

接触領域としての呪術

——南インドの移動民ヴァギリの呪術忌避とその変容をめぐって

岩谷彩子

1 はじめに

定住民社会に不定期に現れる移動民は、神秘的な力をもち合わせた存在として語られることが多い。本稿で取り上げる狩猟採集と行商を生業としてきた商業移動民ヴァギリ (Vaghri) も、南インドではそうしたイメージで語られている。その一方で、彼らにとっては定住民社会こそが危険な力に満ちあふれた世界であり、恐れと忌避の対象であった¹⁾。そうした隣接する複数のコミュニティのあいだを媒介する言説と実践として、本稿では呪術を取り上げる。まず南インド、タミル・ナードゥ州における呪術というものについて明らかにして、それに対してヴァギリが示してきた態度を検討する。ここでは、ヴァギリ社会の秩序を支えるリネージ神祭祀が、呪術に代表される知識と実践のあり方と比較されることになる。次に、政治・経済的な環境の変化が、彼らの示す呪術に対する態度にどのような影響を与えているのか、具体的な事例から明らかにする。そして最後に、呪術、とりわけ邪術と悪霊に関する言説をとおして、人々が異なる信仰体系と折衝している様相について論じる。呪術は、複数のコミュニティの成員間の、あるいはコミュニティ内に潜在しているさまざまな差異をあらわにする接触領域といえる。そのような領域と移動民社会との関わり方について、本稿では考察を進める。

2 タミル社会と呪術

本稿が対象としたタミル・ナードゥ州では、邪術 (*ceivinai*, *pillicūṇiyam*) や邪視 (*kannūru*) は災厄の原因として頻繁に人々の口にのぼる。邪術や邪視は、人々の怒りや嫉妬 (*porāmai*) の感情と、それが具現化した死霊・悪霊 (*pēy*, *picācu*) や悪魔 (*caitan*) によってもたらされるとされる。邪術と異なり、まなざす人の意識にかかわらず邪視は放たれる。インドには、これを避けるための種々の邪視よけの呪物が存在する。そして邪術をかけるためには、宗教的職能者である邪術師 (*cūṇiyakkāri*) の助けを必要とする。邪術師は死霊や悪魔、そしてそれらを統御する神を呼びよせて邪術をかける。邪術をかける方法を知っている邪術師は、同時に邪術や悪霊を除去してくれる。一般的に彼(女)らは、神を意味する「サーミ (*cāmi*)」と人々に呼ばれる司祭であり、顧客の要請

いわたに あやこ 日本学術振興会特別研究員 京都大学

に応じて邪術、除霊の他にも神を自らに憑依させて託宣 (*kuri*) を告げたり、卜占 (*kōtānki*) を行う。カースト制度の最上位に位置し、神に仕えるバラモン司祭は男性に限られており、託宣や邪術を行うことはない。しかしサーミは女性である場合もあり、必ずしも世襲ではない。職能カーストとして卜占を行う人々もいるが、彼らは通常サーミとは呼ばれない。サーミはときに夢や幻で神から召命を受け、神に憑依されて司祭となるに至った特別な存在なのである。寺院に属する場合もあるが、自宅に祭壇を構えて祈禱を行うサーミも多く、彼(女)らのもとへは、カースト、宗教、階級の壁を越えて人々が集まる²⁾。

悪霊と交渉する邪術師が除霊師と区別できないように、悪霊をしたがえる神も善悪をあわせもつ両義的な存在である。そうした神の大半は、地域や村落単位で信仰を集める神 (*cāmi, amman*) であり、ヒンドゥー教の神の位階においては下位に位置する。多くは配偶神をもたず、動物供犠を要求する肉食神である³⁾。悪霊をしたがえる強さをもつ神は、人間に災いや病気をもたらすこともある。呪術的な実践には、このような神々の力を借りなければならない。

以上をまとめると、タミル・ナードゥ州で呪術について論じる場合、白魔術と黒魔術、宗教と呪術、善と悪とを厳密に分けて論じることの難しさにゆきあたる。さしあたって、次の4つに対する信念を、タミル社会における呪術信仰として挙げておこう。1) 死霊・悪霊・悪魔、2) 1を操る神々、3) 呪術的な実践(邪視、邪術、除霊、託宣、卜占)と呪物、4) 3にたずさわる人間、である。本稿では、このような呪術をめぐる信念が近代化の進むインド社会で複数のコミュニティのあいだに浸透し、人々の関係を変容させてゆく過程に焦点を当ててみたい。

3 呪物の流通と呪術忌避

ヴァギリは、北西インドから南インドを生活圏とする商業移動民である⁴⁾。タミル・ナードゥ州には約5万人のヴァギリが生活しているとされるが、正確な人口は明らかではない。またヴァギリというのは自称であり、現地では「ナリクラヴァル (*Narikuravar*。ジャックカルをとるクラヴァル)」「クルヴィッカラン (*Kuruvikkaran*。スズメをとる人々)」など、狩猟採集にちなんだ名前と呼ばれている。従来彼らは、家族や親戚、あるいは個人単位で移動し、狩猟採集によって得た動物の肉や、動植物の副産物から作るお守りや民間薬、針や櫛などの日用雑貨、ビーズや木の実でできた装飾品などを行商しながら生活してきた。移動生活をしてきた頃(1980年頃)のことを、ある30代ヴァギリ男性は次のように回想する(2005年8月4日、本人より聞き取り)。「当時、自分たちにはなんにも心配事はなかったね。俺たちは王様だった。土地の人たちと話すこともなく、針や首飾りを売りながら町を歩いていた。人々は食べ物をくれたよ。場所から場所へ、移動は汽車だった。もちろん切符を買うこともなかった。…他のヴァギリから、どこどこでジャックカルがとれる、と聞くとそっちへ移動してね」。

そんな彼らが、州政府の後進階級住居計画 (the Backward Class House Scheme) を受け、半定住生活を始めるようになったのが1970年代のことである。政府が用意した居住

地と家屋は、それまで駅やバス停のそばで野営しながら移動してきたヴァギリの移動ルートに組みこまれるようになった。筆者が滞在したタミル・ナードゥ州最大のヴァギリの居住地 D コロニーには、現在約1000人（219世帯）のヴァギリが居を構える。居住地の近くには、他のカーストの子供たちも通う小学校があり、居住地は移動生活の拠点になっている。

居住地で生活する時間が増すにつれて、彼らの社会にはさまざまな変化が起こりつつある。第一に、人間関係の固定化である。これまで流動的であった人間関係は、居住地ごとに固定化する傾向にある。同時に、居住地内でのヴァギリ同士の対立が表面化している。従来ならば移動によって回避してきた人間同士の衝突も、居住地では日々の生活の中で乗りこえていかなければならない。人間関係の変化は、仲間同士ばかりではない。以前は積極的に関係をもってこなかったタミル人とも、商売や教育の場面で関係をもつようになってきている。第二に、ヴァギリ間の経済格差の拡大である。これは全インド的な現象ともいえるが、1990年代の市場経済化の波は、確実に彼らのもとにも及んでいる。特に1995年以降、彼らが海外での行商に着手し始めたことで、経済格差と生活のリスクが拡大している。ヴァギリ間の経済格差は、居住地に構える家屋の大きさや水道や家電など設備の差など、目に見える形で彼らの日常生活に立ちはだかり始めている。このような生活空間の変容は、筆者が滞在中に D コロニーで出現し始めた家屋間の柵にも見てとることができる。

ヴァギリが現在おかれている生活空間について把握したところで、今度は彼らの社会的な地位と生業の内実を目を向けてみよう。タミル・ナードゥ州におけるヴァギリのイメージは決して良いものとはいえない。「彼らの前に立つと催眠術をかけられる」「だまされる」といったことは、タミル人のあいだで一般的にささやかれている。土地をもたず、狩猟採集という殺生を旨とする生業にたずさわるヴァギリの社会的な地位はきわめて低い⁵⁾。その一方で、森という悪霊が跋扈する領域と人々が文化的な生活を営む都市とを行き来する彼らに対する畏怖も、タミル人のあいだには少なからず存在する。それを体現しているのが、ヴァギリが行商で販売する呪物である。

ヴァギリは身近な動物の身体部位に手を加えて、商品化するのに長けている。例えば、マンダースの毛を小さな錫の筒の中に入れ、マンダースにひと噛みさせたターヤットゥ (*tāyattu*) を身につけると、魔除け、悪夢除けの効果があるという。牛のひづめ部分をトラの爪の形に加工したものにトラの毛を模して着色した犬の毛をつけた「トラの爪 (*puli nehan*)」、犬の犬歯を加工して作ったジャッカルの幻の角、「ナリコンブ (*nari compu*)」も、彼らが売る縁起物である。2004年には、D コロニーである20代のヴァギリ男性が考案した象の毛の腕輪が売られるようになった。縁起物である象の毛は、寺院から本物を買う場合もあるが、多くは牛のひづめ部分をとさつ場から購入して彼らが加工した模造品だ。象の毛の腕輪は、考案されて1年もたたないうちに同じデザインのを州全域のヴァギリが作り、販売するようになっている。

また、動物の内臓や樹皮、植物からは民間薬が作られている。タミル語圏の伝統的な医学体系としてはシツダ (*ciṭṭa*) が知られるが、「シツダ薬」と称した薬を売るヴァギリもいる。中には正式な治療免許をもつヴァギリもいるが、彼らの多くは体系的にシツダの知

識を習得したわけではない⁶⁾。彼らが売る民間薬として、例えばクジャクの内臓を煮詰めて瓶に詰めたものは、頭痛や関節の痛みを消すとされ、一瓶20～100ルピーで売られている。またタミル・ナードゥのあちこちでは、複数の植物を抱えて実演販売しながら移動するヴァギリに遭遇することがある。このような民間薬に加えて、ヴァギリは人の心を意のままに動かすことができる呪薬 (*mai*)⁷⁾ も売るとされ、恐れられている。この呪薬の作り方を知るヴァギリは、実際には多くない。呪薬を主に扱うのは、占星術師カーストであるナーヤカー (Nāyakar) や呪術を知るサーミであるからだ。しかし、自分たちに対するタミル人の期待に応えるべく、ヴァギリはナーヤカーから呪薬を購入して販売している。呪薬は他の民間薬と比べて破格値で取引されており (3, 4回使用分が10,000ルピー)、非常に利潤が高い商品でもある。

このように、タミル社会に見られる種々の信仰と自分たちに対する神秘化されたイメージを、ヴァギリは商品化して生業に結びつけている。商品化にあたっては、コミュニティ単位で商品情報は共有される。象の毛の腕輪のデザインが1年もたたないうちに州全域のヴァギリのあいだに広がったように、商品の材料や作り方、需要に関する情報は驚くほど早く彼らのあいだで共有される。実際には、1972年にインド政府森林局が公布した野生生物保護法 (the Wild Life Protection Act) の影響で、ヴァギリによる狩猟採集は大きな打撃をこうむっている。そのため、商品材料はカルナータカ州のヴァギリから買いつけられることもある。ヴァギリのあいだで商品に関する情報は共有される一方で、限られた市場に関する情報は伏せられる。例えば、彼らが行商へ出かけるときに、通常その行き先を聞きあうことはない。

神秘化されたイメージとは裏腹に、ヴァギリ自身は呪物やタミル人が行う呪術的な実践から距離をおいてきた。「ターヤットゥ、ナリコンブを売るのも、所詮食べるためさ」(60代男性)、「占いなんて嘘で、悪霊なんていやしないさ」(60代男性)などと、従来彼らは占星術師ナーヤカーが自分たちのところに来て相手にしてこなかった。またヴァギリは病気になる⁸⁾ても、自らが売る民間薬に頼ることはほとんどない。彼らは何もしないか、病院へ行くことを希望するのである。これらが呪術的な信仰に対する現実主義とするならば、その一方でヴァギリのあいだには邪術や悪霊に対しての忌避も存在する。彼らは「邪術で金儲けをしてはいけない」あるいは「邪術をかけるとその後7世代にわたって罪が引き継がれる」という。

従来ヴァギリのあいだには、タミル人のサーミに匹敵する宗教的職能者は存在しなかった。それゆえ特定の人間に邪術をかけるためには、タミル人に頼らざるを得なかった。家族や親戚の不自然な死や病気は、しばしば邪術や悪霊と結びつけられるが、それらはタミル人がもつ呪術的な知識と実践やタミル人の住む領域に発するものとされている。自らがタミル人から購入した呪薬のせいで「邪術にかけられた」(50代男性)という話や、立ち寄った行商先で死霊にとりつかれたという数あるヴァギリの体験談は、ひとえにヴァギリ社会に根強く存在するタミル社会に対する恐れを反映している。つまり、呪術に対するヴァギリの忌避とは、ひとつは彼らの社会の存続を左右するタミル社会に対する忌避であり、もうひとつはヴァギリ社会を支える情報開示と公平な分配から逸脱する原理に対する忌避

であると、ひとまずは考えられよう。

4 呪術に代わるリネージ神

それでは次に、呪術に対してヴァギリがとってきた態度を示すひとつの事例から、彼らが依拠するリネージ神祭祀と呪術との関係について考察してみたい。

〈事例1〉 占い師、邪視、悪夢とリネージ神

2001年5月25日、ナーヤカーがDコロニーにやってきた日の夜、ラニ（仮名、45歳女性、学歴なし）は悪夢を見た。翌朝ナーヤカーに夢を話すと、「お前の家には邪視が多い」と言われたため、指示されたとおりに邪視除け（ライム、塩）を白い布にくるみ、家のドアの上に結んだ。その後、ラニ、センディル（ラニの夫）、バル（センディルの兄）、プラブ（ラニの長男）、ヴァッリ（ラニの長女）による話し合いがもたれた。ラニは前日見た夢をみんなに話した。

ラニは夢の中で、家にいた。床に穴が開いていて、そこには虫の頭が少し見えた。黒々と目が光っている。これに噛まれたら危険なので殺さなければ、と彼女は思った。虫が外に出てくるのを待っていると、バルがやってきてラニを呼んだ。彼女がふと目をそらした際に、虫は穴から外へ逃げてしまった。彼女はくやしく思ったが、今度はさっきの虫より大きい虫が穴から見えた。今度こそこれを退治してやろうと待ち構えていると、穴の中から大きな風が吹きあがった。恐ろしく思ったものの、ラニはひるまずにその虫が出てくるのを見て叩き殺した。しかしもう1匹〔実は2匹いたのだった〕は、逃げてしまった。

この夢の話聞いて、人々はそれぞれに解釈し始めた（ビデオカメラにて録音・撮影）。

バル：あれもこれも取り去ることができない。俺の孫たちはみんな邪視の中にいる。

〔でも、今〕毒の風が吹いて、邪視は行ってしまったのさ。毒の風が家の中に、邪視があることを示してくれたんだよ。毒の風が家の中にあるのさ。手元に土地の権利書も来た⁹⁾だろ。毒の風が吹いたらどっちへ行く？もう一回話してみろ。

センディル：俺は〔海外での〕仕事に行けずにいる。神は助けてくれないでいる。

バル：そうじゃない、センディル。大きなものをくれるって言ってるんだよ。後で行けば、利益は大きいってことさ。

プラブ：本当に神様がいるんだったら、いい夢をくれるはずだろ。

ラニ：〔夢で虫をつぶしたように〕ウマ〔親戚の女性〕の髪を切って釘で打ち付けよう¹⁰⁾。

バル：オダノ（*odano*: ¹¹⁾V）をしたから、もう悪い夢は来ないだろう。〔リネージ神〕ヴェクリがお酒〔*bara batti*: V. 12瓶。リネージ神儀礼を指す〕を求めている。それをやれば、恐れることはないよ。儀礼の分け前も〔シンガポールの行商から〕帰ってからやればいい。

4日後、彼らはリネージ神ヴェクリに儀礼を行った。それからラニは悪い夢を見なくなった。彼女は儀礼をしたからだと思ったという。

この夢をラニが見たのは、コロニーのあちこちでリネージ神に供犠する動物の準備や儀礼の光景が見られるようになった頃であった。この夢を見た1週間前には、彼女の夫センディルが属する父系リネージのキョウダイ間で、儀礼の開催をめぐる話し合いがもたれていた。

父系氏族社会を構成するヴァギリは、それぞれが属するリネージの創出神話と結びつくリネージ女神 (*Devi*) をもつ。このリネージ神に供犠する動物の種類によって、各リネージは2つの外婚集団に分かれている。リネージ神はヴァギリ社会の婚姻体系をつかさどる存在であると同時に、流動性が高い彼らの生活環境を内側から秩序づける存在であった。リネージ神は特定の場所や祭壇で対面できる存在ではなく、移動する彼らとともにある存在とされている。リネージ神は、普段は彼らが持ち運ぶ麻袋の中で眠っているが、空腹になったり何かメッセージがあると、彼らの夢に現れて儀礼を要求するという。夢はヴァギリにとって、日常的に頻繁に語られるものである。彼らをとりにまく環境の変化や諸個人の心的葛藤は、夢で神や悪霊という形をとって表出する。そうした夢は他のヴァギリと共有され解釈されることで、リネージ神を中心とする社会秩序を再生産する空間となるのである¹²⁾。

事例1に議論を戻そう。この事例で指摘できるのは、1) 邪視や悪霊に関する言説の浸透、2) ナーヤカーに対する依存度の低さ、3) 夢の解釈の多様性、4) リネージ神祭祀の重視、である。この事例でいわれている邪視の背景には、1995年に端を発する海外での行商がある。しかし同じ邪視が問題とされても、占星術師ナーヤカーとリネージの年長男性バルによる夢解釈には大きな違いがある。ラニが結局夢を家族に語りなおし、後に回想しているように、ナーヤカーによる夢解釈と対処法は彼女らにとって表面的なものでしかない。バルによる夢解釈では、邪視はもはやなくなったことにされており、むしろ悪夢を避けるためにリネージ神儀礼を行うことが強調されている。またナーヤカーによる一元的な夢解釈とは異なり、ヴァギリたちの夢解釈には幅がある。例えば、センディルやプラブはリネージ神に対する疑念を表明しており、バルはこれをなだめる解釈を行っている。ここで夢とその語りは、ヴァギリ個人にあるさまざまな心的葛藤をあらわにし、他のヴァギリと共有する空間となっている。そして何よりこの事例の帰結は、リネージ神儀礼 (*pūjā*) の実施である。

ここでヴァギリのリネージ神儀礼の特徴をまとめておこう。第一に実施時期は不定期である。儀礼の実施に際しては、神が夢に現れた場合、仕事の成功を祈願・感謝する場合、心配事がある場合など、さまざまな契機で行うことが考えられる。しかし、金銭的な理由や事例でも触れられているト占の結果次第で行われないこともあり、実施時期は特定されていない。供犠獣の肉が乾燥しやすい乾季(4-5月)に儀礼が行われることが多いが、それも行商の都合に合わせて最近では流動的になってきている。第二に、特定の霊媒や司祭の不在である。儀礼の全過程にたずさわりの神の憑依を受けるのは各家の家長で

あって専門家ではない。儀礼的な知識は男性であれば誰でも平等に得ることができる。女性は儀礼には参加できないものの、男性同様に夢を通してリネージ神にアクセスする機会がある。第三に、男女間、カースト間の分業の不在である。タミルの儀礼とは異なり、女性や他のカースト、姻族の儀礼的役割はなく、強調されるのは父系氏族の紐帯である。儀礼時には、創造神ダダジ (Dadaji: V) への供犠に始まり、リネージ神の系譜がリネージを始めた先祖 (*guru*) に至るまで唱えられる。儀礼の質を決めるのは、招かれた年長者の数と、客へ供された酒と供犠の分け前の量である。したがってヴァギリのリネージ神祭祀においては、父系秩序のもとで年齢と性別が重視されるものの、儀礼の執行者間、参加者間には平等原則がはたらいっているといえる。

このような儀礼を通じてヴァギリ社会の秩序は確認され、再生産されているのだが、リネージ神とヴァギリの関係は、現在変化のときを迎えつつある。それを示しているのが、次章で論じるタミルの呪術的な実践に対するヴァギリの態度の変化である。

5 カルプサーミ信仰の広がり

カルプサーミ (*Karuppucāmi*) は、タミル・ナードゥ州で人気の高いカーリ (*Kāli*: T, *Kāli*: V = H = Skt.) やマーリ (*Māri*)¹³⁾ といった女神を護衛し、女神に代わって血の供犠を受ける男神である。カルプサーミは、悪魔を象徴する「黒い (*karuppu*)」姿をしている。口ひげをたくわえ、アルワル (農作業で用いる刀) を手に、白い馬に乗って深夜に村を巡回するという。カルプサーミは、タバコやアルコール、供犠獣と引き換えに村落や個人を守護してくれる一方で、巡回時に遭遇した人間の命を奪ったり、邪術に力を貸す恐ろしい神でもある。デュモンによるとカルプサーミは、複数の神々をまとめるひとつのカテゴリーであるともいわれ [Dumont 1986 (1957): 441], 多くのキョウダイ神をもつ。

カルプサーミに対する信仰がヴァギリのあいだで広がり始めたのは、1980年代後半頃のことらしい。それまでは、ヴァギリのあいだでカルプサーミは悪霊に匹敵する存在だった。カルプサーミに対する信仰が強まった背景には、定住化によるタミル人との接触の増加と、海外での行商を含めたヴァギリの経済状況の激変が考えられる。次の事例を見てみよう。

〈事例2〉 危険なビジネスとカルプサーミ神

(2005年8月8日, ヴァッリより聞き取り)

1995年。ヴァッリ (当時20歳, 学歴2年) の夫, セーカル (当時27歳, 学歴9年) が1週間の観光ビザでマレーシアへ仕事に出かけたときのことだった。初めてヴァギリたちが海外で仕事をする機会を得たときだったが、渡航は10人のヴァギリに限られていた。¹⁵⁾ セーカルは他のヴァギリから嫉妬され、彼の母親とも口論となった。ヴァッリは、「仕事がうまくいったら、お母さんとも仲直りできるわよ」と彼をなぐさめ、マレーシアへ送り出した。

マレーシアでセーカルは、彼らのスポンサーとなったタミル人の勧めで、1ヶ月の偽造ビザを作って滞在期間を延長して行商を行っていた。ちょうどインドに帰国する

直前のことである。同行していたヴァギリ女性が話す夢を彼は耳にした。それは、空港にカルプサーミが現れて消えていくという夢だった。そして実際にマレーシアを発つ日がやってきた。空港で彼らが出国審査を受けていたとき、セーカルも含めて5人が偽造ビザのためにつかまり、15日間拘置所へ送られることになった。

このニュースをマレーシアから電話で聞いたヴァッリは、心配で気も狂わんばかりだった。ちょうど同じ頃、セーカルのオジもコロニーで死去していて、悲しみは倍増された。そんなある日、ヴァッリは悪夢を見て叫んで起き上がった。彼女の叫び声を聞いて、近所の60代になるヴァギリ男性ピティオがやってきた。「どうしたんだ?」「悪い夢を見てしまって」。彼女に悪夢や災難をもたらしているのは悪霊の仕業だとして、ピティオは悪霊を追い出すとして知られる草 (*akda: V, errukku: T*, 学名 *Calotropis gigantia*) で彼女を叩き、テニにあるカルプサーミ寺院へ行くことを勧めた。その寺院に仕える司祭の託宣は、その頃タミル人のあいだで有名になっていた¹⁶⁾。マレーシアで家族が拘束されたヴァギリたちが、車を借りて寺院へ行くことになった。道中車が事故に遭わないようにピティオにお払いをしてもらい、一行は寺院へ向かった。

彼らは寺院へ無事到着し、沐浴を済ませた後、神への供物を持って寺院へ入った。寺院の中は、託宣を聞くためにやってきた人でいっぱいだった。最初にヴァッリの名前が司祭に呼ばれた。司祭は彼女に何も尋ねることなく、こう切り出した。「お前の問題はわかっている。夫が牢屋にいるんだな。お前の夫が戻ってきたら、お前は私に何をくれる?」。ヴァッリは驚きながら、こう答えた。「命〔供犠獣の意〕をささげます」。すると司祭は、「行きなさい。お前の夫は家に戻るだろう」と告げた。

すべてのヴァギリが託宣にあずかったわけではなかったが、司祭が告げたことはすべて正しかった。例えば、あるヴァギリ女性に司祭は次のように言った。「お前は家に金をもっていながら、まるで家に何もいないかのようにしてここに来ているだろう」。ヴァッリによるとこの意味は、この女性はマレーシアで困っている仲間を助けることができる金をもっていながら助けていない、ということだという。別の女性は司祭から託宣を受けて、海外での行商に必要な資金をめぐるトラブルで長いあいだ口をきいていなかった親戚と和解したということだった。

コロニーに帰ったヴァッリを待っていたのは、夫が戻ってくるというニュースであった。彼女は今でもテニでの光景を忘れることができないと言う。「どんなに悲しくて、でも感動的だったか、想像できないと思うわ。それまではカルプサーミなんて信じていなかったけど、この出来事が私を変えたわね」。

この事例の背景に影を落としているのは、海外での行商にともなって生じているヴァギリ同士の軋轢である。海外での行商は、順調にいけば国内で稼ぐ10倍ほどの利益が上がる。しかし、このビジネス・チャンスは限られており、彼ら全員にチャンスが訪れるとは限らない。さらに海外で行商をするためには、マレーシアの場合だと事前に少なくとも35,000ルピー（約10万円）が必要で、万が一海外で強制送還や身柄の拘束、不慮の事故などに遭えば、たちまち大きな負債を抱えこむことになる。海外渡航に際して、家族や親戚のあい

だで対立がたえないのは、この新しいビジネス・チャンスと利益を共有することが難しいからなのである。こうして、従来潜在化していた市場をめぐるヴァギリ同士の競争は、タミル人を介してアクセスするしかない海外という新しい市場を前に、顕在化するようになっている。そしてビジネスに成功して裕福になるヴァギリと、負債を抱えこむヴァギリのあいだで経済格差が広がっている。また、狩猟採集から行商へ、彼らの生業の重心が移行するにしたがって、物資を入手・加工して販売するまでの時間が長くなり、ビジネスへの初期投資は増大している。初期投資と利潤は比例するため、経済格差は拡大する一方なのである。

このように、新しい経済環境にさらされているヴァギリにとって、リネージという共同体の利益を体現する神よりも、個人の利益を迅速にかつ簡便に保証してくれる神の方がリアリティをもちつつある。リネージ神に動物供犠をする場合、約20,000ルピーの費用が必要である。カルプサーミの場合、寺院への交通費か、せいぜい供犠にする鶏の費用だけで十分である。この点を、カルプサーミ信仰へ傾倒する理由として挙げるヴァギリも少なくない。ただし事例2からもわかるように、単に儀礼にかかるコストの低さから、カルプサーミ神への信仰が選択されているわけではない。ヴァッリの夫がマレーシアで聞いた夢の中では、カルプサーミは彼らを脅かす存在でしかなかった。ところがそれがタミル人司祭による託宣と結びついて語りなおされるとき、カルプサーミは異なる時空間を架橋し、前後して起きた不測の事態をひとつの意味のある出来事として物語化するインデックスとして用いられているのである。事例2では、事例1のように、悪夢を取り除く手段としてリネージ神が選択されていない。親戚男性の死、海外での行商による家長の不在という新しい事態を受けて、残された家族は共同体的な神よりも個人的な信仰実践をとまなう神を選ぶに至ったのである。さらにカルプサーミは、人々のあいだで拡大しつつあるさまざまな差異（男性／女性、海外行商組／国内行商組、裕福層／貧困層）を顕在化し、個人をより大きな階層構造の中に位置づけなおす存在であるといえる。この点については、ヴァギリの中でも最初にカルプサーミに傾倒し、カルプサーミの司祭となったヴァギリ、ラーマサーミの事例が参考になる。

〈事例3〉 ラーマサーミの召命 (2003年9月、本人より聞き取り)

ラーマサーミ（当時60歳、学歴なし）は、Dコロニーに住んで40年になる。彼が27歳のときのことだった。コロニーで正午頃、オウギヤシの種を彼は食べようとした。この木の周りには棘がある植物が生えていて、その中に入らないと木には登れない。ようやくその中へ入っていくと、プッルウ (*purru*: ¹⁷⁾T) から丁度出てきたヘビと出くわした。引き返そうにも棘に絡まれているので引き返せない。彼は心の中でカルプサーミに祈った。「もう2度とこんなことはしませんから、どうかお助けください」。すると、ヘビがプッルウの中へ戻っていった。

その夜の0時、彼は夢の中で再びオウギヤシのところへ行くことになった。そこでは（カルプサーミのキョウダイ神とみられる）5人の神がオウギヤシの種を食べている。神々は彼に「なんでこっちを見ているんだ？こっちへ来いよ」と話しかけてきた。

彼が「オウギヤシの種を食べに来たんです」と言うと、「喧嘩をするな。悪い言葉を使うな。誰が来ても助けなさい。叩かれても叩き返すな」などの教えを授けてくれ、彼の歯を抜いてその裏にマントラを書きこんでくれた。

当時はヴァギリのあいだではカルプサーミに対する信仰はなかったが、ラーマサーミはケーララで行商を通じて知り合ったグル（尊師）から1990年頃に呪術を教わり、カルプサーミ信仰に傾倒していった。そんな彼を、人々は最初からかったりしていた。しかしそのうち、人々の夢にもラーマサーミや少年がマントをかぶった姿としてカルプサーミが現れるようになり、だんだんカルプサーミ信仰も芽ばえ始めたという。

この事例は、ヴァギリ社会の宗教変容を端的に物語っている。この語りによると、1970年代にはすでにカルプサーミにまつわる諸言説は彼らのもとに届いていたようだ。例えば、カルプサーミが村を徘徊する時間帯や、カルプサーミのキョウダイに関する言説である。この夢の語りでは、具体的なカルプサーミの形象は示されていない。人々のあいだにカルプサーミの形象が浸透し始めたのは、もう少し後になってからのことのように見える。現在ではリネージ神ノコッドの系譜の末端に、「ビハハー（Bihahā）」という名前でカルプサーミが付け加えられている¹⁸⁾。

しかし、夢を見た後にラーマサーミがとった行動は、従来のヴァギリの夢解釈と実践とは決定的に異なっていた。まず彼は、行商を通じて知り合ったケーララ人から呪術を教わる¹⁹⁾。そして、ヴァギリがDコロニーでカルプサーミに鶏を供犠したときに、ラーマサーミにだけ神が憑依したことがきっかけとなり、彼はコロニーにあるカルプサーミ寺院の司祭となった。彼は事例2のカルプサーミ司祭とも知り合いで、司祭から聖灰をもらい、彼の霊的力を認めてもらったことがあるという（この点はカルプサーミ司祭からも確認）。こうして、タミル人、ヴァギリの双方からその宗教的権威を認められた彼は、ヴァギリだけではなくタミル人に頼まれて占いや託宣をするようになった。彼によると、呪術や占いはカルプサーミに仕える手段なのだという。

これまでヴァギリ社会では、ラーマサーミのように特定の個人が神との関係とそれに由来する知識を占有することはなかった。さらにヴァギリの行商も、呪術的な知識をもつ者（呪術師）ともたない者（顧客）との差異を背景に、そのどちらにも与さない形で呪物を流通することで成立していた。ところがラーマサーミの場合は、自ら呪術的な知識を身につけ、実践することで新たな交換関係を作り出している。実際に彼は、カルプサーミ信仰と呪薬の販売を通して知り合ったタミル人の援助を受けて、マレーシアへ行商に出かけている。最近ではヴァギリが売る首飾りの材料を売る店を、やはりカルプサーミに傾倒するタミル人との共同出資により、Dコロニーで経営している。神と排他的な関係をもつことで可能となる呪術という知識体系と実践を、商品価値と結びつけるラーマサーミは、それを通じてタミル人とも排他的にビジネス関係をもつ企業家になり始めているのだ。

もっともそんな彼に対して、批判や警戒心を抱くヴァギリは多い。「俺たちの神をおいて、他のカーストの神に走っている」という批判や、「呪術をやっているから太れないんだ」「呪術をやっているから子孫に恵まれないんだ」といった陰口がDコロニーではささ

やかれている。筆者が彼に話を聞いた後も、他のヴァギリは話していた内容を知りたがり、調査助手は他のヴァギリにラーマサーミから聞いた内容を話さないように筆者に助言するのだった。そうした彼らの警戒心は、単なる邪術への恐れというよりも、タミル社会が呪術的な知識という形で彼らに迫る階層構造や経済的な依存に対する警戒心ともいえよう。

6 呪術を通して他宗教と出会う

これまで、邪術や呪術的な実践がヴァギリのあいだで忌避されていることに触れてきたが、邪術に対するヴァギリの応答から、ヴァギリと非ヴァギリ、ヴァギリ同士の関係の変化が浮き彫りになることも明らかになった。ここではヴァギリ社会に浸透しつつある邪術や悪霊に関する言説と実践が、ヴァギリを異なる信仰体系に接触させている動態をとらえる。

〈事例4〉 イスラーム呪術師による邪術除去

(2001年8月27日、ハビーブ宅をヴァギリと訪問)

セーカル(事例2参照)の家では、リネージ神儀礼をしたばかりなのに、2週間も家族や親戚の体調がすぐれなかった。²⁰⁾そこでセーカルは、イスラーム呪術師ハビーブ(ティルチラーパッリ在住、50歳女性)のもとを訪れた。彼女は、セーカルが持参した供物(ライム2個、キンマの葉4枚、樟脳1個、線香)の中から、キンマの葉2枚を取り、線香でセーカルの名前、彼の母親の名前、そして彼が持ちこんだ相談事を書いた。そしてキンマの葉をクルアーンの本の上において、祈り始めた。

しばらく祈りを捧げた後、床にうつ伏せたハビーブはどこからともなく邪術の痕跡と思われる物品を取り出した。泥やゴミに混じって取り出されたのは、貝殻、卵の殻、瓶、人間の毛髪、鶏の頭、動物の玩具であった。そしておもむろに彼女はこう指摘した。「親戚間で金銭トラブルがあっただろう。その人が邪術をかけた〔21個の卵に木炭で名前を書いて墓場においた〕せいだ」。これを聞いてセーカルは、それより5～6ヶ月前に、近所に住む親戚の男性が彼の隣人の娘に邪術をかけたという噂が立ったのを思い出して語った。

ハビーブは、かけられてしまった邪術に対する対策として、次のような処方を行った。「瓶にカーベリ川の水を汲んで、その上に布をかぶせ、家の脇の地面に埋めるといい。これがある間は誰もお前の家に問題を起こせないだろうから。そしてもう一度私のところへ来て、マントラを唱え、²¹⁾供物を供えなさい。そうすれば問題は解決するだろう」。彼女はまた、聖灰を紙に包んでセーカルに渡し、「それを枕の下に入れて、見た夢を報告するように」と告げた。この一連の処方は、供物の他に10ルピーであった。

ハビーブは、ティルチラーパッリの市街地にある、イスラーム聖者廟(Hazrath Nathervali Dargah²²⁾)近くに住むイスラーム教徒である。彼女には胎児のときの記憶があり、

7歳で神の憑依を受け、11歳で死霊が見え、予知ができるようになったという。また27歳でお守りや祝福を人々に与えるようになり、32歳からはト占も生業のひとつにしている(2001年9月4日、本人より聞き取り)。彼女の信仰実践とライフヒストリーは、神こそ異なれどヒンドゥー教のサーミのそれと近似している。2005年に54歳で亡くなるまで彼女のもとには、悪霊・邪術除去、占い、病気や問題ごとの相談に人々が押しかけており、その中にはヴァギリの姿もあった。

ヴァギリはイスラーム教徒のことを「トゥルクダ (Turukuda: ²³⁾V)」と呼び、しばしば接触をもってきた。彼らにとってモスクや聖者廟で出会うシャリフ (師) は、ヒンドゥー教のバラモンと並んで特別な知識の持ち主であり、以前から何か問題があると、彼らのところへ行って祈禱 (*duva*) を受けていた。民間レベルで行われている、宗教の枠を越えた信仰実践の結びつきの延長線上に、ヴァギリとハビーブの出会いもあった。

この事例では、第一に、リネージ神の儀礼を行ったにもかかわらず、彼らのあいだで問題が起きるといふこと、第二に目の前で邪術の痕跡が取り出されたこと、第三にその頃近隣でもささやかれていた邪術の噂などが、ヴァギリを呪術的な実践に接近させている。後に聞いたところによると、セーカルはハビーブがうながした対処法を行わなかったし、見た夢を報告しに彼女のところを再び訪れることもなかった。この点では、彼の応答は事例1のナーヤカーに対するヴァギリの応答に近い。しかし、ここでも親族間や近隣のヴァギリ同士の対立が、これまでリネージ神が包摂してきたヴァギリ社会の秩序から諸個人を離脱させ、外部の信仰体系、ここではイスラーム教への接近を表面的であれ許している。同様に次の事例では、邪術にまつわる言説がヴァギリをキリスト教に接近させている。

〈事例5〉 邪術による不幸とキリスト教改宗による救済

(2001年5月13日、Dコロニーの教会礼拝での²⁴⁾50代女性による²⁵⁾信仰告白)

私の弟の子供は、次々に生まれると同時に死んでいきました。これは邪術のせいです。弟はこのせいでお酒を飲み、煙草を吹かし、結局心臓を悪くして死んでしまいました。弟が死んでから私はおかしくなっていました。私もお酒を飲み、訳の分からないことを喋ったりしました。あるときは、眠っている間に、知らないうちに外へ出ていったこともありました。人々はそんな私を見て、弟の霊が私にとりついたのでと噂しました。それまでに母は亡くなっており、父は私の母の妹であるオバと結婚していました。彼らは私に冷たくあたったので、私は家にいられなくなりました。居場所がなくなって、私は自殺しようと思いました。家の外の木のそばで自殺しようとしていると、イエス＝キリストが空からやってきて、私を抱き上げ、「自殺してはいけないよ。お前の場所に戻りなさい。心配することはない。私のことを信じれば、お前の家族はよくなるだろうから」と語りかけてくれました。このことがきっかけとなって、私は教会へ行くようになりました。私の改宗をめぐるのは、親戚から強い反対を受け口論となりましたが、私の父も他界する6ヶ月前に改宗し、私の子供たちもキリスト教徒になりました。

ヴァギリのあいだでは、1970年代以降、ペンテコステ派キリスト教への改宗が相次いでいる。²⁶⁾20世紀、アメリカに誕生した福音主義的なペンテコステ派では、ヒンドゥー教自体が悪魔崇拝であり、邪術や悪霊憑きもキリスト教を信奉していない者に起きる当然の帰結とされる。²⁷⁾邪術や悪霊に対する信仰が、逆にペンテコステ派キリスト教への信仰を支えているのである。邪術や悪霊の存在を認め、それらを除去する祈禱を行う牧師は、事例4のイスラーム呪術師さながらだ。しかしヴァギリの場合、事例1のナーヤカーや事例4のイスラーム呪術師に対する反応のように、キリスト教においても、邪術や悪霊は必ずしも宗教的職能者の権威を安定的に導くものとして機能しない。

〈事例6〉 死霊に対する恐れとキリスト教改宗

(2000年5月30日、Dコロニーに移住してきたヴァギリから聞き取り)

ラージャパーライヤムは、²⁸⁾1990年頃から仕事に便利な地としてヴァギリが住み始め、約150人が野営生活を送っていた。そこでは現地のペンテコステ派の教会へ通うヴァギリが多く、彼らの改宗も進み、約10人が洗礼を受けていた。しかしある日、キリスト教徒の妻をもつ男性が、家族の問題が原因で自殺した。その後続けて1ヶ月のうちに、4人の男性と2人の女性(うち3人が若者)が亡くなった。ヴァギリたちはこれを、キリスト教に対する恨みを募らせた男性のたたりであると恐れて、100人ほどがDコロニーを含む3つのコロニーへ脱出した(2000年5月現在、ラージャパーライヤムに残っている家族は5家族程度だという)。教会側も大規模な彼らの移動にともなって、新たに複数のコロニーへ宣教師を派遣するに至った。

この事例では、既存のヴァギリの死霊に対する恐れが、新たに浸透し始めたキリスト教の地盤を揺るがしている。ヴァギリのあいだで死は、邪術同様に恐れられ忌避される。移転先で仲間に死者が出ると、葬儀もそこそこにその土地をすぐに立ち去るのがよしとされている。居住地を得た現在でも死に対する忌みは強い。身内であれ夢に死者が現れると悪夢とみなされる。故人の思い出は語られず、持ち物は捨てられる。死者の名前が新生児につけられることもない。思い出されるのは、儀礼時にたどられる男性氏族の名前のみである。キリスト教へ改宗することで、本来ならばそうした死に対する恐れや忌避も超克されるはずである。ところがこの事例で生じた度重なる社会の成員の死は、死霊に関する言説をヴァギリに惹起させ、新しい宗教体系への移行に水を差すことになった。ここでは、死霊に関する言説が、新しい宗教と既存の死に対するヴァギリの姿勢を対峙させる接触領域となり、ヴァギリの移住を導いたのである。

7 考察

タミル社会における呪術信仰と自分たちに対する神秘的なイメージを背景に、呪物を作り、販売してきたヴァギリは、呪術に対してどのような態度をとってきたのか。それは一言でいえば、適切な距離をとるということに尽きる。そもそも彼らが売る呪物は、呪術的

な知識がある者となない者、タミル人とヴァギリとのあいだを橋渡しする商品として成立している。その距離を保つことこそ、呪物が商品として流通するためには必要なのである。彼らが呪術的な知識から、あるいはタミル人の生活から距離をとるのは、第一に呪物のもつ境界的な性質と商品価値を維持するためでもあるのだ。

ヴァギリが呪術に距離をおく第二の理由は、彼らのあいだに発生しがちな差異を顕在化させないためと考えられる。呪術は秘匿された知識をもとに、人間同士の差異を顕在化させることで再布置する行為である。呪術的知識は特定の個人のうちに秘匿されていることになっている。その前提が呪術に関する言説を流通させる。ヴァギリ社会において、特定のヴァギリに呪術的な知識が集中することは、彼らのあいだに差異を生じさせる、あるいは隠れていた差異を顕在化させるものとして、注意深く避けられていたのである。また知識の専有は、ただでさえ少ないビジネス・チャンスの個人的専有をも意味していた。「呪術は存在しない」としてタミル人との差異を強調することで、生業や宗教の機会はヴァギリのあいだで相互に承認される。こうしたゆるやかな連帯は、タミル社会への経済的な依存や階層構造からの解放にも結びついてきた。ここでは、特定の個人に宗教的な知識や体験を帰着させる思考に対して、宗教的知識や体験は交換され共有可能なものとする思考が存在する。彼らが重視する夢見やそれによって導かれるリネージ神祭祀を貫く原理とは、そのような知識の共有と拡散をもたらしていた。

しかし、このようなヴァギリ社会に見られた呪術忌避の傾向は、彼らを取りまく社会環境の変化とともに変化している。定住化や狩猟採集の禁止、市場のグローバル化によって、ヴァギリの人間関係は激変している。彼らのあいだで広がりつつある経済格差は、もはやリネージ神祭祀で平準化される域を超えている。限られた市場をめぐる競争は顕在化し、ヴァギリ同士の対立と軋轢を生んでいる。

こうした状況を受けて、リネージの結束を高め、個人を平準化するリネージ神祭祀は、個人的な利益を保証するタミルの神々への信仰にとってかわられつつある。例えば、呪術をつかさどるカルプサーミに対する信仰は、まさにリスクは高いが成功すると利益も大きい海外での行商を体現している。神に近づくリスクは大きいですが、それによって個人に排他的に利益がもたらされる。実際に、カルプサーミを通じてコミュニティの境界部分を歩く、ラーマサーミのようなヴァギリも現れ始めている。邪術や悪霊やヒンドゥー教の神々を敵対視するキリスト教も、個人を既存のコミュニティから連れ出し、より大きな階層構造の中に位置づけなおすという点では共通している。彼らが新しい神々に向かうのは、実際に呪術が彼らに利益をもたらす／もたらさないからではない。さまざまな人間関係の対立や矛盾があらわになる接触領域として、呪術が現代のヴァギリにとってリアリティをもちつつあるからなのだ。

また注意しなければならないのは、呪術忌避から呪術化、あるいはタミル化という単線的な社会変容のモデルがどこまで妥当なのか、という点である。呪術は、呪術をめぐる物語や言説、痕跡がある地点に蓄積することを前提とする。いわば呪術とは、ある場所に蓄えられた豊かな語りなのである。その蓄えが脅やかされる状況下では、呪術の語りは拡散し、流通は安定しない。語りを拡散させる夢（事例1）や、逆に語らせない死（事例6）

に対するヴァギリの対応の変化も含めて、呪術の受容を考察していく必要がある。

8 おわりに

以上、隣接する複数のコミュニティを媒介し、出会わせ、関係を整える接触領域として、インド、タミル社会における呪術の現状について論じてきた。呪術が接触領域となりうるのは、それが特異な形で交換され、流通する知識と実践の体系であるからである。特異な形とは、出自を明確に問われることなく特定の物語や言説、痕跡として蓄積されうる資源であるという点においてである。「噂ではこう言われている」「誰が何のためにやったのかはわからないが、確かに痕跡がある」。こうした出自の不明瞭さに、呪術現象のリアリティは存在する。そして同じ論理により、タミル社会におけるヴァギリ像や彼らが販売する呪物も流通してきたのである。しかし実際には、資源の蓄積を可能にする社会関係や生業、コミュニケーション様式が重要な意味をもつ点を本稿では指摘した。今後もヴァギリをとりまく呪術的な知識の専有と拡散の現状について注視するとともに、現代社会における呪術という領域の広がりをとらえなおしていきたい。

注

- 1) 移動民社会、とりわけ狩猟採集民社会における呪術忌避については、ダグラス [1983 (1970)], Barnard and Woodburn [1988], 菅原 [2006] に指摘がある。
- 2) 20世紀前半に、カーストや宗教の垣根を越えて活躍するタミルの宗教的職能者の記述は Diehl [1956] 参照。タミル圏の民間信仰を支える宗教的職能者や呪術に関する人類学的研究は、Diehl 以降ほとんど進んでいない。例外として、オーバーセーカラ [1988 (1981)], Nabokov [2000] がある。
- 3) 地位の高い神々は配偶神をもつ。ヒンドゥーの神々（とりわけ女神）は、配偶神をもち、定期的に儀礼を行うことで、過剰な力が恩恵に転換されるとされる (Kinsley [1986] 参照)。動物供犠を受け入れてきた肉食の神々が、ヒンドゥーの大伝統的な神々（特にシヴァ）の配偶神となり肉食神化する過程は神話の重要なテーマであり、ヒンドゥーの神々の序列化の過程と解釈できる。
- 4) 彼らは北西インドの語彙を多く含む、文字をもたないヴァギリ語を話す。本稿が依拠している資料は、2000年3月から2001年9月まで正味16ヶ月間にわたって行われた、タミル・ナードゥ州ティルチラーパリ (Tiruchirappalli) にあるヴァギリの居住地での参与観察と、2005年8月に行った補充調査に基づいている。
- 5) 穀物の生産が盛んなタミル・ナードゥ州では、土地を所有しないことに対する社会的な価値の低さが指摘されている [Moffatt 1979; Trawick 1991]。これに加えて、経済的な周縁性が当該集団の社会的な地位を決定するというフィッシャーの指摘 [Fisher 1981] も参考にすれば、社会の他の成員と定期的な交換関係にないことが、ヴァギリの社会的な地位の低さを決定づけていると考えられる。
- 6) タミル・ナードゥでシダ薬を売る治療者シダル (*ciṭṭarkaḷ*) は、優れたヨーガ行者であり、治療者として畏怖されると同時に、しばしばいかがわしい呪術師や超能力者として両義的にとらえられてきた [Trawick 1993:131]。実際に、卜占を行うカースト集団であるカンパラタン・ナーヤカー (Kampalattan Nāyakar) はシダ薬を扱っており (Bharati [1998] 参照)、「シダ薬」を販売するヴァギリが呪術的な力をもつとされる土壌がタミル・ナードゥ州にはある。
- 7) 墓場で掘り出された男児の頭蓋骨、脳などと、種々の動植物と混ぜ合わせた顔料、^{すす}煤。
- 8) ナーヤカーは、テルグー語とタミル語を母語とする、複数の下位集団をもつ南インドの移動民である。彼らは1名もしくは数名で村々を巡回したり、寺院周辺や街頭でオウムや太鼓をたずさ

- て客待ちをする。彼らが村に現れると、村人たちは村に野宿する彼らに占いの詳細を聞くために、お金や食べ物を持ち寄る。ナーヤカーはこれと引き換えに村人を占う。
- 9) 10年以上前にタミル人からセンディルが購入した土地の権利書が、土地の所有者の死去によってセンディルに渡されようとしている、状況はよくなっているという解釈である。
 - 10) この話の前にナゲーシュ（センディル、バルの長兄）が、経血が止まらないウマには悪霊がとりついている、と話したことを受けている。
 - 11) Vはヴァギリ語、Tはタミル語、Hはヒンディー語を示す。何も記されていない場合はタミル語、もしくはタミル語とも共通するヴァギリ語を示す。オダノは、儀礼の開催の是非をビーズを用いてリネージ神にうかがうト占。
 - 12) 岩谷 [2005] 参照。
 - 13) ヒンドゥー教の主神のひとつであるシヴァ神の後、ドゥルガーの怒りから生まれた破壊と殺戮の女神。
 - 14) 天然痘、水痘をもたらすと同時に治癒するとされる、タミルの土俗神。
 - 15) ヴァギリが海外で行商するようになったきっかけは、1993年にタミル系マレーシア人のビジネスマンが、タミル・ナードゥ州のムルガン（Murukan）寺院を訪れて、ヴァギリが寺院周辺で売っていた数珠や装飾品に目を留めたことだった。このビジネスマンが、ヴァギリがタミル系住民が住むマレーシアで行商する機会を作った。その後、シンガポール、スリランカ、ドバイにまで、ヴァギリの行商地域は拡大し、1996年頃までに海外での行商はタミル・ヴァギリの目ざすところとなった。2001年現在、調査地であるDコロニーの約半数の世帯が家族を海外へ送り出した経験をもつ。
 - 16) 三代目となる現カルプサーミ司祭の祖父によって、1950年代にカルプサーミ寺院はテニ（Teni, ティルチラーパッリから約170キロ南西に位置する）の山中に建設された。同寺院は、ヴァギリがこのとき対面した二代目司祭の託宣の威力で有名となり急成長をとげている。2005年の例大祭には、3日間で約50万人が訪れた。
 - 17) ヘビが棲みつくアリ塚で、神聖なものとされる。
 - 18) ヴァギリは自分たちが信仰するリネージ神とその系譜に連なる神々を、タミルの神々に置き換えて説明することがある。リネージ神ノコッドは、タミル・ナードゥ州マドゥライを中心に信仰を集めるミーナークシー（Minākṣī）として説明される。ミーナークシーの護衛神であるマドゥライ・ヴィーラン（Madurai Viran）とカルプサーミは、キョウダイであるといわれているため、ノコッド神の系譜にもマドゥライ・ヴィーランとカルプサーミが連なっている。しかし主神を護衛する眷属神という概念は、ヴァギリの従来のリネージ神祭祀にはない新規概念である。
 - 19) ラーマサーミは、チトゥール（Chittur）から10キロほど森の中に入ったマンナールカッド（Mannarkkad）にあるカーリー寺院で呪術の知識を習得した。習得には6年かかり、その間75,000ルピーも要したという。
 - 20) この理由について、セーカルのリネージの年長男性は「金を貸した人が邪術をかけたんだ（*jādu karaigyū*: V）」と推測し、彼の父親は「親族の問題で、誰かが邪術をかけたんだ。だから除霊をしなくてはならない」と述べ、彼の妻の父親も「邪術のせいだ。今は外国へ行くな、ちょっと待つてから行けということだ」と述べた。
 - 21) 彼女が挙げた供物としては、いろいろな種類の花、バナナ2房、ライム2個、卵2個、ココ椰子の実1個、キンマの葉25パイサ分、揚げたヒヨコマメ50パイサ分、線香1本、樟脳3個、現金750ルピーである。
 - 22) 1050年にトルコからインドへやってきた聖者 Hazrath Thable Allam Badvsha Nathar Qulander の廟。
 - 23) タミル・ムスリムによると、南インドに11世紀にやってきたイスラーム教徒がトルコ人であったことに由来した他称だという。
 - 24) 1985年に改宗したというこのヴァギリ女性は、この日たまたまパトゥコッタイ（Pattukkottai, Dコロニーから約60キロ南東に位置する）からDコロニーにやってきていて、礼拝に参加した。彼女のコロニーでは、22人が地元のタミル人の教会へ通っているということであった。

- 25) *cāci/mana cāci* (T = V)。神から信者にくださった力を礼拝で証言すること。証し。礼拝の中で信者の証しが語られるのは、ペンテコステ派に特有な信仰実践である。
- 26) ヴァギリのペンテコステ派キリスト教改宗の詳細については、岩谷 [2006] 参照。
- 27) Caplan [1985] 参照。
- 28) Rajapalaiyam。ティルチラーパッリから約213キロ南西に位置する。

参考文献

- Barnard, A. and Woodburn J. 1988 Introduction, In T. Ingold, D. Riches and J. Woodburn (eds.), *Hunters and Gatherers vol. 2, Property, Power and Ideology*. Oxford: Berg Publishers, pp. 4-31.
- Bharati, S. B. 1998 Ritual Healing: Metamedical Discourse and Discursive Practices of a South Indian Nomadic Sub-Caste, *Man in India* 78 (3 & 4): 239-253.
- Caplan, Lionel 1985 The Popular Culture of Evil in Urban South India, In D. Parkin (ed.), *The Anthropology of Evil*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 110-127.
- Diehl, C. Gustav 1956 *Instrument and Purpose: Studies on Rites and Rituals in South India*, Lund: CWK Gleerup.
- Dumont, Louis 1986 (1957) *A South Indian Subcaste: Social Organization and Religion of the Pramalai Kallar* (translated from the French by M. Moffatt, L. & A. Morton). Delhi: Oxford University Press.
- Fisher, R. J. 1981 Nomadic Groups in the Caste System, *Man in India* 61:55-66.
- Kinsley, D. 1986 *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. Berkeley: University of California Press.
- Moffatt, Michael 1979 *An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus*. New Jersey: Princeton University Press.
- Nabokov, Isabelle 2000 *Religion Against the Self: An Ethnography of Tamil Rituals*. New York: Oxford University Press.
- Trawick, Margaret 1991 Wandering Lost: A Landless Laborer's Sense of Place and Self, In A. Appadurai, F. J. Korom, and M. A. Mills (eds.), *Gender, Genre, and Power in South Asian Expressive Traditions*. Philadelphia: The University of Pennsylvania Press, pp. 224-266.
- 1993 Death and Nurturance in Indian Systems of Healing, In C. Leslie and A. Young (eds.), *Paths to Asian Medical Knowledge*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, pp. 129-159.
- 岩谷彩子 2005『南インドの商業移動民ヴァギリの生活実践と信仰変容——ミメーシスの文化人類学に向けて』京都大学大学院人間・環境学研究科提出，博士論文。
- 2006「夢が連鎖する空間と主体の生成——南インドの移動民が神の夢を語るとき」西井涼子，田辺繁治編『社会空間の人類学——マテリアリティ・主体・モダニティ』世界思想社，204-227頁。
- オバーセーカラ，ガナナート 1988『メドゥーサの髪——エクスタシーと文化の創造』（渋谷利雄訳）言叢社。(G. Obeyesekere, 1981, *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago: University of Chicago Press)
- 菅原和孝 2006「喪失の経験，境界の語り——グイ・ブッシュマンの死と邪術の言説」田中雅一，松田素二編『ミクロ人類学の実践——エイジェンシー／ネットワーク／身体』世界思想社，76-117頁。
- ダグラス，メアリ 1983『象徴としての身体——コスモロジーの探求』（江河徹，塚本利明，木下卓訳）紀伊國屋書店。(Mary Douglas 1970 *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London: Barrie & Rockliff)
- フレイザー，ジェイムズ，G. 1994『金枝篇（一）』（永橋卓介訳）岩波文庫。(James G. Frazer 1890

The Golden Bough, A Study in Magic and Religion. London: Macmillan)
吉田禎吾 1973「呪術」小口偉一，堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会，367-373頁。