

原 著

憑依の語りとコミュニケーションプロセス —バリ島東部の事例から—

村 田 敦 郎*

要 旨

本稿では、インドネシア共和国バリ島の事例を題材にとり、憑依される者とその周囲の人々の関係とそのコミュニケーションプロセスに着目する。その際、憑依される者と周囲の人間の相互作用によって、どのように憑依の語りに対する解釈が形成され、共有されていくのかを問題設定したい。

人々が災厄をさまざまな文化要素を用いて解釈する際に、憑依の語りは中心的な位置に据えられ、物語を組織するための指標となっていたことが明らかになる。さらには、憑依現象を通して、本来的には異なる文脈に存在する「黒呪術の物語」の影響を消去するために、「祖霊祭祀の物語」に接続する様態がみてとれたのである。このような物語の移行を促す中心的な役割をもつのが、憑依の語りであることを明らかにする。

1. はじめに

憑依現象の研究は、文化人類学等の人文・社会科学のみならず、精神医学・心理学にまたがる幅広い分野でおこなわれている。当然、この研究領域で使用される術語や概念も、神経生理学で使用される「トランス」や「変性意識 (altered states of consciousness)」などが流通している。これらの概念により憑依現象の研究は70年代から飛躍的に発展を遂げ、人類学の焦点は、人類に普遍の神経生理学的現象が多くの民族の中でいかに解釈され、当該社会の中で制度化されているかを探求することにあつた。とくに変性意識をもとにした比較研究が明らかにしたのは、憑依の語りそれぞれの社会で、トランスだけではなくさまざまな事象を解釈するイデオムとして用いられている事実であつた [Crapanzano 1970]。

変性意識論は憑依現象に対する偏見を幾分是正することができたかにみえるが、実際には近年においても「憑依症候群」と呼ばれるように、現代医療による憑依への病名のレッテルづけという「狂気」のレッテルづけがおこなわれている [池田 1992:161]。つまり、憑依を「変性意識」と呼ぶにしても、通常の意識を「正常」、変性意識を「異常」と区分される点においては、憑依が病理学的な前提におかれている [Atkinson 1992:309-310] ことは否めないだろう。これは結局のところ、憑依の社会的・文化的なコンテキストを無視し、医学的思考でいう「病理」に還元されていることになる。ゆえに最近の人類学的研究の潮流は、当該社会における文化的・歴史的なコンテキストを視座に重点が置かれるようになった [Boddy 1994:409]。

一方で、憑依が周囲の人間とのコミュニケーションのイデオムとして考察される視座もで

*早稲田大学大学院人間科学研究科修士課程

てきている。たとえば真島は、憑依現象は通常第三者の前でしかおこらないことを指摘して、憑依は個人と霊の関わりを説くイディオムであるとともに、オーディエンスの存在を必要とするひとつのパフォーマンスであることを論じた[真島 1997:113]。さらに真島は情報論を加味し、憑依パフォーマンスが、不可視の他者そのものについては「見えない」という制限をもちながらも、他者の存在をめぐる情報については、それを身体行為として積極的に「見せる」伝達行為とし、「見せながら隠す」情報操作のパフォーマンスと主張した[真島 1997:138]。そして憑依現象が、「見えない憑霊と、見えるパフォーマンスとの拮抗のはざままで、観衆のみならず演者にも際限のない解釈の運動を誘発する」[真島 1997:138] ことで成立する「舞台」としている。この議論は多くの憑依現象の事例に対して、広く敷衍できる重要な指摘であろう。

本稿も真島の問題意識を共有しつつ、憑依される者とその周囲の人々の関係とそのコミュニケーションプロセスに着目する。その際、憑依される者と周囲の人間の相互作用によって、どのように憑依の語りに対する解釈が形成され、共有されていくのかを問題設定したい。

方法としては、医療人類学で使用される「説明モデル」の概念を用いて分析する。医療人類学においては、治療プロセスに参加する人々—患者、治療者、家族等は病気の定義と方法について、それぞれ独自の見解もしくは「説明モデル」をもっているとされる[クラインマン 1992]。クラインマンによれば、治療者は患者に治療者の説明モデルを与え、患者は治療者の説明モデルを受け入れようとして、それを理解できるコンテキストの中に置こうとするという。このような説明モデルの解釈運動は、本事例において二転三転する災因の説明様式を整理する上で有効だと考える。本稿では、この説明モデルの概念を導入し、災厄の最中にあるバリの人々が憑依の語りを用いて、どのように説明モデルを調整していくか、そのコンテキストを明らかにす

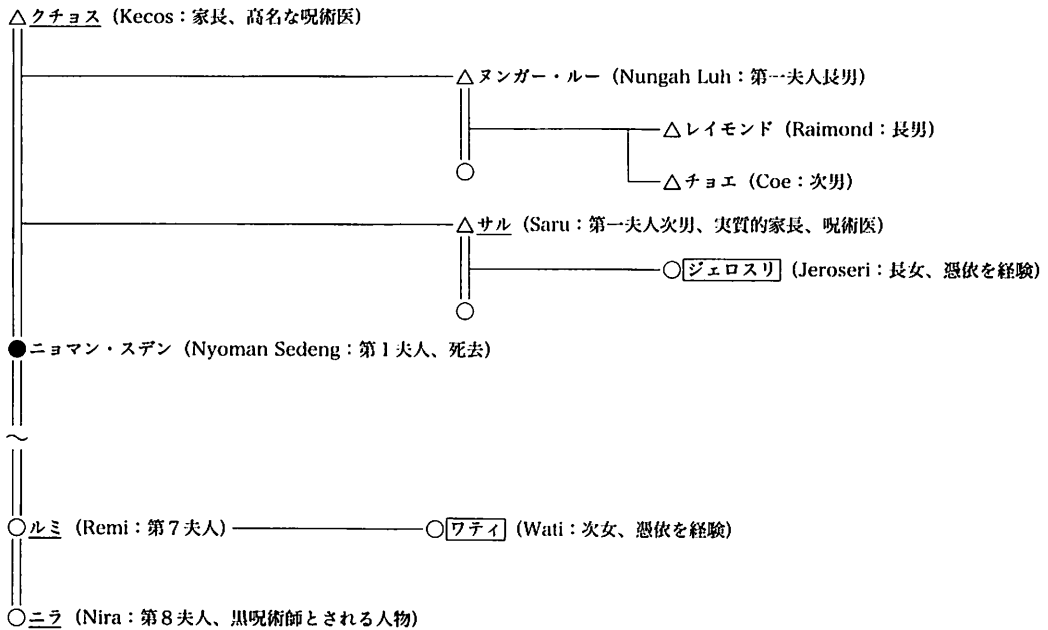
る。そのうえで、バリにおける憑依の語りが災厄時において、どのような位置におかれるのかを考察する。

2. 調査背景と概要

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県 (Karangasem) 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県 (Badun) やタバナン県 (Tabanan) 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きている。

調査対象とした家族¹は、長老のワヤン・クチョス (以下、人物名はすべて仮名) 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)。長老クチョスは、付近はもとより州都デンパサル (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力も高く、多くの子供や孫が彼に借金をしている。また、他村で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夫人次男のマンクー・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



傍線部: 血縁関係
 二重線部: 婚姻関係
 下線部: キーパーソン
 四角の囲み: 憑依の経験者

(2002年5月現在)

図1 クチョスの家系略図

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もっている。

2001年5月から2002年3月にかけて、この家族にさまざまな災厄が降りかかる。「被害者」は8名(男5名、女3名)とされ、その内訳は病・けが・事故・人間関係の不和・経済問題、さらに憑依現象など多岐にわたった。これらの災厄の原因は「黒呪術師² (leak / leyak)」とされる第8夫人ニラの黒呪術³ (ilmu hitam / pengiwa) に帰せられるのだが⁴、その発端は第7夫人の次女ワティが悪霊に憑依されたことによる。その後、第7夫人ルミはその原因を確かめるべく、隣村Pに住む女性占い師トゥカン・トゥヌン⁵ (tukang tenung: 以下トゥヌンと略す)のもとに赴いた。トゥヌンはいわゆる巫師で、

依頼者の祖霊を自らの身体に憑依させて、依頼者の抱える問題について助言を与える。ルミはこの占い師のもとにワティの錯乱後すぐの時期、4月15日、さらに5月29日の計3度訪れた。

また4月16日に、第1夫人次男の長女ジェロスリが憑依を経験する。しかし、この憑依は悪霊によるものではなく、祖霊あるいは祖霊神によるものであった。彼女は祖霊神の命により、家族に助言を与え、黒呪術の被害者と目される成員やその他の家族に治療を施すようになるのである。

ここで、筆者と調査対象となった家族と筆者の関係について触れておく。筆者がこの家族と知己を得たのは、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。筆者がこの事件を知ったのは、2001年6月にバリを訪れた際、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、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てくれる場合も多く [Lovric 1986: 88]、事例を採取しやすい傾向にあることはいえるだろう。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、人々はこの話題を家族以外に漏らすことはなかった。ただ、バリではこの種の問題を口にするのに対してとくに忌避はなく、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⁶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ると考えており、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。ゆえに十全に情報を獲得できたとは考えてはいない。

さらに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]。それゆえ筆者も「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ため、本稿において「被疑者＝黒呪術師」の視点が抜け落ちていくことを、あらかじめお断りしておかなければならない。

以下では、このトゥヌン・ワティ・ジェロスリの3人がどのように発言し、行動し、家族にどのような影響を与えたか、事例を示していく。

3. 憑依の状況

以下に示す事例は、トゥヌン、ワティ、ジェロスリの順に構成されている。トゥヌンはおもに第7夫人ルミのインタビューと筆者の取材、後者二人は本人のインタビューと筆者の観察を中心に周囲の人々の語りも含み込むようなかたちで再構成している。

3-1. 占い師の語りと周囲の状況

ワティの憑依現象が現れた後、ルミはこの問題に関し、3度にわたって隣村P村に住むトゥヌンのもとを訪れたのは前述したとおりである。1度目のとき、彼女は次女の病の原因とその対処法をトゥヌンに尋ねたところ、トゥヌンは「原因は、男女の2人組が黒呪術を使ったことにある。そしてその人物は家族の者である」と答えた。トゥヌンは黒呪術師の特徴についてこれ以上明言しなかったが、ワティの憑依時の発言もあいまって、ルミをはじめとした家族は、ニラが黒呪術師であることを確信するようになった。くわえてトゥヌンは、黒呪術云々よりも重要なお告げをする。すなわち「黒呪術をうける根本的原因は、先祖の神上がり儀礼 (nuntun) を済ませていないことにあり、そのために先祖は子孫を護ることができなくなった」と神上がり儀礼の必要性を説いたのである⁷。そこで、第7夫人は家族にこのお告げの内容を伝え、家族は神上がり儀礼の実現に向けて頻りに家族会議を開くようになったのである⁸。

2度目のトゥヌンへの訪問(4月15日頃)では、ワティの快復具合について質問する。そこ

で完治したとお告げをもらったが、あらためて祖霊祭祀を早く行うように告げられる。その後4月26日、黒呪術の攻撃の穢れを祓うために⁹、隣県クルンクンにある起源集団パセック・ゲルゲル (Pasek Gelgel) の起源寺¹⁰ (Pura Susunan Pasek Gelgel→Pura Puseh Pasek Gelgel→Pura Dasar Pasek Gelgel の3つの寺院を順に参詣) において、初めて家族がすべて参加した浄化儀礼 (melukat) が開催された。そのおよそ1ヶ月後の5月25日には、神上がり儀礼の前段階にあたり、一族寺 (pura ibu) に家系図を奉納するプラタスティ儀礼 (pratasti) が行われた。

3度目、5月29日のトゥヌンへの訪問は、先だっておこなわれたプラタスティ儀礼の首尾を尋ねるものであった。首尾は上々であるとの答えをうけとったが、あらためて神上がり儀礼の重要性を説かれることになる。すでにこの家族は神上がり儀礼に向けて準備に怠りなかったが、これらの儀礼を行ううえで、ある重要な案件が浮上する。一族分裂の危機である。家族儀礼の際に使用する一族寺は、もう一つのエンデを家長とする家族と共有している。クチョスのエンデの家族とのあいだに血縁関係はないが、クチョスの家族と起源集団を同じくすると考えられており、一族寺を建立する際、共同出資した集団である。2つの集団はこれ以前にも、共同で一族儀礼を行う機会が少なくなかった。ところが、彼らは、クチョスの家族が出自と考える起源集団パセック・ゲルゲルへの帰属を拒んだのである。もともとはこれら両家族を含めた一族は、自らの起源集団を明確には規定しておらず、2つの起源集団の候補をもっていた。もうひとつはプラサリ (Pulasari) という起源集団である。クチョスの家族はすでにトゥヌンから自分たちの起源集団がパセック・ゲルゲルであることを聞いていたが、もう一つの家族はプラサリが自分たちの起源集団であることを信じ、クチョスの家族の意見に従わなかった。その結果、この家族は起源寺で行われた浄化儀礼と一

族寺で行われた儀礼をボイコットしたのである。トゥヌンからの助言では、神上がり儀礼では一族の成員すべてが参加しなければならないという条件がつけられた。それゆえ家族会議では、エンデの家族の説得が主たる議題になった。またニラについても、祖霊祭祀の遂行という問題が浮上する以前は、ニラは排除されようとしていた。しかし、祖霊祭祀が問題化すると、彼女の儀礼への参加が許されるようになり、また儀礼が遂行されれば「ニラの黒呪術は無力化される」という語りが家族内での主流となったのである。この時点で、クチョスの家族の問題の焦点は、黒呪術の問題から神上がり儀礼の遂行における諸課題へと完全に移行したのである。

3-2. ワティの憑依とその状況

ワティは第7夫人の次女であり、当時は同村のコテージで掃除婦として働いていた。口数は少なく、おとなしい印象を受ける女性である。彼女が自分の病を自覚したのは2001年5月頃で、腹痛、吐き気、胸焼けなどであった。病院には行かず、兄のサル (第1夫人の次男) の治療を受け、病は黒呪術によるものと診断された。ブバイ (bebai) という精霊の仕業として、何度も治療を受け、快復したり再発したりの繰り返しだった。

2002年2月20日、突然ワティに憑依現象が起こる (bencarian)¹¹。彼女は悪霊 (彼らの説明では黒呪術師の生き霊) にとり憑かれ、家族に対して罵詈雑言を吐きちらし、「ワティをこのような目に遭わせたのは私 (第8夫人ニラ) だ!」「10人で呪いをかけた」などと述べ、第8夫人による黒呪術攻撃の存在を明らかにしたのである。悪霊による憑依はおよそ1ヶ月以上続き、そのあいだ、その他の成員の病や事故に言及し、その原因をニラの仕業としたのである。彼女の発言により、他の成員たちは家族の中に黒呪術師という敵が存在することを知り、それまでのおのおのが個人的に対処していた病や事故などの不幸を自分だけの問題ではなく、家族の

問題としてとらえるようになったのである。

さらに注目すべきは、ルミがトゥメンのもとで「祖霊祭祀の遂行が必須」というお告げをもち帰った後、それを契機とするかのようにワティの発言もニラの黒呪術についてだけでなく、祖霊が取り憑き「神上がり儀礼をしてほしい」という語りとして現れるようになった点である。この一致により、さらにトゥメンの言葉の正当性が家族内で強まることとなる。この頃から、黒呪術対策と莫大な費用がかかる神上がり儀礼の実現を議題とした家族会議が開かれるようになるのである。

ワティの話によると、霊が憑依しているときは幻聴があり、その聞こえる内容も自分がしゃべったこともほとんど覚えていないという。周りの人間からは「まるで狂人だった」といわれたそうである。筆者も何度かその現場に居合わせたか、突然怒りだしたり泣いたり感情の起伏が激しく、尋常ではない様子だったが、暴れたり暴力を振るうということとはなかった。憑依の終わったあとは放心したようになっていた。

憑依が始まる前の状況は、いつも通りに家の仕事（家事手伝い）をし、恋人とデートしていたという。彼女がいうには、「その日は少し情緒不安定」で恋人と喧嘩をしてしまった。ワティが一方的に怒るのみで、彼はとくになにも反抗せず、ワティをなだめていた。その日は、とくに変わったところのない普段通りの日だったとワティは考えていた。だがワティの母ルミによると、ワティは、一年以上前から腹痛や頭痛を訴えており、情緒が不安定で、ルミに対しても些細なことで怒りだしたり、また恋人と会うたびに口論をしていた。そのような変化がみられたのは、恋人と交際が始まった頃からだ、とルミは指摘していた。ワティ自身も、恋人とつき合いだしてから第8夫人ニラが二人の行動を監視するようになったと感じ、この頃からワティはニラに対してよい感情をもっていなかった。ワティの話では、ニラが「黒呪術師ではないか」という噂は知っていたが義理の母でもあるしそ

れほど気にすることはなく、ニラとの関係は恋人と交際するまではとくに問題のない関係だったと考えていた。しかし、2002年12月のある日、屋敷寺で些細なことをきっかけにニラと口論してから、二人はしゃべることはなくなった。ワティはこの出来事が契機となって、悪霊が憑依するようになったと考えている。

ワティは憑依を経験してから、呪術医である兄サルの家で暮らすことになった。サルの家は彼の呪術によって浄化されているためワティを悪霊から護ることができ、そしてワティへの治療の都合上の問題もあった。しかし、ワティはサルの家でも頻繁に憑依がおこった。ワティには悪霊と祖霊の二種類の霊が憑依するとされており、さまざまなことを語った。ここで家族にとって問題になったのは、発言がとりとめもないことが多かったため、話をする悪霊が、祖霊か悪霊かの区別がつかないことだった。悪霊が祖霊のふりをして語ることもあるのだという。ワティの語りをいづれかに判別し、解釈をおこなったのが兄のサルであった。彼はワティの語りのみならず、トゥメンの語りについても解釈をくわえ、災厄の説明モデルを積極的に構築していったのである。

この指針をつくる過程において、サルは家族内での権威が上昇し、長老クチョスにかわって家長の役割を担うようになり、この家族集団の実質的リーダーとなった¹²。また実母ルミも、この「黒呪術事件」において、占い師のもとに通ったり、サルに相談したりするなど、積極的に問題解決に関与し、その結果、相対的に家族内での地位が上昇したのである。そして、ワティも憑依を経験したことで、家族の中で特殊な地位につくことになる。というのは、彼女の病気が完治したあとも、しばしば祖霊による憑依がおこるようになり、家族に対して助言や忠告をおこなうようになったからである。ワティは、自分に祖霊がいまだに憑依する理由は、自分の心が消いため祖霊に気に入られているのだと考えていた。

3-3. ジェロスリの憑依とその状況

ジェロスリは第1夫人次男の長女で、一児の母である。彼女自身の印象を述べると、憑依を経験する前までは、取り立てて目立つ存在ではなかった。ジェロスリも黒呪術の被害者とされる人物で、2001年12月頃からよく偏頭痛と「ストレスを受けたような」胸の痛みがあった。とくに日常生活に支障をきたすことはなかったが、よく近くP村の呪術医のところへ何度か治療を受けにいった。その診療により胸の痛みはなくなったが、頭痛はずっと続いた。そこで兄から自己治療に関する本『クンダリーニ教本(Ajaran Kundalini)』を借り、ヨガの瞑想による自己治療を試みた。この効果により、彼女の身体は快復し、精神的にも平安になったという。

2002年4月16日の夕刻にジェロスリは、はじめて憑依を経験する。父サルの家で突然悲しくもないのに泣き出してしまった。その時のことは覚えていないが、泣き出した彼女を気遣う母に向かってジェロスリは「私はおまえの子供ではない!」といい、母も「じゃあ、あなたを誰が生んだのよ!じゃあ、あなたは誰?」と問うたところ、「私の名はバタラ・グデ・アグラ・サクティ・ウィバワ(Bhatara Gede Agurah Sakti Wibawa)ージェロスリの説明によるとこの家族の祖霊神とのことであるー」と語ったのである。そして「屋敷寺に私のための場所をしつらえろ」といい、周囲にいた人間にこまごまとした忠告を与えた。翌日の夕刻も父の家で再び泣き出し、神懸かりする。両親に対して命令口調でしゃべっていたのだという。その時のことを彼女は覚えていない。憑依がおこると、首は横に肩が縦にカクカクと小刻みに震え出し、背筋が寒く感じるのだという。そして目をつぶると神が入ってくる¹³。それから、重要な局面で神は力を貸してくれるようになった。彼女はこのち、祖霊神の力を借りて家族に治療をおこなうようになるのである。

4月20日のことであった。仕事が終わったあと、従兄レイモンド(第1夫人長男の長男)の

嫁が働いているコテージに顔を出した。すると彼女はちょうど家からの電話で従兄チョエ(第1夫人長男の次男)夫妻が激しい喧嘩をしていると聞いたところだった。それを聞いたジェロスリは、喧嘩がどんな様子か知りたくて、従兄の家に向かった。その時は、自分が治療行為ができるとは思っていなかった。そして叔母と一緒に様子を見に行くことにした。

仕事が終わってすぐだったため疲れていたが、家に向かっているうちに何かを感じ、力がみなぎってきた。祖霊神が男神であるため、「気分が男ようになってくる」のだという。そしてチョエがいる家に行く前に、祖霊神が線香と水を持っていくようにと彼女の心に囁いた。ジェロスリはその神と心の中で会話することが可能であり、半覚醒の状態になっている。祖霊神は、家族に問題が発生したときに、どうやればいいのか、またどうやって薬などをつくればいいのかを教えてくれたのだという。

ジェロスリは人変わりしたような厳しい態度で臨み、チョエの妻にマントラを唱えた水を与え、チョエの鼻先に線香の煙をあてながらを厳しく諭した。そしてジェロスリは、チョエが第8夫人ニラの黒呪術にとらわれ、その影響によって彼が妻に暴力をふるったことを看破したのである。彼女は、落ち着いたチョエに対し、神上がり儀礼がおこなわれないために祖霊が零落した状態におかれ、黒呪術の攻撃から家族を守護できないという状況をあらためて語ったのである。チョエは祖霊に激しく同情し、神上がり儀礼の必要性を痛感したのであった。

20日から22日の三日間、祖霊神の命によってジェロスリは家族を浄めた。治療は2ヶ月ほど前にデウィ・ガヤトリ(Dewi Gayatri)のためにつくった神棚の前で行うことになった。この時は、彼女が祖霊神から治療の事前に指示を受けていたため、憑依せず自覚のあるまま行った。だが、彼女はこのような治療行為は普段ならできず、祖霊神の命があり、力をかしてくれたときだけ、それが可能になるのだと考えてい

る。その治療方法は、右手を患者の頭頂部の寸前で触れるか触れないかのところでかざし、左手を臍のあたりで親指と人差し指で輪を作る形にしてとどめておく¹⁴。彼女は自分の治療の効果は「呪いの元を体の外に引っ張り出すのだ」と考えている。彼女にその実感はないのだが、彼女の治療を受けた人々の感想からその効果を知ったという。治療を受けた人の多くも「気分が良くなる」という発言が目立った。治療をするときは、祖霊神が力を貸してくれているのだという。

ジェロスリはこのようなヒーリングの力を得たと同時に、祖霊神から多くの制約を受けるようになった。その制約の内容は、眠る場所や食事、祈りの方法、死人を避けることなどで、祖霊神はつねに精神と体を清く保つことを要求した。また祖霊神はジェロスリに「ジェロスリマス (Jerosulimas)」という新しい名前を与え、5歳になる娘にも「ジェロスグアン (Jerosudaan)」という名前を与えた¹⁵。祖霊神は、この娘もまた、将来彼女のように祖霊神と通じ合える存在になると予言したのである。

筆者がジェロスリに「なぜ自分が家族の中でただ一人祖霊神に選ばれたのか」と問うと、「私の心が一番清かったからだと思う」と答えた。そして「一族の男たちは女遊びが好きだし、博打が好きだから」という批評をくわえた。また、ジェロスリはワティの憑依と自分の憑依を区別し、ワティの憑依は悪霊や祖霊など入り乱れているが、自分には「祖霊神と祖霊」のみが憑依するとしている。さらにワティに憑依する祖霊はまだ神上がりしていないものであると考えており、ワティに憑依する祖霊よりも自分の憑依霊のほうが格が上と感じているようであった。彼女はまた祖霊神と祖霊の能力の相違について、祖霊神が憑く場合は助言と治療行為ができるが、祖霊が憑く場合は重要な場面で助言や忠告をしてくれるとしている。また、ワティとジェロスリの一番大きな違いは、ワティの憑依が泣いたり怒ったりと感情の起伏が激しく発言も混濁し

ているのに対して、ジェロスリの場合は態度こそ豹変するが、発言が明瞭で、はっきりと「祖霊神の意志」を語ることができるという点である。彼女は憑依を経験した最初の頃は憑依時の記憶がなかったというが、時間が経つにつれ、ある程度憑依時の記憶を保持できるようになり（彼女によれば憑依中は半覚醒のような状態で、記憶が曖昧なときもままあるという）、憑依中における身体も統御がいくらか可能になった。彼女はワティよりおよそ2ヶ月ほど遅れて憑依を経験し、発言の内容もトゥヌンやワティ、あるいは父サル解釈の後追いするようになっていた。だが、彼女の明快な憑依の語り、それらの語りを強烈に裏打ちにしたことは想像に難くないだろう。

このように憑依現象を統御できるようになったジェロスリだが、彼女自身はトゥヌンや呪術医と異なる存在だと考えている。彼女のいう違いとは、トゥヌンはどんなときでも、直接神とコンタクトを取ることができるが、彼女は家族の治療や浄めのときにしか祖霊神は降りてこない。あるいは、呪術医のように万人に対して治療はできず家族に限定されているという点である。彼女は祖霊神との約束により、家族の治療のみを許されているといい、それをおこなう場合でも必ず祖霊神に伺いをたてるのだという。ただ呪術医の仕事については、父サルが呪術医だったこともあり、以前から呪術に対して興味をもっていた。彼女は、サルが持っている呪術の本を2年くらい前から借りて読んでおり、「呪術関係の本を読むのが、趣味だった」のである¹⁶。

ジェロスリは憑依能力の獲得により、ワティ同様、家族の中での地位が変化したのである。彼女の場合、家族儀礼などの際、家族の皆に聖水を配る重要な役目などを担うようになり、現在の実質的家長サルの助手役を務め、儀礼を2人でとり仕切るようになった。憑依を経験する以前は、彼女はとても内気で人前にでるような性格ではなかったという。しかし「神に近い人間になった」ことを自覚した現在は、儀礼の時

は家族の前面で率先して儀礼をおこなうようになったのである。

「黒呪術事件」の張本人とされる第8夫人ニラについては、以前から「ニラが黒呪術師」という噂を聞いており、ジェロスリ自身もそれを信じ、ニラを「穢れた人間」と考えていた。結婚後、ニラに追いかけられる夢を見た覚えがあり、彼女の長兄もまたその類の夢を見たという話も聞いている。こうしたことがあって、この「事件」以前からニラとの積極的な交流はなかったという。

3-4. 憑依による新しい関係性の構築

本節では、憑依がワティとジェロスリにとって何をもたらしたのかをみていこう¹⁷。

この2人が経験した憑依現象の共通性は、(1) 憑依経験以前の心身の不調、(2) 祖霊憑依の正当的理由づけ、(3) 「黒呪術師」と目される第8夫人ニラとの確執の存在、(4) 家族内における特殊な地位の獲得にある。

憑依以前の心身の不調についていえば、たとえば、トゥヌンにしてもこの道に入る以前に重病に陥り、生死の境を彷徨った経験をして、憑依現象が起こるようになったという。バリでは、憑依型の占い師や呪術医の多くがもともと心身に問題を抱え、重篤な病や事故を契機に神との交流が始まるケースが一般的である [Belo 1960; Lovric 1986; Suryani and Jensen 1992]。また憑依を経験するものの比率は女性が圧倒的 [吉田 1983] とされており、その多くは職業的巫師を目指して憑依を統御するための修行をおこなう [Lovric 1986]。家長のサルの話によると、祖霊が憑依する女性というのは「どの家族にも1人か2人は存在」し、家族の中における彼女たちの存在はとくに奇異には映らないのである。

ペロはバリの憑依を4通りの形態に分類している。①一定の憑依経験者集団が儀礼のある段階でトランスに陥り、おのおのが特定の神の言葉をもたらす。②バロンーランダ劇の途中にト

ランスに入るものがあり、多数のオーディエンスがトランスに陥る中、ほぼ決まった人物が神の言葉をもたらす。③サン・ヒャン・ダンスを踊る女性ないしは少女がトランスに入って踊る。④憑依経験者が特定の動物やものに憑依され、その様態を模して辺りを徘徊する。さらにペロはこれらのさまざまなトランス形態から、a. トランス形態の多様性、b. 憑依経験者に神や悪霊が入り込むという観念、c. 神と人間のコミュニケーション、d. 意識的なトランス行為の存在、といった特徴を指摘している [Belo 1960: 251-255]。ワティとジェロスリに関していえば、①から④のような儀礼や舞踊劇とは無関係で、aからdの分類でいうと、ワティはbとc、ジェロスリはcとdにカテゴライズされるだろう。とするなら、ワティとジェロスリの憑依は、ある程度バリの憑依の形式に則しているといえるだろう。

(2)の祖霊憑依の正統的理由づけの項においては、2人とも清く正しい人間であるゆえに、「神に好まれた」という優越的意識をもっていた。はたしてその自信ゆえか、時が経るにつれて、彼女たちの憑依現象は安定していったのである。ワティは黒呪術による悪霊の憑依がなくなった後、しばしば祖霊の憑依にとらわれたが、以前のように錯乱することはなく、多少感情が高ぶるにせよ、語りが明確になっていった。すでに述べたように、ジェロスリは祖霊神から多くの制約を受けることになったが、憑依時の身体統御も可能になった。つまり、憑依霊の性格も数度の憑依を通じて安定した個性を獲得し、彼女たちも憑依される者としての新たな個性を獲得するようになったのである¹⁸。このような神からの制約や憑依時の身体統御の熟達などは、たとえばトゥヌンにしろ、吉田の報告にあるサドゥグ (sadeg) にしろ [1983]、専門的な巫師に重なるところが大きく、このあたりからも、ジェロスリの憑依にはバリのオーソドックスな憑依観が反映されているように思われる。

次に(3)の第8夫人ニラとの確執であるが、

これは単純にワティおよびジェロスリとニラの関係性の問題にとどまるものではない。ワティの母ルミとジェロスリの父サルは、ニラが長老クチョスの結婚当初から、ニラと不仲であった。「黒呪術」という要素を抜きにしても、クチョスと幾人かの妻との不平等な関係性や家族における共有財産の分配という現実的な問題において、彼らはつねにニラを槍玉に挙げてきたという経緯があったのである¹⁹。それゆえ親の態度や言葉の影響が娘たちに及んでもおかしくはないだろう。このようにニラと不仲だったサルとルミは「黒呪術事件」以来、娘たちの憑依の語りに関与することで、前述したように積極的にその地位を上昇させてきたのである。

さらにもっとも注目すべき点は、(4)ワティとジェロスリが家族の中で特殊な地位に取まったことであろう。繰り返しをおそれずいえば、2人は憑依を経験する以前、おとなしく目立たない存在だった。この評価は本人たちのものだけではなく、周りの家族の評価でもあった。しかし、憑依という能力を得ることにより、その地位は大きく上昇した。ルイスは憑依現象において「周縁カルト」なるものを示し、それを社会的弱者が不平等な社会関係を表明し改変するための抵抗運動とした [ルイス 1985]。いうなれば、憑依には、不満足な現状を操作しようとする弱者の戦術的側面が窺えるのである。本事例をみるに、憑依の語りが集団における地位の均衡に劇的な変化を与えたことは間違いないだろう。彼女たちによる憑依の語りは、旧来の関係性からの転換の契機となった。憑依の語りは、こうして家族集団における新たな関係性と共同性を構築し、また何人かの成員に対して新たな意味づけを与えるという、改変を促す語りとなったのである。

4. 考察

4-1. 説明モデルの再文脈化と憑依をめぐるコンテキスト

では、憑依の語りを成立させるコンテキスト

とはどのようなものだろうか。

クラインマンの説明モデルの概念を災厄に適用できるように修正するならば、その構成は、①災因、②災厄のはじまりとその様態、③その内容と経過、④対処方法となる。憑依現象が家族集団に出現する以前の状況では、人によってそれぞれ項の内容は多様性に富み、個別的だった。ところが②と③を別にすると、ワティの憑依が起点となってから、家族に共通の①災因と④対処法が定まるようになったのである。災因は、「第8夫人の黒呪術」であり、究極的には「祖霊の零落」とされたのである。そして災因を除去する最良の方策は、神上がり儀礼の遂行とされたのだった。つまり、憑依の語りは、可視的な日常世界に不可視の世界の要素を導入することによって、災厄の個別的な説明モデルを集団的な説明モデルの中に回収したのである。

その過程で、本来は別の文脈で語られるはずの「黒呪術」と「祖霊祭祀」の問題が、「トゥヌンのお告げ」「憑依による発言」などによって、その時点における妥当な解釈と結びつけられ、結果として家族の関心が移行したのである。憑依による語りが、その時々における混乱を修復させるための指針を与えているのは間違いない。人々もまた、憑依による語りを信頼し、いわば、行動の指標としてその言葉に従っていた。はたしてこのことは何を意味しているのか。ここでは憑依の語りの内容に焦点を絞って、黒呪術の脅威を打ち消す効果を持つ祖霊祭祀の物語に関する背景を明らかにしなければならない。

吉田禎吾はカラングスム県のトゥヌンと同種の憑霊型占い師サドゥグに相談したクライアントの事例を5つ報告している。それによれば、災厄の内容は、家族の病や人間関係の不和、経済問題など多岐にわたっているが、原因のほとんどは、黒呪術と祖霊祭祀の不足の組み合わせか、あるいは祖霊祭祀の問題のみの2種類に大別できる [吉田 1980: 142-144]。稀に、災厄の原因を黒呪術ないし自然現象のみとする場合もあるが、サドゥグやトゥヌンの語りの内容は、

管見する限り、祖霊祭祀に帰結する傾向が強い。

また、クチョスの家族の重要な関心事となった起源集団探しの問題も、バリにおいて、家族集団のアイデンティティを支える重要な根拠として考えられている。永淵によれば、新たに起源集団を探し、それに帰属するようになった人々の経緯を調べると、彼らはその帰属要因を病気などの身体の不調をはじめとする災厄から説明するという。なぜなら、起源の探求は祖霊に関わっており、それゆえことは身体に変調をきたした人間だけの問題にとどまらず、父系親族全体の問題になるからである〔永淵 1994：19〕。また、バリの人々は身内の人間が不慮の死を遂げたり、重い病気に見舞われたとき、起源とする先祖が誤っているという可能性を考える。その場合、占い師のもとに赴いて「正しい起源」を探し出すように計らってもらうのが一般的なのである〔Belo 1960：239-243〕。

とするならば、憑依が産みだす語りのテキストは、バリの文化が提供する資源から、その要素が選び出され、構成されると考えられる。憑依現象から提供されたテキストは、周囲の人々に原因不明の災厄への理解可能な思考の枠組みを与える役割をもつことになるのである。そうしてはじめて「被害者」たちは、可視的世界に起こった災厄について、自分なりの説明モデルを構築することが可能となるのである。本事例における個別的説明モデルから集団的説明モデルへの移行とは、憑依の語りによって「被害者」の現実的な出来事を文化的に再文脈化したことを意味するのではないだろうか²⁰。

4-2. コミュニケーションプロセスにおける憑依の語り

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。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。

- ①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。
- ②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。
- ③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。

①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。

②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。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ふせつ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もつ者もいたが、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。しかし、原因の解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。

③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、トゥメンやワティ、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、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スルヤニとゴルドンは、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、自我を失うことは恐れることではない、ともしている [Suruyani and Gordon 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 [Id: 175]。こうしてスルヤニらは、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行為であるということを示している [Id: 185-186]。たとえば、ベイトソンとミードは、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]。

すなわち、憑依の語りとは、バリにおいては、文化的に認承された公共的物語となるのである。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とき、集団の紐帯となる物語を紡ぎだし、不確定な未来への里程碑となるのである。

5. おわりに

本稿では、災厄時におけるコミュニケーションプロセスにおいて、憑依の語りがいかなる文化的位置にあり、どのような社会的コンテキストによって成立しているのかを考察してきた。人々が災厄をさまざまな文化要素を用いて解釈する際に、憑依の語りは中心的な位置に据えられ、物語を組織するための指標となっていた。さらには、本来的には異なる文脈に存在する「黒呪術の物語」の影響を消去するために、「祖霊祭祀の物語」に接続する様態がみとれたのである。本稿では、憑依の語りによって発動する社会的実践の数々を具体的に提示できたと考えている。

ただし、憑依現象における身体技法や、憑依の解釈をめぐる人間関係の綿密な様態、さらにはなぜバリにおいてこれほどまでに呪術的要素が日常生活の中に深く刻印され、成立せしめるのか、という憑依の文化的・社会的コンテキストなど考察すべき問題は多い。それらを今後の課題として、さらなる調査を重ねたい。

- 1 本稿では、「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、「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。
- 2 黒呪術師には生まれつきの者と、「修行」によってその能力を獲得する者がいる。前者の場合は、自分の知らないうちに人を病気に

させていることがあるという。後の場合は、黒呪術師になるために、全部で四人の子供、とくに自分と同じ父系親族の子供を殺し、その四人の子供の靈魂をシワ神に捧げなければならぬ、という反人間的イメージを持って語られる。本事例の第8夫人ニラの場合は、後者の「修行」をした黒呪術師とされている。

3 本論で使用する「黒呪術」あるいは「黒呪術師」という用語は、学史的には「ウィッチクラフト」あるいは「妖術」の範疇に入るものだが、事例について言及する際は、原語のニュアンスに近い「黒呪術」および「黒呪術師」を使用する。またバリでは、黒呪術に対して、病気の治療など良き目的のための「白呪術 (penengen)」も存在する。

4 この家族が「災厄」をいかに生成し変容させたかについては村田 [2003b] 参照のこと。

5 同種の占いは、吉田禎吾 [1978] によっても報告されている。バリ南部のことであり名称も異なっているが (サドゥグ:sadeg)、占いの内容はほとんどかわりがない。巫師には女性が多く、神から受ける制約が極端に厳しいとされている。巫師が語る災厄の原因は、根本的に祖霊祭祀の未遂行へと還元される。祖霊は、浄化儀礼を繰り返すことで最後には先祖霊は祖霊神へと神上がりするが、長い間浄化されずに放置された霊は子孫を護る力が弱まり、人々は黒呪術を受けやすくなるという。

6 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思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、古くはコヴァルピアスの『バリ島』にも記されている [コヴァルピアス 1991: 325]。

7 葬送儀礼は、ンガベン (ngaben: 火葬) →ングロラス (ngeroras: 祖霊が海にいる状態) →ヌントウン (nuntun: 祖神として

陸 (一族寺) に戻り、家族を守護する) の段階を経て浄化され、最終的に祖霊は祖霊神になるとされる。本稿では、この最終段階にあたる儀礼「ヌントウン」を「神上がり儀礼」と呼称して使用する。

8 祖霊は大きく分けると2種類あり、まだ浄められていないものと、浄化されたものがあり、浄化されていない死霊はさらに二分される。吉田禎吾によると、埋葬までのものピタラ (pitara) と火葬後のルルフル (luluhur) とにわかれる。ピタラは下界に属し、穢れた、危険な死霊とされている。火葬後の死霊は、墓場近くのインド菩提樹あるいはガジュマロその他の木に宿るといわれている。この後さらにマリギア (marigia) という浄化儀礼を行い、また別の浄化儀礼を行って、死後の魂は天界の神々の近くに達して、真の「カウイタン (kawitan) (祖霊) になり、ブタラ・ヒャン・グル (betara hyang guru) といわれる祖霊神になる。こうして初めて、各屋敷の社や父系親族集団の寺院に特定の日に降りてきて祭られ、供物を受けようになる [吉田 1978: 99]。このX村の場合、祖霊祭祀の最終段階がヌントウン儀礼となるのである [Wiana 1998]。

X村でも、祖霊が浄化される構図は上記と同じだが、段階に即した祖霊の名称の使用法は混乱しており、同じ村内でも一定していない。また、祖霊に対する浄化儀礼の名称も地方によって異なる場合が多い。

9 バリにおいては、黒呪術は穢れとして扱われる。穢れのことをバリ語でスブル (sebel) といい、これをおこすものは、月経の血、性行為、出産、男女の双子の出産、近親相姦、死などである。

10 起源寺は、半ば神話的なその起源集団の祖を祀る寺である。また一族寺は、基本的に2-4世代を遡った父系共通の祖先を祀り、通過儀礼や家族儀礼などをともにする集団によって運営される寺である。

- 11 バリの南部では、同じような錯乱状況でも別種のタンピア (tampias) という事例が報告されている。これは、アングィン (風) が体内に入らず身体の一部に付着し、その個所を麻痺させたり、場合によっては発狂させたりすると信じられている [吉田 1983 : 133]。
- 12 詳しくは村田 2003b 参照。
- 13 憑依の身体技法については詳しくはベイトソンとミード [2001] 参照。
- 14 ただし、この方法は『クダグリーニ教本』の方法を応用したものであると、ジェロスリは語っていた。
- 15 「ジェロ (jero)」とは、バリ語で「高貴な、内側の」という意味の語である。
- 16 個々で非常に興味深いのは、彼女は治療行為は宗教的実践とは考えていないことである。彼女の考えでは、宗教実践とは「神に対して祈りを捧げたり、儀礼を行う」ことであるという。治療行為に関しては「神の力は借りているが、単なる人助けだ」と考えている。
- 17 トゥヌンの憑依の語りについての考察は村田 [2003a] 参照のこと。
- 18 古谷はこのような過程を「個性化としての憑依」とよんでいる [古谷 1992]。
- 19 詳しくは村田 [2003b] 参照のこと。
- 20 だが当然、憑依の語りが変化すれば、人々の解釈も流動的になることも留意しなければならない。また、憑依の語りが一方的に人々に解釈を押しつけるものでもない。この解釈運動は、憑依の語りと周囲の人々の相互作用によって形成されるということを指摘しておきたい。
- Atkinson, Jane Monning
1992 Shamanism Today, Annual Review of Anthropology 21
- Boddy, Janice
1994 Spirit Possession Revisited : Beyond Instrumentality, Annual Review of Anthropology 23
- Crapanzano, Vincent
1977 Introduction, In V.Crapanzano & V.Garrison eds., Case Studies in Spirit Possession, New York : John Wiley & Sons
- ベイトソン, G
2000 『精神の生態学』 (佐藤良明訳), 新思索社。
- ベイトソン, G & ミード, M
2001 『バリ島人の性格 写真による分析』 国文社
- Belo, J.
1949 Bali : Randa and Barong, Sattle & London : Univ of Washington Press.
1960 Trance In Bali, New York: Columbia University Press.
1970 Traditional Balinese Culture, New York : Columbia University Press.
- Favret=Saada, J.
1980 Deadly Words : Witchcraft In the Bacage, Combridge: Cambridge University Press.
- 古谷嘉章
1992 「<個性化としての憑依>」『陶酔する文化 中南米の宗教と社会』平凡社
- 浜本 満
1993 「ドゥルマの占いにおける説明モード」『民族学研究』58 (1)
- 池田光穂
1992 「シャーマン」『文化現象としての医療 「医と時代を」読み解くキーワード集』 (医療人類学研究会編) メディカ出版
- クラインマン, A
1992 『臨床人類学』 (大橋英寿他訳), 弘文堂
1996 『病いの語り』 (江口重幸、五木田紳、上野豪志訳), 誠信書房
- ルイス, I. M.
1985 「エクスタシーの人類学」 (平沼孝之訳) 法政大学出版局

Lovric, B.J.A.

1986 The art of healing and the craft of witches In a 'Hot Earth' Village, In RIMA vol.20- Winter,

真島一郎

1997「憑依と楽屋 -情報論と演劇モデル批判-」『岩波講座 文化人類学 第9巻 儀礼とパフォーマンス』岩波書店

村田敦郎

2003a 「災厄・占い・行為の基準 バリ島東部の事例から」『ヒューマンサイエンスリサーチ』12

2003b 「「災厄」の生成と変容-バリ島東部の黒呪術事件におけるプロセスからの考察-」『文化人類学研究』第4巻, 早稲田大学文化人類学会

永淵康之

1994 「バリにおける『起源』共有集団とその社会的意味-ウォンガユ・グデ村の場合-」『名古屋工業大学学報』第46巻

Suryani L.K. & Jensen G.D.

1993 Trance and Possession In Bali, Kuala Lumpur & New York: Oxford University Press.

床呂郁哉

2002 「語る身体、分裂する身体 -スーラーにおけるシャーマニズムの言語行為論」『日常実践のエスノグラフィー-語り・コミュニティ・アイデンティティ』(田辺繁治・松田素二編), 世界思想社

Wiana, I Ketut

1998 Berbahkti Pada Leluhur (Upacara Pitra Yadnya Dan upacara Nuntun Dewa Hyang), Sumatra: Paramita

吉田禎吾

1978 「憑依・儀礼・世界観 バリ島民の憑依と儀礼」『催眠シンポジウムⅧ 宗教における行と儀礼』(成瀬悟策編), 誠信書房,

1980 「バリ村落の儀礼と象徴」『歴史的文化像』新泉社

1983 「バリ島における呪術と象徴世界」『宗教と世界観-文化人類学的考察-』九州大学出版会.

[2004年5月24日受理]

Narratives of trance-possession and communication processes
– As analyzed through case studies of Eastern Bali –

Atsuro Murata*

Abstract

This paper focuses on the communication process between individuals in a trance and those around them in Eastern Bali. The purpose of this paper is to investigate how the interpretation of narratives of trance-possession is formed and shared through the interaction of those who are possessed and the people around them. I used the concept of an "explanatory model" as proposed by Kleinman. In medical anthropology, those who participate in the medical treatment process, such as the patient, healer, family, etc., are to have their own "explanatory model" concerning illnesses and cures. According to Kleinman, a healer gives the patient his/her explanatory model, and the patient tries to accept it by applying it in a way that he/she can understand. In this paper, the concept of the explanatory model is used to clarify how people in Bali use narratives of trance-possession.

*Graduate School of Human Sciences, Waseda University