

Kobiraj : Islamic Magician in Bangladesh

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2018-08-02 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 齋藤, 正憲 メールアドレス: 所属:
URL	https://saigaku.repo.nii.ac.jp/records/1096

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 International License.



コビラージ：バングラデシュにおけるイスラームの呪術師

Kobiraj : Islamic Magician in Bangladesh

齋藤正憲

SAITO, Masanori

はじめに

厳格な一神教で知られるイスラームにおいては本来、「神以外の超自然的な存在の助けを借りて目的を達成しようとする行為」は「呪術（スィフル）」とされ、「多神崇拜」とならぶ「大罪」であると見做される（大塚ほか2002：481）。ならば、かくも呪術を完全否定するイスラーム社会にあって、やはり、呪術師が存在することなどあり得ないのだろうか？ 否、イスラームが卓越するバングラデシュでも実際に、呪術師は存在している。彼ら／彼女らは「コビラージ（Kobiraj）」¹⁾とよばれているが、紛れもなく、ムスリム／ムスリマだ。コビラージは、イスラームの信仰に身を置きながら、呪術に勤しむのである²⁾。

世界を見渡せば、いまま呪術的慣行が根深く残っている例は、決してすくなくない（白川・川田2012）。たとえばバングラデシュ・ヒンドゥー社会にも、「パゴール（Pagol）」とよばれる呪術師がいる。筆者が調査した事例において、パゴールはヒンドゥーの教えを逸脱することがない（齋藤2017:21）。なるほど、「自然崇拜的」で、「一種の多神教」ともされるヒンドゥー（山折2012：159）が呪術と親

和的であるのはおおいに頷けよう。であればこそ、呪術を強く忌避するイスラーム社会の呪術師・コビラージがどのように折り合いをつけているのか、たいへん気にかかるところだ。そこで、バングラデシュ・マグラ県において、現地調査を計画したのである。結果、3人のコビラージ取材することができた。

1. バングラデシュのコビラージ

(1) 呪医M

D村のM氏は男性で、現在41歳である（写真1）。あるときM氏は夢をみた。驚くべきことに、その夢にはアッラーが登場したという。そんな鮮烈な夢をみた彼は、自らの使命に覚醒し、呪医となることを決意する。爾来、M氏はコビラージと自認し、また周囲からも認められて、独自の医療行為を展開することとなったのである³⁾。

農業を主産業とするD村には、病院がない。15kmほど離れたマグラ県の中心地まで行かないと、医療機関を受診することができない。呪医としてのM氏の存在意義は、小さくないのである。

D村の人口は2,500ほどである。主体はヒンディー人となっており、三分の二を占める。

キーワード：コビラージ、バングラデシュ、呪術師、呪医、祓除師
Key words : kobiraj, Bangladesh, magician, medicine-man, exorcist



写真1 呪医M

20年ほど前から村に移り住みはじめたというムスリムは、人口の三分の一にとどまっている（M氏は12年前にD村に移住した）。ヒンディーとムスリムの間に通婚関係こそ認められないものの、とりたてて敵対しているということもない。実際、ヒンディーもM氏のところに来るといふ。ムスリムとヒンディーを差別することなく、困っている者がいれば手を差し伸べる。それは、M氏のモットーである。そんなM氏は請われれば、どこにでも、足を運ぶ。週に1度はダッカまで往診に行くといふ、チャッタゴンにまで出向いた経験もある。

M氏の語りによれば、夢に現れたアッラーは、彼に病気の治し方を教えてくれたという。彼はそれを実践しているにすぎないのである。病気の特定のために、M氏がト占（東 2012：160-161、津村 2012：245）に手を染めるこ

とはない。くわえて、触診などの医療技術・知識をもち合わせているわけではないので、患者の自己申告を全面的に受け入れているという。なお、M氏を頼ってくる患者のおおくは、すでに病院で受診していることがしばしばである。近代医療では症状が改善されない場合に、M氏に縋ってくるのであり、そのような場合にはすでに、なんらかの診断が下されている。その診断にもとづいて、M氏は医療行為を行なうのである。

なお、18歳から5年間ほど、軍事関連の仕事に従事していたM氏が、アッラーの夢をみたのは23歳のころであった。彼はアッラーの夢を2回、みたという。その後25歳で結婚し、娘4人、息子2人に恵まれている。M氏は自らの職能を息子に継いでもらいたいと考えている。たとえ息子がアッラーの夢をみなくとも、継ぐ意志さえあれば、彼はコピラージになれるという。ただし、女性がコピラージになることも可能であり、実際に女性のコピラージも存在する（後述）。そのような事例を知りながらも、娘ではなく息子に、M氏は継いでほしいと考えているのである。

M氏自身が敬虔なムスリムであるため、金曜日は休診となっているが、それ以外の日は毎日、診療を行なう。相談に来る者があれば、基本、応じるという。診療時間は11：00～16：00が中心である。とくに火曜日と土曜日が重要な曜日とされるが、M氏自身はその意味を説明できない⁴⁾。おおいときで1日10～20名ほどが相談に来るといふが、患者には男性も女性もいる。彼は自宅の一室で開業している。自宅には、人目を惹くような看板の類は設置されていない。M氏は携帯番号を開示しており、噂を聞きつけた患者がそこに電話

してくるといふ。

診療報酬は基本的に無料であるが、患者が御礼としてさまざまなものを置いていく。金銭を支払おうとする患者もいるというが、彼はこれを拒否しない⁵⁾。一方で、彼の自宅は患者の篤志を募って建てられたという。のどかな農村にあっては、現金よりも、ときとして現物のほうがおおきな意味をもち得る。どうも、そういうことのようなのだ。

彼の呪術的医療行為の中心は薬の調合である。材料は木の葉であるといい、葉を乾燥させ、すり潰し、パウダー状にしたものを処方するという。さまざまな種類の葉を利用するが、症状によって使い分けている。処方すべき葉の選択に際してM氏は、コーランの記述を参照にするという。ただし、コーランを参照するものの、調合の過程でコーランの一節を唱えるという話しは採取されなかった。氏の調合する薬を、呪文を唱えた「呪薬」(大橋 2012: 218) とまでは見做せないだろう。

M氏の呪術的医療行為の成果について、紹介しておこう。ある女性は、食道から胃にかけての疾患に悩んでいた。病院にも行ってみたが、なかなか改善しなかったため、M氏を頼ってきた⁶⁾。M氏が処方してくれた薬を服用しはじめたら、症状が改善したという。ただし完治にはいたっておらず、彼女は現在なお、受診中である。受診の際には、食事などを用意して持参し、それと引き換えに、薬をもらうという。

別の患者(男性)は10年ほど前、胃痛に悩まされており、病院にも行ったが治らなかったため、M氏のもとを訪ねた。2カ月ほどM氏が処方する薬を服用したら、胃痛が治ったという。なお、この男性患者の場合、薬が処

方されたほかに、食べてよいものと悪いものが指示されたり、辛いものは食べないように指導されたという⁷⁾。

総じて、M氏にかかった患者は、その結果に満足しているという。しかし、症状が改善せず、不満を覚える者も皆無ではないそうだ。

村にはモスクがあり、イマームが常駐している。イスラームの権威たるイマームは、M氏の呪術的行為をどのように思っているのだろうか？

D村のイマームは村外から招かれた。村から給料を支給され、食事も準備してもらおうという。敬虔なムスリムであるM氏自身、モスクの仕事も積極的に手伝うといい、イマーム不在の折には、M氏が代行を務めるという。ムスリムとしての責務を全うし、なによりも村民の信頼を勝ち取っているD氏。そんなD氏が木の葉から調合した薬を村民に配ることを、イマームは黙認している格好である。コーランを参照するとはいえ、D氏の行為は呪術にほかならない。そもそも、夢でアッラーに会うなど、正統なイスラームの教えからすれば僭越にすぎる。看過することなど、本来、できないはずだ。しかし、D村のイマームはこれを見逃すのである。おそらくイマームは、いずれは村を出ていく存在であり、村の慣行にまで踏み込むつもりはないのだ。村に扶養されるイマームにとって、それは無難な判断ともいえよう。かくて、イスラームを受容した村にも、呪術的慣行が温存されるというわけである。

(2) 呪医 R

P村のR氏も、夢見によって、コピラージになった。R氏は60歳、男性である(写真2)。

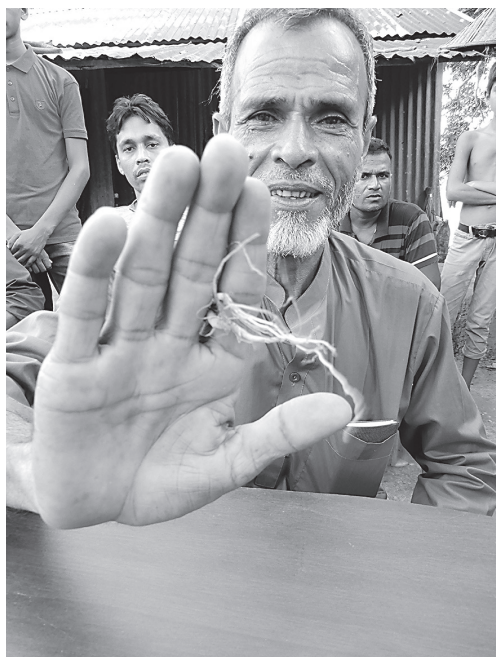


写真2 呪医R

R氏はいまから20年前、40歳のころ夢をみたという。夢をみたとき、彼は左半身不随の状態であった。半身不随に陥ったとき、R氏はもちろん、医者にかかった。かかったけれども駄目で、薬にも縋る思いで、5 kmほど離れた場所の別のコピラージを訪ねたが、やはり症状は改善しなかった。そんな絶望的な状況で、彼は夢をみたのである。夢には、アッラーが現れた。既述のM氏と同様にR氏も、夢に現れたのはアッラーであると語る。

氏はアッラーの登場する夢を1回しかみていないが、そのとき、アッラーにとある薬草（葉）を教えられた。アッラーの導きに背くなど考えられもしなかったであろう。そして、実際に服用してみたところ、病気（左半身不随）が治ったというのである。たしかに、現在のR氏は、健常者にしかみえない。

このような鮮烈な体験を経たR氏にとって、コピラージとなることはごくあたりまえの選

択であった。コピラージとなる以前、彼は農業に従事していたが（米、麻の栽培）、家業は家族に任せ、現在は専らコピラージとして活動しているのである。

R氏は娘6人、息子2人に恵まれたが、コピラージの職能は長男に継いでほしいと考えている。なんでも、娘は嫁に出してしまうので、息子に継がせたい。そんな理屈のようだ。長男は現在38歳であり、家業である農業に従事しているが、時折、父親の仕事を手伝うという。長男は夢をみていない。そしてこれからみなくとも、コピラージになることができる。R氏はそのように考えている。ただし、R氏は生きている限り、コピラージの仕事をつづけるつもりだ。

R氏は金曜日も含め、毎日、診療を行なう。とくにおおいののは、蛇に咬まれた咬傷に対する治療であるという。これまで、実に467名もの蛇咬傷に施術し、全員を治癒させた実績がある。なお、彼の認識では、蛇咬傷への対応は本来、ヒンドウの仕事であったという⁸⁾。しかし、P村にはヒンドウがないので、コピラージであるR氏が対応するのだという。このような緊急性の高い患者に対応するべく、毎日の診療という形に落ち着いたものと推測されよう。施術の報酬は、現物でも現金でもよい。一方で、自らの収入について、R氏は「まずまず」と考えている。とりたてて不満もないが、完全に満足しているわけでもない。

彼は触診によって、使う葉の種類を決め、それから粒状の丸薬をつくる（写真8）。丸薬は木の葉からつくるといふ。原料となる葉の選定にあたっては、患部をマッサージすればそれと分かるという。ここで、D村のM氏のように、コーランを参照することはしない。また丸薬をつくるときにも、コーランの一節

を唱えることはない。D村・M氏に比べて、コーランへの依存度は低いといえよう。なお、「悪い気」を誘導し、体外に追い出そうとするとき、身体を根っこでさすることがある(後述、写真2)。そんなときに、コーランの一節を唱えることは皆無ではないという。

腰痛に対する施術をお願いしたところ、快諾してくれた。以下にその過程を紹介しようと思う。まずは筵を敷き、その横に椅子を置く。椅子に患者を座らせ、患者の足の指に、紐をきつく巻きつける(写真3)。紐には余

剰があり、R氏はそれをつまみ、患者側から手前に引き寄せる動作をくり返していた(写真4)。同時に、アシスタント1名が植物の根を人差し指と中指の間に、根の先端部分が手のひらの側にはみ出すように、はさむ。根の先を患者にあてながら、患者の背面を中心に、軽くなでていくのである(写真5)。R氏曰く、体内の「悪い気」を足の指先に集めているのだという。ひとしきりすると、R氏は針のようなものを取り出し、おもむろに、紐で圧迫された患者の足指先を数カ所、刺す。



写真3 足指に紐を巻く



写真4 紐を引っばる



写真5 木の根でさする



写真6 瀉血する



写真7 石灰を塗る



写真8 丸薬

すると、もちろん、血が出る（写真6）。最初の血は黒ずんでいるが、出血は次第に鮮やかな赤色に変わっていく。黒ずんだ血こそが「悪い気」であり、これで「悪い気」が体外に放出されたと考えるのである。その後、針で刺した傷口には、息をふきかけながら、ペースト状の石灰を塗布し（写真7）、血止めとする。この作業を両足10指に対して実施したのち、最後に丸薬（写真8）が渡されて、治療は終わる⁹⁾。この施術方法は氏が独自に考案したというが、いわゆる「瀉血」（藤倉 2011）の一形態と見做すのが適当であろう^{10) 11)}。

R氏の施術を受けた患者の例を紹介しておこう。とある男性患者は左半身の痺れに悩まされていた。症状は重く、彼は寝たきりであったという。病院にかかることはしなかったものの、R氏を訪ね、1カ月前から、施術を請うようになった。R氏は患者をさすり（マッサージし）、薬（丸薬）を処方した。治療をつづけたところ、症状は劇的に改善し、現在では普通に歩行できるまでになったという。

P村には600名ほどの村民がおり、みな、ムスリムである。当然、P村にもモスクがあり、イマームがいる。しかし、D村と同様に、コビラージとイマームは対立関係にはないという。コビラージとイマームの関係はおおむね、良好であるようだ。P村のコビラージはR氏だけで、20年前、R氏が覚醒する以前、村にコビラージはいなかったという。R氏のもとには、ほかの村からヒンディーも訪ねて来るといえるが、彼は快く対応するのである。イスラームとヒンドゥーの間に、垣根などはないようだ。

（3）祓除師A

N村のAさんは、45歳の女性である（写真9）。結婚し、二男一女にも恵まれ、どこにでもいそうな、普通の主婦である。そんなA女史はどのような経緯でコビラージとなったのだろうか？

今から25年前、20歳のとき、A女史は「神」に直接、遭遇したと語る。そのような出来事が、夜、就寝前に何回かあったといい、しかも、「何人も来た」という。自らの精神がおかしくなったのではないかと思い悩んだ彼女は、ほかのコビラージのところへ相談に行ったものの、事態は好転しなかった。依然として、「神」は何度も彼女の前に現れては、彼女にコビラージになるよう、執拗に勧めてきた。そこで、彼女は交換条件を出す。当時、彼女の祖父が病気で臥せっていたので、祖父の病気を治してくれれば、コビラージになろう、と。すると「神」は油と水を振りかける方法



写真9 祓除師A

を教えてくれた。その通りにしたら、祖父が快方に向かったので、彼女はコピラージになったというのである。

A女史は基本、土曜日のみ、コピラージとしての活動を行なう。土曜日は「良い日」とされる。すくなくとも彼女はそのように考えているが、明確な根拠はないようだ。しかし、ほかの曜日に相談者が現れても、対応しないという。おおいときで、1日、20名の相談に応じる。彼女は木の枝でお守りをつくることもしているが（2～3日かかるという）、主たる呪術的行為は「お祓い」である。薬は処方しない。たとえば、体調不良の子どもが訪ねて来ても、彼女にはそもそも薬を処方する知識がない。お祓いのみで対応するほかないのである。報酬は現物であり、現金は要求しない。それでも、いろいろなものを貰えるので、彼女は満足しているという。

彼女は、職能を自らの子どもに継承することが可能だと認識している。でも、いまはまだ、そのようなことは考えていないという。いずれにせよ、夢見によって獲得されたコピラージという職能はその子どもへと世襲されていく。それは本稿報告の三事例に共通する認識となっている。

1,000人ほどが暮らすN村には10%ほどのヒンディーが暮らす、ヒンディーも、A女史のところに相談に来るといふ。村には、彼女のほかにコピラージがいないのである。なお、N村にもモスクがあり、イマームが常駐しているが、コピラージとの関係は良好であるという。イマームはコピラージに干渉しない。バングラデシュ農村にはどうも、そんな不文律があるようだ。

お祓いの実際をみることはできなかった。しかし、彼女はそのやり方を教えてくれた。

A女史によれば、患者には「力」が取り憑いており、取り憑かれた患者はその声までが変わってしまうという。「悪霊」に憑依されているという感覚に近いであろう。彼女は患者に取り憑く悪霊を「ジン」と表現していた。これは、アラビア語で「神以外の超自然的な存在」を「ジン」と呼ぶこと（大塚ほか2002：508-509）と無縁ではあるまい（小口・堀1973：4）。

患者から悪霊を祓うために、彼女は息を吹きかけ、コーランの一節を呪文として唱えるという¹²⁾。繰り返しになるが、彼女に薬草を扱う知識や技術はなく、だから、祈祷だけに頼って祓うのであり、つまりA女史は祓除師だ。長く取り憑いている悪霊の場合には、祓除に4～5日を要するというが、取り憑いて間もない「新しい悪霊」の場合には1時間ほどで済むという。専用の「お祓い小屋」（写真10）があって、そこで祓除を行なう。

彼女にアラビア語の学習歴はない。学校にも一切、通っていないという。では、呪文として用いるアラビア語をどこで習得したのだろうか？ 彼女は「あの人」にアラビア語を

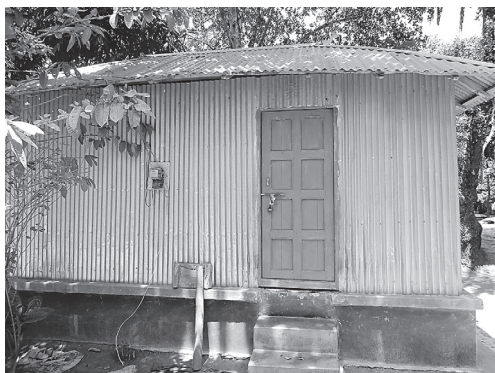


写真10 お祓い小屋

習ったと語り、「あの人」に習ったアラビア語しか分からないという。もちろん、アラビア語の読み書きなどできない。必要なところを、言語的理解を欠いたまま、まさに呪文のように用いるのである¹³⁾。「あの人」というのは、彼女の認識においては「神」であり、つまり、彼女は神の指示にしたがっているにすぎない。彼女はこのとき、決して「アッラー」とは口にしない。コーランの章句に頼りながらも、アッラーに対する意識は稀薄である。これは既述したM氏やR氏とは明らかに異なるところであろう。

そして彼女が念じれば、「あの人・あの人たち」はやってきて、祓除の方法を教えてくれるのだという。そうなのだ。「あの人たち」という表現を、A女史は無意識に使っていた。「あの人たち」のなかには、アッラーも含まれるのかもしれない。しかし、「たち」という言い回しからは、ジンをも包摂した多様な、複数の霊的存在こそが示唆されるであろう。再度確認しておくべきは、彼女は霊的存在を夢にみたわけではないということ。直接会い、対話をするのである¹⁴⁾。

なお、念じれば「あの人・あの人たち」がやってくるというのは、いかにもご都合主義に思える。しかし、日本・西南諸島のユタ（シャーマン）は「総じて“カミは願いに応じてやってくる”と考えて」いるという（佐々木 1996：32）。A女史の語りを荒唐無稽だと片付けてしまうことには、躊躇を禁じ得ないのである。

2. 夢をみる呪医

以上、呪医2名、祓除師1名から、話しを聞くことができた。

呪医2名には、アッラーの夢をみたという

共通点がある。木の葉から薬を調合する点も共通するが、M氏が積極的にコーランを参照している一方、R氏はムスリムでありながら、コーランとは距離を置いているようにみえる。また、R氏は独自の施術（瀉血）を行なうなど、差異を認め得る。ともあれ、最大公約数としては、アッラーの夢を契機とし、薬を処方する。そして、イスラームと共存する形で、呪術的医療行為を展開する。このような職能者こそが、バングラデシュ・イスラーム社会における典型的な呪医といえよう。

イスラームの教義では、ムハンマドは「最後の預言者」であり、以降、神の言葉を受け取る預言者は現れ得ない（山折 2012：98-99）。ならば、たとえ夢であったとしても、アッラーを認識することは深刻な誤謬にはかならない。たしかに、イスラームでは伝統的に、「神から来る好ましい真実の夢」という考え方があり、夢は必ずしも忌避されない。夢や夢判断をめぐる逸話・文学作品もおおい（大塚ほか 2002：1024）。しかし、物故したスーフィー（イスラーム神秘主義者）、預言者、聖者との対話という形で夢は語られるというから（大塚ほか 2002：1054）、やはり、アッラーとの直接的な対峙までは踏み込んでいないのだ。「人間の限られた知性によっては超越者・絶対者（アッラー、筆者註）の本体は知ることも想像することもできない」（大塚ほか 2002：29）のだから、夢でみた存在をアッラーと断定するのは、論理的には絶対に不可能である。それでもしかし、M氏やR氏は、夢でアッラーと邂逅したとして、譲ることがない。またその語りを、周囲の村人たちも受け入れているのである。

夢は、そのままでは意味不明であることがおおく、だから、夢の解釈技術（夢判断）が

各地で発達したとされる（小口・堀 1973：733-734）。そのままでは不可解な夢を理解するために、「靈魂の觀念」が生まれ、やがては「アニミズム的世界観」へと拡大されていく。つまり、夢を尊ぶ感性は、きわめて根源的なのである。そんな根源的な感性が胚胎となって、「夢をみる呪医」が産声をあげるのだ。そして、誰も夢をみる。夢こそが、呪術と現実を架橋しているといえるであろう。

そして、夢を介して存在を許された呪医は、濃淡こそあれ、イスラームと共存している。そこに目立った軋轢は観取されない。夢という緩衝材によって、呪術と宗教の深刻な相克は巧妙に回避される。夢こそが紐帯となって、呪術は宗教をその一部に取り込みつつ、宗教との共存を果たすのである。

3. 自由なカミ

他方、祓除師は異彩を放ったといえよう。女性であり、薬を調合せず、除霊を専らとする。呪術的要素を色濃くとどめているように思う（佐々木 1996：36）。「あの人・あの人たち」の存在を公言して憚らない彼女を、どのように理解すればいいのだろうか？

佐々木宏幹は、「概して世界宗教定着地域のシャーマンにみられるように、シャーマンが守護霊を前にして語り合い、その指示を伝達する」事例があるという（佐々木 1996：35）。「あの人・あの人たち」をよび寄せては、指示を仰ぐA女史の呪術は、とりたてて特殊なものではないのだ。注目されるのは、世界宗教が定着した地域においても、シャーマンが存在するという指摘である。とりわけA女史の祓除は、「あの人たち」との交流に根差すものであり、一神教であるイスラームとはあからさまに矛盾している。にもかかわらず、イ

スラーム社会のなかに存在を許されているのである。しかし、このような呪術（シャーマン）と世界宗教（イスラーム）の並立は、必ずしも、突飛な現象ではないのだ。

ところで岩田慶治によれば、ひとは本来、「身近に、直接にカミと対面しながら生活していた」が、そこから、「社会的に承認された宗教的職能者が発生した」という（岩田 1991：204-205）。より原初的な祭りにおいては、「人がカミに逢い、カミが人に逢うことができた」のである（岩田 1991：217）。翻って、A女史もカミと直接的に交流できる。念じれば、神をよび出すことさえ可能だ。いわば、とても自由なカミとの関係を謳歌しているのであり、カミもまた自由である。自由なカミを自由なままに受け入れる。彼女とカミの関係は、より権威づけられた職能者が登場する以前の様相をとどめるものと解釈せざるを得まい。

そして、祭りを取り仕切るような、仲介者としての宗教的職能者が登場すると、「習慣と秩序が尊重されることになる」。やがて、「カミは束縛され、不自由に」なるというのである（岩田 1991：217）。そこにいるのは、「家畜化されたカミ」（岩田 1991：237）にほかならない。かたや、イスラームが受容された時点で、A女史の周りにも習慣と秩序を重んじる風潮が生まれたはずだ。しかし、そのなかにあって、彼女はカミとの自由な関係を維持しつづけた。本稿報告の呪医2名と比べれば、否が応にも、彼女の特異性は際立ってこよう。アッラーを引き合いに出しつつ、呪医はイスラーム的権威に無関心ではいられない。その点ではA女史も例外ではなく、コーランを呪文として用いている。しかし、「あの人たち」を素直に受け入れる彼女の裡に、イスラ

ムの宗教観がしっかりと根づいているように、どうしても思えない。むしろ、彼女がみているのは、自由なカミであり、だからこそ、本源的なカミと見做すべきではないだろうか？

むすびにかえて

「東南アジアの宗教においては、最も原始的とされるアニミズムから、それぞれの民族宗教を経て、外来高度宗教の受容にいたるまで、その間には切れ目がなく、断絶がない」という（岩田 1991：251）。どちらかといえればアニミズムに近接するコピラージが、世界宗教・高度宗教たるイスラームが領する社会の、その片隅にいたとしても、驚くに値しないのだ。コピラージはみな、ごく普通の服装をしており、外見からはそれと分からない。村の生活に溶け込んでいる。でも、そんな彼ら／彼女らがいるからこそ、宗教と呪術の共存が招来されるのだ。

注目すべきは、共存の状況であろう。呪術的慣行の事例がおおく渉獵されていることを踏まえるならば（佐々木 1980：24）、呪術と宗教の関係にフォーカスしてみるのも悪くあるまい。同様に、近代医療との関係も、興味深いところである。呪医にかんしては、近代医療による診断を参照しつつも、独自の施術を展開している。いわば、呪術と近代医療は「分担」の関係にあって、これは、近代医療を積極的に「導入」したり（タイ）、「参照」したりする（フィリピン）事例（齋藤 2017：22-23）とは、おおいに趣を異にしている。さまざまな呪術の事例にみられる普遍性と個別性を峻別していくこと、換言すれば「普遍化」と「局地化」（佐々木 1995：141）の程度と内容を見定めていくことによって、呪術

はより一層明瞭に、その輪郭を露わにするであろう。その追究は、人間文化のさらなる理解に資するに違いない。稿を改めて、考えてみたいと思う。

註

- 1) ネットなどでは、「コピラージュ」という「まじない師」あるいは「占い師」への言及が散見されるが、これはコピラージと同一のものであろう。本稿では、現地邦人にも確認のうえ、コピラージという表現をとった。アルファベット表記についても同様である。
- 2) 世界最大のムスリム人口を誇るインドネシア（大塚ほか 2002：185）でも、「ドクン（dukun）」とよばれる呪術師がいる（小口・堀 1973：373-374）。ドクンは、「指圧師」、「民間医師」、「占い師」などの職能を担うという。マレーシアでは「ボモ（bomoh）」とよばれる「伝統医」がほぼ村に一人ずつ存在するという（板垣 2003：116）。イスラーム社会においても、呪術師や呪医が存在しないわけではないようだ。
- 3) 西マレーシア北西部ケダ州のマレー人農村においては、民間医療（伝統医療）と近代医療が共存しているが、医療件数に占める両者の割合は、民間医療46%、近代医療45%となった（板垣 2003：115-116）。民間医療と近代医療の利用頻度がほぼ同等である状況が知れる。ただし、同地域（西マレーシア・ケダ州）についての別の報告では、近代医療73.5%、伝統医療8.8%、両方とも受診17.6%という統計も報告され（藤井ほか 2007：54）、近代医療に傾斜しているというデータもある。伝統医療を受診するひとの割合が変動することがある一方で、同報告では伝統医療を受診した経験があるひとは47.0%（男性）から49.1%（女性）に上った（藤井ほか 2007：表1）。伝統医療への信頼は依然、根強いものがあるといえるであろう。
- 4) フィリピンのある呪医は毎日治療を行なうが、火曜日と金曜日におおく治療を行なうという。当該呪医は、火曜日・金曜日にとくに精霊の力が強

- くなる」と認識している（東 2012：153）。呪術的医療行為にはどうも波があるらしい。
- 5) たとえばフィリピンの呪医は報酬を金銭で受け取るという（東 2012：153）。本報告事例とはやや異なった。
- 6) 宗教人類学者・佐々木宏幹は、「科学（医学）の力と呪術—宗教の力を意識させられるのは、健康を害したときであろう」（佐々木 1995：99）と考えた。近代医療と呪術の両方にかかわっているひとびとの場合、おおくは「医者にかかっても経過がはかばかしくないという経験の持ち主」とされる。本稿報告事例でも、近代医療を経て、呪医のもとを訪れるケースが目立った。つまり、近代医療と呪医は必ずしも対立関係にはなく、むしろ相互補完的な関係にあるとみるべきであろう。
- 7) たとえばフィリピンの呪医は、患者に禁煙を勧め、ヤギ、魚の塩辛、ムール貝は食べてはいけないと指導している（東 2012：162）。いわゆる「食物禁忌」（東 2012：164）として、M氏との類似を認め得るであろう。
- 8) マレーシアでは「伝統医」をボモとよび、職能が多岐におよぶ「総合ボモ」と特定の分野に特化した「専門ボモ」に分かれるという。「専門ボモ」には、接骨のできる「骨折のボモ」、蛇の毒を中和できる「ヘビのボモ」、薬用植物で治療する「木の根のボモ」がいるという（板垣 2003：116）。R氏の場合、「ヘビのボモ」であり、「木の根のボモ」でもあるという位置づけが与えられるであろう。
- 9) この施術に対し、われわれは現金で1,000タカ（日本円でおおよそ1,342円、2017年9月時点）を支払った。この金額に対し、R氏の反応は淡々としたものであった。おおむね、妥当な金額を支払ったものと思料される。
- 10) 東北タイのある呪医は、患部に針を刺して「瀉血」させるという（津村 2015：243）。当該呪医の場合、施術の前に、呪文を唱えながら、花を入れ、蠟燭を灯した供物盆を頭上に掲げる。さらに薬草をすりつぶしたものを水にくわえ、呪文を唱え、息を吹き込んで聖化された水を患者に回し飲みをさせる（津村 2015：242-243）。毒が原因の疾病に対しては、呪医は薬草と針による瀉血で対処するが、薬草を投与するだけのこともあるという。このように、瀉血は祈祷、呪文、聖水といった要素と共伴することがあり、本稿紹介事例との共通項はすくなくないと考える。R氏は独自に考案したと主張するが、なんらかのモデルが存在した可能性は低くないであろう。
- 11) なお「瀉血」については、不明な点がおおく、医学的な根拠も見出せないという（藤倉 2011：7-8）。出血させる血液の量もさまざまであるが、明治時代の「刺絡療法」においては、数滴から10～20mlほどであり（藤倉 2011：105-106）、本報告事例に類似した。
- 12) マレーシアの呪術師も、呪文の一部にコーランの一節を利用する事例があるが、マレー語および意味不明の呪文と併用されている（板垣 2003：236-237）。別の事例では、アラビア語の挨拶を冒頭で唱えるにとどまっている（板垣 2003：238）。アラビア語の活用自体はごく一般的であるものの、その利用はあくまで限定的であるといえよう。
- 13) 東北タイの呪医はパーリ語・サンスクリット語の経文を呪文として用いるが、呪医のおおくはこれらの言語を理解していない。「ただタイ文字で表記された音声だけを頼りに長大な呪文を暗記することとなる」（津村 202：240）というのである。闇雲にパーリ語・サンスクリット語を用いる呪医の姿は、A女史にも重なってくるのではあるまいか。
- 14) 沖縄や奄美でも、「神や諸精霊と直接交流できる力能をもつ」シャーマンの存在が知られている（佐々木 1980：98）。宮古島のユタの場合、「夢の中に数柱の神が現われ」たり、「神の姿を目にし、その声を耳にした」という（佐々木 1980：105）。神と直接交流する点において、本稿報告事例との類似を認めることができる。一方で、このユタの場合、神との交流は激しい「神がかり」を伴うものであり（佐々木 1980：106）、明らかに異なった。神との対峙に際して、呪術師が抱えるストレスの多寡については、慎重に評価する必要があるだろう。

文献

- 東賢太郎 2012 「呪いには虫の糞がよく効く：言葉と行為、日常と呪術の境界域からの問い」、白川千尋・川田牧人（編）『呪術の人類学』、人文書院、149-180.
- 板垣明美 2003 『癒しと呪いの人類学』、春風社.
- 岩田慶治 1991 『草木虫魚の人類学』、講談社学術文庫.
- 大塚和夫、小杉泰、小松久男、東長靖、羽田正、山内昌之（編）2002 『岩波イスラーム辞典』、岩波書店.
- 大橋亜由美 2012 「バリにおける呪術的世界の周縁」、白川千尋・川田牧人（編）『呪術の人類学』、人文書院、207-231.
- 小口偉一、堀一郎 1973 『宗教学辞典』、東京大学出版会.
- 齋藤正憲 2017 「陶工、医者になる。」、『教育と研究』35、17-25.
- 佐々木宏幹 1980 『シャーマニズム：エクスタシーと憑依の文化』、中公新書.
- 佐々木宏幹 1995 『宗教人類学』、講談社学術文庫.
- 佐々木宏幹 1996 『聖と呪力の人類学』、講談社学術文庫.
- 白川千尋、川田牧人（編）2012 『呪術の人類学』、人文書院.
- 津村文彦 2012 「呪術師の確信と疑心：タイ東北部の知識専門家モーをめぐって」、白川千尋・川田牧人（編）『呪術の人類学』、人文書院、233-267.
- 津村文彦 2015 『東北タイにおける精霊と呪術師の人類学』、めこん.
- 藤倉一郎 2011 『瀉血の話』、近代文藝社.
- 藤井まい、サロニ・アブドゥル、ラニ、中村安秀 2007 「西マレーシア北部における伝統医療と近代医療に対するマレー系住民の認識」、『民族衛生』73（2）、52-59.
- 山折哲雄（監修）2012 『宗教の辞典』、朝倉書店.