

第三章 女から女神へ——南アジアにおける神格化をめぐる

田中雅一

一 日常体験と女神崇拜

宗教はしばしば日常生活とは異なる領域、すなわち神々の世界を形づくっているとみなされている。宗教を形容する際に使われる超越、現世否定、超自然的存在、他界志向などという言葉は日常生活と分断された世界の存在を端的に示すものである。そしていかにして神々の世界と日常生活とが交流可能か、いかなる方法が効果的か、ということが人々の重要な関心事となる。儀礼・身体技法、祈禱・呪文はその手段として発達した。しかし、神々の世界と人間の世界とは完全に分断されているものでもなければ、それぞれがまったく独立して形成されているものでもない。比較宗教学的な視点にたてば、ユダヤ教、キリスト教、イスラームなどの一神教は神々の世界と人間の世界との分断を強調するのに対し、他の宗教ではそうした分断意識が希薄である。宗教によって程度に差があることは確かであろう。中でもヒンドゥー教はそうした分断がない、とさえいわれてきた宗教である。人が神になる、人が神とみなされる、神が人にとりつくというヒンドゥー教における神格化の現象はこうした印象を強めるものである。しかし、こうした例においても二つの世界の間の断絶を示す徴は認められる。問題は神々の世界と人間の世界とどこが同じでどこが異なっているのか、その相違がいかなる意味をもつのか、であろう。本章では両世界のずれがどのような意味合いをもつのかを南アジアの事例から考えることにしたい。

その際手引きとなるのはモリス・ブロックによる王権論である(ブロック 一九九一)。そこで彼は王(権)が

なぜ人々を魅了するのかについて論じている。彼によると完璧さ (completeness)こそが王の中心的要素であり、王権との対比で臣民は不完全な存在、欠落した存在として儀礼的に構築されると指摘している。本章では女神を完璧な存在として見た場合、女性はどうのような存在として対比されているのか、という点に注目する。女性是一定の条件のもとでは女神として扱われるが、だからといってこれが女性の地位の高さを示すことにはならない。なぜなら、女性が女神となり得るのはある条件を満たしたときのみであり、あるがままの女性が女神とみなされるわけではないからである。すなわち、女神となることを妨げるような性質をもっているということによって、あるいは女神となるために満たすべき条件を獲得していないということによって、女性はその不完全さまたは地位の低さを逆説的に証明することになるのではないか、というのが本章での論点である。

具体的に取り上げるのは南インドのナタラージャ寺院で見聞したアイツパシ・ブラムという女神の初潮を祝う祭りである。そこでは寺院司祭の妻や娘たちもまた女神とともに初潮を祝う。また比較の資料として寡婦殉死、すなわち夫の死体を燃やす炎で寡婦とともに死ぬ、死んだ女性は女神として後々まで崇拜されるというサティ、ネパールのネワール人たちに見られる初潮前の女子を女神クマリとして敬う慣習を考察する。これらの比較を通じて神格化といってもさまざまな形態があること、それが否定的な女性観と結びつき、その結果女性差別を正当化する、そのあり方も多様であることを同時に明らかにしたい。

二 チダンバラム

南インドは寺院の国として知られているように、十世紀から十三世紀頃に多くの巨大な寺院が建立された。チダンバラムに祀られているシヴァの正式名は、「踊りの王」を意味するナタラージャ、境内にあるサバーという五つの建物の主を意味するサバーナーヤカあるいはサバーバティという。ここから寺院の名もナタラージャ寺院

とかサバーナーヤカ寺院と呼ばれる。

伝説では、六世紀頃に実在した王がこの地で水浴びをして皮膚病を治したことをきっかけとして、寺院が建立されたという。また、七世紀から八世紀頃に活躍した聖者たちがナタラージャ寺院を参拝したという記録が残っている。ここから、規模は小さかったにせよ、八世紀頃には寺院が建設されていたと推察できる。ナタラージャ寺院は十世紀から十三世紀にかけて現在ある主要な建物が建造された。そして、その後も度重なる修復と新たな建物が追加され今日に至っている。

図1から分かるように、チダンバラムは、タミルナードウの州都であるマドラス（チェンナイ）より南に二四五キロほど下ったところにある。その人口は、現在十万人を超えている。

チダンバラムが有名なのは何よりもナタラージャ寺院の存在による。この寺院はほぼ町の中心を占め、その面積はおよそ一六ヘクタールである。日本の神社仏閣のように、広大な敷地に多くの建築物が建っている。ナタラージャ寺院には、境内に通じる四つの門が東西南北に一つずつあるが、それらは南インドの寺院建築に特有の「グーブラ（塔門）」の姿によって遠くからでもよく分かる（写真1）。

ナタラージャ寺院の境内では靴やサンダルを履くことは禁じられている。ここには全部で二〇の寺院（社）がある（図2）。また、南北八〇メートル、東西六〇メートルの巨大な人工池（タンク）や千本柱のホールがある（写真2）。大きな寺院は北西にあるシヴァの配偶神シヴァカーマスンドリ女神寺院とシヴァの第二の息子ムルガン神を祀るパーンディヤナーヤカ寺院である。これらの寺院の内部にはいくつかの小祠がある。

ナタラージャ本尊を祀るシッサバーを取り巻く建造物（ここでは「本殿」と呼ぼう）には東と西とに二つの入口がある。

本殿の中にもさまざまな神々を祀る小祠があるが、本章では詳しいことを省略する。東の入口からまず右側には祭りのときに使用する祭祀像を多く安置するデーヴァサバーがある（図3）。さらに進むとシッサバーがあり中

にナタラージャとその妻シヴァアカーマスンダリが祀られている。この建物に隣接してカナカサバーがある。シツサバーは、金箔の屋根で覆われている。東と西の階段をのぼって、一般信者たちはカナカサバーまで入ることができる。

三 デイクシタル司祭

ブラーマンの伝統的な職業は司祭や学者だが、一言でブラーマンといっても、さまざまな集団が存在する。インド全体で考えると、同じブラーマンでも、言葉が異なれば個別の内婚集団を形成するし、また同じ言葉を話しても、地域的にさらに細かい内婚集団に分かれているというのが実状である。そして、同じ地域に住んでいてもブラーマンというカースト（ジャーティ）の内部でさらに細かい集団（サブ・カースト）に分かれる。ただし、このような細分化は、ブラーマン以外の人々にはあまり知られていない。

ナタラージャ寺院の司祭はデイクシタルと呼ばれるブラーマン・カーストのサブ・カーストである「写真3」。デイクシタルは、一九八八年当時世帯数が一九六、人口は六八六人の小さな内婚集団であり、彼らが寺院を合法的に管理し、その多くは参拝者からの収入によって生活している。二、三の例外はあるが、ほとんどがチダンバラムに住む。司祭以外の定職をもつものは一〇名足らずである。しかし、彼らもチダンバラムに住む限りは、司祭として働く。

寺院においてデイクシタルとともに宗教儀礼に関与するのは、ソーリヤーと呼ばれるブラーマンである。現在には三人いる。相互に親族関係があり、代々この寺院で宗教儀礼に関与してきた。彼らの基本的な義務は、デイクシタルを補佐する形で、本尊への日々の礼拝やホーマ（護摩）のときに呪文（マントラ）を誦唱することである。一九八八年当時、既婚の男子は二六五人であった。結婚した順に名前が書かれている名簿が保管されている。

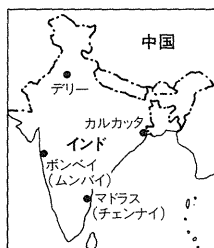
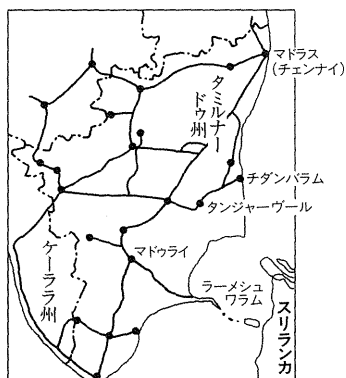
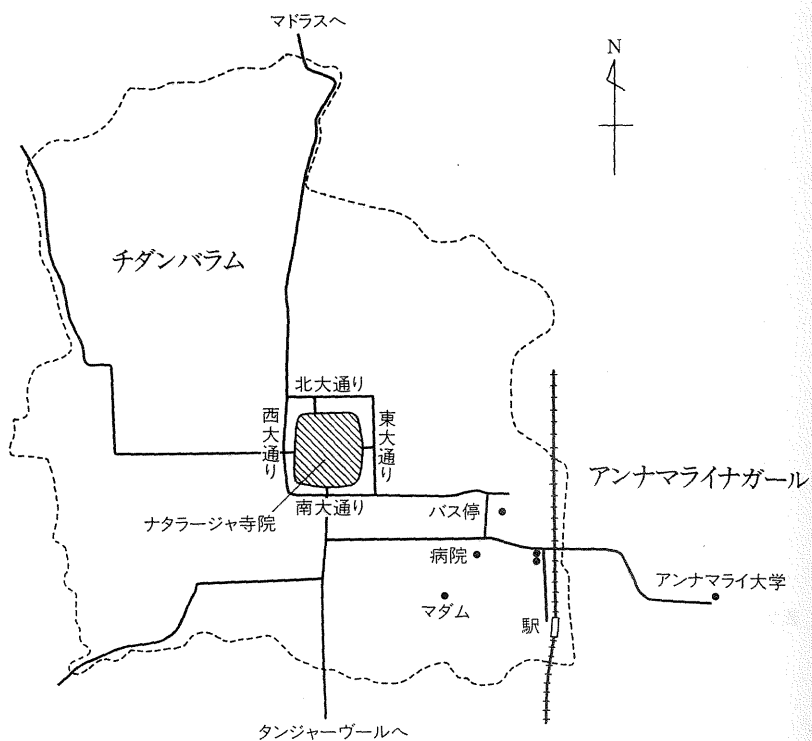


図1 チダンバラムと関連地図

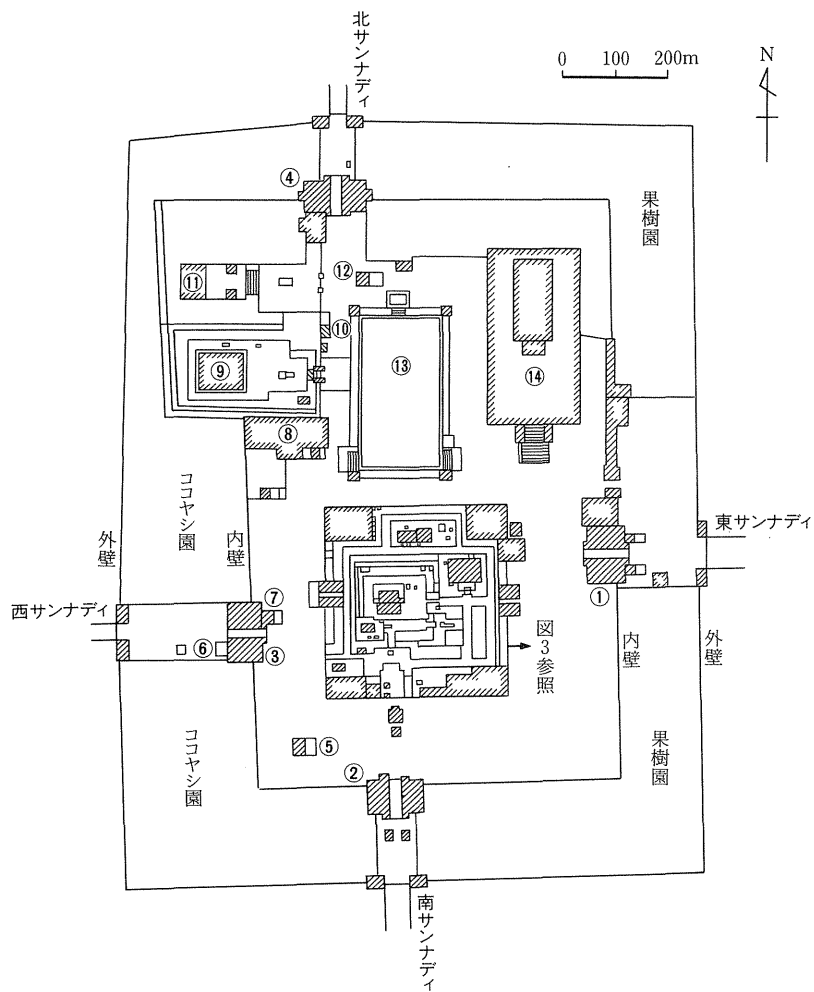
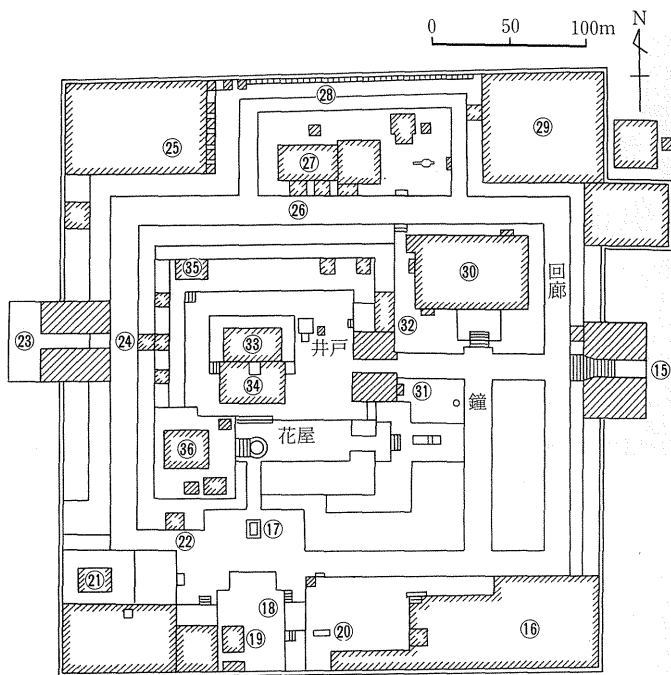


図2 ナタラージャ寺院 I



- | | |
|--------------------|------------------------|
| ① 東ゴープラ | ①⑨ ウールツウヴァ・ターンタヴァムールティ |
| ② 南ゴープラ | ②⑩ プラサーダの売場 |
| ③ 西ゴープラ | ③⑪ ラクシュミー女神寺院 |
| ④ 北ゴープラ | ④⑫ ダンダーユダパーニ祠 |
| ⑤ ムックルニ・ヴィナーヤカ寺院 | ⑤⑬ 西の入口 |
| ⑥ カルバカ・ヴィナーヤカ寺院 | ⑥⑭ アーカーシャ・ヴィナーヤカ小祠 |
| ⑦ ヴィーラ・スプラマニヤ寺院 | ⑦⑮ ヴァーハナマンダバ |
| ⑧ 百本柱のホール | ⑧⑯ ダクシナームールティ小祠 |
| ⑨ シヴァカーマスンドリ女神寺院 | ⑨⑰ ムーラスターナ寺院 |
| ⑩ ドゥルガー女神寺院 | ⑩⑱ シヴァの聖者たち |
| ⑪ パンディヤナーヤカ寺院 | ⑪⑲ カリカーナマンダバ |
| ⑫ ナヴァリンガ寺院 | ⑫⑳ デーヴァサバー |
| ⑬ シヴァガンガー(タンク) | ⑬㉑ マーンパラ・ヴィナーヤカ小祠 |
| ⑭ 千本柱のホール(ラージャサバー) | ⑭㉒ 九惑星神小祠 |
| ⑮ 東の入口 | ⑮㉓ シッサバー |
| ⑯ 台所 | ⑯㉔ カナカサバー |
| ⑰ 旗棹 | ⑰㉕ 寝室 |
| ⑱ スリッタサバー | ⑱㉖ ゴーヴィンダラージャ寺院 |

図3 ナタラージャ寺院2

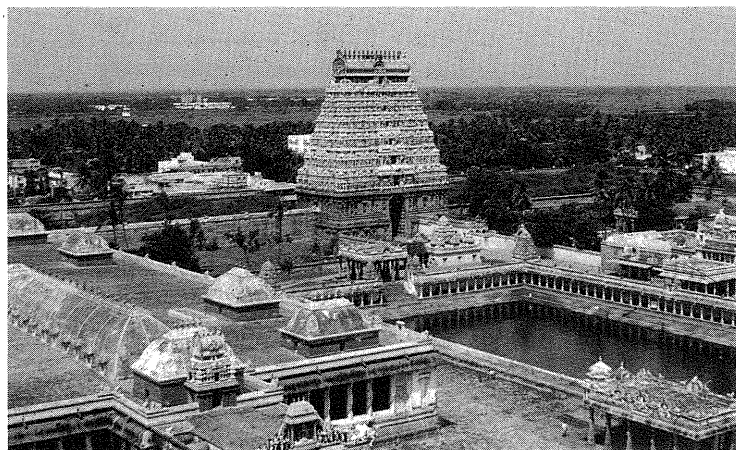


写真1 北門のゴープラ

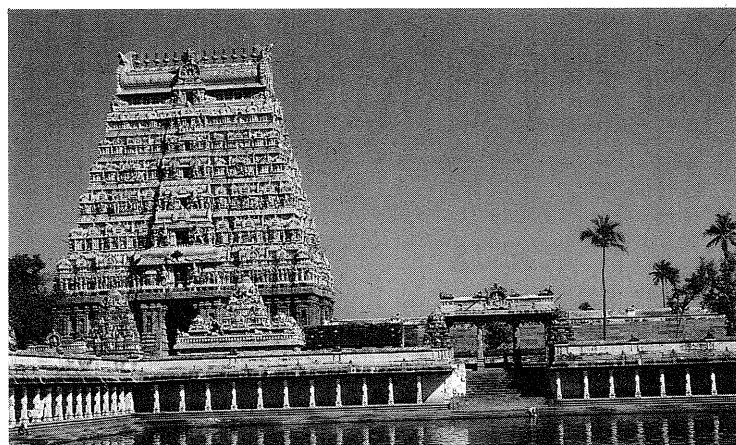


写真2 千本柱のホールとタンク

その順に二〇人ずつ一つのチームをつくる。彼らの名をムライカーラルという。ムライカーラルは二〇日間（これをヴァッタムという）を五つの寺院で司祭として働くことになる。それらはシッサバー、シヴァカーマスンダリ女神寺院、シヴァのリンガ（陽根）を祀るムーラストーナ、デーヴァサバー、パーンディヤナーヤカ寺院である。このため、二〇人はさらに五つに分かれ四人ごとの班をつくる。一班が一つの寺院を四日間担当する。四人が順番に礼拝担当の当番司祭（ブージャーカール）となり、他の三人がアシスタントを務める。四日が過ぎて、同じ場所での当番司祭が一巡すると、別の寺院へと移る。その順はシッサバー、シヴァカーマスンダリ女神寺院、ムーラストーナ、デーヴァサバー、パーンディヤナーヤカ寺院である。ムーラストーナがヴァッタム最初の四日間にあたった班は、つぎにデーヴァサバーへと移り、最後の四日間はシヴァカーマスンダリ寺院の当番となる。こうして五つの寺院を班ごとに回ると一つのヴァッタムが終了するのである。

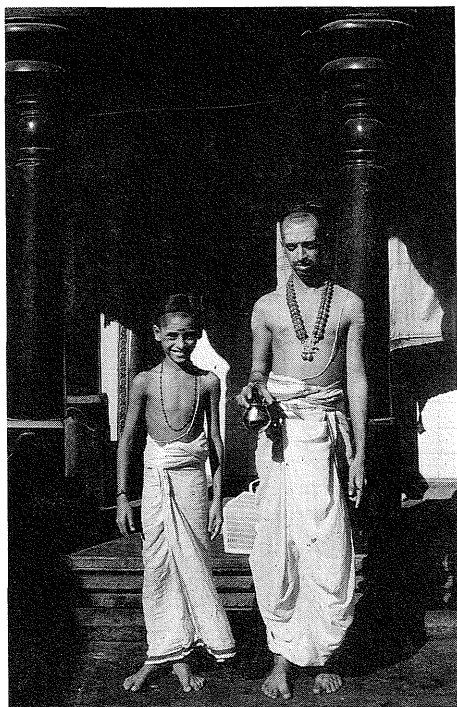


写真3 ディークシタルの親子

大きな祭りのときにはアーチャーリヤと呼ばれる人物が、専門の儀礼執行人として事にあたる。このアーチャーリヤはくじで夏と冬の大祭の一五日前に選ばれる。彼は、礼拝の経験のある人物一六〇名くらいの名簿から選ばれる。一生に一度しかアーチャーリヤになれない。

寺院は宗教活動のセンターであるが、そのような活動を支えるには、経済的な援助が不可欠である。ナタラージャ寺院は、十世紀以後時の王から保護を受けて発展した。そして、他の寺院と同じように王たちから寄進された土地が寺院の経済的な基盤となっていたと考えられる。しかし、時代が下るにつれて寄進されていたはずの土地の経済的意義も失われていく。その経過について詳しいことは不明であるが、すくなくとも十九世紀後半には、この寺院が所有する土地は存在しないとみなされていたようである。代わりに重要な役割を果たすのが特定のパトロン（カッタライダール）との契約である。

ナタラージャ寺院では、パトロンが契約関係にあるディークシタル（カッタライ・ディークシタル）を通じて、特定の儀礼を経済的に援助するという形がおそくとも十九世紀には定着する。ここでのパトロンたちは儀礼のパトロンであつて、寺院そのものを管理するのではない。管理はあくまでディークシタルたちに任されている。

パトロンには日々の礼拝を経済的に支援するパトロンと年中儀礼を支援するパトロンがいる。祭りのパトロンは代々決まっているため、新たにこの種のパトロンになるのは難しい。大きな祭りの基本儀礼を執行するのはアーチャーリヤだが、それに含まれる小さな儀礼やアーチャーリヤがまったく関与しない祭りでは、パトロンの代理人でもあるカッタライ・ディークシタルが司祭として儀礼を執行する。これは当番制ではなく、代々特定のカタライ・ディークシタルの家に継承される権利である。

一般の参拝者はただ神像の前で祈るだけのこともあるが、とくになにか頼みたい場合は司祭に頼んでアルチャナーという供物を捧げる。これはココヤシの実やバナナの房、その他の果物などがセットになっているものである。参拝者はその見返りに聖灰を受け取る。だれを司祭に選んでもかまわない。すでに懇意の司祭がいるなら、

彼に頼むであろうし、そうでないなら各社の近くにいるアルチャナー専門の当番司祭に頼む。

四 ディークシタルの女性たち——不浄と通過儀礼^③

1 浄不浄一般について

ディークシタルの間では浄はマデイ、不浄はティーツトゥと表現される^③。

ティーツトゥは出産や死、月経などの不浄も指すが、より日常的には不可触民（アウトカースト）との接触、一度脱いだ服に触る、水浴をした人がしていない人に触るなどの場合に生じる。同じ理由から寝台に触ったり、洗濯屋カーストが洗濯をしているときの水に触ってはいけない。簡単に清浄となる方法は水浴をすることである。子どもの場合は手足を洗って新しい服を着るだけで十分である、とされる。

出産後母子は一日間是不浄とされ、一二日目に浄化儀礼をする。死の場合も同じである。この間夫はいかなる儀礼もできない。当番司祭としての神像への礼拝は四〇日間禁止されている。死の場合はこれが一年と長くなる。参拝者からの私的な供物（アルチャナー）については出産の場合浄化儀礼が終われば問題ないが、死の場合四〇日間禁止される。不浄の間に当番が回ってくると代理のものが礼拝をする。

2 月経

一般に月経の第一日目にある女性はカースト・ヒエラルヒーの中でもっとも低い不可触民のように汚れていて、二日目になると最高位の地位にあるブラーマンを殺害したのと同じように汚れているとみなされている。三日目は不可触民よりは地位の高い洗濯屋カーストの成員と同じくらい汚れていると表現される^③。そして四日目の朝に水浴すると、彼女は浄化される。

ディークシタルの間では月経が始まると既婚の女性は実家に帰るのが一般的である。三日間実家にとどまり、そこで隔離されるが、四日目に水浴をしてから夫の家に戻る。月経の三日間女性はさまざまな禁忌に従わなければならない。月経の間、夫の顔を見てはならない、毎日水浴をする、食器や子どもに触ってはならない、牛乳をとらない。彼女は料理をすることもできないし、一緒に食事をすることもできない。家族の中で地位がもともと低くなる。寡婦より後に食事をしなければならないのだ。なによりも家庭での礼拝や寺社参拝、結婚式などさまざまな通過儀礼への参加を慎まなければならない。寝食は家族とは別に土間や小屋で行う。月経の不浄の間夫は寺院で儀礼を行うことが禁止される。

しかし、汚れの実体は血そのものかどうかは曖昧である。というのも、三日間という期間が大事であって出血そのものが問われることはないからだ。また男にとっては妻が問題なのであって、母や娘など同じ家に住む女性が月経になっても接触がなければ司祭の活動に影響を与えることはない。反対にまだ同居していない場合でも、妻が月経中夫は儀礼を行うことはできない。つまり、月経の汚れは親子や兄弟姉妹の問題ではなく、夫婦の問題とみなされている。^③

3 人生儀礼——誕生から同居まで

誕生後、女性が最初に経験する通過儀礼は一年目の誕生日に行われるもので耳への穴開けの儀礼（カードウクツトウダル）である。男性の場合も同じ儀礼を行うが、一ヵ月ほど耳飾りをつけてやめるため穴はふさがってしまう。女性はそのまま耳飾りをつけておく。耳にピアスをするのは金細工師で、ブラーマンの家庭司祭が四―八名招待される。家の中では大がかりな護摩を焚く。

男性の場合、四、五歳で肩にかける聖紐（フンヌール）をつける儀礼がなされ、その後先生を招いてヴェーダ聖典を教えてもらう。

また伝統的には男女とも五歳になると、秋のサラスヴァティー・プージャの翌日、タミル語のアルファベツトを学びに学校に行く。^③

結婚式は男性が一二、一三歳のときに行われる。花嫁は三歳ほど年下が理想とされる。男女は父系外婚集団であるゴートラが異なる必要がある。結婚によつてカンニからスマンガリーやスリーマディに女性と呼び名が変化する。ちなみに初潮以前と以後では初潮前がチンナポンヌ、初潮後がルドウバーナ・ポンヌやルドウ・カンニ・ポンヌなどとなる。ポンヌはとくに妻を指す。男性は結婚すると司祭の資格を得て、寺院管理の正式なメンバーとなるためできるだけ早い結婚を望む。結婚式は花婿の属するゴートラによつて期間が異なるが、四日から五日続けて行われる。結婚後男子は肩にかける聖紐が二本に増える。花嫁にはタリーというネックレスが贈られる。結婚式の後もすぐに同居するわけではない。^④初潮が始まり、適切と思われる年になるまで別居が続く。結婚後女性には月に二度、満月と新月の日に母に連れられて夫の家を訪れ、儀礼に参加する。また祭りのときにも男性の家を訪れる。初潮後同居の儀礼（床入りの儀礼）が行われるまで夫婦は口をきいてはならない。とくに初潮が始まってからは夫の前で座つてはならない。夫婦ともに義理の親の前では座らないようにする。このように慎み（ナーナ）が増える。

4 初潮

初潮は一〇歳から一三歳の頃に始まる。いつ始まるかは神が決めるという。

初潮が始まると、まず少女を砂の上に座らせる。その時刻で占星術師に占つてもらう。火曜日や新月の日は不吉で結婚が遅れるとみなされる。そして牛乳と果物を与える。樂師たちを伴つて妻の兄弟の一人が夫の家にこれを知らせる。夫はこの兄弟に衣類を、妻には食材を与える。二日目はヴァダイとパーヤーサムという一種のスナックが用意される。マンジェル・ポンガル（ウコンの入ったお粥）も用意される。三日目はプットウ（材料は米粉）

という食事が準備される。この日初めて少女には一度軽食が与えられる。四日目には植物性の油をつけて体をきれいにする。そして、新しいサリーを着て、イヤリング、鼻飾りなど宝石で飾り付ける。牛乳、果物、マンジェ

ル・ポンガルが少女に与えられる。ガネーシャへの供物で吉兆の徴でもあるパルプテインガイを一对用意する。

これはカダレイという豆を粉にして砂糖と混ぜて円錐形に固めたものである。そして、後述するような簡単な豊饒と厄払いの儀礼（サダング）が四日目になされる。ポンガルは招待者たちにも与えられる。五日間女性たちが少女を囲んで歌を歌い、また年輩の女性が危険を取り除くために灯をかざす（アーラーチ）が、四日目にはとくに少女たちに櫛や鏡、サリーの下につけるペチコート（バーヴァーダイ）など女性の吉兆に係する品物が与えられる。招待者は少額のお金（モイ）を少女の両親に渡す。夫の側からはサリーやスナック、果物が数名の女性たちによつて、ときには楽隊（イサイ・ヴェッラーラ・カースト）を伴つて少女の家に届けられる。五日は一度夫の家に行くがすぐ実家に戻る。五日目から料理ができる。

初潮によつて女性はいく日間不浄となる。少女は疲れやすく、体が弱くなつたと感じる。しかし、同時に体内の熱が強くなる。男性より女性の方が二倍もこの熱が高いという。この間隔離され、食事を与えるときも少女に触らないように気をつける。初潮が一五歳ほどならすぐに同居の儀式が始まるが、そうでないならさらに数年間を経て同居が始まる。

初潮後女性はい人で外出することをきびしく禁じられる。それまではシャツとスカートあるいは丈の短いハーフ・サリー（ターヴァニ）を組み合わせたものであったが、これがサリー（ブダヴァイ）となる。このサリーは六ヤードのものではなく、九ヤードのブラーマンが着る本格的なサリー（マディサール）である。これはブラーマン女性の正装であり、たとえ初潮の前であっても夫の家を訪問し儀礼に参加するときに着ていくのが望ましいとされる。

同居の儀礼あるいは床入りの儀礼は夫の家で行われる。そして二人で一つの部屋に入る。この後、初めて夫と

口がきける。

妊娠すると、とくに初産の場合七カ月目、八カ月目に儀式があり、九カ月目に実家に帰る。病院での出産はほとんどない。なお二回目の出産以後は必ずしも実家に帰るわけではない。

五 アイツパシ・プーラム祭

1 祭りの次第

アイツパシ・プーラム祭は女神の初潮を祝って毎年アイツパシ月（二〇—一月）に一〇日間にわたって行われる祭りである。場所はナタラー⁽³⁾ジャ寺院の境内にあるシヴァカーマスンダリ女神寺院である。神格はカンニカームマン（別名プーラッタムマン）という。シヴァカーマスンダリとは名前が異なるが、実質は同一視されている。この祭りの翌日、すなわち一日目に女神とシヴァ神との結婚式が行われる。

祭りは午後九時頃からシヴァカーマスンダリ女神寺院のヴァーストウ・シャーンティで始まる。これは地の霊（ヴァーストウ）をなだめ、祭りの空間を浄化する儀礼である。まず、女神の祭祀像が本殿より運ばれてくる。祭祀像は南東の角のところに安置される。これを運ぶのはデーヴァサバーの当番司祭たちだ。彼らは祭りの間祭祀像の世話をする。

アーチャーリヤがソーリヤー・ブラーマンの助けを借りて寺院の北東の隅で護摩を焚く。その炎で藁人形に火がつけられ、これがブラーマンの中で地位がもっとも低いとされるサヴィンダ・ブラーマンの一人によって外に運ばれる「写真4」。そして祭りに関わる神像（内陣に安置されているシヴァカーマスンダリの石像、運ばれてきた祭祀像などである）の左手首に聖紐（カーツ）を巻きつける。

祭祀の資金をやりくりするマニヤムたちが旗布を旗竿のところに運ぶ。祭祀像もこの近くに運ばれる。旗をた

てるのもマニヤムである〔写真5〕。彼らはディークシタルの中から競りで選ばれる。旗が揚がるとアーチャーリヤがおにぎりの供物（バリ）を竿の周りに供え、礼拝をする。アーチャーリヤは中に入つて、再び護摩を続ける。また祭祀像もこのところに戻る。

一〇時過ぎに祭祀像がシヴァカーマスンダリ寺院より外に運び出される。内陣のシヴァカーマスンダリの石像にこの寺院の当番司祭が礼拝をする。これがその日最後の礼拝となる。同時にアーチャーリヤが祭祀像に礼拝をする。アーチャーリヤは手伝いのディークシタルと先に寺院の外に出て、大通りでバリを供える〔写真6〕。錫状の神像であるアシユタラージャがこの儀礼の主神である。バリは、本来ヴェーダの神々である方角の神々への供物である。祭祀像の巡行に先立つてバリが供えられ、神々がなだめられるのである。祭祀像はシヴァカーマスンダリ寺院からカリヤーナマンダバに運ばれる。そこで牛の乗り物に乘せられて外へ運ばれる。巡行の後、祭祀像はデーヴァサバーに戻る。

二日目から八日目までは朝（九時頃）と夜に祭祀像がシヴァカーマスンダリ寺院に運ばれ護摩と灌頂をする。

護摩には当日のパトロンも参加する。祭祀像は灌頂のあと、きれいに飾られ、牛の形をした乗り物に乘せられて外へ運ばれる。アーチャーリヤはこれに先立つてバリを供えに外に向かう。夜は午後一〇時頃寺院に戻ってくる。

九日目——朝はそれまでと同じだが、夜は大きな山車に祭祀像を乗せて回る。

一〇日目——朝は護摩と灌頂が念入りになされる。そして、夜初潮を祝う儀礼が行われる。この日朝に初潮が始まった、とされる。女神像は水浴を受けるが、不浄とはみなされない。

午後五時頃きれいに着飾った祭祀像が本殿のナタラージャ神の前（カナカサバー）に運ばれる。本尊の当番司祭が礼拝をして、ペチコートで祭祀像につける。そして礼拝をする。礼拝の後カナカサバーとシッサバーの周りを回るが、そのときもペチコートがディークシタルたちによって渡される。デーヴァサバーの前で停まって、マニヤムからペチコートを受ける。本尊の当番司祭が祭祀像に礼拝をし、集まってきたディークシタルたちや信者た

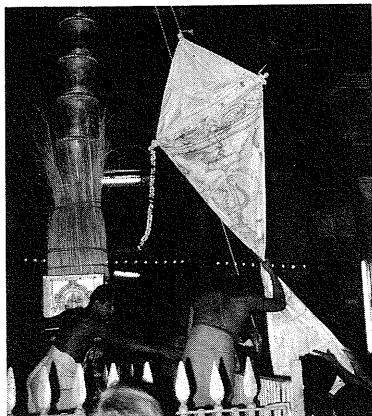


写真5 旗を掲げるマニヤム



写真4 ヴァーストゥ・シャーンティ



写真6 バリを供えるアーチャーリヤ

ちにひよこ豆（ブラサード）が分配される。さらに本殿の内部を一周してベチコートを一〇ほど受け取る。外に出
てからシヴァアカーマスンダリ寺院の旗のところに戻る。

午後七時、アーチャーリヤが祭祀像に向かつて礼拝をする。ベチコートの一部をスカートのようにして広げて
おく。ブレスレットをつけて、供え物をする。これは初潮の四日目に女性を受ける儀礼と同じである。

祭祀像は外の道路に出る。外でもディークシタルの家々からベチコートや供物を受け取る。アーチャーリヤは
それに先立ってバリを供える。この行進の間家では年上の女性が娘や義理の娘に初潮儀礼の四日目に行う儀礼を
ほどこす（後述）。

九時半行進からシヴァアカーマスンダリ寺院に戻ってくる。シヴァアカーマスンダリ寺院の当番司祭がこの日最後
の礼拝をする。旗竿の周りにアーチャーリヤがバリを供える。マニヤムが旗竿に巻き付けてあつた旗を広げ、下
ではこれにアーチャーリヤが礼拝をし、ソーリヤー・ブラーマンたちも呪文を唱える。アーチャーリヤが初日に
巻いた聖紐を神像から取り除く。再びアーチャーリヤがバリを供えに外へ出る。北大通りと東大通りが交差する
ところで、アシュタラージャの聖紐二本と自分の聖紐をはずす。祭祀像が再び外に出て一周する。祭祀像はデー
ヴァサバーに戻る。

さらに数日後、日を選んで、祭りの間に生じたかもしれない不祥事を詫びるためにプラーヤシッタという儀礼
がなされる。これは護摩が主たる儀礼で、不浄というよりも罪を償うために行われるものである。

2 家庭にて

一〇日目、家では朝あるいは夕方義理の娘たちがパルプテンガイをもってくる。年長の既婚女性であるスマ
ンガリーが彼女たちに儀礼を行う。ここで女たちは女神とみなされる。わたしが観察した家庭では、すでに同居
している長男の妻、まだ同居していない次男の妻と自分の娘（未婚者を含む）四人に対し、母がアーラーチ（献灯）

をする。余裕があればサリーや五〇ルピーを与える。女たちは母に對峙する形で東を向いている。母が長男の妻に粃、白米、バヤル、アラブなどの穀類を三回ずつ与えるとそれを妻の方が両手で受ける。そして大皿にこれに移す。同じく次男の妻、実の娘二人に行く。これは女性たちの豊饒力を増す儀礼である。最後に赤い水の入った大皿を頭上で回す「写真?」。これを女性たちがのぞき込んで、この水を外に捨てる。邪視などの厄災をこれで取り払う。女たち四人が順に床に寝て母の足を両手で触れて敬意を表する（ナマスカーラン）。

3 結婚式

一日目の夜、神の結婚式が行われる。この神格はソーマスカンダ（シヴァ）神とその配偶神シヴァーナンダナーヤヒである。つまり、厳密にはアイツパシ・プーラムとこの結婚式とは神格が異なる。だが、これは初潮が始まれば結婚可能となるという話として不自然ではないし、事実そのように見られている。またこの日の巡行のときにも途中で女神にペチコートを渡す人がいることから連続性を認めるのが妥当である。もちろんディークシタルにとって結婚は初潮前に行われるものであるから（初潮後行われるのは床入りの儀礼である）これをディークシタルの人生に對應していると考えるわけにはいかない。なお、この儀礼はシヴァの配偶神がタパス（苦行）をしてシヴァを得ようとするという神話に基づいている。

昼頃デーヴァサバーから女神の祭祀像が外へ運ばれ、近くのマダム（巡礼宿）へ行つてひと休みをする〔図1〕。ここのマダムの主人（スリランカン）がパトロロン（カッタライダール）となつて、この日ディークシタルにご飯をごちそうする（アンナダーナム）。一時か二時半まで男のみ一五〇名が食事をする。この場所で女神は苦行をしているということになっている。この中で女神への礼拝はカッタライ・ディークシタルがする。数時間休んだ後、午後五時頃再び祭祀像が移動し、寺院の近く、東大通りにまで戻る。

午後七時にソーマスカンダの祭祀像がアーチャーリヤとやってくる。二つの祭祀像が向き合つて、それから男

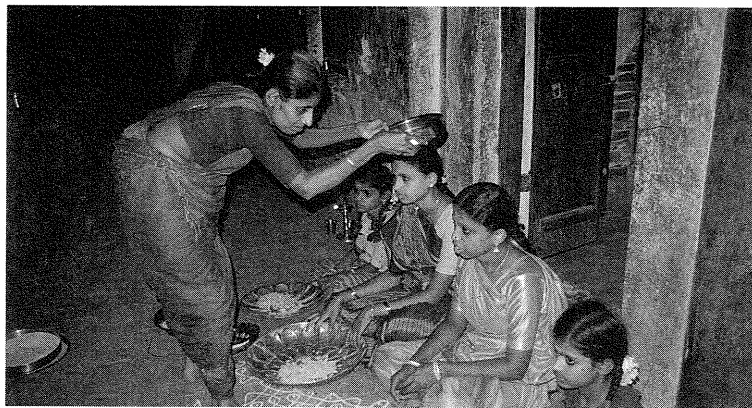


写真7 女性たちの儀礼

神の方が女神を追いかける。八時半、まず男神から女神へ花輪が、つぎに女神から男神に花輪が渡され、これを三回繰り返す。これがこの日のクライマックスで祭りの名前にもなっている花輪の交換（マレーマツトウダル）である。ソーマスカンダの像に儀礼をするのはアーチャーリヤ、女神像を担当するのはデーヴァサバーの当番司祭、花輪を持つていくのはカッタライ・ディークシタル二名である。

花輪の交換が終わると、女神と男神が場所を入れ替わり、女神が先頭に立ち後ろ向きに進む。つまり、後に来る男神と向き合う形で、彼を誘うようにして寺院の境内へと進むのである。そしてデーヴァサバーの前で結婚式をする。結婚式を司るのはシツサバー（ナタラージャ本尊）の当番司祭、これを三人のソーリヤー・ブラーマンが補佐する。結婚式が終了するのは真夜中である。これについては本論の主旨とくに関係しないのでここでは詳述しない。

簡単にまとめると、この祭りの構造は基本的に他の祭りと変わらない。まず地の霊や方角の神々がなだめられ、祭りがつつがなく進行することを祈る。聖紐をつけて司祭や神像などが聖化される。これで彼らは不浄になることはない。祭りの期間中近親に死者が出て不浄で祭りをやめなければならないということはないのである。旗が揚げられて祭りの開始が宣言される。祭りの中心となるのは祭祀像である。内陣にある石の像ではない。祭祀像に護摩と灌頂が行われ、きれいに飾られてから外を回る。護摩や灌頂によって祭祀像には力（シャクティ）が充溢している。同じパターンの日が続く。最後には旗がおろされ、聖紐が除かれ、さらに数日後に祭りの間に手続き上の誤りを償う儀礼が行われる。この祭りの特徴は最後の日に女神の初潮を祝う儀礼としてベチコートの供え物が渡されるということである。そしてディークシタルの家庭内でも初潮に係する儀礼がなされる。家庭では年長の女性が司祭となつて、娘たちを女神として祝う。これは初潮儀礼の四日目、すなわち不浄の期間が終了した後の儀礼と同じである。しかし、祭りでは不浄への言及が女神および女性について行われない。さらに注目す

べきことは、これはディークシタルの間でのみ行われる家庭儀礼であるということである。ディークシタルの女性たちは女神とともに女神になることで司祭の妻としての高い地位を確認しているといえよう。しかし、彼女たちは自分の初潮で不浄となるゆえに完全な同一化が生じてはいない。そもそも月経中の女性はアイツパシ・プーラムに参加することはできない。彼女たちはこの祭りを通じて優位と劣位の二つを同時に学ぶのである。ここでは本来個人にとつては一回限りの初潮儀礼が女神の祭りに組み込まれることで、毎年なされる恒常的なものへと変貌しているのである。それは女性たちの人生一回限りの身体的経験の否定であり、それゆえ個の否定である。代わりに強調されるのが、女性たちの集合性、そして女神が象徴する衰えることのない豊饒力の増加とその確認なのである。

六 神格化の比較

冒頭でも触れたようにヒンドゥー教の世界では神格化が広く一般に認められる。結婚式での花婿と花嫁は神として取り扱われるし、ベンガル地方ではドウルガー・プージャー祭の日に実家に戻ってくる娘たちを女神とみなす。前者の事例は女性にとつて一回限りのものだが、後者の事例はアイツパシ・プーラム祭での女性の神格化と類似している。女性たちは一時的に女神として取り扱われ、それが女神を祀る年中行事に重なっているからだ。より強烈なのは憑依であろう。生身の人間に神が憑いて神として振る舞うことがしばしば認められる。しかし、これは人間の体が神の容器であるという点がはっきりしていて、本章のテーマである神格化とは異なるものと考えたい。以下ではより制度的な神格化の事例を南アジアから二つ選んで、その意味を考えることにしたい。

寡婦が夫の遺体を焼く炎に自らを捧げて死ぬという行為はインドの伝統的な風習サティーとして理解されている。ただし、サティーはもともと貞淑のシンボルである女神を意味し、寡婦を燃やす儀礼行為ではなかった。インドを支配していた英国人によって寡婦を燃やす行為としてサティーという言葉が理解されることになったのである。英国人は十九世紀初頭にこれをあまりにも残酷な風習として禁止した。

ヒンドゥー社会、とくに上層の人々の間では寡婦はきわめて不吉な存在とみなされている。夫の死の原因は生き残った妻自身にあると解釈されるからだ。寡婦の再婚は下層階級の人々にしか認められていない。寡婦になると、潜在的に危険な彼女のセクシュアリティを隠蔽するためのさまざまな措置がとられる。寡婦は女性の象徴である長い髪を剃って、装飾品を体から取り去り、白か薄い色の地味なサリーを着なければならぬ。食事も他の家族の者と一緒にとることが禁じられ、自分の息子の結婚式にも参列を許されない。彼女はもつとも不吉な存在であり、結婚式などの吉なる儀式にふさわしくないとされているのだ。

寡婦の対極に位置するのが、夫より先に死ぬ既婚女性（スマンガリー）だ。息子が二人の間に生まれていれば完璧である。夫が生存している既婚女性は、吉なる存在として結婚式などの儀礼で重要な役割を果たす。

サティーを行った女性たちは女神（サティー・マター）になると信じられているし、こうした女性を出した家族や村には名誉が与えられる。女性がサティーを行うのは彼女が生前より貞淑で、その純潔さが彼女を神的な存在に変容させるからだ。このため、彼女は炎を恐れることもまた火傷による痛みも感じない。それどころか彼女の体は炎のように熱いのである。

サティーは、遺族や村の名誉だけではなく、それをカーストの伝統ととらえているラージャスターンの王族、ラージプートたちにとつても名誉である。彼らから見れば他のカーストの行うサティーは偽物である。彼らのサティーこそが本物で女神を生み出す。死を通じて寡婦は神格化して救済されると同時に、残された人々を祝福するのである。

2 クマリ（処女神）崇拜

ネパールのカトマンドウ盆地を中心に勢力のあるネワール人たちの間には少女を女神とみなし、通常初潮が始まるまで隔離して崇拜する風習がある。選ばれるのは初潮前で乳歯が抜けていない二歳から四歳ぐらいの少女クマリである。彼女は健康で、天然痘などの痕がなく、とりわけ出血の経験のない完全な体の持ち主でなければならない。クマリは五、六年間、一般に乳歯が抜けるまで女神としての地位を占める。これはネワール人特有の慣習であり、一九七〇年代に行われたアレンの調査ではおよそ一人のクマリが各地で女神として崇拜されている。クマリはネワール内の特定の内婚集団から選ばれ、そうした集団が中心となって崇拜する。ネワールはヒンドゥー教徒と仏教徒からなり、前者の方が数が多い。クマリはタレジュというドゥルガー女神と同一視されている女神の化身とみなされている。ここからも分かるようにクマリの伝統にはヒンドゥー教の影響が色濃いが、少女は例外なく仏教集団から選ばれる。ただし、信者は二つの宗教にまたがる。王宮に住むクマリがもつとも有名である。彼女はオーソドックスなネワール仏教徒サキヤ人から選ばれ、王のみならず国民から崇拜される。クマリはタレジュとして崇拜されるが、この場合タレジュはネパール王国を保護し、王の權威を正当化する女神である。王宮のクマリはいうまでもなく他の事例においても、クマリは彼女が属し、また彼女を崇拜する集団にとってそうでない集団を区別する強力なシンボルである。

七 神格化のパラドックス

以上、チダンバラム・ナタラージャ寺院におけるアイツパシ・プーラム祭の分析に加え、北西インドのサティやカトマンドウ盆地のクマリの事例を紹介した。これらの三事例に共通するのは女性が女神になるという信仰

である。以下ではそれがどのような意味合いをもっているのかを簡単にまとめてみたい。

北西インドではサティの慣習が他のカーストとラージプットを区別する。しかし、ラージプット女性が必ずしもみんなサティを行うわけではないから、彼女たちは他のカーストの女性に対する優位とサティを行ったラージプット女性に対する劣位を同時に認めることになる。サティという行為で寡婦は死んで女神となる。その地位は他の事例と異なり永遠で、寺院まで建立されるが、それは自らの生命と引き替えに初めて獲得する地位である。

クマリたちはネワール（厳密にはその内婚集団）の代表としてネワールとそれ以外のカーストとの差異を強調する。とくに王のクマリは王とその国土を保護する女神の化身とみなされている。だが、クマリの完璧さを讃えれば讀えるほど成長が始まった女性の劣位を強調することになる。

同じようにチダンバラムのアイツパシ・プーラムでは一時的な神格化が他のカーストの女性たちとディークシタルの女性とを区別する。しかし、不浄を伴わない初潮は存在しないから彼女たちは優位と劣位を同時に認めることになる。

サティとそれ以外の神格化の風習との相違は、サティでは寡婦の死（殺害）という暴力が作動しているが、クマリやアイツパシ・プーラムではこうした暴力は認められない。また劣位であることが過酷な差別の正当化になるというわけでもない。サティをしない寡婦は当然のごとく差別される、寡婦の生活が悲惨だからサティをする、という論理に類似したものはクマリやアイツパシ・プーラムにおいては生じない。しかし、こうした相違にも関わらず重要と思われるのは直接的であれ間接的であれ、女神化（神格化）こそが女性を二つの極——初潮前と初潮後、不浄な女性とそうでない女性、スマンガリーと寡婦など——に分断し、その優劣の評価を正当化するということである。サティの個別的な分析には政治経済的問題（なぜ他の寡婦ではなく彼女なのか）が問われなければならないが、より一般的な次元では神々の世界と人間の世界との密接さこそ問われなければならない。

したがってサティーを他の神格化の事例とまったく異なるものとしてとらえるべきではないのである。そして三事例から明らかなのは、完璧な神格化が存在しないということが差別の構造を支えているということである。サティーについていえば、すべてのラージプート女性がスマンガリーとして死ぬわけでもないし、寡婦となった女性が必ずしもサティーになるのではないということ、クマリについていえばすべてのネワール女性がクマリになるのではないし、クマリに選ばれても乳歯が抜けたり初潮が始まるとその地位を離れなければならない。またアイツパシ・プーラムについていえばディークシタルの女性たちは一時的にしか女神とはならない。そして女神の初潮は不浄の欠如という点で明らかに女たちの身体的な体験としての初潮とは異なる。また祭りの日が月経に重なる、祭りにも参加できない。こうした点から、神格化こそが女性の劣位さを逆説的に正当化しているといえるのではなからうか。

これらの三例の女性あるいは女神たちは、成熟した女性を否定することで構成されている女神であるということに注目したい。成長以前の少女(クマリ)たち、死を通じて可能となる貞女(サティ)、さらに初潮時に不浄とまらない女神。こうした神格が成熟した女性たちよりも完璧である、すばらしい存在であるという主張は、生身の女性の性(セクシュアリティ)を否定するところで成立するのである。ここに見られる差異化のレトリックは、たとえば男性と異なるゆえに女性を徹底的に排除するような形で成り立っているような差別(女人禁制、聖職からの排除など)とは異なる。そうではなく同じカテゴリーから優れた存在を取り出し呈示することで他の者を劣った存在として個別に位置づけるレトリックが作用しているのである。生身の女性が神格化するという観念は、欧米のフェミニストが楽観的に主張するように女性の地位の高さを反映しているということには必ずしも結びつかない。女性が神格化される可能性にもかかわらず現実には差別が存在するというのではなく、神格化されるゆえにこの世での差別が正当化されるのである。そしてこうした選択的・部分的差別の方が差別が微妙であり、批判することが困難であるというのは明らかであろう。

注

1— ヒンドゥー教の神観念については田中（一九九一、一九九五）に詳しい。神格化あるいは自己神化をめぐるヒンドゥー教の位置づけについてはウェーバー（一九八八）を参照。

2— ブロックの論文は国立民族学博物館で開催された王権のシンポジウムの講演に基づいている。これは松原編の『王権の位相』に翻訳されて取められているが、筆者はその英語草稿を参照した。つぎの文章などを参照せよ。"Famous cases such as the royal rituals of the Swazi also represent the ruler as the only complete person in the kingdom but the famous Nwala ritual seems to be as much demonstration of the incompleteness of subjects as the completeness of rulers." ブロック（一九九一：四七八）に対応。類似の概念はストラザンにも認められる（Strathern 1993）。彼女は成長による人観念の変化を complete と incomplete の概念によって理解することを提唱しているが、その政治的意味について論じてはいない。

3— 以下の寺院および司祭について詳しくは田中（一九九三）を参照。

4— タミル語ではこれらのナタラージャ寺院境内の建築物もコイル（寺院）と呼ばれるため、本論でも区別せずに寺院と呼ぶことにする。

5— この地方の最高位カーストであること、保守的な司祭カーストであることを考えると、身体的な不浄について直接女性から情報を得るのは困難だが、幸い女性のアシスタントを通じて四〇代の女性二名から話を聞くことができた。

6— ローガン（Logan 1980）は浄でも不浄でもない状態をヴィラップと呼んでいるが、ディークシタルたちにとってヴィラップは朝起きたときの状態や着ていた服を意味する。それはどちらかというと不浄な状態に近い。

7— こうした表現は微妙に差はあるがさまざまな地域から報告されている（たとえば Dubois 1906: 708, Srinivas 1942: 129 n. 1）。古典についてはレズリー（Leslie 1989: 283）を参照。

8— なお、ディークシタルの女性の間では月経はなによりも不浄とみなされていたが、他の地域からの報告を考慮すると月経を不浄とのみ考えるのは単純すぎる。この点については関根（一九九四）、Bhatnacharya（1980）、Kryger（1990）、Rajadhyaksha（1995）、Ram（forthcoming）、Thompson（1985）などを参照。

- 9—サラスヴァティー・プージャはナヴァラトリ祭の最終日に当たる。この祭りについては田中（一九九四）を参照。
- 10—結婚式から六カ月間夫は髪を切らないが、六カ月後に髪を切り、またタリーの紐を替える。
- 11—南インドでは一般に初潮儀礼が盛大に行われ、その婚姻儀礼との類似性が指摘されてきた（とくに Good 1991, Ram forthcoming）。しかし、それは一般に結婚が初潮後に行われる非ブラーマン・カーストの場合である。ディークシタルの場合も他のカーストに比べると初潮儀礼は簡潔なものである。
- 12—これには夫方の女性やディークシタル以外のカーストの女性も参加する。
- 13—以下の記述は一九八九年一〇月一六日より二五日まで行われた祭りの観察に基づいている。
- 14—詳しくは田中（一九八六）を参照。
- 15—サティーについては田中（一九九八）を参照。
- 16—クマリ崇拜については Allan (1975) と寺田（一九九四）に依る。
- 17—乳歯が抜けても血が出ていなければそのままクマリの地位につくことができる。初潮後もその地位に留まることもあるようだが、これは例外である。さらに、日常生活に戻っても継続して女神として崇拜されることもある。
- 18—とくに幼少から女神として取り扱われ、初潮まで女神の地位にいた少女にとってその地位を去って一般の生活を送るのはきわめて困難とみなされている。
- 19—サキヤは仏陀（釈迦）の血族の直系であると信じられている。
- 20—たとえば Gross (1978) を参照。

参考文献

- ウェーバー、マックス、一九八八「宗教倫理と現世」（英 明訳）『宗教・社会論集』河出書房新社
- ブロック、モリス 一九九一「王権の持続性」（秋津元輝訳）松原正毅編『王権の位相』弘文堂
- 関根康正 一九九四「清めと儀礼—タミルの成女式」辛島昇編『インド入門II—ドラヴィダの世界』東京大学出版会
- 田中雅一 一九八六「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ー寺院儀礼」『民族学研究』五一巻一号、一一三頁

——一九九一「ヒンドゥー教の神々—その〈体系的記述〉をめぐる」谷泰編『文化を読む—フィールドとテキスト

トのあいだ」人文書院

——一九九三「南インドの寺院組織と司祭たち——自立への志向と相互依存」長野泰彦・井狩弥助編『インド＝複合文化の構造』法蔵館

——一九九四「女神たちの夜・女たちの夜——ナダンバラムの九夜祭（ナヴァアラトリ）」辛島昇編『インド入門Ⅱ——ドラヴィダの世界』東京大学出版会

——一九九五「庶民信仰における自己肯定・自己否定・他者否定——ヒンドゥー奉納儀礼の構造と民衆宗教画の変貌をめぐって」楠正弘編『宗教現象の地平——人間・思想・文化』岩田書院

——一九九八「女神と共同体の祝福に抗して——現代インドのサティ（寡婦殉死）論争」田中雅一編『暴力の文化人類学』京都大学学術出版会

寺田鎮子 一九九四「解説 クマリ信仰と本作品の関係について」ビジャイ・マッラ『神の乙女クマリ』（寺田鎮子訳）新宿書房

Allen, Michael R. 1975. *The Cult of Kumari: Virgin Worship in Nepal*. Kathmandu: Tribhuvan University Press.

Bhattacharya, Narendra Nath 1980. *Indian Puberty Rites (second edition, enlarged and revised)*. Delhi: Munshiram Manoharlal.

Dubois, Abbé J. A. 1906. *Hindu Manners, Customs and Ceremonies* (translated by Henry K. Beauchamp), Oxford: Clarendon Press.

Good, Anthony 1991. *The Female Bridgroom: A Comparative Study of Life-Crisis Rituals in South India and Sri Lanka*. Oxford: Oxford University Press.

Gross, Rita M. 1978. Hindu Female Deities as a Resource for the Contemporary Rediscovery of the Goddess. *Journal of the American Academy of Religion*. 46 (3): 269-297.

Krügier, Jocelyn 1990. Caste and Female Pollution. In M. Allen and S. N. Mukherjee (eds.) *Women in India and Nepal*. Canberra: Australian National University.

Leslie, Julia 1989. *The Perfect Wife: The Orthodox Hindu Woman according to the Stridharmapaddhati of Tryambakayajnan*. Delhi: Oxford University Press.

Logan, Penelope 1980. *Domestic Worship and the Festival Cycle in the South Indian City of Madurai*. Ph. D. Thesis submitted to the

University of Manchester:

Rajadhyaksha, Tarini 1995. *Symbolism of the Female Life-cycle with Special Reference to the Female Body in Everyday Life: A Case Study from Maharashtra*. Ph. D. Thesis submitted to the University of Delhi.

Ram, Karpana (forthcoming) The Female Body of Puberty: Tamil Linguistic and Ritual Perspectives on Theories of "Sexuality".

In John Ballard (ed.) *Regimes of Sexuality*.

Srinivas, M. N. 1942. *Marriage and Family in Mysore*. Bombay: New Book.

Strathern, Marilyn 1993. Making Incomplete. In Vigdís Broch-Due, Ingrid Rudie and Tone Bleie (eds.) *Carned Flesh/Cast Selves: Gendered Symbols and Social Practices*. Oxford: Berg.

Thompson, Catherine 1985. The Power to Pollute and the Power to Preserve: Perceptions of Female Power in a Hindu Village. *Social Science and Medicine*, 21 (6): 701-711.