

Title	社会変動下の民衆文化とエリート文化：スリランカのカタラガマ祭祀を中心として
Sub Title	Popular and elite culture under the social change : a case study of the Kataragama cult in Sri Lanka
Author	鈴木, 正崇(Suzuki, Masataka)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1986
Jtitle	哲學 No.83 (1986. 11) ,p.137- 172
JaLC DOI	
Abstract	The annual pilgrimage to the shrine of the deity Skanda (Murukan) at Kataragama is the one of the most remarkable events in Sri Lanka. According to Gananath Obeyesekere, Sinhalese Buddhists have been participated in this Hindu religious movements in the past thirty years. This prosperity of the Kataragama cult and the rise of Skanda worship as a popular deity for the both Sinhalese and Tamils is related to the social change happened in this country and to the new problems associated with the life in the modern world. This paper tackles with this case study by focusing on the relationships between popular and elite culture under the social change. The sudden explosive rise of the Kataragama cult has been caused with the social and marital aspirations, educational and political ambitions, occupational and business uncertainties, and the status frustrations of the people. Under this social situation, both the popular and elite culture were mixed each other and transformed the traditional ethnic culture into the new one. We discuss about this process with the historical background and try to make a cultural analysis through symbols and meanings.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000083-0137

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

社会変動下の民衆文化とエリート文化

—スリランカのカタラガマ祭祀を中心として—

鈴木 正 崇*

Popular and Elite Culture under the Social Change

—A Case Study of the Kataragama Cult in Sri Lanka—

Masataka Suzuki

The annual pilgrimage to the shrine of the deity Skanda (Murukan) at Kataragama is the one of the most remarkable events in Sri Lanka. According to Gananath Obeyesekere, Sinhalese Buddhists have been participated in this Hindu religious movements in the past thirty years. This prosperity of the Kataragama cult and the rise of Skanda worship as a popular deity for the both Sinhalese and Tamils is related to the social change happened in this country and to the new problems associated with the life in the modern world.

This paper tackles with this case study by focusing on the relationships between popular and elite culture under the social change. The sudden explosive rise of the Kataragama cult has been caused with the social and marital aspirations, educational and political ambitions, occupational and business uncertainties, and the status frustrations of the people. Under this social situation, both the popular and elite culture were mixed each other and transformed the traditional ethnic culture into the new one. We discuss about this process with the historical background and try to make a cultural analysis through symbols and meanings.

* 慶應義塾大学文学部専任講師 (社会学)

I 概 観

文化が社会変動の下でどのように変貌し、新たな様相を整えていくかを、スリランカ（セイロン）の事例研究を主体に、民衆文化とエリート文化相互の動態を通じて把握しようとするのが本稿の主題である。文化の定義は多様であり、曖昧さを伴うが、ギアツにならって、「象徴と意味の体系」[Geertz 1973:5]として抽象化し、その現実上の構成要素を、民族・言語・宗教の3つと考えることにする。象徴 symbol とは、「物体・行為・出来事・性質・関係など、ある概念の運び手 vehicle となるもの」、意味は「その運ばれた概念」である。スリランカの場合、様々な文化が錯綜し、時には統合の機能を果すが、場合によっては差異の表象として分裂の契機を作り出しており、その動態は複雑である。

1981年の政府統計によれば、民族構成は全人口約1485万人のうち、シンハラ Sinhala 73.98%、スリランカ・タミル Sri Lanka Tamil 12.60%、インド・タミル 4.56%、スリランカ・ムーア（ムスリム）7.2%、バーガーとユーラシアン（白人との混血）0.26%、マレー0.29%、その他0.20%である [Department of Census and Statistics 1982]。二大勢力のうちシンハラ人は多数を占め、シンハラ語（インド・アーリヤ語派）を話し、その中も内陸部の高地 uḍaraṭa の人々と、沿岸部の低地 pahataṛaṭa の人々に分かれ、大半が仏教徒（上座部 Theravāda）だが、少数のキリスト教徒も含まれる。一方、タミル人は、タミル語（ドラヴィダ語系）を話し、その内訳は古くから居住するスリランカ・タミルと、イギリス人が植民地経営、特にプランテーションの労働力として南インドから連れてきたインド・タミルを含み、ヒンドゥ教徒を主体としており、一部はキリスト教徒である。いずれも、インド社会と類似するカースト制度を持つが、農耕に従事する者が多数を占め、職業別とは言いかねる要素があり、独特の社会階層を形成している。ムーア（マラッカラ）は、タミル語を話すイス

ラーム教徒であり、その他にはバーガー、マレー、ヴェッダ族など様々な民族がいる。本稿では、仏教徒のシンハラ人を主体として、他の民族との多様な交渉も視野に入れつつ、社会変動下での文化の問題を検討してみたい。特に構成要素のうち宗教に焦点を絞り、それと社会変動の関わりという立場から考察するが、それは宗教がスリランカの象徴と意味の体系を形成する上で重要な要因である、と考えるからである。

シンハラ人は仏教徒が大半を占めるが、その内容は宗教の混淆（シンクレティズム）の諸相を呈しており、上座部仏教を信じつつも、それにヒンドゥイズムと民間信仰を加えた三層体系をなすと言える。社会階層との関係で三者のあり方をみていくと、仏教は今日では「^{ナショナル・ユニティ}国民的統合」を呼び戻す土壌とされ、教義上は「苦」の消滅という実践的課題を指針に持ち、その達成を理性に求める合理的性格があり、主知的な教説を受け入れる少数のエリート層を主体に、民衆に至るまで広範に信奉されている。元来からスリランカで信仰されている上座部仏教は、出家者中心の仏教、エリートの仏教であり、出家した人々が超越的境地に至って初めて目標到達、つまり涅槃 *nirvāna* の可能性が生じるというように、個人の知性と専門的修行を優先させている以上、一般の在家の者は、民衆仏教（シンハラ仏教）という形でしか受け入れ難い。民衆仏教は、エリートを対象とする主知的教理を基盤として再解釈を施され、新たな象徴と意味を生み出していくのである。その結果、民衆は仏陀を超越的存在と把握し、仏陀へ功德を積む *pinkama* 行為により、業 *karma* を改善すると信じられ、その結果としてよりよき再生を願うことを主体とするようになる。仏教儀礼に参加し、僧侶に布施 *dāne* をする行為の結果、個人・集団ともに救済にあずかるという考えが支配的である。最近になって、中産階級が、混淆的な「村の仏教」を非難して、より純粋な修行を山中で行なう「森の仏教」の形態を積極的に援助して推進してはいるが、やはり大半の民衆は、村の僧侶との密接な関係の中で宗教生活を営んでいるのである。民衆の間では、ヒンドゥ

イズムや民間信仰に由来する神祭祀や悪霊祓い、いわゆる「精霊崇拜」spirit cult が盛んであり、かなり高度の教育を受けたエリート層もそれらの効果を信じて祈願したりする。仏教の知性的立場から言うと、これらは正統性を持たない非合理的なもので、非難され、教育のないものが行なうこととして、抑圧・排除されるべきであるが、実際には広く許容されている。悪霊祓い tovil が衰えたとしても、仏教の枠内で呪術的效果を期待されるピリット pirit 儀礼は、経文の功力で悪霊を駆逐するとして、盛んに行なわれている。むしろ、民衆は現世と関わりの薄い仏教の教義的レベルには救済を求めずに、現世利益に関わるヒンドゥイズムや民間信仰を基盤とした超自然的世界の中に、自らの意味付けを新たに見い出して現世主義を肯定し、仏教思想もそれらに合わせて再解釈する方向へと動いていく。仏教、ヒンドゥイズム、民間信仰という三層構造と対応させて、民衆とエリートの関与のあり方を単純化してみれば、エリートは仏教を主体にして民間信仰に関わるものを排除・抑圧する傾向を持つのに対し、民衆は民間信仰を主体に、仏教を取り込みつつ接近・適合する傾向を持ち、相互にヒンドゥイズムを文化の緩衝地帯とする、と考えることができよう。

西欧の学者の間では、宗教と社会変動の関わりを把える研究が盛んであるが、その中に「世俗化」secularization という考え方があり、それに従えば、近代化・産業化・都市化・合理化・官僚化などに伴って、これと相入れない価値を持つ超自然的存在への崇拜は衰えていくとされるが、スリランカの混淆的な宗教状況ではむしろ逆の現象が起こっていることが、オベイセーカラによって指摘されている [Obeyesekere 1977: 378-379]。しかし、これは決して特殊な事例ではないのであり、現代においては世界の各地で、新宗教や擬似宗教の発生が促され、宗教は私的領域に止まらず、既成の秩序への挑戦や新たな文化運動の創造といった公的領域にまで拡大し、民族運動や分権主義 communalism, エスニシティの活性化などの諸現象と関連して政治問題化するなど、従来の世俗化論では把

え切れない状況を現出しつつある。B.ウィルソンの「世俗化」の定義 [Wilson 1985 : 11] は、宗教に関わる制度・行為・意識が社会的重要性を喪失していく過程を言うのであって、「社会体系」の運営に主として関心が向けられている [中野 1985 : 109]。世俗化によって宗教は、社会的行為を決定したり、公的な諸制度を秩序づけ正当化する主要な要因ではなくなっているという。しかし、社会における宗教性、言い換えれば宗教と行為をつなぐ宗教的パースペクティブは残り続ける訳であり、その中で宗教的な象徴が、社会変動と絡み合いつつ新たな意味の体系を生み出して、人々の常識をも組み換えていく働きをする方向性は根強く残されている。W.ヴェーバーが、そしてC.ギーアツが言うように、意味の問題に注目し、社会変動に伴う内的な不均衡が、究極的には新しい形態の「文化体系」を生み出して、象徴的に解決されていくという視点を重視すべきであろう。

こうした社会変動下での宗教のあり方を通じて民衆文化とエリート文化の変容と意味付けを探る為に、スリランカの事例では、民衆とエリート双方が密接に関わる象徴と意味の体系の基盤をなすヒンドゥイズムに着目し、それに連関する神々の衰退と興隆を検討してみたいと思う。特に、ここ30年の間にドラマチックに大衆性を高揚させた神であるスカンダ Skanda 神に注目し、この神を祀る聖地カタラガマ Kataragama の祭祀を採り上げることにする。カタラガマ祭祀は、民衆とエリートを問わず、急速に浮かび上がってきた文化運動とも考えられ、多くの学者の注目を集めているが、オベイセーカラの論考 [Obeyesekere 1977] を検討し直して、社会変動下での民衆文化とエリート文化のあり方の問題として呈示してみたいと思う。

II 事 例

(1) 神 々

カタラガマ祭祀に入る前提として、シンハラ人の神祭祀について概略を

説明しておかなければならない。シンハラ人の信奉する神々 deviyō は、南インドに由来するヒンドゥ神を主体とし、在地の神々もとり込んでいるが、仏陀を歴史的な存在としてと同時に、デーヴァティデーヴァ dēvatidēva 「神の中の神」、つまり超越神として把え、その下位に仏陀に帰依する護法善神としての神々が、仏陀から権威 varan の移譲を受けてパンテオン（神統）を形成する。その相互関係は、シンハラ人の社会を成り立たせていた封建制やカースト制度になぞらえられ、パンテオンそのものが政治性を帯びているとも言える。仏陀それ自体は、現世と直接結び付かず、その下位に位置付けられる神々が、人々の現世的目標の達成をいのる祈願の対象とされて、物事や仕事の成功などの聞き届けに関わるのである。神々は、仏陀に帰依して仏教の擁護者になると同時に、世俗の秩序の保護者であり、世俗的目標において人々を助け、悪霊 yakā をしりぞける役割を果たす。その性格は、恩恵的であると共に懲罰的だが、懲罰には必ず何らかの理由があって「正しい」のであり、神々の下位にいる悪霊が悪意に満ちて非合理的な行為を行なうと信じられているのと対照的である。神々は前世の功德で今日の卓越した地位を得たと信じられており、目標は、仏教徒と同じく涅槃に達することで、一部は菩薩 Bodhisattva ともされる。崇拜者は、仏教寺院で最初は仏陀に参拝するが、そのあとに神々も祀り、そこで積んだ功德 pin (puññā, Pāli) を廻施 anumōdane kirima して、功德を彼らに与え、神々が「仏陀の境地」へ到達する手助けをする。神々はこうした民衆の積善の行為なくしては自らの地位を改善できないのであり、人間によって解脱 mōkṣa の機会を与えられ、その見返りとして人々は神々に現世での願い事をかなえてもらおうとする。その結果、神々は現世で善行を積んで功德を獲得すると共に、信者からも功德を受けるという二重の効果で涅槃に近づいて恵み深くなり、それと共に現世に関わる度合が少なくなると、下位の他の神々へ元来の役割を移譲する。サマン Saman 神が現世に関わりを持つことの少ない阿羅漢 Arahāt の境地に達したと、

ヴィシュヌ Viṣṇu 神が荒々しい性格を徐々に薄めて恵み深くなり、恋人や妻子を消失していったという現象が歴史上に生じたことはこれに由来する。カタラガマ祭祀の主神、スカンダ Skanda 神はこうした変化が遅い神である。神々の代表的なものは、ナータ Nātha, パッティニ Pattini, ヴィシュヌ, サマンなどで、いずれも菩薩(ナータ), 未来仏(パッティニ), ソーハン sōhan の位の阿羅漢(ヴィシュヌ, サマン)と仏教化されている。神々の性格は類似しているが、各々が明確なアイデンティティと神話的伝説を持ち、神々の性格の社会への適・不適により、時代ごとの衰退と繁栄が生ずるのである。具体的には、ナータ神は、弥勒や観音に比定され [Paranavitana 1928], キャンディ王国の特別の守護神として王の支配を正統付ける役割を果たしていたが、王国の崩壊と共にその役割を喪失することになった。パッティニ女神は、南部地方を中心に農民の間で広く信仰され、伝染病の治癒、ひでりの解消、子供の病いに効果があるといわれるが、近代医療の確立や灌漑・農耕システムの近代化により衰退傾向を示している。そして女神ではあるが、性とか結婚の悩みに応えることもない。ヴィシュヌ神の場合は、恩恵をもたらす道德的な神として人々に恵みと幸せを与えるとされ、古くからシンハラ人の仏教の特別な保護者と信じられてきたが、地位の上昇により現世的な事柄から遠ざかり、その祭祀はスカンダ神にとって替わられつつある。神々の相互関係については、地域性や歴史の変遷などを考慮して別稿 [鈴木 1982, 1986] で検討したこともあるので、ここでは本稿の主題に関わるカタラガマ祭祀の主神であるスカンダ神について、少し詳細に考えることにしたい。

(2) スカンダ崇拜

スカンダ神は、日本では韋駄天に比定されるが、元々はインドのヒンドゥの神であった。シヴァ Śiva 神の息子で、ガネーシャ Ganēśa 神とは兄弟であり、その形姿は6つの顔、12本の腕を持ち、孔雀を乗物とする。現代のスリランカでは、タミル・ヒンドゥの神、シンハラ・仏教徒の神とい

う二重の性格を帯び、スカンダを主神とする聖地カタラガマは、その信仰の中心地となり、ヒンドゥ教・仏教双方の巡礼地である。タミル・ヒンドゥの神としてのスカンダは、Skanda Kumāra, Kārtikeya と呼ばれ、北インドのサンスクリット文献では、Skanda Purāna (5C. 頃) の中にその事跡が記されている。力強く機知に富み、悪鬼 asura を駆逐した勝利者で、戦いの神でもある。南インドでは、ムルガン Murugaṅ, スブラマニヤ Subramanya などと呼ばれ、元来は山地の部族民の信仰対象とされたドラヴィダ系の文化要素を色濃く止めた神であり [Clothey 1978, Zvelebil 1981], サンスクリット文化の流入により北インドのスカンダ神に比定されることになった。人間の物質的欲求の祈願に応えると共に、精神的な解脱や救済にも助けとなると信じられている。南インドでは、中世以降のシヴァ派 Śaiva の隆盛により、神への信愛、つまりバクティ bhakti という献身的な信仰の対象ともなった [Zvelebil 1973 : 185-206]。この神が若々しくてハンサムであり、美しい形姿を持つとされていることは信仰の特色で、愛らしい童子形 kumāra でその形姿を描かれていることも多い。タミル人にとっては、カタラガマ祭祀は、スカンダ崇拝というよりも、南インドの風土に根ざしたムルガン崇拝と言う方がふさわしいのであり、限界を持つ村の神々を越えて、普遍的でより強い力を持つ神を求めて、カタラガマへ巡礼にやってくるのである [Pfaffenberger 1979 : 266]。

シンハラ・仏教徒の神としてのスカンダは、スカンダ・クマーラとも呼ばれるが、今日ではその聖地の名をとってカタラガマ神と称されることが多いので、以下この名称で主として言及する。その性格の特色は、第一に他の神々に比べると異端の神 mitiya diṣṭi とされ、仏陀に帰依するが解脱に至るまでの行程が長いと言われることである。恐ろしい神のイメージがカタラガマ神にはあり、かつてのスカンダ神が戦士の神であった性格を受け継いで、力強い神として、信者が日々の生活で直面する実際的な諸問題に対処し、その希望をかなえようとするのであり、個人の解脱とは関わ

りを持たない現世利益の神である。カタラガマでは、シンハラ人の祭司 kapurāla が供養 pūjā で週一回は鹿の肉を供物として差し上げるとされ、他の神々が菜食であるのに対し肉食もする、ということが、この神のデモニック demonic な性格、神々のパンテオンでの劣位性をよく表わしている。エサラ月（7～8月）の祭りでは、スカンダ神がヴェッダ族に育てられたヴァッリ・アンマ Valli Amma と結ばれたというこの地の伝承を再現して、二人の結婚と性交を示す儀礼が執行されるが、このことはヴェッダ族の狩猟文化などを基層にヒンドゥイズムが習合したことを示すものであり、神の性格に土着の要素が色濃く反映されていることを示唆している。

第二には、カタラガマ神は献身的に信心をするものに対しては、その願いに応えるためにはどんなことでもすると考えられていることが挙げられる。神を批判したり、粗雑に扱ったり、不注意にも不敬を犯したりすると、神によって罰せられるが、ひとたび信心を強固にすれば、必ずそれに応えてくれるというのである。例えば、人々が何らかの目標を達成しようとする場合、明確な法規範があり、信者の行為が規範上賛成できず、反道徳的な側面を含んでいても信心次第では許容すると信じられていて、道徳性の強いヴィシュヌ神とは対照的に公然とその道徳性を捨てることがあるという。具体的には、自分の競争相手や気に入らない者に対してのろいをかけてやっつけようとする場合、その祈願の対象として呼び出されるのはカタラガマ神なのである。オベイセーカラの指摘によれば [Obeyesekere 1977: 382], こうした考え方の背景に厳格で愛情深い父が、自分の忠実な息子に対してあわれみを持ち、何でもするという父子の紐帯に基づく慈愛 filial piety の考え方があるという。父のシヴァ神に対し息子のスカンダ神は服従・従属を誓い献身的に仕えることで、父は息子の希望するものを与え、不確実な状況下でも、彼の為に全てを投げうって行動する。カタラガマに参拝する時に男性が、頭の髪を毛をそり、熱砂の上を裸でゴロゴロと転がって神殿をめぐることは、こうした観念に由来して完全な従属状態、

自己否定を表わし、これによって神への忠誠を示すのだとされる。

第三には、他に比類のない勇敢さにより困難と障害に打ち勝ち克服することが出来ると信じられていることである。ここに近代において生じた様々な問題、実業・試験・選挙といった不確実なことにも対処し得るという再解釈が生じてくる。政治家が選挙に際してカタラガマ詣でをすることは、現在では当り前の光景である。都市を中心に生じてきた新しい事柄、例えば実業家が新しい事業を開設した時に直面する困難に際してや、政治家が自分の政敵をやっつけて個人的成功と政党の勝利を望む、といった時に、人々はカタラガマ神に願を掛け、成就すると苦行を果すようになる。時には、敵にのろいをかけるが、その時呼びだされるのは、カタラガマ神なのである。政治家や実業家だけでなく、泥棒や宝石掘りのような一種の賭けを伴う事柄に従事する人々の信仰も集め、エリートから民衆に至るまでの広範な支持を受ける素地が作られた。更に、結婚や性といった従来は特に専門の祈願される対象のなかった事にも、バクティ（信愛）を通して、カタラガマ神は信者の欲求に答えると信じられることになる。複雑な人間どうしのもつれた関係を正し、信者を導き、身体的精神的悩みに応えるのがカタラガマ神なのである。カタラガマ神の形象が6頭12腕で表わされるのは多くの人の様々な事柄・願事に応えることだという意味付けも生じ、その再解釈を通じて、新たに生起した問題にも対処し得る神として、近代化・都市化の中でカタラガマ神の信仰は隆盛をきわめることになった。

以上をまとめれば、シンハラ・仏教徒の神としてのスカンダは、カタラガマとも称されて聖地の新たな文化運動と結び付けて意味付けられている、と言える。その性格は、第一に恐れられる神として異端性・劣位性を持つ力強い神であること、第二には反道徳性をも許容して献身的な信者の願事を聞き届けてくれること、その背後にある厳格な父と子の紐帯のイメージ、第三は困難な障害に打ち勝ち多様な欲求に応える神として、近代化によって生じた新しい問題にも対応し得ること、の三点になろう。次にス

カンダ崇拝の変遷を簡単に見た後に、聖地カタラガマの歴史について述べておくことにしたい。

(3) 聖地カタラガマ

スリランカにおけるスカンダ崇拝は、明確な形ではないが孔雀の形象と結び付いて『大史』に現われ [Mahāvamsa : 193], それはほぼ 7 世紀である。以後は記録が途絶えて 14 世紀に Lankātilleka の寺院 (キャンディ近郊) の碑文に、仏教の 4 大守護神の一つとして、サマン・ヴィヴィーシヤナ・ヴィシュヌと並んでその名が見え、15 世紀には Sandēsa というコッテ王国時代の詩文集に多出し、キャンディ王国時代 (1474—1815) には重要な神として信仰されていた。かくして 15~19 世紀初頭の間急激にこの神の大衆性が強まることになった。その理由は、デーヴァラージャ [Devwaraja 1972 : 47-51] の指摘するように、第一に南インドからシヴァ神やスカンダ神を信仰するタミルの移民が増大し、シンハラ社会に同化したこと (13, 15 世紀の高カーストの pantāram, 16 世紀の低カーストの āṇḍi), 第二にシンハラ王家に多くタミルのナーヤッカル Nāyakkar が入り込み、王自らが、スカンダ崇拝を保護したこと、第三に 15 世紀以降、西欧との争いや自国内での内乱が多く生じ、戦いの神としての信仰が高まったこと、が挙げられる。しかし、1815 年のイギリスによるキャンディ王国の滅亡、それに続くシンハラ人の反乱の失敗、特にカタラガマを中心とする千年王国運動の挫折 [Malalgoda 1970 : 436] により、信仰が衰えをみせてくる。オベイセーカラがカタラガマで出会った老人の話によれば、カタラガマは荒廃し、神殿は崩れおちてボロボロになり、1920 年頃までは巡礼者も殆んどいなくなつて、わずかのヒンドゥ教の苦行者とスリランカ北部のタミル及び南インドの托鉢者が訪れるだけに過ぎなかったと言う。

聖地カタラガマは、ほぼ 100 年にわたって顕著な衰退期に入り、巡礼者数は急激に減少した。資料によれば、1868 年には巡礼者数は 3~4000 人、1874 年に 1200 人、1877 年に 44 人、1884 年に 150 人といった数字がでていて、

[Hausherr 1978 : 250], この頃が衰退の極であった。もっとも、1870年代の急激な落ち込みは、この地での伝染病の汚染がひどくなり、英国植民地当局が、この病気がプランテーションのタミル人に広まるのを恐れて立ち入りを制限したためだという説もある [Handelman 1985 : 156-157]。巡礼熱は、インド・タミルを中心に継続していたとも言える。20世紀初期になると、かなり復活の兆しをみせ、1900年には3~4000人（当時の総人口4500万人）、1925年には15000人となり、1930年代初めまでは年間10000~15000人で推移する。その多くは、ヒンドゥ教徒であったとされ、タミルのナショナリズムやドラヴィダ復興運動などの影響もあった。1940年代に入って政治・経済状況が不安定になると共に、巡礼も増加し、1949年にカタラガマが主要道路と連絡をつけられ、1952年にバスが開通して巡礼が増加し、1973年には公式には80万人、現在ではほぼ年間100万人ぐらいの巡礼者がここを訪れているという。その内容も、1958年以降は、ヒンドゥ教徒よりも仏教徒が圧倒的に多く訪れるようになり、今日ではシンハラ人がその大半を占めるようになっている。こうした聖地の性格の急激な変化は、社会変動に伴って生じたものであることは明白である。

(4) 火渡り

今日のカタラガマの祭祀でその中核をなすのは火渡り *gini pāgīma* であるが、この行事も近年になって新たに組み込まれたものらしい。オベイスエーカラはそのことを色々な資料から例証している [Obeyesekere 1978]。例えば、1765年のオランダ・レポートでは、カタラガマでは水切り *diya kāpīma* のみが行なわれ、火渡りについての記述はない。19世紀~20世紀初頭の記録でも火渡りについての記録は見られず、伝統的な祭祀の中に組み込まれていなかった、と思われる。元来、火渡りは南インドのタミル人の間で盛んに行なわれていたものであり、スリランカでは東海岸のスリランカ・タミルや茶のプランテーションで働くインド・タミルの間で執行されていた。20世紀の初め頃から地方的な南インドの巡礼、托鉢者、苦行者

が訪れるようになってその数は確実に増加しており、南インドから19世紀半ばにイギリス人がプランテーション労働力として導入し、スリランカに定住したタミル人も信仰の拠り所としてこの地を訪れることが多かった。当時のカタラガマではごく少数のタミル・ヒンドゥーが願掛けの火渡りを執行していたとされる。Anakutti sāmī はその中心人物の1人で、彼を中心に1912年頃から火渡りも制度化され、定期的に行なわれるようになったが、個人の願掛けによるものが大半で毎年ではなく不定期であった。1926年に Selliah sāmī が制度を整えて毎年執行することになったが、火渡りをする者は少数に止まり女性は儀礼的地位が低いということで排除されていた。ヒンドゥーの行者であるサーミ sāmī の主導は1976年までは続き、それ以後は火渡りの火の点火などを含めてシンハラ人の祭司のカプラーラが主宰するようになっていった。火渡りのヒンドゥー教徒による独占が崩れたのは1942年のことであった。それは若いシンハラ僧の Wijeratne sāmī によるもので、彼は仏教復興運動の指導者 Anagārika Dharmapāla の命によってインドへ織物業の研究に行きオカルトに興味を持ち、帰国後カタラガマの火渡りでその知識をためそうとして、1942年に無断で火渡りを行なった。ヒンドゥーのサーミは彼に怒るが結局は弟子にして本格的に火渡りを始めることになった。別の例では、シンハラ仏教徒の Mutukuda sāmī (1910年生) は4年間インドにいてオカルトに興味を持って帰るが、軍隊経験を持ち、「砲火」をあげる体験もあった。1947年にカタラガマの前を流れる河、メニック・ガンガで神の化身のような老人にめぐり会って教示を受け、1948年に火渡りに成功し、3年間修行した結果、1951年にシンハラ人の Lay Trustee は、彼に対して chief firewalker の称号を与えた。以後、ヒンドゥー教徒は、この地位につかず、仏教徒が占めるようになった。この頃はタミルとシンハラの前立が強くなり、シンハラ人が政治的に優位に立った頃で、カタラガマについてもマス・メディアが宣伝するようになった。こうした動きは、政治状況の変動とカタラガマ祭祀の信仰内

容の変化に関わっていた。火渡りへの参加者は、1940年代の後半から50年代にかけてはひとにぎりであったが、1960年代前半には150人～200人、1969年には250人～300人、以後少し減少して1973年から250人、現在は、平均300人ぐらいである。ヒンドゥ教徒は、カタラガマ祭祀に参加し続けていたが、シンハラ仏教徒が卓越したことに怒り、自らの居住地のスリランカ北部や東部のヒンドゥ神殿 *kōvil* で自らの火渡りを発展させていった。現在のカタラガマの火渡りの担い手は、シンハラ人の俗人を指導者としており、伝統的な生活を基盤に置く人々よりも、教養ある都市の中産階級や下層の民衆が主体である。数年のうちに、男性だけでなく女性も火渡りに加わるようになり、それも農村の生活者ではなく、都市の人々が中心であった。

オベイセーカラが1973年に実施したカタラガマでのインタビューによれば [Obeyesekere 1978 : 462], 175名のシンハラ仏教徒の火渡り者のうち、28人についてみると13人が都市在住(高度に都市化)、8人がコロomboの首都近郊、7人が村(うち2人は都市近郊)に居住していた。現在では、パートタイムかフルタイムの祭司であることが多く、28人のうち23人が祭司をつとめ、2人は志願者、残りの3人は普通人だがうち2人は女性である。通常はシンハラ人の祭司はカプラーラ *kapurāla* と呼ばれ、世襲で農耕カースト出身者が多いのだが、火渡り者の祭司はサーミ *sāmi* とヒンドゥ名で呼ばれカーストも様々である。女性の祭司には固定名がなく、*māniyo* (母親)、*dēvadaruva* (神の子)、*dēva-gātiya* (神の使い) と呼ばれ、神が憑依して病氣直しや予言をする。かつて従事していた職業については、伝統的なものは少なく、商業や都市の職業、ホワイトカラーが多い。この調査は低い階層の都市民で憑依に入る人を対象として行っており、この他に中産階級の者も多くやってくるが、ごく一部の人が火渡りに参加するだけだという。火渡りのことをこれらの人々はバクティ・プージャーと称してスカンダ神への自らの献身の行為とみなし、信仰の行為であると共に試練でもある。真のバクティに支えられている者は神の保護下において、火

によってやけどすることがないとされ、禁忌の違反（不浄な肉・魚などの食事、生理の女性との接触など）を犯すと失敗するという。

火渡りは、シンハラ人にとっては、最近の制度であり、担い手も新しい階層に属しており、非伝統的で都市的な文化を背景にもつ。今日でもシンハラ人の火渡りが、バクティ・プージャーとよばれ、祭司がサーミと称されるように外来の現象であると意識され、ヒンドゥイズムに由来するものとして扱われているだけでなく、新たな意味が付与されてきているのである。

Ⅲ 社 会 変 動

(1) 内容と対応

カタラガマ祭祀に関して、その内容が大きく変化してきたことを述べたが、この動きがスリランカの社会変動と深い関わりを持っていることは明らかである。その内容についてオベイセーカラの論点 [Obeyesekere 1977: 388] をまとめてみると、五つになる。

第一は教育の一般化、国家の政治的民主化、官僚制の発達などにより、文化的に望みうる目標が新たに生じ、その内容自体は明確に定まらないままに、世俗的成功を、官僚制・職業・政治などを通じて達成しようとする意欲が強く生じたことが挙げられる。第二は、教育の大衆化・一般化により、野心や欲望のレベルが劇的に増大し、教育された息子たちはホワイトカラーや専門職を望み、そのレベルは高度化するが、それを成就する可能性は幾つかの原因で制限される。第三は、近代化と発展は、新しい目標を作り出したがそこにたどりつく手段や道筋は不明確であり、政治制度や官僚制は西洋から輸入された青写真に基づいていて、支配階級の正統化には役立つものの、古いものも新しいものも、うまく働かないような雑種を生みだしていることである。第四は、政治権力は排他的エリートの掌中にあり、望ましい地位への接近は、彼らの影響の下に置かれ、一般の人々にとって

は到達不可能である。第五は、村落と都市の教育の質的差違による不適合が生じてきていることで、教育が職業の為の必要条件であっても、農民の息子は、村落で社会化されているから、公の教育では首都圏の都市を中心とする生活秩序の複合性とうまくやっていけないのである。大学などの高等研究機関は、潜在的に村落の息子たちを中産階級や潜在的エリートに作り変えていく制度であるが、それが遍在している以上、高度な職業や地位などを目指す人々は、不確実性や悩みを経験することになる。

ここ数十年の間に生じた変化によって新たに文化的な望ましい目標が設定されたにもかかわらず、成功する為の手段や方法の不明確さに加えて、実現の可能性や道筋がより狭められ、殆んど不可能に近いことがわかってきた。その場合、目標に至る手段や方法を象徴的に意味付け直すことで明確化しようとする動きが生じ、カタラガマ祭祀の隆盛を生み出していったのである。行為者の採用し得る道筋は、①受動的に徹退するか、希望するレベルを下げた低い目標を設定する(実際上は政治のコネがないと困難)、②政治的なつながりをコネを使って求める(事実上はごく少数の者に可能)、③新しい明確な道筋を求め、政治革命として目標を達成しようとする(スリランカの1971年の暴動)、④新しい目標達成の為の伝統的道筋の採用、である [Obeyesekere 1977 : 389]。

カタラガマのスカンダ祭祀の隆盛は、この④の道筋にあたりと考えられ、前に述べたスカンダ神の持つ様々な性格が、儀礼を介して近代化に対処し得る新たな意味付けを施されて再解釈されるに至った、と言える。力強く、障害を克服していく神で、父親の権威者像を背景に持ち、忠誠を誓い、真剣な願いを寄せるものの期待に応え、時に反道徳性をも許容するというスカンダ神への信仰は、不確実で不安に満ちた社会変動下で大きな高まりをみせることになったのである。その信仰は、教育を受けたエリートから、超自然的存在を信奉する下層の民衆に至るまで、広範な人々によって受け入れられ、年を追うごとに、聖地カタラガマへの巡礼が増大し、祭

祀も大がかりなものに変貌しつつある。

(2) エリートと民衆

エリートと民衆を問わずに広範に受け入れられているカタラガマのスカンダ崇拝と、各々の階層の文化の変容との関係をみていくに際して、スリランカにおけるエリートと民衆の区分を一応はつけておきたい。渋谷利雄は、シンハラ社会の階層区分を、情報の伝達がどの言語で、どのようになされるかを重視してエリート、都市の民衆、村のエリート、村の民衆の4つに分割したが[渋谷 1984, 37頁]、この考えをここでは踏襲して、その背景を補充して使用することにする。19世紀後半のイギリス支配下での植民地経済の発展に伴って、都市では中産階級に属する人々の階層が比較的厚く形成されたので、これをエリートを見ることが可能であろう。エリートはほぼ同質な集団となり、政治・経済・文化・社会の諸領域で卓越し、様々な点で柔軟性をもって社会変動に対応したが、常に経済基盤はプランテーションにあった[Moore 1985 : 205-213]。その中核は、早くから西欧列強と交渉をもった沿岸部の低地の人々で、伝統に拘われずに新しいものを受け入れる進取の気性に富み、カーストで言えば、中層のカラーワ *karāva* (漁民)、サラーガマ *salāgama* (シナモンとり)、ドゥラーワ *durāva* (トディ酒造り) を主体としており、キャンディ地方を中心に居住する伝統的な上層の農耕カーストとされるゴイガマ *goyigama* はその担い手にはならなかった。特に、カラーワがその中心となり、資本家層を形成していったことは既に指摘されている[Roberts 1982]。エリートの形成にあたっては、①プランテーション関連産業の発展への関与、②植民地行政への参加、③英語教育の普及、④キリスト教布教活動との連関といった要因が挙げられる。この階層は全人口のほぼ一割を占め、ロンドンの中産階級をモデルとして英語を話すなど、生活様式・社会意識での西欧化傾向が著しいとされる。ズボンを着用し、電機製品を使用して、官職や専門職を独占する。居住地は、首都コロomboを中心とした都市である。村人からは、カリ

サン・カーラヤ（ズボンをはく人々）と呼ばれてきた。独立後も政治・経済の実権を握る，高級官僚・医師・資本家・大学教授などである。全人口の一割が，英語教育を受け，都市に住むエリートであるが，その中にはシンハラ人とタミル人の双方を含んでいるわけで，残りの9割がシンハラ語やタミル語を常用し，伝統的な服装を身につけて，英語を必要としない職業につく人々ということになる。スリランカの内紛の淵源は，民族間の対立だけでなく，このような植民地経済下に生じたエリート対非エリート，富裕者対貧困者の構図も考えられるのであり，1983年の暴動は，開放経済下で固定所得しか持たない人々の地位の低下が生じたことで，彼らを中心に生じた不満のはけ口を求めてスケープ・ゴートとしてタミルを血祭りにあげて組織的に襲撃を行なったとも言われる [Tambiah 1986 : 120].

渋谷利雄に従って，都市のエリートの他を都市の民衆，村のエリート，村の民衆とし，それらについての説明をみておくと次のようになる。都市の民衆は，シンハラ語教育で，労働者・下級官僚・商店主などを含み，シンハラ語の新聞・雑誌・映画にふれる機会が多い者，村のエリートは，シンハラ語教育で，教師・下級官僚・僧侶・小資本家・商店主などで，シンハラ語の新聞雑誌を読むが，定期購読者は少ない者，村の民衆は，学校教育を受けていないか，ほとんど受けていない者で，活字による情報摂取は稀である。相互の関係は，「独立以後，民族言（語シンハラ語・タミル語）による教育が強化されてきたにもかかわらず，エリート層は英語を母語にしている。彼らは村に親族関係（村のエリートとの）があったとしても関係はきわめて弱く，結婚式や葬式などの時に訪問し合うだけである。村の民衆もコロomboに出かけるのはまれで，バスで巡礼旅行の途中に見物する以外にはほとんど機会はない。西欧的教養を身につけたエリートと村の民衆との間の社会的距離は非常に大きい。教育やマス・メディアもエリート主導で都市民衆および村のエリートまで影響下においている」[渋谷 1984, 38頁]。確かに社会的距離は大きいとしても，近年のマスコミの発達・交通機関の

整備は、相互の人々が、接触する機会を増大させ、文化面ではお互いに影響を与え合う機会が増えているとも言える。特にカタラガマ祭祀は、民衆とエリートの相互の文化が社会変動下で変容し共存し得る場を提供しているのであり、そうした観点から、最初に民衆文化、次にエリート文化の変容の諸相を考えてみたい。

IV 民衆文化の変容

(1) 組織

民衆文化の変容を、宗教と社会変動の関わり合いからみていく時に、まず考えられることは、共同体と宗教、言い換えれば、組織と観念との一致にズレが生ずることである。民衆の神信仰は、表面上は衰退したように見えるが、これは組織の崩壊に伴って、それに支えられていた儀礼が衰えた為であった。組織について少し述べておくと [Ryan 1953 : 45—57, Pieris 1956 : 39-85] 従来は高地のキャンディ地方を中心に、仏教に関しては M・ヴェーバーが「僧院領主制」(Die Klostergrundherrschaften) と呼んだ寺院土地領有制度が発達し、出家集団の強固な経済的基盤をなしていた。これらの土地耕作者は、カースト制度に基づき様々の種類のサーヴィスを寺院 *vihāra* に提供する義務を負い、それらの村々をヴィハーラガマ *vihāragama* と称していた。神々を祀る神殿 *dēvāle* についても同様で、デーヴァレガマ *dēvālegama* と呼んだ。世俗的な社会組織についてみると、封建的な土地保有の入念なシステムが成立しており、全土は究極的には王のものとされ、最上位カーストのゴイガマの頂点にいる貴族 (*radala*) に広大な領地 *nindagama* (1968年廃止) を分け与え、更に貴族はそれを各カーストの人々に封土として分与し、その見返りとして、世襲的なサーヴィスと支払いを受け取った。これをラージャカーリヤ *rājakāriya* (王の義務) と称する。特に水田の保有に付着し、王国の組織の基礎をなすと共に、カースト・階層性維持のための大黒柱となっていた。

ヴィハーラガマ、デーヴァーレガマの人々は、各々特定の寺院や神殿に対し、同様のラージャカーリヤの義務を負っていた。こうした関係のあり方が、神々のパンテオンの形成にも反映し、宗教と社会が相互に支え合っ
て秩序を維持してきたのである。しかし、王国は崩壊し、植民地化・貨幣
経済の浸透・官僚制の整備などの社会変動により、カースト制度も形骸化
する。伝統的権威の崩壊と親族組織の変化が、村の中での恒常的な連帯意
識の衰退を引起し、社会変動による都市への人口集中も合まって、神信仰
はその組織的基盤を村を主体とする完結性の強い社会から、非完結の社会
へと移行せざるを得なくなり、村全体から村の外へ、都市ないしは巡礼地
へと信仰の中心地が移動することになったのである。地域社会に固定され
て生きてきた人々が、都市へ移り住み、そこで新たな問題に直面して社会
不安をかき立てるといった変化が生じ、より広範囲な信仰卒の拡大を求め
る動きが高まってきたとも言える。信仰は表面上は衰えたかのように見え
るが、それは伝統的組織の変化によって儀礼を執行することが困難になっ
た為であり、信仰自体は集団から個人主体へと強調点を移して内面化する
方向と、地域を越えた普遍性を持つ神を求める方向を合わせもつことにな
った。都市、特にコロンボを中心に新しくカタラガマ神を祀る神殿 *dēvale*
ができたことは、この現われであり、村落の神殿から都市の神殿へ、そし
て神々の主神殿のある中心地や聖地への巡礼が盛んになっていくことにな
る。カタラガマ祭祀はそうした動きの頂点にあり、地域社会から切り離さ
れた人々を担い手の中心として、誰にでも平等に差別することなく現世利
益をもたらしてくれる普遍的な神、一種の国民的な神として祀られるよう
になり、政治家・実業家・都市の民衆などを主体に、村落の農民も引きず
るような形で新しい文化運動の拠点を作り出しつつある。

(2) 倫理

社会が流動化すると、人々の倫理意識も変貌し、それに伴って伝統的
な神への意味付けが新たな装いをもって現れる。聖地カタラガマを中心と

するスカンダ崇拜はそうした背景の下に、民衆とエリートを問わず、近代化によって生じた困難な課題である就職・実業・選挙そして結婚や性などについても対処し得る神として、信仰を集めるようになったのである。ある行為の結果が極端に不確実な場合、それを乗り越えて個人的な成功と安泰を願う人々が増加し、目的達成の為には手段を選ばないという倫理が生まれ、その祈願の対象としてカタラガマ神が選びとられたと言える。特に、神でありデモニックな様相を持つこと、善かつ悪という両義性を有すること、真剣に頼るものに対しては反道徳的な行為も許容する、という性格がこうした社会変動下で適合的な神格とされた、と思われる。これを支えたのは、教育を受けたエリート層から政治家・商人・宝石掘り・泥棒に至るまでの広範な階層の人々で、それには農村から都市へという人口移動に伴う都市への民衆文化の流入によるエリート文化の浸蝕が生じたことや、近代的な輸送機関とコミュニケーションの発達による社会の流動化が、その背景にある。変革の主体は、都市下層民及び中産階級にあり、その精神の母体は村の民衆や村のエリートの担っていた文化を基底に置くが、都市という自由な雰囲気の中で新たな意味付けが発生したことは、現在のカタラガマ祭祀の主たる担い手が都市の人々であることから明らかであり、それが再び新たな文化運動として農村部の民衆へ再還流しつつあるのである。

(3) 儀礼

民衆文化の変化の中で最も顕著なことは、伝統的世界観及び外来文化の再解釈による取り込みであり、それが儀礼の変容や象徴の意味付けを通して現れてくるということである。このことを、憑依・バクティ・無意識の意識化・象徴の実践化の各々について述べてみる。

① 憑依

シンハラ人の間では、霊的存在が人間に乗り移る、いわゆる憑依 possession を示す表現として、āvēsa (乗られている), āruḍe (~の上に止ま

る)という言葉が使用され、人間が靈的存在の乗物になることをさし、その場合はほぼ悪霊 yakā が憑くのが伝統的な考えで、病気や精神錯乱をもたらす悪霊の除去にはシャーマン的な悪霊祓師 kattadiyā が関与した。仏教僧は原則としてこうした行為には関与しないが、奥地の場合には同様の役割を果たしている事例もある。一方、神々は人間に影響を与え「振動」させるが、それは神と交流の出来る祭司 kapurāla に限られており、神の凝視 diṣṭi によってその本質が注入され、御神体との接触で生じたものである。この状態を ākarṣaṇa (磁気, 磁性) と称し、kāndama (磁力) によって身体を強く感動させて、電気を通じさせたような状況にするのである [Obeyesekere 1984 : 14—15]。これによって祭司は、物理的・儀礼的に変容され、神と交感する特殊な資格が与えられる。この時に生ずる力のことを ākarṣaṇa bālaya といい、神性、つまり śakti が乗り移るのである。神々は、ヒンドゥの浄性の概念を受け継いで、浄なるもの pirisitu とされるから、祭司は菜食を守り、アルコールを絶ち、けがれ killa (出産・初潮・月経・死) との接触を厳格に避ける。これに対して悪霊は不浄なるもの pilt である。カタラガマ神の場合には、こうした伝統的な考え方とは別の新しい思考が生じてきている。それは、ごく一般の世俗の人々が、はじめ幻想 darṣaṇa をみたり、憑依 āvēśa したと思われて悪霊がついたとみなされていた者が、少し時がたつにつれて、神（とくにカタラガマ）のことばを語り出し、神の磁気 ākarṣaṇa を帯びて、神の乗物となったと解釈し直されることである。悪霊の犠牲としての憑依から、高貴な神の乗り物（時には神の子ども）とみなされるようになり、憑依概念が変化したのである。これは、悪の表象から善の表象へ、不浄から浄へという劇的な転換である。その結果、神の乗り物となった世俗の人々は、神の憑依を受けて、神の従者・使者・乗物となり、神の命令を伝え、病気直しをしたり、予言をはいたり、悪霊をこらしめたりもできると信じられるようになる。男性は、半職業的な祭司 sāmi となり、女性も加わり始め

ている。女性の場合、はじめは女神（パッティニ、カーリー）の乗物とされていたのが、一担自立すると男神もとり込まれていった。女性は、不浄な体とされているので、伝統的に悪霊に取り憑かれやすいと考えられており、女性の憑依はいつも悪霊によるものとみなされていた。不浄とされる女性の身体を通して神がお告げを下すという考えは全く新しいものである。こうした考えは、都市という農村から離れた伝統的権威から自由な場所を土壌として生じた新しい価値づけと言える。都市の根なし草的性格を受け、社会統制を取り払ったところで、生まれたのであり、女性は特に憑依を通じて「自由」になり、強い力の源泉として新たに登場する。村や家に閉じこめられ、社会的劣性に色どられた女性が、伝統的思考を作りかえ自分を神の乗物として新たに意味付け直すことで、公の場での感情の表出が可能になり、それが実践行為へと駈り立てるのである。こうした現象を引き起こしているのは、神としてのスカンダ、場所としてのカタラガマであり、病氣治療や託宣などを行なう力を持ちたければ、カタラガマに巡礼して、その磁力を維持して更新していかなければならない。神へ供物を捧げ願を掛けて帰依すると共に、信仰のあかしとして身体をさいなむが、特に苦行や瞑想、懺悔の要素を集合化して実践する火渡りが、力の取り込みに最も適した儀礼となった。

かくして、カタラガマのスカンダ神は新しい祭祀の中心とされるが、その受皿はこの神が異端的と見なされ、非仏教的でデモニック *demonic* な要素を多分に持つ流動的存在であったことがあずかっている。最近になって、スカンダ神よりも低い地位の神々で見なされているデーヴァター *dēvatā* の Hūniyan, Kurumbāra, 女神の Kālī や Pattini などにも動きが拡大し、これらを祀る幾つかの新しい神殿が都市周辺に作られつつあり、これはパンテオンの中での低位の神々の必然的な上昇運動の結果生じたことで、やはり各々のデモニックな要素の再解釈が関連している。その背景にシンハラ人の仏教的パンテオンでの功德の積み重ねによるゆっくりとし

た内的な上昇指向の過程という、ユニークな文化運動があり、低位の神々やデーヴァター、上位の悪霊が更に新しい宗教運動の起動力となることが予想される。

② バクティ

バクティ bhakti の考えは、南インドでは7～8世紀以降に発展したもので、元来は、ヒンドゥ教において、最高神に対する信者の側からの献身的な信仰を表わす言葉である [井狩 1982, 171頁]。人格的な神に対して、献身的な無私の愛のうちに安心し切ること、それがバクティであり、これに対して神の側からは恩寵 prasāda が授けられる。他の神に心を向けることなく安心してある特定の神に対して、自らの愛情を傾けるのである。バクティ運動は、抽象的思考よりも感覚的で現世的なタミル人の考え方に適合して南インドの思想風土に根づき、その人間性・情緒性を土地固有の文化と融合させながら根を下ろしていった。これに対してシンハラ・仏教徒の間ではオベイセーカラの解釈では [Obeyesekere 1978 : 463], 20世紀になってバクティの考え方がカルト cult (祭祀及び祭祀集団), 特にバクティ・プージャーとしての火渡りを通じて出現し、それはカタラガマというヒンドゥ教と仏教, タミル人とシンハラ人が直接に出合う祭祀の場で可能になったと言う。南インドのバクティ運動が、そのエクスタシーの側面を主体として仏教徒のシンハラ人の俗人に受け入れられ、特に社会の中での抑圧された人々で、民衆の中でも都市に住む下層民及び一部の中産階級を中心にして広まった。それは伝統的農村社会に精神上的の根を持ちつつも、都市化・近代化の波の中で従来の伝統から切り離されつつある人々であり、時にはスラムで貧困にあえぐ人々をも含み込んでいた。周縁的存在の自己主張としての憑依 [ルウィス 1985 : 262 頁] とでも言うべき形態はこれらの人々を担い手として生じたもので、女性の場合によりこの傾向が助長される。高められた内的世界の創造により、自らの思い通りにならない外的環境の貧困さや劣位性をくつ返していくのである。

火渡りをする人々は、伝統的な祭司ではないが、新しい宗教倫理を生じさせ、ヒンドゥ教徒の祭祀慣行を採り入れて菜食主義を徹底させた。シンハラ人の神祭祀を伝統的に行なうカプラーラという祭司が、普段は魚・鶏・山羊などを食べるのに対し、火渡りをする人々は厳格にこれらを拒否し、人生そのものを神に捧げて生きていく。カタラガマ神は、まさしく、愛・畏敬・恐れ・尊敬の対象であり、慎んで奉仕する。カタラガマで祀られるスカンダ神（ムルガン神）の神話が、一夫二妻でその内容も倫理破壊の要素を持っているのに対し、彼らの想定する新しい神観念は厳格である。カタラガマを中心とした火渡りの祭祀は、最近では仏教寺院でもそれにならって行なわれるなど、仏教儀礼の一部に取り込まれるようにもなっており、ウェサク Vesak の祭り（4～5月の満月）という仏陀の誕生・成道・涅槃を祝う時にも火渡りが行なわれるようになった。元来、仏教は内面への沈潜による個人の救済を目指すものであり、外的な要因である霊的存在の働き掛けによる憑依という考えを否定するが、火渡りに関しては、苦行であると共に瞑想であり身体の統御という要因を含むので、仏教的思考と習合し得る余地を残していた。社会状況の変化を背景として生まれた新たな宗教運動としてのカルトが、伝統的なヒンドゥイズムの考え方を採用しつつ、仏教にも適合していった事情には、そうした思想的背景が伺える。

今日のシンハラ人は、仏陀に対してはシュラッダー、神に対しては特にカタラガマ神の場合、バクティがその信仰のあり方だという言い方をすることがある。歴史的に遡ると、バクティは、シュラッダー śraddhā と対比して把握され、共にサンスクリットで表現する「信」の概念をめぐる言葉である〔井狩 1982：177頁〕。シュラッダーとは、元来は祭式中心のブーフマニズムの中心概念であり、祭式を行なえば、必ずその効果があるということへの「信」で、人間が対象となっても、人格やその教え及び祭式の力に対する「信」、言葉・論理への「信」を意味する。バクティが主として非常に親しい間柄の人々や、神、特に超越した人格神への「信」を現

わして、情緒的であるのに対し、シュラッターは、知的で非人格的なものへの「信」を意味する。シュラッターが古い時代のアーリヤ人を中核とするヴェーダ時代のブラーフマニズムに源泉を持つのに比べると、バクティはシヴァ神やヴィシュヌ神など人格神を最高とする一神指向を帯びたヒンドゥイズムの中心概念である。バクティが用語としてあらわれる「バガヴァッド・ギーター」(A. D. 2 C)は、この2つの概念の中間で転換期に成立しているという。しかし、バクティは、後にクリシュナ信仰などと相まって南インドの宗教運動の中で大きな意味を担うことになる。今日のシュラッターとバクティの概念がどれほどまでこれら古代の要素を止めているかは、疑問であるが、説明原理として使用される以上、二つの崇拝対象への微妙な差異が意識されているといえる。しかし、ドラヴィダ的要素と融合しやすいバクティの考え方が基層文化を活性化させる要因として、常にタミルにあり、シンハラに対してもそうした働き掛けの連続性は続いていたと見ることができよう。

③ 無意識の意識化

家族や村落での伝統的生活が社会変動によって動揺したり破壊されたりするようになると、民衆の間では、様々な問題に関しての不満やうっせきが高まってきた。特に、性や結婚に関しての不満足や抑圧が解決できないままに放置されることが目立ち、カタラガマ祭祀の中にもそうした問題の解決を求める指向が反映しているという [Obeyesekere 1978 : 474]。その典型が、自らの意志を踊りや音楽として表現しようとする行動で、カーヴァディ *kāvadi* というエクスタシーに満ちた動きの速い踊りに見られる。カタラガマ祭祀において、神へ奉納されるこの踊りを通して、自らの抑圧された性の諸相を神の前であらわに見せることで、欲求不満のはけ口にしようとする。人々はカタラガマ神を、性的な悩みにも解決を与える神として把握し直し無意識を意識化するのである。この踊りでは、音楽と舞踊が一体となって宗教的陶醉を作り出して神との合一が意図され、日本風に言

えば、「踊り念仏」のようでもある。太鼓と笛に合わせて、老若男女を問わず、一緒にエクスタシーに陶醉し、エロティックな踊りを祭祀の庭で奉納するのである。音楽は、非宗教的なシンハラやタミルの映画音楽ないし、ポピュラー・ミュージックが太鼓や笛に合わせて使用され、踊りはポルトガル起源の振動するバイラ *baila* で、いずれも都市労働者の間で人気があり、1940年以降、特に60年代に盛んになった [Obeyesekere 1978 : 475]。カーヴァディの踊りにともなう文化革新にあたっては、都市の下層民が担い手として大きな役割を果たしたことが、こうしたことから伺える。この踊りがひとたび中産階級に受け入れられると、その大衆性を増して、スリランカ史上はじめて男女共通で公の場でおどる踊りとして定着するに至ったという。ヒンドゥのタミル人による、ムルガンへの宗教讃歌 *dēvāram* に伴う敬虔なカーヴァディに慣らされていたカタラガマの宗教的職能者はこうした新しい踊りに困惑しているが、次第にタミル側も、シンハラ人の祝祭的なカーヴァディを受け入れていくといったように、相互の民族はその文化を浸透させ合うのである。カーヴァディの踊りを流行させていく思想的根拠としてバクティ概念による新しい倫理の創出が大きな役割を果たしていることは言うまでもない。例えば、カタラガマで火渡りをする女性信者の幻想には、エロティックな内容が多くみられ、神と信者との間も性的なイメージで関連づけられることが多い [Obeyesekere 1981]。バクティという概念には、人間感情の情緒的側面が付きまとい、時に「愛」に近い表現まであらわすし、タミル人の憑依のあり方も、一方で聖なるものが憑くこと、他方でエロスの感情にみたされる、という二重の内容をもっていた [Zvelevil 1981 : 82] ことを考えれば、人格神たるスカンダ、ムルガン、そしてカタラガマが女性にとって愛の対象とされることも理解し得るであろう。特にその若々しさ、ハンサムなことが強調される時、愛のイメージは高まる。憑依や神がかりに近い踊りは時にオルガスムスに達し、献身のエロティシズムという形で、普段の抑圧された性が歓

喜への表現へと変形されて現れる。神との個人的な関係が、一種の性的なものとして現出するのである。神に捧げるカーヴァディの踊りは、神への献身をあらわす奉納の踊りで、肩の上にスカンダ神の乗物を示す孔雀の羽のついた輿を担ぎ、神がおりて乗られ āvēśa, 休み止まる āruḍe ことによって神の存在を経験して、その力 ākarṣaṇa を体現するが、それが女性の場合、神との性交を含意したバクティとして、エロティックな形で表出されるのである。別の側面からみると、スカンダ神がカタラガマに祀られるに至った経緯を述べる神話 [Spittel 1933 : 202-205, Wirz 1966 : 6-8] の中で、妻と別かれて別の恋人ヴァッリ・アンマと逢瀬を楽しむという反倫理的な結び付きが語られているが、非正統的でタブー視され抑圧された欲望が自らの適合性と正統性の意味付けをこの神話の中に見い出していく指向もある。タミル人にとってのカタラガマ祭祀の主神とされるムルガン神もまた若くてハンサムであり、永遠の恋人、クリシュナ Kṛiṣṇa 神のイメージを宿し、類似の思考を発生させる。

憑依、神がかり、カーヴァディの踊りを通じて表現される民衆文化の変容には、社会経済の状況と関連した性的な欲求不満が要因として大きな働きを果している。オベイセーカラの指摘によれば [Obeyesekere 1978], 1930年代から大量に人口が増加し、均分相続による利用し得る農地の枯渇、経済的機会の収縮、大量失業が通常の状態となった為に、失業及び潜在的失業がここ30年も続き、その結果、若者の結婚が遅れることになった。妻や家族の維持は、厳しい社会経済状況下ではかなりの負担になるので晩婚が増加し、結婚しない男女も増えてきた。こうした状況は、必ずしも性的欲求不満につながるとは言えないが、スリランカの場合、結婚外で性関係を持つことを禁ずるという文化的要因がある。従来は早婚が村落社会のあり方であり、これによって性衝動を許容していたが、結婚が難しくなるにつれてその抑圧も強くなってくる。特に高い地位の集団の場合、カーストや社会経済上の条件などの関係から、配偶者候補が限定される為に、遅

れた結婚が多くなり、更に異性間の接触する機会を制限する中産階級では、性的抑圧が顕著となった。かくして攻撃性が内向し、民衆にヒステリックな気質を発展させたことが文化的背景にあるという。1971年と81年の統計によれば未婚率は、次の通りである [Obeyesekere 1978, Department of Census and Statistics 1982].

年 齢	1971年	1981年
19歳以下	98.8%	98.6%
20—24歳	69.5%	69.4%
25—29歳	38.4%	40.6%
30—34歳	18.3%	20.8%
35—39歳	9.7%	11.1%

25—44歳に限って比較すれば、1971年では該当人口300万人のうち60万人が結婚せず、寡婦の13.5万を加えるとこの年令層の24.5%が未婚であり、1981年では393万人のうち89万が結婚せず、寡婦は、6.7万人であるから21.9%が未婚ということになる。こうした状況下で性的欲望の表出が結婚外は限られた機会しかないことを考えると、多くの人々が鋭い性的欲求不満におちいっていることが推定される。厳格な性道徳遵守の下、個人的人格上に心理的变化が生じ、性的欲求不満が高まり、その抑圧が多くの方法で行なわれることになる。エクスタシーに満ちたバクティ信仰は、その表出の一つではないかと推定され、この運動は個人的に満足のいく、文化的な気高い思潮として、自己価値を教育や政治の民主化によって高められ尊厳をもった人々にも適合的であったと言える。

④ 象徴の実践化

カタラガマで盛んになった火渡りは、元来はインドの宇宙観に由来しており、宇宙を構成する五大 bhūta のうちの「火」の要素を象徴的に統御することが目的であり、実行に移す者は、専門の宗教的職能者や行者に限られていたが、その後再解釈が加えられ、俗人の者が実際に火渡りの苦行

を通じて神に願を掛けて成就してもらい実践化の傾向が強まった。精神ではなく身体上の苦行という実践のあり方そのものが重視され直接的に神に働き掛けることになったのである。火渡りは水切り *diya kâpîma* と相補的で、火と水は五大のうちの2つとされ、人間の身体内部にこれと対応する体液があり、それは胆汁と粘液である。これらの儀礼の意図は体液の身体内での均衡を保ち健康を維持すると共に、外界の火と水の不均衡、つまりひでりや洪水などが生じないようにすることも意図され、内界と外界双方の火や水を統御する象徴的意味が強かった。火渡りの時に火そのものが儀礼テキストではドーサ *dōsa* として言及される場合もあり [鈴木 1986, 48頁]、これは人間の体液の不均衡、宇宙要素の均衡のくずれを意味する言葉で、ドーサを鎮めることが火渡りの目的とされていた。元来、火渡りはヒンドゥの行者がその担い手であったが、苦行と瞑想を合体させて、俗人による神への献身、信愛を誓う実践行為へ転換させたのが、今日のカタラガマで行なわれるような火渡りである。現在では、カタラガマで火渡りをする人々は、普通の人々、それもシンハラ人で伝統的な農民の文化から根こぎにされた都市の人々が、その主体となってきた。大衆社会化と経済変動に伴う社会構造や個人の内的な経験のあり方の変化をこうした動きの中に見てとることが出来る。

V エリート文化の変容

民衆文化と連動するエリート文化の変容にあたっては、二つの方向性が生じた。一つは仏教を中心とする宗教復興運動、もう一つは、カタラガマに代表されるような神崇拜の意味付けをめぐる新しい祭祀の形成である。後者については既に各所でふれておいたので、特に言及せず、前者について述べておく。仏教復興運動は、シンハラ・ナショナリズムと結び付いて、都市のエリート主導の民衆への働き掛けを中心に19世紀後半から20世紀前半に生じた。その背景には、イギリスの植民地支配への抵抗と、反キ

リスト教運動がある。運動の担い手は、初期は宗教エリート（僧侶を中心とした宗教運動）、次に世俗エリート（中産階級の労働運動や政治運動）をめぐって展開し、仏教学校 *pirivena* での教育などを通じて徐々に民衆の間に浸透していった。こうして、1920年代におけるシンハラ・ナショナリズムの興隆をむかえ、1931年の普通選挙法の実施、1948年の独立へと続いていく。独立後は、都市と農村の双方を結び付けるナショナリズムの大衆化の動きが高まり、1956年にシンハラ語が公用語とされて以後は、民衆の間に教育やメディアを通じて広まったと言える。仏教復興運動の最大の指導者は、アナガーリカ・ダルマパーラ *Anagārika Dharmapāla* (1864-1933) でシンハラ人の民族意識を飛躍的に高め、スリランカ独立への道を切り開いた功績は大きい。ダルマパーラやシンハラ人の民族意識に関しては、渋谷利雄の丹念な考察がある〔渋谷 1985〕ので詳細はそれに譲ることにして、ここではごくあらましかたを民衆とエリートの関わり合いの点に絞って述べておくことにする。彼は、低地のマータラ *Mātara* の出身で、商業資本を背景に持ち、キリスト教学校で教育を受けた。「アナガーリカ」とは、パーリ語では出家 (*homeless*) を意味し、僧侶と同義の言葉だが、彼はそれを俗人と僧侶の中間身分として用いて [Obeyesekere 1979 : 306]、有髪のまま黄衣を着用した。これは新しい価値観を正面に押し出すと共に、半僧半俗の立場から民衆とエリートを積極的に媒介しようとする意志を表明したものと思われる。在家信徒の規範や倫理を設定し、各人が戒を守って身を厳しく保つという現世的禁欲主義を主張して、現実の世界の発展に貢献しなければならないとし、時には積極的に政治にも参与した。主として、仏教復興運動は都市のエリートに発し、その呼びかけは村の農民以外の知識人層、つまり村のエリートに対してなされた。具体的な対象は村の僧侶、学校教師、公証人、アーユル・ヴェーダの医師、村役人などで [Obeyesekere 1979 : 303]、これらの人々は当時は向上意識は旺盛だが、政治・経済の中心からは切り離されていた。独立後、シンハラ人

が主導権を握るようになり、1950年代に至って世代が交替した時に、かつての村のエリートの影響を受けて精神形成をした人々、特に農民層の間に、仏教復興運動が新たな装いをもって浮び上がってきたのは、こうした素地があったからである。更に村の民衆が積極的に仏教の聖地巡礼を行なうようになり、帰属意識を高めていく効果をもった [Obeyesekere 1979 : 291]. その中核の思想は、仏教をシンハラ人のアイデンティティの拠り所、更には国民統合の手段とすることであり、新たにエスニシティ ethnicity を活性化させ、時にそれは異分子、異民族の排除により暴力を正統化するイデオロギーの道具ともなっていく。グナワルダナは、「シンハラ」という言葉が、元々は王朝、次に王国、更には王国民へと変化してきたことを考察しているが [Gunawardena 1984], 12世紀に言語集団として明確化されたシンハラは、16世紀以降の西欧勢力との接触の中で民族集団と意識され、徐々に自らのアイデンティティを高めていき、19世紀末の仏教復興運動の中で、シンハラ語を話す「アーリヤ系」仏教徒としてのシンハラ人という、言語・民族・宗教を合わせた概念として定着するに至った。それは、多様で流動的だった他の民族、タミル人やムーア人との関わり合いを、敵対関係へと変えていく歴史の始まりであったとも言える。エリート文化の変容の背景には、そうしたエスニシティの形成と変化の過程があったことを忘れてはならない。

エリート文化の変容の二つの方向性のうち後者、神崇拝に関わる新しい祭祀やカルト（特殊少数者の祭祀集団）の形成には、シンハラ側と同様、タミルのナショナリズムの高まりが影響を及ぼし、1930年代から伝統を復興したカタラガマ祭祀を主に動きをみせた。しかし、1956年のシンハラ語の公用語化、1958年のタミル・シンハラ暴動を契機として、短期間の内にカタラガマがシンハラ仏教徒の隆盛を見るようになり、シンハラの人エリートもこれを巧みに取り込んで新しい祭祀やカルトを形成するようになった。その主導は都市民にあり、エリートは民衆文化を積極的に取り込むこ

とで、エリート文化の再編成を行なった。カタラガマをその仏教遺跡の存在に注目して、古くからの聖地として意味付け直し、キリ・ヴェヘラ（キリ・ヴィハーラ, Kirivihāra）という仏塔を修復し、カタラガマ全体を聖地公園として整備するなど仏教化を進めて、神崇拜とそこに集まる民衆の統制に乗り出したのである。巡礼地カタラガマで、民衆とエリートが共存し得るのは、こうした理由からである。両者を近づけた社会的要因として、村落と都市とを結ぶ交通情報ネットワークの整備、具体的にはラジオの普及、交通網の整備、国営バスの低料金制度と整備、教科書の無償提供と教育の民主化による文盲率の低さなど、民衆とエリートの相互交流を活性化させた社会変動のあり方が基底にある。

エリート文化の変容の二つの方向性を、ウィルソンにならって言えば[ウィルソン 1982: 151 頁]、前者は各個人を社会秩序の内部における再確認に導くのに対し、後者は各個人を社会の外部に連れ出して、外来の信念や実践に基づく知恵によって救済すると言うことができよう。今日のスリランカにおいて、前者はエスニシティの核となって差異を作り出していくのに対し、後者は民族を越えた開かれた共存の場を提供するかのように見える。しかし、現状、特に1983年のシンハラ・タミルの大規模な衝突以後、差異化の働きがエリート主導の下に顕在化しつつある。エスニシティの考え方における二つの役割を参考にして考えると[李 1985, 197-199頁]、シンハラ人は、仏教を象徴の中核に据えることでエスニシティを活性化させたが、民族的帰属意識の受皿として「表出的役割」expressive role を担っていたエスニシティは、植民地体制・宗教復興運動をくぐり抜けることによって、拡大された地域集団ごとの格差を原因とした種々の不満の解決の為に、政治的に人々を動員する「手段的役割」instrumental role を担わされることになった。エスニシティの活性化は、民族対立の激化につながり、国家の官僚組織・警察・軍隊が多数民族の意志と利害を優先させて動くことにより、更にその混迷の度を深めていくことになるのである。宗

教復興運動を通してのエリート文化の変容は、そのイデオロギー化へと傾斜を強めつつあるように思われる。しかしながら、差異化を相対化し中和する働きを持つ民衆文化の活力が続く限り、何らかの形で民族を越えた揺り戻しを将来に期待することも、夢想に過ぎないとは言えないであろう。民衆とエリートの文化の諸相とその変容をそうした相互作用の中に位置付けることによって、人間のあり方に新たな光を照射し得るのである。

付記 本稿は第34回関東社会学会（於一橋大、1986年6月14日）でのテーマ部会、「宗教における民衆文化とエリート文化——民衆文化の変容と再生を中心に」での発表草稿に手を加えたものである。報告者は、他に島蘭進、三浦耕吉郎、コメンテーターは関一敏、浜田哲也、司会は西山茂の諸氏であり、各氏や会場の方々との討論で啓発されることが多かった。部会を設定して下さった渡辺雅子氏へ対してと共に感謝申し上げる。なお、資料は昭和59年度文部省科学研究費補助金海外学術調査（研究代表者、岩田慶治教授、課題番号 59041070）に基づいており、その成果の一部をなしている。

参 考 文 献

- Clothey, Fred. W., 1978. *The Many Faces of Murukan; The History and Meaning of a South Indian God*, Mouton, The Hague.
- Department of Census and Statistics, 1982. *Statistical Pocket Book of the Democratic Social Republic of Sri Lanka*, Colombo.
- Dewaraja, Lorna. Srimathie, 1972. *The Kandyan Kingdom. 1707-1760*, Lake House, Colombo.
- Geertz, Clifford, 1973. *The Interpretation of Cultures*, Basic Books.
- Gunawardena, R. A. L. H., 1984, "The people of the Lion: Sinhala Consciousness in History and Historiography," in *Ethnicity and Social Change in Sri Lanka*, Social Scientists Association, Colombo.
- Handelman, Don, 1985. "On the Desuetude of Kataragama," *Man*. Vol 20, No. 1.
- Hausherr, von Klaus, 1978. "Kataragama: Das Heiligtum im Dschungel Südost-Ceylons: Aus Geographischer Sicht," in *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries* (ed. by Heinz

- Bechert), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- 井狩彌介, 1982. 「南アジアにおけるバクティ思想の流れ——古代から中世へ」
『神々の相克——文化接触と土着主義』(中牧弘允編), 新泉社.
- ルウィス, I. M, 1985. 『エクスタシーの人類学——憑依とシャーマニズム』(平沼
孝之訳) 法政大学出版局. Lewis, Ecstatic Religion. 1971.
- 李 光一, 1985. 「エスニシティと現代社会——政治社会学的アプローチの試み」
『思想』730号.
- Mahāvamsa, Ceylon Government Information Department (trans. by W.
Geiger) 1960. Colombo.
- Malalgoda, Kitisiri, 1970. “Millennialism in Relation to Buddhism,” *Com-
parative Studies in Society and History*. Vol. 12, No. 4.
- Moore, Mick, 1985. *The State and Peasant Politics in Sri Lanka*, Cambridge
University Press.
- 中野 毅, 1985. 「世俗化論再考序説——政治と宗教の新たな出会い」『理想』630
号.
- Obeyesekere, Gananath, 1977. “Social Change and the Deities: The Rise of
the Kataragama Cult in Modern Sri Lanka,” *Man*. Vol. 12, No. 3/4.
- , 1978. “The Fire Walkers of Kataragana: The Rise of Bhakti Reli-
giosity in Buddhist Sri Lanka”, *Journal of Asian Studies*. Vol. 37, No. 3.
- , 1979. “The Vicissitudes of the Sinhala-Buddhist Identity through
Time and Change,” *Collective Identities, Nationalism and Protest in Mo-
dern Sri Lanka*, Marga Institute, Colombo.
- , 1981. *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious
Experience*, The University of Chicago Press.
- , 1984. *The Cult of the Goddess Pattini*, The University of Chicago
Press.
- Paranavitana, S, 1928. “Mahayanism in Ceylon,” *The Ceylon Journal of
Science*, Vol. 2, No. 1, Section G. II.
- Pfaffenberger, Bryan, 1979. “The Kataragama Pilgrimage: Hindu-Buddhist
Interaction and its Significance in Sri Lanka's Polyethnic System,”
Journal of Asian Studies. Vol. 38, No. 2.
- Pieris, Ralph, 1956. *Sinhalese Social Organization*, The Ceylon University
Press, Colombo.
- Roberts, Michael, 1982. *Caste Conflict and Elite Formation: The Rise of a*

- Karāva Elite in Sri Lanka, 1500–1931.* Cambridge University Press.
- Ryan, Bryce, 1953. *Caste in Modern Ceylon: The Sinhalese System in Transition*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey.
- Spittel, Richard, 1933. *Far-off Things*, Colombo Book Center, Colombo.
- 渋谷利雄, 1984. 「シンハラ人の日本観」『凱風』9号.
- , 1985. 「スリランカ民族問題の歴史的背景」『アジア・アフリカ言語文化研究』30号.
- 鈴木正崇, 1982. 「スリランカ南部農村の宗教儀礼」『スリランカの宗教と文化』(岩田慶治編), 国立民族学博物館.
- , 1986. 「スリランカの神観念と儀礼についての諸考察——シーニガマ Sinigama のデヴォル Devol 崇拝を中心として」『スリランカと南インドの宗教と文化』(岩田慶治編), 国立民族学博物館.
- Tambiah, S. J., 1986. *Sri Lanka: Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*, The University of Chicago Press.
- ウィルソン, B., 1979. 『現代宗教の変容』(井門富士夫, 中野毅訳) ヨルダン社.
- B. Wilson, *Contemporary Transformations of Religion* 1976.
- Wilson, Bryan, 1985. “Secularization: the Inherited Model,” in *The Sacred in a Secular Age* (ed. by P. Hammond), The University of Chicago Press.
- Wirz, Paul, 1966. *Kataragama: The Holiest Place in Ceylon*, Lake House, Colombo.
- Zvelebil, Kamil, 1973. *The Smile of Murugan: On Tamil Literature of South India*, E. J. Brill, Leiden.
- , 1981. *Tiru Murugan*, International Institute of Tamil Studies, Madras.