series 11) The Japan Center for Area Studies, National Museum of Ethnology: 131-146.

- 2004 Looking for Love and Miracles: Multivocal Composition and Conflicts among Believers in a Sufi Mausoleum Festival of Rajasthan, India. *Bulletin of National Museum of Ethnology* 29, 21-41.
- Nanda, Bikram N. & Mohammad Talib
1992 Soul of Soulless: An Analysis of Pir-Murid Relationships in Sufi Discourse. In Christian W. Troll (ed.) *Muslim Shrines in India: Their Character, History and Significance*, pp.125-144. Delhi. Oxford University Press.
- Oberoi, Harjot
1994 *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*. Delhi. Oxford University Press.
- Pandey, Gyanendra
1993 Which of us are Hindus? In Gyanendra Pandey(ed.) *Hindus and Others: The Question of Identity in India Today*. Delhi Viking. pp.238-272.
- Sikand, Yoginder
2003 *Sacred Spaces: Exploring Traditions & Shared Faith in India*. Delhi. Penguin Books.
- van der Veer, Peter
1992 Playing or Praying: A Sufi Saint's Day in Surat. *The Journal of Asian Studies* 51, 565-564.
1994 *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press.
- Vidal, D.
1997 *Violence and Truth: A Rajasthani Kingdom Confronts Colonial Authority*. Delhi. Oxford University Press.
- <ヒンディー語文献>
Ashrafi, Mohammad Yasin Khan
2003 *Shahansha Mewar Diwana Piya*. Kapasan. Waqf Committee Dargah Sharif Hazrat Diwana Shah Sahab.
Sawanah Amrii
1992 著者, 編集者, 出版地, 出版社などは明記されておらず不明。
- <日本語文献>
- 小谷汪之
1993 『ラーム神話と牝牛——ヒンドゥー復古主義とイスラム——』平凡社。
藤井 毅
2003 『歴史のなかのカースト——近代インドの〈自画像〉——』岩波書店。
三尾 稔
1998 「ヒンドゥー・ムスリムアイデンティティーをめぐるマイクロポリティクス——インド・ラージャスターンにおける聖者廟管理権紛争の事例分析——」『東洋英和女学院大学 人文・社会科学論集』第12号, 1-48頁。
2000 「ラージャスターンの一スーフィー聖者廟におけるコミュニナリズム」『東洋文化』第80号, 139-190頁。
2002 「聖者廟空間におけるアイデンティティー・ポリティクスの生成とその回避——インド・ラージャスターン州メーワール地方のスーフィー的聖者廟の事例——」『国立民族学博物館研究報告』26巻4号, 603-662頁。
- 三瀬利之
2004 「インド——カーストの周辺概念としてのトライブ・レイス——」青柳真智子編『国勢調査の文化人類学：人種・民族分類の比較研究』古今書院, 203-230頁。
- 1) 筆者は、本論で取り上げるスーフィー聖者廟において、1994年から継続して調査を行い、論考を発表してきた（三尾, 1998, 2000, 2002。またMio, 2000, 2004 など）。調査費用は文部科学省（また後には日本学術振興会）科学研究費補助金による。本論はこれらの調査と論考, および2005年春のウルスに際して短期間行った最新調査の成果を踏まえている。2005年春の調査は、国立民族学博物館のリーダーシップ支援経費によって実施した。
- 2) 宗教的ナショナリズムの第一の隆盛期はのちに触れるヒンドゥー・マハー・サバーが設立された1915年から印パの分離独立を経て、マハトマ・ガンディーがヒンドゥー・ナショナリストに暗殺されヒンドゥー・ナショナリズムが政府に抑圧される1948年頃までを想定する。第二の隆盛期はいわゆるサング・パリワール (Sangh Parivar) による全インド的なヒンドゥー・ナショナリズム運動が大衆的な支持を集めだす1980年代前半から現在までを想定している。Hansen 1999を参照。
- 3) Goldによれば、サンブラダグーイはバラモンの信仰体系のさまざまな派を、パントは反バラモンの信

- 派をさす傾向がある (Daniel, 1987) というが、これらの用語の間に明確な区別はつけられない (Khan, 2004: 22-23)。
- 4) Khan, 2004.
 - 5) Khan, 2004.
 - 6) このうち、Nanak panth はムガル帝国やイギリス支配当局との交渉の中で、「シク教」(Sikh) という独立した「宗教」としての地位を認められてゆく。しかし、この「宗教」のみがイスラームとヒンドゥーとのユニークな融合を図った「宗教」ではなく、他にも類似の境界的な信仰体系が多様な形で存続する中で、政治的な要因が大きく作用して、「シク」のみが独自の「宗教」としてのアイデンティティーの形成に成功したのである。「シク」アイデンティティーの形成に関しては、たとえば Oberoi, 1994 を参照されたい。
 - 7) 南アジアにおけるイスマイリー派の活動については、Khan, 1997を参照のこと。彼女によれば、たとえばラムデーヴ (Ram Dev) 信仰やビシュノイ (Bishnoi) 派のように、今日では「ヒンドゥー」の宗派の中に位置づけられる聖人崇拝的なカルトの中には、元来はイスマイリー派であったり、その影響を強く受けたりしたものがインド西部を中心に数多く存在している。
 - 8) メオはデリーの南部メワット地域に居住する人々で、ヒンドゥーの神話的な王ラーマ (Ram) の子孫という系譜を誇り、社会的にはラージプートとしてのアイデンティティーを保持しながら、その信仰実践においては氏族の宗教的中心をマスジッドとするなどイスラーム的な特質を色濃く示す集団である。メオの宗教的実践の詳細については Mayaram, 1997 を参照。
 - 9) Mayaram, 1997: 36-39. 異なる宗教の融合を指す用語としては「シンクレティズム」が一般的だが、この用語は融合の結果として単一の教義体系の実体的存在を想定しているかのような誤解を生じやすい。ここではさまざまな融合的な信仰実践を指す用語として、マヤーラムにならって「境界的」という言葉を使うことにする。
 - 10) Khan, 2004: 25-26.
 - 11) 本論ではこの研究動向を詳細に跡づけるだけの紙幅がない。本論では南アジアにおける近代的な宗教アイデンティティーの形成プロセスについて目の粗い概略を示さざるを得ないことをお許しいただきたい。このプロセスの詳細については、たとえば Cohn, 1987. van der Veer, 1994. Hansen, 1999. Corbridge & Harris, 2000. Khan, 2004 などを参照されたい。
 - 12) 帝国の直轄領のみならず藩王国でも同様の形式で一斉に実施された。植民地インドにおける国勢調査とそれがインド社会に与えた影響については、藤井, 2003. 三瀬, 2004 などを参照。
 - 13) たとえばラクシャー・バンダンやディワリーがヒンドゥーにふさわしい祭礼として南アジア全域で舉行されるよう運動が進められた。またヒンドゥー的な倫理の実践として牝牛保護運動が大規模に展開され、牝牛はヒンドゥー教のシンボリック的価値を付与されるようになってゆく (Khan, 2004)。一方ヒンドゥー的な葬送方法がヒンドゥー・アイデンティティーとの関連で標準化されたのもこの頃である (Pandey, 1993: 256)。
 - 14) 現代のヒンドゥー・ナショナリズムは相互にメンバーが入り組みあったさまざまな団体 (世界ヒンドゥー協会—略称 VHP—, 民族義勇団—略称 RSS—, インド人民党—略称 BJP—など) が牽引している。これら相互に関係しあったヒンドゥー・ナショナリズム団体はサング・パリワール (Sangh Parivar) と総称されるが、その多くは今世紀前半にヒンドゥー・ナショナリズムを主導したヒンドゥー・マハー・サバーの後進である。インド人民党は其中で政治活動部門を担当する団体であり、1990年代から今世紀初めにかけては政権与党となっていたし、現在でもインドの中央や州政治において強い勢力を保っている。
 - 15) アヨーディヤ問題の詳細に関しては、たとえば小谷汪之, 1993 を参照。またサング・パリワールの巧みなメディア戦略に関しては Ludden, 1996 を参照のこと。
 - 16) 三尾, 2000: 141-142.
 - 17) Hasan, 1998: 15-16.
 - 18) スーフィズムこそが南アジアの民衆へのイスラームの伝播、改宗の主要な原動力となっていたという見方もある。van der Veer, 1994: 33-43 参照。
 - 19) Nanda & Talib, 1989.
 - 20) インドや南アジアの人文科学的な研究が、「ヒンドゥー的」なるもの「イスラーム的」なるものの解明に向かい境界的な信仰のあり方に関心から切り捨ててきたことの現れかもしれない。
 - 21) van der Veer, 1994: 207.
 - 22) Currie, 1992: 66ff.
 - 23) 三尾, 2000: 149-152 参照。
 - 24) ババの生涯については、ヒンドゥーの弟子たちが *Sawanah Amrii* という聖者伝を、またイスラームの弟子たちが *Shahansha Mewar* という聖者伝をそれぞれヒンディー語で出版している。筆者の以前の論考では *Sawanah Amrii* を基本文献としてババの生前をたどってきたが、今回の調査の際に2003年に出版された *Shahansha Mewar* を入手することができた。バ

ババの生涯の大まかな筋は両書は一致しているが、ババの法統などについては後者の方がより詳しい。これは *Sawanah Amrii* の筆者たちがババを単なるイスラームの聖者ではなく、イスラームとヒンドゥーの両方にまたがる宗教家として捉えていたためにムスリムとしての法統を重視しなかったという事情があると思われる。*Sawanah Amrii* ではババの出家の理由を失恋によるものとするのに対して、*Shahansha Mewar* ではスーフィーの真理を求めるという動機だけが強調されており、後者のババの描き方はより聖者らしくなっている。このほか、両書の間では、ババの奇跡譚にさまざまな違いが見られる。両者の詳細な比較とその背景に関しては、別稿でより詳しく究明したい。この論考では、ババの法統などを明らかにするために、基本的には *Shahansha Mewar* を踏まえて生涯を記述している。

- 25) 伝統的に食肉の加工や販売をする血縁集団で、ムスリム社会における地位は高くない。
- 26) 彼のそれまでの名はアブドゥル・ラジャク (Abdul Rajak) であった。スーフィー聖者としての正式な名は Vilayad Ali Shah であり、Diwana Shah は自らがつけた通称名であるが、後者の名の方が人口に膾炙している。Baba はメーワール地方などでスーフィー聖者に対してつけられる尊称である。一般には Baba Diwana Shah という名称が最も定着しているので、本論ではこの名を用いる。
- 27) スーフィズムの一般的な教えを与え、弟子を慈愛によって庇護する師は pir と呼ばれるが、さらに進んで神秘主義的な体験を成就するには別の師が必要とされる。こちらの師は murshid と呼ばれる。Pir と murshid は別の法統に属していてもかまわない。Mehbub Ali Shah は Chishti 派であった。ババの場合、神秘主義的な体験は Rifa'i 派の師によって成就されたので、彼の法統は Rifa'i 派ということになる。Rifa'i 派は南アジアにおいては大きな勢力にはなっていない。グジャラート州のスーラトに同派の大きな廟があり、ここが南アジアにおける法統の本拠とされるが (van der Veer 1992 参照)、ババの廟とこの廟との間で人的な交流や贈与交換 (特に年祭における旗や墓を覆う布の贈与) などは行われていないという。Rifa'i 派は剣を頬や舌、腕などに刺しても血を流さないという奇跡を修行者が演じてみせることで有名であるが、ババの廟でも年祭の際にこのパフォーマンスが行われていた。ただしババがこのような奇跡を見せていたという証言は得られていない。
- 28) 神秘体験の成就是ヒジュラ暦1329年ジュマータルアウリル (Jumad al Awal) 月19日 (西暦1911年

5月18日) に成し遂げられたという。*Shahansha Mewar*, p.15.

- 29) Vidal, D. 1997: 197-199.
- 30) Copland, I. 2005: 45 ff.
- 31) 2000年8月のムリッドの子孫とのインタビュー。なお三尾, 2002: 631-632 も参照。
- 32) 州ごとに組織され、州内の聖者廟やマスジッドなどのイスラームの公共財を管理している。しかし、ワクフ・ボードが管理するのはその公共財の現場における管理運営が不安定なものに限定されている。個人や私的なトラストが安定的な管理運営を続けている限りはワクフ・ボードは介入しない。
- 33) Mann, E.A. 1992. また Currie, P.M. 1992 参照。
- 34) 2003年末に州政権は再びインド人民党に代わった。それに伴ってワクフ・ボードも代わり、ニサールらに對立するグループが新しいワクフ委員会に任命された。しかしニサールらはその手続きに不備があったとして訴訟を起こし、2005年春に勝訴、今のところはニサールらが公的には管理運営権の正統な保持者と認められている。
- 35) ニサールらがワクフ委員会に戻ると、ババの孫娘の一族が廟内に住みつくことに強い反対運動を起こし、2005年初頭に廟内の居室から強制的に排除してしまった。ババの孫娘の一族は、現在は廟近辺の民家を借り、ここを根拠地にしている。
- 36) 注の13でも触れたが、20世紀前半のヒンドゥー的慣習の標準化の結果、ヒンドゥーは現在では稀な例外を除いてカーストや地域の別なく死後は火葬する。例外はナート派の聖者であるがこの場合の埋葬方法とハリ・ラームたちの埋葬方法、特に墓の形は全く異なる。またヒンドゥーの聖者の場合、昇天を記念するような祭礼が行われることはない。詳しくは、三尾, 2002 を参照されたい。
- 37) Mio, 2004. また三尾, 1998, 2002 などを参照されたい。
- 38) オリジナルな墓の静謐を守るためと説明される。スーフィー聖者のみならずムスリムの貴人や聖者の墓ではしばしばこの構造が見られる。
- 39) 下墓の洗浄は、あえて慣習を無視してでもババに対する敬慕を示そうとしていると考えられる。この行為をニサールらだけが行うとすれば、ババへの敬慕という点で他から突出した存在になりうるからである。Mio, 2004 参照。
- 40) デヴィ・ラールの子孫らはババの孫娘の息子の宗教的權威を認めようとはしないが、ババの血縁者として相応の敬意をはらっており、ニサールらがこの一族
- (37頁へ続く)

(14頁より続く)

を廟から強制排除した際にはこれに強く反対した。またウルスの際にはババの孫娘の一族はしばしばデヴィ・ラールの子孫の宿泊所を訪れ親交を温めている。

- 41) 特にデヴィ・ラールの子孫たちは宗教ナショナリズムが要請する主体化をあえて拒むことによって自らの境界的宗教実践を維持しようとしていると考えられる。この点の考察の詳細については、三尾, 2002 を参照されたい。
- 42) メーワール地方の中心都市ウダイプルにある二つの聖者廟, マスタン・ババ (Mastan Baba) 廟やババ・ハズラット・アブドゥル・シャクル・シャヒー

ド・ナーズ (Baba Hazrat Abdul Shakur Shahid Naz) 廟, あるいはババ・ディワナ・シャーが師としたデヴガルのメヘブーブ・アリ・シャー廟, メーワール地方のヒンドゥーの有名な寺院サマリアジーの近くにあるセラニ・ババ (Sailani Baba) 廟などはその代表である。これらの廟を含めたメーワール地方のスーフィー聖者廟やそれに関連する宗教空間における境界的信仰実践の特徴については稿を改めて総合的に記述・分析するべく準備を進めている。

- 43) 全インド的な視野で境界的信仰実践についての紹介を行っている近年の文献としては、Sikand, 2003 がある。