

《供犠》のゆくえ

——コロニアル・インドとポストコロニアル・ランカ

田中雅一

(1) we came, we saw, we were horrified, and intervened.

(2) 現代社会は見世物の社会ではなく監視の社会である。

一 コロニアルとポストコロニアルを結ぶ視点

本章は、植民地政府や独立後の国家が、地域共同体に根ざした、暴力をともしなう儀礼（以下に述べる理由でここでは一括して《供犠》と呼ぶ）に対しどのようなまなざしを向け、対処してきたのかを明らかにする。⁽³⁾動物供犠を典型とするこうした諸儀礼には、かならずといっていいほど「野蛮」「残酷」「暴力的」「非衛生」「迷信」といった否定的な形容がなされてきた。ここで取りあげるのは、一九世紀の英国植民地の南インド（マドラス管区）と独立直後のスリランカ（セイロン）であり、対象は、鉤吊り（hook-swinging）、火渡り（firewalking）、動物供犠（animal sacrifice）である。これらは形は異なるが、本質的には象徴的な死と再生の契機を含む供犠の構造を供え

〔解題〕 再編される「伝統文化」

歴史家E・P・トムソンは、『イギリス労働者階級の形成』（一九六五）の序文に次のように書いている。

「私は、貧しい靴下編み職人を、ラダイト運動に参加した農業労働者を、手織り職工たちを、ユートピアを夢見た職人を、ジョアナ・サウスコット「一八世紀後半の民間女性説教者」に群がった信者たちを、忘れ去られた歴史の片隅から救い出してやりたい。この人たちの仕事も伝統も失せようとしていたかもしれないし、彼らの新しい産業社会にたいする敵意は時代錯誤だったかもしれない。彼らがめざしたコミュニティ構想は幻想であり、彼らが企てた反乱は無謀でしかなかったかもしれない。しかし、この激動の社会を生き抜いたのは彼らであってわれわれではない」。

トムソンによって提唱された「下からの歴史学」、すなわち、それまでの歴史家が黙殺してきた名もなき人びとを彼ら自身の経験に照らし、彼らの価値観や行動規範のなかで理解しようとする歴史分析の手法は、人類学のフィールドワークと驚くほど似ている。「下からの歴史学」が、もっぱら、歴史などもないと思われた人びと、もしくは、自分たちの歴史があることに気づかなかった人びとを扱っているからだ。事実、歴史家たちは、そうした人びとをいかに描き、理解するかのモデルを人類学に見いだそうとしてきた。

そのひとつに、田中論文が論じている「供儀」、すなわち、「地域共同体に根ざした暴力をとまなう儀礼」の問題もあげることができる。すぐに思い浮かぶのは、やはりトムソンの手によって歴史学の分析対象として「正式」の場所を与えられたシャリヴァリ「当局によって弾圧、禁止対象とされた、民衆の間でしか通じない制裁儀式」であろう。田中論文は、一九世紀半ばのインドと独立後のスリランカにおける供儀の比較分析をつうじて、国民統合のための伝統文化の再編成過程でどのような取捨選択がおこなわれたのかを明らかにしていく。そこに、支配・被支配関係では捉えきれない、コロシアルとポストコロシアルを結ぶ植民地体験の一端も描き出され、植民地経験そのものの捉え直しが試みられているといえるだろう。

（井野瀬）

ているという点と、鉤吊りや火渡りの参加者がしばしば犠牲者 (victim) として記述されていたという二重の意味で、すべて供犠と考えることができる。直接的にはこのような広い意味での《供犠》と、間接的にはそれを実践する地域共同体・民衆・低カーストがどのようなまなざしにさらされ、宗教的経験がいかに変貌しつつあったのか、そして《供犠》へのまなざしが、植民地時代とそれ以後において変わったのかどうかを検討する。

植民地政府は、植民地の「野蛮な風習・文化」を支配の根拠として利用する。その「未開さ」を強調し、「文明化する」ことが宗主国の使命 (civilizing mission) とすることで、宗主国はその経済的収奪や政治的抑圧から人びとの目をそらすとした。こうして植民地支配は啓蒙的関与へと変貌する。文明化の対象となって弾圧されたのがここである《供犠》であり、その典型とされるサティー (寡婦殉死、後述) は、一八二九年に法的に禁止された。

《供犠》の改革・弾圧はたんに植民地政府と支配下にある人びとの確執という単純な二元論を意味しない。なぜなら支配下の人びとの側にも改革に賛同する人物がすくなくおろし、改革をめぐる複雑な作用が働いていた。植民地下において改革を唱えた人びとが、独立後エリートとして政治の中枢に引き続き関わり、近代国家の形成過程において類似の「改革」や法制定を担う動きも見られた。ただし、ここでは支配構造の連続性という点だけでなく、《供犠》を否定しようとするより構造的な理由をも強調したい。

独立後近代国民国家の建設を目指した植民地は、ひとつのジレンマに対峙した。それは一方で国際社会の一員として近代国家にふさわしい統治機構を身につけることであり、当時の西欧列強が呈示する国家 (イデオロギー) 装置が絶対的基準として求められた。そこではさまざまな領域において西欧を模範とする「近代化・合理化」あるいは生活改善が実施された。しかし、他方で植民地は国民の統合の象徴としてそれに固有の文化を再編成しなければならなかった。これが過去 (歴史) や伝統の創出であり、国民文化の誕生という現象である。⁽⁴⁾しかし、この固有性の創出は絶対的基準を前提とする近代国家化の過程とまったく別個に進展するのではない。現実には絶対的基準、

すなわち近代の倫理や規範が許容する範囲での伝統の創出が意図されたのである。そこでは植民地時代におけるのと類似の文明の基準が作用する。

固有の文化を再編成するにあたってなにを取捨選択するのか、させられたのか。この取捨選択は「改革」「文明化の使命」という形で植民地政府によって実施されたものと基本的には同じ動機に基づいていると考えてもよからう。その際、どのような慣習が改革の対象となり、どのような言葉・レトリックが使用されたのか。これが、本章の主題である。冒頭でL・マニが紹介している「来た、見た、ぞっとした。そこで干渉した」という言葉が「来た、見た、気に入った、そこで侵略支配した」という現実をいかに隠蔽しているのか、その隠蔽が独立後には、国民統合という名目で、少数民族支配の正当化という形で、国内植民地化の進む状況においてなお続いている。この意味で〈供犠〉のゆくえを探ることはきわめてポストコロニアルな課題でもある。

本章ではまず、ここで取りあげるさまざまな儀礼が本質的に〈供犠〉であり、儀礼的な再生装置であるということとを明らかにする。それがどのような形で語られ、結果否定されたのかを検討し、その裏に潜むより一般的な前提を考察する。最後に否定的な価値を付与された〈供犠〉が今日どのような変貌を遂げつつあるのかを素描し、〈供犠〉の否定とは、より一般的な次元で「規律・訓練」(フーコー)を核とする近代的な権力と伝統的な「死と再生の権力」との拮抗の徴候としてとらえられることを指摘する。

二 再生装置としての〈供犠〉

ここで取りあげるのは、タミル・ヒンドウの民衆文化における〈供犠〉である。まず、文化人類学はこの種の

儀礼にどのような解釈を与えてきたのかを明らかにする。

筆者が調査したスリランカのタミル漁村では、さまざまな暴力が儀礼に認められたが、その中でも村人がもっとも外部の眼を気にしていたのは動物供儀であった。これは筆者が調査する少し前に法的に禁止されたにもかかわらず、村人たちはバドゥラカーリー女神の祭りで密かに供儀を実施していた。しかし、かつては数十頭が屠られていた村祭りで、儀礼的に殺されるのは、村人の代表が捧げる村の山羊のみとなっていた。個人が供える山羊や鶏はすべて生かしたままで、あとで競りにかけられて売却される。村の山羊の供儀の場面は写真撮影が禁じられていた。

バドゥラカーリーは伝染病をもたらす恐ろしい神であるが、彼女を怒らせないなら、反対に村人を伝染病から守る存在である。この祭りは、かつて村を伝染病がおそったが、女神が現れて人びとを救った、という神話に基づいている。祭りにおける女神の勧請かんじようと村の中枢部への行進は、女神の怒りの徴しるしである伝染病の発生を表す。しかし、最後に山羊が供儀されて女神は村を救う守護神へと変貌し、同時に伝染病も収まる。一〇日間の祭りの最後の日、黒い山羊が寺院の門の前に引かれてくる。これに村の代表である寺院委員会の会長が水をかける。司祭が花輪をかけ、香を焚く。山羊が軀をブルブルんとふるわせると、女神が山羊を受け入れた徴とみなされ、寺院付きの手伝いが山羊の首を大刀で断ち切る。首は女神像の方を向くようにして地面に置かれ、礼拝される。このあと、何人かの個人が山羊や鶏を奉納する。奉納者はこれらに水をかけるが、殺すことはない。村の山羊は村の代表とされて村全体を表し、それ以外の山羊や鶏は奉納者個人を表す。彼らの代わりに動物が殺され、女神に受け入れられることで、人びとも新たな生を獲得するのである。⁽⁶⁾

もう一つの祭り、ドラウパディー女神の祭りでは動物供儀はなされていなかったが、その痕跡はまだ認められた。口頭伝承によれば今世紀始めまで動物供儀が行われていたが、司祭が肉食のバンダーラン・カーストから菜食のバラモン・カーストへと代わったことによって、禁止されたという。ここで注意して欲しいのは、この禁止は外部か



図1 火渡り

らではなく、同じタミル・ヒンドウの一員であるバラモンによったことである。ただし、彼らも一九世紀末に外から村にやってきたわけで、よそ者による改革ととらえることも可能である⁽⁷⁾。

法的に禁止された動物供犠と対照をなすのが火渡り(プーミディ)(図1)やカーヴァディ(後述)である。

火渡りはドラウパディー女神祭のクライマックスとなる儀礼で、およそ一〇〇〇名の男性が火渡りを行う。こちらにはスリランカ全土を紹介する観光用のパンフレットなどにも記載されていて、村人だけでなく、外からも大勢の人がやってくる。カーヴァディもまた人気の高い奉納儀礼であり、観光化が進んでいる。

ドラウパディー女神祭はインドの二大叙事詩のひとつ『マハーバータ』に基づいており、そのヒロインであるドラウパディーを讃えるのが目的である。一八日間の祭りの最後に火渡りが行われる。昼間、火渡りの場所で菩提樹の木が燃やされる。夕刻になるとその残り火のうえを歩くことになる。長さはおよそ五メートルである。先頭はトランス状態の霊媒で、渡り終えたところに女神の像が安置されている。彼の後に一般の奉納者が続く。男たちの中には恐怖にかられて駆け足で火渡りするものもいれば、霊媒に負けにくい自信のあるしっかりした足どりで進むものもいる。詳しいことは省略するが、ここで霊媒は、女神に捧げられた犠牲と解釈することができる。霊媒は村の山羊と同じように、村の犠牲となって火を渡る。そしてその後に続くのは願掛けを成就する奉納者たちである。これは村の代表の山羊の後に供えられる奉納の山羊や鶏に対応する。炎によって、彼らは「死」に、女神のも

とで再生するのである。⁽⁸⁾

こうした状況は二〇〇年以上前においてもあまり変わってはいない。一八世紀後半に南インドを旅したフランス人は、火渡りやカーヴァディ、鉤吊りについての記録を残している。⁽⁹⁾ またそれより早い一八世紀半ばの記録とされるデュボアにはつぎのような火渡りについての記述がみられる。⁽¹⁰⁾

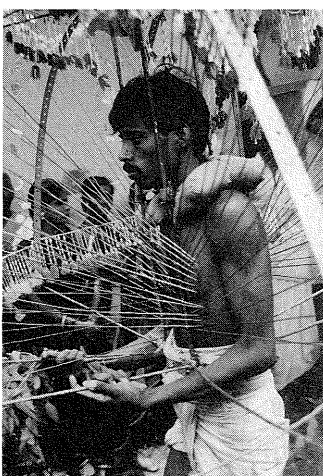


図2 カーヴァディ(1)

なかには裸足で燃えている炭の上を歩く願掛けをする者もある。このためにたくさんのお木を燃やす。そして炎が消されて木が燃え尽きてしまうと、真つ赤な残り火を長さ六メートルほどの場所に敷く。犠牲者はその端に立って、このために用意された泥に足を突っこみ、ひととびしてから残り火の上を足早に歩いて向こう側の泥に再び足を突っこむ。⁽¹¹⁾



図3 カーヴァディ(2)

カーヴァディは、クジャクの羽などの飾りが付いた天秤棒を担いで、トランス状態で踊りながら寺院に参拝するという典型的な奉納儀礼である(図2)。カーヴァディは、魔神(アスラ)の神話に基づいている。昔、あるアスラが、天秤棒で二つの丘を運ぶ途中でムルガン神の怒りにふれて殺された。しかしムルガン神の慈悲で甦り、その忠実な信者として迎え入れられるのである。この儀礼には身体に細かい針を刺したり(図3)、鉤を背中にかけ

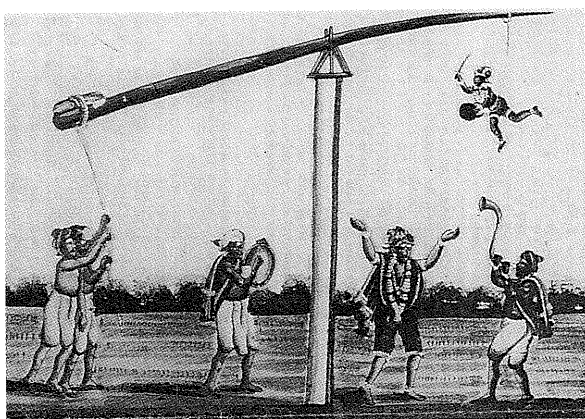


図4 インドの鉤吊り (Oddie 1991)

たりする荒技が一緒に実施される。⁽¹²⁾ この針をよく見ると、神（ムルガン）の武器を型取ったものである。つまり、奉納者は自分たちをアスラに見立て、神に殺害される。だが、神話と同じく、彼らは生き返る。ここにも死と再生のテーマを認めることができる。

鉤吊り（チエディル）⁽¹³⁾ は、動物供儀や火渡りと同じように村祭りのハイライトとなる儀礼である。寺院の前に大きな柱がたてられ、それと交叉するような形で長い棒がつけられている。この片方に奉納者が引っかけられる。奉納者はここで正装し、剣と盾をもって、背中に鉤をかけられて吊り下げられ、ブランコのように揺すられるのである（図4）。奉納者は花弁などを放って地上の人びとを祝福する。歌を歌ったりする。これも願掛けによる奉納儀礼であるが、ときには村全体のために代表者が選ばれたこともあった。⁽¹⁴⁾ 体重を支えきれなくなつて墜落死することもあったが、これは供儀の真の完遂とみなされた。

ある地方ではこれはカーリー女神とアスラとの闘いの再演であり、女神がアスラを倒した後、その背中を噛んで血を飲んだという言い伝えに基づいているという。⁽¹⁵⁾ ここでも《供儀》のテーマがはっきりしており、奉納者はアスラに自分をなぞらえていることが分かる。なお、奉納者のおおくは男性だが、女性のこともある。再度デュボアから引用する。

この残酷な女神に捧げられた寺院の多くには、一種の十字架が門の向かいにたてられている。その腕の一番端

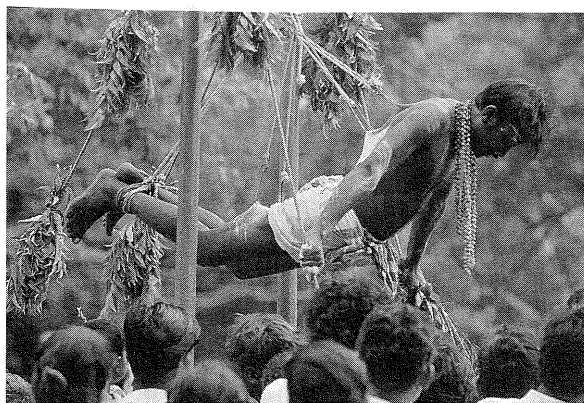


図5 スリランカの鉤吊り (大村次郷氏撮影)

には滑車があつて、鉤の付いた紐が垂れ下がっている。残酷な苦行を行うことを誓ったものはこの十字架の下に横たわる。司祭が感覚が鈍るまで彼の背中を叩く。このあと、鉤を皮膚に刺し込むのである。こうして、この不幸で惨めな男は宙高く引き揚げられる。宙ぶらりんになっている間、彼はいかなる痛みの印も見せないように気をつける。実際彼は、とめどなく笑ったり、冗談を言ったり、大げさな身ぶりをしたり、はたまた哄笑する。決められた時間空中で振り回されてから、犠牲者は地上に降ろされる。そして傷の手当が終わるやいなや誇らしげに帰宅する⁽¹⁶⁾。

インドでは現在鉤吊りはほとんどみられない。しかし、スリランカにおいては、それにちかい儀礼が認められる。これは棒を固定せずに、山車に人を吊るして寺院を回るもので、民族誌映画 *God of Four Seasons* (1974) に生々しい描写がある。最近では大村氏が写真撮影に成功している(図5)⁽¹⁷⁾。

動物供犠や火渡り、自傷をともなうカーヴァディ、あるいは鉤吊りは原則として感謝の奉納を示す所作である。人びとはなんらかの願いを神に祈り、それがかなえられると感謝のしるしとして供犠をしたり、みずから火渡りやカーヴァディを行う。なにをするかは祈りのときに決めておく。それらは動機において同じであり、象徴的な死(暴力)による自己否定、再生、そして神による受容を認めることができる。霊媒のように村を代表する場合は、村が再生の対象である。

動物供犠は本人ではないにしても、その代替物としての動物が殺され、神に受け入れられる。供犠の直前に動物が示すふるえは神がこれを受け入れたしるしであり、人間がトランス状態に陥ったときに示すふるえと同じものとされる。火渡りやカーヴァディにおいても参加者はトランス状態にあることが期待されていて、どちらもより直接的な身体への暴力が見られる。そのためか、動物供犠をはじめ、火渡りや鉤吊りは歴史的には論争の種であった。次節ではこれらの儀礼行為にどのようなまなざしが向けられていたのかを見ていくことにしたい。

三 コロニアル・インド

冒頭でもふれたように、一八二九年にサティーが法的に禁止された。サティーとは寡婦殉死としばしば訳されるが、要は寡婦が夫の遺体とともに焼かれたり、埋められたりする風習をいう。英国人や一部のヒンドゥー改革派の推進によって、サティーの実態が調査され、禁止法が制定されるにいたったが、その反対も根強かった。⁽¹⁸⁾一八五七年に大反乱が生じ、翌年英国政府はインド人の宗教への不干渉政策を採用する。これ以前にもすでに、インドで伝道活動を行っていたキリスト教会が、宗教行事への不干渉を主張していた。それが結果として大反乱以後受け入れられた⁽¹⁹⁾ということである。

改革の対象となった〈供犠〉はさまざまであるが、ここでは鉤吊りと火渡りについて述べてみたい。⁽²⁰⁾鉤吊りは一八五二年に二人の死亡者を出したため、政府が調査することになり、一八五四年に鉤吊りと火渡りについての報告書がまとめられている。しかし、具体的な処置はなされなかった。鉤吊りについてはさらに、一八九〇年代にも再度調査がなされ、イギリス本国の下院でも取り上げられたのち、一八九四年に禁止される。二〇世紀初頭には人間

の代わりに山羊などの動物が鉤吊りにされた。⁽²¹⁾ 火渡りはそれほどきびしい批判にさらされたわけではないが、炎の代わりに花を敷いてその上を歩くという変化も生じた。⁽²²⁾

以下、一八五四年に植民地政府が刊行した『報告書』⁽²³⁾において、鉤吊りや火渡りがどのような枠組みを前提として論じられているのかを考察することしよう。一読して気づくのは、公か私か、宗教か慣習か、あるいは宗教か商売か、そして最後にエリートのか民衆的かという二項対立に基づく問いかけである。この『報告書』での政府の主張は明快だ。インド人の宗教には干渉しないが、「残酷でぞっとする」慣習は改革するというのである。そしてこの試みをきちんと説明すれば、インド人の大半、とくに鉤吊りに関わっていない「裕福で知性のある階級」から支援を受けることができると述べている(二頁)。ここにすでに鉤吊りが宗教ではないこと、インド人の多くは支持しないことなどが政府の公式見解として表れている。

具体的にこれらの項目について見ていくことにしよう。

【宗教か慣習・商売か】

1 (鉤吊りは) ヒンドゥー教徒にとって宗教儀式などではなく、さまざまな宗教を信仰している多くの人びとのおお半にとつて不愉快な見世物である(三頁)。

2 (鉤吊りは) ヒンドゥー教徒の宗教的礼拝の一部ではなく、ひどい病気にかかったときになされるたんなる願掛け成就への感謝の儀礼にすぎない(二七―二八頁)。

3 (火渡りの) 儀式は宗教の信仰とはなんの関係もない。しかし人びとは先祖伝来の慣習を弁護して、このバカげているが危険きわまりない行為を継続して行うことを要求した(二〇頁)。

4 (火渡りは) 下級の聖典に書かれている(二五頁)。

5 この慣習(火渡り)はどの宗教書にも書かれていないためヒンドゥー教とは関わりがない(二三頁)。

ここで鉤吊りや火渡りは、不愉快な見世物でしかなく宗教ではない、とされる。個人的な願掛けに関わるということも宗教ではない理由となっている。宗教ではないという根拠の一つは聖典に書かれていないということである。書かれていたことが認められても、その聖典の質が問われる。⁽²⁴⁾当時すでに宗教への干渉に対して批判が内部から起こっていたことを考慮すると、宗教か、見世物や商売かという問いは、慣習の価値付け以上の政治的な意味を持っていたといえよう。

【エリートか民衆か】

この対比はさらに、知識人と民衆との対比として現れ、例外がないわけでないが、⁽²⁵⁾鉤吊りや火渡りが蒙昧な低カーストの慣習であるとみなされる。この点はしばしば強調されているが二つだけ紹介しておきたい。

6 鉤吊りは主としてヒンドゥー教徒の低カーストによって挙行されている(二頁)。

7 バラモンは火渡りにはまったく関与しないし、(下層の)シュードラ・カーストでも多くの者は関わろうとしない(三三頁)。

【公か私か】

役人や警察は、鉤吊りの執行そのものより、それがどこでなされるのかを問題にした。公的な空間なのか、あるいはそれに近い場所で行われ、したがって実質的に公的な空間を侵しているか。こうした問いかけが干渉の直接的な口実であった。

8 この祭り(鉤吊り)は警察によって阻止されたが、その理由は、本道の通行人に不快で目障りであったから(三頁)。

9 (鉤吊りは)公道から見えていたので、すこし遠くの野原に移すことになった(三頁)。

四 ポストコロニアル・ランカ

スリランカでは、一九四八年の独立後、少数民族のタミル・ヒンドゥー社会の宗教改革が提案され、三つの項目が問われることになった。寺院管理の法的改革、不可触民（ハリジャン）たちの寺院入場許可、そして動物供犠の禁止である。ここでは三番目の動物供犠についてのみ考察することにした。当時タミル人の集住するジャフナ半島だけで、一八五の寺院で動物供犠がなされ、毎年一万頭近くの山羊が犠牲となっていた。一九五一年に政府が刊行した『報告書』⁽²⁶⁾は、ほとんどが一九四九年から五〇年に行われたタミル人有力者および団体三七五件からの手紙や公聴会の記録からなっている。したがって、インドの『報告書』と異なり、むしろ当事者に近い人びとの考えであることをまずことわっておきたい。

一九五一年に『報告書』が国会に提出され、さらに法案が呈示されたが、そこで取り扱われていたのは寺院管理だけであつた。⁽²⁷⁾その理由としてスリランカ（セイロン）ではタミル人は少数派であり、仏教徒のシンハラ政権下での法の導入が悪い前例となることを懸念したからである。

【宗教か慣習・商売か】

動物供犠においてもそれが聖典によって裁可されているかどうかが問題となった。その際、自分たちが依拠すべき聖典は動物供犠を認める最古の聖典『ヴェーダ』ではないということが主張されている。以下に具体的に見るように、その理由はさまざまである。中世に書かれた『アーガマ』を持ち出す者、たんに時代の変化を指摘する者、そして『ヴェーダ』についての解釈はかならずしもひとつではないとする意見などが認められる。さらに供犠が野

蜜であり、非暴力といったより一般的な原則に反することが強調されている。

1 二人の女性 は動物供儀に反対した。たしかに、ヴェエダ時代の『ヴェエダ』では動物供儀が認められているが、タミル人の属するシヴァ派では認められていない (二〇頁)。

2 たとえ『ヴェエダ』が動物供儀を認めていても、われわれの尊敬するラトナム師が主張するには、われわれの時代はヴェエダ時代ではない。(動物供儀を認める) ヴァイラヴァ派やシャクタ派について、彼はそうした宗派はセイロンには存在せず、それらは商売や個人的な快楽のために人びとが創りだした想像の産物であると述べた (一六頁)。

3 宗教の本質的教義は不変だが、儀礼や慣習は時間と社会の進歩にともなうて変化すべきである (二二頁)。

4 動物供儀について、(シヴァ派の聖典である)『アーガマ』はこの慣習を認めていない、そして『アーガマ』に通じている人びとが果物を供物にするのと同じように、無知のせいで動物を犠牲にする人びとがいる (二五頁)。

5 動物供儀について、われわれはこの慣習に反対する。なんとすれば、それは自分たちの宗教の中心的原则である非暴力と矛盾するからである (三〇頁)。

6 今日ジャフナ半島で行われているような形式の動物供儀にはいかなる宗教的裁可も認められない。動物供儀が行われるおなじ寺院で、バラモンが儀礼を執行している場合が今でもジャフナにある。たとえ宗教書になんらかの裁可があると想定しても、この慣習は社会的良心上嫌悪すべきことである (三九頁)。

7 インドには『ヴェエダ』に基づく宗派がおよそ二〇あるが、(動物供儀のような)本質的なことからでは相互に矛盾している。これは『ヴェエダ』の解釈が多様だからだ (四八頁)。

動物供儀の商業的な性格もなにか指摘されている。動物は平日の二、三倍の値段で売れるからだ。

8 願掛けを行って山羊を奉納した男は、このあと神から慈悲を受ける。しかし、彼は寺院の管理者に数ルピー

を払うだけで、四、五〇ルピーもする山羊は持って帰ってしまう。これはどんな動物や鳥にも当てはまる慣習である。当人は神から慈悲を受けたのだから神を騙しているということになる(三二頁)。

9 動物供犠は、どんな宗教によっても認められていない、宗教とはまったく関係ない慣習である。それは商売の手段である(三四頁)。

10 たしかにシヴァ派は動物供犠を禁じていたが、神々から一時的な利益を得ようとするシヴァ派の人たちの中には動物供犠を実施している人がある。これは神への賄賂のようなものである。……いまジャフナ半島で行われている動物供犠はヴェーダの供犠とはまったく異なる種類のものである。何百もの物言わぬ動物や鳥が寺院の前に引つ張られて殺される(四七頁)。

【エリートか民衆か】

動物供犠もまた低カーストの行う儀礼と判断されていた。さらにカーストへの言及はなくとも、供犠を行うのは無教養で、無知な証明であることが強調されている。

11 主としてこのような供犠に関わっているのは貧窮状態にある低カーストの大部分である(六二頁)。

動物供犠を法的に禁じるべきかについては意見が分かれているが、中にはこれは宗教ではないから国家の干渉を問題にする必要はない、そして国家の干渉は真の宗教を保護するために必要だと述べている例もある(六四頁)。

五 〈供犠〉へのまなざし

一九世紀半ばの植民地インドにおける宗教(伝統)についての報告書と、独立直後のスリランカの動物供犠をめ

ぐる報告書から、どのような共通性を抽出することができるだろうか。まずどちらも聖典主義である。その背後にあるのは、宗教とはなによりも聖典に基づくものであり、それを中心に組織化される人間の諸活動という考え方である。換言すれば、聖典に見当たらない慣習は宗教ではないということである。しかし、そもそもコロニアル・インドにおいて聖典とはなにか。キリスト教の『聖書』やイスラームの『コーラン』に匹敵するのは『ヴェーダ』であろうが、それが当時のヒンドゥー教からあまりにかけ離れているのは明白な事実であった。ここに西欧人の偏見を認めることはたやすい。

ポストコロニアル・ランカでおこった動物供犠をめぐる論争では、まさにこの『ヴェーダ』の聖典としての權威が問われることになった。というのも、『ヴェーダ』では動物供犠が認められているからだ。代わりに強調されたのはシヴァ派の『アーガマ』という聖典である。つまり、聖典はたしかに参照基準ではあるが、どれを權威とするかについては意見は確立していなかった。また、インドからの引用4から、聖典そのものに暗黙の等級があったことが分かる。

聖典にはないという指摘を間接的に支えるのは、『供犠』の世俗的側面や習合的な性格である。それらは見世物としてあるいは金儲けの契機とみなされ、さらにヒンドゥー教徒以外の信者たちが集まるという事実も、これらの行為が真に宗教的なものではない証左とされた。現世利益を本質とするような民衆宗教の性格が習合的なものである事実を踏まえると、聖典による一元的な規定は、民衆的要素を否定するものに他ならない。⁽²⁸⁾

こうして『供犠』は宗教とはみなされず、禁止の対象とみなされた。それがサティの場合のような法の制定へと結びつかず、また大論争にもならなかったのは、これらが現実にはそれほど危険ではなく、また一部ですでに衰えつつあったからである。

つぎに当事者の意志についてふれておきたい。動物供犠の場合を別にと、鉤吊りも火渡りも当事者が自発的

に行っているかどうか論点の一つとなった。⁽²⁹⁾ 自発的に行うなら、それ自体当事者の蒙昧さの証明であり、教育のない低カースト出身者が中心であるという事実を裏付けることになった。そして、自発的であることが認められても、それが現世利己的な動機に支えられている限り宗教とは認められることはなかった。⁽³⁰⁾ そうでないなら彼は共同体・慣習の犠牲者、あるいは報酬目当ての行為⁽³¹⁾ということになり、やはり政治経済的な弱者である低カーストが選ばれる理由を強化することになった。ここに認められる推理は、まさにサティイについてなされたものと同じであつた。⁽³²⁾

サティイ（寡婦殉死）の場合、寡婦の自発的な行為が強制的な行為かが、問題になった。そこでは低カーストに代わって、やはり社会的な弱者である女性の主体性が問われることになった。⁽³³⁾ サティイが強制的になされたとするなら彼女は犠牲者である。しかし、彼女がたとえ自分の意志で炎に飛び込んだことを証明しても、どこまでそれが彼女の真の意志と決定できるかは定かではなかった。

植民地政府は、一連の改革を通じて植民地が本来野蛮な土地であること、そして植民地支配が文明化の一過程であることを強調し、植民地支配の根拠とした。その意味で、一見副次的にみえるこうした諸改革は、植民地支配においてきわめてシンボリックな意味合いを含んでいた。しかし、一方で改革の対象となった諸制度はきわめて微妙な問題として、よほどのことがない限り無視されるか回避されていたのも事実である。政府が重い腰を上げるのは、ジャーナリストやマスメディアが思い出したように「野蛮な」慣習を取りあげ、その存続理由を人びとの蒙昧さではなく、政府の怠慢のせいにするときである。⁽³⁴⁾ ここで本来象徴的な再生の契機を含んだ儀礼は、たんに残酷な見世物としてとらえられ、参加者は信者ではなく、犠牲者となる。しかし、鉤吊りや火渡りを批判した人びとは、これらの犠牲者の側にたつて廃止を唱えたのではない。そうではなく、そこに植民地支配が依拠する近代的な権威とは別の権威——暴力の象徴的作用に根拠を与える伝統的な権威——を見出すゆえに非難するのである。「犠牲者」

は、サティー論争のときと同じように中心的な位置を占めてはいなかったのである。

六 〈供犠〉のさらなる変貌

鉤吊りを典型とする儀礼的な暴力は、それが外部の眼にさらされるとき、弾圧の対象になるか、あるいは火渡りのように観光化することで存続するしかないのだろうか。後者の場合、もともと見世物にすぎないという理由で非難されたのだから、皮肉な話である。火渡りは脱宗教化することで存続できた。もちろん、それに参加している人びとは、今なおなまはんな気持ちで残り火の上を歩くのではない。初めて火渡りを行う人びとの大半は私に恐怖を訴えた。それはたんに火傷を負うかもしれないという恐怖だけでなく、信仰する神から決定的に見放されるかもしれないという恐怖である。その恐怖が存続する限り、火渡りが完全に観光化することはあるまい。⁽³⁵⁾

文明化という使命のもとで、植民地政府が行おうとしたのは、見世物的な身体加工とそれにとまなう恐怖や痛みを払拭すること、すくなくとも公的な空間から払拭することであった。ここにわれわれはフーコーのいう規律・訓練を核とする権力への移行のもうひとつの回路を見ることができよう。フーコーはその『監獄の誕生』をダミヤンの公開死刑の場面（身体刑）の考察から始めているが、類似の議論を、鉤吊りのような、象徴的な死と再生を目標としていた宗教的な儀礼からはじめることもできたであろう。とすれば、「生の権力」（フーコー）を特徴とする近代社会と異なり、伝統社会においては、生殺与奪の権力とともに「死と再生の権力」が見世物を通じて行使されるということにならないだろうか。⁽³⁶⁾

もうひとつここで注目しておきたいのは、否定的な価値を付されていた〈供犠〉が、西欧社会で受容されはじめ

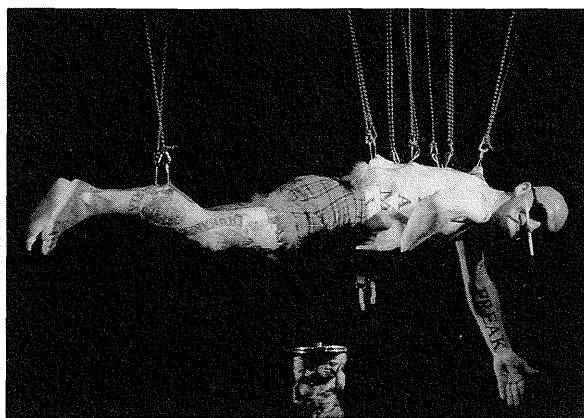


図6 英国エジンバラ祭における鉤吊りコンテスト
(ライター、Jeff J. Mitchell 撮影)

ているということである。たとえば鉤吊りは、ムサファアというドイツ系アメリカ人自身の実演によって注目されてから普及しつつあるし(図6)、また火渡りも治癒儀礼の一つとして広まりつつある。ムサファアは自身を「モダン・プリミティヴ」と呼んで、プリミティヴという概念そのものの価値転倒を計ろうとしている。⁽³⁷⁾ ムサファアにとって、鉤吊りを始めとする身体加工は、規律・訓練による身体の規格化から脱し、これに抵抗する手段であり、同時に規格化の権力と拮抗し、その外部にあることの証左なのである。他方火渡りは、先住民や東洋の伝統への回

帰を強めているニューエイジ運動の一環として広まっている。⁽³⁸⁾ ここでも、近代社会への抵抗として「供犠」が注目されていると言っているだろう。近代的な権力の外部へと導くものとして「再生の権力装置」が脚光を浴びつつあるのだ。⁽³⁹⁾

ただ、私が最後に呈示しておきたいのは、こうした「供犠」の受容が、グローバル化の結果、現代になって始まったものとはかならずしも言えないのではないかという疑問である。植民地経験とは、一方的なまなざしによって記述されるものではなからう。本論では資料的な制約もあって政府側・改革側からの議論を考察の対象にしたが、その裏には当時からすでに一握りのムサファアがいたかもしれない。オリエンタリズムのまなざしの周縁で、異文化に恐怖しあるいは魅惑され、欲望する入植者が存在したはずだ。彼ら・彼女らの発掘こそ植民地経験の新たな位相を呈示するだけでなく、植民地経験を孤立・特化させることなく、生の核となるような体験として

とらえなおす重要な課題となろう。そこから翻って、鉄鉤に身をさらすヒンドゥー教徒たちの恐怖、欲望、そして信仰をも視野に入れた議論を展開すべきである。これによって西欧対非西欧、支配対抵抗、エリート対民衆といった静的な二元論的分析枠組を克服することが可能ではないのか。このような志向を念頭に、コロニアル、ポストコロニアルという「世界的な」経験を身体次元に微視化しようとする試みとして本章を位置づけたい。

(注)

- (1) Mani 1990 : 35.
- (2) フーコー 一九七二：二一七。
- (3) なお本章は、田中（一九九三a、一九九八a、一九九八b）のテーマと密接に関連している。
- (4) このあたりの事情については、小田（一九九八：二一〇）を参照。
- (5) ただし、筆者はこの法律の存在を確認することはできなかった。スリランカの調査地については、Tanaka (1997) を参照。
- (6) 詳しくは田中（一九八九a、一九九三—一九九五）を参照。
- (7) 詳しくは田中（一九八九b）を参照。
- (8) 詳しくは田中（一九九〇：四七五—四八四）を参照。
- (9) Sonnerat (1782) を参照。
- (10) 火渡りにつづては他に Hildebrandt (1991) を参照。
- (11) Dubois 1906 : 598.
- (12) カヴァディについては詳しくは田中（一九八九c）を参照。
- (13) 鉤吊りについては Oddie (1986, 1991, 1995) と Thurston (1907 : 487-501) を参照。西欧人によるいちばんふるい記録は一六世紀初頭にまでさかのぼるところ (Oddie 1995 : 4)

- (14) 吊るされる人が特定のカーストから選ばれる場合も、それが集合的であることを示唆している。これについては Oppert (1893: 482) を参照。
- (15) Thurston 1907: 494. なお、鉤吊りを人身供犠の代用とする神話も存在する。これについては Oddie (1995: 56) を参照。
- (16) Dubois 1906: 598.
- (17) 大谷・渋谷 (一九八九) 参照。おなじ形態の鉤吊りはインドにもあった。これについては、Oppert (1893: 481) を参照。
- (18) 詳しくは、Mami (1987) を参照。
- (19) 不干渉政策をうけて一八六三年にマドラス管区では、寺院管理に関するあらたな法律が制定された。しかし、現実に不干渉政策が徹底されたのかどうかは別問題である。行政的には不干渉政策に一定の効果があったかもしれないが、司法においては寺院をめぐる訴訟が増加していった。
- (20) ここでは取りあげなかったが、インドの動物供犠については Dumont (1972: 278-279)、『人身供犠については Padell (1995) を参照。動物供犠については、牛を犠牲祭で供犠するイスラーム教徒と、牛を聖なる動物として崇めるヒンドゥー教徒との対立が関係について、話はさらに複雑である。この点については小谷 (一九九三) を参照。なお、インドで動物供犠が法的に禁止されたのは独立後のことである。
- (21) Elmore 1925: 31-32; Oppert 1893: 477; Thurston 1907: 500; Whitehead 1921: 58-59.
- (22) 火渡りは、タミル語でもともと「花の上を歩く」という意味である。
- (23) *Reports on the Stinging and the Ceremony of Walking through Fire* (Madras 1854). なお、以下の引用では括弧内の数字は『報告書』の頁数を指す。
- (24) 一〇〇年後、ある慣習が大伝統 (Great Tradition) に属するか、小伝統 (Little Tradition) に属するかを決定する主要な基準は、それが聖典に認められるかどうかであった。たとえば、Marriot (1955) を参照。
- (25) たとえば、Oddie (1991: 130) を参照。
- (26) *Sessional Paper (V-1951), Report of the Special Committee on Temporalities*, § c. (Colombo, 1951). なお、以下の引用

ではこの『報告書』の頁数を指す。

(27) 詳しくは田中(一九九三b)を参照。

(28) 民衆宗教の性格については、田中(一九九五)を参照。

(29) たとえば、ブロックバンクは一九二一年の報告で、この鉤吊りを行う者は薬を飲まされていると述べている(Brockbank 1911)。犠牲という表現は、先に二カ所引用したデュボアにも認められた。

(30) ダークスは、鉤吊りの参加者が監獄に入れられた事例を紹介し、彼を解放するための嘆願書を分析している。彼は、鉤吊りの参加者は無意識状態、あるいはトランス状態になるため、行為の責任から免れることができ、同時にその宗教的な性格を主張することに成功していると述べているが(Dirks 1997:198)、はたしてそうであろうか。トランス状態による責任放棄は、当事者への差別意識を強めるであろうし、トランスそのものも、かならずしも儀礼の宗教的性格と無条件で結びついていたとは言えない。反対に、嘆願書はかえって鉤吊りの非宗教性、あるいはいいかげんさを強めたのではなかろうか。

(31) オディが、不可触民が金を受け取って行っているという事例をあげている(Oddie 1991:127-128)。

(32) 参加者を「犠牲者」とみなす言説は、すでにサティールを実行する女性をめぐって確立されていたが、これが他の儀礼にも応用されているといえよう。この点については、Dirks(1997:182)も指摘している。

(33) 詳しくは田中(一九九八b)を参照。

(34) その典型的な例は、一九二七年の *Nether India* (Mayo 1927) の出版と、それに続く一連の論争であろう。おなじように、一九世紀末にふたたび鉤吊りが取りあげられたのは、英字新聞での批判がおおきな役割を果たしている。これについては Dirks(1997) や Oddie(1995:96) の指摘による。

(35) 火渡りの観光化については、ほかにフィジーの事例(Brown 1984)を参照。

(36) この点については田中(一九九三a)も参照。

(37) ムサファーについてはムサファー(一九九二)を参照。

(38) 詳しくは Danford(1989:214-288)を参照。

(39) もちろん、見世物すなわちパフォーマンスは、伝統社会においては支配的イデオロギーを強化する機能を有していたと思われる。現代社会批評としてのパフォーマンスの意義についてはバトラーの一連の著作 (Butler 1990, 1993) が参考になる。

(参照文献)

- 大村次郷・渋谷利雄 一九八九 「聖地巡礼と大祭——スリランカ・カタラガマ」『季刊民族学』四九号、七二—八五頁。
小田亮 一九九八 「民衆文化と抵抗としてのプリコラージュ——ペナンダンティと沖縄のユタへのまなざし」田中雅一編『暴力の文化人類学』京都大学学術出版会、一八九—二一五頁。
小谷汪之 一九九三 『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。
田中雅一 一九八九 a 「カーリー女神の変貌——スリランカ・タミル漁村における村落祭祀」『国立民族学博物館研究報告』一三卷三号、四四五—五一六頁。
—— 一九八九 b 「クリシュナーからクリシュナへ——スリランカ・タミル漁村における女神祭祀の〈サンスクリット化〉をめぐる」『南アジア研究』一号、九六—一四四頁。
—— 一九八九 c 「ヒンドゥー奉納儀礼の研究——カーヴァディとそのコンテクスト」田辺繁治編『人類学的認識の冒険——イデオロギーとプラクティス』同文館、三〇—一三三頁。
—— 一九九〇 「司祭と霊媒——スリランカ・タミル漁村における村落祭祀の分業関係」『国立民族学博物館研究報告』一五卷二号、三九三—五〇九頁。
—— 一九九三 a 「儀礼的暴力の変容——供儀からジェノサイドへの道程」『情況』第二期四卷一号、五五—六五頁。
—— 一九九三 b 「スリランカのヒンドゥー寺院政策——少数民族の宗教への視座」田辺繁治編『実践宗教の人類学——上座部仏教の世界』京都大学学術出版会、三五八—三八五頁。
—— 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る」楠正弘編『宗教現象の地平——人間・思想・文化』岩田書院、二六一—三〇〇頁。

- 一九八八 a 「暴力の文化人類学序論」田中雅一編『暴力の文化人類学』京都大学学術出版会、三二二八頁。
- 一九八八 b 「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、四〇九—四三七頁。
- フーコー、ミシェル 一九七七 『監獄の誕生——監視と処罰』田村俶訳、新潮社。
- 一九八六 『性の歴史1 知への意志』渡辺守章訳、新潮社。
- ムサファール、ファキール 一九九二 「モダン・プリミティヴズ」（聞き手V・ヴェイル、アンドレア・ジュノ、森本正史・山形浩生訳）『夜想』一九号、一八三—二二三頁。
- Brockbank, A. 1911. 'Hook-Swinging'. *Quarterly Journal of Mystic Society* 2(2): 57-59.
- Brown, Carolyn Henning. 1984. 'Tourism and Ethnic Competition in a Ritual Form: The Firewalkers of Fiji'. *Oceania* 54(3): 223-244.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge.
- 1993. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. London: Routledge.
- Danford, Loring M. 1989. *Firewalking and Religious Healing: The Anastenaria of Greece and the American Firewalking Movement*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Dirks, Nicholas. 1997. 'The Policing of Tradition: Colonialism and Anthropology in Southern India'. *Comparative Studies in Society and History* 39(1): 182-212.
- Dubois, Abbe J. A. 1906. *Hindu Manners, Customs, and Ceremonies* (3rd Edition). Tr. by Henry K. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press.
- Dumont, Louis. 1972. *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*. Tr. by Mark Sainsbury and L. Dumont. London: Paladin.
- Elmore, W. T. 1925 (1915). *Dravidian Gods in Modern India: A Study of the Local and Village Deities of Southern In-*

- dia. University Studies 15, Madras.
- Hillebrandel, Alf. 1991. *The Cult of Draupadi Vol. 2: On Hindu Rituals and the Goddess*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mani, Lata. 1987. 'Contentious Traditions: The Debate on SATI in Colonial India'. *Cultural Critique* 7: 119-156.
- . 1990. 'Multiple Mediations: Feminist Scholarship in the Age of Multinational Reception'. *Feminist Review* 35: 24-41.
- Marriott, McKim. 1955. 'Little Communities in an Indigenous Civilization'. In M. Marriott (ed.), *Village India*, pp. 171-222. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mayo, Catherine. 1927. *Mother India*. London: Jonathan Cape.
- Oddie, Geoffrey A. 1986. 'Hook-Swinging and the Popular Religion in South India during the Nineteenth Century'. *Indian Economic and Social History Review* 23(1): 93-106.
- . 1991. *Hindu and Christian in South-East India: Aspects of Religious Continuity and Change, 1800-1900*. London: Curzon Press.
- . 1995. *Popular Religion, Elites and Reform: Hook-Swinging and its Prohibition in Colonial India, 1800-1894*. New Delhi: Manohar.
- Opfert, Gustav. 1893. *On the Original Inhabitants of Bharatavarsa or India*. Westminster: Archibald Constable and Company.
- Padel, Felix. 1995. *The Sacrifice of Human Being: British Rule and the Konds of Orissa*. New Delhi: Oxford University Press.
- Sonnerat, M. 1782. *Voyage aux Indes orientales et à la Chine, fait par ordre du roi, depuis 1774 jusqu'en 1781*. Paris.
- Tanaka, Masakazu. 1997. *Patrons, Devotes and Goddesses: Ritual and Power among the Tamil Fishermen of Sri Lanka*. New Delhi: Manohar.

- Thurston, Edgar. 1907. *Ethnographic Notes in Southern India*. Madras : Government Press.
- Whitehead, Henry. 1921 (1907). *The Village Gods of South India*. London : Oxford University Press.