

スリランカ・シンハラ仏教徒の 儀礼のなかの白色

早川恵里子 和光大学総合文化研究所特別研修員

——はじめに

小論では、スリランカ¹⁾ 南西部のコロンボ周辺に暮らす中産階級²⁾ に属するシンハラ仏教徒の儀礼活動のなかから白色の表象を取り上げる。白色の顕現はシンハラ仏教徒の人生儀礼において、非常に印象的である。白色をめぐる象徴的観念は多義的で、互いに連動し合いながら、錯綜する文化的ネットワークを形成している。白色がシンハラ仏教徒の様々な（社会的・政治的・宗教的）側面を収斂するアイコンとなる傾向があることを示唆していきたいと考えている。

スリランカをフィールドとした儀礼の象徴行為についての先行研究者に、ガナナート・オバーセーカラ、リチャード・ゴンブリッチ、鈴木正崇、澁谷利雄などがあげられる。オバーセーカラとゴンブリッチは近現代におけるシンハラ仏教徒

1) インドの南方、インド洋に浮かぶ島スリランカは、正式名称をスリランカ民主社会主義共和国といい、英国植民地統治下ではセイロンという名称であった。スリランカの人口は2000年で約2,000万人と推定され、民族構成はシンハラが70%を占め、他はスリランカ・タミル、インド・タミル、ムスリム、マレー、バーガー（ヨーロッパ人との混血）からなる。シンハラは仏教徒、タミルはヒンドゥー教徒、ムスリムとマレーはイスラム教徒、バーガーはキリスト教徒が主体である。スリランカは、16世紀初頭から1948年に自治を獲得するまで、ポルトガル、オランダ、イギリスと相次ぐ西洋列強諸国の支配下にあった。1983年からスリランカ政府と独立を望むタミル人過激派ゲリラLTTE（Liberation Tigers of Tamil Eelam）との間に勃発した内戦は、2002年に停戦し和平交渉の場が数回もたれたものの、2008年はじめにスリランカ政府は停戦を破棄し、政府軍によるLTTE支配地域への侵攻が激化、予断を許さない状況にあった。その後、政府軍によってLTTE支配地域は完全制圧され、2009年5月政府軍の勝利で終戦を迎えた。筆者滞在中の2005年から2007年にかけての2年間は、LTTEによる数度の爆弾テロ事件がコロンボとその周辺で起こり、その度にスリランカ政府軍による北部LTTE支配地域に対する報復攻撃が繰り返されていた。

2) ここでいう中産階級とはスリランカのシンハラ仏教徒という文脈において、シンハラ語で教育を受けたシンハラ語を話すホワイトカラーの職種についている人々をさしている。

の民族主義強化の傾向と、宗教の世俗化の関わりについて詳しい見解を示している³⁾。近現代のシンハラ仏教徒の習俗をこまやかに分析しながら、植民地支配の影響や歴史的背景に照らし合わせ、社会的象徴行為として捉えなおしている。筆者はこれを白色のシンボリズムという問題に置き換えて、今後の重要な課題にしていきたいと考える。

鈴木正崇はスリランカの信仰・儀礼・慣習などを体系的に考察している⁴⁾。そのなかのミルクのシンボリズムや白色の用法などについての議論は非常に示唆的であるが、白色のシンボリズムのダイナミズムとしては捉えられていない。

澁谷利雄の『祭りと社会変動』⁵⁾では、儀礼のなかの象徴的行為が反乱や民族暴動と連関していることを指摘している。スリランカでよくみられる白垂の仏塔には、キリ・ウェヘラ、キリ・ヴィハーラヤといった名前がついている。キリとはミルクのことである。澁谷利雄はこれに「ミルクのシンボリズム」が見られると指摘している。このように澁谷はスリランカのミルクのシンボリズムについての重要性を最初に示唆し、筆者が白色のシンボリズムを研究するにあたって、大きな契機となった⁶⁾。

小論の主な調査地であるガンパハ県は、コロンボから北へ約39km、国道1号線沿いのミリスワッタから西4kmに位置する、ガンパハ市を中心としたコロンボのベッドタウンとして発展している地域である。人口は約200万人で、隣接しているコロンボ県の人口とほぼ同じである⁷⁾。人口の91%がシンハラ人で⁸⁾、72%が仏教徒である⁹⁾。コロンボへの交通の便もよく、しかしコロンボのような



3) Gombrich & Obeyesekere 1988.

4) 鈴木 1996。

5) 澁谷 1988。

6) 澁谷 2000。

7) *Population, Intercensal growth and average annual rate of growth by district, 1981 and 2001*; Census of Population and Housing 2001, Department of Census and Statistics - Sri Lanka. (<http://www.statistics.gov.lk/PopHouSat/PDF/Population/p9p1%20Growth.pdf>)

8) *Number and percentage of population by district and ethnic group*; Census of Population and Housing 2001, Department of Census and Statistics - Sri Lanka. (<http://www.statistics.gov.lk/PopHouSat/PDF/Population/p9p8%20Ethnicity.pdf>)

9) *Number and percentage of population by district and religion*; Census of Population and Housing 2001, Department of Census and Statistics - Sri Lanka. (<http://www.statistics.gov.lk/PopHouSat/PDF/Population/p9p9%20Religion.pdf>)

大都市を形成するまでには至らないガンパハ県は、都市と地方の両方の生活感覚が混在している地域といえる。近年の急速な開発傾向に伴って人口が急増し、土地の値段も急激に上がっている。上昇志向の強い地域性は、地方で暮す人々にとっても理想の生活モデルとなっている。彼らが行う儀礼の進行手順を丁寧に追いながら、儀礼のなかの白色のシンボリズムを明らかにしていくことは、シンハラ仏教社会を理解する重要な側面であると考えている。調査は主に儀礼の開催を中心に行ったが、それ以外にも儀礼に関わった世帯を定期的に訪れ交流を持つなかで、参与観察的な情報の収集を行った¹⁰⁾。

1——シンハラ仏教社会における白色の位置づけ

シンハラ仏教社会にみられる白色が付随するもの、または白色のシンボリズムを具体化しているものとして幾つか例をあげると、ミルク、白い布、白い衣服、仏舎利塔などがある。第1章ではスリランカにおける白色のシンボリズムに深い関わりを持つ、ミルクに関連したシンボリズムについて紹介する。

豊穡のミルク

シンハラ仏教徒の儀礼のなかにみられる白色の用法を考察するためには、ミルクをめぐる関係性を踏まえないといけない。

ミルクのことをシンハラ語では、キリという。キリという単語は、ココナツの削り身を水に浸して搾ったココナツミルク（ポル・キリ）と、牛乳（エラ・キリ）を指す。またミルク入りの紅茶のことをキリということもある。白い色をした植物の汁や樹液に対してもキリという言葉が使われる。キリという単語は乳白色をした液体に対して使われるのである。キリは母乳を連想させる。母乳に付随する、生命の営み、愛情、生産性のイメージがキリには含まれている。これによって、儀礼に用いられるミルクの持つ象徴性に、吉祥や豊穡といったイメージが涵み込まれていくことになる。このように白という色をミルク色ととらえる場合はポジティブな印象を与える一方、灰を連想させる粉っぽい白は不吉とされ、忌避される傾向もみられる。

ココナツの実は、飲食用としてスリランカの生活のなかで欠かせないものである。特に、炊飯中の米にココナツミルクを混ぜ、炊き上げたミルクライスは、祝いや祭の席でおめでたい食べ物として振舞われる。

4月13～14日に行われるシンハラ・タミル双方の新年の行事において、「吉祥

10) 筆者は2005年5月から2007年7月にかけて、スリランカ国立キャラニヤ大学のシンハラ語学科に語学留学生として所属し、調査を行った。

の時間(ナカタ)」¹¹⁾にミルクを吹きこぼす儀礼がある。旧年中に竈台の灰や汚れを落とし、かまども新しい物に取り替え、年明けて初めての火を入れる際、鍋に入れたミルクを沸かして吹きこぼすのである(写真1)。ミルクの吹きこぼれは溢れんばかりの豊穡を意味する。それと同時に浄めの意味も込められる。かまどは火を扱うため神聖視され、年越しという危うい境界線を越え¹²⁾新しくしたばかりの、まだ不安定なかまどをミルクによって浄めるのである。この行為は、新居への引っ越しの時や、葬式の後に遺体を入れた棺桶が置いてあった場所でも行われる。新居で新たな生活を始める日、吉祥の日時に合わせてミルクを入れた鍋を火にかける。台所のかまどで行われることもあるが、家族以外に親戚や近所の人を招いた新居お披露目のパーティーなどの場で行われることもあり、そういった場合は居間に簡単なかまどを作って行われる。葬式の時は、遺体を入れた棺桶を火葬場もしくは埋葬場に運び去った後に、棺桶が置かれていた場所で簡単なかまどを作り、ミルクを火にかける。このように、ミルクはケガレを浄める作用があると信じられている。



写真1 ミルクを煮立ててふきこぼしている。

白色の樹液の出る木は乳の木と呼ばれ神聖視される。乳の木には波羅蜜(コス)¹³⁾、ルックアッタナ、マンゴーなどがあり、特別な力があると信じられている。乳の木の樹液を目にする事は非常に縁起が良いとされ、転じてこれを目にする事はケガレ落としになると考えられている。例として仏像の開眼式があげられる。仏像に目を入れることは多大なケガレを被る危険な作業とされている。仏像の制作に携わった男が最後の仕上げに目を入れるため白い布で覆われた作業場に入る。目は後ろ向きで鏡越しに描かれる。作業の終わった男は僧侶の先導で白い布の幕から出てくるが、ケガレているため頭を白い布で覆っている。ケガレた作業の後には吉祥のしるしをはじめに見なければならぬため、出て来た男の目の前には牛と乳の木が用意されている。ナタで乳の木を斬りつけ、白い樹液と牛を見ることで、男の「ケガレていた状態」は解除される。

また、乳の木がこの世と神の世界を繋ぐ役割を負うこともある。カップルクは

11) シンハラ仏教徒にとって、儀礼とともに最も重要になるのは、時間、つまり「吉祥の時間(ナカタ)」である。この時間は占いによって決められるが、シンハラ人は生まれた時間をもとに、占星術師にそれぞれ自分だけの天宮図(ケーンダラ)を作ってもらう。人生の様々な転機に、占星術師によってこの天宮図を見直してもらっては、吉祥の時間を定めるのである。

12) 旧年から新年に移り変わる時間帯は、全ての仕事を止め、白衣に着替え、寺院に参拝するのが良いとされている。

13) パラミツ：英名ジャクフルーツ。

願掛けのための聖木である。僧侶の雨安居¹⁴⁾明けのカティナという儀礼の際、僧侶の袈裟が奉納される寺院に乳の木が立てられる。ここに薬草や文房具を吊るすことで病気の治癒や学力向上を願うのである。以前は乳の木だけではなく、仏舍利塔や菩提樹や巡礼者のための休泊所に布を巻き付けて祈願することもあったようだ。さらに鈴木正崇はキャンディ・エサラ・ペラヘラの儀礼進行について考察するなかで、神の依代としての神木（カバ）に乳の木が用いられると言及している。

カバの意味は、H・L・セネヴィラトゥナによれば、二つあり、第一は「豊穰・繁栄」の意味で、乳状の樹液が出ること、儀礼終了後に川に流されたカバを拾って植えると豊作になる、或いは仏塔の周囲の田畑が豊作になると信じられていること、カバは雄木とされて男根に擬せられ、樹液は精液と考えられることを例証として挙げている¹⁵⁾。

つまり、キリは女性性を表す母乳を象徴するに留まらず、男性性である精液としても、「豊穰と繁栄」の生産性を連想させるのである。農村のシンハラ社会では、精液自体にも呪力があると信じられていた。畑の見張り小屋に夜一人でいると、悪魔に取り憑かれやすいと信じられていたため、悪魔除けに自分の精液を小屋の周りにまいたという話がある。白色はキリという白い液体の抱え持つ神聖な力のイメージを伴って潜在的な呪力を暗示する。

2——人生儀礼のなかにみられる白色のシンボリズム

人生儀礼とは人の一生のサイクルに合わせて催される儀礼のことをいう。重要なのは、誕生・成人・結婚・死といった人生の節目である。この章では、シンハラ仏教徒にとって仏教的ではないと捉えられている誕生・初潮儀礼・結婚といった儀礼にみられる白色のシンボリズムを、実際の儀礼の進行の観察と合わせて論じる。

(1) 産育儀礼と色彩

産育儀礼とは、妊娠、出産、そして子供の健やかな成長を願う様々な契機に伴って行われる諸儀礼のことである。女性が妊娠に気づくと、まず始めに夫の母親である義理の母、もしくは実の母に報告する。そして、義理の母から夫に妊娠の

14) 雨季の間、僧侶が寺院に籠り外出を控える慣習のこと。雨の恵みに地中から這い出て来る小さな虫を踏み潰すことのないよう、不殺生の戒を守るために行われる。

15) 鈴木正崇 1996: p.395.

[Seneviratne, H.L., 1978. *Rituals of the Kandian State*: Cambridge University Press.]

報告がされる。この時あまり直接的な言い方はされず、遠回しに報告されるのが良いとされている。「若いライムの木に実になる夢をみた。」「今年はおうちの嫁が村の米倉に、新米を入れることになるよ。」といった言い方をすると、クルネーガラで調査を行ったダルポタが述べている¹⁶⁾。ライムなどの柑橘系の木やココナツの木、前項で述べた乳の木が初めての実をつける夢をみると、家族が増えるお告げだと信じられているという。また、妊婦が米倉に新米を入れると翌年の豊作が約束され、縁起が良いとされている。

妊娠3ヶ月をすぎると、神祠に出かけ安産祈願を行う。安産祈願はパッティニ女神に祈願することが多いが、地方によっては、その土地の神に願掛けすることもある。ダルポタによると、クルネーガラのある地域では「カラムラ・ネミーマ」という儀式が行われる¹⁷⁾。妊娠3ヶ月頃に水汲み用の素焼きの壺を、乳の木の枝の分かれ目に伏せて取り付けるのである。壺を取り付けるための乳の木は、家の裏に生えている木を選んでではなく、三叉路に生えている木も避けなければならない。また人が集まりやすい所にある乳の木も避けなければならない。また、木の根元は家庭から出る生ゴミのようなもので埋め尽くされていなければならない、清潔であってはいけない。壺を置く儀式は、カラスが鳴き出すよりも早い、まだ暗い早朝のうちにされる。壺を置くのは妊娠した女性の義理の母で、子供を産み育てたことのある別の中年の女性が付き添う。義理の母が乳の木に壺を置く間、妊婦もその夫もその場に立ち会ってはいけない。壺を置いた義理の母は子供が生まれるまでの間、その壺が落ちたり壊れたりしないように、気をつけなければならない。

このカラムラ・ネミーマは3ヶ月ごとに行われ、妊娠6ヶ月目、9ヶ月目と、全部で3つの壺が乳の木のそれぞれの枝が分かれる二股の部分に置かれる。そして、子供が生まれ産声が聞こえると同時に、子供の父親が3つの壺全てを叩き割らなければならない。

以上がこの儀礼の手順である。カラムラ・ネミーマの儀礼そのものではなかったが、ガンパハ県のベンムッラ村で赤ん坊が生まれた日にその叔父が波羅蜜の木に灯明を灯すのを見たことがある。ガンパハ周辺ではコロomboが近いこともあってほとんどの女性が病院で出産する。国立の病院では出産に立ち会えないため、出産の報告を聞いて家族は病院へ向かう。赤ん坊の叔父は家族が病院に出かけたあと、その家族が住んでいる土地に生えた波羅蜜の木に灯明を灯していた。カラムラ・ネミーマの儀礼はスリランカで古くから信じられている邪視除けの儀式であろう。邪視とは、嫉妬や怒り恨みのこもった視線を受けると、病気になったり悪魔に取り憑かれたりしてしまうというものである。乳の木の樹液にケガレを落

16) Dalupotha, M.K. 2003: pp.10-12

17) Dalupotha, M.K. 2003: pp.13-16.

とす作用があると信じられているように、乳の木自体に邪なものをはね除ける力があると信じられているのである。妊娠したことをあからさまに報告することが良くないとされるなかで、乳の木に壺を置くことで、ひっそりと村の人々に知らせるのであろう。ゴミを敷き詰めるのは、まさに邪視除け、ケガレ除けであると考えられる。建築中の建物に等身大のかかしを吊るしたりするのもそのためである。視線を作りかけの建物から人形の方にそらすのである。乳の木に灯明を灯したのも邪視除けの意味があったと考えられる。

シンハラ人にとって、妊婦は多産と豊穰・繁栄を表す縁起の良い証である。出先で妊婦を見かけると良いことが起きると信じられている。また前述のように、その年の収穫を最初に妊婦が村の米倉に納めると次の年も豊作になると言われている。同じように、果物の実などを妊婦がとって食べると翌年からもよく実がなるといふ。また子牛を産んだ雌牛の初絞りの乳を妊婦に飲ませると同じ群れのなかで次々と子牛が生まれると信じられている。つまり、乳を搾るための乳牛が途切れることなく、群れのなかになるようになるというのである¹⁸⁾。しかし、妊婦が収穫や田植えに関わることは禁止されている。油を使って揚げ物や炒め物をしてはいけないというものもある。妊婦に関わる禁忌の理由の多くは、過剰な労働をさせないためであるという。

妊娠7ヶ月を過ぎると、妊婦は実家に里帰りする。僧侶を招いて安産を願う祈祷はこの時行われる。仏教説話に基づくアングリマーラ・ピリタという護呪經典が、僧侶によって唱和される。夜通し行われることが望ましいが、経済的な事情などで難しい場合は、短時間の読経が数度に分けて行われる。以前は、各村にウィンナンブ・アンマーまたはウィンナンブ・アーターと呼ばれる産婆がおり、子供を取り上げていた。村の家には産室用の部屋があったという。いよいよ出産が迫る時には、この部屋の中には産婆と、付き添いの子育て経験のある中年の女性しか入れない。出産中は産婆が全て取り仕切る。赤ん坊が産まれると、村の洗濯カーストの女性が汚れた布や敷物を片付ける。母と子に新しい衣服を身につけさせるのも洗濯カーストの女性であった。洗濯カーストの女性は出産に使用された汚れた布を持ち帰ったという¹⁹⁾。後述するが、成女式の水浴び儀礼の際も、少女が身につけていた衣服は洗濯カーストの女性が持ち帰った。産のケガレは産後1ヶ月から3ヶ月続くと考えられ、産のケガレは血のケガレとも言われる。血のケガレは非常に強力で、悪魔を呼び寄せる原因になると信じられており、この期間に男性と性的な関係を持つと、その男性が死に至るとも考えられていた²⁰⁾。この血のケガレを物質的に取り除けるのが、洗濯カーストの女性であったと考えられる。

18) Dalupotha, M.K. 2003: pp.22-23.

19) Dalupotha, M.K. 2003: pp.41-42.

20) Disanayaka, M. 2004: pp.25-27.

誕生直後には、母親の母乳を少しとり、それを金の指輪にこすりつけて、産まれたばかりの赤ん坊の唇につける、もしくは舌に触れさせる儀礼が行われる。以前は、この指輪は嫁の義理の母によって差し出され、将来の交叉イトコ婚を期待する儀礼だったという。しかし現在、交叉イトコ婚は減多になく、母と子の絆を深める儀礼となっている。その後、生後7日の産湯、生後3ヶ月頃に行われる安産祈願成就の感謝の儀礼、初めて家の外に連れ出す儀礼、生後7ヶ月のお食い初め、断髪儀礼、初めて字を読む儀礼などがあるが、ここで生後3ヶ月頃に行われる安産祈願成就の感謝の儀礼に注目してみたい。



写真2 キリ・アンマゲダーネの様子。

2006年12月9日、クルネーガラのパドゥワスヌワラで行われた、生後3ヶ月の赤ん坊のためのキリ・アンマゲダーネは午前5時半頃に始められた(写真2)。キリ・アンマーとは乳の母という意味で、子供を産み育てたことのある女性を指す。キリ・アンマゲダーネは、パッティニ女神に安産の祈願をし、無事に産まれたので、パッティニ女神に功德を転送し感謝を捧げるというものである。キリ・アンマーとして白衣をまとった7人の女性たちが招かれるが、彼女たちはパッティニ女神として扱われる。7という数は、パッティニ女神が7回生まれ変わったことに由来するとも言われるが、諸説ある。キリ・アンマーが白衣を着るのは、女性の在家信者、ウパーシカであることを示すためである。ダルマダーサ・バンダーラによると、女性にはキリ・アンマーとして選んではいけない条件が幾つかあり、1. 老年の杖をついて歩く者、2. 不治の病の者、3. 寝たきりの者、4. 子供を亡くした者、5. 未亡人、6. 子供を産めない女性、7. 魚や肉を売る商売の者、8. 酒や煙草を飲む者、9. 悪口を言って人を惑わす者、10. 体に麻痺の症状がみられる者、などがあげられる²¹⁾。繁栄と健康の恩恵を与える神としてのパッティニ女神の性質が、こういった禁忌に反映していると考えられる。

キリ・アンマゲダーネはまだ薄暗い早朝に行われる。キリ・アンマーたちは、ウコンの粉を少量溶かし、ライムを搾った水で、食事を振る舞う家の者に足を洗ってもらい、家に入る。バナナの葉の上には食べ物が7個ずつ置かれている。バナナが7本、ミルクライスが7片、キャウン²²⁾ 7個、キリヤ²³⁾ 7片といった具合である。パッティニ女神の神像絵図が飾られた祭壇にも、同じ物が供えられる。パッティニ女神を賞賛する経を唱え、食事をする。キリ・アンマーが食事を始め

21) Dharmadasa Bandara 2001: p.49.

22) キャウン：米の粉とココナツミルクを混ぜ、ベニと呼ばれるヤシの蜜で味付けした揚げ菓子である。祝いの席には必ず作られる。

23) キリヤ：ココナツミルクと砂糖を煮詰めて作る菓子。キリアンマゲダーネの時にだけ作られる。

ると、同じ内容の供物を家の裏のゴミ捨て場の脇などに置く。これはカラスに食べさせるためである。

最後にキリ・アンマーによって、ココナツ油で灯した灯明が参加者全員の頭の上にかざされる。キリ・アンマーの残した食べ物は彼女達が持ち帰る。この時、ココナツミルクを吹きこぼす儀礼が行われたり、ココナツミルクを家の周りに振りまいたりすることもある。キリ・アンマーが家の外に出て、解散すると儀礼は終了する。

キリ・アンマゲダーネは赤ん坊の誕生祝い以外にも、新築の家のお披露目、病氣回復のお礼、最近では試験合格のお礼といったことにまで、幅広い目的で行われている。キリ・アンマゲダーネには、ケガレのついた期間の終了をお披露目する意味合いがある。産後3ヶ月は母親の産のケガレが薄まる時期である。母親のケガレは赤ん坊のケガレでもある。キリ・アンマーの祝福をうけることで、ケガレの状態から脱するのである。生後3ヶ月の吉祥の日または満月の日を選び、日本のお宮参りのようなことも行われる。赤ん坊は白い布にくるまれ、母親は白衣を着て、家族や親戚とともに参拝する。これによって、産のケガレが終わることを意味している²⁴⁾。

以上見てきたのが、シンハラ仏教徒の産育儀礼である。子供を授かるということは祝福されるべき縁起の良い出来事であるが、その陰に邪視といった邪なものへの介入に怯える様子から、妊娠から出産に至るまでの過程が、それだけ繊細なものであるという認識が窺える。そこで、そういった邪なものをはねのける存在として乳の木が浮かび上がってくる。乳の木のミルクの観念が、安産と子供の健やかな成長を連想させるのである。さらに、ケガレをはらいのけるというミルクのシンボリズムの用法については、次節で紹介する初潮儀礼の進行のなかで考察を深めることができると考えている。

(2) 初潮のケガレとケガレの吸収

シンハラ社会において、少女が初潮を迎えることは、非常に危険な機会であると考えられている。シンハラ社会のケガレの観念は多く女性と結びついており、特に血のケガレと関係がある。そのなかで最も危険な状況として捉えられているのが、初潮の機会なのである。そのため少女が初潮を迎えた場所、着ていた衣服の色、曜日、時間帯などが重要視される。そして、それらを考慮して初潮儀礼の吉祥の日時が占星術師によって決められるのである²⁵⁾。

初潮のことをマルワラヤという。初潮を迎えることをキリ・ヴィーマ、コタハル・ヴィーマと言う。ここで言うキリ (kili) とはケガレ (キッラ) のことであり、

24) Disanayaka, M. 2004: p.28.

25) Disanayaka, M. 2004: pp.31-33.

「ケガレの状態になる」ことを意味するが、乳という意味のキリ (kiri) とは別の単語である。コタハルの語源には諸説あるが、コタイが短いという意味で、ハルは布という意味のサルワの口語体であり、「短い衣」を指すという説がある。これはシンハラ社会の女性は、足首が隠れる長い腰布を身につけることが、大人の女性のたしなみとされていたことに関わって、コタハルになるということは、少女の間身につけていた丈の短い衣装から長い衣装に着替える機会であるためだと考えられる。初潮儀礼はキリ・マンガッラヤ、コタハル・マグラと呼ばれる。以前は、初潮を迎えた少女は結婚適齢期と見なされた。そのため、儀礼の後に盛大なお披露目の宴会が開かれた。今でも宴会を開くところもあるが、都市や都市化した生活スタイルを送る人々の間では、身内だけのひっそりとしたお祝いだけで済ませることも多い。

初潮を迎えた少女は、それが家の中であるならば、母親が占星術師に相談し儀礼の日取りを決めて戻るまで、誰とも会わずにそのまま待っている。それが家の外であった場合は、家に入る前に、少女はしばらくの間、斬りつけると白い樹液の出る乳の木の下にいななければならない。シンハラ社会では、元来血はケガレたものであり、悪魔を呼び寄せると考えられているが、初潮の血は特に強大なケガレを含んでいると信じられている。そのため初潮を迎えた直後の少女は、悪魔に魅入られる機会が非常に高くなり不安定であると見なされ、乳の木の効力でそれを安定させようとするのである。ここでも乳の木のケガレをはねのける力が期待されていることがわかる。

初潮を迎えた後、少女は隔離されたまま、生活することになる。私の調査したコロンボ近郊とガンパハ県では、都市化も進み、核家族化している世帯も多いため、家の中の少女の自室、もしくは寝室を少女の隔離部屋として使っていた。地方によっては、隔離小屋を母屋とは別に作る場合もあったようだ。少女は4、5日から一週間程度その隔離部屋に籠らなければならない。現在でもその間は学校も休む。隔離期間中、少女は父親や兄弟を含めた、全ての男性の目に触れてはいけないとされている。トイレに行くなどして、やむなく部屋の外に出るときは、頭から白い布をかぶり、年上の女性に付き添われなくてはならない。ここで白い布をかぶるのは、ケガレやすい不安定な状態の少女を邪視の汚染から守るため、そして少女のケガレを他所にうつさないためという2つの理由からである。ケガレは白い布を通り抜けることができず、むしろ白い布のなかに吸収されてしまう。また、少女は決して一人にしているといけないというのが慣習だが、どうしても一人にするときにはハサミやナイフといった鉄の刃物を肌身離さず持っていると言われる。鉄の刃物は血に関わる悪鬼悪魔を遠ざけると考えられており、出産中の女性の腰に括りつけていたとも言われる。

さらに隔離中の少女には食べ物の禁忌も少なくない。これは初潮儀礼後も毎月の月経の際、全ての女性においてあてはまるが、初潮を迎えたばかりの少女より



写真3 沐浴を終えて家に入る前の少女とその母親。

も緩い禁忌となっている。魚肉卵は口にしておらず、油を使った料理は特に忌み嫌われる。体調の変化に伴って、お腹を下したりしないようにという配慮もあるが、これら禁忌の食べ物は悪魔の好物であり悪魔を呼び寄せる体質になっている人を与えてはいけないと信じられているということがある。

占星術師によって指定された初潮儀礼の日がくると、隔離期間は終了する。少女は吉祥の時間に合わせて台所の勝手口から家の外に出て、水浴びをするために井戸や水場に行く。井戸の周りは白い布や、ココナツの葉で囲いが作られ、波羅蜜のような、乳の木の枝が立てられている。この乳の木は少女のケガレをうつす依代であり、少女を攻撃する邪視をそらさせる的でもある。以前はここで少女を沐浴させるのは村の洗濯カーストの女性であった。しかし昨今は洗濯カーストの若者がその出自を認めたがらなくなったこと、土地の分譲売買によって増えた新規の入植者は村との繋がりが薄いこと、核家族化でこういった儀礼の規模が小さくなったことなどの理由で、少女の母親や近い親戚の女性が沐浴させることが多い。それでも子供を持たない女性や夫に死に別れた女性はこの儀礼に関わることはない。

ここでは、2006年7月28日早朝、キャラニヤで行われた初潮儀礼の様子を紹介したい(写真3)。沐浴させるのは少女の母親である。家族は新しく引っ越して来たため、地域の住民との交流があまりなく、儀礼は家族の間だけで行われた。沐浴のための吉祥の時間(ナカタ)は午前5時38分。井戸の近くに波羅蜜の木の枝が立てられている。ジャスミンの白い花を浮かべた水を、母親が少女に浴びせる。白い花は純潔の象徴である。水浴びの後、水にウコンの粉を溶いて、他に幾つかの葉草を浸した壺を、乳の木である波羅蜜の木の枝の下で叩き割る。さらにナタで枝を傷つけ樹液を流させ、少女は乳状の樹液を見つめる。鈴木正崇のウドゥムツに住む少女の、初潮儀礼の過程について説明するなかにもこの過程が見られる。その場合、ウコンなどを沈めた薬水の入った壺は、乳の木めがけて投げつけられる。少女は傷ついた樹皮をさらに、刃物で傷付け白い樹液を流れ出させながら、こう唱えるとする。

私に悪い影響や障り(vas, vas-dos)があれば、全てをこのキリ・ガハに移して下さい。父や母、兄弟や姉妹、私と結婚する人に危険が及びませんように²⁶⁾。

26) 鈴木 1996: p.217。

キャラニヤの少女が乳の木を傷つけるのにも、同様の意味があると思われる。初潮というケガレを白い樹液に吸収させ、身代わりにするのである。

沐浴後、白い衣服に着替えるが、13歳の少女は公立学校に通っているため、学校の白い制服に着替えた。洗濯カーストの女性に関わる場合、この後少女が初潮に気づいた時に着ていた衣服と、隔離期間に出た汚れ物、水浴びの前後に着た衣服を、洗濯カーストの女性が引き受ける。しかし、現在は使い捨ての生理用品などの需要も増え、洗濯カーストの女性は求められなくなっているのが現状であろう。しかし、白い色に身を包むのには意味がある。白はそれを纏う人のケガレた状態が、本人に直接の影響を与える前にそのケガレを吸収してしまうのである。安全な状態になってから、白衣を脱げば、白衣とともにケガレも取り払われるのである。少女は家の中に再び入るため吉祥の時間が訪れるまで、頭から白い布をかぶっていなければならない。以前、初潮儀礼は結婚と同等、もしくはそれ以上に盛大に行われていたという。人々の注目が集まれば集まるほど邪視に侵される危険が高まる。儀礼を経て、大人の女性として生まれ変わった少女が白い布をかぶるのは、邪視などの新たなケガレから守るためであったと考えられる。しかし、現代ではケガレた状態を解除したばかりの少女の清らかさを象徴する意味合いの方が強いと思われる。

家の入り口にはナタと、ココナツの実、ブンカラサ²⁷⁾が置かれている。時間が来ると、家に入る前に少女はココナツをナタで叩き割る。ココナツの割れ方で少女の将来を占う。キャラニヤの少女はココナツを割るのはこれが初めてで、3回やり直してどうにか割れた。ココナツの殻がきれいに二つに割れて、中の水があまりこぼれないと良縁に恵まれ、ココナツの殻が砕けてしまうと縁起が悪いと言われる。

家の中に入ると少女はオイルランプに灯明を灯し、祖母と両親と姉にキンマの葉を手渡して、拝む。その後、少女は占いによって指定された色の新品の衣装と金の装飾品を身につける。その後、家族で用意しておいたお祝いの食事の席につく。はじめに少女がミルクライスを家族に一口ずつ食べさせ、少女も一口ずつ家族に食べさせてもらう。お披露目のパーティーは行われず儀礼はここで終了となった。

初潮のケガレは3ヶ月程続くと信じられていた。その間、少女は周りのものに注意深く慎重に扱われなければならなかった。悪魔に取り憑かれやすい時間帯として、夜明けや正午または日が沈む夕方の黄昏時があげられるが、こういった時間に少女が一人で出歩くことは禁止された。現在は学校生活への復帰、塾通いなど、儀礼の後はずぐに日常生活に戻らざるを得ない。

都市部の初潮儀礼を見てきたが、このケースは私が他に見たなかでも、最も簡

27) ブンカラサ：ココナツの花を、水壺にさし、その上にココナツオイルの灯明を灯したもの。

略化されたものである。意図的にこのケースを取り上げたのは、現在のシンハラ社会の拠り所となっている部分を捉えたかったからである。都市近隣の人々の生活スタイルが地方の人々にトレンドとして積極的に取り入れられている。今も昔も、初潮儀礼によって、少女は新しく生まれ変わる。この生まれ変わりの意味するものは、肉体的な新しさとしての清潔だけではなく、精神的な清潔と純潔である。花嫁としての資格の告知、生産性への期待という部分は取り払われても、ケガレを吸収し、清純な状態を保つことは強調されていると考えることができる。乳の木にケガレをうつしたり、邪視をそらしたりする行為と、少女に白い布をかぶせてケガレを避ける行為は一見別々のものであるが、実は両方にミルクの観念が関わっているのではないかと考えている。さらに考察を加える必要があるが、白い布からミルクを連想する事例として次節では結婚儀礼のなかの白色の象徴性を紹介する。

(3) 花嫁の純潔と乳の布

結婚式のことをシンハラ語でマグル・ゲダラ、サラナ・マンガラ、アーワーハ・ヴィワーハ・チャーリットラなどと言う。現在の一般的なシンハラ仏教徒の結婚式の手順では、花嫁側の家族が準備する結婚式第1日目に、婚姻届の署名を含む婚姻のための主要な儀礼が行われ、1泊から2泊程度のハネムーンをはさみ、花婿側の家族が花嫁を家に迎え入れる形で、結婚式の第2日目が行われる。

しかし、こういったスタイルが定着したのは20世紀に入ってからのことである。シンハラ仏教徒の婚姻儀礼は、19世紀前半に始まった英国植民地化の影響を強く受けている。ゴンブリッチとオバーセーカラの共著『スリランカの仏教』のなかで、イギリスが施行したローマ・オランダ婚姻法によって、シンハラ人の結婚式が威厳のある神聖なものへ変容していったと述べられている²⁸⁾。それまでは、王族や貴族以外の人々にとって、式だけでなく婚姻関係自体がそれほど重要ではなかった。17世紀半ばスリランカで約20年間に及ぶ虜囚生活の体験を綴った、イギリス人ロバート・ノックスの『セイロン島史』²⁹⁾のなかでも、村人たちの婚姻生活は緩やかなものであったと伝えられている。シンハラ人の結婚式に威厳と神聖を求めた結果、本来俗人の生活からはほど遠い存在のはずの僧侶が、婚姻儀礼に関わることになったと、ゴンブリッチとオバーセーカラは述べている³⁰⁾。実際に、結婚式に用意される食事の一部が僧侶への布施とされたり、結婚式の前に僧侶を花嫁の家に招いて布施、説法の拝聴、簡単な祈祷を行ったりすることがあるが、結婚式当日に僧侶が会場に現れることはない。

28) Gombrich & Obeyesekere. 2002: p.383.

29) ノックス, R. 1994.

30) Gombrich & Obeyesekere. 1988: p.396.

結婚儀礼にはポールワと呼ばれる台が必ず用意される（写真4）。ポールワは周りより一段高く作られ、新郎新婦はここに上がって婚姻の誓いを行う。台は白い布で覆われ、米や、杵を炒って破裂させたものがまかれている。米をまくことは豊穰・恵みの象徴である。台の四隅にココナツの花と灯明が置かれ、後部に設置された柱には小さな天蓋がついている。ここから白い花を糸でつなぎ垂らすこともある。ポールワは結婚式の度に絢爛豪華な独創的なデザインで作られることもあるが、結婚式に必要な椅子などの他の備品と一緒に貸し出す専門の業者もいる。今ではデザイン性の高いポールワは注目され、結婚式の目玉ともなっている。ウェディングコーディネーターの人氣も高く、引っ張りだこのデザイナーもいる。このポールワは、ゴンブリッチとオベセーカラによると、1950年代においては、あってもなくても良いものだったという。



写真4 ポールワにのる新郎新婦。

ポールワとは、伝統的には白い布で覆われた、たんなる平たい板（その上に米がまかれていることもある）のことである。吉兆のときに花嫁の「母親の兄弟」が、この板の上で、花嫁を花婿に引き渡すのである。このポールワ板は、豊穰と強く結びついている。すなわち、リーチも指摘しているように、結婚のコンテクスト以外では、ポールワ板は、種まきの前に水田を平らにするのに用いられた板なのである。そしてそれが白い布で覆われると、結婚のときのポールワになる。この二つのポールワが持つ象徴的な関係（豊穰・多産）は、伝統的な村人なら誰でも知っていることだろう。さらに地方によっては、ポールワ板が、（ミルクのにじみ出る）木からできているところもある³¹⁾。

鈴木正崇もポールワを作るのにミルクのにじみ出る木、すなわち乳の木が用いられると言っている。また、ミルクと精液の連想から豊穰・多産の象徴であるとも指摘している³²⁾。現在、ポールワのこういった象徴性はまったく形骸化してしまったと言える。持ち運びや組み立てが簡単で、費用のかからない発泡スチロールで作られていることがほとんどである。鈴木正崇は、ポールワは「祭壇」であるという³³⁾。ゴンブリッチとオベセーカラは「王の玉座」であるという³⁴⁾。ポールワは「家」の象徴とも言える。その上に立つことは、二人が同じ家の中で暮

31) Gombrich & Obeysekara. 1988: p.390.

32) 鈴木 1996: p.313。

33) 鈴木 1996: p.312。

34) Gombrich & Obeysekara. 1988: p.392.

らすことを暗示し、儀礼の進行過程では、家の中での共同生活において、夫が妻にしなければならないこと、妻が夫にしなければならないことが、凝縮されて行われるのである。

吉祥の時間にポールワの上に新郎新婦を上げるのは、新郎新婦ともに自分の母親の兄弟、叔父または伯父の仕事である。ポールワ儀礼における仏教的特徴を以下のように上げられる。

1. 新郎新婦をポールワに上げる前に、五戒の誓いを立て、三宝に帰依する。
2. シッタータ王子とヤショータラ王女の結婚式がなされた様子を唱え、それに習う許しを得る。
3. ポールワの上の新郎新婦に対して、少女数人が「勝利吉祥の経」を唱和する。
4. 仏陀の徳を賞賛する説話の盛り込まれた、「八つの吉慶」を唱える。

ポールワ儀礼の進行を取り仕切るのは、カプ・マハテッサと呼ばれる人物である。カプ・マハテッサは呪術儀礼の祭司を指すが、結婚の仲介人もそう呼ばれる。仏陀と神々の許しを乞い、ジャヤマンガラ・ガーターで祝福した後、新郎新婦の小指を糸で結び、金の水差しで水がかけられる。その後新郎は、新婦に指輪と首飾りを贈る。夫が妻に衣服や装飾品を与える義務を果たすという意味であるという。それらはポールワ上で花嫁の身につけられ、その時、新婦の腰に白い布が巻き付けられる。これは、花嫁の純潔を表すと同時に、試すためのものでもある。この布は、結婚初夜に寝所に敷かれ、翌日、両家の年配の家族や親戚によって、花嫁の処女性が確かめられるのである。

以前はこの布は結婚式後、洗濯カーストの女性に引き取られたという。ここで洗濯カーストの女性がでてくる理由としては、花嫁の貞操を証明するのが血であるため、出産や初潮程強力なケガレではないにしろ、新婦の処女血に触れる新郎も含め、ふたりは軽いケガレの状態になることに関係している。このケガレの除去のために、洗濯カーストの女性が現れるのである³⁵⁾。白い布を花嫁に巻くのは、どんな色よりも他の色に染まりやすいという意味でもあり、従順な嫁への期待が窺える。

腰布を巻く行為の次に、新郎新婦はミルクライスを食べさせ合う。シンハラ社会では男女が共に食事することは、性的関係を連想させる。この行為は、二人の性的関係が公認になることを意味する。そして、花婿から花嫁の母に白い布が贈られる。この布は幼い娘を育てるために、母親が与えた母乳を象徴しているといわれる。母親は自らの血から作りだされる母乳を与え、苦勞して娘を育てるが、とうとう娘は嫁に行って自分の手を離れてしまう。母親の苦勞、母乳の尊さを讃えて、白布が贈られるのだという。こういった伝統はいたって新しいものである。乳の布に強調される母性の尊さによって、性的・官能的ニュアンスをはぐらかし

35) Disanayaka, M. 2004: p.43.

ている。これらの仏教的・伝統的観念を用いて、男性が女性を妻に迎えるという、世俗的かつ官能的な儀礼を、禁欲的でストイックな性質に転換しているのである。

しかしながら、白い布にミルクを連想するプロセスは非常に興味深いものである。結婚式では、2つの白布が使われている。一つは花嫁の純潔を証明するケガレ落としのための布。もう一つは母性への恩返し、母乳の象徴としての布である。白色がこれらのシンボリズムを結んでいるとも考えられる。

これを踏まえて、以下に白色のシンボリズムの新しい傾向を示したい。結婚式に見られる仏教的特徴について議論するなかで、ゴンブリッチとオバーサーカラは、世俗の儀式である結婚式の仏教化のパラドックスは、近代の仏教プロテスタンティズムの特徴であると指摘している³⁶⁾。上座部仏教には、在家の生活と出家の生活の間に明らかな階層がある。プロテスタンティズムはこの階層を無理矢理に融合させ、全ての階層における生活のなかに、より原理的な宗教の教えが浸透することを望んだのである。混沌とした聖性を、世俗のケガレから守るため、シンハラ人はあらゆるものを白で覆う。白は豊穡の象徴であると同時に、死の色でもある。花嫁の清純を表すために白色が出てくる場合、それは花嫁の豊穡性、つまり官能的な性質を表すのではなく、純潔と禁欲が示されるのである。形式化され繰り返される儀礼の、一見形骸化した象徴行為のなかに、多義的であった白色の象徴性がある方向へ集約されていく傾向が、シンハラ仏教徒の婚姻儀礼の過程からみてとれる。

3——仏教と白色

シンハラ仏教社会では僧侶が関わる仏教儀礼と関わない儀礼という区別がある。実際の儀礼の現場ではその区別が曖昧なことがあったとしても、在家信者にとってやはり僧侶は一線を画した存在³⁷⁾なのである。この章では、僧侶が儀礼の進行に関わる葬送儀礼のなかの白色のシンボリズムの問題と、スリランカ仏教の象徴である白色の仏舎利塔について論じる。

(1) 死者の衣

葬式のことを、マラ・ゲダラ、アワ・マンガラと言う。一家のうち誰かが亡くなると、その家の鏡、壁に飾られた絵などはすべて裏返される。親族の女性は身につけていた装飾品を全て外さなければならない。亡くなったのが夫だった場合、

36) Gombrich & Obeysekara. 1988: pp.399-406.

37) スリランカをはじめ上座部仏教社会では、出家をした僧侶と出家をしない在家信者の生活は戒律によって明確に区別されている。僧侶は仏教経典、法（ダルマ）の守護者であり、在家信者は布施を施すことで功德を得る。スリランカでは一度出家した者の還俗は原則的に認められないとされている。そのため、僧侶に対する尊敬と畏敬の念は世代を超えて強く根付いており、僧侶の社会的地位は高いものとみられている。

妻は二度と耳飾りをつけることはない。葬儀の手はずが整うと、檀家となっている寺院の僧侶に知らされる。葬儀の行われる間、その家のものは食事をつくらない。近所の人たちが持ち回りで、参列者の分と一緒に3度の食事を用意する。遺体は棺桶に入れられ、入り口から一番近い部屋に置かれる。頭を西にして置くのは、日没と人の一生の終わりを重ねているからだという。遺体に着せられる衣服は、生前の一張羅または白衣である。仏教徒の死装束には白衣が適切であると信じられている。遺体には白い手袋がはめられ、手を胸の上で組まされる。遺体のそばには常時誰かがついていなければならない。遺体だけを部屋に置くことは、悪霊を呼び寄せる危険な行為であると信じられている。棺桶の頭側とつま先側にオイルランプが灯される。葬儀が終わるまで、灯明は灯し続けなければならない。オイルランプの火にはケガレを浄化する力があると信じられている。

葬儀の準備として、道に目印の旗や幟を立てる作業がある。主要な道路の辻から家まで延々と、白い旗やココナツの若葉で、道を飾り付ける。家の前には紙や布の横断幕を掲げた白い門が立てられ、故人の死を悼む語句が書かれる。参列者も白衣を着る。白衣は様々な仏教儀礼で着用が奨励されている。これには19世紀後半に始まった仏教復興運動が関係していると考えられる。白衣はシンハラ仏教徒であることの表明でもある。これに対してクリスチャンの葬儀の際、参列者は黒衣をまとい、黒旗が掲げられる。

葬式は2、3日の間に火葬か土葬によって締めくくられる。遺体を火葬場・墓場に運び出す前に、僧侶によって経が唱えられる。僧侶の座る椅子は白い布で覆われる。これは葬儀の時だけに限らず、俗世のケガレを僧侶に移さないための配慮である。この時、喪主から僧侶に追悼の白い布が献上される。糞掃衣^{ふんぞうえ}ともいい、その昔、僧侶は死体置き場の死者の着ているボロ布をまとったことに由来する³⁸⁾。僧侶に布を献上することで、その徳は死者に回向される。また、ゴンブリッチとオーバーセーカラはこれについて、こう述べている。

葬式のときには、この白い布が死体の穢れを象徴的な形で吸収し、それを比丘が身につける。すなわち比丘が、ちょうど洗濯人のように、穢れを洗い流すのである³⁹⁾。

死は死者にとっても生者にとっても人生最大のケガレである。そのケガレの象徴的な浄化にも白い布が用いられ、シンハラ仏教社会最高の権威者の手によって、除去されるのである。こういった役割は、以前は洗濯カーストの人々の手にあった。葬式の家の天井を白い布で覆う作業は、彼らによってなされていた。そして、

38) 鈴木1996: p.330。

39) Gombrich & Obeyesekere. 1988: p.389.

故人が使っていた衣服や食器は、ケガレているとして洗濯カーストの人々に与えられた⁴⁰⁾。

火葬場、もしくは埋葬するための墓場まで棺桶は村の男性たちに担がれて運ばれる。その後を親族と参列者が続く。棺桶を担ぐ人たちの足下に、白い砂や小銭、炒った粳を撒くこともある。これは遺体を森の奥深くに放置するだけだったところに、帰り道がわかるようにした習慣のなごりであるともいわれる。また故人に敬意を示すための行為として棺の通り道に白い布を敷くこともある。

火葬の場合、最近では大型の火葬場があり、そこで処理される。遺体が焼き終わるまで参列者が待っていることはなく、日本のように遺骨を集めることもない。遺骨は遺体よりも危険な魔力があると信じられており、これを身につけたり、家に置くことは忌み嫌われる。

土葬の場合、墓守によって墓の場所は決められ、あらかじめ墓穴が掘られている。棺は穴の中に人が入って安置される。棺を安置した穴から這い上がる際、決して棺に背中を見せてはいけないと言われる。もし背中を見せると、悪魔が家までついてくると恐れられている。これは、墓場に現れる凶悪なマハーソーナという悪魔の伝説に基づいていると考えられる。

遺体を家の外に運び出すまでの間、家の中のゴミや埃を掃き出してはならないとされており、これもケガレを周囲に広げないための考慮のひとつであろう。棺を運び出した後、棺が置かれていた場所でミルクを煮て吹きこぼす。ミルクには浄化作用のあるウコンを入れることもある。火葬場、墓場から戻ってくる参列者のために食事が振る舞われる。この時の食事はココナツミルクで炊いたカボチャ、トマトのサンボル⁴¹⁾、干し魚のホディ⁴²⁾であることが多い。食べる前に一口分より分けておき、後でまとめて野良犬やカラスに与える。死霊に食事を与えて、徳を積むためであるという。

この後、故人の死から6日目の夜に、僧侶を再び呼んで説教を聞き、翌日の昼に僧侶に食事を献上する、7日目の布施が行われることが多い。僧侶の説教によって、死者はよりよい転生をするという。葬儀の行われる家では、この7日を過ぎるまで非常に忙しい。人の出入りも激しいこの7日間、家のドアも窓も閉めてはならないとされている。死者がこの間、家を出入りするためだという。そして7日目、故人の好物を料理して台にのせ、家の隅においておく。夜、その食べ物を三叉路の辻に捨てにいく。これによって死者は家から離れていくという。

葬儀が終わった後3ヶ月は、その家はケガレた状態にあると考えられている。人だけではなく、犬や猫に至るまでケガレた状態を共有する。ケガレの期間、聖

40) Disanayaka, M. 2004: p.46.

41) サンボル：生の野菜を刻み、刻んだ赤タマネギ、青唐辛子、鰯節、ライムの搾り汁、ココナツの削り実などを混ぜ、塩で味付けたもの。

42) ホディ：汁気の多い料理のこと、または汁のこと。

地への巡礼や油ものの料理を避けなければならない。3ヶ月後、僧侶への布施が行われて、ケガレの期間が終わるのである。

（2）仏舍利塔

シンハラ仏教徒の儀礼のなかに使用される白色の象徴性を、儀礼の進行とともに明らかにしてきた。ミルクの豊穰性、人間の誕生から死に至るまでの多様な観念を含みこんでいることがわかった。シンハラ仏教社会の文脈において、様々な場面に現れる一見ばらばらの白色のアイテムは、多様な観念を含みこんだ白色をめぐる概念体系と連動し、断片的な白色の表象は再び結びつけられて連想されるのである。

その上で、スリランカの仏舍利塔はシンハラ仏教社会の白色の文化的ネットワークを具現していると言えよう。スリランカの仏舍利塔は白亜の塔で統一されている（写真5）。白い仏舍利塔は、涅槃に達した仏陀の永遠なる静寂と平穏を表している。シンハラ文化とは何かという問いに対して、シンハラ社会は貯水池、仏塔、村、寺院の四つの上に成り立っている、という言い方がよくされる。貯水池とは紀元前後のシンハラ王朝の歴代の王によって建造された巨大な人工湖のことである。貯水池から水を引き開拓した稲作の耕作地帯が人の住む村であり、大きな岩石や岩盤などのせいで開拓できなかった土地に、仏塔と僧侶が住むための寺院を建てたのが、シンハラ社会の始まりだという。これは小学校に入るなりはじめに触れる道徳、国語、社会といった科目のなかに見られる言い回しである。言い換えれば、貯水池は王、仏塔は仏陀、村は民衆、寺院は僧侶を象徴している。仏陀は死の床で、弟子達に自分の墓は作るなど申し付けたという説もある。しかし、仏舍利塔は明確に仏陀の象徴として、信仰の対象になっていることがわかる。



写真5 仏舍利塔。

仏舍利とは仏陀の遺骨のことであり、仏舍利塔には仏陀の遺骨が納められていると信じられている。シンハラ王朝最後の王都キャンディの仏園宮殿に納められているのは、仏陀の左の犬園であるという。スリランカでは、仏園は仏陀そのものとして崇められている。仏園は、11世紀頃から王権の象徴として扱われるようになり、以来、常に王権争いの渦中にあった。仏園には雨を降らす効力があるとされ、毎年行われる仏教の祭典キャンディ・エサラ・ベラヘラは、雨乞いのためでもあるという。仏園の効験に似た恵みを、仏舍利塔がもたらすとも信じられている。田んぼの近くに仏舍利塔を

建てると豊作になる⁴³⁾という。また仏塔の名前にはキリ(ミルク)という単語が付されることが多い(澁谷が指摘)⁴⁴⁾。ミルクの豊穰性が連想されているとも推察できる。ここでも、白色は同じ空間において意味合いの違うシンボリズムを表している。ストイックで禁欲的な涅槃の境地、清浄な信仰心に相対する、豊穰と多産のイメージを包含しているのである。白色の観念はシンハラ仏教徒の生活文化の規範に根付いていると言っても過言ではない。

——今後の展望

現代シンハラ社会において、白色の表象は儀礼活動のなかだけに留まらない。小論のなかでも幾度か述べる機会があったが、シンハラ仏教徒にとって白衣の着用は敬虔な仏教信者であること、ひいては模範的なシンハラ人であることの表明であるという文脈がある。この白衣とは19世紀から続く仏教復興と民族主義運動の流れのなかで、「白衣の国民服」としてシンハラ仏教徒を体現する重要なアイコンとなってきたもののなのである。ここには仏教復興運動を先導したシンハラ仏教徒の新興エリートのアイデンティティに対する葛藤が深く関わっている。

新興エリートとは英国植民地下のコロンボを中心とした都会で西洋教育を受け英語を話し、西洋との交易によって富を築き経済的・政治的・社会的に影響力を持つ上流階級を形成しつつも、植民地下という状況において支配層になり得なかった人々のことを指す。彼らの仏教復興運動は自らの権威を取り戻す運動でもあった。この運動のなかで田舎くさい古びたものであった白衣は、スリランカ独立の父と呼ばれるアナガーリカ・ダルマパーラという人物によって、シンハラ仏教徒の理想的な衣服として再提示される。

仏教復興運動の一環でもあった仏教徒のための学校設立推進運動によって、彼らの掲げた理想は下層のシンハラ社会へと浸透していく。ここでシンハラ語の教育を受けたシンハラ語を話す新たなホワイトカラーのエリートが生まれる。新エリートたちは、教師や公務員としてスリランカ農村における中産階級という社会的地位を確立した。そして彼らこそ白衣の受け入れに消極的だった上流シンハラ人エリートに代わって、国民服として積極的に受け入れていったのである。歴史に照らし合わせて白衣の変遷を追うと、民族主義運動を軸に伝統や文化が再解釈されるなか、白色もまた新たな定義に収斂されていく傾向が読み取れる。こういったことを踏まえ、現代スリランカの社会的動向と合わせて今後も白色の文化的ネットワークに注目していく必要があると考えている。

43) 鈴木 1996: p.395。

44) 澁谷 2000。

《参考文献》

- Dalupotha, M. K. *Upathe Wagathuga: Urumaya 10*, Colombo: S. Godage & Brothers, 2003.
- Dharmadasa Bandara, D. K. *Sri Lanka: we; de; wa pu; ja: rata.*, Ratna Poth Prakashakayo, 2001.
- 前田恵學編『現代スリランカの上座仏教』山喜房仏書林、1986年。
- Disanayaka, M. *Killa saha Kotahaluwa*, Colombo: S. Godage & Brothers, 2004.
- ノックス・R. 濱屋悦次訳『セイロン島史 東洋文庫578』平凡社、1994年。Knox, Robert. *An Historical Relation of the Island Ceylon*, London, 1681.
- ゴンブリッチ・R. F. 森祖道／山川一成訳『インド・スリランカ上座仏教史-テラワダの世界』春秋社、2005年。Gombrich, R. F. *Theravada Buddhism: A social history from ancient Benare to modern Colombo*, London: Routledge & Kegan Paul, 1988.
- ゴンブリッチ・R. F. オバーセーカラ・G. 島 岩訳『スリランカの仏教』法蔵館、2002年。Gombrich, R. F. & Obeyesekere, G. *Buddhism Transformed: Religious change in Sri Lanka*, Princeton: Princeton University Press, 1988.
- オバーセーカラ・G. 澁谷利雄訳『メドゥーサの髪』言叢社、1985年。Obesekere, G. *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago : University of Chicago Press, 1981.
- 大岩頌「第七章 シンハラ村落社会の生活慣習と村人の上座仏教—事例研究—」(前田恵學編『現代スリランカの上座仏教』山喜房仏書林、1986年、pp.326-369)。
- 澁谷利雄『祭りと社会変動——スリランカの儀礼劇と民族紛争』同文館出版、1988年。
- 澁谷利雄「ミルクのシンボリズム」(秋野晃司、小幡杜、澁谷利雄編著『アジアの食文化』建帛社、2000年、pp.36-43)。
- スペルベル・D. 菅原盾樹訳『象徴表現とはなにか 文化人類学叢書』紀伊国屋書店、1979年。Sperber, D., *Le Symbolisme En Général*, Paris: Hermann, 1974.
- 杉本良男「シンハラ仏蘭論」(小川 正恭・小松 和彦・渡辺 欣雄編『社会人類学の可能性II 象徴と権力』弘文堂、1988年、pp.180-199)。
- 鈴木正宗『スリランカの宗教と社会』春秋社、1996年。
- Turner, Victor, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, pp.59-92, Cornell University Press, 1970.
- Wickramasinghe, Nira, *Dressing the Colonised Body: Politics, Clothing, and Identity in Sri Lanka*, Orient Blackswan, 2003.
- ターナー・V 梶原景昭訳『象徴と社会 文化人類学叢書』紀伊国屋書店、1981年。
- 吉田憲司「色彩の象徴性・再考——ターナーの色彩論をふりかえって」(『国立民俗学博物館研究報告 vol.62』国立民俗学博物館、1995年、pp.181-195)。

[はやかわ えりこ]