

儀礼における食物のシンボリズム

——南アジア地域の事例を中心にして——

杉本良男

I

食物をめぐるシンボリズムは、〈食事〉というきわめて日常的な行為のもつ、宗教的な意義を照らし出すように見える。南アジア地域(インド、スリランカ=セイロンなど)においては、〈共食〉によって、カースト間の相互関係と、カースト=ハイアラキーにおけるランキングの決定要因ともなる〈共食規制〉として、また、食物が供物としてさし出されるときに、人と神とを結びつける役割を果たすものとして、さらに、〈食事〉をつくり、食べさせるという行為に示される、男(夫)と女(妻)との関係を生ぜしむる契機として、とりわけ重要な意味をもっている。バラモン階級の者が食事をとるときには、たった一人でいなければならない、地位の低い者と同席することはもちろん、下位カーストの者から〈食事〉をうけてもならないという規制をうけている。また、食事を用意する調理場は、聖域として理解され、床には牛ふんをまいて浄める、というような事実によって、〈食事〉が日常的な行為ではなく、すぐれて宗教的な行為であるとしなければならない。

むしろ、こうした〈食事〉の場の重要性は早くから意識されていたにちがいはないが、Mayer が、中部インドの一村落において行った調査に基づき、〈共食規制〉の要因となる料理に、*kacca (kacha)* と *pakka (pacca)* という二カテゴリーがあり、その扱いが異なることを示した [Mayer 1960] 以外は、Dumont が総論的に取上げた例があるだけで、ことさら話題に

のぼるテーマではなかった。しかし、食物をめぐるシンボリズム研究が行われる中で、この地域においても、セイロン＝スリランカにおける、食物のシンボリズムに注目した Yalman [1969] の論稿、および、ネパールのシェルバ族の儀礼における食物のシンボリズムを扱った Ortner [1975] の論稿がみられ、とくに儀礼のコンテクストにおける、人と神とをつなぐ供物としての食物の存在がとりあげられた。

本稿は、この地域における食物のシンボリズムを、冒頭述べたような、社会的な場における人間の関係を規制する要因(〈共食規制〉)、個人的な場における人間の関係を規制する要因(〈セックス〉と〈食事〉のアナロジー)および、儀礼の場における人間と神格とをつなぐ要因(〈供物〉)という三側面に注目し、Yalman, Ortner の論稿を検討しつつ、とりわけ、儀礼の場における意味を明らかにしようとするものである。

II

インドにおけるカースト制が、いわゆる、バラモンークシャトリアーヴァイシャースードラ(＝アンタチャブル)という四(五)層から成る〈ヴァルナ(Varna)〉体系としてではなく、その数、数千ともいわれるジャーティ(jati)間のハイアラキーを基盤として成立しているのは、研究者の間では周知の事実である。⁽³⁾そのハイアラキー原理は、①分業、②カースト内婚、③共食規制、の三要因に求められている。すなわち、カースト(jati)は、カースト内婚を原則とし(②)、食事を共にし(③)、伝統的な職業を世襲的にうけついでいく(①)、文化・儀礼・法の面でかなりの自律性をもった集団であるといえる [Srinivas 1952: 24]。そして、これらの原理が常に宗教・儀礼の場をとおして意味をもち、そこには共通して、〈浄＝不浄〉の概念に彩られたハイアラキー原理がはたらいっているのである [Dumont 1970: 75]。

カースト三原理のうち、第一に、〈分業〉は、いわゆる〈カースト職業起源説〉を極端な例とするような、工業社会における分業との類似性が

とかく強調されがちで、本来の宗教的機能を無視してきた傾向がある〔*ibid*: 92〕。すなわち、カースト制における〈分業〉とは、職業上の分業でなく、宗教的職能の分業であるということである。次に、〈カースト内婚〉あるいは〈通婚規制〉は、第三の〈共食規制〉とともに、カースト間のハイアラキーの上下関係を決定する要因となるものである。カースト=ハイアラキーにおけるランキングは、〈儀礼的地位〉⁽⁴⁾として認識され、その上下関係は〈浄=不浄〉の概念によって決定される。通婚と共食は、規制を冒せば、浄化することのできない〈内的な汚れ〉をうけたことになり、属性としての儀礼的地位の低下が決定されてしまうとされるからである〔Stevenson 1954: 57-58〕。また、通婚可能/通婚不能、共食可能/共食不能というイディオムによってカースト間の上下関係が決定されることになる〔Dumont 1970〕。しかし、従来いわれてきたような、通婚規制、共食規制が、分離原理の表現ではなく、むしろ、他カーストとの関係を生ぜしむる統合原理とする方が適切である。〈分業〉・〈通婚〉・〈共食〉の規制は、見かけ上、他カースト(*jati*)との分離を意図しているが、実は、全体性の中に位置づける統合原理であるとするデュモンの見解をとるべきであるのは当然である〔*ibid*: 109〕。

当面問題になるべき共食規制は概ね次のようなものである。すなわち、通婚規制のポイントを、下位カースト(=不浄)からは血(男性)を得られない(つまり上位カーストの女性とは通婚できない)ということとすれば、共食規制は、下位カーストからは食物をもらわない⁽⁵⁾、というカースト間の交換原理に帰結する。したがって、上位カーストの者は下位カーストの者と食卓を共にしてはならないし、また下位カーストの者から食物をうけとつてもならないとされる。そして、最上位カーストであるブラーフマンは、一人で食事をとらなければならない。彼自身、食事のときは清浄な状態でなければならない。当然食事を調える調理場は特別な場所とされている⁽⁶⁾。こうした、食事における浄性への配慮は、前述のように食事の行為そのものが、すぐれて宗教的な行為であるという証左にほか

ならない〔Yalman 1969, Harper 1964〕。

ところで、食卓に供さるべき食物には、調理した *kacca* (*kacha*) と *pakka* (*pacca*) という二つのカテゴリーがあり、その上に、〈生ま〉の食物 (*sidha*) を加えて、三つのカテゴリーに分けられる〔Marriott 1968, Mayer 1960〕。

もっとも良い状態の食物とされるのは、〈生ま〉のもの (*sidha*) である。生まの小麦粉、砂糖、果物、などは、バラモンはじめ上位カーストへの贈物として供することができる。こうした贈物をするのはまことに名誉なことであり、功德をなしたとされる。

〈生ま〉の食物より若干劣るとされるのが、油で調理した *pakka* である。これは、調理された食物の中では優位にあるとされ、文字通り〈熟した〉、〈完全な〉食物といわれる。これは、祭礼において、神々に供えられるものとなり、また地位の高い客にもこれが供される。もっとも良く用いられるのは、*ghee* (*ghi*) といわれる浄化したバターである。これは小麦粉・砂糖などでつくり、祭礼以外にも、糖果として食べられることもある。

三カテゴリーの中でもっとも劣るといわれるのが、水と塩で調理した *kacca* である。これは、文字通り〈未熟な〉、そして〈不完全な〉食物とされている。概ね、普通人の毎日の食卓にのるもので、つけもの、カレー、豆類などがそれである。*kacca* の劣性を、村人は、汚れたものが入っているからではなく、優れた *ghee* を含んでいないからであると説明する。こうした、劣った食物を与えることは、相手への蔑視を意味するという。

さらに、〈食物〉に関連した別のカテゴリーがある。これは、食べ残しのごみ (残飯, *jūthā*) であり、きわめて不浄なるものであるとされている。*jūthā* は、食べた者よりも地位が低いとされる妻などによってのみ取り扱われ、家畜などのエサにされる。家族以外では、残飯を取扱うのは、そうじ人カーストの者のみである。また、排泄物も関連して取扱われている。これは、そうじ人カーストにより、おたやにわとり、あるいは、

陶工カーストのろぼなどに与えられる。これらは、いわば、〈反=食物〉として、その処理法がカースト=ハイアラーキーの決定要因に関してくる。いわば、汚れたものの移行に基づくカースト・ランキングの決定がなされるというわけである。すなわち、汚れたもの(不浄のもの)は劣位にあり、劣位のものとは接触しないというのが、それを支えるイデオロギーであると考えられる。したがって、残飯の処理と、*kacca*の交換におけるカースト間の関係が八分通り類似している事実 [Marriott 1968 : Table 7・8] は、いわば、ネガとポジの関係にあると考えられる。先の女性の交換についての矛盾も、この汚れの移行(女性は汚れた存在と一般にいわれる)と結びつけて考えるならば、理解しやすい。

これら三(四)カテゴリーの食物⁽⁹⁾を相互に交換する際に、〈生ま〉のもの(*sidha*)は上・下位おかまいなく、また神々への供物となる。それに対して、*pakka*と*kacca*にはきびしい規制があり、それは*pakka*に比較的ゆるく、*kacca*によりきびしいものとなっている。これは、禁を犯したときの汚れの程度が、*kacca*の方が強いからであるとされる。Dumontがウッタール=プラデシュ州の一村落の事例として挙げている資料によれば [Dumont 1966 : 186-87]、村落に含まれる76のカースト(*jati*)のうちで、ブラーフマンカーストが上位カースト以外から食物をうけられるのは、*kacca*の場合18カースト、*pakka*の場合45カーストとなっている。また、Marriottも同様の結果を報告している⁽¹⁰⁾ [Marriott 1968 : 150-54]。カースト間の優劣位を決定する際に、より規制の厳しい*kacca*が基準とされるのが通例とされている。

一方、マヌ法典の時代より確立されている、ブラーフマンは菜食でなければならず、アンタチャブルは肉食を許されるというイデオロギーも存在している。これは、菜食は浄なる行為、肉食は不浄なる行為という、ヒンドゥイズムに特有の〈浄=不浄〉観を反映しているものであるのはいうまでもないことである。

このように、ヒンドゥ社会における食物についての観念は、①浄=菜

食、/不浄=肉食という両極性と、②中間カースト間における主に *kacca* の授受を契機とする相互関係によるカースト=ハイアラーキーにおけるランキングの決定、③生まの食物 (*sidha*) /調理した食物、および、油を主に用いた料理 (*pakka*) /水を主に用いた料理 (*kacca* という二重の対立項を含んだ三カテゴリーの食物、という三要素から成っているといふことができる。

III

セイロン(スリランカ)におけるカーストは、ヒンドゥ社会のそれに比べると、ゆるやかな規制と、ハイアラーキーの両極にあるブラーフマンとアンタチャブルが欠如していることで相異なるが、〈浄=不浄〉観念に基づくハイアラーキーに根ざした内婚集団を持つという意味で本質的に類似した形態をみせている。ヒンドゥのカースト (*jati*) が一村落に数十を数える例が少くないのに対し、セイロンでは一村落一カーストないし、せいぜい数カーストにとどまる例が多い [Yalman 1967]。また、シンハリズ仏教徒の間では、ヒンドゥのブラーフマンの位置に仏教僧 (*sangha*) が充てられ、北部のタミール人(ヒンドゥ教徒)は最上位に南インドから移入されるか、同様の機能を果す *kurakkal* といわれるブラーフマン相当のカーストを載っている。しかし、彼らは、ヒンドゥのブラーフマンに比較して、仏教僧は半ばカースト外の存在(出家)であり、*kurakkal* はブラーフマンほどの宗教的権威を持たない、という点で若干性格を異にし、さらに重大なことに、その浄性を保持するための補完的存在としてのアンタチャブルを持たないという致命的欠陥を備えている¹¹⁾。これは、Dumont 流の狭義の、厳格な意味でのカーストとはいえないが¹²⁾ [Dumont 1966]、広義の、あるいは擬似的なカーストととらえることはできる [cf. Leach 1960, Yalman 1960, 1967]。

シンハリ族におけるカースト関係も、ヒンドゥ社会と同様、通婚規制と共食規制によって示すことができる。

通婚規制は、ヒンドゥー社会と同様、女性が下位カーストの男性を受容れないという、ハイパガミー制度として顕れてくる。これは、〈セックス〉と〈食べる〉こととのアナロジーを用いて、「わがカーストの女は、自カースト以外の男は食べない」、あるいは、「下位カーストの者は食べないが、上位カーストの者は食べる」〔傍点筆者、Yalman 1969: 90〕などと表現する。¹³

この〈セックス〉と〈食べる〉こととのアナロジーは、さらに別の重要性をもっている。それは、女性が〈食べさせる〉男性は、同じく〈セックス〉関係のある男性を意味しているからである。シンハリ族の間では、いわゆる婚姻儀礼がそれほど行われていない代りに、女性がかまどで食事をつくり、夫に食べさせる〈共食〉の場(*ge*)が成立したときに婚姻が確定したとされるからである。¹⁴したがって、妻は、夫の父親に食事をつくって食べさせることができないともされる。食べさせることは、即ち、〈性関係〉にあることになるからである。まさに、「わたし(女)つくる人」=「わたし(男)食べる人」という関係である。こうした男=女間の性的分業は、この社会でとくに強調されている。部屋割りをみても、例え一間の部屋でも、男と女の領域は画然と区別され(というより、女の領域が画然と区別されている)、妻は調理場の近くで寝み、夫は外のヴェランダに寝ることになっている。子供は母親とともに寝るが、成人に達した男子は父親と寝ることになる。夫婦の関係はつねに、夫が妻を訪ねるという形で行われる。食事でもまた夫婦別々にとる。父親が食事を終った後、子供がかたんに食事をし、妻と娘は調理場の傍でかたんに済ませる。ここでは、〈食物〉をめぐる、男=女の分業、〈セックス〉と〈共食〉のアナロジーによって、男と女とのさまざまな関係が成立しているさまが一つみとれる。

IV

シンハリの仏教徒は、さまざまな神格を信仰対象としている。いわゆ

る〈シンハリーズ仏教〉とは、南方上座部のパーリ仏教(小乗仏教)と、呪術的アニミズム(Magical-animism¹⁵)とが複合した単一の宗教的伝統である。農民が担うシンハリーズ仏教(小伝統)は、僧侶・学者など専門職による純然たる小乗仏教(大伝統)とは一線を画している。このシンハリーズ仏教における超自然存在の体系(パンテオン)には、仏陀をはじめ、次表の三層から成る神格が存在している¹⁶〔Obeyesekere 1963, 杉本 1978: 43-44〕。

神 格	仏 陀 (<i>Buddha</i>)	諸 神 (<i>deviyā</i>)	悪 霊 (<i>yakā pretayā</i>)
職 能 者	仏 教 僧 (<i>bhikkhu</i>)	プ リ ー ス ト (<i>kapurāla</i>)	シ ャ ー マ ン (<i>yakādura</i>)
場 所	仏 教 寺 院 (<i>vihārā</i>)	ヒ ン ド ウ 廟 ¹⁷ (<i>dēvāle</i>)	墓 地・不 浄 の 場 所
儀 礼	● 供 養 (<i>Buddha pūjāva</i>) ● <i>pirit</i> ● 葬 式 (<i>avamangalya</i>)	● 供 養 (<i>dēvapūjāva</i>) ● <i>sellama</i>	● 悪 霊 祓 い (<i>yakuma</i>) ● <i>kiri maduva</i> ● <i>bali (tovil)</i>
供 物	食 物(極 浄) (<i>dāna</i>)	食 物(浄) (<i>adukka</i>)	食 物(不 浄) (<i>dola</i>)
性 格	● パンテオンの最 高権威 ● 他の超自然的存 在の長=超神 (<i>Super deity</i>)	● ヒンドウ諸神が 移入 ● 仏陀にしたがう 守護神, および それにとまなう 地方神 ● 世間的なことが らをあつかう ● 「合理的」な懲罰 的性格と博愛的 性格の両義性	● 本意でない死に ¹⁸ 方をした人の霊 など ● 理性がなく, 破 壊的な性格をも ち, 人々に不幸 や病気をもたら す ● 「不合理な」懲罰 的性格

仏陀および諸神への供物は、前者が毎日の供養(*Buddha pūjāva*)、後者が週2回の供養(*dēvapūjāva*)という形式で供えられる。

供養(*pūjāva*)は、もともとヒンドウ起源の水と食物・華香による神へ

の奉仕・尊崇を意味するものである〔奈良・辛島 1975: 161〕。ヒンドゥ教徒は、毎朝これを行うのが常とされる。さらに遡れば、紀元前4・5世紀まで起源を求めることができる。それ以前は、「ヴェーダ」思想に基づく祭式(*yajna*)の形式をとっていた。これは、アーリア人の習俗により、火祭り(*horma*)を内容としている。神に対して、火抗の前で動物を供犠に付し、ほかに、牛乳・バター・穀物などを火中に投じてその恩寵を乞うたものである〔前掲書: 162, カパディア 1969: 50-52〕。これに対して、紀元前5・6世紀に興った仏教・ジャイナ教が(不殺生)を唱え、反バラモン運動の一環とされたため、バラモン自体、不殺生と菜食に転向し、ために、動物供犠を伴う*yajna*から*pūjāva*へと儀礼様式が180度転換したという〔奈良・辛島: 162-63〕。

シンハリーズ仏教徒の間でも、この不殺生を旨とする供養(*pūjāva*)の形式がとられている。¹⁹これは、寺院・ヒンドゥ廟の双方で行われるが、基本的には、①仏像・神像の浄化、②供物(食物)を供える、③仏陀・諸神、僧侶の「食事」、④供物の処分、という形式をとっている〔Evers 1972, 杉本 1978〕。一方、第三の超自然的存在たる悪霊にも、その除穢儀礼に際して食物が供えられる。所謂、パンテオンにある三層の神格への供物は、食物のみに限らないが、農民自身の宗教観・世界観を如実に示しているのは食物を供える行為に他ならない〔杉本 1978〕。

第一に、供えられる食物は、仏陀に対しての、極めて清浄な食物(*dana*)が、飯とカレー、諸神への浄なる食物(*adukku*)も、飯とカレーで、それぞれ、不浄なる、肉・魚・卵、野菜のうちで悪霊の好む不浄のもの、などは材料として使用できないことになっている。悪霊に供えられるのは(*dola*)、悪霊が好むとされる不浄なる食物である。²⁰ここには、仏陀=極浄(超浄)、諸神=浄、悪霊=不浄、という三者の性格が明らかに示されている。²¹また、菜食=浄、肉食=不浄なるヒンドゥと同じ価値観もみられる。さらに、食物の浄=不浄観には、ヒンドゥの例にみた、生まものと調理したものとの対立がみられる。しかし、シンハリのそれは、比

較的緩やかな規制となっている。ここでは、果物と調理しない穀物、水、などは、下位から上位のカーストにさし出してもよいことになっている〔Yalman 1969: 90-91〕。

次に、儀礼後の食物の処分法である。dānaは儀礼終了後、廃棄され、鳥や犬の餌となる。あるいは遠くへ捨てられる。adukkuは、礼拝に参加した信者たちに分配され、いわば神からの恩寵をその場でうける形となる。そして、dolaは、悪霊とともに、再び戻って来られないように分岐した道を通り、ジャングルへ廃棄される。これは、いわば超自然的存在と人間との関係を如実に象徴していると考えられる。一体、神との交流は一種のgift-exchangeとされるが〔Evans-Pritchard 1956〕、ここでは、仏陀に対しては直接的な応報を求めない(non-reciprocal) offeringの行為、諸神に対しては、直接その場で見返りのある(reciprocal) gift-exchangeの行為、そして、悪霊に対するblood-sacrificeの性格を見ることができるといえる。インド起源においては、本来血の代償を伴う供儀であったpūjāva²²が、不殺生キャンペーンによる、浄なる食物のofferingに変質し、本来のblood-sacrificeが悪霊に捧げられ、不浄なるものとして遠く廃棄される場所に、シンハリズ仏教のもつ、ひとつの土着性があらわれていると考えられる。供儀のもつ二側面〔Leach 1976: 83-84〕——すなわち、一つは、神に対して供儀することによる現世利益の要求、および、儀礼において“initiate”を聖なる時間・空間のもとに〈分離〉し、自身を浄/不浄の二部分に分け、不浄を捨て、浄なるものをもって新しい地位へと変化する——は、シンハリズ仏教において、諸神への現世利益、仏陀への犯しがたい浄性、悪霊の不浄性にそれぞれ役割分担がなされ、統合されている。〈シンクレティズム(syncretism)〉は、大伝統と小伝統の融合というよりは、大伝統が小伝統にとりこまれ、小伝統の中に位置づけられるプロセスないし結果とみるべき所以である²³。シンハリ農民はこの重層性を常識的に理解しているが故に、混乱はなく、また、仏教僧が悪霊祓いをうけるようなこと²⁴〔Ames 1966〕も許容され

るわけである。

V

食物をめぐるシンボリズムは、①カースト間関係(共食規制)、②男女関係(セックス—食事)、③人と神との関係(供物)、をそれぞれ規定するものであった。各局面において、〈共食規制〉は、浄=不浄の概念によるカースト=ハイラーキーの原理により、「不浄のものから食事を受けない」というイデオロギーであるのに対して、男女間の関係、および、人と神との関係においては、ハイラーキー原理からは、下位の者、すなわちより不浄とされている者(女性、人間)から、より浄とされている者(男性、神格)へと食物がわたされている。いわば、ハイラーキー原理が一見逆転されているようにみえる。

しかし、後二者の局面では、周到な準備を経なければ食物が供されることはない。調理場は聖なる場所と理解される。不浄なる女性(妻)がいわば浄化されたかたちで調理し、夫にたべさせる。それはまた、食事の材料、とくに米をめぐる一つのサイクリカルな動き——収穫(女)→脱穀(男)→調理(女)→食事(男)=耕作(男)——の中で、女が料理をさし出し、男が精米を与えるというreciprocalな関係を生んでいる。ここでは、脱穀場と食事の場(調理場を含む)がそれぞれ聖域として認識されている。そのいずれにも、前者に杵/臼、後者に男/女というセクシャルなアナロジーが隠されている点が興味深い[杉本 1978]。妻が収穫されたもみを脱穀場に運び、夫がそれを杵と臼で脱穀する。妻が料理をつくり、夫に食べさせる。これらは、不浄なる者が浄なる者へという本来矛盾した関係を、社会からの分離——食事の場を他人に見られることをひどく恐れたり、また脱穀場をのぞかれることも避け、そしてむしろ、セクシャルな場面も——をもって、解決しているとも考えられる。そして、この矛盾こそが、人間のもっとも重視していることの一つであることも明らかであろう。

人と神の関係にも、さまざまな条件づけがなされる。仏陀への供物 (*dāna*) と諸神への供物 (*adukku*) は、その浄性を保つために、細心の注意が払われる。調理人は男に限られ、頭・口などを白布でおおい、不浄なものが付着しないようにする²³。逆に、悪霊に対しては (*dola*)、その不浄性をもたせるために細心の注意が払われる。調理は猫の頭骸骨の上で行われ、あらゆる不浄な材料をそろえ、また鶏の供儀も供せられる。なかでも、本来、この世のものには全く無関係であるはずの、仏陀に対する供物には、二重の矛盾が生じている。第一は、より不浄なる人間から浄なる仏陀へという関係、第二に、仏陀(と僧)が〈食事〉をとるということである²⁴。Yalman は前者を、さきの男女関係との類推から、優位の者と劣位の者とが関係を結ぶときに同等の地位を得るために、食物が供されると解している。食物を供することで、神とつながりを持ちたいと希う人間の願望、それは、さらに敷衍すれば、「仏陀に米を贈り、彼に人生を思い出させる」ためであるという説明に要約される〔Yalman 1969: 93-94〕。食物を供える行為には、このような意味が隠されているのである。一方、Ortner が報告しているネパールのシェルパ族における、チベット仏教徒(大乘仏教)の儀礼の中でも、食物を通した神と人間との関係が表現されている〔Ortner 1975〕。これは、基本的に、ラマ僧によって行われ、①浄化 (*sang*)、②祭壇に供物 (*chepa*) をそなえる、③読経、④神々が *torma*²⁵ に座す、⑤悪霊 (*gyek*) に対し、悪霊のための *torma* を食物として投げ捨てる、⑥祈祷、⑦ *tso* (食物) をそなえ、その後、参列者に分けられる、という形式をもっている²⁶。この中で、食物は、本来、肉体を否定したはずの(すなわち、浄なる)仏陀および僧を汚し、肉体化する役割を担っているとされる〔*ibid*; 151-55〕。すなわち、儀礼自体が神々を汚し、肉体化するものであると解されるわけである。第一に、*torma* に乗り移って肉体化し、つぎに、食物を象徴的に食べることで、さらに肉体化(不浄化)されるという、二重の肉体化が行われるわけである。そして、神が完全に〈人間化〉されたら、神はきわめて〈幸福〉な感情をも

つとされるのである〔Ortner 1977: 163〕。

儀礼のもつ意義は、この地域において特に食物をめぐる、第一に、人間世界の聖化、および、宗教の人間化という二側面をもっている。こうした、ワン＝クッションおいた人間と神格とのつながりは、仏教という高度に発達した宗教が融合した社会における、所謂、大伝統と農民との距離にあるとみるのが一つの見方である〔Ortner 1977: 165, Weber 1958, Spiro 1970〕。しかし、それはむしろ、仏教のもつ、反＝社会性という教義と、実際の生活との相矛盾した性格に求められるべきであろう。

高度に発達した宗教には、見かけ上、さまざまな神格があらわれてくる。シンハリズ仏教にみられる三層はそれぞれ、仏教に、異なるものの同化(あの世からこの世に引き寄せる)、悪霊には、いわば、同なるもの(内なるもの)の異化(この世からあの世に追いやる)、そして、諸神に、同なるものの同化という性格が与えられているようにみえるのである。仏教のもつ、反＝社会的な側面を、社会化しようとするのが、儀礼、および食物を供える行動を支えているのではないか。これは、悪霊を異化しようとする行為とともに、反＝構造として〈構造化〉するか、〈非＝構造化〉しようとするか、いずれにせよ、あの世をこの世に、未知のものを既知の世界にとり込もうとする意図にもとづいているのである。⁸⁰

(1979年12月11日)

注

- (1) Dumont はカースト＝ハイアラキーを決定する三大原理の一つ、〈共食規制〉に関連した、食物に関する行動原理を詳述しているが、理想的なモデル化がなされている欠点も否めない〔Dumont 1966: Chap. Six〕。
- (2) 例えば、Tambiah [1969], Mcknight [1973], など。
- (3) Srinivas [1952], Dumont [1966]参照。
- (4) "ritual status"
- (5) 女性を交換財として位置づけるならば、食物の交換と女性の交換は、明らかに逆転している。ただし、〈血〉の交換と見るならば、食物と〈血〉とは同方向となる。
- (6) 南インドのハヴィク＝ブラーマンは調理場のヤシキ神をおき、クルグでは祖先への供物を調理場に供えるという〔Harper 1964, Srinivas 1952〕。

- (7) 油は、とくに浄のものというわけではない。*ghee*の浄性に注目されたい。
- (8) 水・塩、就中、水の聖性もこの地域に普遍的である。汚れを浄化するためのもっとも一般的な方法は、水を浴びて浄めること(沐浴)である [cf. Stevenson 1954]。ただ調理に用いられる場合はその限りでない。
- (9) これは、*sidha* (生まもの)、*pakka*, *katca* (火にかけたもの)、*jūthā* (腐ったもの)という、レヴィ=ストロース流の(料理の三角形)をも想起させる [Levi-strauss 1965]。
- (10) ウッタル=プラデシュ州キシアン=ガルヒ村では、全24カーストの最上位にあるSanadhya Brahmanに対して、*sidhā*を与えるもの21カースト、うけるもの23カースト、*pakka*を与えるもの9カースト、うけるもの22カースト、*katca*を与えるものはなく、うけるもの22カースト、*jūthā*の処理をまかされるもの22カースト、処理させようとするものはもちろんない。また排泄物を処理するのは、最下位のBhangi Sweeper カーストのみである [Marriott 1968: 150 - 54]。
- (11) スリランカのカーストは、多数を占める農民カースト(*Goyigama*)と、その他の若干の職業カーストから成っている。その殆どが日常生活では農業を営んでおり、ヒンドゥ社会のような、宗教的な分業体系を持っていない。
- (12) Dumont は、バラモンと、その浄性を保つためのアンタチャブルという上下の両極を基盤とした、いわば儀礼的地位による宗教的なハイアラーキーが、経済的・社会的な階層と全く切り離されて存在している体系のみを〈カースト〉体系という [Dumont 1966]。
- (13) 「食べる(*kanava*)」ということばは、隠語として、もっとも卑わいな意味をもち、「ヴェギナを食べる(*hu kanava*)」、「ペニスを食べる(*pa kanava*)」などという表現をする [Yalman 1967: 94]。
- (14) 婚姻儀礼は、しばしば、自らの経済力を誇示するためだけに行われる例が多く、貧しい一般農民の間ではほとんど行われていないという [Yalman 1967]。
- (15) cf. Ames [1966], etc.
- (16) 星神信仰を含む場合もあるが [Ames 1966, ほか]、他の三層とは性格を異にしている [杉本 1978: 52-53]。
- (17) ヒンドゥ廟は多く、仏教寺院と同じ敷地、同じ建物に共存している [Evers 1972, Gombrich 1971]。
- (18) 子供、独身のままに亡くなった者、不慮の事故で亡くなった者など。
- (19) 仏教は当然、不殺生を唱えている。
- (20) これは、油で揚げた飯、油かす、マニオク、などで、野生猫の頭骸骨の上で調理される。
- (21) 浄性への配慮は、むしろ*adukku*に著しい。これは、仏陀の存在そのものが、浄性を超越したところにあるためと考えられる。実際の儀礼行動においても、葬式(不浄)に参加するのは僧侶で、*kapurala*は絶対に参加してはならない。
- (22) というより*jaina*であるが。

- (23) これに対して、一部の専門家、僧侶による教義仏教ももちろん存在している。ただし、これをシンハリ農民の信仰しているシンハリーズム仏教と同列に論ずることはできない〔Obeyesekere 1963, 杉本 1978〕。
- (24) 僧が、女狂いになったり、病気になって、還俗し、シャーマンの治療をうけ、鶏の血さえ飲むのをいとわず、治癒後、また僧にもどるといことが日常的に行われている。
- (25) 肉体から流れ出るもの、汗、つば、髪の毛などは、いずれも不浄なものとしてされている。
- (26) むしろ教義の上からは、仏陀も僧侶も食事には無縁であるはずであるし、僧侶も本来、〈乞食〉によって辛うじて食事を得ることになるだけである。儀礼における〈食事〉は、参列者がすべて退席し、人に見られないうちに、仏陀が象徴的に食事をとり、また、僧侶も秘かに食事をする。いわば、宗教的矛盾の功妙な解決法といえるのではなからうか。
- (27) *torma* は神が乗り移るべき、粉をこねて作った像である。これは、神の座となるとともに、神々の食物にもされるものである。すなわち、神の肉体と神の食物という二面性を備えたものである。
- (28) 先に述べた、blood-sacrifice のもつ、不浄をすて、浄によって新しい地位を得るとい性格について、ここでも、神に浄、そして、悪霊に不浄の性格を与える形式がみられる。
- (29) シェルパにおいては、ラマ僧が妻帯をしたりしており、シンハリの仏教よりは若干ゆるやかな規制となっている。これを小乗と大乘との相違とみるか否かについては速断できない。
- (30) 大乘仏教と小乗仏教における世界観の構造の異同については、この小論では取扱うに問題が大きすぎるので、詳細な検討は以後の課題として残しておくことにする。
- (31) ここに、浄=不浄、あの世=この世という二重の対立項が意味をもつのであるが、詳細は拙稿参照〔1978〕。

References:

Ames, M. M.

- 1964 "Magical-animism and Buddhism: A Structural Analysis of the Sinhalese System", *J. A. S.* 23 (special issue): 21-52.
- 1966 "Ritual Prestations and the Structure of the Sinhalese Pantheon", in *Anthropological Studies in Theravada Buddhism*, Nash, M. (ed.), Yale University, Southeast Asia Studies: 27-50.

Douglas, M.

- 1966 *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.

Dumont, L.

- 1970 *Homo Hierarchicus: An Essay on the Caste System*. Chicago: (1966) The Univ. of Chicago Pr.

Dumont, L. & D. Pocock

- 1959 "Pure and Impure", *Contributions to Indian Sociology* 3: 9-39.

Evans-Pritchard, E. E.

- 1956 *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon.

Evers, H-D.

- 1968 "Buddha and the Seven Gods: The Dual Organization of a Temple in Central Ceylon", *A. A.* 69: 703-10.
1972 *Monks, Priests and Peasants: A Study of Buddhism and Social Structure in Central Ceylon*. Leiden: E. J. Brill.

Geertz, C.

- 1966 "Religion as a Cultural System", in *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Banton, M. (ed.), Tavistock (ASA Monographs 3): 1-46.

Gombrich, R. F.

- 1971 *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford, Clarendon.

Harper, E. B.

- 1959 "A Hindu Village Pantheon", *SW. J. A.* 15: 227-34.
1964 "Ritual Pollutions as an Integrator of Caste and Religion", *J. A. S.* 23 (special issue): 151-96.

カパディア, K. M.

- 1969 「インドの婚姻と家族」(山折哲雄訳), 未来社。
(1958)

Leach, E. R.

- 1960 "Introduction: What Should We Mean by Caste?", in *Aspects of Caste in North India, Ceylon and North-West Pakistan*, Leach, E. R. (ed.), Cambridge Univ. Pr.: 1-10.
1961 *Rethinking Anthropology*, London: Athlone Pr.
1976 *Culture and Communication: The Logic by Which Symbols Are Connected*. Cambridge: Cambridge Univ. Pr.

レヴィ = ストロース

- 1968 「料理の三角法」『レヴィ = ストロースの世界』(伊藤晃ほか訳)
(1965) みすず書房。

Marriott, M.

- 1968 "Caste Ranking and Food Transactions: A Matrix Analysis", in *Structure and Change in Indian Society*, Singer, M. & B. S. Cohn (ed.) Aldine: 133-71.

- Mathur, K. S.
 1964 *Caste and Ritual in a Malwa Village*, London: Asia Publishing House.
- Mayer, A. C.
 1960 *Caste and Kinship in Central India: A Village and Its Region*. Berkeley: Univ. of California Pr.
- McKnight, D.
 1973 "Sexual Symbolism of Food among the Wik-Mungkan", *Man* (n. s.) 8: 194-209.
- 三 瓶 清 朝
 1975 「浄と不浄 — インド文化の儀礼的汚れの信仰について」『民族学研究』40-3: 205-26。
- Obeyesekere, G.
 1963 "The Great Tradition and the Little in the Perspective of Sinhalese Buddhism", *J. A. S.* 21: 139-54.
- Ortner, S. B.
 1973 "Sherpa Purity", *A. A.* 75: 49-63.
 1975 "God's Bodies, God's Food: A Symbolic Analysis of a Sherpa Ritual", in *The Interpretation of Symbolism*, Willis, R. (ed.), Maraby Pr.: 133-69.
 1978 *Sherpas through Their Rituals*, Cambridge: Cambridge Univ. Pr.
- Srinivas, M. N.
 1952 *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Oxford: Clarendon.
- Stevenson, H. N. C.
 1954 "Status Evaluation in the Hindu Caste System", *J. R. A. I.* 84: 45-65.
- 杉 本 良 男
 1978 「あの世：この世，浄：不浄 — Sinhalese 仏教における儀礼の構造」『民族学研究』43-1: 39-62。
- Tambiah, S. J.
 1969 "Animals Are Good to Think and Good to Prohibit", *Ethnology* 8: 423-59.
- Wirz, P.
 1954 *Exorcism and the Art of Healing in Ceylon*, Leiden, E. J. Brill.
 (1941)
- Yalman, N.
 1960 "The Flexibility of Caste Principles in a Kandyan Community", in *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan*, Leach, E. R. (ed.), Cambridge Univ.

- Pr.: 78-112.
- 1963 "On the Purity of Woman in the Castes of Ceylon and Malabar", *J. R. A. I.* 93: 25-58.
- 1964 "The Structure of Sinhalese Healing Rituals", *J. A. S.* 23 (special issue): 115-50.
- 1967 *Under the Bo Tree: Studies in Caste, Kinship, and Marriage in the Interior of Ceylon*, Berkeley: Univ. of California Pr.
- 1969 "On the Meaning of Food Offering in Ceylon", in *Forms of Symbolic Action*, Spencer, R. F. (ed.) AES: 81-96.

THE FOOD SYMBOLISM IN RITUAL

— Through the case of South Asia —

◀ Summary ▶

Yoshio Sugimoto

This paper is an attempt to present a structural analysis of the food symbolism in ritual behaviour in South Asia (India, Ceylon, etc.).

The idiom of caste relation is expressed in terms of labour, women and food. Similarly to the other two rules (the division of labour and the regulation of marriage), the commensality rule plays an important role in the determination of the ritual status of a caste. There are three categories of food in India. (1) the raw food (*sidha*) is the best state of food. (2) the *kacca* food in cooked water (and/or salt) is the major foods in ordinary life. (3) the *pakka* food is made with clarified butter (*ghee*), and are eaten at feasts. The garbage (*jutha*) is the polluted anti-food-category. The *kacca* food is inferior of three categories, and is strictly ruled in commensal hierarchy. The vegetable=Brahman/non-vegetable=untouchable distinction and the commensal hierarchy are the most important factor in the determination of the caste hierarchy in India, and this is the case in Ceylon (Sri Lanka).

The cooking (in Sinhalese of Sri Lanka) is the meaningful behaviour although which seems like very ordinary one. The cooking of the women for a man implies sexual intercourse, and the division of sex is marked as the providing the grain of the man for the woman and the cooking of her for him. The food is the links between man and woman in this culture.

The food offering from man to the supernatural beings differs each other among the "panthoen" of the Sinhalese Buddhism. (1) Non-reciprocal offerings to the Buddha, (2) Reciprocal gift-exchange to the

deities, (3) Blood-sacrifice to the demons. The differences among them are because of the distance between man and the Buddha, or, so to speak, of the distance between this world and that world. *Buddha pujava* are offered for the identification of the other, *devapujava* are for the identification of the same, and the *dola* is the differentiation of the other.