

人類学研究所

第3・4号

通信

南山大学人類学研究所

☎ 466 名古屋市昭和区山里町18

☎ 052-832-3111 内 580

1995年4月1日発行

「知」の厳しさ

坂井信三

先日当研究所の研究会で発表を受け持ったとき、ある同僚から、「歴史事象の解釈において、現実の不整合よりも説明の整合性のほうを大事にしているのではないか」という指摘を受け、はっとして胸をつかれる思いがした。もちろんこれは私個人の学問に対する姿勢の問題だが、ここには何かもっと一般的な問題がかくれているような気がした。

研究活動の基本的姿勢は、大きくいって実証主義的な態度と解釈学的な態度の二つに分かれるだろう。前者においては、対象の実在性と仮説の検証可能性の二つが研究活動を支える根本的な契機であり、この両者は原理的に別個の秩序に属するとみなされている。一方後者においては、解釈対象と解釈者が究極的には同一の宇宙に帰属するという事実が解釈行為の正当化の根拠となっている。

したがって「知」におけるこの二つの態度は本来性格を異にするはずだが、実際には両者の峻別は難しい。とくに人類学の場合、研究対象である社会・文化が、客観的実在であると同時に研究者と同一の人間事象にも帰属するという学問自体の性格のために、両者の分離は困難だ。このような曖昧さのために、両者が不用意に混同されるおそれがつねにあるように思う。前者の立場に立つなら、説明はつねに検証によって破棄されるリスクを引き受けなければならない。一方後者の立場では、解釈者は対象に内在する論理に対する徹底的な忠実さを求められる。それぞれの知的立場には、それぞれの厳しさがある。しかし両者の混同は、たんなる混成物を作り出すだけでなく、厳しさに対する感覚の麻痺をも生み出してしまう。厳に戒めなければならないことである。

(さかい・しんぞう 第2種研究所員・南山大学助教授)

目次	人類学研究所日誌	12
知の厳しさ	坂井信三	1
研究例会・公開講演会		13
研究ノート「ムスポー バリ島のヒンドゥー	人類学研究所出版物	14
の祈り	吉田竹也	2
	Asian Folklore Studies	15

◆ 研究ノート ◆

ム ス ポ

バリ島のヒンドゥーの祈り

吉田 竹也

1. はじめに

インドネシアのバリ島民の宗教については、これまでに膨大な数の議論や報告が提示されている。たとえばステュワート・フォックスが整理したビブリオグラフィには、バリに関する8000の著作のうち、1000強がヒンドゥー関係の文献として分類されている(STUART-FOX 1992)。しかしながら既存の研究では十分論じられていない課題がないわけではない。とりわけ人々の宗教生活の現在を近年の宗教変容との連関で理解するとともに、いわゆる民族誌的現在の時間性の中で書きとめられた従来の記述を歴史過程の中で捉えかえていく議論が、今後のひとつの主題となる。この小論はそのような展望の上に立って、さしあたりバリ人が儀礼においておこなう祈りと、祈りの対象となる神的靈的存在について記述し、その概括的な理解を得ようとするものである。

バリ人の宗教は、多大な儀礼活動をもって語られることがおおい。たしかに人々の宗教生活、あるいはむしろ彼らの社会生活のかなりの部分が、供物をつくり儀礼をおこなうことに費やされているということ是可以する。従来の諸研究は、さまざまな供物を用意し、これをしかるべき手続きによってさまざまな神的存在にささげる儀礼行為を、バリ宗教の実質であるとみなしてきた。それは今日の状況の一面を描いてはいる。しかしながらその一方で、人々は「ヒンドゥーの核心とは神への祈りである」といい、自らの宗教ヒンドゥーの本質は、供物をつくりこれを儀礼の手続きによってささげることも、神への祈りと信仰にあるのだと述べる。祈りが人々にとって重視されている

のは、これが神との交感の機会であるからである。儀礼の具体的な手続きには地域的な変差—シモ(sima)と呼ばれる—があるが、この神の信仰と祈りという活動にはそうした変差はないと考えられてもいる。人々は、祈りという行為が彼らの宗教観の中心的な位置を占めると認識しており、またヒンドゥー教徒であれば、みなおなじように神を信じ祈っているのだと考えている。

このようにバリ人の宗教生活を理解しようとする上では、個々の儀礼活動ばかりでなく、この祈りにも注目する必要がある。そしてその場合、彼らが祈りをささげる対象となる神的存在について、一定の注意が必要になる。というのも、人々はさまざまな神的存在にたいして祈りをささげるが、その一方で彼らは自らの宗教ヒンドゥーが、サン・ヤン・ウィディ(Sang Hyang Widhi)という唯一至高の神を信仰するものだと認識しているからである。従来の研究が儀礼の手続きに注目した背景には、バリ島のヒンドゥーをさまざまな神をまつる多神教的な宗教だと捉える視点があったと考えられるが、今日のバリ島の、というよりもインドネシアのヒンドゥーは、すくなくとも形式的には一神教であり、われわれはこの点でヒンドゥーを捉える視点自体を再検討する必要がある。小論はそのための予備的な検討である。

祈りについて述べる前に、いくつかの重要な概念についてここで簡単に触れておく。「儀礼」にあたるバリ語はウポカロ(upakala)である。インドネシア語では、これはウパチャラ(upacara)である。これらの語は「供物」という意味合いも同時にもっている。すなわちウポカロ/ウパチャラは、事(儀礼)と物(供物)の両面をコノテート

する概念である。これが端的に示すように、儀礼をおこなうことはすなわち供物をささげることにほかならない。

「儀礼」を意味する語としては、ほかにヤドニョ(yadnya)がある。この語はムヤドニョ(meyadnya)つまり「儀礼をする」という動詞で用いられることはあるが、名詞としてはデウォ・ヤドニョ(dewa yadnya; 神の儀礼)、ピトロ・ヤドニョ(pitra yadnya; 死者儀礼)のようなかたちで用いられ、単独の語としては一般に用いられない。また「供物」を意味する語としては、バンタン(banten)、サジェン(sajen/sesajen)がある。いずれにしても儀礼とは、さまざまな供物を用意し、場合によっては司祭による儀礼の手続きをもって、この供物をささげることである。

「祈り」はバクティ(bakti)、「祈る」はムバクティ(mebakti)である。あるいはムスポ(muspa)という語を使うこともある。これは名詞としても動詞としても使われる。後者がよりていねいな表現であり、またこれをよく聞くため、以下の記述では便宜上ムスポという語に代表させることにする。なおインドネシア語では「祈り」はスンバヤン(sembahyang)という。

以下の記述は、筆者が1992年9月から1993年11月まで、バリ島中部のウブド村(Desa Adat Ubud)と隣村のパダン・トゥガル村(Desa Adat Padang Tegal)を中心とした地域において、インドネシア語によるインタビューと参与観察によって収集した資料にもとづくものであり、とくに断りがなければ、パダン・トゥガル村における状況を描いたものである。

2. 祈りという行為

ここではまず祈りという行為の流れを記述する。一般に祈りをささげる機会は、何らかの儀礼があったときにかぎられる。一連の儀礼の手続きがおわった段階でムスポする。場合によっては、ひ

とつの儀礼が終了した時点でムスポし、そののちしばらく儀礼を継続しておこない、ふたたびムスポして儀礼をおえるということもある。バリでは毎日、屋敷や店などにある各種の祠や社、その他中庭や門などの主要な場所に供物をおいていくが、このような日常的なごく小規模の儀礼行為の際には、一般的にはムスポはしない。なお、近年、おそらくイスラムの礼拝に影響されてのことだと考えられるが、日の出と日の入りのところに祈ることが奨励されるようになっており、一部の人々によって実践されてもいる。この場合は供物はつかわない。花はつかってもよいが、つかわなくてもよいという。また3度祈ってもよいし、1度だけでもよいとされる。しかしこうした、いまのところは一般的といえるまでには浸透していない祈りの習慣を除けば、祈りはかならず儀礼行為に結びついておこなわれるといえる。

祈りに参加する者は、精神的・肉体的に清浄でなくてはならない。まずそれにふさわしい服装をしなくてはならない。いわゆるバリの正装をすることが望まれるが、腰に布を巻き、帯をしめるというのが最低条件である。怪我をしていて出血中の者、生理中の女性、出産後間もない女性などはけがれているとされ、儀礼の場に参画することも、祈ることもできない。また儀礼に参加はしたが、精神的に集中できないなどの理由で祈ることはしないという者も、しばしば見受けられる。一部の人々にとっては、こうした内面的な基準が、神との交感の機会である祈りに関して重要である。

正式な祈りは次のようにしておこなう。以下は司祭が儀礼を執行し、その場にいる者がともに祈る場合である。まず花と線香を用意して、しかるべき場所に腰をおろす。地面の場合もあれば、建物の床であることもある。基本的に東向きか、あるいは北向きである。男性は胡座をかき、女性は両足をそろえて膝を曲げ、正座にちかいかたちで座ることがおおい。線香に火をつけ、その煙りで手と顔をきよめておく。司祭によりきよめられた水が、数名の助手役によって人々に頭上からふり

かけられる。人々はこのとき両の掌を掲げ、これを受けるしぐさをする。

主要な儀礼はブラフマン司祭プダンド(pedanda)か、寺院つきの司祭マンク(mangku/pemangku)が執行する。その儀礼的手続きは、こうした司祭がその場できよめの水を作成し、これを線香をたてた供物にふりかけ、さらにこうしてきよめられた供物のエッセンスーサリ(sari)と呼ばれる一を、風を仰いで見えざる存在に送り届けるというものである。あるいは儀礼によっては、この水を祭祀の対象一神のシンボル、人、遺体、灰となった遺骨など一にふりかけ、これを浄化するという手続きが加わる場合もある。プダンドのつくる聖水はティルト・グリオ(tirtha gerya)もしくはプブルシアン(pebersihan)と呼ばれ、マンクのつくる浄水はプングルカタン(pengerkatan)と呼ばれる。聖水/浄水にはさまざまなものがあるが、ここでは記述を省略する。いずれにしても線香と水をつかってきよめ、その供物のサリを風をあおいで送るという一連の行為が、供物をささげることにはかならない。そしてこうして供物献納が終了した段階で、その対象となった神的霊的存在にたいして祈り、儀礼がおわる。

祈りは、線香の煙と水で自身をきよめたのちに、司祭の唱えるマントロ(mantra)と彼の鳴らす鐘の音にあわせておこなう。マントロと鐘の音がつづくあいだ一その時間は20秒ほどのこともあれば1分以上になることもある一に祈る。祈る前には、手前においた線香の煙にすこし手をかざしてきよめる。祈りのあいだは両の掌を前であわせるが、それがどの存在にたいするものであるかによって、手をおく位置が異なってくる。神あるいは祖霊にたいして祈る場合は、このあわせた両手を頭上におく。正式にはひよめきのところにおくとされるが、頭上に腕をまっすぐ延ばして手をあわせる者から、肘を曲げて額のあたりに重ねた両手をおく者、あるいはほとんど顔の前で手をあわせる者まで、実際のポーズはやや個人差を伴う。また、亡

くなった死者の霊にたいして祈るときには、あわせた両手を胸の位置におく。ブト・カロ(bhuta-kala)という下界の神ないしは魔にたいして祈る場合には、通常は神にたいしてとおなじく両手を頭上におくが、あるマンクによれば両手の先を地面に向けるのが正式な方法なのだという。これら祈りの対象となる存在については次節で述べる。

このような祈りを通常の場合は数回連続しておこなう。まずはじめは花をもたず、いわば素手で両手をあわせて祈る。これはムスポ・タンガン・プユン(muspa tangan puyung)という。タンガン・プユンとは手に何も持たないという意味である。次に花一バリ語でスカール(sekar)という一を持って祈る。この花は線香とともにあらかじめ用意して儀礼の場へ持っていき、その場に咲いているものを摘みとってそのままつかってもよい。ムスポ・タンガン・プユンののち、花を右手にとって線香の煙にかざし、きよめてから、両手の人差し指と中指のあたりに挟んで祈る。花を持った1回目の祈りでは、太陽神スルヨ(Surya)にたいしての祈りとなる。神にたいする祈りなので両手は頭上に掲げる。スルヨにたいする場合は、白い花をつかう。ただしなければべつの色でもよい。他の神についても対応する色があるとされるが、かならずしも厳密なものではない。そののちいくつかの神にたいして祈るが、その回数や対象については、おなじ儀礼ではあってもその場合によって異なってくる。次にどの神にたいして祈るかは、ひとつの祈りの行為がはじまる度に、司祭が直接人々に指示したり、あるいは司祭の脇にいる助手役を通じて、口頭で伝えられる。

プダンドの執行する儀礼では、この祈りの回数はおおくなる傾向がある。またある神にたいして花を持って祈ったのち、次におなじ神にたいしてクワンゲン(kewangen)というウボカロを持ってふたたび祈るということがある。つまりスルヨにたいして花を持って祈り、次にクワンゲンを持ってやはりスルヨに祈るというようにである。クワンゲンは、円錐形のちいさな容器を椰子やバナナの

葉でつくり—これはコジョン(kojong)という—、この中に数種の花、パンダン(pandang)と呼ばれるかおる植物の葉を細く刻んだもの、チリ(cili)と呼ばれる、椰子の葉を束ねて刻み扇状にひろげたもの、そしてケベン(kepeng)あるいはボロン(bolong)と呼ばれる古い中国貨幣を入れたものである。もっとも現在つかわれているケベンの中には、あらためて鑄造されたいわばイミテーションもある。またこれがない場合にはインドネシア貨幣をかわりにつかうこともあるが、これは本当はいけないのだともいわれる。

あるマングは、「ムスポは基本的に3回である。まずスルヨにたいして祈り、次にカヤンガン・ティゴの神がみ〔この場合は、トリムルティ(trimulti)と呼ばれる、ブラーモ(Brahma)、ウィシヌ(Wisnu)、シウォ(Siwa)のヒンドゥー3神を指す]にたいして祈る。そして3回目はほかのあまり重要でない神がみにたいして一度に祈る」という。この3回目のような祈りはプグバン(pengubang)という。たしかに司祭の儀礼執行を伴わない、たとえば家でおこなわれる年中行事の際に家族がそろって祈りをささげるといような場合は、花を持った祈りは3回であり、司祭が儀礼を執行する場合でも、このようなかたちで3回花を持って祈るといのが基本的であるといえる。しかし重要な儀礼ではそれ以上になる。このマングは「それぞれにたいして3回ずつ祈り、合計9回になる」ともいうが、彼自身の執行する儀礼を含めて、実際のところは6回の場合も8回の場合も、あるいは10回をこえる場合もある1)。この回数はいかならずしも一般化できないのである。なおさまざまな神、祖霊神、プト・カロなどの神的存在ばかりでなく、死者儀礼においては死霊にたいして祈る。これは花を持った祈りの最後におこなう。そして最後に、もう一度花を持たないで祈る。

こうした祈りにおいては、個人の願いを念じる者もあれば、マントロを口の中で唱える者もある。もっとも、司祭の儀礼執行にあわせて祈る場

合には、こうした個人の祈りの言葉は不要であるという者もいる。この祈りの言葉(trisandia)は「サンスクリット語(bahasa Sanskrita)である」といわれる。その文句は小冊子として出版されている。なお司祭の場合も含めて、マントロは"Om Swastiastu. . . ."で始まり、"Om, Santi, Santi, Santi, Om".でおわる。なお毎日屋敷の主要な場所に供物をささげるといったような場合にも、このころの中でちょっとした祈りの言葉を唱えるが、これはサンスクリットではなく普通の言葉であるという。

数度にわたる祈りがおわると、祈りの前とおなじようにふたたび水を頭上からかけてもらう。そして右手を上にしてそこに左手を添え、掌に少量の水をもらい、これを飲む。これを3度おこなう。こうして口をきよめたのち、さらに3度—2度のこともある—水を掌にもらい、これで髪と顔を濡らしてきよめる。そしてもう1度頭上から水をふりかけてもらったのちに、掌にきよめの米をもらう。これは司祭の浄化した水をかけた米で、ビジョ(bija)という。この米を右手の指で額、両のこめかみ、首のつけね、ひよめきにおき、最後に口に入れてこれを飲み込む。

祈りのあとでふりかけてもらう水は一種類とはかぎらず、場合によっては儀礼の場で司祭が作成した水のほかに、屋敷の小寺院や親族の寺院の水、村の寺院の水など、数種類の水をふりかけることもある。またかけてもらうだけでなく、コップやビニール袋にこれを入れてもらって帰ることもある。いずれにしてもこうしてきよめの水をかけてもらう—これはヌナス・ティルト(nunas tirtha)つまり聖水をいただくという—、祈りに関する一連の行為が完了する。

3. 祈りの対象

すでに触れたように、ムスポないしバクティの対象となるのは、さまざまな神、祖霊神、プト・

カ、死霊などである。ほかに祈りをささげる対象ではないが、供物をささげる対象として、人間の霊魂(roh)もある。人間の中には神も宿っているとされる。ここではこうしたさまざまな神的存在について述べる。

神は一般にトゥハン(Tuhan)あるいはデウォ(dewa)という。トゥハンとはインドネシア語であり、とくに一神教の神を指す語である。唯一至高の神を意味するトゥハン・ヤン・マハ・エサ(Tuhan Yang Maha Esa)という語もある。これにたいしてデウォには、そうした一神教的なニュアンスはさしあたりない。デウォは男神、デウィ(dewi)は女神を指し、デウォ・デウィというかたちで男女対にして言及されることもあれば、デウォのみでこれを代表させることもある。これは祖霊神の場合も同様である。ブタロ(betara)が男の祖霊神、ブタリ(betari)が女の祖霊神を意味するが、対にして用いられ、ブタロだけが用いられる。また祖霊神とデウォ・デウィは重なる面もある。いずれにしてもデウォ・デウィそしてブタロ・ブタリも「神がみ」のニュアンスをもった言葉である。しかしトゥハンとデウォは互換的に用いられることがあり、そのニュアンスは微妙なものがある。

さきにバリの人々が、ヒンドゥーの核心が神への祈りにあると述べることに触れた。このような場合人々が念頭においているのは、サン・ヤン・ウィディ(Sang Hyang Widhi)という唯一神である。「ヒンドゥーの神はただひとつ、サン・ヤン・ウィディである」とは、人々が自らの宗教について語る場合に、しばしば口にする言述である。しかしときにはこれに続けて、「さまざまなデウォ・デウィにたいするウパチャラ〔儀礼〕があるように見えるかもしれないけれども」という一言を付け加えることもある。人々はおよそ次のようなことを述べる。ヒンドゥーが対象とするのは、唯一神ないし至高神サン・ヤン・ウィディである。しかしこの神はさまざまなマニフェスタシ(manifestasi=manifestation)つまりあらわれを

もっている。実際の儀礼活動においてはさまざまな神がみに供物をささげたり祈ったりするが、それらはみなサン・ヤン・ウィディの、いわばかりそめの姿にすぎない。ヒンドゥーの神はただひとつなのだ。

これはインドネシア政府が進める宗教政策を背景にして作り上げられ、学校教育などを通じて人々のあいだに浸透した、ひとつの宗教観念(イデオロギー)である。その歴史的・社会的背景については以前述べたことがある(吉田竹 1991)。サン・ヤン・ウィディは秩序あるいは超越存在といった意味であり、もともと祭祀の対象としてあったのではない。たとえば1930年代の調査にもとづく民族誌的研究において、この神は論及されていない(cf. BELO 1949, 1953, 1960, 1970 (ed.))。この神は、戦後独立したインドネシア政府の宗教政策—唯一神を信奉する宗教アーガマ(agama)を公認し、その他のいわゆる伝統的宗教(kepercayaan)と差異化する—に対応して、ヒンドゥーを唯一神信仰として再構築しようとする近年のバリ宗教の合理化の過程で、インドのヴェーダの中から見出されて、ヒンドゥーの教義とパンテオンの中心に組み込まれたのである(cf. GEERTZ 1973; 吉田禎 1992:176-178; 吉田竹 1991)。

重要なことは、それがこの数十年のあいだにあらたに見出され広まったものであるにしても、すくなくとも現在のウブド周辺に関するかぎり、こうした神観念が司祭を含む人々に十分浸透しており、これが人々の宗教認識の基本的な枠組みとなっていることである。パダン・トゥガルのあるマンクは次のようにいう。「外国人は、[バリ人は] どうして木などをまつているのだとおもうかもしれない。しかしあれは清浄なるものである。また、どうして[火葬では] たくさんのものを燃やしたりするのか、まるで金を捨てるようなものではないかという話しもある2)。しかし、それはサン・ヤン・ウィディが創造したもうたものをたたえ、感謝するということなのだ。たとえば花はトゥハンが内容を与えた(mengisi)ものであり、

田の収穫が豊かであるようにと田でウパチャラをするのも、そうした神へのお礼なのである」。このように、さまざまな神をまつり、場合によっては木や田に供物をささげ、多大な物資を消費するといった、一神教とはいいがたい—その意味では多神教的な—人々の宗教活動の側面は、しかしながらサン・ヤン・ウィディに関連づけられ、これによって説明される。

サン・ヤン・ウィディは人々の具体的な宗教行為の脈絡の中では、まったくといっていいほど言及されることのない存在である。これにたいしてムスポすることはまずない³⁾、これをまつる寺院も地域社会には存在しない。州都デンパサルにある、ヒンドゥーの宗教団体パリサド・ヒンドゥー・ダルモ(Parisada Hindu Dharma)—唯一神信仰の浸透を含む、バリ宗教のいわゆる合理化の中心となっている—が関わる寺院が、唯一これをまつっているだけである。一般の宗教活動においては、これを祭祀する儀礼も、これにささげられる供物も存在しない。

しかしこの神は、いわば理念の上で意義をもつ。「スルヨとはサン・ヤン・ウィディのことである」「シウォとはサン・ヤン・ウィディのことである」というように、具体的な神がみがこの神に同定される。あるいは供物や祈りはすべてサン・ヤン・ウィディにたいするものであるとされる。むろんスルヨやプタロ・プタリなどの具体的な存在が言及される場合もあるが、その一方で、それら個々の神的存在の特性がサン・ヤン・ウィディ—あるいはトゥハンといってもおなじである—に還元されて理解される。このようにサン・ヤン・ウィディは、さまざまな神がみを統括する枠組みの中心をなす概念装置である。

さて、次にその他の神について触れる。スルヨは、ある意味でこのサン・ヤン・ウィディにもっともちかいといえる。人々がスルヨをサン・ヤン・ウィディであると言い換えることはしばしばある。また「スルヨ神はどこにでもいる。バリだけではない、世界中に偏在する」ともいわれる。ス

ルヨとは太陽である。祈りの際にはまず最初にスルヨに祈る。およそあらゆる儀礼において、スルヨへの供物(banten Surya)はかならず用意され、さまざまな神への供物がある中で、まず最初に水をふってきよめられささげられる。スルヨへの供物は、スルヨの祠(Padmasana/Padmasari/Padma)や臨時につくられた台(pelinggih Surya)におかれるが、これは彼らのコスモロジーではもっとも清浄な方向である北東に設置される。

しかしながらスルヨがどのような性格の神であるかは明確にされない。人々は「スルヨは太陽神である」という以外、スルヨの性格を云々することはない。もっともこれはスルヨにかざられることではない。バリ人は、さまざまな神がみがどのような性格をもち、たがいにどのように異なるものなのかについては、ほとんど関心をもっていないといえる。この点はギアツ(GEERTZ 1980:218)やハウ(HOWE 1984)も指摘している。

一般に人々は、ヒンドゥー神を含むデウォ・デウィ、プタロ・プタリ、寺院でまつられるその他の神などについて、それらの神の名称とそのキャッチフレーズ的な機能—たとえばスリ(Sri)は稲の女神、バユ(Bayu)は風の神など—を知っている程度であり、それ以上の具体的な特徴を明確にできない。この神の人格の希薄さが、人々の神観念のひとつの特徴である。ただしそのことは、人々が神を身近に感じていないということではない。むしろさまざまな儀礼的手続きによってなし、ときには供物をささげて願い事をする対象となる個々の具体的な神がみは、人々にとって身近な存在である(HOWE 1984:196-197)。これと関連するが、神の人格が複合的にアイデンティファイされるという点が、もうひとつの特徴としてあげられる。たとえばフラードルは、デウィ・スリが水田と乾田の神ウモ(Uma)、シウォの妻ドゥルゴ(Durga)、マハデウォの妻ギリプトリ(Giriputri)などの女神にアイデンティファイされ、バリ人がこれらをおなじひとつの神の異なるあらわれと考えていることを述べている(GRADER

1960:167)。ギアツによれば、バリではインドにおいて以上に複雑なかたちで、おなじ神が多数の名前をもち、さまざまな名称の神がみに複合的にアイデンティファイされ、神は一であると同時に多であると考えられている(GEERTZ 1980:218)。

これはヒンドゥー神にかぎらない。たとえばカヤンガン・ティゴ(Kahyangan Tiga)と呼ばれる村(Desa Adat)の3寺院—プロ・プサ(Pura Puseh)、プロ・デソ(Pura Desa)、プロ・ダラム(Pura Dalem)—の神は、それぞれブラーモ、ウィシヌ、シウォであると一般に言われるが、あるマンクは、それぞれサン・ヤン・トリ・ウポ・サクシ(Sang Hyang Tri Upa Saksi)、サン・ヤン・トリ・ウポ・スダノ(Sang Hyang Tri Upa Sedana)、サン・ヤン・トリ・プルソ(Sang Hyang Tri Pursa)をまつているのだという。さらには、プロ・プサは村の草分けの祖先を、プロ・ダラムは浄化される以前の状態にある死霊をまつているのだともいわれる。

以上のように、サン・ヤン・ウィディ、スルヨ、そしてトリムルティ(trimulti)と呼ばれるヒンドゥー3神、あるいはサラスワティ(Saraswati)やスリなどの他のヒンドゥー神、その他の神がみは、互いにそのアイデンティフィケーションを重ねあうのである。さらに神は、祖霊神、死霊、プト・カロなどの存在にも重なる面がある。これについてはのちに触れる。

神の特徴としては、人格の希薄性、複合的なアイデンティフィケーションのほかに、これがハルス(halus/alus)だという点がある。ハルスとは清浄、きれい、なめらか、気品がある、礼儀正しいなどのニュアンスをもつ、バリ人が好み美德とする性質である。神はもっともハルスな存在であり、ハルスなものの具現である。そしてこのハルスに対象的な価値がカサル(kasar)である。粗暴、粗雑、怒りっぽい、といった意味であり、これはプト・カロが具現するものである(HOWE 1984:197-198, 204-205)。

次に祖霊と死霊について触れる。プタロ・プタ

リは、亡くなった死者の霊が人格を失い抽象的な神格となったものだといえる。そのためここではプタロ・プタリを祖霊神と言い換えている。それぞれの屋敷はサンガ(sangah)またはムラジャン(merajen)と呼ばれる小寺院をもち、ここでその家の祖霊神をまつている。ほかに親族の寺院や村の寺院の祠に関しても、「この祠はプタロ・プタリをまつたものだ」といわれるものがある。デウォとプタロは語用の点でも互換的に用いられることがある。村の寺院が草分けの祖先をまつたものとされることは上で触れたが、この点でも、デウォとプタロはたがいに重なりあい、あるいは連続した性格をもつものであるといえる。

また祖霊神プタロ・プタリは死者の霊(roh mayat)とも連続している。死霊はバリ語でピトロ(pitra)と呼ばれる。浄化のすんでいない死霊、具体的にいえば火葬のおわっていない死霊は、生きている者に災難をもたらす可能性のある危険な存在である。このためできるかぎり速やかに火葬をし、死霊を浄化しなくてはならない。火葬のあとに、ニェカー／ガスティ(nyekah/ngasti)というもうひとつの浄化儀礼をおこない、これで死霊の浄化のプロセスが完了する。図式的に言えば、こうして死者の霊はピトロから、抽象的な祖霊神の範疇に編入されることになる。

ところで死ぬ前の生きた人間の中にも霊はいる。人間だけでなく、動物をはじめとしてさまざまな存在の中に霊があるとされる。霊は一般にロー(roh)あるいはニャウォ(nyawa)と呼ばれる。たとえば人生儀礼では、儀礼を受ける当の人にたいして供物のエッセンスを風をあおいで送り込む。これはより正確に言えば、彼の霊にたいして、あるいは彼の中に宿っている神にたいして、供物がささげられているのである。人間の中には彼の霊がいるだけでなく、さまざまな神や他の霊的存在がいるのだとされている。人生儀礼ではさまざまな供物が用意されるが、そうした種々の供物は体内の特定の霊的存在や神にたいしてそれぞれささげられるのだともいわれる。ただこの場合も、神

や祖霊、靈魂、靈一般は、かならずしも明確に区別されていない。

最後にプト・カロについて触れる。プトとカロはべつの存在なのだが、祭祀や祈りの対象としてはこのように対にして言及される。プト・カロは神の一種であるが、デウォやブタロがいわば天界の神であるのにたいして、プト・カロは下界ないし地界の神であり、あるいは天界の神の随伴者、魔・鬼神に相当するものでもある。あるマンクは「プト・カロは破壊をもたらす存在であり、これにたいして神はよきものを導く案内人である。前者が下で後者が上であり、よきものとあしきものが2つながらにしてあるのである」という。先に神がアルスという価値に結びつき、プト・カロがこれにたいしてカサルという価値に結びつくことに触れたが、両者は天-地、上-下という位置にも結びつく。実際神や祖霊への供物が東か北向きに、かならず台や祠の上におかれるのにたいして、プト・カロへの供物は南か外の方を向けて、かならず地面におかれる。ヒンドゥーの宇宙観では、北/東は上に、南/西は下にそれぞれ結びつく。

これに関連していえば、プト・カロは神の一種であるにもかかわらず、人間の方がプト・カロよりも上に位置すると認識されている。これは天界の神デウォ/ブタロ、下界の神プト・カロ、その中間世界に生きる人間という、ヒンドゥーの世界観に対応している。あるマンクは「人間は神に次いで第2番目の位置にある。人間は供物をつくり、それによって神を助けている。これはちょうど夫を助ける妻のようなものである。しかしながらプト・カロは破壊者であり、これに供物をささげなければ怒って暴れるだけの存在である」という。

ハウによれば、プト・カロは境界の場所、つまり門、墓場、交差点、坂、穴、壁、井戸、峡谷、枕や寝台といった場所-睡眠は観念的に死に結びつくという-に住み、境界の時間帯、つまり黄昏や真昼にもっともよく活動する(HOWE 1984:207)。たしかにプト・カロにたいする儀礼

-ヒンドゥーの教義では、これはプト・ヤドニョ(bhuta yadnya)という-は、こうした時間こうした場所でおこなわれる。また毎日ささげられる簡単なプト・カロ用の供物も、こうした場所におかれる。

プト・カロは生臭いものを好むとされるので、ニンニクや玉葱、生姜の類、そして酒(arak)などがとくにささげられる。ほかに生肉や血も、プト・カロに特有のささげものとなる。闘鶏もこうしたプト・カロへの血の供儀の一貫である。戦って地面に流れる鶏の血が、プト・カロへの供物となる。プト・カロはたいへん貪欲である。また上で触れたように、供物をささげなければ怒って暴れる。そのため神に供物をささげる際には、かならずまえてプト・カロにたいして供物をささげ、これを懐柔し、あるいはその場から追い払うようにする。神にたいするよりも、プト・カロにたいしての方が頻繁に、そして大量に、供物がささげられ、儀礼がおこなわれる傾向がある。

プト・カロは何らかの災難をもたらす存在であるとされる。たとえば悪いことが続けておこるといような場合には、プト・カロか、あるいは火葬前の死霊が、こうした事態を引き起こしていると考えられることがある。また人がわれを忘れて怒ったときには、体の中にカロ-この場合はプトは言及されない-が入ったのだといわれることがある。また寺院祭礼などである者がトランスに入ったとき、神が入ったとされる場合だけでなく、プト・カロが入ったのだとされることもある(BELO 1960)。

以上、トゥハン、デウォ・デウィ、ブタロ・ブタリ、ピトロ、プト・カロについて触れてきた4)。人々の宗教活動は、これらの存在にたいして祈り、また人間の中の靈魂ローを含めて、こうしたさまざまな存在にたいして供物をささげることから成り立っている。これらはいずれも不可視の存在である。これにたいして、その座所となる祠や社、台座を用意し、供物をおき、儀礼行為によって供物のエッセンスを送り届ける。しかるの

ちに祈りをささげる。人々の宗教活動は、不可視の存在の实在性を看取することにおいて成立している。

そしてこれらの諸存在はまったくべつのもではなく、部分的に重なりあい連続した性格をもっている。人間の靈魂は、人が死んだあと肉体を離れる。これが死霊ピトロであるといえる。ピトロは火葬などの浄化儀礼の対象となり、最終的に浄化されて神格化した祖霊神ブトロ・ブタリになる。これはデウォ・デウィとほとんど重なる。ブトロ・ブタリやデウォ・デウィは天界の神だが、これにたいしてその従者であるとともに下界の神であるプト・カロがあり、両者はある意味で補完的である。というのも何らかの供物がささげられるときには、かならず神への供物とプト・カロへの供物が用意されるからである。しかし両者は対立的である。プト・カロは災いや破壊をもたらすからである。そしてこの点でプト・カロはピトロとおなじ性格をもつ。

4. おわりに

この小論では、バリ島中部における筆者の観察をもとに、祈りの行為の概観と、その対象となる神的・靈的存在について記述した。人々の祈りの対象は、スルヨであり、ブラーモ、ウィシヌ、シウォ、サラスワティなどのヒンドゥー神であり、その他寺院でまつられる神であり、ブトロ・ブタリであり、プト・カロであり、ピトロである。そして人生儀礼などでは、人間の内にある霊や神にも、供物がささげられる。人々の具体的な宗教活動はこれらの神的存在に向けられており、サン・ヤン・ウィディではない。しかし人々の神観、宗教観の中心には、このサン・ヤン・ウィディがある。バリ人の宗教観念においては、さまざまな神はサン・ヤン・ウィディのかりそめの姿(マニフェスタシ)であるとされるが、彼らの宗教活動においては、サン・ヤン・ウィディこそ、具体的

な儀礼や祈りの際に言及されるさまざまな神のかりそめの姿であるとみることもできる。

今日のバリのヒンドゥーは、インドネシア共和国の枠組みの中で、イスラムを中心とした諸宗教(アーガマ)との連関の中に存在している。こうした枠組みの中におかれることによって、サン・ヤン・ウィディが教義の中に組み込まれ、祈りという宗教活動の一契機が重視され、神との精神的な交感が自覚されるようになったのである⁵⁾。朝夕の、供物献納を伴わない祈りが奨励されるようになったことは、バリのヒンドゥーがこうした枠組みの中で、いまなお変容しつつあることを端的に示す一現象である。

従来のバリ宗教論は、おおかれすくなかれ、バリ人の宗教をインドに由来するヒンドゥーと土着のアニミズムとの融合としてみる観点に立ってきた。しかしこうした古典的な理解枠組みは、今日のヒンドゥーを把握するための十分適切なモデルとはいいがたい。バリのヒンドゥーは、一方では一神教としての形式と理念をもったものとして、他方では多神教的な実態をもったものとして、理解されうるかもしれないが、この一神教と多神教という相互補完的な枠組みのいずれかに、バリの宗教を還元することはできない。われわれの課題は、サン・ヤン・ウィディという抽象的な神性と宗教活動で言及される具体的な神的存在との関係性に着目しつつ、人々の宗教観ないし宗教認識と、祈りや儀礼行為を統合的に把握することである。それは近年の変容過程に位置づけて、バリのヒンドゥーを理解することでもある。小論はそのための一作業として、さしあたり祈りについての記述を試みたものであった。

< 註 >

1)このマnkの言述は、方位、色、聖数、神などが相互に関連したヒンドゥーの宇宙論的な秩序を強調する、近年の傾向を反映したものであると

いえる。

2)しばしばイスラムなどの立場から、ヒンドゥーは物資を蕩尽する性癖があると批判されることがあり、この言述はそうした批判を念頭においたものとみなすことができる。

3)筆者はパダン・トゥガルでおこなわれた結婚式で、一度だけ人々がサン・ヤン・ウィディに祈るのを観察したことがある。このときの儀礼は、隣村のプリアタン(Pliatan)から来た司祭ウンプ(empu/serempu)ーウンプは鍛冶屋の準カストであるパンデ(Pande)の儀礼を専門におこなう司祭であるーによって執行された。この司祭の指示により、最初の祈りはサン・ヤン・ウィディにたいして、2回目はスルヨにたいしておこなわれ、人々は合計4度祈った。

4)これらのほかに、人々の具体的な祭祀の対象ではないが、レヤック(leyak)といういわゆるウィッチに相当する存在がある。黒呪術パンギワオ(pangiwa)を学習し、さまざまな修行を経てレヤックになることができる。レヤックのもたらす災難の方が、プト・カロのもたらすものより重大で深刻である。というのもプト・カロはノーマルなパタンの内にあるが、レヤックは宇宙秩序の転倒、その外部を意味するからである。神話伝承では、レヤックは真夜中に墓場で逆さまになって踊り、生肉、排泄物、腐乱死体を好んで食べ、空を飛び、動物にも美女にも変身し、火の玉を吐き、流産した胎児をつかって子供を殺すとされている(COVARRUBIAS 1937:322-325; SWELLENGREBEL 1960:51; HOWE 1984:212-217)。

5)ヒンドゥーの教義では、神との交流をのぞむ清浄な心があれば十分で、供物はかならずしも必要ないとされる。マンクをはじめとする人々も、こうした見解を支持する。しかし実際のところは供物のない宗教活動はないといえ、現在の人々の宗教生活において供物は不可欠のものである。

< 引用文献 >

- BELO, Jane
1949 Bali: Rangda and Barong. Monographs of the American Ethnological Society. No. 16. New York: J. J. Austin Publisher.
1953 Bali: Temple Festival. Monographs of the American Ethnological Society. No. 22. Seattle and London: University of Washington Press.
1960 Trance in Bali. New York: Columbia University Press.
1970(ed.) Traditional Balinese Culture. New York: Columbia University Press.
- COVARRUBIAS, Miguel
1937 Island of Bali. London: KPI.
- GEERTZ, Clifford
1973 "Internal Conversion" in Contemporary Bali." In The Interpretation of Cultures. pp.170-189. New York: Basic Books.
1980 Negara: The Theatre State of Nineteenth Century of Bali. Princeton: Princeton University Press.
- GRADER, C. J.
1960 "The State Temples of Mengwi." In Weltheim et al (ed.) Bali: Studies in Life, Thought, and Ritual. pp.155-187. The Hague and Bandung: W. van Hoeve Ltd.
- HOWE, L. E. A.
1984 "God, Peoples, Spirits and Witches: the Balinese System of Person Definition." Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde 140:193-222.
- STUART-FOX, David
1992 Bibliography of Bali: Publications from 1920-1990. Leiden: KITLV Press.
- SWELLENGREBEL, J. L.
1960 "Introduction." In Weltheim et al

(ed.) Bali: Studies in Life, Thought,
and Ritual. pp.1-76. The Hague and
Bandung: W. van Hoeve Ltd.
吉田 竹也
1991 「現代バリ宗教の様相論—意味システムの
複合性に関する予備的考察—」『民族学研

究』56-3:297-307.
吉田 禎吾
1992 『バリ島民—祭りと花のコスモロジー
—』、弘文堂。
(よしだ・たけや 四日市大学非常勤講師)

◆ 人類学研究所日誌 ◆

〔1993年4月～1995年3月〕

1993. 5. 22・23 特定研究「宗教・伝統・民族の
イデオロギー論的考察」第3回研究例
会開催。
1993. 5. 25 『人類学研究所通信』第2号刊行。
1993. 6. 5 公開講演会 小田亮氏(桃山学院大
学)「翻訳としての構造」開催。
1993. 7. 3 研究会「キリスト教ミッションの人
類学的研究の試み」第3回研究例会開
催。
1994. 1. 29 研究会「キリスト教ミッションの人
類学的研究の試み」第4回研究例会開
催。
1994. 3. 26 特定研究「宗教・伝統・民族のイデ
オロギー論的考察」第4回研究例会開
催。
1994. 7. 16 特定研究「宗教・伝統・民族のイデ
オロギー論的考察」第5回研究例会開
催。
1994. 11. 26 特定研究「宗教・伝統・民族のイデ
オロギー論的考察」第6回研究例会開
催。
1995. 3. 25 第5期研究計画研究成果『宗教・民
族・伝統 — イデオロギー論的考察』
刊行。
1995. 3. 31 第5期研究計画完了。

◆ 研究例会 ◆

第5期研究計画(特定研究)

「宗教・民族・伝統のイデオロギー論的考察」

第3回研究例会

日時 1993年5月22・23日

場所 研究所棟1階会議室

報告

第1日(22日)

「タイ族と仏教 — 現代中国における宗教再生の構図」 長谷川清(岐阜教育大学)

「北タイ、タイ・ルー族の守護霊儀礼とその社会的背景」 馬場雄司(同朋大学)

第2日(23日)

「現代タイにおける改革主義 — 仏教的FUNDAMENTALISMの2つの類型」

小野澤正喜(筑波大学)

第4回研究例会

日時 1994年3月26日

場所 研究所棟1階会議室

報告

「タイ華人社会における大宗祠の建造」 吉原和男(近畿大学)

「Is Caste an Orientalist Construct?」 関根康正(学習院女子短期大学)

第5回研究例会

日時 1994年7月16日

場所 研究所棟1階会議室

報告

「南アジア文化? — ネットワーク、ミティラー、パルパテ・ヒンドゥーからの考察」

石井 溥(東京外大AA研)

「女神祭祀の二律性とその背景」

小林 勝(長崎純心大学)

第6回研究例会

日時 1994年11月26日

場所 研究所棟1階会議室

報告

「呪術から法学へ — 19世紀西スーダンのイスラム学者と文書活動」

坂井信三(南山大学)

「総括討論」(全員)

「キリスト教ミッションの人類学的研究の試み」

第3回研究例会

日時 1993年7月3日

場所 研究所棟1階会議室

報告

「翻訳と改宗 — フィリピンの初期キリスト教をめぐって」 玉置泰明(静岡県立大学)

「プロテスタントの倫理とシンハラ仏教の精神 — 宗教の浄化と呪術の剝奪」

杉本良男(南山大学)

第4回研究例会

日時 1994年1月29日

場所 研究所棟1階会議室

報告

「カトリックからプロテスタントへ — ポリビア・アイマラ族の事例から」

加藤隆浩(三重大学)

「台湾におけるミッションの水脈」

笠原政治(横浜国立大学)

◆ 公開講演会 ◆

日時 1993年6月5日

講師 小田 亮 氏 (桃山学院大学)

演題 「翻訳としての構造」

◆ 人類学研究所出版物 ◆

[1993年4月~1995年3月]

『人類学研究所通信』第2号 [B5判 43頁]

目次

南インドの神学校を訪ねて	杉本良男
研究ノート「19世紀マリの一都市における政治的危機と聖者の活動」	坂井信三
人類学研究所日誌	
研究動向「母系・左翼・芸能? — ケーララ研究の問題点」	小林 勝
研究例会・公開講演会	
人類学研究所出版物	
Asian Folklore Studies	

杉本良男編

『宗教・民族・伝統 — イデオロギー論的考察』

[B5判349頁]

目次

序論	杉本良男
神と力	佐々木宏幹
オーソプラクシーからオーソドクシーへ	
	山下晋司
「宗教」としての上座仏教	長谷川清
北タイ、タイ・ルー族の守護霊儀礼とその社会的背景	馬場雄司
タイにおける仏教的原理主義の2つの類型と世俗内倫理	小野澤正喜
南アジアにおける人の範疇化とそのイデオロギー的側面	石井 溥
ケーララの多宗教社会とコミュニズム	小林 勝
暴力・政治・宗教	関根康正
民族宗教と国民宗教	杉本良男
イスラームと「近代」	大塚和夫
文書活動と宗教的イデオロギー	坂井信三

* * * * *

ASIAN FOLKLORE STUDIES

◆VOLUME LII-1 (1993年5月)

ARTICLES

SPECIAL ISSUE:

ARAB FOLKLORE

Guest Editor Saad A. Sawayan

Forward (Saad A. Sawayan)

The Silfah as a Narrative Genre (Bruce Ingham)

Heartbeat: Conventionality and Originality in Najdi Poetry (Marcel Kurpershoek)

Metrical Problems of the Contemporary Bedouin Qasida: A Linguistic Approach (Heikki Palva)

The Agricultural Marker Stars in Yemeni Folklore (Daniel Martin Varisco)

* * *

Bengali Folk Rythms: An Introduction (Syed Mohammad Shahed)

Runs in Folktales and the Dynamics of

Turkish Runs: A Case Study (Deniz Zeyrek)

Banana Republics and V. I. Degrees: Rethinking Indian Folklore in a Postcolonial World (Kirin Narayan)

OBITUARY

COMMUNICATIONS

BOOK REVIEWS

◆VOLUME LII-2 (1993年11月)

ARTICLES

A Turkish Proverb Poem by Serifî (A. L. & F.

Macfie)

The Book of the Great Practice: The Life of the Mt. Fuji Ascetic Kakugyo Tobutsu Ku (Royall Tyler)

Kaundinya, Preah Thaong, and the "Nagi Soma": Some Aspects of a Cambodian Legend (Ruediger Gaudes)

Icons of the Person: Lacan's "Imago" in the Yemeni Male's Tribal Wedding (Steven C. Caton)

ISSUES

COMMUNICATIONS

BOOK REVIEWS

◆VOLUME LIII-1 (1994年5月)

ARTICLES

OMOCHA: Things to Play (or not to Play) with (Josef A. Kyburz)

From Protean Ape to Handsome Saint: The Monkey King (Whalen Lai)

Shamans and Mountain Spirits in Hunza (M. H. Sidky)

Folklore and Folklorism in Kazakhstan (Gulnar Kendirbaeva)

A Collection of Jaffna Tamil Riddles from Oral Tradition (Dieter B. Kapp)

REVIEW ARTICLE

ISSUES

COMMUNICATIONS

BOOK REVIEWS

◆VOLUME LII-2 (1993年11月)

ARTICLES

Fifteen Years of Folk Song Collection in Japan: Reports and Recordings of the "Emergency Folk Song Survey" (Gerald Groemer)

The Cultural Properties Protection Law and Japan's Folk Performing Arts (Barbara Thornbury)

Tracing Some Mongol Oral Motifs in a Chinese Prosimetric Ming Novel of 1478 (Walther Heissig)

An Ethnobotanical Folktale of the Ao Naga in India (Sapu Changkija)

The Songs of Tij: A Genre of Critical Commentary for Women in Nepal (Debra Skinner, Dorothy Holland, G.B. Adhikari)

Folk Narrative Literature in Chinese Nushu: An Amazing New Discovery (Liu Shouhua, Hu Xiaoshen)

REVIEW ARTICLE

ISSUES

COMMUNICATIONS

BOOK REVIEWS

編集後記

本号は本来1994年5月に刊行すべきものであったが、諸般の事情により刊行が遅れ、3・4号合併号のかたちをとることになった。刊行の遅延につき関係各位にお詫び申し上げる。

本号では本学大学院を修了した吉田氏の寄稿をあおいだ。また、人類学研究所の研究活動は着実に

に成果をあげ、1995年3月に第5巻めの人類学研究所叢書『宗教・民族・伝統—イデオロギー論的考察』が公刊された。

研究所の活動はようやく軌道に乗ってきたところであるが、まことに残念ながら個人的な事情で研究所から離れることになった。研究所の活動の一層の発展を期待したい。〔杉本良男〕