

終章

現在までの考察で、「災厄」の生成と変容のプロセスのなかに、災因をめぐる個人から集団への主題の移行、事件の解釈や対処法にみる個人の限定された行動規範・説明様式、呪物探しによる人々の論理性のあり方、集団内のキーパーソンによる共同性の形成、その背景となる集団内の経済的問題や人間関係の緊張、占い師や呪術医といった外部の権威、憑依の語りのコンテクストなどを検証してきた。これにより、「複数の物語の共時的分布、通時的交替と変異」の分析という本稿の目的は、半ばまで達成されたと考える。

残された課題は、バリの人々の「黒呪術」をめぐる実践から、バリ文化の研究史における黒呪術の位置づけを再考することであるが、その際にまず注目すべきは、災厄の原因とされた個人が、集団から決定的に排除されないという対処法ではないだろうか。

他の民族誌例に目を移すと、妖術現象の多くは、妖術師ないしそう目されるものへの嫌疑から告発、制裁、罪を購うための補償という過程を辿るのが一般的である。たとえば、アフリカやヨーロッパにおける妖術は、「ネガティブなもの」を妖術師に背負わせることによって成立し維持される、あるいはスケープゴートとしての妖術師を必要とする共同体の構造を顕在化させるものとしてあるという[たとえば山口 1974; 1975]。そこでは、当該社会における道徳的・倫理的規範などによって断罪される妖術師の姿がみてとれる。しかし、本事例の場合、妖術師への制裁や完全なる排除などのクライマックスを経験しないまま、問題が別の方向へ移行してしまったのである¹。

また、東賢太郎は「妖術という現実」と「周囲の人間と妖術師の関係による現実」を切り分けつつフィリピンの事例を考察し、「誰が妖術師であるかは状況依存的な問題であり、自分がどの立場にあるかが大きく影響する。ある人々が……(妖術師と呼ばれる人物を)排除する時に、ある人々は……(この人物を)包摂する」[東 2002:160 丸括弧内筆者]、ということを明らかにした。親族・友人とその他の村人との双方からみた対立する「現実」、いわば、妖術師とされる人物の関係性が切り結ぶところに存在の差異があらわれる妖術師である。だが、本事例はそれとも異なり、同じ集団・人々の中で、妖術師に対する排除と包摂が同時に起こっているのである。

先にみたように、第8夫人ニラは集団内における「他者」として孤立し、ときに糾弾されつつも、結果として家族から排除されることはなかった。これと同じようなことは、家族集団よりも大きな村落レベルの集団においてもみられる。筆者は、フィールドとする村内で黒呪術師と噂される何人かの人物と知り合ったが、彼・彼女らが告発されたり、公的な場で非難されたりすることはなかった。表面上は、人々はその人物と仲良くふ

るまうのである。また、筆者と同様の経験は、吉田のバリの占い師についての論文にも記されている[吉田 1983:138]。

このようなことがバリにおいて一般的だとするならば、排除と包摂の同時進行的な様態はバリの文化的傾向性を示しているのではないか、という仮説が成り立つ。本事例にひきつけていえば、その鍵は、前章でみた災因の主題が個人から集団に移行した点にあると考えられる。

最終的に、彼らは、「黒呪術師」に対する決定的な制裁を回避したまま神上がり儀式を行い、その後、個々人の関係においてある程度のしこりは残るにせよ、表面的には家族の一員としてニラを受け入れていくのである²。すなわち、黒呪術事件から儀礼の遂行へという質的転換は、家族内における排除から同化、あるいは混乱から安定へのプロセスにほかならないといえるだろう。

では、なぜバリではこのようなことが起こるのだろうか。ここで明らかにしたいのは、クチョスの家族の人々が「黒呪術の物語」を「祖霊祭祀の物語」へと接続していく(あるいはすり替えていくといってもいいかもしれない)メカニズムである。そこで、現代のバリ=ヒンドゥー社会において、人々が活用する祖霊祭祀、民俗医療と黒呪術がいかなるコンテキストにおかれているのか、まず社会的制度の側面からみていきたい。その後、再び本事例に立ち返って、2つの物語がなぜ接続されるのかを考察する。

1. 社会制度の中の祖霊祭祀と民俗医療

インドネシア共和国の独立後、国家が成立するにあたって、政府はパンチャ・シラ (panca sila: 建国の五原則) を定めた。そのうちのひとつに「唯一神に対する信仰」という項目があり、現在、インドネシア国民はイスラム教、カトリック、プロテスタント、仏教およびヒンドゥーの5つの宗教のどれかを信仰しなければならない。しかし、もともとバリのヒンドゥーは、伝来したヒンドゥーの神々にくわえ、地方によって異なる土着神や家系によって異なる祖霊神、あるいはさまざまな物体に宿る霊に対する信仰が融合したものであった。ヒンドゥー教が国教化する以前、世界一のイスラム人口を持つインドネシアのなかで、少数派であるバリのヒンドゥー教徒には、ヒンドゥーを原始的な多神教とみなすイスラム教徒の批判を退け、自分たちの宗教をインドネシア共和国公認の宗教にするには、ヒンドゥーを一神教にせざるを得ない必要性があった。そこで、バリ=ヒンドゥーは、地域によって多様性のある信仰の様式に共通性を持たせ、明文化を進めた。

こうして 1957 年、バリ=ヒンドゥー青年組織(Angkatan Muda Hindu Bali)は会議を主催し、15 の決議をおこなった。決議内容の多くは、バリ=ヒンドゥーを憲法に基づく近代宗教に改革するための所信表明である。バリ=ヒンドゥーの国教化の過程で、公的にバリ=ヒンドゥーは、多神教的現れを唯一神サン・ヒャン・ウィディ(Sang Hyang Widi)のさまざまな化身に過ぎないと解釈するようになり、現在ではこの解釈がバリの社会通念となった。このようなバリ=ヒンドゥーの教義化は細部にわたって浸透することになる。そのなかでもとりわけここで注目したいのは、「バリ=ヒンドゥーの儀礼を単純化、統一化する」という点と、「バリ伝統のロンタル文書等を普通のバリ語やインドネシア語に翻訳する」、そして「バリ・ヒンドゥーの教えを書物化」という点である[福島 2002:333]。

たとえば、本事例におけるクチョスの家族においても、このような傾向がみられ、彼らは書物を参照しつつ儀礼を執りおこなっている。サルが所有している儀礼教本³は、儀礼を、神の儀礼(dewa yadnya)、祖霊・死霊の儀礼(pitra yadnya)、人間の儀礼(manusia yadnya)と大きく三つに分類し、それぞれのなかでさらに細分化している。さらにもうひとつの儀礼教本⁴(書名:Catur yadnya か?)は、そのように細分化した儀礼について記しており、儀礼のひとつひとつにふさわしい供物の製法を事細かに図示している。いわば、儀礼と供物製作のマニュアル本として、広く使われているのである。さらに興味深いことに、後者は「供物のトゥカン・トゥヌン(tukang-tunung banten)」と呼ばれる3人のトゥヌン(Ida Ayu Biang, A.A.Kt. Sebri, Ida Ayu Biang Oka)から情報を採取しているのである。書誌情報に関する詳細は不明だが、きちんとした出版物であり、このような書物のクレジットにトゥヌンの名前が記され、その語りが明文化しているのである。おそらく儀礼を実施する際は、地域や家族によって多少のアレンジがあると考えられるが、出版物という近代産業の産物は、儀礼という画一化しがたい文化的構築物やトゥヌンという文化的権威をも取り込み、一般家庭にまで広く出回り、活用されていると考えられる。

では、呪術医を代表とする民俗医療の分野はどうだろうか(以下の2段落にわたるインドネシア政府の地域政策の記述は、コーナーらからの援用である[Conner & Asch & Asch 1986:34-35])。1968年、スハルトの新秩序体制になると、地域医療政策は、5カ年計画で辺境地に診療所を設立することに始まり、WHOやUNICEFなどの国際機関や政府機関が共同ですすめる一大プロジェクトとなった。その結果、数期を経て、1980年代には、ほぼインドネシア全域にわたって診療所が設置されるようになった。このような政府主導のプライマリー・ヘルスケアプロジェクトは、包括的な地域開発プ

プログラムの一環として、それぞれの地域に行き渡った。同時に、このような地域開発政策は、村と官僚制度を仲介する役割も果たした。プライマリー・ヘルスケアプロジェクトは、恒久的な対策として、地域の成員に初歩的な医学を学ばせて活動させるという低予算医療の狙いがあった。これらの政策は、表向きには、限られた医療資源を地方に均一化して分配する目的があったのである。

これらの政策は、バリ社会における呪術医の位置に大きな影響をあたえた。医療従事者や行政の民俗医療者に対する姿勢は、インフォーマルなレベルと公的な政府決定では大きく異なっていた。地域医療プログラムがはじまった当初は、呪術医やその他の民俗医療者はほとんど無視されていた。というのは、多くの医者には教養のある医療従事者は尊敬を受け、無学な民俗医療者は軽蔑されるべきというオランダ流の態度が広く流布していたからである。しかし、地域で働く医者は、自分たちが対応できる範囲が限られていることに気づいた。そして、貧しく近代的医療知識がない人々にとって、近代医療は心理的にも経済的にも敷居が高く、彼らが病になった場合にとるべき手段は、民俗医療者に頼る、もしくはまったく手当をしないということが明らかになった。そこで医者の一部は呪術医から民俗医療を学び、病によっては呪術医と共同で治療に当たるケースもみられるようになった⁵。近代医療と民俗医療は、競合的ではなく、相互補完的な関係を築くようになったのである⁶。

そして、このような影響を受けて、民俗医療にも文書化がはじまる。前述したように、サルは文書による独習によって呪術医としての力を獲得した。ここでは、彼が独習した本に着目したい。本の題名は『バリ・ロンタール文書翻訳版 第3部 (Terjemahan Lontar Usada Bali Bagian 3)』(以下『ロンタール』)といい、バリ島に伝わる古文書をインドネシア語に翻訳したものである。製作者はバリ州厚生省地域事務局 (Kantor Wilayah Departmen kesehatan Propinsi Bali) に属するバリ・ロンタール文書翻訳プロジェクト (Proyek Terjemahan Lontar Usada Bali) である。共同製作者として、アジア基金⁷ (The Asia Foundation) も記されている。正確な出版年は記されていないが、本文中に翻訳作業は1980年8月1日より開始したとあることから、80年代前半か半ばに発行されたと推測される。また同書は第3部となっており、以前に少なくとも2冊の訳書が編まれていると考えられる。以下続刊されているかどうかは、不明である。『ロンタール』は、7点のロンタール文書を翻訳したものであり、本文中には調査員が25のロンタール文書を入手したことが記されている。翻訳者も20人にわたる、かなり大がかりなプロジェクトであることがうかがえる。

『ロンタール』の緒言では「政府は、インドネシア民族の努力の反映である国民の健

康システムを強化・発展させることに目下邁進しており、公共の福祉を目的として、(この本は)国民が高度の健康水準に到達するため製作された」[Proyek Terjemahan Lontar Usada Bali:](括弧内筆者の加筆)と高らかに謳っている。ここでいう健康システムとは「(生活の)方向性、目的、形式をあたえる基礎的思考であり、健康確立の本質」[Ibid:](括弧内筆者の加筆)と定義される。そして同書の目的として、第一に「ロントール文書に満たされている、先祖の遺産に隠された知識を掘り起こし、発展させる」、そして第二に「伝統の価値を、多くの知識人、政府、民衆に広め」、「広い姿勢と視野を開くため、学問分野に対しても貢献する」旨を言挙げしてある[Ibid:]。その内容は民俗薬理や病気の診断の方法、病に適したマントラなどが詳細に記されている。

ここで興味深い点は、国家が健康の定義をおこない、健康を重要視し、政府が提唱する健康概念の中に民俗知識を取り込んでいるところにある。そして個人では困難であろう、体系化されていない民俗医療の知識の組織的な探索・採取を精力的におこなっている。「伝統的価値」の再評価とその知識を民衆に還元することが、いわば政府主導でおこなわれているのである。

このような政府の作業、つまり民俗知識の印刷物化の恩恵を受け、サルは呪術医になることができたのである。サルのように師匠を持たず、文書による独習によって呪術医になるケースは、若い世代の呪術医にはそれほど珍しいことではない。ここで、印刷物重視の傾向がみてとれるだろう⁸。また、ヒーラーとなったジェロスリも、市販のヨガ教本(Ajaran kedarini)を参照して家族の治療をおこなっていた。彼女は直接神の声を聞いていたにもかかわらず、体系化されたヨガ教本に依存し、家族の治療をおこなっていた⁹。ここでひとつ指摘できるのは、バリの人々は教義化・明文化された印刷物に対して信頼性を持つようになってきていることであろう。この傾向に強い推進力をあたえたのが、宗教的教義の改革、行政組織の整備にくわえて、資本主義の進展、印刷・出版というコミュニケーション技術の発展である。つまり、アンダーソンが提唱した「出版資本主義」[アンダーソン 1987]が出現し、それが公用語のインドネシア語を浸透を促し、国民意識の基礎を築き、同時に人々の地域文化に対する認識をあらためさせた。とりわけ国家や知識人によって出版された(つまり権威づけられた)文化は、とくに信頼を受けるようになった。

おそらくバリ=ヒンドゥーやその儀礼、民俗医療は、実生活における必要性・宗教的意図・文化保存の価値感などが、憲法パンチャ・シラの「多様性の中の統一」というイデオロギーに合致した結果、優遇的措置を受けることになった¹⁰。だが、これは、政府

と民衆の利害が一致した幸運な例である。先の『ロンタール』でみたように、政府の息がかかった製作者は、多様な民族が存在するインドネシアにおいて、「インドネシア民族」という多分に観念的な用語を使って¹¹、民俗知識を国家の財産とみなしながら、国家的プロジェクトの理念を語っている。すなわち、近代的な制度の枠内において、バリ=ヒンドゥーも、その儀礼も、民俗医療もその存在が保証されたといっている。いいかえれば、これらは社会的認知を受けたものとしてとらえることができる¹²。

2. 黒呪術と制度・出版文化

それでは、一方の黒呪術はどうだろうか。黒呪術と制度との関係を俯瞰してみよう。インドネシアにおける邪術・黒呪術と法の関係は、長年にわたって葛藤を続けた。たとえば、オランダ植民地時代当初のニューギニアでは、慣習法がオランダ植民地政府の法律と並立して存在していた。というよりも、オランダ法の中に邪術を認める法はないのだが、オランダ植民地政府はニューギニアを統治するにあたって、現地の慣習法を基礎にしたものをつくって、司法を執行行っていたのである[Slaats and Portier 1993:139-141]。しかしながら、インドネシア独立後に事情は一変する。近代国家を目指すインドネシア政府は、国内の法律を一元化することに邁進しなければならなかった。その過程において、黒呪術の類は存在しないものとして刑法は編まれていった。

だが、一般の人々にとって、超自然的存在や邪術への信念は強く、人々はそれらへの対処を盛り込んだ法律作成に長く固執した[Ibid:141]。メディアにも同じような傾向があった。たとえば、1980 年後半、出版メディアは北スマトラでおこったベグ・ガジャン(begu gajang:北スマトラの邪術師・邪霊)の事件をこぞって報道し、見出しには以下のような言葉が連ねられた。「ベグ・ガジャンを告訴-犠牲者は死亡、民衆の怒りいまだ続く」(『ワスパダ:waspada』1987 年2月 14 日号)、「ベグ・ガジャン事件は延期との噂-被告は法的保護を求める」(『シナール・インドネシア・バル:Sinar Indonesia Baru』1988 年 1 月 29 日号)、「ベグ・ガジャンの出現により、メラヌス・グルトン(Meranus Gultom)の家を破壊した9人に、シマルングン(Simalungun)裁判所が有罪判決」(『シナール・インドネシア・バル』1988 年2月4日号)、「ベグ・ガジャンの破壊-シマルングン知事はベグ・ガジャンとの対決を決意-呪術師は出廷を拒否」(『テンポ:Tempo』1988 年2月6日号)などである[Ibid:142]。事件の内容は、見出しから推測するしかないが、ベグ・ガジャンの「被害者(法的には被告)」が、災厄を受けた報復として「ベグ・ガジャン」周辺に破壊行為をおこなった結果、逮捕されて裁判を受けている

といったところだろうか。そして各社の主旨としては、邪術師を合法的に裁き、「被害者」を冤罪にしたいと主張しているようにもみえる。このような流れを受けて、合法的思考と民衆の考え方の間を一致させることを論じる人々なかで、法律によって呪術の実践を禁じるという旨を刑法に含めたいという風潮がおこった。

このような意見は、近代化を推進する法制度にとって、ジレンマを引き起こした。まず、呪術の問題は日常生活において、個々人の意見が異なり、法律として調整することが困難だったのである。そして、なによりも呪術を法律に組み入れること自体が、合理的なシステムとしての法律に矛盾を引き起こすことになるという問題があった[Ibid: 144]。

結局、いくつかの例外を除いて、現代インドネシア法のなかに呪術に関する事項が組み入れられることはなかった[Ibid: 138]。ちなみに例外的に取り入れられた法律は、以下の3つになっている[Ibid: 138]。

刑法第 545 条：占い師および夢見の専門化を禁止する。

刑法第 546 条：護符やお守り、超自然物(呪物)の販売・所有、呪術知識や技術に携わることを罪とする。

刑法第 547 条：法廷の宣誓のときに、護符を持つことを禁止する。

たしかにこのように法律に明記されると、呪術の存在は、部分的にしる国家に認められているようにみえる。しかし、実際はこれらの法律は、まったく機能していないといっているだろう。インドネシアを見渡しても、専門の占い師は数えきれないほどいるし(実見したジャカルタやバリでも当然そうである)、護符・お守りを身につけている人もごく普通にいる¹³。また、そのような人々が法的に処罰された例も、筆者は寡聞にして知らない。第 547 条は法廷という場所についてであるが、普通に生活する一般の人々には、ほとんど関わりのない法律であり、日常生活の中でどれほど有効なものかは疑問である。

これらの例外とされる法律の中で、もっとも注目すべきは、黒呪術に関してはまったく言及されていない点である。つまり、このことは、黒呪術の類が、制度的には黙殺された存在ということを示している。だが実際のところ、邪術師に対処する慣習は、政府から容認されているのが実状といっているだろう。たとえば、カリマンタン島のカリス人行政村で、1995 年に邪術師告発がおこなわれた事例がある。被疑者は、「熱湯から石を取りだすバパック神判(bapak)」によって、ことの理非を確かめられることにな

った。その際、オブザーバーとして郡指導協議会の面々が招かれている。メンバーは、警吏から2名、国軍から1名、郡代理事務所員から1名、宗教省事務所から1名の5名である。神判の結果、被疑者は有罪となり、慣習法による罰を受けることになった。郡指導協議会のメンバーたちはその判決に異を唱えることなく、村から謝礼を受け取り、オブザーバーとしての役割を果たした[奥野 2004:227-250]。現在でも、このような慣習法による邪術師とみなされる人物への裁きがおこなわれているのである¹⁴。

バリには黒呪術師を告発する慣習制度はない。しかし、2章でみたように、黒呪術の「被害者」が「黒呪術」攻撃の証拠とされる呪物を発見しても、人々はそれが法的な意味をもたないことを知っていた。黒呪術は、人々にその存在を信じられながらも、制度上は無視されているという奇妙な位置取りをとっているのである。

そしてその傍らで、黒呪術に関する書物は出版され、人々の間で流布しているのである。また、ここでサルの事例を引いておこう。筆者とサルが話をしているときに、第8夫人ニラの黒呪術の力はどれほどまでに強力かという話題がでた。その時サルは、ある本を部屋から取りだし、そこに載っている図を示しながら、説明してくれたのである。サルは、家族がニラの呪術の脅威にさらされて以来、敵を知るためにこの本を手に入れたのだという。本の書名は『バリからの黒呪術 (Ilmu hitam dari Bali)』である。

本の著者は、自分自身が説明のつかない奇妙な病を患ったことがあり、その経験が黒呪術に関する本を執筆する動機になったという。緒言を読むと、著者は、まず呪術には「黒／左の呪術」と「白／右の呪術」があることを説明し、本書ではおもに黒呪術について記述するという(ただし呪術の領域は広すぎて、すべてをカバーしているわけではないとの断り書きがある)。方法は、バリの地域ごとの図書館に赴き文献を渉猟したことと、著者の個人的経験に基づく観察からなっている。目的は、第一にバリの社会的側面から、呪術の問題群を明らかにし、分析し、考察することにあるとしている。それとともに、同書は特別な目的も持っているという。呪術は昔からそして未来永劫存在し、地球上で発展し続けるだろうという事実を、バリの人々やインドネシア国民に理解させる。著者の主張はここにある。くわえて、同書を残すことで、呪術の知識を我々すべての子孫に与え、呪術を警戒させて、不可視の呪術攻撃に対する予期ができるようにさせたい[Kardji 1999:1-2]。これが本書の目的だという。なんとも壮大な目的であるが、本の内容自体は、赤子を邪神に捧げるなどのおどろおどろしい黒呪術師の義務、黒呪術師が使用する道具、またどのようなマントラでどのような効果が得られるか、黒呪術師がどのようなものに変身できるか、そして黒呪術師にまつわるうわさ話や物語などがふんだんに盛り込まれたものである。この本が、実際にどの程度黒

呪術対策に役立つのかは不明である。だが、たとえ一部であれ、人々がこの種の本を読んで黒呪術師に対する恐怖心をかきたてているのは想像に難くない。黒呪術に関する出版物は、人々の社会的想像力を裏打ちする役割を担っているのである。しかしこのように、煽られた恐怖心は、ときに悲劇的な方向へとエスカレートしていく。

これは極端な例だが、黒呪術師と目される人物が「被害者」の家族から暴行を受けたり、殺されたという記事がバリ州の新聞に 1977-8 年の間に複数掲載された[Conner and Asch and Asch 1986:69]。筆者が採取した新聞記事にも、同様の事件が扱われている。70 年代後半から 10 年以上たった 1992 年 8 月 3 日付のバリ・ポスト紙(Bali post)にも、以前に報道した 1992 年 6 月 17 日のティヤニアル村の殺人事件と、7 月 22 日にブレレン村でおこった殺人事件は、実は黒呪術を使って殺人もしくは病を引き起こしたとされる人物が殺された、と伝えている。この筆者は、最初に雑誌テンポ[Tempo: 1992 年 5 月 16 日発行、22 巻 11 号]に掲載されたスマトラ島とイリアン・ジャヤでおこった同様の事件を引き¹⁵、病や死の原因が呪術にあると考える人がインドネシアに沢山いることを示した後、人が病になる原因について病因学的側面と民俗学的側面から広く論述し、バリもいまだに黒呪術の存在に対する信念が維持されていることに言及した[Atmadja 1992]。この記事の筆者は、正面から黒呪術を否定しているわけではないが、広い視野から人の病や死の原因について語ることで、暗に黒呪術が迷信であることを人々に理解させようとする節がある。おそらく筆者は、啓蒙的意図をもって執筆したのであろう。つまり、この記事は、制度上は認められなかったが、現在においても黒呪術は人々の間で根強く信じられていることを示唆しており、社会的想像力が暴走することの危険性を知らしめてくれる。

ただ誤解を招かないために付言すれば、このような黒呪術師に対する暴発は、多くが実際には回避されているということである。そして、それを回避させる方法こそが、祖霊祭祀ということになる。

本章では、ここまで祖霊祭祀と民俗医療、黒呪術がどのように現代バリ=ヒンドゥー社会において受容されているかを考察してきた。つぎに、これらの社会的な受容のされ方を前提に、なぜ2つの物語が接続されるのかを、今一度、本事例群に立ち返って明らかにしたい。黒呪術がなしたとされる災厄に苛まれたクチョスの家族が、どのように社会的想像力を誘発させ、またそれから何を得たのかをみていこう。

3. 黒呪術 -排除と関係性の表出の物語-

本節では、黒呪術の物語に対する総括をおこなってみたい。

まず、ここで注目したいのは黒呪術が集団内に波及していく状況である。端的にいうと、ワティが憑依現象を起こす以前にも、黒呪術によって病に伏せたとされる人間は幾人かいたのだが、彼ら個々人の受けた災厄は単に個別的な問題であった。もちろん彼女の憑依以前からニラに疑惑を抱く者もいたが、確証をもつまでにいならず、家族全体が混乱に陥るようなことはなかった。クチョス家の場合、混乱が始まったのは、まさにワティの発言を起点としてのことなのである。いいかえれば、事後、人々は過去の出来事を「黒呪術」により再編成して全体的な判断を下し、あらためてその対処を行ったのである¹⁶。

では、なぜ人々は状況に対する遡及的な解釈を行ったのだろうか。病もしくは黒呪術が個別的な問題であったときは、つねに現在進行形である事象に対して、人々がその場その場で得られる情報は、きわめて限定された断片的なものになる。そして、それはあくまで個人と事象が織りなすインターアクションによって構築、黒呪術への対応は、あくまでも一人一人の対症療法であったことはすでに示した。しかし、本事例群では、個人的経験であった「黒呪術問題」が、ワティとジェロスリ、そしてトゥヌンの憑依の語り、あるいは呪術医から情報を得たことを境に、ニラという共通の内的「他者」を創り出すことで、集団内に蔓延していったのである。

クチョスの家族は 48 人からなる個人の集合体であるが、サルやルミのようなキーパーソンが存在し、家族内の統一見解を誘導することで、新たな人間関係を形成した。ここで見出された黒呪術の顕著な波及効果とは、すでに述べたようにサルとルミの家族内における「政治力」の上昇であった。それに明確な政治的意識があったのか否かを判別する術はない。しかし、彼ら2人だけに黒呪術事件による有意性が働いたのではない。他の多くの成員にとっても、それは有意だったのである。もしサルとルミの影響力だけで集団が動かせるのならば、ルミの長女レンゴが病に倒れた 1994 年に、事件が集団の問題として浮上してもおかしくなかったはずである。今回、黒呪術事件が家族全体の問題となった背景には、2つの要因があった。ひとつには、多数の人間に災厄が集中して降りかかった時期があったという偶発性の問題、もうひとつは、その原因が黒呪術であるという承認・認定を、集団が憑依現象や呪術医・占い師という権威者により「外部」から受けとったことである。これらのような条件が重なったことにより、サルとルミの集団への実践的な情動操作が可能になったのである。

このようにして彼らは、災厄の原因を帰すべき黒呪術という「物語生成装置」[浜本 1985: 121]を手に入れたわけだが、かといって、彼らの黒呪術をめぐる情報は必ずしも正確ではない。当然ながら、情報は伝達の過程で変容を強いられ、誤解され、増幅され、あるいは削除される。いわば、遊びの要素を排除した「伝言ゲーム」のような状態になる。一例を挙げると、ドベル(第1夫人三男の長男)を取材した際、筆者はレイモンド(第1夫人長男の長男)にあらかじめ黒呪術による被害状況を聞いておいた。彼の話では、「ドベルはニラの家でコーヒー飲んだ翌日に歯が折れた」ということであったが、ドベル本人に尋ねてみると、「ニラの家でコーヒーを飲んだ約1ヶ月後、唇が腫れた」という答えが返ってきた。こうして語り自体が変容し、ひとつのテキストが話者それぞれの想像力によって半ば恣意的に味付けされ、集団化し、いびつになりながらも集団の中で経験として共有されることになったのである。さらにいえば、この「黒呪術」は、実際に経験をしていない大部分の家族にとってはコミュニケーション、あるいは間接的経験とコミュニケーションとのセットによって獲得される情報にすぎないが、いくつもの語りが出されていく過程において、黒呪術の物語の「呪縛」[浜本 1985: 121]は、さまざまな現実を物語に収斂させ、成員たちにまるで自分の経験のようなりアリティを与えるのである。

また、過去にあった不幸こそが、黒呪術をたしかに存在すると確信させる材料になる。それどころか、過去にあった日常の何気ない場面でも、その証拠になりうるのである。たとえば、チョエは以前に親友の家で食事をしたことさえ、災因としていたのである。本来ならば、日常的に起こる出来事の多くは、現在の結果に対する原因として完全に結びつきようもないはずである。にもかかわらず、あるいはそうであるからこそ、黒呪術による因果的連関を過去のあらゆる時点において、見てとることが可能になるのである。ゆえに黒呪術の論理は、個々人が自らの過去を深く掘り下げる作業を要求する。黒呪術の物語が持つ性質とは、すでにあった人間関係を引き寄せ、たとえそれがどのような関係であっても固定化を許さず、出来事を再編集することを可能にするものなのである。親しい関係を悪化させるだけでなく、もともとあった緊張関係を暴き出す道具にもなりうる柔軟性をもつのである。

こうして、黒呪術の物語は集団内に善悪の基準をもたらし、加害者と被害者を産みだす。「加害者」ニラは、バリ文化に内在する「悪」、すなわち黒呪術を体現する個人として措定されることになったのである。この点に関して想起したいのが、渡辺公三の指摘である。彼は、「病の語り」について「語るための条件という視点から見れば、問題となる<他者性>が現実の存在か非現実か、ということは二義的価値しかもち得

ない。病を蒙った当事者に照準を合わせた物語の内部で、ある影響力を行使することのできる存在でありさえすれば、それが、現実の他者(その通常の知覚では捉えられぬ不可視の力)であれ、死者の力であれ、一定の等価性をもつ。病の〈物語の構造〉の中で力を揮う〈行為項〉となりうる。有意な存在が〈他者性〉として構成されるのである」と述べている[渡辺 1983b:341]。すなわち、不幸の中で何の責任もない善に属する自分たちと対比する「他者」として、ニラはバリの文化表象が提供する悪の象徴である「黒呪術師」というラベルを貼付されることになったのである。

もちろんこのようなラベルの貼付は、集団内における非同一性の顕在化であり、集団に災厄をもたらす「他者」として排除の方向を決定づける役割を担う。そして、黒呪術師を排除する際、それまで水面下に潜んでいた個々の関係性が一気に表出する契機となるのである。

だが、その一方で、黒呪術の物語のなかにある集団は、共同で災厄を除く方法を模索しなければならなかった。前述したように、黒呪術に対抗するために人々が行うもっとも代表的な行動様式は、呪術医に治療を依頼することであり、事実、筆者が調べた限り、災厄に見舞われた個々人は呪術医を利用していた。ごく一般的にいて、フィールドであるカラングASM県周辺における呪術医の治療は、おもに個々の災厄への対症療法的な浄化儀礼や呪物探し、被害者が受けた呪術を加害者に「返す」といった施術を中心とするものである。しかしながら、問題が家族集団全体に拡大し脅威として共有された以上、呪術医による治療だけでは新たな災厄の発生を十分に防止できず、さらに混乱が深まる可能性も高い。そこで彼らは、たとえば高名な影絵芝居師による悪魔払いを受けるなど、集団全体を浄化するようなマス・カタルシス的対処法を求めるか、もしくは、第8夫人ニラを完全に排除し、その黒呪術の影響をも封じるような対処法を選ぶことになるだろう。

しかし、実際にはニラは制裁や完全な排除を受けることはなかった。「祖霊祭祀」のなかに、黒呪術の無効化という語りが存在したからである。この点において、ニラを排除から救った祖霊祭祀の物語は、接続されるべくして登場した第2の物語生成装置だったのではないだろうか。

4. コミュニケーションプロセスにおける憑依の語りと祖霊祭祀の物語

つぎに、災厄時の憑依の語りは、集団におけるコミュニケーションプロセスでどのような位置づけになるのだろうか。そして、黒呪術がもつ排除の性質を打ち消す祖霊祭

祀とはどのような意味をもっているのだろうか。

以下は「黒呪術事件」における集団の行動を、憑依の語りをポイントにして示している。時系列的にもう一度確認しておこう。

呪術医によって黒呪術の存在が確認され、個々人が対応する段階。この段階では、ニラに疑惑があるものの、それが明るみにでない。

ワティの憑依現象によって黒呪術師の正体がニラと発覚した段階。ここでは、黒呪術の経験が集団に共有され、その攻撃が他人事ではなく我が身に迫る如実な「災厄」として認識される。この際、ニラを排除する方向性があらわれる。

トゥヌンのお告げから、黒呪術の存在が裏付けられるとともに、その根本的原因として神上がり儀礼の未遂行が挙げられる段階。ここで黒呪術という主題がフェードアウトし、儀礼の遂行が中心的な主題へと変わる。この後、ワティとジェロスリも同様の発言をし、トゥヌンの助言を補強する。神上がり儀礼が行われる際、ニラも参加が許される。

の段階では、集団内に黒呪術に対する共通認識はみられず、被害者が見舞われた災厄に関しても物語としての一貫性と統一性が見いだせない。

の段階において、黒呪術が集団内に波及していく状況があらわれる。原因の説明は問題の解決に繋がる。ここでのワティの語りは災厄の発生に必然性を与え、周囲の人々に新たな解釈の探求を促しトゥヌンのもとへを向かわせることになった。

の段階では、「黒呪術の物語」が「祖霊祭祀の物語」にシフトしていく。これはトゥヌンの語りが分岐点となっている。つまり、災厄を安定的な状態からの一時的な逸脱とし、不可視の秩序の安定的状態への回復を目指す物語を組織する語りになっている。人々は、トゥヌンやワティ、そしてジェロスリが提出する語りを信じ、神上がり儀礼の遂行に向けての行動をはじめたのである。前述したように、そこでは憑依の語りが集団にとって確固とした行動の指針になっているのは疑いない。

では、災厄の原因や起源の追求など、集団にとって重要な問題に答えを与える憑依の語りは、バリにおいてどのような性質をもつのだろうか。バリにおいて膨大な憑依現象のデータを収集したジェンセンとスルヤニは、自我を自らの手でコントロールすることに高い価値を見いだす西洋の思考およびパーソナリティと対比して、バリの人々は、その人生をも家族や祖霊、超自然的な存在に預けていると述べている。さらに、実際に憑依を経験したか、あるいは憑依現象を期待しているバリ人にとって、自

我を失うことに恐れはない、ともしている[Jensen & Suruyani 1993: 173-174]。そして、バリの憑依が西洋文化ともっとも異なる点は、憑依の型が社会的に形式性を付与されるところにある。つまり、憑依現象が一般的というだけでなく、社会に対してじつに多様で有益な機能を果たしているところにあるのだ[Ibid: 175]。こうしてジェンセンらは、憑依現象の多くが、意識的と無意識的とに関わらず、宗教などに結びつく社会実践であるということを示している[Ibid: 185-186]。ベイトソンとミードも、バリの村の会議において巫師がトランスをして重要事項を決定し、公的な役割を担う事例を報告している[ベイトソン&ミード 2001: 63]。

憑依の社会実践について、もう少し具体的にみてみよう。憑依現象は、先にみたように、憑依される個人の関係性に影響を与えはするが、発言の責任をその個人に帰することはない。また、憑依霊は憑依される者の人格に統合される存在ではない。ワティにしろジェロスリにしろ、家族に莫大な経済的打撃を与える祖霊祭祀を要求したが、それによって彼女たちが非難されることはない。かりに彼女たちが、祖霊祭祀と同じくらいの経済力を必要とするものを、家族に個人的に要求したとしても、それは決して受け容れられはしないだろう。おそらくそのようなものを要求しただけで、規範に外れる逸脱的行為とみなされるはずだ。ここから、つぎの点が指摘できる。憑依の語りでは、個人では逸脱とみなされる行為・要求が許される。また、それらを要求した憑依霊は個人の人格に統合されることなく、あくまでも不可視の世界という外部に留められる。そしてその要求は祖霊祭祀などの社会的実践に回収される場合が多い。あるいは、バリにおける憑依現象は、個人の発言がもつ責任を社会制度に還元してゆくことを可能にするメカニズムと大きく定義できるかもしれない¹⁷。

さらにいえば、憑依の語りは、それを聞く人々にも大きな意味をあたえる。たとえばトゥヌンの発言は、人々にとって倫理的で受け入れやすいようにできている。占い師のお告げのなかには、反社会的で不道德な内容が存在しない。この倫理的ということが、重要なのである。というのは、「家族をひとつにする」や「祖霊祭祀の遂行が安寧をもたらす」などの倫理的アドバイスが、不可欠の要素として祖霊祭祀の物語に包含されているがゆえ、緊張の中にある家族は暴発をせずに済むのである。すなわち、トゥヌンの忠告をまもることが(個々人の中での影響力の差はあるにしろ)、バリの倫理的な常識を遵守することとみなされ、翻って個々の恩讐を洗い流す論理として働くのである。すでにみたように、祖霊祭祀の物語は、災厄をもたらしたとされるニラでさえも、再び家族として迎え入れさせる力を持っていた。文化的権威であるトゥヌンに推奨された「正しい」行動をとることで、個人的行動を社会的に認知された行動に変換

することが可能になるのである¹⁸。バリにおける占いを代表とする憑依の語りとは、個人が社会にコミットする機会をあたえ、同時に個人の物語を「祖霊祭祀」というバリ社会のマスターナラティブに組み入れることを可能にするのである。

すなわち、バリにおける憑依において語られる祖霊祭祀は、文化的に認承された不可視の世界の公共的物語なのである。それゆえ、憑依の語りは、憑依を経ない数ある語り対して優位に立つことが可能となり、人々から尊重されるのである。憑依において語られる物語を基準として、その他の物語は暫定的に新たな意味を見いだされる。憑依の語りを伝聞したその他の人々は、自分の持つ知識や経験を交えてそれを語り、広めていくのである。災厄時のコミュニケーションプロセスにおいて、指標となるのが憑依の語りということになる。そして祖霊祭祀などを実際の行動に移すことで、集団の紐帯となる物語を紡ぎだされ、不確定な未来への里程標となるのである。

5. 表裏としての2つの物語

カズヌーヴによれば、普遍主義的宗教を創り出すような状況のもとでは、タブーと呪術と宗教は別個のものとして分離する方向をたどるといふ[カズヌーヴ 1973]。この考え方をバリの宗教儀礼と呪術との関係に照応させると、制度上、これらが分化する傾向にあったことがみて取れる。ヒンドゥーの国教化と刑法第 546 条における「呪術知識」の使用禁止に、その分離が端的にあらわれていた。しかし、ここで注意しなければならないのは、呪術が刑法上で禁止されているからといって、無視され排除されているということを必ずしも意味しない点にある。呪術が、民俗医療の領域に限りその知識を国家的プロジェクトに回収されていったことは、すでにみたとおりである。つまり、呪術が制度上の禁止は受けているとはいいつつも、呪術の一部、「癒し」に関わる白呪術は容認されるという、すぐれてマージナルな状況が生まれているのである。このような揺らぎのなかで、白呪術を認めることは、結局、相対的に黒呪術を認めるという矛盾にも繋がるのではないか。

では、制度上の儀礼と呪術の切り分けや黒呪術の放置という現況は、バリの人々の日常生活のなかで、どのように認識されているのかをみていこう。

ここでは、呪術師(黒も白[呪術医]も含めた)の視座から考察するため、以下では[中沢 1986]を援用しつつ、呪術師の思想に触れておこう。呪術師によると、世界には「ブタ(bhuta)」(サンスクリット語の原義では鬼神や妖精)と呼ばれる一元的な力の場が遍満している。可視的な領野である木や家や道路など、あらゆるものがブタの力

によって貫かれ、活動しているという。呪術師は、普通の人たちとは異なる感覚の仕方によってこの世界をとらえ、村の空間のコスモロジーや人間関係、病の治療、メディテーションなどの無意識の領域、生命活動すべての側面に決定的に影響しているのだと述べる。そればかりか、呪術師は、神々には神々のブタが備わっており、神々ですらブタの世界の一部に含まれていると考えている。だが、一元論的な場といっても、ブタはスタティックな抽象性ではなく、流動的でたえず変化をする混沌とした世界とされる¹⁹。呪術師とは、ブタという不可視の力の世界で起こる現象をどう扱い、どう認識するかという技術に長けた人々ということになる。このようなブタが織りなす一元論の呪術思想が、寺院を中心とする「正統的な」バリ=ヒンドゥーの考え方や鋭い対立を引き起こすことを呪術師たちは意識しているという。

バリ=ヒンドゥーの祭司であるプダンダ (pedannda: ブラフマーナ階層の祭司) やプマンク (pemangku: 寺院管理者、非ブラフマーナ階層の祭司。私度僧のように自称する者も多い) は、ごく簡単にいって、共同体のコスモロジカルな秩序を支えてくれる寺院の神々に供犠と神歌を捧げる儀礼の専門家といえる。ヒンドゥーの聖職者たちが供犠と神歌をもって交流する神々の世界は、それ自体が不可視であるとしても、人々が生きる可視的世界の秩序やロゴス、あるいはダルマを支え、それに根拠をあたえるものとして動いている。呪術師の視点では、根源的存在と考えられるブタは最も重要な働きをし、神々ですらブタの化身のひとつとしてとらえられていた。しかし、寺院を中心とするバリ=ヒンドゥーの「正統的な」儀礼の中では、ブタはその重要性をほとんど失ってしまい、根源的存在どころか、サンスクリット語における「ブタ」の原義に近づき、単なる「悪鬼」の類に過ぎなくなる。たしかに寺院の境内にブタの祠は設えられている。だが、それは必ずといっていいほど、寺院の聖域を区切る門扉の外、聖域の周縁におかれる。寺院の儀礼のとき、ブタは両義的で危険な力の体現者とされており、供物を神々に捧げに来た人々は、寺院の脇にあるブタのための祭壇にも、供物を捧げることは忘れない。聖域が強く意識される儀礼の日には、人々は同じく日常世界と聖域の区切りにあるマージナルな存在を注意しなければならなくなるからだ。

だが、バリ=ヒンドゥーの祭司たちも、この世界がなにかダイナミックなものによって生かされ、活動していることを知っている。というのは、バリ=ヒンドゥーの寺院の神々の多くは、そのエネルギー的側面であるブタと表裏一体のものとして描かれているからである(図3:省略)。バリ=ヒンドゥーは神々の光があまねく照らすような世界を目指しながらも、その特性ゆえに「悪」や「闇」という外部を必要とし、自らの周縁部にブタを招き寄せることになる。そして呪術師の持つ一元論的世界もまた、ブタの生成論が創

り出すことができない可視的世界のロゴスを必要とする。そうして、バリでは呪術師の世界観と「正統的な」バリ=ヒンドゥーとの間には、統一性や一貫性を持った思想をつくられることのないままに、異質なもの同士の「カースト的同居」を続けることになったのである。

それでは黒呪術と白呪術はどのような関係性にあるのか。上述したように、黒呪術師もまた、ブタによる世界観の中を生きていとされる。彼らがその力を行使するとき、黒呪術師も白呪術師と同様にそれをブタから汲み上げているのだという。それゆえか、白呪術と黒呪術の関係は、「白と黒」「右と左」「夫婦」「表裏」というような一対としてみなされている[吉田:1983]。たとえば、呪術医のように人々の病を治療することを生業としている場合であっても、一般の人々は呪術医が「悪の力」と密通しているのではないかと考え、どこかしら反道徳的とみなしていることが多い。バリの人々の多くは、呪術医に悪意を抱いたり、嫉妬したり、拒絶をした人が、呪術医の黒呪術によって病にされると信じているのだという[Lemelson 2004]。

クチョスも家族から白呪術の使い手であると同時に、黒呪術にも精通していると考えられていた。クチョス自身は断固として否定しているが、家族にいわせれば妻を8人娶るといことは尋常ではなく、黒呪術を使ったに違いないという²⁰。同じく呪術医であるサルの見方からしてもそうで、彼が高名な呪術医を父に持ちながら教を乞わなかった理由は、クチョス(自称 93 歳)ぐらゐの高齢の呪術医はみな、修行の一環として黒呪術も修得しており、父や自分より上の年代の人間から学べば黒呪術の修行をしなければならぬと考えていたということにある。それは、サルにとって穢らわしいことであり、黒呪術の修行を避けるため、前述した師匠を持たず文書による独習をおこなったのである。

さらにサルは、同じ村内に住む何人かの呪術医を黒呪術師とみなしていた。彼は、とくに4章で登場した「南の家族」と懇意な呪術医を黒呪術師として酷評しており、「以前、彼が私の身体に触れようとしたので、マントラを唱えて追っ払ったことがある」と語った²¹。すなわち、呪術医には宿命的にアンビヴァレントな評価がつきまとうということである(もちろん呪術医なら誰でも、黒呪術とのつながりを否定するだろう)。とするならば、サルは多くの人間を黒呪術師と断定していたが、反面、おなじ評価がサルにも付与されている可能性は高いといえるだろう。おそらく彼と折り合いの悪い人間や集団からは、そうみなされているとみて間違いはない。

だが、実際に黒呪術師とされる人物が妖しげな行為をしているところをみた人間は誰もおらず、自分の印象や噂などの伝聞、呪術医や占い師の助言を頼りに判断して

いるのである²²。結局のところ黒呪術は、理解できないあるいは敵対する者たいていしておこなわれるラベリングであり、その関係性を通してしか立ち現れない曖昧模糊とした現象といえよう。それはあくまでも、不可解なものとして扱われているのである。

そうすると、制度上の認識とは若干異なり、民衆レベルにおいては、儀礼は呪術と、黒呪術は白呪術と、それぞれが表裏として連鎖していることになる。どちらにしても黒呪術は、扱いかねる存在として不明瞭な位置づけのまま放置されている。だが、だからこそ、人々は災厄時に黒呪術の物語にそって社会的想像力を思いめぐらせ、またその不可解性ゆえに黒呪術は想像力の源泉として機能しているともいえる。いわば、社会的ブラックボックスとしての存在である。なるほど、黒呪術の知識は先にみたように印刷物にされ、呪術医にも一般の人々もそれがどのようなものか知ることができる。だが、知ることができることが、すなわち知識の運用を意味するわけではない。人々は、そのような穢れたものに触れるわけにはいかないし、なにより彼らが求めているのは安寧と秩序であり、理解不能な混沌ではないのである。

人々が、黒呪術の攻撃に対して、同じ力を持って対抗することとができないとなれば、当然別の手段が必要になる。そこで災厄が個別的問題だったときにおこなった「被害者」がおこなった対処は、呪術医の利用であった。「被害者」は、黒呪術師の対抗者として呪術医を頼ったのである。これはすなわち、ブタの世界の知識を間接的に運用したことに他ならない²³。呪術医の存在は、黒呪術に対抗するための第一の文化資源といえよう。人々は呪術医を畏怖しながらも、それ利用するのである。

そして問題が拡大化・集団化したとき、最終的な対処法は、人々が慣れ親しんだバリ=ヒンドゥーの一部である祖霊祭祀へと回帰するのである。呪術と祖霊祭祀は異なるコンテキストにおかれていたが、ここにきて対処法が闇に属する世界から、日常の光が射す秩序の世界へと接続し、質的転換を果たしたことになる。最終的に、ニラが家族づきあいを受けるまでの地位を回復したことは、儀礼の遂行によって祖霊世界の秩序を回復し、日常世界に忍び込んだ異形の力の消去が成功したことを意味する。同時にそれは、ニラが再び家族の構成員になったことにほかならない。祖霊祭祀の遂行とは、不可解な黒呪術に対処するための、人々が直接運用可能な文化資源として存在しているといえよう。

とすれば、黒呪術があらゆる「不幸」を引き受ける装置であるのに対して、祖霊祭祀はあらゆる「幸福」を約束する解決策にみえてくる。いわば、日常の秩序を乱す黒呪術とは、同一集団の中で発生した文化的なウイルスであり、安寧をもたらす祖霊祭祀とは文化のワクチンと見立てることが可能ではないだろうか。いかなる不幸が家族に

起こったとしても、祖霊祭祀というワクチンが用いられると、抗体をもった集団には再びと同じ黒呪術師に起因する不幸は生じなくなる。集団にとって非同一なものと認識された黒呪術師という異物は同化へと向かい、集団は安寧を取り戻して恒常性を維持していく。つまり、不可視の世界の秩序を攪乱し、可視的世界に災厄を招く黒呪術の論理と、不可視の世界の秩序を修正し維持する祖霊祭祀の論理は、異なる階梯に位置しながらも、密接なつながりを持つといえるだろう。バリ=ヒンドゥー社会の中で展開される排除と同化のドラマツルギーは、おそらくこうした補完的な2つの論理をもって構成され、包括的な文化パターンとして人々の行動に影響しているように思われる。とするならば、黒呪術の物語から祖霊祭祀の物語への転化は、2つの物語もまた表裏をなしていることを意味しているのではないだろうか。

個々の関係性を表出させて恐怖の想像力の奔流を促す黒呪術の物語から、個々の恩讐を消し去り、安寧を取り戻す祖霊祭祀の物語への移行。これら2つの物語は時間の不確定性を解釈する論理ともいえる。人々は、黒呪術の論理を参照しつつ、過去にあった出来事の経緯を物語化する。そしてまた、祖霊祭祀の物語は、生活を安寧に導く希望を紡ぎだす。これら2つの物語は、現在を生きる人々が、過去と未来の相克を調整するための装置なのである。

6. おわりに

本稿では、「黒呪術に起因する災厄」の経験がいかに人々の日常の中で展開していくかに着目し、多様なコンテクストから考察を試みた。人々の災厄に対する対処法やどのようなコミュニケーション・ルートを使用して災厄を生成し、それを変容させていくかが提示できたように思う。そこには、災厄という緊張状態への処理において、黒呪術に限られないさまざまな文化資源が動員される様態がみてとれたのである。その時々の問題を、人々は呪術医やトゥヌンの指示をうまく用いてクリアしていった。そんな彼らにとって、正しい行動は正しい結果をもたらす、という信念から導かれる遂行効果というべきものが存在したのではないだろうか。

また、本事例の中で特筆すべきは、黒呪術師への裁きというクライマックスがないまま、事件が終息した点だろう。黒呪術師は、多数の声、多様な感情、多数の主体によって日常に現れた異質なものとして構成され、排除されようとしていた。だが、神上がり儀礼の遂行によって、異質なものとの調和と不調和を含み込む総和が創り出されたのである。バリにおいて集団が恒常性を維持しようとするこのような傾向は、ベイ

トソンの提唱する「定常型社会」や、ギアツがバリ人の社会的行動の特性として述べた「クライマックスの欠如」を想起させる。彼らは、バリにおける社会関係において、喧嘩や争いはほとんど回避され、加熱した相互行為はみられず、身体動作や経済的側面においてもある種の儉約性、無駄な蕩尽の回避がみられることを指摘した[ベイトソン 2000; ギアツ 1987:357]。

本稿における分析と考察で確認された問題の移行を促すコンテキストとプロセスも、この指摘の範疇に符合するのではないだろうか。その意味で、本稿は定常型社会の理論に対して、災厄時におけるバリ人の包括的な文化パターンを具体的に示せたのではないかと考える。しかし、このような定常型社会理論が、絶対的なバリの文化パターンだと断言するつもりは毛頭ない。というのは、「定常型」という概念はイアトムル型社会との対比という文脈の中で語られたものであるし、バリには植民地時代にオランダ軍に対して行った王族の死の行進、王妃の殉死儀礼、また舞踊や演劇時におけるトランスによる自己への攻撃などの例外が、多く存在するからである。したがって、本稿で示した文化パターンとは、あくまでも限定された状況におけるものであることを明言しておかなければならないだろう。

さらに、ここで本事例からみる黒呪術の評価をおこなっておきたい。人間関係のマトリクスに黒呪術が大きな変化をもたらしたということは間違いない。クチョス家のなかでの大きな変化は、やはりクチョスがもっていた家長としての権威の失墜とニラの失脚、それと同時にサルとルミの地位が上昇したことであろう。これは世代交代といってもいいが、この交代は黒呪術というスキャンダラスな事件を契機として進んだ。

もともとクチョスは人望、経済力、そして呪力が抜きんでていたため、家族のなかで絶対的な権力を持っていた。彼の権威は少なくとも「黒呪術事件」までは続いていた。もちろんそれまでも、ニラと、ルミとサルとの間に緊張関係はあったが、それは他の成員に及ばず均衡を保っていた。しかし、たまたま重なったに過ぎない複数の病や事故、そして呪術医や占い師などの助言、黒呪術という文化要素を除いた個別の人間関係が影響し、ニラは排除されようとしていた。その時、彼女を唯一擁護したのがクチョスだった。

しかし、クチョスがニラを擁護したことは、家族には愛情ゆえのことではなく、ニラの黒呪術によって操られていると考えられた。「ニラに操られている」という見方は、強大な呪力をもっているとされたクチョスの力が衰えた証拠という考えに結びつけられた。病に陥った息子や娘たちに治療拒否を受けらるまでになったのである。おそらくニラと同じ家で生活していたクチョスがニラの行動をもっともよく知っていたはずである。し

かし、クチョスの弁明も空しく、黒呪術の物語の渦中にある家族はニラとの関係に対する緊張を高めていったのである。

緊張状態が破裂せんばかり膨張するなかで、それを収縮に向かわせたのが祖霊祭祀の物語だった。上述したように、他の民族誌における妖術現象は、妖術師をスケープゴートとして共同体の秩序の維持機能をもつとされるものが多い。また、本事例と同様に最終的に邪術を使った人間に対する制裁や排除をもって結末としないマレーシアの事例がある。なぜ「被害者」は社会的報復をおこなわないのか。理由は5つあるという[板垣 2003:15-17]。

- (1) 呪術医は仕掛け人の名前をあきらかにしない。
- (2) 病気治療は呪術師同士の代理戦争の構図をもっている。呪術返しは呪術医にまかせ、病人たちは、呪術を使った人の恨みを回避する方法を話し合う。
- (3) 被疑者は一人に絞れない。
- (4) 呪術のやりとりのなかにねじれの構造があり、仕掛けられた呪術は悲しみの隠喩である。
- (5) 仕掛けられた呪術は想像された呪術である

(1)と(2)はバリにも共通する部分が多い。(4)を説明すると、マレー人の認識では、呪術を仕掛ける側が裏切りを受けて悲しむ弱者で、仕掛けられる方が強者だとされている。仕掛けられた呪術は不当な行為への報復と考えられている。呪術を仕掛けられた人は呪術医の治療を受けた後、その関係を元通りに修復しようと努力するのである。

しかし、本事例では、膨張した緊張こそ祖霊祭祀によって収束したが、家族内の関係性に劇的な変化がおこった。つまり、均衡関係に戻ったときには、家族関係が変質した。クチョスは家長の権威を剥奪されて事実上隠居し、権勢を振るったとされるニラは家族内権力の周縁部に追いやられたのである。古い権威は新しい権威にとってかわられた。サルは新しい家長として君臨し、ルミはその権威を支えるものとして地位を上昇させたのである。

つまり黒呪術の端を発する混乱から安定へのプロセスは、単なる安定だけではなく家族内の人間関係にドラスティックな改革をも導いたのである。だとすれば、黒呪術はネガティブな側面だけでなく、人間関係における緊張の膨張と収縮を促し、集団構造を改革するという側面ももっているといえるのではないだろうか。

そして、バリの呪術は、他の民俗事例と同じく「妬み」もしくは「憎しみ」の隠喩といえ

る。そこにマレーシアのように関係修復の力が働かないとすれば、呪術よりも外部の力によって解決されなければならない。それがすなわち、祖霊祭祀なのである。災因の解釈は個人の問題から黒呪術という他者へ、さらに祖霊祭祀の未遂行というつねに責任を外部へ移行していった。とくにニラという現実の個人の責任を、自分たちの生活世界には存在しない祖霊へと転化させる様態は、外部への免責構造を有しているといつてよいだろう。これは、災厄の責任を一個人に負わせないバリ特有のシステムではないか。

ニラ夫人について少し述べたい。筆者の印象であるが、彼女はとても親切で気前のいい人物であった。筆者が家を訪れるたびに、食事や飲み物をご馳走になったり、いろいろ話をうかがったりと、なにかと世話をやいてくれたものである。筆者には、彼女が好人物にみえた。だが、彼女の家を訪ねると決まって、クチョス家の誰かに注意や心配をうけた。調査中、筆者は一度風邪を引いたことがあったが、それすらもニラ夫人の黒呪術のせいになってしまうということがあり、閉口した経験がある。もちろん筆者にとっては、ニラ夫人以外の家族にもよくしていただいた。いわば、善人といつてよい人々であった。しかし、黒呪術の問題が浮上すると同時に、ニラは家族から排除されるようになった。「被害者」たちは、ニラからまるでいわれのない暴力を受けたかのごとくニラを恐れていたが、筆者にはニラこそが真の被害者にみえた。自分が正しい立場にあると信じている人々、平常な社会が生みだす暴力。それによって、どれほどニラは傷ついただろうか。家族は「あちら側」と「こちら側」に別れたのである。筆者はどちらをよい悪いという評価をするつもりはないが、これには途方に暮れざるを得なかった。筆者には、黒呪術師とは、善なる人々が創りだした合わせ鏡的な歪んだ像のように感じたのである。これは、バリの人々に限ったことではないし、おそらく筆者の日常でもかたちを変えてあることだろうと思う。その意味で非常に身につまされる調査であった。

ニラには直接「事件」についての見解を聞くことはできなかったが、言外から彼女は自分が置かれている立場を認識していたと考える。筆者と彼女の会話がバリの人々が噂好きという話題に及んだときに、一度だけ家族に対する言及をおこなったことがある。彼女の言では、「自分の家族も噂好きで嘘つきが多いが自分はそうではない。私はいつも正しく生きている。それは神様がよくご存知だ」とのことだった。この時、事件にあって彼女は、その周囲の状況を積極的に操作していた家族に比して、対自的になっていたように思える。信仰が黒呪術と対置するかたちで存在する意味を垣間

見た気がした。そして、最終的にニラを再び家族の一員に回収した祖霊祭祀というシステムに感謝せざるを得なかった。月並みないい方になるが、バリ文化の奥深さを見た思いがする。

最後に、まずいたらない筆者を指導して下さった蔵持不三也先生と余語琢磨先生に感謝したい。そして、筆者の調査に応じてくれた人々、日常的に支えてくれた人々に深い感謝の念と敬意を捧げたい。筆者がこの調査を通じて出会った人々すべてが、実り豊かな人生を歩まれることを祈りたい。

¹ サルがニラに対して嫌疑を問いつめたが、バリでは妖術師を告発するような制度がないため、結局うやむやになり彼女が断罪されることはなかった。

² この情報は、おもにフィールド調査を終えた後の電話取材によるものであるため、その詳しい経緯はわからない。家族の一員としてニラは扱われているが、サルや被害者の一部とニラの関係には、事件当時ほどではないにしろ、いまだぎこちない部分を残しているらしい。

³ この本はサルのもをコピーさせていただいたものだが、彼もコピーを使用しており、表紙および奥付がなく、書名、出版社名、発行年等は不明である。

⁴ この本も同様の経緯でコピーをさせていただいたが、やはりコピーであり、表紙と奥付がなかった。ただ最後の頁に著者名らしきものがあったのでしるしておく。Ida Bagus Alit Batuan, Ida Pendanda Istri Mas Buda Keling Karangasem の2名になっている。

⁵ とくに精神病を患った場合、人々は近代医療を最終手段としてとらえているという。コーナーの調査によると、バンリ(Bangli)県にあるバリ州立精神病院の入院患者の80パーセントは、入院前に一人以上の呪術医の診察を受けていた[Connor & Asch & Asch 1986:36]。バリの人々の多くは、自然の病気は近代医療に早期の治療効果を期待し、精神の病や超自然的なものが原因とされる病気を呪術医に頼る傾向がある。

⁶ 当然、非科学的な民俗医療従事者に反発し、患者に対して多大な悪影響をあたえると唱える近代医療従事者もいた。彼らは民俗医療の排除を望んだが、民俗医療者は職業的ではなく、また組織化されていないので、その試みは不可能であった[Connor & Asch & Asch 1986:35]。

⁷ アジア基金とは、アジア太平洋地域の平和的で、繁栄をもたらす開発に専心している非営利のNGOである。主な活動内容は、財政や法律改正、経済改革、開発、女性の社会参加、国際関係などの支援であり、アジア地域においてすでに50年の活動実績を持つ。[<http://www.asiafoundation.org/About/overview.html>]より抜粋。

⁸ もちろん伝統的にロンタル文書によって学習した呪術医(balian usada)も以前から存在する。当然、サルのように印刷物によって修業した呪術医との区別を考えなければならぬが、ここでは、印刷物になったロンタル文書は伝統的なロンタル文書よりも入手しやすく、またコピー機の普及などによって、人々に呪術医になる機会をより多くあたえていることを指摘できると考える。ただし、伝統的なロンタル文書も

比較的流通していたと考えられるため、断言は今のところ避けたい。今後の調査によって、この点は明らかにしたい。

⁹ ここで指摘しておきたいのは、バリの人々のインドへの憧憬である。彼らが好むテレビ番組や映画、音楽などの人気のあるポピュラーカルチャーの多くは、インドから輸入されたものである。もちろんポピュラーカルチャーだけではなく、バリ=ヒンドゥーの僧侶がインドへ宗教留学を敢行し、バリ=ヒンドゥーの体系化に励んだりもしている。バリ=ヒンドゥーでは、学校機関で宗教教育を実施し、民衆に「正しい」ヒンドゥー教育を制度化しているが、バリの宗教運動は必ずしもトップダウン式ではない。メディアから立ち上がった宗教文化としては、サイババの存在が有名である。バリの人々は、メディアによってサイババの持つ超常力(sakti)に多大なる関心を持ち、それはバリにおいて一世を風靡したのである。当然サイババを崇拜する者も多くあられ、バリの知識人と民衆の間で、ヒンドゥーの「正統性」と「超常力」について論争が起こるほどになった[詳しくは Howe 1999]。「超常力」や「身体」に関する興味は、バリにおいてますます高まっており、ヨガなどのサブ・カルチャーの領域においてもインドの影響が垣間みられる。

¹⁰ ここでは、教育についても若干言及したい。インドネシアの初等教育における科目は、宗教、パンチャ・シラの下の道徳、インドネシア語、社会、算数、理科、保健体育、芸術、特殊技術である。教育制度においても、宗教、パンチャ・シラ、インドネシア語という国の根幹をなすものがプログラムされている。バリにおける国民教育については[Parker 1992]を参照のこと。

¹¹ インドネシアの国民国家意識の形成については、詳しくはアンダーソン[1987]を参照。

¹² このような文化要素のインターローカルな動態を国家が操作し、文化資源の在庫一覧表から選別し、善し悪しを判断する状況がある。たとえば、バリでは慣習組織コンテストというものが存在し、1976年、バリ州政府の地域開発計画策定局(Badan Perencanaan Pembangunan Daerah)が催した、「慣習村コンテストに関する専門家会議」で発案された。1981年からは、その地域開発計画策定局が主催する「水利組合コンテスト(Lomba Subak)」がはじまり、その後、立てて続けに同様のコンテストが開かれるようになった[鏡味 2000:124]。これらとは逆に、ギアツなどの研究で有名な闘鶏は、賭博にあたるとして、政府から禁止されている。

¹³ 呪術話になると、インドネシアの人々の間でまことしやかに語られるのが、スカルノとスハルトの話題である。スカルノは大呪術師であり、その力でオランダ軍をうち破ったという話や、彼は強力な霊力があるクリス(短剣)を所有しているおかげで政権を得たなどがある。またスハルトは大統領時代、重大な政治決定をおこなう際には、偉大な占い師に伺いを立てたという話もある。インドネシアでは偉大とされる人物に対して、神秘的なバックボーンがあると考えられる傾向にある。

¹⁴ 呪術に絡む神判だけではなく、たとえばジャワではスリなどを捕まえると、犯人に対して集団でリンチをくわえることが多いが、これも一種の慣習法として警察は容認するという[宮本 2003]。このようにインドネシアでは、犯罪に対する慣習法と近代法制度はいまだに未分化の部分を残しているといっていいたいだろう。

¹⁵ 『テンポ』(Tempo)とは、「時代、時節」の意味で、アメリカの週刊誌『タイム』のインドネシア版を狙った週刊誌である。社会問題や経済情勢、スポーツ、娯楽、芸術など記事は多岐にわたる。『テンポ』にも黒呪術による殺人事件が報道されている[第20巻23号1990]。記事の内容は、3年間の間に妻と子供3人を相次いでなくした男が、占い師のお告げで隣人の黒呪術が原因であることを知り、その隣人の家族にガソリンをかけ、焼死させたというものである[鏡味 1991:82-83]。

¹⁶ 小田も同様の指摘をしている。小田によれば、「『社会劇』の分析によくあることだが、その説得力は、結果論のもつ説得力にすぎない。つまり、劇の終幕まで見て、途中の場面での行為や役割の『本当の』意味がわかるのだという限りでの説得力であるが、しかし、実際の社会劇は決して終幕や次の場面がわかっている劇ではなく、社会的行為は終結から意味づけられた役割を演じているのではない」[小田 1986: 173]のである。

¹⁷ もちろんこの定義は、個人を社会に完全に解消させるということの意味しない。前章でみたように、人々は憑依の語りを、自分たちの都合に合わせて解釈を変えていく。ワティとジェロスリがトゥヌンの後追いをするように祖霊祭祀について発言しはじめるのは、本人の思惑や周囲の期待する答えを敏感に感じ取っていたからとも考えられる。つまり、被憑依者にとっては、憑依という社会制度を通して、物事を自分に有利な展開に導く側面があるはずなのである。ただし、彼女たちが意識的か無意識的かを判断することはできない。その答えは、憑依現象の特性であるディスコミュニケーションというブラックボックスに存在するからである。しかしそれでも、憑依の語りは個と社会のせめぎ合いの中で成立するということは指摘できる。

¹⁸ 筆者は、本事例のみをもって、バリの占いとはこうであるとする一般化は控えたい。広大かつ多様性に富むバリ文化においてそれをおこなうことは、現在の筆者の力量をいささか越えている。現在のところでは、本論をバリ東部の個別事例の考察と捉えていただければ幸いである。さらなる資料の収集・調査を重ねることを今後の課題としたい。

¹⁹ ただしブタの世界はモノトニアスなものではなく、5つの異なるトーン「パンチャ・マハー・ブタ(panca maha bhuta)」として分類される。それは、土の元素、水の元素、風の元素、空 = 意識の元素である。それぞれが、ブタ空間を出て物質的現実の世界をつくる時に、土、水、火、風、意識作用などに繋がるため、こう呼ばれている。「パンチャ・マハー・ブタ」をもとにして、生命や世界が創り出されるという。詳しくは[中沢 1986:322-334]。

²⁰ 妻たちもこの点の見解に相違があり、第7夫人ルミの場合は、「呪術ではなく、自分の意志で結婚を決めた」といい、第8夫人ニラは「呪術によって、結婚させられた」という見解を持っていた。クチョスの年代の男性が複数の妻を持つことは珍しくないが、やはり8回の結婚経験は多いという。このあたりが、黒呪術に通じていると考えられる一番の要因になっている。

²¹ 黒呪術師に身体を触れられると、病に陥るとされている。

²² しかも黒呪術師は普段は善人のふりをしていると考えられるために、被疑者が失地回復をしようと善行を積んだところで、それによっていっそう疑いが深まるという悪

循環になる。

²³ また、呪術の知識は学習と修行によって、一般の人々にも獲得できるものとされている。