

序章

1. 問題設定と視座

本稿が取り扱う中心的テーマはインドネシア共和国バリ島東部の「黒呪術」である。黒呪術は、文化人類学史上では妖術 (witchcraft) と邪術 (sorcery) 研究の領野に含まれるが、本稿では「黒呪術」という用語を使用する。使用にあたって、この用語を説明しておきたい。妖術という言葉は学術用語として登録されて久しいが、いまだ多様な不確実性を有していると考える。まず単純に妖術に関する現地語と学術的に翻訳された用語(つまり妖術という言葉)は、等価に変換可能ではないということがひとつある。

妖術研究の嚆矢である『アザンデ人の世界 妖術・託宣・呪術』によると、スーダン南部のアザンデの人々は妖術と邪術を区別し、この分野の研究者たちもその分類にならうことが多い[エヴァンズ=プリチャード 2001(1937)]。エヴァンズ=プリチャードによると、妖術とは、人間が生得的に獲得したものであり、無意識のうちに他者に災厄をもたらす邪悪な資質のことだという。そして邪術とは、自ら学習した手段(呪詛や儀礼等)をもって、意図的に他人を病などの災厄におとし入れること技術をいう。同様の区別が他の社会にも適用される場合はあるが、インドネシアのジャワやバリの人々の場合は、卑見によれば、無意図的な妖術の観念がなく、意図的な邪術しかない。だが、邪術しかないといっても、ある人物を、「邪術師」と認定するのは本人ではなく、「被害者」である周囲の人々であることが多い。自らを「邪術師」と名乗る人々は存在しないのである。この点、バリの「邪術師」は、アザンデにおける妖術師の性質と酷似している。すなわち、エヴァンズ=プリチャードが創りだした分類では、バリの「邪術師」は括りきれないという事情がある。

バリにおいては、世界各地の多くの民俗事例にみられるのと同様に、右を優越的にとらえ、左を不浄視する慣習があるが、呪術の場合、病の治療などの善行を施す「右の呪術 (penengen、原義は右)」あるいは「白呪術 (ilmu putih)」と、人々に害を与える「左の呪術 (pengiwa、原義は左)」あるいは「黒呪術 (ilmu hitam)」に区別される。本稿の用語としては、一般的によく耳にした「黒呪術」を選択する¹。ただし、研究史上の議論や他地域の事例を引く場合は、その著者の使用にそって妖術および邪術という用語を用いる。

つぎに本稿の理論的背景および目的について述べたい。本稿は基本的に災因論研究の系譜を引くものと位置づけることができる。災因とは、西洋近代における実証主義的な特定の原因を指すのではなく、「可視的世界の背後に作用しているとされる

さまざまな力や存在」[長島 1983:601]に言及する因果関係であり、具体的には、神や祖先の罰とか死霊の祟り、妖術や邪術、禁忌の侵犯などが災いの原因とされる場合をさす。

いうまでもなく災因論研究の先駆けはエヴァンズ=プリチャードである[エヴァンズ=プリチャード 2001(1937)]。彼によれば、アザンデの人々は、小屋の火事、狩りの失敗や農作物の不作、病や死まで、日常生活に起こるあらゆる不幸は、妖術によるものとしているという。周囲の人間の成功に嫉妬や憎悪、悪意を持つ人間は、無意識のうちに妖術を使い、自分が悪意を持っている人間に災厄をふりまくのである。アザンデの人々は、不幸というものは決して天災ではなく人災である、という思考様式をもってしているという。アザンデの妖術は、不幸が決して偶然ではないということを説明する観念であるといえるだろう。したがって、災因という説明様式においては、不可視の外部が創り出されることになる。そしてこの不可視のものは、未知の解として、不幸な表れを統御し、不幸に対するさまざまな対処法の根底に、隠されたものを明るみに出すというモチーフが流れているのである[渡辺 1983b:336]。

たとえば、フランスのボカージュ地方で妖術現象を研究したファブレ=サーダは、不幸について以下のような報告をしている。不幸が続く場合、たとえば家族や家畜の病や死に直面したとき、医者や獣医に不幸が連続する理由と治療を求める。だが、医者たちは、不幸の連続性について理由を単発的にしか説明できない。たとえば、畜舎を清潔にする、あるいは酒の量を減らすなどの実際的忠告しかできないのである。しかし、それでは納得できない農民もいる。このような治療は、不幸の本当の原因に触れないと考えるからである。つまり、彼らが求める説明には、科学的思考とは異なる枠組みである超自然の力を持つ妖術師の存在が必要なのである[Favret=Saada 1980:17]。本稿では、妖術現象を、その出来事の経緯が示す「特異な相貌」[浜本 1989:72]をあらわす説明の体系としてとらえている。

以上のように、本稿では災厄の説明様式としての黒呪術という視座を取り入れている。しかし、ここで新たに問題として設定したいのは、その災厄が、黒呪術師と目される人間あるいは「被害者」やその周囲の人間のなかでどのように生成され、展開していくかというプロセスである。つまり、不幸や病など人々を脅かす妖術の負性がいかにして日常世界のなかであらわれるのかに注目し、妖術が解釈する枠組みあたえることによって、いかに人々が不幸の経験を組織化するかという視点で分析をすすめたい。というのは、人々は黒呪術の語りを起点として多様な社会的諸実践を展開し、黒呪術そのものを越えた社会的、道徳的、政治的意味を生み出すからである。

この問題点を念頭において本稿は、「現実には、常に、複数の物語の交錯としてしかあり得ない、という立場を、われわれは、人類学の最低の共通了解事項と想定する。だとすれば、複数の物語の共時的分布、通時的交替と変異の感受は、人類学の存立を保証する条件ということになる」[渡辺 1983a:340]という渡辺公三の指摘をとりいれ、時系列的に個人・集団・社会のコンテキストを分析していく方法をとる。一連の出来事がどのような人間関係のマトリクスの中で生じ、出来事の経緯によってそれらの人間関係にどのような変化が生じたか、そして、それらの変化がどのような新たな物語を創り上げていっているかを詳細に追う。

これらの多岐にわたるコンテキストを読み解くために重要なキーコンセプトは家族である。具体的には、本稿の事例は、ある一族に起こった災厄を取り上げている。たしかに、サンプル数としては少ないかもしれない。しかし、調査対象となった人たちの多様な社会的実践や、人間関係の流動を時間的推移にそって詳細に描いた報告はあまりみられないように思う。そこで、人々の実践が相互にどのように関係しているのか。さらに災厄に対する説明と対処にみられる語りや知識が互いにどのように参照されているのか、どのような文化要素が災厄の特殊性を特徴づけてゆくのかを、詳細に検討できると考える。

バリ社会の人々が黒呪術に蓋然性を与え、また黒呪術が人々の行動に有効性を与えるコンテキストを問うことは、呪術研究にとっても重要な視角であろう。さらに、このような視座から、従来のバリ文化研究における黒呪術の位置づけを再考し、「黒呪術」をめぐる実践が、密接に絡み合いながら起動する複数の文化装置の中で展開する様態を明らかにすることを本稿の目的としたい。

2. 東南アジアの呪術研究

東南アジア社会を通して、他人に悪意を持つ人物が、敵対する人間にたいして悪霊や呪物を使用し、災厄を引き起こすという考え方が広くみられる。一例を挙げると、インドネシアのスラウェシ島中部のトラジャでは、呪術の犠牲者の存在は、一般的な人間関係の緊張から生みだされるものとされている[Lemelson 2004:61]。では、東南アジアの諸社会の中では、このような緊張感から生みだされた災厄をいったい何に帰するのか。この地域の妖術研究を概観したロイ・エレン[Ellen 1993:9-10]は、東南アジア諸社会における、妖術師や邪術師など、他者に災厄をもたらす原因を、どのように考えるのかを以下のように定めている。

(1) 妖術のような個人に内在する能力をもつ人物を妖術師である。そのような力は、個人的に修行をおさめて獲得されるもの、もしくは、他人を一瞥もしくは凝視することで他人に害をなす生得的な邪眼の能力とされている。いくつかの地域では、妖術師を殺すことで妖術師の力を受け継ぐとされる考えが流布している。また、妖術師としての力は継承されていくものとも考えられている。この場合はおもに子孫に伝世されることを想定しており、そのような信念が見られる地域では、妖術師の氏族が存在する [Durrenberger 1993:47-80]。

(2) 邪術師によって利用される精霊の類。しばしば、死産した子供や暴力によって殺された人物の霊が、妖術に適当であるとされている。子供の霊と殺された人の霊の区分は必ずしも明確ではない。これも東南アジアで広く一致する観念であり、ある種の人々が特殊な霊を使用することができるという考え方である。

(3) 邪術師が、個人のかつての所有物や、生活において犠牲者を喚起するイメージ、動物などを操作して害をなすという考え方。動物の場合、多くは昆虫である。マレーの邪術師は、最近死産した子供の墓を暴き、呪術を用いた器の中でその死体(の一部)を保管し、必要に応じてそれを使う。一方、魂を盗む方法として、奪った魂を昆虫に変えて竹筒の中に閉じこめるなどの技術もある。

(4) 呪詛などの言葉に起因する邪術。ほとんどの場合、強力な邪術は、呪詛によってあらゆるものを、不幸に結合させると考えられている。

バリにおいても、個人が修行によって力を獲得する、精霊を使って災厄をもたらす、呪物・呪詛の使用するなど、重なる部分が多い。ただし、この整理は、汎東南アジア的な視野から構築されたものであり、東南アジア諸社会における大まかな災因論の枠組を示すにとどまっている。よって、より具体的に、東南アジアにおいて近年発表された、地域的に比較的バリに近い報告を紹介しておこう。

たとえば、インドネシアの隣国であるマレーシアの邪術の事例をみていきたい。板垣明美はマレー半島ケダ州のマレー人農村の民俗医療をテーマとしている [板垣 2003]。彼女によれば、マレーの人々は人の力によって人が病気になることがあると考えており、そのようにして生じた病を「人の仕業」「人がなした病気」「人の被害の病気」と呼んでいるという。これは、近代医療では対処できない病とされている。この報告で特徴的なのは、呪術を行使する人間が「被害者」よりも弱い立場にいる人間とされているところである。「被害者」の病を対処する呪術医は、決して「犯人」の名前を告げず、その特徴のみを伝える。呪術医は、その原因を愛情や経済問題における嫉妬や怨みとし、「被害者」とその周囲の人間に反省を促すのである。板垣は、このような

怨みや愛情から発する「呪術(ilmu)」によって発生した病気を「人災病」と呼んでいる。人災理論は病因論に含まれるもので、病の原因についての分析理論である。病因論としての人災理論は、病の究極の原因が人の意図にあると考えられ、その意図を媒介するものとして呪術がおこなわれ、それが効果を発揮して病にいたるというメカニズムを示す。さらに、周囲の人間関係に異常が生じ、その結果として仕掛けられた呪術によって病が発生するというメカニズムを提出する。加害者が呪術を仕掛ける原因は、個人の性格や資質にあるのではなく、過去の行為、経済的配分、社会的地位の不平等性などの不適切な出来事によって発生した、人間関係の不調和にあると考える。つまり人々は、人災病を人間関係の不調和の指標としてとらえているというのである。人災病の回路は、反社会的な個人を摘発するのではなく、病人および周囲の人々が作りあげた社会的システムの不備を告発するのだという。

このような人間関係に焦点を当てる問題意識は、本稿も共有するところである。本稿における黒呪術による病も、板垣の唱える人災病にあてはまる。だが、人災病は病に焦点を当てた概念であり、本稿では、黒呪術がもたらす災厄は病にとどまらず、事故や経済問題など多岐にわたるため、この用語は採用していない²。

つぎに、バリと同じくインドネシアに属するボルネオ島のカリス社会の報告をみてみよう。奥野克巳は、カリス社会における災因を「精霊の仕業」と「人の仕業」に切り分けて考察をすすめている[奥野 2004]。「精霊の仕業」とは、人間の魂が何らかの理由で身体から遊離した結果、精霊(antu)にとらわれたり、傷つけられたりすることで、その結果、病をおこしたり、死をもたらしたりするという考え方である。病気やけが、死などの不幸が「人の仕業」であると説明される場合、人間によって仕掛けられる「邪術(ilmu)」と「毒(sakang)」の発動が想定される。奥野はこの2つの概念を用いて、自らがみた夢を通してカリスの災因論へ巻き込まれていく過程の記述し、さらにある幼児の発病から死のプロセスをとりあげ、その出来事がどのように「精霊の仕業」であるのかを詳細に示している。また病気やけがなどの対処としておこなわれる治療儀礼や災厄と狂気の関連、「人の仕業」のうちの毒と対抗薬、邪術告発事件などを論じてもいる。ことほどさように、トピックはまことに豊富であり、その考察は多岐にわたる。

奥野の考察においてとりわけ注目したい点は、次の部分である。奥野は、個々人が蓄えている諸観念のズレが、語りや行為を通じて調整され、ひとつのかたちに結実する過程を丹念に描いている。カリスの人々は、前提とされている知識に照応させて、想像力を発揮し、未知の要素を含む状況の中に一定のパターンをみいだし、自分たちの知識を駆使できる状況を構築していくという。この視座から、奥野は、カリスの災

因論が人々がさまざまな場面でコンテクストに応じて災厄を説明し、対処するものにとらえている。つまり、災因論とは固定的なものではなく、無限に生成され、消費される議論であることを指摘したのである。つねに生成され続ける災因論という視座は、出来事のプロセスの推移をとらえる上で、民族誌的な示唆に富むといえよう。知識の枠組みとその動態に目配りをもつ視線は、学史的に新しい潮流になっていくだろう³。

本稿も、これらのような災厄における知識運用の関係性と動態を重視する流れを視野に入れつつ、考察を展開することになる。

3. バリの呪術研究

バリの研究史上、バリの日常生活の中心をなすものとして、儀礼、ダンス、演劇、心身の癒しなどがテーマとしてとりあげられてきたが、これらの多くは超自然的存在と深い関わりをもつとされる。とくに呪術と関連する分野として、憑依(kerauhan)が注目され続けてきた。本稿においても、憑依は重要な役割を果たすトピックであることから、ここでは、呪術と憑依の関わりについて述べておきたい。

1930年代には、ジェーン・ベロ、グレゴリー・ベイトソンとマーガレット・ミードらが、憑依を観察対象として分析し、バリにおける憑依を多様なものとして描きだした。憑依されている間、超自然的存在は、憑依している人物の人格にとってかわり、身体を統御するとされたのである。

ベロは憑依現象を催眠と結びつけて考察した。ベロの『バリの憑依(Trance in Bali)』[1960]は、儀礼やダンス、演劇、民俗医療における憑依を詳細に描いた民族誌である。彼女は、バリの4つの地域で調査を実施し、憑依の実践者とその関係者の分類をおこなったのである。この分類によって明らかにされたタイプは、占い師や呪術医など民俗医療に関わるもの、寺院儀礼の際に神が乗り移るもの、子供を含む儀礼的なトランス・ダンサーなどである。G.D.ジェンセンとL.K.スルヤニによると、彼女の報告における憑依儀礼において、現在の儀礼と変わらない部分が多く見られるという。彼らがいう変わらない部分とは、基本的なバリの人々の考え方や、宗教的なダンスや憑依儀礼などを含めた慣習などであり、他の地域と同様にバリも日常生活はおおいに発展しているにも関わらず、これらは本質的には変化していないと指摘している。[Jensen and Suryani 1993:2]。筆者は、彼らのように断言できないものの、過去の著作と現在を見比べて、少なくとも憑依の形式は、ある程度残っているように実感している。

ベイトソンとミードは、ベロと同時期の 1930 年代にバリにおける儀礼やダンスにおけるトランスを、写真を用いた実験的民族誌『バリ島人の性格 写真による分析 (Balinese Character; A Photographic Analysis)』[Bateson & Mead 2001(1942)]においてまとめた。ここでは、バリの人たちがどの過程からどの程度のトランスに入ったのか、連続写真の系列から考察している。この研究は、文化人類学のトランス研究と催眠療法とを結びつける画期的なものであった。彼らは、トランスが社会組織の中で特別な役割を果たしているということを明らかにした。そして、村や寺院の儀礼の中でみられるトランスが、超自然的存在の顕現として人々がとらえており、その身体技法の中にもバリの人々の世界観があらわれていると考えたのである。たとえば、初潮をむかえていない少女が神がかりになって踊るサンヒャン・ダンスがあるが、トランスへの導入として人形を用いる方法がある。男性2人がそれぞれに棒をもち、棒の間に張った糸におもしをつけた人形2体を揺する。少女が1本の棒の根元を掴むと、人形に神がのりうつって動き出す。そのあと、少女の身体が横に揺れ、最終的には後に倒れ込む。このようなトランスから醒めるとき、手なら手が意志とは関係なく動く場合がある[ibid(2001):82-83]。ベイトソンらは、この現象が、身体各部分につく霊があるというバリの人々の世界観に通じていることを示した。彼らの写真という視覚的に細部を記録する方法は、単純に物事を抽象化させない姿勢がみえる。彼らは、身体と慣習がいかに密接にリンクしているかを、具体的に論じている。

つぎに比較的近年の仕事である『ジェロ・タパカン (Jero Tapakan; Balinese Healer, an Ethnographic film Monograph)』[Conner and Asch and Asch 1986]を取り上げたい。ジェロ・タパカン(以下ジェロと記す)とはバリ南部で活動する憑依型呪術医(バリでは一般的に呪術医を *balian* と呼ぶ)の女性の名前で、コーナーらは、彼女の生活についてかなり微細な民族誌を書き上げている。題名からもわかるとおり、彼らの調査は、ビデオによる記録を主としている。注目すべきは、ジェロと患者の対話を記録したあと、そのビデオをジェロにみせながら議論し、彼らが注釈を入れるという記述の方法である。彼女は、治療儀礼をおこなっている間に経験したことに関する記憶をもたなかったからである。コーナーらは、ジェロのような伝統的な呪術医が、バリにおいて超自然的存在が関わる問題を理解し、対処する存在であると描いている。この民族誌では、呪術医と患者がどのように対話を繰り返し、互いに問題を探り当てていくかを示している。その対話の中でみられる問題の諸々の要素、たとえば、超自然的な存在や儀礼の不備などの災因は本稿と重なる部分が多く、その対話の記述方法も参考にしている。

精神科医であり催眠療法家でもあるジェンセンとスルヤニは、バリにおいて多くの日常生活の場面でみられる憑依を採取し、考察している[Jensen and Suryani 1993]。この研究の目的は、バリ文化と西洋文化におけるトランスや催眠現象、精神分裂などの情報を収集し、それを理解することで、西洋の精神療法に関わる人々にとって有益であるとしている。彼らが取り扱った領域はベロのそれを凌駕するほどで、憑依をする呪術医や患者に関する民俗医療、儀礼における集団憑依、ダンスや演劇、ガムラン奏者の自己催眠、精神分裂とトランス中の自傷行為、メディテーションなどを精神分析の概念を用いて考察している。ここで、本稿と関連する呪術医についてみておこう。患者とその家族の治療儀礼に憑依を用いる呪術医は、呪術医としての技術を神によってあたえられたと考えており、治療に際して憑依することで神とコミュニケーションをとり、忠告を受け取るとしている。呪術医は、患者の精神的・感情的問題、生活するうえでの振る舞いの問題、あるいは不条理な死といったあらゆることを取り扱い、忠告を与える。ジェンセンたちが指摘するところによると、呪術医のこのような役割は、西洋の心理療法家と共通するところが大きいという。それは、出来事の根拠を患者にあたえること、罪の意識を取り除くこと、未来への希望をあたえること、感情的な解放を促すこと、怒りを和らげること、復讐を思いとどまらせること、自分の行動や目的に自信を持たせることなどである。彼らは、呪術医がとくに親しい人間の死別や家族の問題に関して力を発揮する、と評価している。ここからは、呪術がバリの生活とどれほど深くかつ密接に関わっている文化要素かということがわかる。

これらの研究は多様な視点を提供しているが、彼らが対象として扱っているのはおもに治療者である。たしかに、治療者と患者という関係が生みだす対話を題材としているものもあるが、それはあくまでも治療場面のみであり、災厄が患者とその家族にどのような影響をあたえたのかという視点が抜け落ちている。本稿では、これらの研究が語り得なかった、災厄が治療者と患者を越えた関係性の中で展開する様態と、その対処の変容を深く掘り下げて提示しようと思う。

4. バリの黒呪術師

本節では、バリの黒呪術師(leak/leyak)がどのようなものか、事例に先立って紹介しておく。

バリにあまた存在する超自然現象の中で、とりわけ悪霊や黒呪術師は日常生活の中では恐怖の対象となっている。このような悪しきものはしばしば出現する。たとえば、

旅に出るときは必ず黄昏時は避けなければならないとされる。なぜなら、悪しきものたちはその時分にあらわれ、旅人を惑わせると信じられているからである。悪霊や黒呪術師の所業への対策は、バリでは呪術医が担っている⁴。

基本的には、村に住む何人かの人々が黒呪術師とみなされており、彼らは脱魂し、あるいは動物やものに変身して夜な夜な悪行をおこなうとされる。黒呪術師とされる人物は、その力のため嫌われているのが普通である。黒呪術師はあらゆる種類の病をもたらし、毒をも使用するとされている。

真夜中、彼ら黒呪術師たちは夜中に活動をはじめ、墓場や川岸、海辺といったところに現れるという。バリの人々の考えによると、彼らは夜中に死の女神ドゥルガ(Durga)を奉ずる宴を催すともいう。人間の生き血を女神に捧げ、木に内蔵を吊り下げ、滴る血を大釜でうけ、木の根もとには人間の頭蓋骨や骨が散らばっているというのである[MacPhee 1946]。では、黒呪術師はいったいどのような姿をしているのだろうか。マックフィーは、以下のようなバリの黒呪術師に関する興味深い体験をしている[lbid:227-8]。

二週間後、私は再び真夜中に以前にあった誰かが呼びかけてくるような感覚にとらわれ、目を覚ました。常ならぬなま暖かい夜だった。私はベランダに出た。私は自分の目が信じられなかった。丘の中腹あたりで、谷をわたるように、やわらかく澄んだ光が列をなして輝いていたのである。光はとてもかすかだったが、移動しているようにみえた。あたかもそこにとどまろうとするかのごとく、上下に漂っていたのである。すると光は突然消え失せたかと思うと、また輝きだしたのである。光がひとつだけ列の上の方に浮いていた。やがて光の群はゆっくりとひとつつになり、谷をゆっくり昇りだした。しかし、光はすぐに消えてしまった。しかし1分も経たないうちに、元の位置からはるか北のところ、再び光の群は一列になり、輝きだしたのである。私はとなりの部屋で寝ていたドゥルスとサンピを起こしにいった。私は彼らに見てくれといい、いったいなにが光っているのかと尋ねた。青白い光だった。光が列になっているところには、道などなかったのである。「黒呪術師だ」とほとんど聞き取れないくらいの声でドゥルスは呟いた。「あれはバンカサ(谷をわたったところにある村)から来たか、もっと北のどこから来たに違いない」と、彼はしばらくして付け加えた。

私たちはこの不思議な行列を立ちつくして見ていた。光は輝いては消え、

互いに近づいてひとつになったり、また急に広がって列をつくったりしつづけた。やがて光の群は私が最初に見た場所にもどり、ひとつひとつきえていった。谷は再び闇に包まれた。

翌日になっても、私はずっと前夜に見た奇妙で美しい光景に心奪われたままだった。その光景はあたかも星が降ってきたかのようだった。もしドゥルスとサンピがいなかったら、夢でも見たのだろうと考えたに違いない。しかし、プリアタンでチョコレート・ライにその時のことを語ると、彼らは驚かなかった。

ここでは、黒呪術師は、日本人ならば鬼火あるいは人魂と呼ぶような姿で登場している。また、上記の例のように整然としたものではなく、光が激しくぶつかり合うようなこともあるという。このような場合、それは黒呪術師同士の果たし合いと考えられている[吉田 1976:42]。ただし、黒呪術師は光だけではなく、猿や豚、虎、鳥、ニワトリなどの動物、あるいは葬式の棺桶などの物体、さらに近年では自動車やバイクなどの近代的な文明の利器にまで変身することができると信じられている。黒呪術師がなにに変身できるかは、呪力のレベルによって段階があり、最終的には魔女ランダ(Rangda)をもって最高とされる[吉田 1976:42; Horbat and Ramseyer and Leemann 1996:175-6]。

バリの人々はランダを「黒呪術師」たちの究極の存在にあたるものと信じており、ときにランダはシワ神の妻ドゥルガと同一視されることもある。ランダは、夜に黒呪術師たちとともに動き出し、墓を暴いたり、赤子を食べたり、疫病を広めたり、飢饉をおこしたり、この世に災厄をふりまく存在と考えられている。

ランダの原義は、バリ語で「寡婦」を意味し、バリの神話的な歴史のなかで、11世紀初頭、バリの王子エルランガの治世に国の転覆を謀り、疫病をまき散らした人物、チャロナラン(Calonarang)の化身として描かれている。この物語は、チャロナラン劇として知られており、演劇や影絵、あるいは寺院のレリーフの題材としてバリの日常生活に広く浸透している。ランダを中心とするチャロナラン劇は、宗教儀礼としての性格があり、ランダを一時的な勝者とすることで人々はランダを喜ばせ、その災厄から逃れようとするという[吉田 1976]。劇中や舞踊の中のランダの姿は、眼が飛びで、長い牙と舌のある仮面で、白地に黒または赤の横縞がはいった服を着て、長い爪をつけて演じられている。また、ランダは、多くの観光客が目にするバロン(Barong)劇にも登場している⁵。

では、黒呪術師は具体的にどのような方法で人々を苦しめるのか。もう一度、マックフィーの経験した事例を引いておこう[MacPhee 1946:141-2]。

家族の中で突然物事がうまく運ばなくなり始めたとき、誰もそのことについて驚く人はいなかった。次々に皆に不幸がおこり、心配事が重なったためである。コックのラントゥンは厨房で滑って腕を骨折した。プギックは画鋸を踏んで、足が化膿した。猫が屋根から飛び降りると同時に、理由もなく死んでいた。一方で、ケスールとサンピはガレージになにかがいると断言していた。彼らに説明できないような事が幾夜も起こったからである。ガレージには彼ら以外誰もいないのにも関わらず、彼らは暗がりでもゥルスとプギックの自転車のベルの音を聞いた。彼らの名を呼ぶ声が外から聞こえてきたが、ドアを開けても誰もいなかった。そしてある夜遅くに、ケスールがガレージに向かって坂道を歩いていると、彼は馬と同じくらい大きな鳥が竹林の中に静かに佇んでいるのを見たのである。

その朝、コーヒーを運んでいるとき、プギックは寝屋の周囲にとぎれなく血痕が列のようにあるのを発見した。私はトッケー(バリにいるヤモリ的一种)が屋根で喧嘩をしたのだろうといったが、彼は同意しなかった。というのは、翌朝にも同じような血痕がついていたからであった。さらにある夜、私は耳元で大きな時計の音を聞いて目を覚ました。それは、素早く金属的な音で、目覚まし時計のような音であり、壁の外側から音がしたようだった。私は懐中電灯を手にとって、部屋の四方の壁を回り始めた。そして急ぎ外へ走り出たが、何の痕跡も見つからなかったのである。

朝になって、私が経験したことを話すと、皆はそれを黒呪術の仕業だとした。

この事例では、マックフィーとバリの人々の不可思議な現象に対する反応の違いがみえて興味深い。マックフィーは起こった現象に対して驚き当惑しており、徹底して原因を究明しようとしているが、バリの人々は不可思議な現象を当然のこととして受けとめているのだ。ここで注目したいのは、次々におこる不幸な出来事を黒呪術師がもたらした災厄として人々が解釈している点である。

次章においては、人々がどのように黒呪術師に対する認識を形成し、対処をするのかを具体的にしめしていくことになる。

5. 調査の概要

まずバリの概略を述べておこう。バリはインドネシア共和国バリ州の中心となる島で、南緯 8 度、東経 115 度にあり、インドネシアの政治経済の中心であるジャワ島のすぐ東方に位置する。面積は 5621 平方キロメートルで東京都の約 2.6 倍、愛媛県とほぼ同じだけの広さをもつ。島の中央部を東西に火山脈が走り、2000 メートル級の山が連なっている。南部の平野は穀倉地帯で、人口密度も高い。バリ島の伝統的な生業は農耕で、水田耕作をおこない、農耕に結びついた儀礼が多く見られる。儀礼は、バリの 2 種類の暦に基づいており、村落 (desa)、部落 (banjar)、起源集団、家族、ときに個人などの各社会単位において儀礼がある。

人口は 1990 年の時点で約 270 万人。現在は 300 万人に達している。人口の 90% 以上が、インドや以前のジャワの影響を受けたヒンドゥー教を信奉しており、その日常生活はさまざまな儀礼と密接に結びついている。

また、他のヒンドゥー教地域と同じく、カースト制が存在し、上位から、ブラフマーナ、サトリア、ウェイシャ、スードラとなっている。しかしインドのカースト制とは異なり、職業まで規制するものではなく、宗教儀礼や階級間の言葉の使用法以外は、きわめて緩やかなシステムになっている。宗教上は、プダンダ (pedanda) とプマンクー (pemangku) という 2 種類の祭司がいる。プダンダは、ブラフマーナの者でなければならない。プダンダは村落、水利組合、親族集団などの集団的な儀礼において、また祖霊を赤子の体内に再生させる儀礼、初潮を祝う儀礼、結婚式、火葬などのときも、浄化儀礼をおこなう。プマンクーはプダンダ以外の階級出身の祭司で、特定の寺院、社の維持や管理をおこない儀礼をおこなう。

また、通婚は、女性が自分のカーストよりも下位の男性との結婚することは禁じられているが、上位のカーストの男性と結婚することはかまわない。

調査対象地域は、インドネシア共和国バリ州カラングスム (Karangasem) 県の南東部にある X 村である。この村はバリ・ヒンドゥーの総本山 (pura Besakih) プサキ寺院を麓に擁する霊峰アグン (Agung) や、スライヤ山 (Seraya) から流れ出す河川が形成した扇状地を利用する農業を中心産業に据え、わずかだが漁労を営む住民もいる。バリ南部のバドゥン (Badun) 県やタバナン (Tabanan) 県に比べて観光化は進んではいないが、近年では、村内海岸部に外国人専用のコテージやレストランなどの観光施設も見られるようになっている。村の成員のカーストは、すべて平民階級のスード

ラになっている。

調査対象とした家族⁶は、長老のワヤン・クチョス(以下、人物名は全て仮名)を家長とする総勢 48 名(男 18 名、女 30 名)で構成されている(2002 年 4 月現在)。クチョスは現在までに妻を 8 名娶り(死去・離婚 4 名)、家族は結婚した娘・孫娘の一部を除いて同村内に戸籍をおいている(図 1:省略)。長老クチョスは、付近はもとより州都デンパサール(Denpasar)まで、その名が響いている高名な呪術医(balian)である。老齢ながら現役であり、同家族内における経済的地位も高く、多くの子供や孫が彼に借金をしている。また、他村の自身の親戚の家で暮らしている第 5 夫人を別にして、他の妻たちはあらゆる面で平等に扱っているという。

この家族の家長の跡継ぎは、第 1 夫人次男のマンク・サルである。彼は小学校教師を勤めるかたわら、呪術医を兼業している。家族の成員は、体調を崩したとき、あるいは経済問題などに関して、クチョスやサルに助言を求めることが少なくない。その他の家族の中で現金収入を得ることができる者の多くは、ホテルの従業員やドライバーなどの観光業に従事しており、若干だが農業を営む者もいる。女性成員の多くは専業主婦で、何人かはパートタイムの仕事を持っている。

次に、筆者と調査対象となった家族の関係について触れておく。筆者がこの家族の知己を得たのは、1998 年に行った短期調査において、レイモンド(第 1 夫人長男の次男)が調査助手を務めてくれたことが契機であった。以来この家族は、調査において公私ともに協力してくれる間柄となった。筆者が事件を知ったのは、2001 年 6 月にバリに訪れた際、黒呪術の「被害者」であるレイモンド自身の口から聞かされたことによる。現在バリの人々の間では、後述するように、一般的な黒呪術の話題に対する忌避や制約は少なくなり、インフォーマントや呪術医が自発的に情報を与える場合も多く[Lovric 1986: 88]、事例を収録しやすい傾向にあるといえるだろう。ただ、実体験として語られることは、筆者にとって初めての体験であったと同時に、本事例においては黒呪術師の被疑者が家族の一員であるために、成員たちはこの話題を家族以外に漏らすことはなかった。ただ、バリではこの種の話題を口にするのに対してとくに忌避意識はなく、被害者とされる人間すべてが筆者のインタビューを承諾した理由は、おそらく、筆者が直接的に彼らの利害に関わらない外国人であること、またバリの人々は一般に外国人には黒呪術が効かない⁷と考えていることに起因する。しかしながら、筆者は、すべての人間に対して、等分のラポールを結ぶということは不可能であり、人によって語りの内容にある程度の偏差がみられたり、都合によって隠蔽され

る部分があることも認識している。そのような意味では、十全に情報を獲得できたとは考えてはいない。

妖術研究における調査では、ファブレ=サーダが指摘しているように、調査者が不偏不党の中立的立場であることは不可能である[Favret=Saada 1980: 20-25]。当然筆者も「被疑者」と「被害者」の両者を同じように取材することはできず、その取材は主として「被害者」側で行われた。その点で筆者は「被害者」側に加担し、共犯関係を結んだということになる。ただし、「被疑者」との関係が完全に断たれるというほどの厳しい規制があるわけではなく、ある程度まで交流や取材は許されていた。それゆえ「被疑者」に対しても、一般的な黒呪術に対する見解などの取材は可能であったが、事件の渦中にある「被疑者」に対してそれ以上の質問をすることはできなかった。そのため、本稿において「被疑者 = 黒呪術師」からの視点が抜け落ちていることを、あらかじめ断っておかなければならない。

本稿の研究に際して用いた方法は、現地滞在によるフィールドワークである。2001年6月から2002年6月までの期間、断続的に約6ヶ月を調査に費やした。その間の滞在はレイモンド宅であり、前述したように、彼に調査助手を務めてもらった。調査方法は、「被害者」およびその周囲の人間に対するインタビューであり、家族に関わる儀礼や治療にも参加した。インタビューの使用言語は、公用語のインドネシア語である。また高齢者のインタビューにおいて、インドネシア語を話せない場合、バリ語の通訳をもちいた。このようにしてテープに録音したものを本稿では資料としているが、直接筆者が翻訳できない場合は、調査助手とディスカッションをおこない、そこでの理解をもとに、日本語テキストとした。また、必要に応じてインタビューや儀礼等にビデオカメラを用いた。

¹ ilmuとはインドネシア語で、もともと「知識」を意味する。それが転じて、「科学」という意味にも使われる。たとえば、社会学は ilmu sosial というように使われる。hitam は「黒」、putih は「白」を意味する。

² また、災厄だけでなく、災厄をとりまく諸要素を扱うため、人に災厄をもたらす技術を黒呪術と呼び、その結果引き起こされた病気を「病」と呼ぶ。

³ たとえば、川田は知識の動態を、知識の集積・散逸という概念を用いて、フィリピンの呪術を考察している[詳しくは川田 2002]。

⁴ ジェンセンとスルヤニは、バリの西洋医や精神科医は、治療効果を上げるために呪術医の仕事を知識で知る必要があるとしている[Jensen and Suryani 1992: 85]。

⁵ バロンとは、黒呪術師を代表するランダの対抗者とされている。バロンは善なる聖獣で、その姿は虎や獅子などをデフォルメしたものである。バロンは男性を表し「右ノ

白呪術」を使うのに対し、ランダは女性を表し「左ノ黒呪術」を使うと解釈されている[吉田 1976:47]。バロンとランダの存在は、多くの研究者から二分法的解釈をされており、バリ文化の根幹をなすものと考えられている。しかしベロによると、「バロン」と「チャロナラン」は別々のもので、1936年ごろこの2つの演劇は結びつけられ、現在の原型がつけられたという[Belo 1960:97-8]。

⁶ 本論では、「家族」を一人の家長を頭とする父系血縁集団とし、「一族」を一族寺(pura ibu)を共有する血縁集団、「ダディア(dadia)」もしくは「起源集団」を先祖の起源を同じくする集団として便宜的に使用する。

⁷ 外国人に対して黒呪術は効かないというのは、少し語弊があるかもしれない。彼らの話では、外国人でもバリに長く住んでいると黒呪術によって患うことがあるという。また、外国人に対して黒呪術が「役に立たない」という語りは、古くはコヴァルビアスの『バリ島』にも記されている[コヴァルビアス 1991: 325]。