

---

# ポピュラー・ヒンドゥーイズムにおける 憑依カルトの位置づけ

西ネパールのマスト・カルトへの分析視角を求めて

**Spirit Possession and Popular Hinduism :**  
A Study of the Masta cult of Western Nepal

安野 早己\*

YASUNO Hayami

---

キーワード：ポピュラー・ヒンドゥーイズム，憑依，パンテオン，不幸の説明，紛争解決  
KEY WORDS: popular Hinduism, spirit possession, pantheon, causal theory of misfortunes, dispute resolution

The Masta deities of Western Nepal are believed to incarnate themselves in mediums or *dhamis* and alleviate misfortunes including healing illness and avenge injustices. The data drawn from a Brahman village in Western Nepal focus upon four main strands of arguments: the stratification of religion or the structure of the local pantheon; the difference between oracles and shamans; popular Hindu explanation for misfortunes; and the relation between supernatural sanctions and the Hindu judicial system.

The possession cult of a Brahman village appears at first glance like a paradoxical phenomenon. However, the natives have a view to connect spirit possession and priesthood: the incarnating deities and their powers are visible while the hidden gods and their powers are invisible. The invisible is superior to the visible in supreme reality and the latter is paramount in mundane reality.

In the Masta cult ecstatic communication with the superhuman is not limited to *dhamis*. These *dhamis* differ from the shamans in terms of their lack of apprenticeship and their association with shrines which are owned by each patrilineal unit. Healing power is the distinguishing feature of possession cult but *dhamis* cannot deal with every kind of supernatural force. A scheme of popular Hindu explanations of misfortune outline the possibility of remedy.

Appeals to Masta deities to intervene in disputes and administer justice are regarded as an alternatives to those to the king or a law court. In Hindu society the king and his representatives hold judicial authority. Both the god and the king are regarded as sustaining the order or *dharma*. Supernatural sanctions are institutionalized to support Hindu legal codes or the law of the village.

---

\* 山口県立大学国際文化学部教授 Professor, Yamaguchi Prefectural University

## はじめに

西ネパールのカルナリ (Karnali) 流域に固有の神々は「12兄弟マスト神と9ドゥルガ姉妹神」と総称される。こうした神々、とりわけマスト神は人間界に介入し、ダミ (dhami) と呼ばれる霊媒のうえに顕現すると信じられている。筆者は、ジュムラ (Jumla) 地方のブラーマン村落ルルク (Ludku) で収集したデータをもとに、こうした神々の介入の論理や人間による神格への接触の過程をあきらかにすることに努めてきた [安野 1988, 1995, 1996, 1997, 1998]。民族誌的記述においては往々にして具体性と特殊性に力点が置かれるあまり比較の視点が欠落しやすい。本稿では、この憑依カルトをポピュラー・ヒンドゥーイズムのなかに位置づけることをめざして、その分析視角を従来の理論的成果から抽出して示す。

南アジアの人類学的研究の主要な関心は、1970年代を境に、村落やカーストから宗教へと移ってきた。ともに1975年に刊行されたバップ (Babb) の『神々のヒエラルキー』とワドリー (Wadley) の『シャクティ (力)』がその象徴である。フラー (Fuller) は、こうしたヒンドゥー教についての民族誌的研究の成果の集大成を試み、『樟脳の炎——インドにおけるポピュラー・ヒンドゥーイズムと社会』[1992] を著している。ポピュラー・ヒンドゥーイズムという語で示されるのは「ふつうのヒンドゥーの、生きた、実際の宗教を構成する信仰と実践」[Fuller 1992: 5] である。これは、文献学者ならびに宗教史家が対象とする聖典に書かれた宗教ではなく、人類学者が調査対

象としてきた民衆による宗教実践としてのヒンドゥー教である。ヒンドゥー教の聖典は民衆にとっても重要であるが、ポピュラー・ヒンドゥーイズムを聖典に書かれたヒンドゥー教の墮落した、または大衆化した形態にとらえることは誤っている。聖典に書かれたヒンドゥー教とポピュラー・ヒンドゥーイズムは別個のものである。ポピュラー・ヒンドゥーイズムは社会・文化的構成体であり、「経験の集合的秩序づけのなかで、またそうした秩序づけによって、創りだされ、かつ再創造される」[Fuller 1992: 7] ものである。

上述のフラーの著作では、(一時的な) 憑依という現象への言及はあるが、憑依カルトについては十全な記述はみられない。憑依カルトは、いうまでもなく民衆によって実践される宗教であるが、ヒンドゥー教においては異端とみなされる傾向があり、個別には研究されても、それがポピュラー・ヒンドゥーイズムの一角を形成することは十分に検討されてこなかった。

西ネパールのマスト・カルトは、憑依する神格、霊媒、信者組織、と神格の介入による問題解決から構成される。それぞれに関わるデータは、次の四つの議論に収斂していくと思われる。まず第一に、神格については、宗教の分化ないしローカル・パンテオンの構造をめぐる議論がある。第二に、霊媒と信者のつながりについては、託宣者がシャーマンかという区別に関わる議論がある。第三の論点は、不幸や病気の原因とみなされる多様なエージェント間の関連と、治癒の可能性に関わるものである。病を治す力は、憑依カルトの際だった特徴であるが、ダミにとってあらゆる超自然的力を取

り扱うことは不可能である。不幸についての、ポピュラー・ヒンドゥーイズムの説明は、憑依カルトが何を扱うことができ、何を扱うことができないかを示してくれるであろう。最後の論点は、紛争解決において超自然的制裁が、どの程度、ヒンドゥーの法律ないし村の「法」を支持するものとして制度化されているかということである。以下、それぞれの論点について考察する。

## I. ふたつの宗教かひとつの宗教か

ブラーマン村落における憑依カルトというのは、「正統な」ブラーマンの見解に親しんだ人類学者には、一見、矛盾した、もしくは逆説的な現象と映るであろう。「ブラーマンは宗教的知識人階級を構成し、この階級だけが聖なる知識という力をもっている」[Fuller 1992: 17]と伝統的に論じられてきたからである。聖典に依拠しない憑依カルトは、いわゆる、サンスクリットのヒンドゥーイズムに劣るものとみなされるか、低カーストのカルトと同等視されるか、場合によっては、ブラーマンから「迷信」として蔑まれてきた [Parry 1994: 227]。しかしながら、西ネパールのカルナリ流域においては、マスト神による憑依は周辺の現象ではなく、中心的現象である [Lewis 1971 参照]。そこでは、私の調査地であるジウムラ地方のシンジャ (Sija) 峡谷のルルク村のブラーマンも含めて、あらゆるカーストの成員がこのカルトの信者である。ルルク村のブラーマンは「正統な」ブラーマンの儀礼を執り行うが、同時にマスト神のいくつかを彼らのクル・デヴァタ (リネージの神) として信奉しているし、必要に応じて、自らの身体に神格を乗

り移らせるダミをとおしてマスト神に相談を行う。憑依カルトは、優劣の評価なく、この地域の宗教実践に溶け込んでいるのである。しかしながら、神々については、人に憑依するものと憑依しないものという区別が存在する。前者はアヴァタル・ガルネ・デヴァタ (化身する神) もしくはパルガット・デヴァタ (顕現する神) と言及され、後者はグプタ・バシ・デヴァタ (隠れた神) と言及される。

この地域において1970年代初期にフィールド・ワークを行ったキャンベル (Campbell) [1978] は、ジウムラの宗教——彼は注意深くヒンドゥー教という語を避けている——は、それぞれ「隠れた神」と「顕現する神」とを奉る、ジウムラ・ブラーマニズムと託宣宗教とのふたつに分かれると述べている。そしてジウムラ・ブラーマニズムをダルマ的社会実践と、託宣宗教を非ダルマ的社会実践とに結びつけている。ダルマ的社会実践とは、再生族へのイニシエーション、処女贈呈婚、寡婦の再婚禁止やケガレの忌避などであり、一方、非ダルマ的社会実践とは、駆け落ち、異カースト間の婚姻、寡婦再婚、婿養子婚、儀礼的親族などである。さらに彼はこうしたふたつのセットの実践をふたつの型の社会に帰属させる。すなわち、低地に広がる高カーストの社会と、山地に広がるチュトリ・カーストの社会とである。ジウムラの社会・宗教的実践の特徴を、ヒエラルキー対平等主義、父子中心的対母子中心的親族関係など、いくつかの対立のセットによって比較したうえで、キャンベルはこれらの対立する原理と価値とが相互補完的であり、調和していると示唆している。人文地理学者のビショ

ップ (Bishop) [1990: 118] もキャンベルの結論を支持し、「カリヤル王国の人々の生活の全側面を秩序づけ、組織化している社会構成は、ふたつの、矛盾してみえるが均衡のとれた価値のセット、すなわち、ダルマ的と非ダルマ的なものの混合であり続けた」と述べている。

キャンベルは、ジュムラの宗教を統一された全体というより、社会・宗教的実践の、ふたつの分離された分野ととらえている。しかしながら、経験的証拠は、「顕現する神」と、顕現しない、つまり、「隠れた神」という現地の二分法が、託宣宗教すなわちマスト・カルトとブラーマニズムという区分に完全に一致するものではないことを示している。マスト・カルトは「隠れた女神」を「顕現するマスト神」の姉妹神として含んでいるし、ブラーマン祭司は、家庭祭儀において、「顕現するマスト神」たるクル・デヴァタと、サンスクリット的な神々とをともに招請し祀る。ダルマ的実践は実際のところ、非ダルマ的実践よりも高く評価され、ブラーマンの理想とする行動とみなされてはいる。しかし、「隠れた神」とダルマ的実践とのあいだにも、「顕現する神」と非ダルマ的な神とのあいだにも、それほど単純な結びつきは存在しない。キャンベルの、ジュムラのブラーマニズムを隠れた神——彼はそれをサンスクリット・テキストに由来する神と同等視している——と結びつける試みは、ポピュラー・ヒンドゥーイズムにおける二分法的アプローチを反映していると思われる。このアプローチの起源は、19世紀の「アーリア的」と「非アーリア的」神という区分に遡ることができるが、このアプローチの現代版は、シュリ

ニヴァス (Srinivas) [1965] のサンスクリットならびに非サンスクリット (または「全インド的」と「ローカルな」ヒンドゥー教) という二分法の定式化であろう。さらにマリョット (Marriott) [1955] による「大」「小」伝統概念の、ヒンドゥー文化への応用もその事例としてあげられるであろう。

シュリニヴァスとマリョットにとって、「ポピュラーな」ヒンドゥーイズムは、ふたつの、はっきりと区分された、たとえ実践においては完全に分離可能とはいえないとしても伝統から取り出される要素の、融合したアマルガムとして、もっともよくとらえることができるし、「地上の」ヒンドゥー教はこれらふたつのレベルの相互浸透として理解されるべきものである。これと対照的に、デュモン (Dumont) ならびにポコック (Pocock) [1959] はそうした一般的なアプローチは、孤立し分離された要素を扱うのみで、要素間の関係を扱うものではなく、社会学者のまず取り組むべき仕事は、要素がいかに集まって意味の一貫した体系を形成しているかをみることでであると論じている [Parry 1994: 226-227]。

カルナリ流域では、憑依に基づくカルトと、祭司制度に基づくブラーマニズムとは別々の実践であるようにみえるが、両者を結ぶ象徴的論理が存在している。それは、現地人の見解であって、人類学者の見解ではない。すなわち、ブラーマンたちの理解するところによれば、顕現する神とその力はドリスタ (可視の、目に見えるもの) であり、他方、隠れた神とその力はアドリスタ (不可視の、目に見えぬもの) である。ドリスタとアドリスタという対立は、単純

な分類ではなく、もっと深い意義をもって  
いる。隠れた神は遠いところに位置し、人  
間から離れて存在していると考えられるが  
ゆえに、この世で見えることもこの世に現  
れることもないのである。こうした神々が  
霊媒をとおして人間と関係をもちうるとは  
考えられない。見えないものは、その語の  
もっとも抽象的な意味において、社会的環  
境または物理的環境の実利的に重要な側面  
と重なることはなく [Beattie 1969: xxi  
参照]、潜在的な力を示唆する。他方、目  
に見える、「顕現する神」は、人間に近い  
ところに存在し、生きているものに直接的  
で重大な影響を与えうると考えられている。  
それゆえ、こうした神々と対話することは  
有益であり、ときには必要でさえある。託  
宣者としてのダミは神々の意図、希望や判  
断などを表わすとみなされている。しかし  
ながら「隠れた神々」は、社会・宇宙的秩  
序を維持しているという意味において、決  
定的な重要性をもっている。見えないもの  
は無限を意味するが、見えるものは有限を  
意味する。こうして、ふたつの型の神格は、  
肉化に対するさまざまな傾向をもつ連続体  
として概念化されう。しかし、ふたつの  
型の神のあいだにはヒエラルキーが存在し、  
至高のリアリティにおいては、見えないも  
のが見えるものに優り、日常的リアリティ  
においては見えるものがすべてなのである。

神格の肉化における同様の区別は、イン  
ドのカリンプール (Karimpur, ウッタール  
プラデーシュ州) の宗教にもみられる。ワ  
ドリーは「超自然的であるということは、  
力をもつということである」と論じ、「善  
い神であれ、悪い神であれ、カリンプール  
の神々に共通する特徴は、シャクティすな

わち力である」 [Wadley 1975: 54-55]  
と続ける。しかしながら、すべての神が同  
じ力をもつわけではない。力は分化してい  
るのである。彼女は次のように述べている。  
「(神格の) 体系の抽象的なレベルに、ブラ  
フマーがある。ブラフマーすなわち知られ  
ざるものは、あらゆる存在と力の究極の源  
泉であるけれども、もつのは潜在的な力だ  
けである。具現化された存在だけが実際の  
力をもつ。ブラフマーは宇宙に現れたすべ  
てのものなかに表象されている。これら  
の現れた存在のそれぞれが宇宙の力の特定  
の分け前をもっている」 [Wadley 1975:  
115]。至高の神としてのブラフマーと、神  
話や図像や金石に表わされた神という区分  
は、必ずしも、西ネパールにおける「隠れ  
た神」と「顕現する神」という区分に対応  
するものではない。「顕現する神」という  
のは、肉体のうえにしばしば具現される神  
であり、「隠れた神」とは、肉体のうえに  
は顕現しないけれども、石や像には具現さ  
れうる神を指すからである。しかしながら、  
「隠れた神」が潜在的な力をもち、その力  
が大きいこと、また「顕現するもの」は現  
実の特定の力を行使するということは、両  
者の関係を理解する手助けとなる。

人間の神との接触の仕方も、その具現化  
する力によって決定される。カリンプール  
では、バグヴァンは、男性の神々を集会的  
に指すときもっとも頻繁に用いられる語で  
あるが、「バグヴァンは、人が現実には困難  
な状況にあるときには滅多にアプローチさ  
れることはないという事実は重要である。  
バグヴァンというのは、この世の危機にあ  
る人間を助ける、潜在的な力を表象してい  
る。そのようなものとしてバグヴァンは招

請される。しかしながら、危機がはっきりと限定されたものであるとき、人々は、その種の危機に対してコントロールをもつ神(ないし女神)のところへ行くのである」[Wadley 1975: 118]。

従来、ローカルなパンテオンの構造は、浄／不浄や、善／悪の対立によって分析されてきた [Harper 1959; Babb 1970]。バップが言うように、「神格というものは、神格が特定の具体的な超自然的存在に分化したとき初めて、世事や人事において活動的となる……チャティスガリ (Chhatisgarh, マッディヤ=プラデーシュ州) のヒンドゥーの世界において、神格の作用にはふたつの異なる性質ないし変質があるようにみえる。ひとつは本質的に守護的で善良な性質のもの、もうひとつは、制御されなかったり供物を捧げられなかったとき、悪意の権化となるものである」[Babb 1970: 137-138]。神のヒエラルキーにおいて、高いところに位置する神は浄で善良であり、低いところに位置する神は不浄で悪意のあるものである。しかしながら、異なる神々をもつ力という概念とその力の程度を考慮に入れるならば、ローカル・パンテオンという観念は、「未分化の力」対「分化した力」という対立か、「潜在的力」対「顕在的力」という対立によって考察されるであろう。ローカル・パンテオンは、高いところに位置し、広範な力をもつ、あまり分化していない存在から、低いところに位置し、限定された力をもつ、もっとも分化した存在に構造化されるのである [Wadley 1975]。

もっとも低いところに位置する超自然的存在は、身体をもたず、ゆえに憑依すべき

身体を探し求めるということは注目に値する。ワドリーがいうように、「ブット、幽霊などこの種の存在は……滅多に具現されない力として理解される。これらは身体をもたない。実際のところ、これらは乗り移るべき体を常に探し求めている(ゆえに、生き物に憑依するのである)……人間に憑依すると、こうした霊は、新しい住処をもたせられることになり、犠牲者の身体を離れさせられる前に、その存在を確認されることになる」[Wadley 1975: 145-146]。このように、もし人間が神格と接触しようと思えば、身体が必要なのである。カリンプールでは、悪意のあるもの以外の神格はすべて身体をもっており、それらは実際、地上の者の目に見える。しかしながら、西ネパールのカルナリ流域では、マスト神はいかなる図象的表象ももたず、祠の壁のくぼみで象徴されるだけである。マスト神はダミの身体以外に恒久的な身体をもたない。ダミが死ぬと、次のダミは同一の父系出自集団から補給される。そのようなダミの補給によって、マスト神はそこに継続的に具現する身体をもつことができるのである。信者たちは、マスト神が物理的な身体をもったとき初めて、マスト神と対話し、相互作用することができる。

崇拜のもっとも共通の形態であるプジャは、肉化(具現化)された神に対してなされるものである。プジャによって信者は神に、敬虔と敬意を示す。フラー [1992: 69] は、果たして神は讃えられる必要があるのか、または、供物や奉仕を捧げられる必要があるのかという問いを立てている。彼は、プジャの「基本的目的は、推定される神の欲求を人間が援助することであり、そこで

の供物を捧げたり、奉仕を行うという行為こそが、供物や奉仕そのものよりも、重要である……神が実際に欲求をもっているか否か、ある像が実際に供物や奉仕を受け取るか否かに関わらず、プジャは敬意を表わす行為であり、その目的は、神が人間を守り、助けてくれるであろうという希望ないし期待——確実性ではない——をもって神を喜ばすことにある」[Fuller 1992: 71]と述べている。しかしながら、神の反応は、パンテオンにおけるその位置によって異なる。「偉大な神々（高い位置にある神々）は一般に反応せず、特定のことに好意的に振る舞ってくれるよう唆せば立腹する……これに対し、多くの弱小の神々（低い位置にある神々）、とりわけ神格化された悪意のある霊は、特定の要求を表明するとみなされ、礼拝においてこれこれの供物が捧げられれば、どのようなことをするか、交渉に応じうるとみなされる」[Fuller 1992: 71]。

さて、憑依する神は、パンテオンのどこに位置づけられるのだろうか。南インドのエンダブール（Endavur, タミル・ナードゥ州）のハリジャンの宗教を例にとってみよう。モファット（Moffat）は、ローカルな神々を、その土着的に定義づけられた性質、力と相互関係によって、次のように記述している。「あるものは、高い位置にあり、清らかで、もっとも善意ある存在であり、広範な、普遍的な（例えば、世界秩序を保つような）力をもつ。次のものは中間的な存在で、あるときは善意をもち、あるときは悪意をもつ、より特定化された（雨を降らすことや人間の繁栄をもたらすことのような）力をもつ。三番目のカテゴリーにあ

るものは、非常に低い位置にあり、不浄な存在で、ほぼ悪意のあるものであり、非常に狭い範囲の（ひとりの苦しむ人間を助けるような）力をもつ」[Moffat 1979: 219-220]。この特定の、即入手可能な力をもつ存在は、エンダブールの憑依カルトの焦点であるパリヤパラヤツタルのような女神である。この女神は、ハリジャンのリネージの守護神で、リネージの成員によって定期的に祀られる。「神の踊り手」ないし「神の人」と呼ばれる霊媒は、女神の力と仕業とを、それらを使いたいと望む者には誰にでも提供する [Moffat 1979: 235]。より低い存在は、特定の力を行行使する権利を有し、「少ない力をもつ神は、儀礼の手続きが正しければ、より認識されやすく、ある意味では、より高い位置にある、多くの力をもつ、中間的な神々よりも（神の力の特定の領域で）より力をもつ」[Wadley 1975: 138]。

神のパンテオンというこうしたモデルを参考にすると、西ネパールのルルク村のブラーマンの宗教——カルナリ流域に住むあらゆるカーストに共通しているのだが——は、人間と、デヴィ（女神）、デヴァタ（神）、マユ（横死者の霊）、マユ・デヴァタ（神格化した霊）やコプト（魔女）と呼ばれる一連の超自然的存在のカテゴリーとの関係として理解されるであろう。これらの超自然的存在は特定の力をもった実体として定義される。それらは文化的に次のように分類される。まず、女神は、ドゥルガまたはパワニ（妹）と呼ばれ、もっとも高い位置をしめ、総じて善意ある存在である。彼女たちの力は広範で、未分化で、潜在的である。次に、神はマストと呼ばれ、中間

的存在で、あるときは善意をもち、あるときは悪意をもつ、より特定化された力をもつ。彼らは人間の招請によっても、また自らの意志でも顕現する。このカテゴリーの神は、神格化した霊とともに、憑依カルトの核をなす。三番目の低い位置にある超自然的存在は、ほぼすべて悪意をもっており、それらの力は限定されてはいるが、活動的である。一般的に、女神の大部分は隠れており、媒体を通して語ることはない。これに対して、マスト神や、神格化した霊の大部分は、媒体をとおして顕現する。下位の悪意のある力と取引することは、憑依された霊媒が行うおこな仕事である。

このように、「隠れた神」と「顕現する神」が分離することなく連続する存在であるのとらえるとき、ブラーマニズムと憑依カルトは対立するものでも、矛盾するものでもない。この地域の宗教はふたつの層に分化されると論じるより、ひとつのパンテオンのうえに成り立つというほうがふさわしいであろう [Fuller 1992: 24 参照]。

## II. 託宣者かシャーマンか

憑依カルトは、多くの点で、シャーマニズムと特徴を共有している。どちらにおいても、霊媒が人間界と超自然的世界とを媒介し、病気や不幸を引き起こすと信じられる超自然的力をうまく扱うことによって共同体に奉仕するのである。しかしながら、ヒンドゥー教徒のあいだの憑霊と、南アジアの非ヒンドゥー教の民族集団における憑霊とを比べると、後者においては、超自然的なものとのエクスタシー的対話が一定の専門家の特権とみなされているのに対し、前者においては、あきらかに、専門家のみ

ならず、一般人も超自然的なものに憑依されることがわかる [Höfer 1974: 159]。さらに、ヒンドゥー社会では、憑依される人間は「厳密な意味で専門家ではないが『容易に』憑依される性質をもっているとされる者である」 [Höfer 1974: 159] といえる。そのような媒介者は、特定の社会の定期的な祭祀に招かれ、託宣者の役割を果たす [Berreman 1964; Srinivas 1965; Dumont & Pocock 1959]。ヒンドゥー教のどのような側面が、専門家以外の人にも憑依を起こすことを可能にするのだろうか。

さまざまなタイプの霊媒ないし儀礼的専門家がみられるヒマラヤ地域に例をとってみよう。これらの霊媒がシャーマンであるか否かについて人類学者によってひろく議論されてきた。こうした議論に大きな影響を及ぼしてきたのは、エリアーデ (Eliade) によるシャーマンの定義である。エリアーデによると、シャーマンの特徴は、エクスタシーの技術を自在に操る能力である。すなわち、エクスタシーによって、シャーマンの魂は安全にその身体を離れ、遠くさまよい、地下に潜ったり、天に昇ったりすることができる [Eliade 1964: 182]。ヒマラヤでは、マクドナルド (Macdonald) [1976] によって記述されたムグラン (Muglan, ネパールの東の国境の外、ダージリン周辺に住むネパール系の人々) のジャンクリ (jhankri) と、ホファー (Höfer) [1974] やピーターズ (Peters) [1982] によって記述されたタマン族 (Tamang) のボンポ (bombo) がこの典型である。共通の特徴としてエクスタシー的な魂の旅が両専門家のあいだにみられる。

シャーマンという語は、シロコゴロフ



(Shirokogoroff) によって研究されたツングース族に起源を発する。彼はシャーマンという語に次のような定義を与えている。「あらゆるツングース語において、この語は、霊を支配し、意のままに、おのれの利害のために、霊のために苦しむ人々を助けるべく霊を導きうる、両性の人物を指す」[Shirokogoroff 1935: 269]。シロコゴロフによるシャーマンの定義は、このようにエクスタシーではなく憑霊を含むものである。しかしながら、エリアーデの定義では、エクスタシーがその中心となっている。

リーンハート (Reinhard) [1976: 16] が指摘するように、エリアーデの定義は、古代の宗教的イデオロギーは至高の天の存在への信仰を中心にしていたという仮説のうえに成り立っている。エリアーデ [1964: 505-506] によると、至高の天の神という概念が、初期のアジアの部族民のあいだに存在し、このため天への魂の旅が必要であった。のちに、至高の天の神は、人間のうえに降りてくる、すなわち憑依する、より世俗的な神という概念にとって代わられたというのである。

リーンハート [1976: 16] は、エクスタシー的旅と憑依とは結合しているという新しい定義を提案した。彼はシャーマンを、「共同体の成員のために霊界と接触するため、自在に非日常的精神状態（そこで彼は霊界へ魂を旅させるか、霊に憑依される）に入ることのできる人物」と定義している。

ガブリオ (Gaborieau) [1976] とウィンクラー (Winkler) [1976] によって記述された西ネパールのダミと、ラコンテ・ティルイヌ (Lacomte-Tilouine) [1993] によって記述された中央ネパールのダミは、

リーンハートのいう広義のシャーマンに含まれるだろう。しかしながら、これらのダミは、徒弟制の欠如と、他の制度、とりわけ、ある社会単位によって所有される寺社との結びつきという意味において、ジャンクリやボンポのようなシャーマンとは異なる。西ネパールのダミは一般に、村のなかの神社で憑依され、そこで神の託宣的媒介者として振る舞う。西ネパールのヒンドゥー社会に属するダミは、ジョーンズ (Jones) によって与えられた、託宣的憑依という定義にあてはまるようにみえる。託宣的憑依において、「人は村の儀礼、治病セアンス、または悪魔払いのような一定の機会に、霊、神もしくは女神によって憑依される。彼の憑依は、例外なく、寺のような一定の聖なる空間で生じる」[Jones 1976: 4, 6]。

マスト・カルトにおけるダミと神社との結びつきについて、ガブリオ [1976: 225] は次のように述べている。「ダミは神社の‘かなめ石’である。神格が化身として選ぶのは彼である。彼は一定のときにトランスに入り、信者はダミの口をとおして語る神に直接質問することができる。ダミは神格によって選ばれるので、その職は世襲ではない。ダミが死ぬと、他の者がトランスに陥ることを期待される。実際のところ、神格は、死んだダミのリネージ外から新しいダミを選ぶことは滅多にないが、離れた係累を好んで、直接の子孫をとばすことがある。神格の化身なので、ダミになる者が師から教育を受けるということはない。召命のしるしは、トランスにある。ダミになる者は‘奇跡’を行うことによって、この召命を証明することが期待される。つまり、

呪文によって物を動かす、素手で鉄の棒を曲げる、一握りの米粒を何か他の物に変える(サリグラム、像など)、ヴェーダを読んだことがなくとも空で暗唱できるなどによって、ダミたる資質を示すのである。これらの奇跡は、信者をして、憑依した複数の候補者からひとりのダミを選ぶことを可能にする」。

彼はさらに次のように述べている。「マスト・カルトのもっとも注目すべき特徴は……有名な神社と託宣者との結びつきである。その神社へ人々は遠くから相談にやってくる。中部と東部のダミないしジャンクリは、組織化された宗教上の団体とは独立して、職分を果たす。人々は個人的な相談のためにやってき、相談者数はジャンクリその人の評判に左右される。しかしながら、西の地方では、信者を惹きつけるのは、ダミの個人的資質よりも、リネージの世襲的財産である神社の評判である」[Gaborieau 1976: 233]。

徒弟制の欠如についてウインクラーは次のように述べている。「極西ネパールにみられるダミの役割のいくつかの要素は、ネパールの他の地域でみられるシャーマンすなわちジャンクリの属性とは異なる。例えば、人がダミに就任する際に、シャーマンのそれと異なって、徒弟制、もしくは師から弟子が学ぶべき技術という概念が欠如しているし、さらに神に対する支配を身につけるために執り行われなければならない魂の旅という概念があまり発達していない。(憑依して)揺らす人間とそのときを決めるのは神である。こうした理由から、ダミは、彼と神とのあいだに関係が存在するゆえに、憑依のために選ばれた霊媒、器また

は乗り物と記述するのがもっともふさわしいであろう。これは、神に対する支配を行使しようとするシャーマンとは異なる」[Winkler 1976: 259]。

ジャンクリとの比較をさらにすすめて、ウインクラーは次のように述べている。「ダミは神に対する支配を増やそうとしているとはとらえられないが、神に対して、自らを、受け手として、より正しい状態に置こうとしているとみなされている……ジャンクリと異なってダミは神を呼び寄せるために太鼓を使わないという事実は重要である。極西ネパールにおける太鼓打ちは神を喜ばすためと考えられ、寺社で定期的になされる。しかしながら、太鼓を打つのはダマイ・カーストの役割である……太鼓が打たれるとき、ダミは神の到来を待つ。経験を積んだダミでさえ、神がすぐには憑依しないときがある。そのようなとき、神を招請するのは、ダミの統御ではなく、信者たちの敬虔さである。神に嘆願(binti)するのは、ダミというより、村人である」[Winkler 1976: 259]。

ジャンクリもしくはボンポの伝統は、個人に伝わる秘儀である。その主な儀礼上の技法は、特殊な資質に恵まれ、訓練を受けた特定の個人にのみ知られる。神からの召命は危機や病気というかたちで現れる。マクドナルドは次のように書いている。「自身が呼び寄せもせず、当初はその名を知りもしない精霊に憑依されたジャンクリは、グルの指導のもとに訓練を完成させなければならない……師は弟子に、マントラ、神話、プジャ、治療技法、儀礼の作法などすべてを授ける」[Macdonald 1976: 318]。

ジャンクリやボンポのようなシャーマン

になる過程は、長く、困難なものである。訓練は、エクスタシー的であるとともに説諭（啓蒙）的である。ピーターズが指摘するように、「タマン族のシャーマンの徒弟制は、変化した意識状態を身につけること、つまり、これらの状態に自在に入り、これらの状態から自在に戻ることに帰する」。さらに「召命時に目に映るものは熟しておらず、大ざっぱであるが、正式にシャーマンになったものが招き寄せる像は、鮮明なものである。タマン族には、大ざっぱな像を鮮明な像に変えることをめざした、特別の成巫儀礼がある」[Peters 1982: 22]。

シャーマンはこのように最初の段階で病気になる、グルによって治癒され、超自然的なものをマスターする知識と指導を授けられ、最後にシャーマンとして成巫する。シャーマンになるためには、霊からの召命としての、最初の不吉な憑依を克服し、修行のなかで霊を支配する術を身につけることが必要である。西ネパールのダミは、すでにみてきたように、こうした過程を辿ることを期待されない。社会的単位と神——これが憑依するエージェントであるが——との関係がすでに存在するがゆえに、ダミは、当該の社会単位の成員のなかから、神が憑依するための容器ないし乗り物として補給されるのである。神はダミをとおして、独特の、それとわかる言語でもって、共同体に向かって託宣を与える。

共同体と神との関係の存在は、憑依において素人と‘専門家’とのあいだに距離がないことを示唆する。憑依する神がローカル・パンテオンの一部であるような社会では、素人もたやすく憑依される。このように、憑依カルトはローカルな神々のまわり

に成立するのである。他方、シャーマンの守護神は、しばしば独立したものであり、共同体や一定のリネージによって定期的に祀られることはなく、一般の人々はエクスタティックなコミュニオンから排除されている。

したがって、マスト神のダミは、社会と同神との結びつきをもとに、特別の修行をすることなく、同神を憑依させる容器として選ばれるという意味において、シャーマンではなく託宣者であるといえよう。ダミは、魔女や死者の霊によって引き起こされた病を治療するために悪魔払い師の役も務める。しかしながら、彼らの主要な任務は、制度的な憑依と神の言葉の伝達にある。

### III. 不幸の治癒可能性

憑依カルトとシャーマニズムは、一般に、病を癒し、懲らしめをもたらすエージェントと交渉して困難を和らげる装置とみなされる。というのは、霊媒は、超自然的なものと人間界を媒介する存在であるからだ。しかしながら、マスト・カルトにおける託宣者ダミは、力において、ポピュラー・ヒンドゥーイズムの因果論が提示するエージェントすべてに対抗しうるものではない。この無能さは、守護神マストの特定（すなわち限定）された力によるものだろうか、それとも別の理由があるのだろうか。

個々の文化は、不幸な出来事を説明するための独自の因果論をもっており、ポピュラー・ヒンドゥーイズムにおいてそのような理論は複数存在する [Obeyesekere 1981; Sharma 1973; Babb 1983; Fuller 1992; Stone 1976]。民族誌上にみられる不幸の原因は、死者の霊、悪霊、立腹した神、魔

女、邪視、星の障り、カルマなどである。これら不幸を引き起こすエージェントは、相互にどのように異なり、どのように関連しあっているのだろうか。この問いを考察するために、これらエージェントを分類する枠組みを探してみたい。

ポピュラー・ヒンドゥーイズムにおけるカルマ概念を検討して、バップ [1983] は、三つの異なる視点から、不幸のカルマ的説明と非カルマ的説明を比較している。この比較は上述の枠組みの基礎を与えてくれると思われる。第一の視点は、不幸を記述する際の抽象性と具体性の区別に関わるものである。ヒマーチャル・プラーデッシュ (Himachal Pradesh) の人々は、シャルマ (Sharma) [1973: 354] によると、不幸を抽象的な言葉で語るとき常にカルマの原理を用いるという。しかしながら、個別の不幸に言及するときは、カルマの原理は滅多に用いられない。個別の不幸については、カルマとは異なる性質の観念——すなわち、他人の妬み、神または人格化されたエージェント——がはたらくのである。バップ [1983: 168] は、カルマというのは、「具体的事例における不幸の確信的ないし満足のいく説明というよりも、やや遠くの理論的可能性を指す」とまとめている。

第二の視点は、当該の理論が不幸における人間の責任の役割を扱う、その扱い方に関わるものである。「不幸の説明の非常に多様化した配列は……咎めと責任を異なったふうに配置する」 [Babb 1983: 171]。不幸に苦しむことと道徳を犯したことの関係は次のように説明される。不幸なできごとが、それに苦しむ者の現世における行為のカルマ的帰結とみなされるときは、重

い道徳的責任が暗示される。神に対して意識的になされた違反についても大きな責任が付与される。神に対して意図せずになされた違反の場合は、やや小さな責任が付される。邪術に苦しむ者は、他者の悪意の犠牲者であって、基本的に当人に責めはない [Babb 1983: 172]。

第三の視点は、治癒ないし治療の可能性に関わるものである。不幸を運命のせいにするとは、治癒の方策がほとんど存在しないことを意味する。カルマ理論は他の型の不幸の説明法と比べて治療上不利なのである。バップは次のように述べている。「チャッティスガルでは、不幸が実際どのように扱われるかという問題は、立腹した神、悪意のある霊、または魔女を原因として示す理論の領域に属す…… (そのような説明は苦しむ者に常に不幸の責任を負わずわけではない) ……こうした説明とカルマ理論のあきらかな違いは、それら (不幸の特殊な原因) が説明可能であると同時に、治療可能であるということである。魔女や幽霊に対してはとられうる特殊な方法が、神を宥めるためには捧げ物がある」 [Babb 1983: 174]。

以上、三つの視点をふまえ、西ネパールのカルナリ流域における不幸の説明を整理してみたい。不幸のカルマ的説明と非カルマ的説明という区分は、カルナリ流域の文化ではやや異なった形態をとる。カルマに対応する概念は、バップ (罪) とグラハ (星) であり、非カルマ的なものに対応するエージェントは、デヴァタ (マスト神)、マユ (横死者の霊) とコプト (魔女) である。

バップはカルマ的帰結の原因となるもの

なので、カルナリ流域の人々がカルマという概念をもっているのはあきらかである。パップを減じるための手段は聖地巡礼を行うこととされている。他方、グラハすなわち個人の誕生時の天体の位置は、幸運と不運とをともに決定するとみられている。こうしたホロスコープは生後6日目にジョティス（占星術師）によって描かれる。パップもグラハも個人の全体としての運命に深く関わっており、その意味においてともに抽象的である。マスト神はこのふたつを取り扱うことはできないといわれる。もっとも、失敗した結婚、子どもに恵まれないこと、事故による死など特定の不幸の原因としてグラハがあげられることがある。こうした星の障り（グラハ・ドス）から生じる不幸を治すには、障りを他者に移譲する儀礼を執り行えばよいが、ふさわしい移譲相手は何かという知識を与えてくれるのがジョティスである。

一方、デヴァタ、マユヤコプトの関わる不幸の説明は、特殊で狭く、具体的であり、治療上の利点を有している。実際、これらのエージェントによって起こされる不幸は、これらのエージェントが正しく取り扱われれば、消滅するものである。不幸に苦しむ者からの相談を受けて、懲らしめを行うエージェントの正体をあきらかにし、しかるべき除去の処置をとるのは託宣者ダミの仕事である。

妖術や悪霊の懲らしめの犠牲者は通常無実である。なぜなら、魔女や横死者の霊は、それら自身の理由で攻撃するからである。ダミは「悪霊払い」によってそれらを撃退する。しかしながら、神に関するかぎり、それらがもたらす懲らしめは、個人の不道

徳的行為か不正によって引き起こされるものである。換言すれば、デヴァタの懲らしめは、道德違反や犯罪への罰なのである。この意味において、懲らしめに苦しむ者は、懲らしめに対し責任がある。したがって、そのような間違いを犯した者は損失や被害を犠牲者に弁償することが求められると同時に、懲らしめからの赦しを乞うべく神に罰金（danda）を払うことが要求される。神に憑依され、神の力をみなぎらせたダミは、無二の権威をもって違反者に罰金を課すのである。

マスト・カルト研究へのアプローチとしてパップの定式化が有利である点の第一には、治療の可能性のあるエージェントと、治療上不利なエージェントとのあいだに彼が設ける区別をあげることができる。セアンスにおいてダミは不幸の原因をあきらかに、すなわち目に見えるもの（drishta）にするが、ダミが扱いうるのは、治癒しうる病気や繕いうる不幸であり、繕いえない不幸は、聖地の神やジョティスに任せるほかない。第二は、不幸に対する責任の有無であり、責任のある場合には、ダミは神に代わって罰金を要求する。

#### IV. 紛争解決における超自然的制裁

南アジア研究において、紛争解決はカースト自治ないし村落自治といった文脈で論じられ、宗教の領域においてはあまり取り上げられることはなかった。しかし、紛争は世俗的な手段によってのみ解決するわけではない。ここでは、超自然的な力の介入が求められることを検討してみたい。

カルナリ流域の人々は、超自然的存在の攻撃の犠牲になったと感じたときのみなら

ず、誰かの不正義な行いの犠牲になったとき、マスト神の顕現を招請する。さらに口論のなかで、相互の陳述が食い違ふとき、真偽についての判断をマスト神に仰ぐ。このように紛争に介入して正義を実現してくれるようマスト神に訴えることは、法的權威ないし法廷——これはラジャ（王）と総称される——に訴えることの代替とみなされている。悪を罰するという意味において、神の力は王の力と同じとみなされているからである。どちらの力による課罰も、ダング（danda）——文字どおりは杖を指す——と称される。ヒンドゥー文化においてこの語は一連の他のコノテーションをもっている。デュモンがいうように、ダングは「罰、罰する力、正義に内在する力を意味する。この意味において、ダングはダルマと多かれ少なかれ、重なり合うようにみえる。最後に、この語は、法ないし正当性を呼び起こす」[Dumont 1970: 302]。

ポピュラー・ヒンドゥーイズムにおいては伝統的に、ラジャもデヴァタ（神）も秩序ないしダルマを維持するものとみなされてきた。神の役割について、フラーは次のように述べている。「ヴィシュヌまたはシヴァのような偉大な神は宇宙を睥睨し、その無辺の力を社会（宇宙）秩序の維持のために用いる。君主として、ヴィシュヌやシヴァ、女神はその王国を護っている。このように神々は世界（宇宙）とそれを構成する小宇宙のなかのダルマを保つべく振る舞う。そのようにすることで地上の人間を護っているのである。ダルマたる道德秩序と神によるその維持は、神と、神を信奉する人々とのあいだの、また人々同士とのあいだの適正な関係にかかっている。これらの関

係が乱れると、神は当然のこととして怒り、責任ある者のうえに災いをもたらす。神々の怒りはしたがって、人間の犯した間違いへの制裁であり、彼らの守護的役割の重要な次元である」[Fuller 1992: 224]。

他方、ラジャの役割について、フラーは次のように書いている。「王は、社会と宇宙をアーチ形におおう道德秩序——包括的な意味でのダルマ——を保証することによって、ヒンドゥー教のなかで中心的な役割を果たしている。王がいなければ、無秩序で、『魚の法』（大が小を飲み込む）がはびこる。王は、地上における神々の摂政である」[Fuller 1992: 19]。また、デュモンは古典的なダルマの図式に基づいて、「王は、ダルマの専門家たるブラーマンの忠告を受けて、完全な主権において、正義を与える」と断言し、さらに次のように付け加えている。「立法権はブラーマンに属し、司法権と行政権（正義の実現）は王に属する」[Dumont 1970: 167-168]。

さらに、19世紀末期のネパールにおける王の道德的權威について、バーガート（Burghart）は次のように指摘している。「究極的に王は、世界の道德秩序の護り手であった。このことは、雌牛を殺したり、カースト制度に混乱をもたらし、（ふさわしくない者と食事をしたり、内縁的関係をもったりして）国土にケガレを生じさせた者には、処罰を与えることを伴っていた。そうした違反者への処罰には次の5種類があった。死刑、手足などの切断、追放、財産没収、奴隷化である……こうした5種の処罰を課して国土を護ることは、王の義務の一部であった。王は王国のなかで、こうした処罰を宣言できる唯一の人間であつ

た」[Burghart 1987: 260-261]。

このように神も王もダルマの守護者であり、王は地上において司法権を有するのである。司法的制裁に関して、史料や法典から理解されることは、原則として、ラジャ・ダンダ（王から課される刑罰）とデヴァ・ダンダ（神から課される苦行）の両方が違反者に課されたということである。デュモン [1970: 182] が言うように、「伝統的にふたつの制裁があった。王の裁判によって布告される罰と、ブラーマンによって課される苦行」である。デヴァ・ダンダが苦行のかたちをとる事実の背後には、罪はケガレをもたらすものであり、当該の人間は清めが必要であるという宗教的観念が存在する [Höfer 1979: 189 参照]。民衆レベルの理解においては、フラーが指摘するように、すべての道徳違反は神の怒りを引き起こし、違反者は苦行によってこれを鎮めなければならないということである。司法の伝統においては、神の怒りはとくに言及されておらず、神の怒りは精神的なケガレに変形されているように見える。宗教的権威はブラーマンの手中にあるので、ブラーマンによって苦行が課されるのである。

ギュネ (Gune) は、1650年から1818年にかけてインドのマラータ (Marath) 王国において、苦行がどのようになされたかを記述し、それらが、違反者をしてカースト上の地位を取り戻すために必要であったことを示している。「国家によって直接罰せられる違反の場合、罰の完了時に政府は、当該の違反者に対して、さらに、ブラーマ委員会をとおして、苦行を施し、もとのカースト地位を取り戻すことを助けた。当然そのような場合、政府は、罪人の能力に応

じて、ラージ・ダンダとブラーマ・ダンダの両方を課した。後者は清めのためになされ、地方の役人によって、ブラーマンの手に委ねられた。他の場合は、当該の人物は、直接に、または、彼を清めてくれるよう求める、同じカーストの人間からの、もしくは役人からの手紙をもって、聖地のブラーマンを訪ねることが期待された。そして、政府によって決められた額を支払って、苦行を行う許可をその場所から得なければならなかった。違反者がデヴァ・ダンダないし償いの過程をやりとげた暁には、生まれ故郷に帰って、清められた旨の手紙を彼のカースト仲間に見せ、再びカーストに戻ることを許してくれるよう頼んだ」 [Gune 1953: 113-114]。このように、王による課罰は苦行をとまなっており、違反者のカースト上の地位回復のために、罪のもつケガレを払う必要があったのである。

次に、苦行とは別に、真偽を決するための神裁すなわち *divya* のために神の介入が求められることがある。紛争当事者間に事実についての合意がないとき、裁判の最初の仕事は、実際何が起こったかをあきらかにすることである。伝統的に、二種類の証明法があった。Manusi krya (人間による証明) と daivi krya (神による証明) である。「人間による証明」は書類、当該の財と証人の発言からなっていたが、そのような書類による証拠や証人がない場合には、「神による証明」の方策がとられた。実際のところ、神裁がおよそ唯一の証明の方法であった。神裁には、秤、毒、水と赤く熱した鉄などがそれぞれ用いられた [Kane 1948: 362]。

マラータ王国では、13世紀から18世紀に

かけての500年間、陳述が真か偽かを決定するために、法の手続きとして神裁がふつうに用いられた。そのような儀礼は有名な聖地で行われ、シヴァ神を祀る寺院の前で行われることが多かった。それらは、占星術によって選ばれた期間に行われ、しばしば土曜日から火曜日にかけて行われた。アグニ神もしくは火が証明の手段として用いられる神裁のひとつは、rava divya (熱い鉄を握る) というもので、それは次のように行われた。

「土曜日、当事者間で神裁の結果に従うという合意が書状でなされ、原告がこれを行うということが決定された。彼の手は洗われ、包帯が巻かれて、封印された。日曜の朝、油が器に入れて熱せられ、鉄の塊すなわち rava が煮えたぎる油に投げ込まれた。当事者は沐浴し、神を祀る儀礼を行った。神裁の目的を記した紙片が原告の額に貼られ、原告は寺院の前に描かれた7つの円周を、被告を従えて回った。原告はそれから訴状の内容を唱え、会衆の面前で煮えたぎる油から鉄の塊を取り出した。それから原告の掌が会衆によって調べられ、再び封印された。次の火曜日、包帯が取り除かれ、掌に何も新しいしるしが無かったら、彼は裁判に勝ったと宣言された」[Gune 1953: 87-91]。このような神裁は「無実の(または真実を語る)人間は手を火傷しない、なぜなら神がその人の無実または真実を証明するために介入するからだ」[Lariviera 1981] という信仰に基づいていたのである。

ネパールにおいては、神裁による裁判は、1854年のムルキ・アインで廃止されたが、それまで神裁はおもに民事訴訟で用いられていた。例えば、もしある人物が法廷で、

他の人物が、負債の証人が死んでいる事実を知って支払いを拒んでいると申し立てれば、判事は当事者に合意に達するよう勧告した。もし当事者が合意に達することができなければ、その訴訟は神裁によって判定されたであろう。そうした神裁についてホッジソン (Hodgson) は次のように述べている。

「それぞれの名前が2枚の紙に書かれる。それらは丸められ、それにブジャがなされる。それぞれから1ルピーの料金が徴収される。丸められた紙は竿に貼り付けられる。竿は、裁判所のふたりの官吏に委ねられ、『女王の池』に運ばれる。官吏と、裁判所の調査係であるブラーマンと当事者が女王の池へすすむ。チャマカラック・カースト(不浄カースト)のふたりも従う。池で、ふたりの官吏は、膝の深さまで水に入って、それぞれ竿を掲げ、ひとりには池の東側に、もうひとりには西側にすすむ。……ブラーマンは当事者の名においてヴァルナ神に祈りを捧げ、聖典を読唱する。その意味するところは、人間は互いの心のうちに何を抱いているか知らないが、内面の考えや過去の行為は、スルヤ、チャンドラ、ヴァルナやヤマの神々に知られており、こうした神々は訴訟当事者に正義をもたらすということである。

ブジャが終わると、ブラーマンは、ふたりのチャマカラックにティラック(辰砂と米粒とでできた赤いしるし)を与え、次のように語りかける、『真実を言う者が勝ち、嘘を言う者が負けるように』。言い終えるとブラーマンは水からあがる。チャマカラックはそれぞれ、竿が立てられているところへ赴く。それから、水の深いところへ入



り、合図に従って、両者は同時に水に潜る。どちらかが最初に水から起きあがると、その近くの竿はすぐに折られ、それにつけた丸めた紙とともに壊される。残った竿が法廷にもっていかれ、丸められた紙が開かれ、書かれた氏名が読み上げられる。もしその紙に原告の名が書かれていれば、原告が勝訴する。もし被告の名があれば、被告が勝つのである」[Hodgson 1880]。

この水による神裁は、「まったくのギャンプルで、技術にも、体力にも、忍耐にもよらない」[Landon 1928]のものであったが、神裁によって正しい判決が与えられると信じられていた。

さらに、宣誓を行うことが神裁と同じ機能をもった。マヌ法典は、神裁と宣誓について初めて触れて、次のように述べている。「もしふたりが争い、証人がいなくて、事実がわからなければ、真実は宣誓によって提示されるであろう。宣誓は、偉大な賢人と神によって紛争のためになされる……賢明な人間なら些細なことからであっても偽って誓いを立ててはならない。偽りの誓いを立てた者は、この世でもあの世でも滅ぶからである……彼は真実によってブラーフマナに誓い、乗り物と武器によってクシャトリアに誓い、家畜、穀物、金によってバイシャに誓い、すべての罪によってスードラに誓う。さもなくば、彼は火を手で運ぶか、水に潜るであろう。または、彼は息子の頭か妻の頭に触るであろう。燃え上がる炎が焼け焦がすことのない者、水が溺れさせることができぬ者は、その誓いにおいてくもりがないことが知られるであろう」。

インドのマラータ王国では、原告はペラの木の葉に誓うか、牛糞に触ってサティヤ

(真実を言う) 儀礼を行わされた。規定の期間に不吉なことが起こらなければ、その訴訟は当人の勝ちとなった [Gune 1953: 98]。ラグナンダ・バッタチャリヤ (Ragunanda Bhattacharya) のディヴィヤタットバ (Divyatattva) によると、「被告は、その人にとって個人的価値のある品物を選んで、『これを失ってもよい』とか、『真実を言っていないなら、これが無になってもよい』とか言った……もし彼がのちに病気に罹ったり、家族が死に見舞われたりしたら、それは彼が偽りの誓いを立てたことを意味する」[Lariviera 1981: 51]。宣誓のおもな特徴のひとつは、陳述の真偽を本当に決定するのは、誓いを立てたあとの宣誓者の運命にあることである。上述の制裁は、誓いを立てようとするのがらの重大さを宣誓者に認識させるのである。

以上、神の介入が、国家レベルの伝統的な司法システムのなかに、苦行、神裁、宣誓として制度化化されているさまをみてきた。では、村落社会においては神の介入はいかに制度化されているのであろうか。ローカルなレベルでは、正義についておもに三つの機関が存在する。カースト・パンチャヤット、優越カーストのパンチャヤットと裁判所である [デュモン 1970; Cohn 1965]。

ローカルなレベルでの司法を論じるために、デュモンによってなされた、次のような記述から出発したい。「インドの村落は王国の縮小版である。村落レベルの優越者の機能と、大きな領土のレベルでの王の機能とは同型である。地方の優越者は自然に王の機能を再生産する」[Dumont 1970: 160, 162]。インドの村々はその規模、カーストの構成、土地所有の性質、政治・経

済的優越の質、紛争調停のための、伝統に支えられたカウンシルの有無などにおいて異なる。理論的には、カーストは、行動についての彼ら自身の基準を設定し、実施するという意味において、自治(体)であるが、過去においては、カースト支配層からの請願によって国王に助けを求めることがあった。「国王の司法機能は、領土的従属関係の鎖に従って分配され、国王から地方の代表へと広まり、地方の王か、国王に征服された首長に付与されたままであった。このように君主から地方の首長へ、村の支配者へと連続性が認められた」[Dumont 1970: 170]。

インドのウツタル=プラデーシュ州のセナプール(Senapur)のタクール(ラージプート土地所有者)は優越カーストの典型である。コーン(Cohn)は彼らの役割を次のように記している。

「小王国のリネージの機能のひとつは、紛争を解決することであった。婚姻や、共卓規則やカーストの伝統的な職業などカーストに関わる紛争は、地域のカーストのパンチャヤットによって解決された。カースト・パンチャヤットによって解決されないカースト問題は、優越カースト、すなわちそのリネージが小国を支配するタクールに持ち込まれた。財産権、相続、間カースト紛争、ないし村や地域の平和を脅かす紛争についてはタクールに持ち込むのが通例であった。小国内の他カースト住民に起こった紛争を解決するタクールの力は、地主としての彼らの地位に基づいていた。すなわち、すべてのカーストは社会的、経済的、儀礼的ならびに伝統的な絆によって彼らに結びついていたのである。また、タクール

は住民にとってラジャ(王)であった。タクールは自らを『領主』として規定し、また下の者から『領主』として規定されていた……タクールは、紛争の解決者ならびに判事という重要な地位を、伝統的な社会秩序における王であるという主張から得ていたのである」。

カースト・パンチャヤットについて、デュモン[1970: 172]は、「大英帝国による征服以前には、そして例外的事例を除いて、カースト・パンチャヤットと区別される、永続的な制度としての、村のパンチャヤットは存在しなかった」と言う。カースト・パンチャヤットは、「複数者からなる権威体であり、習慣の守護者であり、調停者であった。とくに紛争解決のために呼ばれ、仲裁を行うか習慣に反することに判決を下す。本質的には顔役か専門家の少人数の中軸となる人物によって構成され、積極的な聴衆が加わることもある」[Dumont 1970: 173]と述べている。

人類学的研究においては、パンチャヤットによる紛争解決は、法廷における解決とは異なるものとされてきた。シュリニヴァスは、紛争についての三つの調査[Srinivas 1952; 1954; 1959]をもとに、「慣習法は……数百万の人々の生活を支配する……インド村落に住む人々は、伝統的体系とともに、町にある官立の法廷で統治され、英国輸入の法とを用いて、まさしく二重法的である」と述べている。民族誌上の事実を要約して、コーンは、「現在においては、過去と同様、ほとんどのインド人にとって、規範が実行されるにあたり、はっきりと区分される、ふたつの社会規範のセットがある」と述べている。すなわち「ローカルな

法」と「法律家の法」である。コーンによると、「ローカルな法」は、村の首長、村の代表委員会、優越カースト、サブ・カーストとカーストの首長ならびに代表委員会によって制裁される規範を表わしている。他方、「法律家の法」は、「法規と法律上の報告」とダルマシャストラを指す。後者は、サンスクリット語の聖典に書かれた行動規則である。

法廷制度が偽証と汚職とを増大させたことは、よく指摘されてきた。コーンは次のように報告している。「セナプールでは、法廷は社会的地位、ならびに村における政治・経済的優越性の競争の場として使われてきたし、現に使われている。訴訟は、罰として、一種の土地投機として利益を生み出すものとして、敵にいやがらせをするために、傷つけられた自尊心を満足させるために、また手下への政治的優越性を維持するために、持ち込まれる。訴訟当事者は、国の法廷に訴えることによってもたらされる紛争の終焉という解決は望んでいない」[Cohn 1965: 105]。

法廷を操作するということについて、コーンはさらに次のように述べている。「村人にとって、訴訟において正しいか間違っているかということは、法廷の小役人に接近して法廷を操作し、ずる賢い弁護人を雇い、証拠を偽造し、証人に偽証するよう誘導する能力に比べれば、二次的なものである」[Cohn 1965: 105-106]。

インド独立の初期、会議派のガンディー支持者や社会主義者は、法廷運営の欠陥——遅滞、出費と汚職——を批判して、パンチャヤットによる正義の復活を試みた。手続きの複雑さ、証拠規則、手続きにおけ

る和解よりも敵対的性格、罰則のシステムなどは、インド人には馴染まないものだと論じられた。ルドルフ (Rudolph) が言うように、「英国の法廷は、紛争当事者を、原告と被告として、どちらかが正しいものとしてみる。しかし、伝統的なインドの裁判所は両方が間違っていると判断することもある」[Rudolph 1965: 28]。しかしながら、現今の法体系を、再生された土着の法に置き換えるという試みは失敗した（より詳しい議論については Galanter 1972 参照）。1950年代後半、政府はコミュニティ・デヴェロップメント政策をとった。ここでは、村の自治機構として、選挙で選ばれる村のパンチャヤットが作られた。しかしながら、そのようなパンチャヤットは公の政策の普及のための下向きのチャンネルとしてはたらく傾向があった。

ローカルなレベルでの紛争解決の制度的側面は以上に述べてきたとおりである。違反に対する罰と償いにおける神の役割については、体系的には研究されていないが、民族誌のなかから神の力と司法手続きのつながりを辿ることができる。

神裁について、デュモン [1986] は南インドのプラマライ・カッラール (Pramalai Kallar) の事例を記述している。プラマライ・カッラールによってもっともよく採択される神裁は、何かの上を跨いで、要求される呪文を唱えながら、足を広げて立つことである。跨ぐものは、地面に描かれた7本の直線、当人の上着、息子などである。偽証はこれらのものを失うことを意味する。その他の神裁は、刺のある花輪を首にかけること、灯明を手で消すこと、煮えたぎる油に手を入れることなどである。これらの

神裁の儀式は寺院で行われ、ムダライクラム (Mudalaikulam) という神が神裁を行う神格として有名である。神裁の手段と寺院の選択は、原則として、原告に委ねられているが、法廷によって監督される。神裁はそれが行われる寺院の祭祀によって指揮監督される。法廷 (判事) は、書類を作成し、神裁の方法と場所、なされるべき誓いを指定し、制裁、損害、問題となっている違反を指し示す。この書類は祭司のもとへ送られ、祭司は当事者を召集して誓いを立てさせる。書類は寺院に保存される。祭司は公式の報告を書き、パンチャヤットに送付する。テングレパッティ (Tengalapatti) では平均して月に1, 2回の神裁が行われる。おもに盗みのための神裁である。デュモン [1986] は、カッラール人はどの程度、神による偽証者への罰を信じているか述べるのは難しいと評している。と同時に神が復讐するということが広く信じられていると述べている。

ロッサー (Rosser) [1955] は、パンジャブ州のクル (Kulu) 村で行われる神裁について、次のように報告している。その村のカウンシルは、村の法廷の役割を果たし、裁判を行い、紛争を解決する。しかしながら、ジャムル (Jamlu) という強力な守護神こそが訴訟について最後の決定を下す。もし誰かがカウンシルの決定に異議を唱えるならば、ジャムルに訴え、同神に決定を下してもらうことができるのである。この決定は神裁によってなされる。その神裁では2匹の若い山羊が用いられる。民事訴訟ではそれぞれの側が山羊を提供するが、刑事訴訟の場合、2匹の山羊は神の財政から支払われる。祭司は、神に属する特別の

水差しから、それぞれの山羊の背中に水をふりかける。人々はどちらの山羊が先に震えるか、見守る。最初に震えた山羊が訴訟の敗者のものとなる。この決定は絶対的に最終のものとなる。

メイヤー (Mayer) [1960: 264] は、籤でなされる神の判決の事例をあげている。この場合、ある陶工が牛を打ち据えて殺したと告発されたのである。村のリーダーたちが召喚されてカウンシルとなった。中心となるお寺で、壺に2本の籤が入れられ、小さな子どもがそのうちのひとつを引くようにいわれた。その子は罪 (pap) と書いた籤を引き、問題の陶工は有罪と判断された。しかしながら、メイヤーの報告からでは、籤による神裁が制度化されたものか否か不明である。

カースト・パンチャヤットは違反者を罰する権限をもっており、その処罰は、課徴金から、牛糞を食べること、公共の面前で辱めを受けること、殴られること、烙印を押されてカースト追放をうけることまで広い。カースト集会によって宣される処罰のうちもっとも厳しいものは、排除である。これはしばしば共卓の廃止というかたちをとる。破門 (除名) の基本的性質は、不浄な物質や人との接触によって不浄になった人間は、汚染によって、彼の家族のみならず彼の属する集団をも危険にさらすことになるという信仰にある。したがって、問題の人間は残りの人々から隔離されなければならない。ケガレた人間の、カーストへの再統合については、苦行による償い (prayascitta) と浄化 (ガンジス河への巡礼と牛の5つの生産物による治療) とが必要となる。

紛争は、些細な苛立ちから大きな勢力争いまで、どんなことについても起こる。したがって、カースト・パンチャヤットは、ブラント (Blunt) [1931] が指摘するように、実際に起こることがらすべてを扱うといえる。メイヤー [1960: 260-261] は、中部インドのラムケリ (Ramkheri) の、村のカウンシルの審議にかかる41の紛争を取り上げている。儀礼上の違反は、間カースト関係の規則の侵害 (禁じられたカーストの成員と食べたり、飲んだり、喫煙したりすること、またはそうした人を自分の家に入れること)、サブ・カーストの食事規則の侵害 (肉を食べること、酒を飲むことなど)、禁じられた親族または禁じられたカーストの成員と婚姻を結んだり、性的関係をもつこと、そして特定の動物 (雌牛、雄牛、りす、孔雀など) を殺害することである。世俗的違反には、同じサブ・カーストの者のあいだの土地をめぐる争い、意図せざる畜殺、負債の不払い、婚約の破棄などが含まれる。

当該の紛争ないし訴訟に勝てるという確信がなければ、当事者はパンチャヤット (カウンシル) や法廷に訴えたりしないというのも事実である。その場合、当事者が争いを扱う複数の方法がある。これらには、直接の対人暴力、邪術や妖術、和解や妥協などがあり、神の天罰的介入を求めることもひとつの方法である。正義の実現を神に訴えることは、インドのタンジョーレ (Tanjore) 村にもみられる。そこでは、ブラーマンは、ブラーマンを怒らせた低カーストの人間に重い罰を課し、明確に定義された不平等な原則に基づいて正義を実現するが、低カーストにはブラーマンに対し

不正義を正す手段はない。そこで、「地主に不当に扱われたと信じる低カーストの者は、最後の手段として、村の寺院の前に立ち、頭の上に砂を盛り、『女神よ、私の腸は煮えくりかえています。復讐してください』と祈る。ブラーマンは、低カーストと同様に、病気や経済的破綻といった女神の復讐を恐れているので、自ら法を破ったと知ったら損害賠償をしようとする」 [Gough 1960: 50]。

呪いは、神の介入を求めるもうひとつの方法である。ベルマン (Berreman) [1972: 271] は北西インドのパハリ (Pahari) のあいだの事例について次のように述べている。「ある女が、夫が他の女と不義の関係をもっていることを見つけた。そこで、虐げられた妻は公衆の面前で他の女を罵った。この罵りに応えて、他の女は家の神の罰がその妻に下るよう呪った。そこで、その神へのプジャが妻の家で行われねばならなくなった。彼女の夫はこうしてその家に新しい神をもつことになったのである」。ここでは神罰ないしそれへの恐れがいかにか口論をおさめるべくはたらいたかは不明であるが、ベルマンは神による介入が、紛争を解決ないし紛争に勝つためにとられる手段のひとつとして制度化されていることを示している。51の紛争例において神が介入したのは2例のみであったが、「神はこの分析が示すよりもっと頻繁に介入する。というのは神が介入するのは、女性同士か家族の成員のあいだの性にまつわる紛争であるが、こうした紛争はけっして公の目にとまることはなく、また派閥連合に関わってくるものでもないからである」 [Berreman 1972: 272] と述べている。

以上みてきたように、ヒンドゥー社会において、ラジャ（王）とそのローカルなレベルにおける代表たる優越カーストまたカースト・パンチャヤットは司法的権威をもつ。こうしたさまざまなレベルの法制度のなかで、神の介入は課罰ないし苦行、神裁、浄化というかたちで紛争解決手段として制度化されている。また法制度を超えて叫びや呪いによる神の介入も十分に紛争解決に利用されている。マスト・カルトにおいては、その神が人に憑依するという性格をもつゆえに課罰や神裁が劇的に演じられる。しかし、その機能は共通のものである。

### 結びにかえて

西ネパールのカルナリ流域のマスト・カルトは、憑依する神々を中心に、託宣者たるダミ、巫儀における病や不幸の原因の診断と治療、紛争の解決といった特異な性格を有する。しかし、そのひとつひとつは、ポピュラー・ヒンドゥーイズムに共通のものである。

ブラーマニズムを正統とみなすとき憑依カルトは異端ともみえるが、両者の信奉する神々をローカル・パンテオンに構造化してみれば、ひとつの連続体ととらえることができる。ブラーマニズムと憑依カルトは、相対立するものではなく、両者はひとつの

宗教を構成するといえる。マスト・カルトにおける霊媒ダミはシャーマンというより、神に一時的に肉体を貸与する託宣者である。このことは、ヒンドゥー社会に共通してみられる、共同体ないし血縁集団と神との密接な関係を反映したものである。さらに、ダミの扱いうる不幸の種類が限定されているのは、ポピュラー・ヒンドゥーイズムに共通にみられる不幸の治癒可能性に由来する。最後に、マスト神の特徴は人間界の不正義を正すことにあると集約されるが、そのもととなる観念は、ヒンドゥーの神々がダルマを守護し、その違反者を罰す、また、罪はケガレを引き起こすという考えと通底している。

ローカル・パンテオンと不幸の説明の議論は既存のポピュラー・ヒンドゥーイズム研究において十分に展開され、すでに市民権を得ていると思われる。また、霊媒の性格を問う議論は、憑依研究とシャーマニズム論において相当の蓄積がある。しかしながら、マスト・カルトに顕著にみられる、神の介入による紛争解決という議論は、現在までのポピュラー・ヒンドゥーイズム研究においては充分になされているとはいえず、本稿における民族誌的事実の整理が今後の研究の一助となれば幸いである。

### 参考文献

Babb, Lawrence A.

- 1970 Marriage and Malevolence: The Uses of Sexual Opposition in a Hindu Panteon. *Ethnology* 9: 137-148.
- 1975 *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*. New York: Columbia University Press.
- 1983 Destiny and Responsibility: Karma in Popular Hinduism. In Charles F. Keyes and E. Valentine Daniel, eds., *Karma: an Anthropological Inquiry*. Berkeley: University

- of California Press.
- Beattie, J.  
 1969 Spirit Mediumship in Bunyoro. In J. Beattie and J. Middleton, eds., *Spirit Mediumship and Society in Africa*. pp.159-170. New York : Africa.
- Berreman, Gerald D.  
 1964 Brahmins and Shamans in Pahari Religion. *Journal of Asian Studies* 23 : 53-69.  
 1972 *Hindus of the Himalayas*. Second Edition, Revised and Enlarged. Berkeley : University of California Press.
- Bishop, Barry C.  
 1990 *Karnali under Stress : Livelihood Strategies and Seasonal Rhythms in a Changing Nepal Himalayas*. Chicago : University of Chicago.
- Blunt, E. A. H.  
 1931 *The Caste System of Northern India with special reference to The United Provinces of Agra and Oudh*. London : Oxford University Press.
- Burghart, Richard  
 1987 Gift to the God : Power, Property and Ceremonial in Nepal. In David Cannadine and Simon Price, eds., *Rituals of Royalty : Power and Ceremonial in Traditional Societies*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Campbell, J. Gabriel  
 1978 "Consultations with Himalayan Gods: A Study of Oracular Religion and Alternative Values in Hindu Jumla." Ph. D. dissertation, Columbia University.
- Cohn, B. S.  
 1965 Anthropological Notes on Disputes and Law in India. *American Anthropologist* vol.67 no. 6.
- Dumont, Louis  
 1970 *Homo Hierarchicus, The Caste System and Its Implications*. The University of Chicago.  
 1986 *A South Indian Subcaste : Social Organization and Religion of the Pramalai Kallar*. Delhi : Oxford University Press.
- Dumont, Louis and F. Pocock  
 1958 On the Different Aspects or Levels in Hinduism. *Contributions to Indian Sociology* 2 : 31-44.  
 1959 Possession and Priesthood. *Contributions to Indian Sociology* 3 : 55-74.
- Eliade, M.  
 1964 *Shamanism : Archaic Techniques of Ecstasy*. New York : Pantheon Books.
- Fuller, C. J.  
 1992 *The Camphor Flame : Popular Hinduism and Society in India*. Princeton : Princeton University Press.
- Gaborieau, M.  
 1976 Preliminary Report on the god Masta. In John T. Hitchcock and Rex L. Jones eds., *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*. Warminster : Aris & Philips Ltd.
- Galanter, Marc  
 1972 The Aborted Restoration of Indigenous Law in India. *Comparative Studies in Society and History* 14 : 53-70.
- Gough, E. Kathleen  
 1960 Caste in a Tanjore Village. In E. R. Leach, ed., *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-west Pakistan*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Gune, V. T.  
 1953 *The Judicial System of the Marathas*. Poona.
- Harper, Edward B.  
 1959 A Hindu Village Pantheon. *Southwestern Journal of Anthropology* 15 : 227-234.
- Hodgson, Brian H.  
 1880 *Miscellaneous Essays Relating to Indian Subjects* vol. II. London : Trubner & Co.,

- Ludgate Hill.
- Höfer, A.  
1974 A Note on Possession in South Asia. In C. von Fürer-Haimendorf ed., *Contributions to the Anthropology of Nepal*. Aris & Philips Ltd., Warminster, England.  
1979 *The Caste Hierarchy and the State in Nepal : A Study of the Muluki Ain of 1854*. Universitätsverlag Wagner, Innsbruck.
- Jones, R. L.  
1976 Spirit Possession and Society in Nepal. In John T. Hitchcock and Rex L. Jones eds., *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*. Warminster : Aris & Philips Ltd.
- Kane, P. V.  
1948 *History of the Dharmasastra (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law)* vol. III, Poona.
- Lacomte-Tilouine, Marie  
1993 The Proof of the Bone : Lineage and Devali in Central Nepal. *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 27, 1 : 1-23.
- Landon, Parceval  
1928 *Nepal* vol. II. London : Constable.
- Lariviera, R. W.  
1981 *The Divyatattva of Ragunanda Bhattacharya : Ordeals in Classical Hindu Law*. Manohar, New Delhi.
- Lewis, I. M.  
1971 *Ecstatic Religion : An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth, UK : Penguin Books.
- Macdonald, A. W.  
1976 Preliminary Notes on some Jhankri of the Muglan. In John T. Hitchcock and Rex L. Jones eds., *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*. Warminster : Aris & Philips Ltd.
- Marriott, McKim, ed.  
1955 *Village India*, Chicago : University Press.
- Mayer, Adrian C.  
1960 *Caste and Kinship in Central India : A Village and Its Region*. London : Routledge and Kegan Paul.
- Moffat, Michael  
1979 *Untouchable Community in South India : Structure and Consensus*. Princeton : Princeton University Press.
- Obeyskere, Gananath  
1981 *Medusa's Hair : An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Illinois : University of Chicago.
- Parry, Jonathan J.  
1994 *Death in Banaras*. Cambridge University Press.
- Peters, Larry G.  
1982 Trance, Initiation, and Psychotherapy in Tamang Shamanism. *American Ethnologist* : 21-46.
- Reinhard, Johan  
1976 Shamanism and Spirit Possession : The Definition Problem. In John T. Hitchcock and Rex L. Jones eds., *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*. Warminster : Aris & Philips Ltd.
- Rudolph, Lloyd I. and Susanne H.  
1965 Barristers and Brahmins in India : Legal Cultures and Social Change. *Comparative Studies in Society and History* 8 : 24-49.
- Rosser, Collin  
1955 A Hermit's Village in Kulu, in India's, Villeges, Development Department, West Bengal Government. Calcutta : West Bengal Government Press. 70-81.



Sharma, Ursula

1973 Theodicy and the Doctrine of Karma. *Man* 8: 347-364.

Shirokogoroff, S. M.

1935 *Psychomental Complex of the Tungus*. London: Routledge and Kegan Paul.

Srinivas, M. N.

1952 A Joint Family Dispute in a Mysore Village. *Journal of the M. S. University of Baroda* vol I.

1954 A Caste Dispute among Washermen of Mysore. *Eastern Anthropologist* vol. VII no. 3-4.

1959 The Caste of the Potter and the Priest. *Man in India* vol. XXXIX no. 3.

1965 [1952] *Religion and Society among the Coorgs of South India*. Bombay: Asia.

Stone, Linda

1976 Concepts of Illness and Curing in a Central Nepal Village. *INAS Journal*.

Wadley, Susan S.

1975 *Shakti: Power in the Conceptual Structure of Karimpur Religion*. Chicago: University of Chicago, Department of Anthropology.

Winkler, Walter F.

1976 Spirit Possession in Far Western Nepal. In John T. Hitchcock and Rex L. Jones eds., *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*. Warminster: Aris & Philips Ltd.

安野 早己

1988 「カサデサにおけるヒンドゥーとマスト神との出会い——西ネパールの口頭伝承から——」『人文自然論叢』16。

1995 「カースト社会における紛争解決——西ネパールの近親相姦を例として——」『山口女子大学国際文化学部紀要』創刊号。

1996 「横死者の霊を宥める——西ネパールのマユをめぐる信仰と実践——」『山口女子大学国際文化学部紀要』第2号。

1997 「西ネパールの聖地巡礼」『山口県立大学国際文化学部紀要』第3号。

1998 「世俗に介入する神とその力——西ネパールのマスト・カルト考——」『山口県立大学国際文化学部紀要』第4号。