

世俗に介入する神とその力

—西ネパールのマスト・カルト考—

安 野 早 己

Devine Interventions in the Human Realm
—A Study of the Masta Cult in Western Nepal—

Hayami YASUNO

1. はじめに

西ネパールのカルナリ流域にみられる神格—しばしば12兄弟マスト神と9ドゥルガ姉妹神と総称される—は、「顕現する神」(pargat devata)と「隠れた神」に二分される。この土着の二分法は、当該の神がひとに憑依して姿を現すか否かという区分と同一視されることが多いが、より基本的には当該の神の力が目に見える(drista)か見えない(adrista)かという違いにもとづいている。「隠れた神」は「顕現する神」よりも広い宇宙を高い次元において支配していると考えられ、定期的な祭祀は欠かせないものの、人々の日々の営みからは遠く離れて位置しているとみなされている。これに対し、「顕現する神」は村の中に祠をもち、人々の生活に直接的で、間断ない影響を与えたとらえられている。

憑依状態で自らの身体にマスト神を顕現させ、託宣を伝えるダミ(dhami)は、一般信者と神とを媒介する重要な存在である。しかし、ひとはそうした媒介無しに直接にマスト神と接することができる。例えば、ひとは窮地に陥ったとき、自らの献身とひきかえに神の加護を求める。財産の権利が脅かされたとき、それを守ってくれるように、また不正義に苦しむとき、加害者を罰してくれるように神に嘆願する。さらに、窃盗などの容疑者が有罪か無罪かを判定すべく神を呼びよせる。このようにマスト神はその力を証明すべく絶え間無く招請されるのである。

本論の目的は、マスト神がひとの抱える問題を、そこに様々なかたちで介入しながら解決することを示し、介入のプロセスをとおして神の力が再生されるさまを浮き彫りにすることにある。

2. 神の力と人間の接触

南アジア人類学において、地域に固有の、いわゆる‘ローカルな神々’の性質は二項対立の枠組みで論じられてきた。すなわち、「清浄な神」対「不浄な神」、「悪意のある神」対「善意の神」など[HAPER 1959, DUMONT & POKOCK 1959, YALMAN, 1964, SHARMA 1970, BABB 1970, 1975]。概して、浄／不浄の区別は神々に捧げられる供物の種類によってなされてきた。つまり、「菜食の神」は清浄で「肉食の神」は不浄である、云々。さらに、悪意は不浄性と、善意は浄性とむすびつけられてきた。マスト神についても、たしかに「乳を飲む神」と「血を飲む神」という区別はあり、前者は「白を嗜むもの」、後者は「赤を嗜むもの」とも呼ばれるが、この区分は各マスト神の性質に差異を生み出しはしない。マスト神はそれぞれ善良であると同時に悪意のある存在なのである。換言すれば、あらゆるマスト神は人々を庇護すると同時に罰するといえる。

同一の神が庇護と同時に懲罰を与える事例を、ルルク村のニューパネ・パーマンの氏神(kul devata)であるダラール・マスト神に着目して

見てみよう。口承によれば、同神は、昔、年老いた子のない夫婦に息子の誕生を与え、今日のルルク村の人口の大半の祖先とした。ダラール・マスト神は今日においても、信者のニューパネ・バーマンが納屋に子牛を、家に男児を持つことを保証すると信じられている。ちなみに、息子を持つことは父系の系譜を保つに不可欠であり、畜牛は稲作に次いで重要な産業である。マスト神はこのように人々の安寧を維持する役割を果たす。他方、同じ神が不幸と病気で人々を罰することもある。ダラール・マスト神は、例えば、夫の死に際して服喪期間をまもらなかったバーマン寡婦に取り憑いて苦しめるのである。

懲罰に注目してみると、主要な神格はそれぞれ召使い(vahan)を持っていて、両者のあいだには役割分担があることが分かる。換言すれば、マスト神はvahanに命じて懲罰を執行させるのである。懲罰としての典型的な障りは病気と狂気であるが、12兄弟マスト神のそれぞれは独自のやり方で懲らしめを与えることが知られている。その主なものは下表のとおりである。

神の名前	障りの症状
バビロ・マスト	手足の麻痺；腹痛
カワ・マスト	痩せる；腹痛
グラ・マスト	腹痛
ブドゥ・マスト	年寄りより若い者が先に死ぬ。予期せぬ豊かさを体験したらすぐに貧困を味わう。
ブドゥのvahan	
フタシリ	蛇に噛まれる。犬に噛まれる。
パニラオケ	狂気

これらマスト神のなかでもっとも怖い神はブドゥ・マストとグラ・マストといわれる。この両者の懲らしめはうるさく執拗であることが知られている。ブドゥ神の障りの危険性について、村人は「崖を横切るほうがブドゥの障りを受けるよりやさしい」という。彼らはまた「12年の苦痛に18年の流血」という諺をもっているが、これはブドゥの神罰の怖さと危険性を表すもの

である。

神罰を受けて障りに苦しむことを「神が憑く」(devata lagnu)という(中部ネパールのlagnuのカテゴリーについては、STONE 1976 参照)。この障りを止めるには、「神を浄める」(devata sudhaunu)儀礼を執行しなければならない。こうした儀礼を行うまで、とり憑いた神が犠牲者から離れることはない。

これまで述べてきた特性が示すのは、マスト神は誰にでも無差別に恩恵を与え、誰をも無差別に罰するということではない。ひとつのマスト神は恩恵を与える力と罰する力を同時に持っているのである。CLAUS (1973) がインドの南カラナのbhutについて述べるように、「守護と課罰、運と不運、健康と病苦という属性は、一つの神のなかで分離しがたく結びついている」。マスト神のこうした相対的性格は道徳秩序における人間の位置を反映している。マスト神はひとに対し、社会道徳的規範を喚起すべく一貫して守護と懲罰を執行する。

ポピュラー・ヒンドゥイズムにおける懲罰としての神の怒りについて、同様の指摘は、FULLER (1992: 224) にも見られる。「神々は宇宙と、それを構成する小宇宙のなかでダルマを守る。そうすることによって、彼らはこの地上の人間を守るのである。ダルマたる道徳秩序ならびにその聖なる維持は、しかしながら、神とそれを信仰する人々の間の、ならびに人々同士の間での適正な関係の上に成り立っている。これらの関係が崩れると、神が怒るのは当然で、責任ある人々に不幸を見舞う。したがって、神の怒りは人間の過ちに対する制裁であり、神の守護的役割の重要な次元である」。

儀礼の始めに祭司であるダングリ(dangri)の唱える祈りは、マスト神の守護と赦しを求めるものである。ローカルな神であるマスト神への祈禱は、なんらかのサンスクリット語の聖典に由来するものではない。そうした祈禱は、ダラール・マスト神の場合、次のように唱えられる。「我々に安寧とプラサド(物質化された恩恵)を下さい。過ち(bhul)をお赦しください。有識のものに果実をください。無知のものにも果実をください。お赦しください。我らの住む地域

をお守りください。われらの村と家とお守りください。あなたの信者と祭司をお守りください。信者でない者もお守りください。我らの納屋に子牛を、家に男児をお与えください。過ち (cuk) をお赦し下さい。パラメスワール」。この祈りの中で乞われる赦しは、実際に犯した過ちに向けられているのではなく、無意識に、また気付かぬうちに犯してしまったかもしれぬ過ちに向けられている。ちなみに、祈禱中の過ちをさす bhul という語は忘却, cuk という語は不注意を表す。

ひとが神罰を求めるとき、それは抑圧者、または加害者に向けられている。過ちを犯せば罰せられるというマスト神の力は周知されているので、人々は自らになされた不正義に復讐するために神を呼び寄せるのである。人々のあいだの言い争いはこのようにして神の力の領域にもちこまれる。犠牲者によって招請された神は罪を犯したのものには恐怖の源となるが、罪を犯していないものにとっては脅威ではない。したがって、神はそれ自体では守護的でも懲罰的でもない。むしろ神の力は、守護や懲罰を求める人々の相互作用のなかで形成されるのである。マスト・カルトにおいては超自然的存在のもつ力、人間の接触の性質と実際の出来事とは相互に関連しあっている。

自らの敵に神の懲罰を求めるともつとも極端な方法は神の帰依者 (thane) になることである。次節でこれについて述べることにする。

3. 帰依者 (thane)

Thane はある神に仕えるために全生活を捧げた人々である。その神は必ずしも当人の父系血縁集団の神 (kul devata) ではない。彼らの行う奉仕には、満月の祭の準備や祭への出席が含まれる。神の祠を清掃して床や壁の土を塗るかえや、薪集めなどを行う。そのかわり、神は thane の救世主となり、thane は神に捧げられた供物の一部をダミヤ祭司とならんで受け取ることが許される。勢力のある神の主要な祠にはそのような供物のみで生きている thane が住んでいる。

ある人が thane になるのは、他者、とりわけ

近親の邪しな行為によってもたらされた苦しみによる。一般に thane は見捨てられた妻とか、土地を奪われた未亡人など不正義の犠牲者である。犠牲にされるような出来事のあと、ひとは現世放棄者 (jogi) の姿—神の保護を切に求める者がとる共通の姿—をして神のもとへ赴き、あたかも世を捨てたかのごとく禁欲的な生活に入り、不幸から救ってくれるように祈る。この救済は彼岸の世界での救済ではなく、現世における救済であり、当該問題の世俗的解決を意味する。つまり、そうした救済は、犠牲者を邪険に扱った者への神罰という、目に見える (drishta) 帰結によってもたらされるのである。目に見える帰結とは、いまや神の懲らしめに苦しんでいる加害者が thane ならびに神から赦しを乞うようになることである。神への祈りが望ましい効果をもたらし、神が悪を正したとき、thane のなかには正常の生活に戻ることを欲する者もいるが、死ぬまで thane として祠に暮らす者もいる。神とのこのような特別の関係は当事者が死んでも終焉することはなく、thane の子孫—通常男系の子孫—に相続されることは特記にあたいう。こうした子孫は同神に、thane とおなじように定期的に供物を捧げ、また捧げ物の一部を受け取る権利を有する。

「thane になる」というのは、言い争いの際によく口にする言葉のひとつである。ひとは、とりわけ女性は、不幸にされたと感じたときにその言葉を発する。そのような発語は相手に実際の脅威を与え得る。というのは、thane の生涯をかけた神の力の招請は必ず加害者に神の懲らしめをもたらすと信じられているからである。

調査地ルルク村には現存する thane はいないが、ふたつの顕著な逸話があり、年長者のあいだではよく覚えられている。ひとつはガトリ・カーストの寡婦のそれで、彼女は約20年前ブドゥ村のブドゥ・マスト神の thane であった。もうひとつはブラーマン・カーストの男性のそれで、彼は約40年前キッチャネのラクロ・マスト神の thane であった。以下に記すようにこれらの逸話は相続争いに関わるもので、当該の神は加害者を懲らしめて、thane に正当な分け前を与えさせるように働くことを示している。

事例 a. 夫の財産を奪われたガトリの寡婦

サルパジット・ガトリの父の妹ラムカラは、デハルパタ村に嫁いだが、数年後に子どもいまま寡婦となった。亡夫の父の財産が相続分割される時、亡夫の兄弟は彼女になんの分け前も与えなかった。ルルク村の彼女の実家はデハルパタ村に出かけて彼女の相続権を主張したが、彼女が得たのはわずかな鍋釜のみであった。こうして彼女はブドゥ村に赴いた。

ある日、ブドゥ村でブドゥ・マスト神の祭司の妻がその祠に行くと、そこに半裸でうつ伏せになっているラムカラを発見した。ラムカラはなにも食わずに5日間そこに横たわっていたのである。祭司の妻は彼女を家に連れて帰り、面倒をみた。ラムカラは最初祠に住み、のちに祠の近くの小さな家に移り住んだ。

サルパジットによると、thane となったラムカラはときにルルク村の実家を訪ねてくることもあったが、2日以上滞在することはなかった。実家を訪ねるときはいつも果物、野菜や布など信者によってブドゥ・マスト神に捧げられた供物の一部を携えてきた。ブドゥ村では彼女はダミが不在のときには信者のために巫儀を行うこともあった。

彼女がthane になって22年めに彼女の婚家は急激な運命の変化に見舞われた。わずかの間、急に富裕になり、その後すぐに家族なかの若い成員が次々と死ぬという不幸に出会った。あるときは熊が家にやってきましたり、別の機会には米倉が焼けたりした。こうした不運はブドゥ・マストの懲らしめであると彼らは実感した。

ラムカラの夫の兄弟たちはブドゥ・マスト神の社へ行って、彼女は正しく、彼らは間違っており、過ちを犯したと謝罪して彼女に社から出るようにもとめた。しかしながら、彼女は即座には同意しなかった。そこで次の日、サルパジットはブドゥ村に出かけて彼女にデハルパタ村の婚家へ帰るように説得した。そこへブドゥ・マスタ神のダミが偶々通りかかって、憑依し、次のように述べた。「彼女の婚家の人々が太鼓をたたいてラムカラとブドゥ・マスト神の赦しを求めにやってくるまで、また贖罪として彼女を肩にのせて運ぶまで、ブドゥ・マスト神は浄

められない」

彼女の亡夫の兄弟は家に帰り、太鼓を手配し、それらを演奏しながら再びブドゥ村にやってきた。これを見て、サルパジットによると、ブドゥ・マスト神は（ダミに憑依して）彼女に言った。「私の娘よ、お前は濡れ髪のまま、泣きながらここにやってきた。事態は良くなり、お前の願いは聞き入れられた。私はお前に暇を出すが、お前を忘れはしない。私は浄められた」。義兄弟たちはラムカラとダミと祭司とを肩に乗せて行列をなしてデハルパタ村に帰った。

こうして彼女はデハルパタ村に戻り、亡夫の財産の十全な分け前をもらった。彼女は後にそれを亡夫の甥の一人に譲った。後者は彼女を様々な聖地巡礼に連れて行った。生前、彼女はブドゥ・マスト神の祠に満月毎に行くことを忘れなかった。彼女がブドゥ村にやってくると、村人は‘thane 叔母’が供物の分け前をもらいにやってきましたとって歓迎した。彼女が亡くなってからは、その甥が満月毎にブドゥ・マスト神の祠に参拝しているが、それは彼が彼女の財産とともに彼女とブドゥ・マストとの関係をも相続したからである。

上述の事例は寡婦の相続権に関わるものである。亡夫の土地への権利が否定されて、このガトリ・カーストの寡婦は、腰巻きだけをつけ、髪をたらし、ブドゥ・マスト神の祠へ行った。祭司の家族の助けで彼女はthane として生き延びることができた。すると、亡夫の兄弟ならびにその家族がブドゥ・マスト神の懲らしめに相当すると思われる不幸に見舞われた。彼らは彼女と和解しようとしたが、ブドゥ・マスト神は彼らに祠へ太鼓をたたきながら行列を成して行くことを要求した。行列をなして太鼓をたたくのは、通常、最低位のダマイ・カーストの仕事である。他のカーストの成員が同じ事を演じるのは、なんらかの贖罪の行為と見なされる。この寡婦はブドゥ・マスト神の赦しを得て現世に戻り、婚家における相続の十全な分け前を得た。老いてふさわしい世話を受け、婚家で死んだのである。

寡婦についてのこの逸話は、正 (satya) と不

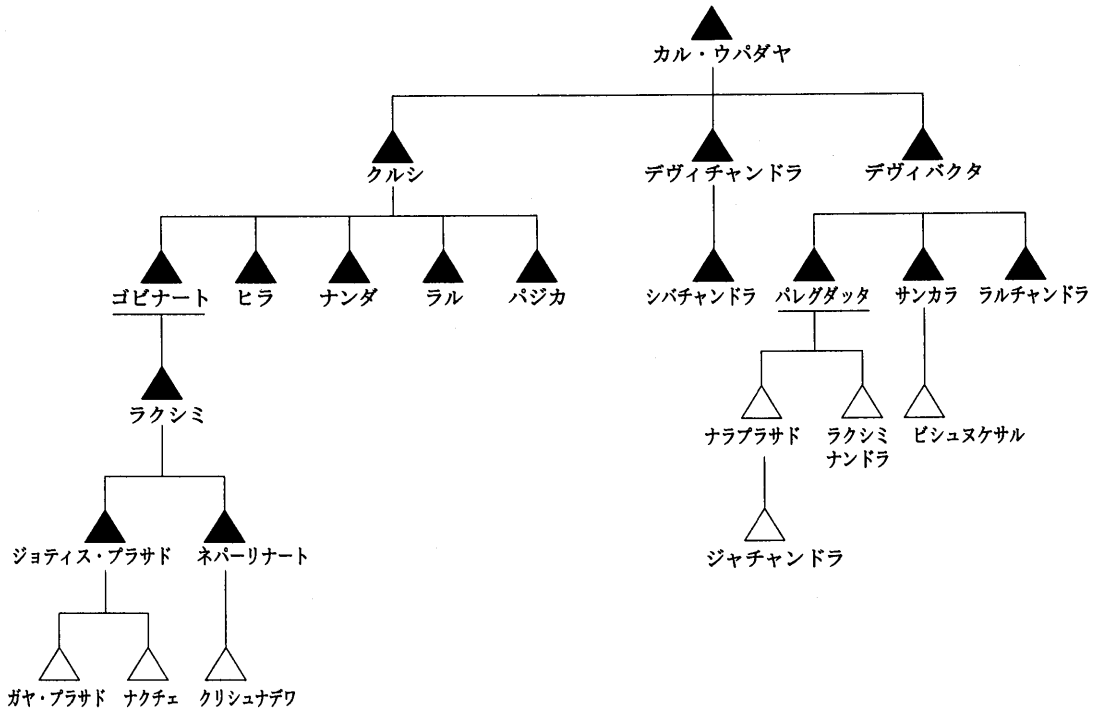


図 ゴビナートとパレグダッタの系譜

正 (asatya) の概念の意味を示そうとしているように思われる。寡婦が亡夫の土地にたいする権利を主張することは satya, 寡婦のそうした権利を否定することは asatya とみなされている。ブドゥ・マスト神は懲らしめを通して、伝統に培われた相続慣行に従う重要性を喚起し、そのような懲らしめは和解と贖罪がなされるまでやむことはない。

上述の事例においては神の審判と人間の判定とは同一であるが、ときに両者が食い違うこともある。道徳というものはかならずしも単純に割り切れない側面があるからである。次の従兄弟間の相続争いは両者の判断が異なる事例である。この事件は3世代に渡って続いたものであるため複雑な様相を呈している (系譜については図参照)。

事例 b. 従兄弟間の相続争い

50年以上も前、あるブラーマン寡婦が亡くなると、彼女の甥にあたるゴビナートとパレグダッタとのあいだで彼女の財産の相続をめぐる言い争いがあった。パレグダッタは mukhiya

(租税を徴収する権限を有する村の長) で富裕だが、ゴビナートは貧しかった。後者は彼女の財産のすべてを相続することを要求したが、前者はふたりで二分することを提案した。村人たちは両者の仲裁にはいり、ふたりが当該財産を二等分することを提案した。しかし、ゴビナートはその提案に同意せず、二人の従兄弟間の言い争いは殴りあいまで発展した。ゴビナートはパレグダッタに恨みを抱き、義妹と近親相姦を犯したとあって後者を告発した。後者は裁判で無罪を証明するため莫大な費用を費やさねばならなかった。習慣にしたがって、判事に賄賂を贈り、証人に金をつかませねばならなかったからである。こうしてパレグダッタが裁判に勝つと、ゴビナートはデハルパタ村の上手のキッチンエのラクロ・マスト神の祠へ行き、thane になった。彼は祠に12年住み、その間、パレグダッタは子どもをもったが、その子どもたちは知恵遅れであった。こうした不幸に見舞われたパレグダッタは、ゴビナートから赦しを乞おうと家に連れ帰ったが、問題の土地の全部を渡しはしなかった。そこで、ゴビナートは再びラクロ・

マスト神の社へ戻った。後に、ゴビナートの息子は、パレグダッタの家族が神を清めるという条件で知恵遅れの子どものための面倒を見ようと申し出た。彼は、一方で、すでに盲目になった父親を祠から家へ連れ帰ろうとしたが、父親は帰ろうとせず、キッチャネで死んだ。後に、パレグダッタの妻の弟が両家を仲裁し、両者は神を清めた。結局、パレグダッタの息子ナラプラサドは、ゴビナートの孫ネパリナートに8ムリの土地を与えたのである。ネパリナートは、子羊、ターバン、賽銭、紅白布など、神を清める儀礼の費用を負担した。清めの後、ネパリナートはナラプラサドの息子に嫁を世話した。

上述のケースではthaneであるゴビナート・ウパデヤの主張、すなわち父の兄弟の寡婦の土地全部を相続すると要求することが妥当かどうか議論の余地がある。村人の提案は彼と彼の従兄弟が土地を二等分することであった。両者は当該の寡婦に対し、親族関係上、甥という同じ位置にいる。一般に、父から息子へではなく、兄から弟または弟の子という系譜に沿った相続は言い争いを生みやすい。

いったん言い争いに干渉すべく神を招請したら、当事者はその干渉を止めるためには清めの儀礼をおこなわなければならない。上述の事例の場合、devata lagnu(神が取り付く)とdevata sudhaunu(神を清める)の過程はさほど単純ではない。というのは、清めの儀礼はthaneになって神を招請した側から提案されているからである。さらに神の懲らしめの犠牲者の側は、そのような儀礼を積極的に執り行おうとはしていない。当事者がそうした能力に欠けていたという事情もあろう。

thaneになることと並んで神の庇護を求めるもう一つの手段は、kul devata すなわち父系血縁集団の神に雌牛を奉献することである。しかしながら、この雌牛の奉献は庇護以外の機能も有する。これについて次節で検討する。

4. カイロ・ガイ：譲渡できぬ牛

満月の祭には牛乳で一杯になった黒い木製壺がいくつかダラール・マスト神の祠に捧げられ

る。その乳はマスト神の牛すなわちカイロ・ガイ(文字通りは灰色の牛だがどんな色の牛をもさす)から絞ったものである。カイロ・ガイはpali(信者)によって父系血縁集団の神に捧げられたものである。それらは犠牲のために捧げられたのではなく、それらの世俗的所有権は捧げた者の手にあり、以前と同じように飼育される。カイロ・ガイの根本的な特徴は、神とダミと捧げた者ならびにその男系親族以外はその乳を飲むことが許されないことである。したがって、父系集団から婚出する娘や妹にその乳を与えることは禁止される。実際、ある雌牛がいったん神に捧げられると、原則としてその雌牛とその雌の子孫は誰にも譲渡できなくなる。それらの乳は上記以外の人の消費に充てられないからである。どうしても売買する必要が生じれば、父系血縁集団の成員にだけ売買することができ、乳の消費と所有権は依然として当該の父系血縁集団内に保たれることになる。

上述の禁止事項に加えて、カイロ・ガイの乳をめぐるいくつかのタブーがある。それは、(1)初乳は、満月、たいていはスラワンの満月に父系血縁集団の守護神によって消費される以外は誰も消費されない。(2)マヒ、すなわち乳から油分を取り除いたヨーグルト水は作ってはならない。なぜなら、水を加えることは不浄のもとであるから。(3)他の牛の乳と混ぜてはならない。また、その乳搾り用の壺は他の牛の乳絞りに用いたものとは区別して使わなければならない、などである。このようにカイロ・ガイの乳は特別な注意をもって取り扱われ、その純粋なかたちにおいてのみ消費される。

牛の出産というのはたいてい夏の間、スラワンの満月のあたりにおこる。満月前に子どもが生まれたら、乳はとっておいて、満月の祭まで消費しない。祭の日、乳はマスト神の祠のリング(高い塔)とコパ(壁のくぼみ)に注がれる。残りはクル・デヴァタに捧げられ、憑依したダミが祠の前の広場で踊りだす前に飲む。クル・デヴァタに牛を捧げたpaliは上のように神が最初一杯を消費するまで乳を飲むことはできない。ダラール・マスト神の祭司によれば、昔は20頭以上のカイロ・ガイがいて、満月の祭に

はかなりの量の乳が集まったものだが、最近はいカイロ・ガイの数は減少しているという。

ある個人が牛をクル・デヴァタに捧げる理由は様々である。死や病気による家畜の数の減少、度重なる事故、乳が止まった牛、家族内の不和、妻の不妊など。こうした不幸は一般に、知らずに犯した過ちに対する神の祟りとみなされる。それゆえ、ひとは雌牛を捧げて、過ちの許しを乞う。ただし、その過ちは具体的に特定化されることはない。

雌牛は感謝のしるしとして神に捧げられることもある。個人の願いが神の手助けによって成就したと信じられるとき。過ちの贖罪として牛を捧げることは、上述したように「神を浄める」(devata sudhaunu)と言われるが、感謝としてのそれはジャス・バスネ (jas basne) といわれる。ジャス・バスネとは神の榮譽を讃えるという意味である。

カイロ・ガイを父系血縁集団の神に捧げる際に、ふさわしい供物は、賽銭、玉座を被う絨毯、ダミのターバン、灯明、聖火のための麦、そして2本の縄である。ほとんどは、それを捧げるか否かは捧げる者の経済力によるが、バビオと呼ばれる特別の草からできた縄は儀礼に不可欠であるといわれる。これは1本は牛の首の廻りに、もう1本は祠の柱の廻りにまかれる。

このような儀礼で唱えられる祈禱は、ダラール・マスト神の祭司によれば、次のようである。「私は間違いを犯しました。お許してください。それが悪いこととは知らなかったのです」この祈禱は常套句のようなもので、捧げるものによって、過ちを犯してしようといまいと上のように唱えられるのである。そして彼は1本の縄を牛の首に巻き、もう1本を祠の柱に巻く。ダミは神にかわって言う、「私は満足した」と。そして、許しとして奉納者にダジャ (紅白布) を与える。

1992年、ルルク村で、ダラール・マスト神の満月の祭に、一人の村人がカイロ・ガイの奉納をした。この祭は通常アナンタ・プルニマ (満月) の14夜におこなわれるが、この年はリネッジの成員が誕生して不浄になったため、翌月の9夜に延期された。この村人の名はロクナー

ト・ウパッダヤで、奉納した理由は以下のとおりである。

事例c. 雌牛の難産

2年前の夏、ロクナート・ウパッダヤは息子やほかの村人と丘陵地で牛を放牧していた。そのなかの一頭が妊娠しているのに気づいた。その牛は朝の4時に陣痛を起こし、長時間苦しんだ。出産できないようでもあり、死ぬかと思うほどひどく苦しんだ。苦しむさまを見て、ロクナートの息子は憑依し、もし彼が過ちを犯したのなら (そしてその結果として雌牛が苦しんでいるのなら)、彼はカイロ・ガイを神に捧げようと言った。さらに、たとえ彼が過ちを犯していてもカイロ・ガイを捧げると言った。彼が実際に過ちを犯しているかどうかは重要ではなかったのである。ロクナートと彼の息子の祈りは当該の雌牛を救うことであって、もし神がそれを救ってくださったら、カイロ・ガイを捧げるという誓いをたてた (dhito rakhnu) のであった。

彼らは小屋に戻って、タバコを吸い、雌牛は死んでしまったかもしれぬと思っていた。ロクナートは連れのひとりに行き見てきてほしいと頼んだ。後者はでていくとすぐ、雌牛は子を産んでいると叫んだ。ロクナートは驚いたが、そこへ行って、見事な雄牛の子を見た。こうして彼は神へのカイロ・ガイ奉納の約束と引換に子牛を得たのである。しかしながら、彼は翌年の満月祭には誓いを果たすことができなかった。そこで彼は92年の今年には必ず捧げると心に誓っていたのである。

彼は次のものを捧げるのがふさわしいと思っていた。神にパンチャ・デヨ (5種の灯明)、玉座にカムロ、ダミには銀の腕輪か髪飾り。しかしながら、アナンタ・プルニマの祭はいったん中止になり、彼が放牧地から帰ってみると9日に行われることが決まっていたので上述の物を揃えるひまがなかった。彼はただ、村人から雌牛を500ルピーで買ってそれをダラール・マスト神にカイロ・ガイとして捧げ、一枚の赤い布をグムチョとしてマングルニ女神に捧げた。これらを捧げるとき、いつか機会を得て、ダミに銀

の腕輪とターバンとを捧げると約束した。グラール・マストに憑依したダミは彼に約束をまもるといふしに数ルピーを置くように命じた。彼はそれにしたがってお金を置き、繩を雌牛の首に巻き、もう1本を祠の柱にまいた。ダミはその雌牛にダジャを授けて、彼に言った。「お前には道德違反から生じた汚れはないが、少しばかり満足できぬところがある」。ロクナートはダミに言った。「このカイロ・ガイを捧げたのだから、満足すべきですよ」と。

上述の事例では、出産に苦しむ雌牛を助けるために神の助けを求めたとき、カイロ・ガイを奉納することはなんらの媒介なしに誓われた。その誓いは、実際にカイロ・ガイを捧げると同じ効果を現し、雌牛は無事に出産した。神の助けが実を結んだ2年後、彼はダミの面前で誓いを果たした。誓いが果たされるまで2年経過しているが、誓いを果たさなければ他の祟りを招くと言われる。

神の助けを求めざるを得ないような悲惨な状況は、もともとなんらかの神の懲らしめであると理解されることが多い。村人の見方では、人事は神の影響のもとにあるのである。カイロ・ガイを奉納することは、そのような神の懲らしめを取り除いてもらうべく交渉する手段のひとつである。いったん、雌牛が奉納されたら、それは神のものとなる。この所有権の移行は、祠の柱に、牛の首に巻いたのと同じ繩を巻くことによって象徴的に示される。もっとも、世俗的な所有権は奉納した者の手にある。しかし、捧げられた牛はある種の神聖さを帯び、他者には移譲できなくなる。その乳は定期的に満月の祭ごとに神に捧げられ、そのかわり当該の神はその雌牛ならびにその子どもたちを守ってくれるのである。

このカイロ・ガイ奉納とよく似たことが、言い争いの原因をなす物品に関しても行われる。そのような実践をさす特別な用語はなく、ただ物品を神に捧げる（デヴァタ ライ チャラウヌ）といわれるだけであるが。宝石や土地などの物への権利が脅かされると、それを守る方法のひとつは、当該の物をマスト神に捧げること

である。そのマスト神は必ずしも当事者のクル・デヴァタでなくともよい。カイロ・ガイと同じく、いったん神に捧げられた物は譲渡できなくなり、さらに、権利なくそれを保有する者を罰する力を帯びる。後者は正当な持ち主にそれを返すまで神の懲らしめに苦しむ。このように神に捧げられた物の不譲渡性は、言い争いを犠牲者に有利なように解決すべく働く。

譲渡できぬ財という概念は、モースによって、サモアのマット、アメリカ北西岸の銅板、マオリの上着、骨の武器などに対して、「贈与論」のなかで用いられている（WIENER 1985）。これらの財は人々の間を回っていても、元々の所有者に属し続けて、その元の地から離れない。これらの財を不譲渡にするのは、それが持つ過去、歴史、神話、アイデンティティである。不譲渡性の第一の価値は、歴史的に見て当該の財が誰に属するかを定義することにおいてこれらもつ力である。

マスト神信仰においては、しかしながら、不譲渡性は物品に固有ではない。物品はそれを神に捧げる儀礼を通して初めて不譲渡性を獲得する。その儀礼において、悪を正す神の力が物の中に注入されるように見える。その物品が間違った人物の手にあるかぎり、それはその人物を懲らしめ続ける。言い争いの的になっている物品がこのようにマスト神に捧げられると、世俗的所有という意味において、誰がそれを所有しようとするかはマスト神に属するのである。言い争いの当事者が和解し、罰金が神に支払われることによって、マスト神が清められるまで、その物品の十全な所有権は人間界に戻ってはこない。神を招請することによって、また敵を呪うことによって、悪を罰する神の力は当該の物を不譲渡にし、権利を持たぬ者はその十全な意味においてそれを所有することはできない。このようにして当該の物は正当な所有者のもとへ返るのである。

これまでthaneになって奉仕とひきかえに神の庇護や恩恵を求める方法、神の庇護や恩恵を得ることと引き替えに奉納された雌牛が神聖なものとなってその所有を犯されないことを考察してきた。こうした神の介入に対する招請は、

託宣者の媒介なしにもとめられている。以下は、託宣者の媒介をとおして神の介入が求められる事例を考察することにする。

5. ダメロ (巫儀)

一般信者が神に相談したい問題をかかえているとき、ダミは神の託宣を伝えるという重要な役割をはたす。ダミは信者と神とのコミュニケーションを媒介するのである。もちろん巫儀における相談だけで問題が完全に解決するわけではないが、信者とダミとの質問—回答をとおして、信者を悩ますことがらは具体的なかたちをなし、その解決策が導かれる。

巫儀における相談は、ダメロ (dhamelo) ないしヘルコール (herkor) と呼ばれる (巫儀の実際については安野1997参照)。語源的には、ダメロはダミ (dhami)、すなわち託宣者から来ていると思われる。また、ヘルコールは見るという動詞 (hernu) に由来する。両方の語は交代で使われることも多いが、区別があるとすれば、ダメロは憑依したダミの託宣から成るのに対し、ヘルコールはダメロより簡略な儀礼で、ダミは必ずしも憑依状態に入る必要はないという点である。後者の場合、ダミは脈を見る (nari hernu)、米粒の数を見る (jotta hernu) などの占いをを用いる。

人々は、ダミの前で、誕生もしくは不妊から (不自然な) 死まで実に多様なことがらを相談する。こうした苦難のいくつかは単に懸念や不安にすぎないものもあるが、なかには信者と神との長期にわたる関係を担っているものもある。問題が何かを明確にし、その原因を探ることが、巫儀におけるダミの最初の仕事である。問題を見つけるためにダミが用いる常套句は、「2本足 (人間の問題) か4本足 (家畜の問題) か」または「女性 (問題) か土地 (問題) か」である。一方、相談者によって用いられる常套句は、その非を認める「過ちを犯しました」である。こうした語句は巫儀に持ち込まれる問題の性質を深く反映している。問題は、一般的に、人間の過失に対する超自然界からの懲らしめと、人間同士の争いとふたつにわかれる。

西ネパールのカルナリ流域の人々は不幸や病

気の原因について四面的な理論をもっている。すなわち、カルマならびにグラハ (誕生時の天体の位置から生じる障り)、(悪意のある) 超自然的存在、デヴァタ (神) そして物理的原因である。こうした4つの原因のうち、マスト神が取扱得るのは、デヴァタならびに (悪意のある) 超自然的存在からの懲らしめについてのみである。

ポピュラー・ヒンドゥイズムにおける同様の不幸の説明は SHARMA (1970, 1973), OBEYSEKERE (1982), BABB (1983) そして FULLER (1992) によって示されている。彼らは不幸の原因をふたつのタイプに分けているように思われる。例えば、OBEYSEKERE はスリランカのシンハラ族の '不幸の理論' を次のように分類している。

「1. 特殊化された、狭義の、具体的な因果論。シンハラ文化ではこれらは特殊な存在もしくはエイジェントの活動—魔術、邪術、デヴァス (神)、悪魔—による不幸の説明である。

2. 天文学やもっと抽象的なカルマによる説明など一般的、抽象的、かつ概念的な因果論」

上のような、不幸の説明における具体と抽象との区別は、一方で治癒可能性と深く関わっている。グループ1の懲らしめのエイジェントは、儀礼の執行、捧げ物、悪魔払いなど適切な手段によって宥められる。しかし、グループ2のエイジェントから生ずる懲らしめは、完全に除去したり治癒することは不可能である。グループ1のエイジェントに関しては、グループ2のエイジェントより「はるかに正確な診断と特殊化された治療方が存在し、・・・犠牲者 (ならびにその家族) はその苦しみとプラグマチックにつきあう希望を抱くことができる」[FULLER 1992: 248]。

西ネパールのマスト神は実際のところ、グループ2のタイプのエイジェントを扱うことはできない。もしダミが不幸の原因をカルマやグラハに帰するならば、それはマスト神がもたらし得る治癒手段は存在しないと断言しているのである。マスト神は、不慮の死をとげた者の霊 (maiyu)、魔女 (kaptu)、マスト神そのものなどグループ1に属する、具体的で治癒可能なエイジェントのみを取り扱う。安野 [1996] で見

たように、横死者の霊はその満たされぬ欲望から、魔女はその生来の邪悪さから人々を懲らしめるのである。また、マスト神が人を懲らしめるのは、第2節で見たように、秩序維持のためである。

マスト神は社会的道徳コードの守護神であるといえる。この場合の社会的道徳コードはグルマを指すのではなく、駆け落ちに対する支払のようなリティティティ (riti sthiti) と呼ばれる、地方的に守られてきた伝統と習慣を指す。マスト神は原則として人々がリティティティを守ることを怠れば立腹し、不幸と疾病をもたらして罰するのである。

巫儀にはマスト神の懲らしめと(悪意のある)超自然的存在からの攻撃としての不幸のみならず、社会的な争いも持ち込まれる。人々を悩ます問題の多くは、土地所有、相続や駆け落ちなど人事に関わるものである。そのような関係の一般的図式は、村人によって、「大人が小人を抑圧する」と描かれる。言い争いは、しばしば土地 (mato) と女性 (mau) に関わる問題をめぐって生じる。人々は、パンチャ (pancha) の斡旋や法廷で到達した調停に不満足なとき、または貧困や無学からそうした世俗的解決を利用することができないとき、その言い争いに神の介入を求める (パンチャによる調停については安野1995参照)。そうした神の招請は、神は悪を正す力をもつという信仰に基いている。

神罰は、神の介入を求めた結果として加害者のうえに下る。バトパル・マスト神のダミがいうように、「たとえ他の種類の問題が生じようと、真の理由は女性と土地 (mau-mato) とにある。女性か土地をめぐる言い争いが生じると、呪い (pukari) が生まれる。すると、神は言い争いをおさめるために両者を捕まえる」。言い争いは、相手への呪いというかたちをとる神の招請と、悪行への課罰としての神の懲らしめという動的プロセスを経て終焉する。

要約すると、巫儀に持ち込まれる問題は、大きく分けて二種類ある。神からの懲らしめと社会的な争いである。解決は、問題が神の懲らしめに関するのであれば、神を宥めてそれを取り除くかその効果を弱めることである。また問題

が言い争いに関する場合は、悪行を罰するべく神に介入してもらうことである。また、問題が超自然的存在の懲らしめや言い争いでない場合には、ただ神の恩恵を乞うことによって解決する場合もある。

巫儀においていったん問題が確立されると、その性質に応じて解決手段が取られる。筆者の1982～1984年の観察から、神が介入して問題を解くのに5つの主要な方法があることがあきらかになった。これを村人に確認すると、村人は必ずしもこうした方法が限定されたものとは意識してはいないが、「神に見てもらう方法」として説明し直してくれた。もちろん、実際にはこれらの方法のうちどれも当てはまらない場合もある。しかし、巫儀に臨んだダミは常にこうした方法をまず試みるということは明記しておくべきだろう。

5つの方法というのは、danda (罰金、課罰)、dhito (抵当)、cuwasade (真偽の識別)、doeli pukari (叫び、呪い) と jas basne (名誉を讃える贈り物) である。これらの方法のなかには巫儀のそとで用いられたり、ダミの媒介なしに用いられるものもある。それらの事例についてはすでに述べてきた [安野1996]。

このように、解決方法は問題の型に応じてよく確立されているので、巫儀においては、ダミが問題の性質を正しく見極めてくれることが重要となってくる。正確な診断は神の見る力にかかっている。諺によれば、巫儀において、「見るのは神、しゃべるのはダミ」である。したがって、重要なことは、神が真正な意味でダミに乗り移ることである。巫儀の始まりに、信者たちは、神が地上に降りてくれるように祈る。この手続きについて次に述べる。

6. 神の顕現 (avatar) の招請

ダメロもしくはヘルコールは、定期的な満月の祭だけでなく、信者の要請に応じて開かれる。その依頼は前もってなされ、不浄の状態であるときを除いてダミに受諾される。もし、ダミがその家族の誕生や死によって不浄の状態であれば、依頼は断られる。なぜなら、マスト神は、不浄の状態にあるダミには憑依しないから

である。

巫儀の日、周到的準備がなされる。ダミは水浴し、身体を清める。祠の運営に責任をもつダングリ(祭祀)は玉座を土で塗る。この玉座には、ダミが神に憑依したときだけ座ることができる。ダングリは灯明をつけ祈りを唱える。この準備の手続きは sthan thapnu と呼ばれ、それは文字どおり、「祠を建てる」という意味である。ダングリの仕事はこのように、「神や女神に接近できるような浄なる物理的空間を創造すること」[BABB 1970:65] に対応する。もっとも、自宅での巫儀においては、神の座は一枚の敷物で代用される。果物、花、貨幣、米粒、や紅白布が信者によって玉座の前に捧げられる。

憑依そのものは突然生じるが、ダミは、神に憑依される前、ふつうの人間として周囲の人々と談笑しタバコを吸う間がある。しかし、そうした談笑のなかで彼は相談される事柄について訊ねたりはしない。時間が経つうちに信者たちは神に対し、ダミの上に乗移ってくれるように要求し始める。こうした要求はビンティ(binti)と呼ばれるが、その決まり文句は次のようである。「さあ、神よ、祝福のしるしをください、謁見(darsan)してください」。

ここで darsan の意味を説明しておく必要があるだろう。darsan は広義のヒンドウ教の文脈において信者がデヴァタ(神)を見ること、デヴァタから見られることを意味する [BABB 1982]。マスト・カルトにおいて、神はイコン的表象を持たず、その媒体たるダミの身体の上に具現するのみである。したがって、信者が神を見る、また神から見られることは、神がその媒体に憑依して初めて可能となる。

1986年バドゥ月のパンチャミ(5夜)に、ルルク村の隣ラハルジャ村で若いパーマンがブドゥ・マスト神の祭祀たるダングリに就任した。下に引用するビンティはその就任式で記録されたものである。その式にはブドゥ・マスト神のパーリ(信者)すなわちラハルジャ村のアチャルヤ・パーマンと、ブドゥ村の数人のダミが出席した。ブドゥ・マスト神の主社はブドゥ村にあり、ラハルジャ村のそれは、支社のひとつである。式にはカタヤル地方からきたプジャリ(パ

ーマン祭司)がホムの儀礼をおこなった。そしてヴィシュヌの10種の化身(avatar)の名前を唱え、参列者全員がそれを再唱した。それから、徐々に参列者はブドゥ・マスト神の顕現を求め始めた。同神は「ナラヤン、ゴサイン」と呼びかけられる。(下に掲げるビンティのうち*印のついた語は、日常用いられる言葉ではなく、神に対してのみ用いられる特殊な用語である。)

パーリ：来るのか、来ないのか。来るのなら、上手に我々にダルサン(謁見)を与えてくれ。

パーリ：ブドゥ神以外の神なら、何であれ、来る必要はない。

パーリ：代わりの神が来て、我々ブドゥ神のパーリを騙してくれるなよ。

パーリ：ブドゥ神よ、この機会に来ないで、いったい何時来るのか。

パーリ：ブドゥ神の由緒正しい祠はここである。

パーリ：我々人間が過ちを犯せば、神はなにかを手に入れることができる。

一女性たちによるマンガル(祝い歌)の合唱一

パーリ：さあ、ナラヤン、あなたの名前をおいでください。

パーリ：我々がなにか過ちを犯しているのなら、(償いに)雌牛を、羊を捧げましょう。重い荷をお担がせになっても。軽い荷をお担がせになっても、喜んでその荷を担ぎましょう、ナラヤン。

パーリ：(犠牲の羊の)骨を残して、あなたには肉を捧げましょう。

パーリ：さあ、ナラヤン、謁見してください。

一ダマイによる太鼓の演奏が激しくなる一

パーリ：ブドゥ神以外のダミも足を洗っている。さあ、どんな神が来るか。

パーリ：ナラヤン、謁見して下さい。我々がなにか過ちを犯したとしても、途を指し示してください。

パーリ：謁見してください、パラメスワール。

パーリ：さあさあ、皆で帽子を取って頭をさげろ。皆で手を合わせろ、手を合わせろ。

パーリ：どうであれ、(障害としての)窪みがあれば、飛び越えよう。

パーリ：顕現 (avatar) せよ、ナラヤン。
パーリ：もう、マスト神がいらっしやる頃だ。
パーリ：(慌てなくとも) 神は自分からいらっしやる、本当だ。
パーリ：ダミは足を洗ったのか。
パーリ：洗った、洗った。
パーリ：さあ、ナラヤン、パラメスワール、謁見してください。
一ダミが次々と憑依された、バワニ女神, vahan のフタシリ, マハデゥ神など。周囲がざわめくうちに、ブドゥ神が当該のダミに憑依した—
パーリ：ダミに花輪が要る。ダングリ, 取って来い。
一ダングリがダミの首に花輪をかける。ダミは絶え間なく肩を震わしている—
パーリ：ナラヤン, ゴサイン, 謁見してください。
ダミ : さあ, 来るには来た。祝福の米粒を与えるぞ。あとで与えなかったとは言わせぬ。どの神が来たか示そう。後で不服をもらすことはできぬ。どの神が来たか, 来ないか示そう, よいか。
一他のダミたちも激しく震える—
ダミ : えい, チョウダサヤ* (字義通りは 1400, アチャルヤ・バーマンをさす), どうする, 神の鉦はよそにある。私の手は空だ, どうする。
パーリ：鉦をどこへやったとおっしゃっている。(後半略)

上記の、陽気で茶目気のあるビンティは、ブドゥ・マスト神の降臨を得んためのものである。しかしながら、これらのビンティの内容は同時に憑依についての、村人の興味深い見方を多く含んでいる。それらは、人間の過ちに対する神罰は当該の神に捧げものをもたらすという事実、ブドゥ・マスト神のダミはその類縁の神格によっても憑依する可能性があること、さらに、ダミというものは、神に憑依したふりをして信者を欺くことがある、もしくははからかうこともある能性について物語っている(同様の憑依の真偽の認識については GOLD 1988 参照)。信者のひとりにはダミが身を清めることの重要性を指摘

しているが、神は必要を認めたらやってくるはずと説く信者もいる。

ダミはブドゥ・マスト神に憑依されると、ダングリがしかるべき鉦 (ghanta) を用意しておかなかった事実を指摘することによって、その憑依が真正な神の具現であることを証しようとしている。ちなみに、ブドゥ・マスト神の力のひとつは、玉座の上に並べた無数の鉦 (ghanta) のなかから、しかるべき鉦を、背を向けたまま振り向かずに取り出すことであるといわれる。新しいダングリが、定まった儀礼の準備を怠ったことは、村を汚すものとみなされている。村の浄性は村人とともに村の父系血縁集団の神、ブドゥ・マスト神によって維持されるのである。

ダミのなかで人格が神格に変わる瞬間は、ラッタと呼ばれる長い髪を現すことによって象徴される。ラッタの長さは2~3メートルに達することもある。ダミはヒンドゥ教徒として剃髪するが、彼のジュニ(頭頂部に残した一房の髪)は、きわめて長い。いったん、ダミになると、そのジュニはけっして切られることはない。もっとも、その長い髪は通常はターバンのなかに包みこまれている。彼が神に憑依されると、激しく震え、そのターバンは脱げ落ち、彼の「マジカル・ヘヤ」(LEACH 1958) たる長いジュニが現れる。この震える行為は、kamnu と呼ばれ、憑依は paturnu として知られる。憑依後、ダミは体を震わし、髪を振り乱しながら、玉座に飛び上がる。そこでダミは憑依しているかぎり、神として振る舞う。

神としてのダミの最初の行為は、参列者全員を祝福することである。彼は祝福の米粒 (bido) をまずダングリの額に与え、そして参列者に与える。bido の米粒はその持ち主を、悪意のある精霊からの攻撃や災難から守る (raksa garnu) と信じられている。それからダミは米粒を参列者一人ずつに配る。参列者は一人ずつダミの前に進み出て、darsan をする。その米粒は祝福の言葉とともに与えられる。例えば、ダミは「お前の家に病人はいない、この4粒の米を持って行け」というだろう。または、「私には病人のための枕は見えない、これらの米粒を持っていけ」というだろう。

この米粒は *sthati ko dana* とよばれるが、ティティとはすでに述べてように社会秩序、社会法や習慣ならびに安寧を意味する。こうした規則はカーストに関わるものや、犯罪に関わるものをも含む。人々を悩ます問題というのは、ティティに反する行為の結果である。社会秩序ならびに安寧は巫儀における相談をとおして回復されることになる。

信者たちの陽気で茶目気のある、しかし真摯なビンティによって招請され、顕現した神は、参列者を祝福した後、個々の相談に応じる。しかしながら、相談者は通常、どういう問題をかかえているかを儀礼の場で言明しない。したがって、神はまず、当該の問題を見つけ得るか否かにおいて試されることになる。相談者は、しばしば、持ち込んだ問題が何であるのか見つけてみると神に挑戦する。神というものが人間界の過去と未来を見通す力を持っているならば、そうした問題を見つけるのは当然だというわけである。ときに、相談者は問題を偽って持ち込むことさえある。

さて、偽りのかたちで持ち込まれた問題をダミは見分け得るのだろうか。次に掲げるエピソードにおいて、相談者はダミをからかうが、後者は前者の欺きを占いの正確さで見抜く。米粒を数える占い (*jotta hernu*) の方法において、ダミは地面または掌に米粒を投げる。その際、前もってその地面または掌にいくつかの空間を想定して、それぞれに問題の種類ないし原因を当てはめておく。そこに米粒を投げ、その行方を見定めて、持ち込まれた問題の種類を言い当てる。その米粒の上に神の波 (*hor*) が来れば、必ず正しい判断が得られるといわれる。

この事例は、デウティ女神のダミが成巫して初めて名誉のしるし (*jas basne*) として銀の髪飾りを貰ったものである。

事例 d. 家畜の病か、人間の病か

私の「長兄」(我々の母親は姉妹である) のビヤルマネはバイサク月に出産した水牛を持っていたが、それは授乳を止めてしまっていた。彼はさまざまな方法を試みたが、効果はなかった。彼はその水牛が若いので再度妊娠したのかとも

思ったが、もしそうなら驚くべきことだと思っていた。

それから2ヶ月後、アサル月の7日、ビヤルマネ兄は彼の妻を納屋に寝かせて、布にくるみ、そこへ私を相談に呼んだ。ちょうど水田に水をはるのに忙しい時期であり、病んでいるのが水牛なら私は行かなかっただろう。しかし、病んでいるのは人間だということで、私は彼の言葉を疑わずにそこへ出かけた。

私は *jotta* を見るために、掌に米粒を置いた。家畜の問題であることを表す4足のしるしがきたので私は困った。義理の姉は眼前に横たわっている。なぜ4足のしるしが来るのか。米粒は人間の問題である2足のしるしを示してはいなかった。

私は彼に言った。「*jotta* を得たが2足のしるしだった。お前は罪深い。何を企んだのだ。お前は2足の問題だといった。しかし、4足の問題ではないか。お前の水牛は死んでしまえばよい」するとビヤルマネは言った。「ははあ、女神よ、私はあなたの言葉に満足いたしました。たとえ水牛が死んでも、私は女神を得ることができました」

上述の事例では、家畜の病が女性の病にすりかえられていた。しかし、デウティ女神はダミの「兄」の欺きを見抜くことによって、その力を示したのである。兄は愛情ゆえに新米のダミをからかったのかもしれない。または、ダミが相談に消極的であったがゆえにそのようなごまかしをしたのかもしれない。ともあれ、「神を得た」という言葉は、彼が神力を認めたということを示し、もはや相談には及ばないということである。このように神が問題を正しく把握するか否かは、信者が神の降臨の有無を見定める鍵である。

巫儀においては、一般に、ダミは問題を確かめその原因を同程するため、広範な問題と原因をはらむパラダイム的なしゃべりかたをする。相談者の承認と否定とを通して、ダミは相談者が胸に抱いている問題を確立していく。彼はときに真の理由を見つけることに失敗するが、これによって責められることはなく、相談者、さ

らに往々にして観衆は問答の流れをしかるべく修正していく役をつとめる。この作業はさほど困難ではない。というのは、ダミも村人もたいていの問題は女性か土地に関わるものであり、横死者の霊 (maiyu) や魔女 (kaptu) の懲らしめは少ないことをともに理解しているからである。

7. 巫儀の内と外における問題の解決

従来のマスト・カルト研究 [Gaborieau 1976, Campbell 1978] はダミの憑依や巫儀に比重がおかれてきたが、本論では憑依や巫儀以外のところでも人々はマスト神にアプローチするというを示せたのではないかと思う。このことは、一般のシャーマンと違って、西ネパールのダミと一般人とのあいだにあまり距離がないことにも通じる。ダミになるには特別の訓練を要せず、村人のあいだでダミに成るか否かはただ神がその肉 (体) を好んで憑依するか否かだと明言される。ダミというものは、他律的に憑依され、神の容器ないし乗り物にすぎないのである。マスト神の力についての知識やその問題解決法は人々のあいだで広く共有されており、ダミのみが特別の知識や能力をもつわけではない。

人々は、神の力は目に見える (deo drista), すなわち、目に見える帰結をもたらすことを知っているのだから、そうした力の顕現を消極的に待ち望むのではなく、積極的に招請する。窮状からの救済、争いにおける正義の実現など、人々の抱える問題の解決は、確立された方法によって介入する神の、庇護と懲罰という力の作動にかかっている。とりわけ、過ちを犯した人間に対して、神は、とり憑き (lagna), 改悛によって赦しを求める (sudhaunu) まで、当該の人間から離れることはない。神の招請は巫儀の内でも外でも行われるが、神との和解や神への感謝は巫儀のなかでのみ可能である。和解のための「清め」の儀礼や感謝の「名譽を称える」儀礼は、人々が神の力を再確認するためのものでもある。

文献

- Babb L. A. 1970 "Marriage and Malevolence: The Use of Sexual Opposition of a Hindu Pantheon." *Ethnology* 9: 137-148.
- _____. 1975 *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*. New York: Columbia University Press.
- _____. 1982 "Glancing: Visual Interaction in Hinduism." *Journal of Anthropological Research* 37: 387-401.
- _____. 1983 "Destiny and Responsibility: Karma in Popular Hinduism." In Charles K. Keyes and E. Valentine Daniel, eds., *Karma: Anthropological Inquiry*. Berkeley: University of California Press.
- Campbell, J. Gabriel 1978 "Consultations with Himalayan Gods: A Study of Oracular Religion and Alternative Values in Hindu Jumla." Ph. D. diss., Columbia University.
- Claus, Peter J. 1973 "Possession, Protection, and Punishment as Attributes of the Deities in a South Indian Village." *Man in India* 53: 231-242.
- Dumont, Louis, and David F. Pocock. 1959. "Pure and Impure: On the Different Aspects or Levels in Hinduism; Possession and Priesthood." *Contributions to Indian Sociology* 3: 9-74.
- Eck, Diana L. 1981 *Darsan: Seeing the Devine Image in India*. Chambersburg, Pa.: Anima Books.
- Fuller C. J. 1992 *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*. Princeton: Princeton University Press.
- Gaborieau M. 1976 "Preliminary Report on the god Masta." In Hitchcock T. John and Jones Rex L. eds., *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*. Warminster: Aris and Philips Ltd.
- Gold Ann G. 1988 "Spirit Possession Perceived and Performed in Rural Rajasth-

- an." *Contributions to Indian Sociology* n. s. 22-1.
- Harper, Edward B. 1959 "A Hindu Village Pantheon." *South Western Journal of Anthropology* 15: 227-34.
- Leach, E. R. 1958 "Magical Hair." *Journal of Royal Anthropological Institute* 88 (part 2): 147-164.
- Obeyeskere, Gananath. 1981 *Medusa's Hair : An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Illinois: The University of Chicago Press.
- ガナナート・オバーセーカラ, 渋谷利雄訳
1988『メドゥーサの髪: エクスタシーと文化の創造』 言叢社
- Sharma Ursula. 1970 "The Problem of Village Hinduism: 'Flagmentation' and Integration." *Contributions to Indian Sociology* n. s. 4: 1-21
- _____. 1973 "Theodicy and the Doctrine of Karma." *Man* 8: 347-364.
- Stone Linda. 1976 "Concepts of Illness and Curing in a Central Nepal Village." *INAS Journal*.
- Yalman, Nur. 1964 "The Structure of Sinhalese Healing Rituals." In E. B. Harper ed. *Religion in South Asia*. Seattle: Asian Society.
- 安野 早己 1995「カースト社会における紛争解決—西ネパールの近親相姦事件を例として—」 山口女子大学国際文化学部紀要第1号
- _____. 1996「横死者の霊を宥める—西ネパールのマユをめぐる信仰と実践—」 山口女子大学国際文化学部紀要 第2号
- _____. 1997「西ネパールのマスト神—民間信仰—」石井博編『アジア読本 ネパール』河出書房新社
- Wiener, Annete B. 1985 "Inalienable Wealth." *American Ethnologist* 12: 210-27.