

シャーマンとスーフイーについて

F・J・コロム

—ある「呪術・宗教的」なイスラーム神秘主義者の経歴—

著名な人類学者マイケル・タウシグ (Michael Taussig, 一九八九年) がシャーマニズムとは世界中のさまざまな実践の寄せ集めから欧米の学者が恣意的に作り上げたカテゴリーであると論じたにもかかわらず、一〇年ほど前のアトキンソン (Atkinson, 一九九二年) によるレビューから分かるように、このテーマに関する研究は依然として活発に続けられている。しかし、シャーマニズムとイスラームの間の関係性についてはそれほど研究されていない¹。本質的にはまったく比較することはできないが、スーフイズムとして知られるイスラームの神秘主義的潮流に属す実践者の中には、さまざまな社会のシャーマンと同じ役割を果たすカリスマ的な人々がいる。ウインケルマン (Winkelmann, 一九九〇年、一九九二年) は、世界中に見られるシャーマンやその他のヒーラー (祈祷師、呪術医、霊媒師、超能力者など) について

の大きかりな比較文化的研究において、これらのシャーマン的な人々を「呪術・宗教的」なヒーラーと呼んでいる。

ツングース語から派生した言葉である「シャーマン」と「シャーマニズム」にはすべての研究者が賛同する普遍的な定義は存在しないが、シーカラ (Sitala, 一九七八年) はこの現象を地理的にユーラシア大陸と亜北極圏の地域に限定している。その一方で、ピーターズとプライス＝ウィリアムズ (Peters and Price-Williams, 一九八〇年) は、経験にもとづいて、エリアーデ (Eliade, 一九六四) が感覚的にエクスタシーと言及したトランスを用いるすべての呪術・宗教的な実践者としてシャーマンとシャーマニズムをより広く定義している。ウインケルマン自身は慎重にシャーマンとシャーマニズムを狩猟採集社会に限定している^③。狩猟採集社会が政治的統合を伴う定住型農業へと移行し階層社会化するにつれて、シャーマンたちも別種の呪術・宗教的ヒーラーへと変容するのである (Winkelman, 一九九〇年、三二〇頁)。しかし、これら呪術・宗教的ヒーラーたちのすべては共通するある根本的な体験、すなわち魂の飛翔によって得られるエクスタティックな状態を共有している。こうしたエクスタシーは変性意識状態と呼べるものであり、ウインケルマン (一九九〇年、三二一頁) によれば、幻聴 (詠唱、歌、ドラミングなど)、断食、薬物使用、禁欲、隔離、断眠、発作、虚脱、失神といったさまざまな方法で到達することができる。筆者が本稿でとり上げた人物は、恐らく薬物使用を除いて神とのエクスタティックな合一を達成するためのこれらと同じ方法を用い、それによってヒーラーとしての力を与えられている^③。本稿で明らかにしたのであるが、スーフィーたちはシャーマンではない。なぜなら彼らはシャーマンとは異なる世界観を有しているからである。本稿で主にとり上げる人物が持っているような特徴をすべてのスーフィー

ーが有しているわけではない。しかし、類型学的・比較的な観点を離れずに、比較という目的のために現象学的レベルで存在するいくつかの類似性を指摘することは有用である。

そのため以下では、カリスマ的な民間スーフィー行者の出現とその経歴の跡付けという視点からの記述を行ってゆく。明らかにされているところでは、彼の経歴は一九四〇年代にスリランカで始まり、一九八〇年代にアメリカで終えるまで、その非凡な力を自らのスピリチュアルな組織の設立のために使っていた^④。筆者が本稿で関心を持っている人物はムハンマド・ラヒーム・バワ・ムハイヤッディーン (Muhammad Raheem Bawa Muhaiddin) といい、その模範的な行いによって知られるようになったカリスマ的な人物である。チャールズ・リンドホルム (Charles Lindholm 一九九八年、二二〇頁) が述べたように、マックス・ウェーバー (Max Weber, 一九四八年、二六七〜三〇一、三二三〜六二頁) は「模範的 (exemplary)」という用語を「静的で、内在的で、理想的な本質の生きた器」のような非凡な個人に言及するために用いた。模範人物は、人間が現世にとらわれた状態を逃れて望ましい超越的な状態になり、さらにはより偉大なる力と合一するのを助けてくれる。それゆえ、模範的な信仰は「カリスマが本来あるべき場所」となる (Lindholm 一九九八年、二二〇頁)。バワ (彼がよく呼ばれる師父を意味する称号) はこうしたタイプのスーフィズムに属しており、ここでは他者を助けるために、普通の人間には簡単に獲得できない技を体得した人間によるとりなしの力が強調される。模範的なふるまいによって、最終的にはバワはクトゥブ (qutub) という地位へ昇格する。クトゥブとは、文字通り、より低い地位にある求道者を超越的合一という目的に近づける覚醒状態に向けて精神的に高める垂直軸の極である (Korom, 二〇一一年b)。

バワが最終的に得た名声にひきかえ、彼の出生や過去の多くは謎につつまれているが、それは四四年の注目すべき公的活動の間に彼のもとに集まった求道者たちの多くにとって彼の神秘的魅力の一部となっている。バワには謎が多く、そのような人物について実証的な資料にもとづく従来の伝記を書くことはできない。バワの人生を再現するための文字資料を探し出すための筆者のスリランカでの八か月間のフィールドワークが無駄に終わったように、事実上、具体的なものは何も存在しないのである。その代わりに筆者が記録したのが、一九七〇年代の渡米前にバワがスリランカで行った奇跡に関する数多くの語りである。それゆえ、本稿においては主に個人の証言や目撃情報に多くを頼らざるをえないが、それらはいいてい時と共にカリスマ的人物の神秘性ばかりを脚色するようになる。しかしながら、こうした語りから明らかになるのは、この聖なる人物が傑出した主な理由の一つにバワの癒しやその他の奇跡を起こす能力があったことである。後年、彼はそれをあまり表に出さなくなるが、死ぬまで行い続けた。実際、彼の信者の多くが、バワが死後も彼らを助け導き続けていると断言しているのである (Korom 二〇一二年 a)。

口承資料を歴史記述のための信頼に足る資料として選んでしまうと、聖人伝と伝記の線引きは曖昧になり、物語と逸話だけが残されることになる。⁵しかし、なぜ他ではなくその人が新たな宗教コミュニティの形成に成功したのかということについて、一般には懐疑的に受け止められる伝説的な出来事や噂といった資料に基づく「非公式」の伝記が多くのことを教えてくれるだろうことは説得的に論じられるように思われる。したがって、このように考えるなら、聖人伝は、最終的に実際の人生よりも偉大と見なされたカリスマ的な人物や聖人たちの忘れてはならない経歴を描き出す際に依拠すべき正当な情報源と

なるのである (Lishitz, 一九九四年、を参照)⁶。

ある博士論文 (Mauroof, 一九七六年) と名誉学士論文 (Snyder, 二〇〇三年) を除いては、バワ (タミル語で父親を指し、親しい人が彼について述べるときにそう呼ぶ) について書かれた学術的な文書はない (しかし、Webb, 一九九四年、一九九八年、二〇〇六年、Korom, 二〇一一年、二〇一二年^a、二〇一二年^bは参照)。したがって、筆者のデータのほとんどは北米とスリランカでの一連の民族的なフィールド調査で集めた一次資料から得られたものである。つまり、筆者がバワの「インナー・サークル」と呼ぶメンバーたちから得られたインタビュー、回想、証言、噂話や手紙などである。バワの周りに集まったこれらの人々は、バワの死後に直ちに国境を越えて協力し、ほとんどの人が自分たちの霊的指導者が設立した組織で活動を続けているのである。

起源

口承によれば、一九四〇年から一九四二年の間のある時、一人の聖人がカタラガマの巡礼地に近いスリランカ南部のジャングルから現れた。彼の教団への帰属は極めて限定的で謎に包まれているが、文盲でタミル語を話す彼はカダリ派の系譜に属するスーフィーであった。実際、彼は晩年になると自分の来歴について話さなくなった。なぜなら人々が神の探求に向けるべき注意をそらしてしまうからであり、実存的なリアリティよりも神の探求ははるかに重要であると考えていたからである。事実上、一九四〇年代にスリランカ南部のジャングルから現れる前の彼については何も分からないのである。『西洋にさし

のべられる木』(Mulhaiyadden, 二〇〇三年)とこうタイトルの彼の伝記も、フィラデルフィアで行われた数千時間に及ぶ説教を収録したテープだけを元にインナー・サークルの人々によって編纂されたテキストである。それは従来のな意味ではまったく歴史的ではない。というのも、このテキストは聖人自身の回想に基づいており、主観的現実と客観的現実の間、存在の内と外の間を常に揺れ動きながら、寓話のように展開していく。

しかし、彼が独りでスリランカの中部・南部諸州の様々な場所で長い間瞑想を行った後、一九四二年頃に北部のタミル語地域であるジャフナに定住したことは分かっている。彼のパトロンである裕福な一族からの求めに応じて聖者としての行を始めたのは、この地からであった。初めのうちは、彼への依頼人の多くは困窮した低位カーストのヒンドゥー教徒であったが、キリスト教徒や仏教徒も時々やって来た。興味深いことに、形成期にあたるこの時期に彼の元に集まったムスリムは非常に少なかったようである。このキャリア初期段階において、彼は自分を求める人々に応じるために、聖人としてラベリングされることを避けていた。彼の存在と宗教的帰属を認識する際に称号が重要な役割を果たすようになるのは後々のことにすぎない。ある研究者が述べたように、バワのスーフイズムが「イスラーム的だと認識できるのはその言葉づかいにおいてのみであった」(Chittick, 一九九五年、一〇八頁)のである。この主張は多くの観点から検証する余地があるが、事実、ジャフナにおいてバワに精神的・身体的な病の癒しを求めてやって来た人々はムスリムではなかったのである。そのため、人々が彼を思い思いの称号で呼んでいたことをバワ自身も認めている (Korom, 二〇一二年 a、二〇一二年⁽⁸⁾ b)。

一九五二年、バワはジャフナにあるオランダ人が持っていた荒れ果てた倉庫を入手し、そこを今日ま

で続く宗教コミュニティに変えた。元教師でバワの終生の友人でもあった敬虔な女性施設長が現在までその土地と建物を維持しており、それは彼女の霊的な師でもあったバワが渡米した後から変わっていない⁹⁾。彼以前の南アジアのスーフィーの聖人のように（たとえば Estour, 一九九三年、一九四〇―四三〇四頁を参照）、バワは近くの土地の一区画を手に入れると、そこを整備し、彼を求めてやってくる多くの人々に食べさせるために農場を営んだ。この頃には、バワは、ヒンドゥー教徒の信奉者たちの間でグル・バワ、つまりエゴ・執着・主義主張を持たない父親的な人物として知られるようになっており、ムスリムの信奉者は後に彼を模範的な「完全なる人間」と呼ぶようになった。ヒーラー、エクソシスト、カウンセラーとしての名声が広まることで、都会のムスリム知識人と神智論者（宗教の間に境界はないとする人々）が最終的にバワを見出し、時に応じてバワを州都に連れて行くようになり、それが一九六二年にセレンディブ・スーフィー・スタディ・サークル (SSC) を設立するきっかけとなったのである¹⁰⁾。

バワの発見の物語については手短かに語っておいた方が良いだろう。というのも、世界中に広がるバワの信奉者集団にとって、今やその物語は伝説となっているからである。公刊されている唯一の報告書は (Muroof, 一九七六年、四十頁) 様々な口承資料に基づくものであるが、それによれば、ジャフナの街の郊外のナルアから来た二人の兄弟が、北部にある家から南部にあるカタラガマの聖地へ毎年の徒歩巡礼を行うと誓願を立てた。聖地への道の途中、兄弟はジャングルにいるバワが木陰から現れたところで足を止めた。最初の出会いは一瞥しただけで、コミュニケーションはなかった。一年後の二度目の機会もまた見かけただけで、三度目にして彼らは話したものの、その際に多少の困難を伴った。バワが明らかにタミル語とは異なる方言を話しており、兄弟たちには理解できなかつたのである¹¹⁾。聖人としばらくの

時を過ごした後、兄弟は帰り際に一緒にジャフナへ来るようバワを誘ったが、彼は四十日後には到着するだろうと言って断った。口承資料によると、バワは教えられることなく兄弟の家への道を見つけたとされ、それはバワの全知性を示すしるしであるという。¹⁴

以下のような彼の奇跡的な力に関する語りはバワのジャフナ到着直後から瞬く間に広まった。最初に、彼の驚くべき行いが家々に伝わり、さらに村々に伝わり、ついには様々な目的から多くの人がバワに会いにくるようになったのである。ある出版物がこの点で有用だろう。

バワが彼ら〔二人の兄弟とその姉妹〕の家に来て数か月後、姉妹は地元の寺院に行くことにした。バワが訪れたことで家庭に起った騒動のために、彼女たちは長いこと寺院に行っていなかった。また、バワがこれまでのスワミ〔ヒンドゥー教の教師〕たちを好きでなく、彼女たちが寺院を訪れることも好ましく思っていないことも分かっていた。しかし、ある日、バワが昼寝をしている時、姉妹は一番良い服を身につけ、土地の神（カンダサミー神）に供える花を集めてから寺院へ向かった。だが寺院の中に入ったとき、カンダサミーの神像が立っている場所に彼女たちが『見た』のは、家で間違ひなく寝ていたはずのバワだった。彼女たちはその体験で恐れおののき、すぐに家にいるバワの元に帰ったのであった（Mauroof, 一九七六年、四二頁）。¹⁵

このような物語は、聖人としてのバワの活動初期に広くみられる。¹⁶ ジャフナでは、人々はバワの神通力を自分たちのために役立てていた。土地の取得のような日常的な経済問題や、カーストや宗教による差別といった社会的不正義などについてアドバイスを求めてくる者もいた。しかし、悪魔憑きの人々も

また定期的にやって来ており、バワはムチで激しく打ち、苦しむ患者から悪魔を追い払った。¹⁵ 元内科医である目撃者によると、悪霊が患者の頭から出て来ると、バワはそれを壺のなかに閉じ込め、壺に封をしてから近くの砂浜に埋めていたという。バワはまた慢性病の人々にはハーブ薬を与えており、それによって奇跡的に治癒したという人が大勢いた。バワのもとにやって来る人々の大多数は実用的な理由からであったが、より抽象的な宗教的事柄についての知識を求めてやって来る人も少しはいた。

およそ十年後、バワは、彼を発見した兄弟の姉妹である女性と共に、暮らしていたジャフナの街の砂浜の近くの先述の倉庫をさらに安定させることに取り組んだ。その女性はバワの必要に応じて物事を忠実にこなし、集まる人々のために料理をし、聖人を一目見ようといつもやって来る見物人の大群が帰った後には掃除をした。発見者である兄弟たちは、新しく設立されたコミュニティでバワの徒弟として過ごしていた。兄の方は熟練したハーブによるヒーラーになり、弟のほうは精神障害の専門家になった。一九六六年までに、バワは常勤の書記・翻訳者・運転手を雇うようになっていた。さらに米・野菜・コナツを育てるための土地も確保していた。

この頃、バワはすでに中部や西部の州にあるマタレヤコロンボといった他の街の裕福な信奉者グループを訪れるようになっていた。これらの都市居住者は、バワのコミュニティを訪れる人々の典型的なタイプとは異なっていた。彼らの大部分は裕福で教養あるムスリムで、ムーア人やマレー人のコミュニティ出身だった。¹⁶ これらの都市のパトロンたちの中には神智論的な仏教徒もいた。この新しいパトロンである富裕層は知的傾向を持っていたために、彼らの関心は癒しや日常的な問題の解決ではなく、より哲学的な問題にあった。貧しい村のヒンドゥー教徒たちがバワのことをスワミやグルと呼ぶのとは異なり、

彼らはバワをムスリムの神秘主義者であるスーフイーと認識しており、シャイクの尊称がふさわしいと考えていた。前述のセレンディブ・スーフイー・スタデイ・サークルを組織したのは coronbo のムスリム知識人のグループである。それは現在でも運営されており、毎月の朗誦会が行われた後には、参加者に無料でベジタリアン料理がふるまわれている。^{①7} その後の数年間、バワはジャフナと coronbo やキャンデイを往復していたが、一九六九年、アメリカの困り果てた女性から手紙を受け取ったことで、彼の人生は急激な転機を迎えることになる。

西洋にさしのべられる木

一九六九年、地球の反対側でアメリカ人の女性神秘主義者があるムーア系スリランカ人と出会った。二人が出会った時、そのムーア人はフィラデルフィアにある大学で博士課程に在籍していた。彼はその女性に、当時セイロンとして知られていた故郷に帰った時に出会った霊的な師について多くの話を聞かせた。組織宗教の厳しさとは無縁の彼の師について多くの驚くべき話を聞かされ、彼女は自分が体験していた混乱を解決するためにそのエキゾチックな聖人に会ってみようと思うようになった。^{①8} 女性はその留学生に一九六三年に自分が神秘的トランス状態に陥った時の体験を話した。それは十一月、ニュー・オーリンズでのことだった。ちょうど結婚したばかりだった女性は不可解な体験をした。彼女が筆者に二〇〇六年に話した回想では、「暗闇の中に入り込んでしまったように、すべてが消えました。恐ろしかったけど、でもその後すべてが無上の幸福に満たされ、それが数時間続いたのです」。夫は彼女が病気に

なつて失神したのだと思つたが、突然彼女は起き上がった。そしてそれが何を意味していたのかを必死で理解しようとした。数年後、彼女はバワの本の補遺に以下の文章を書いている。

私は一人きりで、あらゆるものから切り離されたところに静かに立っていた。視覚がとてもはつきりとしてきた。完全な静寂の中、すべてが暗色のドットでできているように見えた。するとそれらがすべて消えてしまった。何もかも。何も見えず、何も聞こえず、匂いも、感触も、身体も、何もかもなくなつた。すると今度は別の視覚を通して、映画を見るように景色が見えた。見ようとしたものは何でも見えることが分かつた。記憶の片隅にあること、遠くにあること、思い描くものが何でも現れた (Muhayyadeen, 一九七二年、二四九頁)。

声なき声が彼女に直接語りかけた。

あるところで「沈黙」の聲が、何が起つているのかを説明しているのに気づき始めた。その聲が話すと、何もかもが現実になつた。その聲が何かを言えば、その瞬間にそれが存在する。存在するのはその声とその聲が語る状況だけだつた。声はとても速く話しており、多くのことはあまり思い出せない (原文ママ) (Muhayyadeen, 一九七二年、二四九頁)。

幽体離脱したかのようになり、全く自我を失い、彼女はその聲がこう語りかけているのを悟つた。「時間も空間もない。すべては一つだ……『存在するのはただ一つだけだ』……もう一つ『私』が知つたこと、私は再び形ある世界に目覚め、無上の喜びに満たされる」 (Muhayyadeen, 一九七二年、二四九頁)。¹⁹⁾

この体験は言葉にできないものであったため、この女性は今日になってもなお、自分が何を感じたのかはっきりと話すことができない。「それは言葉や観念ではないのだ」と彼女は書いている。「このただ一つのことを言い表すことは不可能だ」(Muhajyadeen, 一九七二年、二五〇頁)。最初は、彼女は自分が何が起こったのか分からなかったので、まずイエスに向かった。自分の体験を説明してくれる者を使わずように彼女はイエスに祈った。

時が経つにつれて、それ「彼女の体験」は世界と自分たちの問題の中に埋没していった。しかし、その時から私の内側で何かが叫んでいた。「来てください！どうか来てください！」。それ以降、世界は空っぽの場所になった。私は相変わらず愚かなことをしている。今もそうだ。そして私は、自分が体験したことが何だったのか理解できていないことも分かっている。しかし、ある時点で私は自分のグルを見つけないならならぬとはっきりと理解した。解放されるために、グルを得るために、私は泣き叫んだ (Muhajyadeen, 一九七二年、二五〇頁)。

穏やかなニュー・オーリンズにいた頃の体験は彼女を非常に困惑させ、多くの疑問をもたらした。だが、それに答えを与えてくれる人を見つげるのに彼女は八年以上の時を要した。

一方、ルイジアナでの彼女の結婚生活はぼろぼろになっていた。結局離婚し、北のフィラデルフィアへ引っ越した。それはフィラデルフィア西部にいるスリランカ人が故郷にいるスーフィーの師を知っているのだとある知人が教えたからだだった。そこで彼女はある日、先述の大学院生のところに行き、玄關を叩き、彼の師の住所を尋ねた。その師こそ他ならぬグル・バワだった。一九六九年十月二十一日、彼

女は自己紹介の手紙を書き、靈的な導きを与えてくれなかと頼んだ。バワは同年十一月十一日、その問い合わせに答えた。彼女のことを「姉妹」と呼び、助けになれば幸いだと返事を送った。一九七〇年五月二十四日の彼女の返事には、バワは「すごい」と書かれており、彼と会うためにそこに行こうと決意したのであった。同じ手紙で彼女は、父親も二度目の軍務でベトナムへ発つ準備をしており、母親がとても不安に思っていることも述べた。彼女が後に語ったところでは、このことで彼女はますます不安になったという。

このようにして彼女はバワとのやり取りを始めた。バワの手紙は口述をもとに書記と翻訳者が書いたものだった。手紙のやり取りは一九六九年から一九七一年まで長々と続けられた。この間に彼女はすべてを捨ててスリランカのバワのところへ行くのは非現実的だと思うようになっていたが、しかし、手紙のやり取りだけでは彼女の辛苦を解決するには不十分だった。そこで彼女は、同じ考えを持つ周りのスピリチュアル・シーカーたちを集め、バワとその側近がフィラデルフィアに来られる手配をしようと決めた。こうして一九七一年の初め、彼女と新しく組織された「協会」は、バワをフィラデルフィアに招くための最後の準備にこぎつけた。ビザを取得するため、バワが到着する直前の一九七一年十月十一日、彼女と最初期の信奉者の核となる数人がバワ・ムハイヤツディーン協会を設立したのであった。

協会の初期のわずかなメンバーたちのグループは空港でバワに会い、その後は皆でフィラデルフィア西部にある長屋に引っ越した。バワは毎晩そこで説教を行い、説教後には彼と側近たちが長屋の台所で作ったベジタリアン料理が無料で供された。一九七二年の秋までにグループは組織のための最終綱領を練り上げた。最終綱領の中でバワは一人のメンバーからなる執行委員会から三人の執行役、三人の

事務局長、三人の会計係を任命し、委員会は創設者の死後も組織運営にあたった。指導者として選ばれた人々によれば、バワは、たった一人がグループ全体の意思決定をできないように協会の権力を分散させることを意図したのである。²⁰

定期的な宗教間対話への参加、強いカリスマ性、そして癒しの術のような超能力の噂などでバワが知られるようになり、長屋では収容しきれないほど多くの人が集まるようになった。協会は徐々に拡大し、一九七三年には、元はユダヤ人のコミュニティ・センターであった場所を買い取れるまでに成功し、その場所はバワの「アメリカのファミリー」が快適に住めるコミュニティ・ハウスに改修された。²¹ 協会は、人生の意味と地上における人間の目的を見つけ出すという趣旨をもって、一九七四年に P.O. として正式登録された。この出来事はバワの活動の組織化の第三段階となるもので、第一段階はスリランカ北部でのコミュニケーション創設、第二段階はコロンボにおけるセレンディブ・スーフィー・スタディ・サークル設立である。社会学的見地からすれば、いまだに欠けているのは「チャーチ」、つまりすべてのメンバーに開かれた礼拝、瞑想、祈祷の中心地であった。

数年後、礼拝場所の確保のために、バワとその「子供たち」は協会の土地でモスク建設を始め、一九八四年五月に竣工し除幕式が行われた。アメリカ人改宗者のバワのファミリーのための集会場を提供するのに加えて、そこは現在ではムスリム移民のためのマルチエスニックな宗教施設・教育施設として使用されている。²² バワがフィラデルフィアにやって来たときから一九八六年二月八日の彼の死まで、グル・バワは国境をまたいだ生活を送り、故郷の南アジアとアメリカのフィラデルフィアの新しいモスクを歩き来していた。アメリカで過ごした一五年の間、バワがスリランカに戻ったのは四回で、いつも

アメリカの「ファミリー」のメンバーを連れて行った。²³二度目の帰郷の際、バワと四十一人のアメリカ人の彼の子供たちは神の家と呼ばれる建物を最初のコミュニンの近くのマンクンバンに建てた。この聖域は、最近十年間、同地を苦しめ続けた絶え間ない内戦を無傷で生き延びた。これもまた信奉者によれば、バワの奇跡的な力の表れなのである。²⁴

最後となった四度目の帰郷の際、バワは昏睡状態に陥り、彼の葬儀の準備が始められた。しかし、証言によれば、バワは突然覚醒し、死の天使が自分を連れて行こうとしたがまだ地上で成し遂げねばならない使命があると嘆願したと述べた。伝えられるところでは、願いは天使に受け入れられ、最後の旅立ちまでのあと数年間に残りの仕事を果たすべく、バワはフィラデルフィアに戻った。健康が悪化していくにもかかわらず、インナー・サークルのメンバーはバワが永遠に若い肉体を持ち続けると主張したが、バワは、スリランカへの最後の旅から帰って来た後のほとんどの時間をすごした協会の家の部屋で愛する子供たちに囲まれて亡くなった。²⁵協会の家で埋葬の準備のための儀式が行われ、遺体は葬儀のためにフィラデルフィアから四〇マイルほど離れた小さなキリスト教農業コミュニティのイースト・ファロウフイールドに移された。²⁶その土地は一九七三年にバワの指示で協会が購入した。バワは百エーカーの区画をムスリムの墓地と共用農地のために購入するよう指示していた。というのも、バワはアメリカの葬儀が高くつくことにうんざりしていたからである。葬儀の後、信者たちはバワの地上での身体が残されている場所に明らかな廟を建てた。バワの死以降、同地は世界的な巡礼地となり、北米や南アジアから来た人々が瞑想をするための場所になっている。²⁷バワの記憶が鮮やかに生きているのはこの地である。特に毎年彼の命日の記念祭の日には、彼の人生は共同の祈りと食事と親睦を通じて鮮明に思い返されるのである。²⁸

結び

聖人としてのバワのトランスナショナルな活動に関して、二〇〇六年から現在までに収集した口承資料や民族誌的データに基づいて、スリランカから来たこの慎ましやかでありながらカリスマ的なスーフィー行者について、筆者は以下の指摘をしたい。それは、彼が一般的なグルから独特なシャイクへと意識を変化させたこと、そしてそれによってアジア系移民に対するアメリカへの定住規制が法的に緩和された一九六〇年代から一九七〇年代にアメリカに起った「グルの殺到」とは一線を画したこと、さらにそのことで彼らの独自のスピリチュアリティを打ち立てることが可能になったことである。²⁹⁾ 証言によれば、バワは一九七三年にグルの称号をとりやめている。グル・マハラジがミレニウム七十三というイベントの一環として、ヒューストンのアストロドームでパレードをしているのがテレビ放映されているのを見た後のことであった。マハラジは信者が肩に担ぐ輿の上でパレードをしながら、自分が世界の主であると宣言していたが、これはヒンドゥー教のクリシュナ神の称号である。³⁰⁾ 正当なムスリムの師として成長しようとする試みの中で、バワは徐々にかつてのような折衷的な神智学的システムの思想を強調しなくなり、イスラーム法とスーフィーの詠唱に基づいて究極的には神秘的靈知を目指すことを強調するようになった。しかし同時に、彼は普遍的な語り口で説教を続けた。それは伝統的な宗教の境界をまたぐもので、ただ唯一神が存在するのだということを説く態度を保ち続けたのであり、自分自身がどう呼ばれようと関係なかった。

要するに、バワ・ムハイヤッディーンの経歴は三つの段階に分けられ、制度面の段階として先に述べたものとゆるやかに対応している。第一に北部スリランカでの段階である。この段階ではバワは自身自身を典型的なヒンドゥーの師あるいはスーフィーの聖人として提示していた(あるいは提示されていた)。それは何よりもまずプラグマティズム(農作、治癒、紛争解決など)によって特徴づけられる。第二段階はコロンボなどの都市のエリートに教え始めてからである。この期間はより哲学的で、一九七〇年代まで盛んに行われていた神智学運動を取り入れていたが(Bond, 二〇〇二年を参照)、その間も彼は治癒や死者を甦らせるといった種々の奇跡的な行いも続けていた。第三段階は渡米によって始まる。ここではバワは、まず昔ながらの神秘主義者として理解され、一九七〇年代に勃興するニューエイジの普遍的・反教条主義的な信仰システムの中で好評を得たのであった。しかし最終的には、バワは四つの成長パターンを重視する独特のイスラーム的メッセージを強調するようになった。その進展はまず啓示された法から始まり、そこには第二段階へ至るための善悪の判断や許される行いと許されない行いの区別が含まれる。第三段階は、神的存在とのコミュニケーションや合一が起こり始め、霊知へと至る段階である。第四段階はより完全な状態での神との合一があり、その結果として「四つの宗教」を超越し、常に神を想起し瞑想している状態になる。バワはその「四つの宗教」をヒンドゥー教、ゾロアスター教、キリスト教、イスラームと規定しており、それぞれが異なる段階の真実と霊的進化に対応するとしている(Webb, 一九九四年を参照のこと)。

バワの魅力を理解するためには、慎ましい草の根的な活動から国際的な名声に至る彼の歴史的発展を追わなくてはならず、それを通じて寛容で非宗派的な行者が体系的な組織の創立者となっていくことが

分かる。イスラームの中で確立された伝統とはあまり関係のない、独特の宗教的血統を持つ者になったのである。筆者の研究全体では、この変遷を肉づけし、バワが聴衆の感性の変化に合わせて自分の教えをどのように調整したかを理解することが目的となる。このように周囲の環境に合わせて変化するのはバワの教えの特徴だといえ、個々の修道者のレベルに応じて教え分ける仏教のやり方から大きな影響を受けていたと思われる。³³⁾

バワの活動は国境をまたいだものであるため、筆者の研究の最終的な目標は、このスピリチュアルな組織の展開と思潮、過去の起源から現在の状態まで見渡すことである。そしてそれによって、この独特であり首尾一貫しない人物のカリスマが、いかにして創立者であるバワから遠く隔たった場所にありながら親組織と宗教的・社会的・経済的なつながりを保ち続けた特異なスーフィー・コミュニティを作り出したのかを理解するのである。さらにここでは、バワの活動の契機となった組織化の諸段階についても指摘しておく。筆者の理解では、現在は組織化の第四段階、つまりウェーバーがカリスマの習慣化と呼ぶ段階になる。カリスマの権能が確立されるのはバワの死後に他ならない。より厳格な信仰やふるまいについての規則を作り、組織構造を強化し、積極的な出版活動やネット上のオフィシャル・サイトの開設といった様々なメディアを通じて創立者の教えの普及によって信奉者を増やすことで特権的な力をもつようになり、バワに選ばれた弟子が組織運営や聖人のカリスマの行使について責任を負う権威ある人物となるのである。³³⁾

ここで問われており、最終的に答えなければならぬのもっとも重要な問いは、いかにして小さな島国の郊外のどこからか現れた名も知れない一人の隠者が名声を馳せ、まるで偶然そうだったかのよう

の問題の世界的権威として認められるようになったかということである（協会の主張ではすべては必然的に起きたということであるが）。さらに、バワと彼の「随行者」たちは、スリランカからアメリカに移る際、彼のイメージをマネジメントするのにどのような戦略を用いたのだろうか。それによってバワは、様々な宗教をまたぐグルから徐々に均整のとれた模範的なスーフイーのシャイクとなり、達成困難な神秘的状態に至るための基礎として正統派イスラームを強調したのであった。こうした問いに答えるには、バワの経歴のクリスマ的性質を見る必要があるだろうし、筆者が冒頭で論じたような、シャーマンの人物との際立った類似性に気づかされることになる。第一に、バワは長い年月を孤独に過ごしていたが、これはウインケルマン（Winkelmann, 一九九〇年）が説くシャーマンの「孤高の探求」に対応している。先に述べたような聴覚の酷使（詠唱・歌唱）、断食（完全に食事を絶つ）、耐乏（何も持たず洞窟やジャングルに住む）といったもの以外にもシャーマンの技法をバワが実践し始めたのはこの「孤高の探求」の時であった。

バワは断眠も実践していたといわれている。筆者が受けた説明では、バワが夜横になつて読誦を行う際、彼は実際には眠っておらず深いトランス状態に入っており、その時に魂の飛翔も起こるといふ。バワはそれを「神の仕事」をするために別の時間・空間を旅するのだといっていた。主治医はしばしばバワはきわめて病弱だと述べている。この病気は彼が常にしていた喫煙のせいではなく、あるいは彼を知る者ならだれでもさらに驚く断食のせいでもなく、他者の病気を代わりに引き受けることでその人を癒しているからなのである。彼らの痛みを引き受け、バワは肉体的には弱つていった。スリランカへの最後の旅の時に昏睡状態に陥つたのは、ちょうどこうしたケースによるものだと彼は言った。バワの主張によ

れば、彼は今まさに死に直面している四人の人を助けているところであり、その結果、バワ自身が死んでいるような症状を呈したのだという。いったん彼の任務が完遂されると、バワは完全に意識がはっきりした状態に戻り、周囲のものに自信の辛い体験を話したのであった。

しかしながらバワは、その経歴のそれぞれの段階で重要な一步を踏み出すことを躊躇しており、その意味では、予言者であることに乗り気ではなかった。ジャフナで広く聖人として活動し始めるのにも数年かかっており、活動をコロンボに広げるのに同意するまでにはさらにかかった。首都コロンボでセレンディブ・スーフィー・スタディ・サークルを設立するために招かれた時、バワは躊躇し、あまりに多くの人が止まりに来る木なることを恐れていると述べた。ところが興味深いことに、コロンボからフィラデルフィアへの書簡からは、バワが島国を出て外の地へ行きたいと願っていることが読み取れる。それがなぜなのかははっきりしないが、いったん民族紛争や暴動が起これば内戦になり、流血の事態が差し迫っていることにバワは気づいていたようである。だが確かなことが一つある。バワの渡米に関わった人々は彼を説得するためある程度の誘惑や甘言を用いた。そして間違いなく、彼らの動機はバワという独特の人間を観察した上での私利に基づいていたのである。

ジャフナから来た二人の兄弟たちがバワに見たものは、無意識的に幻覚がおこりやすく、幽体離脱の状態で恍惚のトランス状態になりやすい神秘的な男だった。ウインケルマンらによれば、シャーマンに選ばれる人も同じような症状を呈したり、無意識に幻覚を見たり、憑霊などが起こることがある。こうしたシャーマンに選ばれることやその条件などのそれぞれの事例についてはより深い分析が必要になるが、完全には対応していないにしても、かなり類似した現象がみられることは明らかである。スーフィ

ーはシャーマンではなく、シャーマンはスーフイーではないが、彼らの間には何がしか共通するものがある。つまり、精神障害と誤解されかねないような異常な手段を通じた治癒を行う傾向がある。つまるところ、無意識のエクスタシーは世界中のあらゆる階層の人々について報告されているものであり、狩猟採集集団のシャーマンにもニューエイジの霊媒師にもみられるエクスタシー状態の発作なのである。⁸⁵

結論として示した大枠は、いかにしてスーフイーがシャーマンのようにふるまうのか、そしてそうすることで彼らの経歴はどのようなものになるのかということを考えるためのささやかな一歩となるだろう。まさにウインケルマンが論じたように、社会構造の変化に合わせてシャーマンが異なる種類のヒーラーに変容するのであれば、バワもまた彼の経歴の上では霊的实践者として異なるタイプのものから自らを変容させた。並外れた個人のダイナミックな経歴を理解するための仮の基礎を提供することによって、いかにして周縁的な「カルト」が「セクト」に進化し、それが年月を重ね教義的に成熟して最終的に「チャーチ」になるのか、またシャーマンの仕事の時と共にいかにして異なるタイプの霊的職能へと変容するのかといった問題に関心を持つ社会学者や人文科学者たちのより大きな問題に本稿が貢献することを願うものである。

参考文献

AMITAI-PREISS, R.

- 1999 Some Remarks on the Islamization of the Mongols in the Ilkhanate. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 42: 27-46.

- ATKINSON, J. M.
 1992 Shamanism Today. *Annual Review of Anthropology* 21 : 307-30.
- BOND, G. D.
 2003 The Contemporary Lay Meditation Movement and Lay Gurus in Sri Lanka. *Religion* 33: 23-55.
- BROWN, K. and M. ROBERTS, eds.
 1980 *Using Oral Sources: Vansina and Beyond*. Special Issue of *Social Analysis* 4:3-130..
- BROWN, M.
 1997 *The Channeling Zone: American Spirituality in an Anxious Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- GENTILIVRES, M., P. GENTILIVRES, and M. SLOBIN
 1971 A Muslim Shaman in Afghan Turkestan. *Ethnology* 10: 160-73.
- CHITTICK, W.
 1995 Sufism. In J. L. Esposito, ed., *Encyclopedia of the Modern Islamic World* IV, 107-8. New York: Oxford University Press.
- CURTIS IV, E. E.
 2007 Islamism and Its African American Muslim Critics: Black Muslims in the Era of the Arab Cold War. *American Quarterly* 59: 683-709.
- DUBOIS, T. A.
 2009 *An Introduction to Shamanism*. New York: Cambridge University Press.
- EATON, R. M.
 1993 *The Rise of Islam on the Bengal Frontier, 1204-1760*. Berkeley: University of Chicago Press.
- EFFENDI, M.
 1982 *Personages of the Past: Moors, Malays, and Other Muslims of the Past*. Colombo: Moors Islamic Cultural Home.
- ELIADE, M.
 1964 *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. New York: Pantheon Books.

- ELLWOOD, R. S.
 1994 *The 60s Spiritual Awakening: American Religion Moving from Modern to Postmodern*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- EYVERSKOG, J.
 2010 *Buddhism and Islam on the Silk Road*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- ERNST, C. W.
 1997 *The Shambhala Guide to Sufism*. Boston: Shambhala Publications.
- HANEGRAAF, W. J.
 1996 *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: E. J. Brill.
- HEBELS, P.
 1996 *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- KÖPRÜLÜ, M. F.
 1929 *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*. Istanbul: Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Université de Stanboul.
- KOROM, F. J.
 2011 Charisma and Community: A Brief History of the Bawa Muhaiyadeen Fellowship. *The Sri Lanka Journal of the Humanities* 37: 19–33.
- 2012a The Presence of Absence: Using Stuff in a Contemporary South Asian Sufi Movement. *Austrian Academy of Sciences Working Papers in Social Anthropology* 23: 1–19.
- 2012b Speaking with Sufis: Dialogue With Whom and About What? In C. Cornille, ed., *Interreligious Dialogue and the Cultural Shaping of Religions*, Eugene, Oregon: Cascade Books.
- KUGLE, S.
 2007 *Sufis and Saints' Bodies: Mysticism, Corporeality, and Sacred Power in Islam*. Durham: North Carolina University Press.

- LIFSHITZ, F.
 1994 Beyond Positivism and Genre: "Hagiographical" Texts as Historical Narrative. *Victor* 25: 95–113.
- LINDHOLM, C.
 1998 Prophets and Prs: Charismatic Islam in the Middle East and South Asia. In P. Werbner and H. Basu, eds, *Embodying Charisma: Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*, 209–33. New York: Routledge.
- MAUROO, M.
 1976 The Culture and Experience of Luminous and Liminal Komunesam. Ph.D. Dissertation, University of Pennsylvania.
- MCCLOUD, A.
 1996 "This Is a Muslim Home": Signs of Difference in the African-American Row House. In B. D. Metcalf, ed., *Making Muslim Space in North America and Europe*, 65–73. Berkeley: University of California Press.
- MCGILVER, D. B.
 1998 Arabs, Moors, and Muslims: Sri Lankan Muslim Ethnicity in Regional Perspective. *Contributions to Indian Sociology* 32: 433–83.
- MILLER, J.
 2008 Kharij Ul-Adah Anecdotes and the Representation of Karamat: Written and Spoken Hagiography in Islam. *History of Religions* 48: 43–65.
- MOJADDEDI, J.
 2003 Getting Drunk with Abu Yazid or Staying Sober with Junayd: The Creation of a Popular Typology of Sufism. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 66: 1–13.
- MUNAYYADEEN, M. R. B.
 1972 *The Divine Luminous Wisdom That Disperses the Darkness*. Philadelphia: Fellowship Press.
 2003 *The Tree That Fell to the West: Autobiography of a Sufi*. Philadelphia: Fellowship Press.

- NARAYAN, B. K. and R. SAWNEY, eds.
1999 *Dialogues of the Sufi Mystic Bawa Muhaiyadeen*. New Delhi: Vikas Publishing House.
- PETERS, L. and D. PRICE-WILLIAMS
1980 Toward an Experiential Analysis of Shamanism. *American Ethnologist* 7: 397-418.
- PYE, M.
2003 *Skilful Means: A Concept in Mahayana Buddhism*. London: Routledge.
- RENRAD, J.
2008 *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment, and Servanthood*. Berkeley: University of California Press.
- ROOF, W. C.
1999 *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press.
- SCOTT, D.
1995 Buddhism and Islam: Past to Present Encounters and Interfaith Lessons. *Numen* 42: 141-55.
- SELEZNEV, A. G. and S. A. DUDOGNON
2000 La syncretisme chez les peuples turks de Sibérie occidentale. *Cahiers du Monde russe* 41: 341-55.
- SHŪ'AYB, T.
1993 *Arabic, Arwi and Persian in Saranātib and Tannil Nadu*. Madras: Immanuel Arus Trust.
- SIDKY, M. H.
1990 Malang, Sufis, and Mystics: An Ethnographic and Historical Study of Shamanism in Afghanistan. *Asian Folklore Studies* 49: 275-301.
- SIKALA, A.
1978 *The Rite Technique of the Siberian Shaman*. Helsinki: Suomalainen Tiedeskaremia Academia.
- SNYDER, B. H.
2003 *Heartspace: The Bawa Muhaiyadeen Fellowship and the Culture of Unity*. B. A. Thesis, Bryn Mawr College.

- TAUSSIG, M.
 1989 The Nervous System: Homesickness and Dada. *Stanford Humanities Review* 1: 44–81.
- VANSINA, J.
 1961 *De la tradition orale: Essai de methode historique*. Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.
 1971 Once Upon a Time: Oral Traditions as History in Africa. *Daedalus* 100: 442–68.
- VON GERNEPT, A.
 2000 North American Indigenous Nicotiana: Use and Tobacco Shamanism: The Early Documentary Record, 1520-1660. In J. C. Winter, ed., *Tobacco Use by Native Americans: Sacred Smoke and Silent Killer*, 59-80. Norman: University of Oklahoma Press.
- WEBB, G.
 1994 Tradition and Innovation in Contemporary American Islamic Spirituality: The Bawa Muhajyadeen Fellowship. In Y. Y. Haddad and J. I. Smith, eds., *Muslim Communities in North America*, 75–108. Albany, NY: SUNY Press.
 1998 Teaching with Pictures: Three Paintings of Bawa Muhajyadeen. In J. Renard, ed., *Windows on the House of Islam*, 290–96. Berkeley: University of California Press.
 2006 Third-wave Sufism in America and the Bawa Muhajyadeen Fellowship. In J. Malik and J. Hinnells, eds., *Sufism in the West*, 86–102. New York: Routledge.
- WEBER, M.
 1947 *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: The Free Press.
 1948 *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Routledge.
- WERBNER, P.
 2003 *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult*. Bloomington: Indiana University Press.
- WILSON, P.
 1997 The Strange Fate of Sufism in the New Age. In P. B. Clarke, ed., *New Trends and Developments in the World of Islam*,

179-209. London: Luzac Oriental.

WINKELMAN, M. J.

1990 Shamans and Other "Magico-Religious" Healers: A Cross-Cultural Study of their Origins, Nature, and Social Transformation. *Ethos* 18: 308-52.

1992 *Shamans, Priests and Witches: A Cross-Cultural Study of Magico-Religious Practitioners*. Arizona State University Anthropological Research Papers. Tempe: Arizona State University

註

F. コロムはボストン大学宗教学部の宗教と人類学教授。本稿のための調査は二〇一〇年と二〇一一年にアメリカ・スリランカ研究所の補助金の支援を受けて行われた。その一部は(Korom, 二〇一一年)としてすでに刊行されている。

(1) もちろん例外は存在する(たとえば Centlivres, 一九七一年, Sidky, 一九九〇年)。とりわけテュルク語系民族と関わる中央アジアの宗教現象についての研究である。スーフイーとシャーマンの類似性について最初に言及したコプルル(Köprülü, 一九二九年)はこの地方の人々についての多くの議論を導いた。(Seleznov and Dudoignon, 二〇〇〇年)も参照のこと。しかし、アミタイ・プレイス(Amitai-Preiss, 一九九九年)は、エリート層に影響を与えるスーフイーは事実上エクスタシー・タイプのスーフイーとは正反対であると主張することで、議論の加熱を抑えようとした。だが、それにもかかわらず、アミタイ・プレイスはいずれのタイプのスーフイズム(つまり、穏健なタイプと興奮するタイプ)も、多くの人々を回心へと導く役割を果たしたことを認めている。

(2) シャーマニズムの研究領域を概観するのに有用なものとしては(Dubois, 二〇〇九年)を参照。同書においては、シャーマニズムを「宗教」と呼びうるような一貫した世界観を含むものとして論じるために、賢明にもシャーマニズムという言葉の定義を避けている。

- ③ 「恐らく」としたのは、調査対象者が人生のほとんどの間、絶え間なくタバコを吸っていたからである。多くの人はそれを「ドラッグ」とは認識しないが、慣習的な意味では、それはよくシャーマンの儀礼の中で用いられ、フランスやエクスタシーをもたらし、ときにはアルコールや向精神薬と併用される。(Von Garnet, 二〇〇〇年)を参照。
- ④ 『グル・バワとトランスナショナルなスーフィー・ファミリーの発展過程』(仮)という筆者が執筆中の本はこの賢人と彼の信奉者についての最初の包括的な研究となるだろう。彼の教えの典型的な例については(Narayan and Sawney, 一九九九年)を参照。
- ⑤ 口承史研究の画期となったのはヴァンシナ (Vansina, 一九六一年、一九七一年)である。ヴァンシナの貢献に関する特に有用な再評価については (Brown and Roberts, 一九八〇年)を参照。イスラームの聖人伝のための資料としての口承逸話についてはたとえは (Mills, 二〇〇八年)もある。
- ⑥ イスラームの聖者についての研究は、キリスト教の聖人研究よりも立ち遅れているが、言及するに値するいくつかの代表的な研究に Kugle, 二〇〇七年、Renard, 二〇〇八年、Wehner, 二〇〇三年がある。
- ⑦ バワがスリランカで生まれていないことはほぼ確実であるが、しかしスリランカに來た日付については知りようがない。(Korom, 二〇一一年)を参照のこと。
- ⑧ 筆者が話したジャフナのムスリムの多くは、バワについてはほとんど知らなかったが、バワは「神の友」であったと認め、彼が聖人であったことを特別に表現した。
- ⑨ 現在はフィラデルフィア在住のバワの信奉者(スリランカ人のヒンドゥー教徒)の親戚が、この地での日常的な保守を手伝っている。施設長の女性は自らの師への帰依のために、政府とタミル人反乱軍の凄惨な内戦の間も同地を離れなかった。建物の外壁は今も弾痕で覆われている。このコミュニティの周辺の多くの建物が崩壊するのを見ながらも、バワの信奉者たちは、戦乱期にも建物が無事であったのは彼の奇跡的な加護のおかげだと主張している。
- ⑩ SSCC は公式には一九七四年十一月二十七日にスリランカ議会によって法人化された。バワのスーフィズムを宣伝する目的である。

- ⑪ 信者の言によると、それは中世の方言であり（ゆえに、彼の古雅が主張される）、アラビア語の影響を強く受けたアルウィ語と呼ばれるもので、現代のタミル語話者にはもはや知られていないのだという。しかし、意思疎通の困難というのは単に方言の違いによるものである可能性が高く、バワが生まれたとみられるインド南部で話されるタミル語はスリランカで多様なバラエティを持つ同言語ともかなり異なっている独特なものである。アルウィ語については (Shahb, 一九九三年) を参照。
- ⑫ これは彼の超人的な力の表徴の一つであり、花の香りを放っていること、断食、空中歩行、カリスマ的な癒し、死者を甦らせることと共に、これらはすべてムスリムの聖人であると見なされる。
- ⑬ 「スワミ (Swami)」はバワに対してジャフナのヒンドゥー教徒の信者が用いる別の呼び方である。広い意味を持つ言葉で、「父親」「主人」「宗教的師」、さらには「神」さえも含まれる。
- ⑭ こうした物語は今日でも多く、設立者である師を思い起こさせる重要な媒体となっている。現在のこの協会において記憶を持つ構造的な役割については (Korom, 二〇一二年²) を参照。
- ⑮ これはバワについてスリランカに渡ったすべてのアメリカ人信奉者が、自らの経験した中で最も恐ろしく驚くべきことだったと語る出来事の一つである。多くの人は、穏やかな、愛する師が正気を失った村人を怒りながら打ち据えるのを見て著しく落ち込んだ。SSSCの現在の会長によると、バワがコロンボで鞭打ったある人から復讐すると脅されて以降、鞭打ちはやめてしまった。その後は非暴力的な方法にするために棒を使って悪魔を説得し、憑かれた人から追い出すようにしていた。
- ⑯ ムーア人 (Moor) という語を使用する複雑な理由については (McGilvray, 一九九八年) を参照。スリランカのムスリムのモザイクの一部をなすマレー人 (Malay) については (Erendi, 一九八二年) を参照。
- ⑰ 日曜の朝には週ごとの会合も行われており、バワのスピーチの録音テープが流され、その後グルーブによるデイスカッションが行われる。しかしながら、これらの毎週の会合は月例の朗誦会よりもはるかに規模は小さい。おそらく毎週の会合の後には食事が供されないことによるものである。
- ⑱ 事実、コミュニケーションの元々の特徴は今では無くなり、他のものによって変わっており、明示的でなくなり組織の非宗派性

を示している。加えて、その特徴は内密に組織の内側で行われることが求められ、沈黙のうちに訴えかければ師はテレバシーで理解するのである (Mauroof, 一九七六年、四十八頁を参照のこと)。さらに、バワの初期の出版物では、彼の教えの本質は普遍的なものであることが強調され、デノミネーションの分類には簡単には当てはまらないとされている。

⑰ 強調表示は原文ママ。コーテーションマークの中の最初の代名詞は彼女が付したもので、その体験は彼女に自己への問いを強いるものであったということを示している。

⑱ しかしながら、指導的立場にはない協会のメンバーはしばしば意思決定プロセスから排除されているとか、著しく官僚政治化しているといった不満を漏らしている。それについてウエバー (Weber, 一九四七年、三二四―三九一頁) は、新宗教が根つき経済的基盤を確立しようとする際に不可避であるとしている。当時の古典的マルクス主義の感覚では、このように一般信徒が疎外され、極端なケースではそれによってメンバーはこのような閉鎖的グループから離脱してしまうのである。

⑲ この住居は船 (the Ship) と呼びならわされており、彼らが出航しようとしている旅のメタファーとしてふさわしい。フィラデルフィアはきわめて大きなムスリム人口を抱えており、そのほとんどは移民ムスリムからなる。また、ブラック・パワー・ムーブメントの活動期にイスラームに改宗したアフリカ系アメリカ人もいる。しかし、バワの信奉者のうちアフリカ系アメリカ人は数人で、そのうち一人が協会の運営的地位に在るだけである。協会のモスクは街で初めての通りから離れたモスクであり、他のモスクは正面の通りに面するよう建てられている。そこでの金曜礼拝に参加する者の多くは特にバワやその教えに関心を持ってはいなかったが、社会的な理由で参加していた。つまり、共に祈り、その後で共に食べる食事が出されるからであった。また他にも、土日に付属のマドラサで協会のメンバーが教えているアラビア語を子供に習わせるために連れてきている人もいた。フィラデルフィアにおけるアフリカ系アメリカ人のムスリムについては、(McCloud, 一九九六年) を参照のこと。一般にアフリカ系アメリカ人が直面する問題については、(Curtis, 二〇〇七年) を参照。

⑳ 四回の帰郷の日付は、一九七二年五月―一九七三年二月、一九七四年二月―一九七五年七月、一九七六年十月

（一九七八年八月、一九八〇年十二月～一九八二年十一月）である。

⑲ この場所は内戦が終了した現在では復興した。毎週金曜日には儀礼が行われ、食事が出され、敷地内には海外からやって来るバワの子供たちを歓迎するためのゲストハウスも建てられている。

⑳ 彼の活動は晩年、人工呼吸装置のためにやや限定された。彼をよく知る多くの人によると、バワは人生のほとんどの期間、たとえ飲食はせずともヘビースモーカーであったという。しかし、バワの呼吸器の問題はニコチンのせいではなく、世界中の重荷を引き受けているからなのだと多くの人はいう。アメリカに来る前に協会の設立者である女性に送ったある手紙の中で、バワ自身もこのことを認めている。一九七〇日十一月十六日付の手紙で彼はこう述べている。「世間の人々はそれを病気だというだろう。しかしこれは、この世の高貴な人々の心が苦しんでいることから来る疲労なのだ。それは病気ではない。高貴な人々の幸せと悲しみによる疲労なのだ。私の大好きな子供たち、あなた方はその疲れを治す薬である。あなた方の知恵が澄み、鳴り響き、輝くとき、その清らかさはこの疲れを癒す薬になるだろう。兄弟よ、それがここで起こっていることなのだ。その他には私にとって病気や幸せ、悲しみなどというものはない」。

㉑ 埋葬に先立つバワの遺体の洗浄を行った者は、遺体には腐敗の兆候が全くみられなかったと証言した。それは花の香りを放っていた。もっと驚くべきことに、遺体には皺が見当たらないし、あるいは触れてもわからなかった、と彼は述べている。

㉒ 一九七六年までに協会は国内外に十のセンターを設立し、七千人の信者を得ていた。今日、協会の公式の概算によると、バワの「子供たち」は世界に一人人に及ぶという。しかし、協会の名簿には多くても千人の名が見えるだけで、最初に考えられていたよりも実際の数字はかなり少ないものであることが分かる。

㉓ 二〇一一年三月十四日に行われたバワの死の二五周年の記念祭のイベントでは、手の込んだ祈りや食事が行われ、パキスタンの映画撮影班がすべてを収録し、同国でテレビ放映するという画期的なものになった。

㉔ エルウッド（Hillwood、一九九四年）はこのアメリカの宗教史において興味深い時代を上手に伝えている。その後の結果についてはルーフが分析している（Roof、一九九九年）。グルからシャイクへとというバワの変遷は、シャーマン

- マンが社会経済的状況の変化の結果として呪術・宗教的に別の形で特化するというウインケルマン (Winkelmann 一九九〇年、一九九二年) の議論と一致しており興味深い。
- ⑩ 称号のとりやめを誰が決定したかについては多少の議論がある。フィラデルフィア・モスクの礼拝先導者も含めてバワのアメリカの子供たちはバワ自身だというのが、スリランカの信者たちはアメリカ人たちが決めたのだという。アメリカ人とスリランカ人の対立は最近のことではなく、一九七二年、バワがスリランカへの帰郷の日取りを決めていたのに、フィラデルフィアでのあまりの反響のためにそれを延期したときにさかのぼる。Maurroof, 一九七六年、二十九頁を参照。
- ⑪ ニューエイジのスピリチュアルな実践におけるスーフイズムの役割についてはほとんど理解されていない。たとえば (Heelas, 一九九六年) と (Hanegraaft, 一九九六年) というニューエイジの重要文献においてもほとんど注意が払われていない。この空白を埋める優れた研究が行われるようになってきたのはごく最近のことである。(Wilson, 一九九七年) を参照のこと。
- ⑫ この点は宗教学者には全く研究されていないもう一つのテーマである。仏教に対するヒンドゥー教の影響と、ヒンドゥー教に対するイスラームの影響は広く研究されているが、仏教がイスラームに与えた影響については事実上まったく研究は存在しておらず、その逆も同様である。しかし、(Elverskog, 二〇一〇年) と (Scott, 一九九五年) は参照のこと。方便 (upāya) については (Pye, 二〇〇三年) を参照。
- ⑬ 本稿末尾の参考文献一覧に加えて、バワ・ムハイヤッティーン協会出版部が刊行している様々な書籍の一覧にグループのウェブサイトで容易にアクセスできる。www.bmifstore.com/scripts/default.asp を参照のこと。
- ⑭ 彼の信者たちの言によると、バワは内戦が始まるはるか前からそれを予言しており、交戦が終わればジャフナは海の宝石のように立ち現われると主張していたという。
- ⑮ かつて南アメリカのシャーマンについて研究を行ったある人類学者は、現在のアメリカの霊媒の現象についての研究の中で、これらの二つには著しい対応が見られると特筆している。Brown, 一九九七年を参照のこと。