

A Note on the Birth of Shamanism and its  
Background

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2019-03-11 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	<a href="https://saigaku.repo.nii.ac.jp/records/1167">https://saigaku.repo.nii.ac.jp/records/1167</a>

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



# 呪術師の誕生

## A Note on the Birth of Shamanism and its Background

齋藤 正 憲

SAITO, Masanori

### はじめに

夢をみて、呪術師になりました——。

そんな突拍子もない話が、バングラデシュにおいて民族誌調査（齋藤 2015, 2018b）に勤んでいた筆者の耳に飛び込んできた。とある男性の言葉である。彼は陶工の家に生れ、陶工としてくらしていたが、二十代後半のとき、夢をみたという。そして、夢のお告げ<sup>1)</sup>にしたがって、呪術師になったというのである（齋藤 2017a）。

この話を聞いた直後は、まったくピンとこなかったけれど、しばらくすると、その学術的含意を感じられるようになった。呪術師の誕生にまつわる、たいへん興味深い話を、筆者は採取したのである。この僥倖を逃してはならぬと考え、バングラデシュにおいて、呪術師にかんするフィールドワークを実施したのであった（齋藤 2017b）。なお、同国のヒンドゥー社会における呪術師は「パゴール (Pagol)」とよばれ、イスラーム社会のそれは「コビラージ (Kobiraj)」とよばれる（齋藤 2018a）。2017年8月に実施されたフィールドワークにおいては、パゴール1名、コビラージ3名、計4名を取材することができた。

パゴール1名は、陶工から呪術師に転身したという左記の事例となるが、彼はヒンドゥーの教えから逸脱することがない（齋藤 2017a：21）。なるほど、「自然崇拝的」で、「一種の多神教」ともされるヒンドゥー（山折 2012：159）が呪術と共存していたとて、不思議はない。しかし、厳格な一神教で知られるイスラームにおいてはそもそも、「呪術」は「多神崇拜」とならぶ「大罪」（大塚ほか 2002：481）にはかならない。このように呪術を真っ向から否定するイスラーム社会にあって、コビラージたちはどのように折り合いをつけているのだろうか。また、コビラージはいかにして誕生するのだろうか、そこに夢は介在するのか。興味が尽きることはない。

呪術師4名については、すでに簡単な報告を済ませてある（齋藤 2017a, 2017b, 2018a）。本稿では、夢に着目しつつ、彼ら／彼女らが呪術師になるプロセス（成巫過程）について考えてみたいと思う。

### 1. バングラデシュにおける呪術師の誕生

#### (1) 事例1 <BP-1>

陶工の家に生れたN氏は、土器づくりカースト（クマール、鹿野 1987：106）に属し、

キーワード：呪術師、バングラデシュ、夢、修行  
Key words : Shaman, Bangladesh, dream, training

家業を継いで、陶工として生活していた。生粋のヒンドゥー教徒である。しかし、あるとき、夢をみて、そのお告げにしたがって、呪術師になった人物である。N氏自身がいわゆる「巫病」を経験したことはなく、また周囲の人物が病気で苦しんでいたという話も採取されていない。

家業の土器づくりを手伝うことは皆無ではないものの、呪術師としての生活が基本となる。N氏は診療所の開設にいたっているが、患者・相談者は跡を絶たない。そんな彼ら／彼女らのために、N氏が行なう呪術的实践は祈祷である。彼の祈祷はしかし、とりたてて特別なものではないようだ。あくまでヒンドゥーの儀礼に則った内容となっており、それは彼の予備知識の範囲に収まるものであり、村人の理解を超えるものでもない<sup>2)</sup>。彼は夢をみて、そのまま、呪術師となったため、特別な修行は一切していない。したがって、薬の調合などは一切、行なわない。否、行なうことができないのである。

ただし、ここ5年ほどで、彼の呪術实践はおおきな変容を遂げている。当初は祈祷が中心であったが、現在では、お守り・護符の製作に重点を移しているのである<sup>3)</sup>。顧客のニーズに柔軟に対応した結果であるという。N氏は自らの呪術を変化させることに躊躇がないのである。なお、彼には息子がおり、診療所にはその姿も見受けられた。将来的に、息子が呪術の仕事の継いでいくというが、その際、息子が夢をみることは必要条件ではないとも語ってくれた。かくて、夢見によって誕生した呪術師の職能は世襲されていくといわけだ。

## （2）事例2<BK-1>

M氏は、アッラーの夢をみて呪医になったと公言し、憚ることがない。夢では、アッラーが病気の治し方を教えてくれたといい、彼はそれを実践しているにすぎないのだという。夢によってコビラージと自認し、また周囲からもみとめられて、M氏は独自の医療行為を展開する。なお、彼自身が重篤な病に罹ったという話は採取されなかった。左記のN氏同様、巫病が介在した事実はないのである。

患者が来れば、まずは、原因を特定しなければならぬ。しかしそのために、M氏がト占（東 2012：160-161, 津村 2012：245）をすることはしない。ほかの医療機関が下した診断結果（氏を訪ねる前に医療機関を受診してくる患者はすくなくない）などもふまえて、M氏が独自に判断しているという。しかるのち、彼が行なうのは薬の調合であり、材料は木の葉である。葉を乾燥させ、すり潰し、パウダー状にしたものを処方していた。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している。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すると語る<sup>4)</sup>。コーランの参照は、呪術的实践に妥当性をもたせるための「発想群の共有」（村上 2017：83）として捉えることができよう。既述のN氏の呪術实践がヒンドゥーの枠組みを逸脱しないことも、同様に解釈できる。このような、いわば「権威の借用」は、呪術にあっては、とりたててめずらしいものではなさそうだ。

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、息子はコビラージになれるという。N氏同様、職能の世襲は既定路線となっているのである。

### (3) 事例3 <BK-2>

R氏も、夢見によって、コピラージになったという。これで、パゴール1名、コピラージ2名の成巫過程に夢が介在していたこととなり、ヒンドゥーであっても、イスラームであっても、そこに息づく呪術の成巫過程においては、夢が関与しえることがわかる。なお、夢は「人間的状態の本質的部分を構成する」という見解がある（佐々木 1980：30）。夢見という精神状況は、誰でもが経験するものなのだ。「本質的」であるがゆえに、夢は周囲の共感をえられやすいのではあるまいか。たとえどんなに常識外れのこと gara であつたとしても、誰でもがイメージできる夢での出来事であれば、受け入れてしまえるのである。

氏はいまから20年ほど前、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つた。いわゆる「巫病」（佐々木 1996：134）と見做せるであろう。巫病をともなつたことは、バングラデシュで筆者が聞き取りを行なつた前2事例とのおおきな異点である。もちろんR氏は医者に掛かり、また薬にも縋る思いでコピラージも訪ねたが、症状は改善しなかつた。そんな折、彼は夢をみたというのだ。夢には、アッラーが現れたと語る。

夢でアッラーは、とある薬草（葉）を教えてくれた。それを実際に服用してみたところ、病氣（左半身不随）が治つたというのである。このことをきっかけに、R氏はコピラージとなつた。ならざるを、えなかつたのだろう。

R氏の呪術実践でとくにおおいは、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名もの蛇咬傷を治療した実績がある。彼が得意とするのは、いわゆる「瀉血」である（齋藤 2017b：79-80）<sup>5)</sup>。

一方で彼は、丸薬も処方する。木の葉から丸薬をつくるのであるが、使うべき葉の選定は、触診による。患部をマッサージすればそれと分かるという。その際、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。M氏に比べて、コーランへの依存度は低いと評価してよい<sup>6)</sup>。

既述のM氏同様、R氏もコピラージとしての職能を長男に継いでほしいと考えている。息子もまた、アッラーの夢をみていない。そしてこれから夢をみなくとも、コピラージになることができるとR氏は考えている。

### (4) 事例4 <BK-3>

Aさんは、既婚女性であり、二男一女にも恵まれている。彼女は20歳のとき、「神」に直接、遭遇したと語る。そんな出来事が、夜、就寝前に何回かあつたといい、しかも、「何人も来た」という。自らの精神がおかしくなつたのではないかと思ひ悩んだ彼女は、ほかのコピラージのところへ相談に行つたが、状況は変わらなかつた。依然として、「神」は何度も彼女の前に現れては、コピラージになるよう、執拗に彼女に勧めてきた。荒唐無稽としか思えない彼女の経験も、成巫過程における「幻視」（佐々木 1996：106）と位置づけるならば、得心がいくであろう。

しばしば襲ってくる幻視に辟易した彼女は、交換条件をだす。当時、彼女の祖父が病氣で臥せていたので、祖父の病氣を治してくれたらコピラージになろう、と。すると「神」は油と水を振りかける方法を教えてくれた。その通りにしたら、祖父が快方に向かつたので、彼女はコピラージになつたという。つまりは、彼女自身が巫病を経験したわけではな

いものの、巫病の代替であるといえるのではないだろうか<sup>7) 8)</sup>。

A女史は基本、おおいときで、1日、20名の相談に応じるという。彼女は木の枝でお守りをつくることもしているが、主たる呪術的行為は「お祓い」である。彼女は特別な修行を受けたわけではないので、薬を処方することはできない。

A女史によれば、患者には「力」が取り憑いているという。「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<sup>9)</sup>。

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。あくまで祈祷だけに頼って祓うのであり、つまりA女史は「祓魔師」（佐々木1980：18）ということになる。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。「たち」という言い回しからは、ジンをも包摂した多様な、複数の霊的存在を想定しなければならない。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<sup>10)</sup>。

## 2. 成巫のさまざま

### (1) 若干の比較検討

バングラデシュの事例を参照するかぎり、成巫過程においては夢のはたす役割を無視できないことが知れる。この事実はどうのように評価されるべきであろうか。いくつのかの比較データを参照しつつ、考えてみたいと思う。

東北地方のシャーマンとしては、「イタコ」が有名であるが、昨今の青森県では「カミサ

マ」<sup>11)</sup>とよばれる呪術師の存在が知られている。イタコが衰退した現在、カミサマが代わってその職分を補完しているというのである（村上2017：62）。カミサマをあつかったこの先行研究では、典型的な事例として5件（女性3名、男性2名）、「境界的」事例として3件（女性3名）が紹介されており（村上2017）、格好の比較データを提供してくれる。

また、沖縄のユタについても、6件（女性5名、男性1名）のデータを、成巫過程の情報とともに参照することができる（塩月1995）。沖縄本島において採取されたこれらのデータには、「巫病」や「脱魂」の様子が紹介されており、たいへんに興味深い事例となっている（塩月1995：3-4）。

本稿報告の4例をあわせ、計18件のデータをもとに、以下、若干の比較検討をくわえたいと思う（表1）。

全体の傾向として無視できないのは、日本のカミサマ・ユタについては、女性が圧倒的多数を占めた点である。「生理的に女性が男性より先天的に巫的性格を所有した」という見解（崔1994：183）をふまえるなら、よりおおくの女性呪術師をみとめたことは、おおいに首肯できるのである。そして、データは限られているものの、男性のカミサマ（事例2-3）と男性のユタ（事例4）は夢をみていない。一方で、女性呪術師のおおくが、その成巫過程において夢を介在させていることは看過できまい。女性に顕著とされる「巫的性格」のなかに、夢に神をみるのがふくまれるのであれば、男性呪術師にくらべて、よりおおくの女性呪術師が神の夢をみていることも納得できるのである。

そして、筆者の強い関心を惹いたことがあ

る。2つの例外（事例2-5, 事例6）をのぞけば、夢をみた者は修行をしていないという事実だ。あたかも、夢によってそれが免除されているかのようである<sup>12)</sup>。一方で、夢をみていない者は修行を義務づけられているとでもいうのであろうか。修行を経て呪術師となっており、例外はみとめられなかった。夢の在／不在は、修行の有無と「負の相関」を明瞭に示しているということができる。夢と修行は相互補完の関係にあるのであり、夢を経たのち、修行を行なうというような、連続性・継起性を積極的に見出すことはできないのである<sup>13)</sup>。

青森のカミサマの事例については、典型的な事例とやや例外的といえる「境界的」事例の両方が報告されていることはすでにふれた（表1）。典型と境界のあいだに、夢と修行の関係における傾向の違いをみとめうるだろうか。事例がかぎられているので、あくまで、同8例に依拠する見解となるが、境界的な事例は女性に限定されており、典型的な事例に

おいて男性がくわわってくる。修行はより頻繁に典型的事例に相伴しており、境界的な事例においては、夢の介在が目立っている。ところで、権威を借用するために、カミサマは有名寺社に「登録」（村上 2017：73-74）したり、あるいは、寺社から「資格（免許）」（村上 2017：76）が授けられたりするという。そのような「登録」や「資格（免許）」のために、修行が体系化され、また、男性の参画もうながされるようになったと考えて、おおきな齟齬はあるまい。他方、そのような権威や格式の世界とは一定の距離をおくカミサマは、境界的であると同時に、原初的とはいえないだろうか。夢による召命によって誕生するカミサマこそが出発点に位置づけられるべきなのであり、その役割は女性によって担われたのである。夢をみない男性は、修行によって、その境地にいたろうと足掻く。夢の代替としての修行という構図は、ここに鮮明な像を結ぶ<sup>14)</sup>。

表1 呪術師の誕生

事例	呼称	性別	夢	修行	巫病	世襲	備考（文献）
BP-1	パゴール	男	○	×	×	×	息子に世襲（齋藤 2017a：19-21）
BK-1	コビラージ	男	○	×	×	×	息子に世襲（齋藤 2017b：75-77）
BK-2	コビラージ	男	○	×	○	×	息子に世襲（齋藤 2017b：77-80）
BK-3	コビラージ	女	（幻視）	×	×	×	祖父が病気（齋藤 2017b：80-82）
2-1	カミサマ	女	×	○	○	○	典型的（村上 2017：64-67）
2-2	カミサマ	女	○	×	×	×	典型的（村上 2017：68-73）
2-3	カミサマ	男	×	○	×	○	典型的、母の体調不良（村上 2017：75-78）
2-4	カミサマ	女	×	○	○	×	典型的（村上 2017：87-92）
2-5	カミサマ	男	（幻視）	○	×	×	典型的（村上 2017：92-96）
3-1	カミサマ	女	×	○	○	×	境界的（村上 2017：109-114）
3-2	カミサマ	女	○	×	×	×	境界的、息子に世襲、召命を断ると腹痛（村上 2017：117-120）
3-3	カミサマ	女	○	×	×	×	境界的（村上 2017：122-128）
1	ユタ	女	○	×	○	×	（塩月 1995：4-6）
2	ユタ	女	○	×	○	○	（塩月 1995：6-7）
3	ユタ	女	○	×	○	×	（塩月 1995：7-9）
4	ユタ	男	×	○	×	○?	11代目の僧侶（塩月 1995:9-10）
5	ユタ	女	○	×	×	○	（塩月 1995：10-11）
6	ユタ	女	○	○	○	×	（塩月 1995：11）

なお、修行と巫病、世襲といった項目については、それぞれ、あるいは夢との関連において、顕著な相関関係はみとめがたいという結果となった。夢と修行の係に注目する意義が、ぎゃくに、きわだったといえよう。

ところで、シャーマン研究の碩学・佐々木宏幹は、いわゆる「シャーマン化」（成巫）について、「病弱や貧困、家庭不和などに起因する深刻な苦難・懊悩→幻覚・幻聴・幻視・夢などを通じての神秘体験→その前後における先輩シャーマンとの出会い→苦修練行→シャーマン化」という諸段階を想定した（佐々木 1996：106）。この見解を受け入れるのであれば、夢や幻視は修行に先行し、したがって、より根源的であると見做される。かたや、修行はそれらのつぎにくるものであり、夢とは連続的・段階的に並べられるべきプロセスとなっている。しかしながら、本稿の検討はそのような単線的な理解を否定する。修行は夢や幻視の代替とみるべきと知れるのである。両者は相互補完的、あるいは並列的なものと考えなければなるまい。

## （2）成巫における夢と修行

さて、他地域の呪術事例においても、夢と修行は相互補完的・並列的な関係性をみせるのだろうか。ここで、いくつかの事例を確認しておきたいと思う。

タイ東北部の事例では、自身の体調不良や村落での不吉な出来事に遭遇し、それを呪術師が解決してくれたことに感銘を受けて、呪術師を志すケースがおおいという。問題を解決してくれた呪術師を師匠と仰ぎ、さらに新たな知識を求めて、評判の呪術師のもとを訪ねることも吝かではない（津村 2012：238-240）。しかしながらその過程で、夢が介在し

たという言及は見受けられない。

フィリピンの事例では、世襲で呪医となった女性呪術師が報告されている。彼女は両親が呪医であり、両親の活動を手伝い、また、観察してきたという経歴をもつ。父親の死去に際し、治療や薬草の知識をノートや口伝によって引き継いだ。しかし、その後すぐに病氣（高血圧）となり、呪医として活動できなかったが、回復後、本格的な活動を開始したという（東 2012：152）。ただここに、夢にかんする言及はみとめられない。

インドネシア・バリ島では、2名のバリアン（呪術師）の事例が紹介されている。バリアンAは父の死去によって苦しい少年時代を過ごした。長じて、負けず嫌いな性格が昂じて、呪術的能力を獲得せんと、高名な呪術師を訪ねては、自身の能力向上に努めたという。また、バリアンDは芸術専門高校の教員であるが、授業中、奇行に走る生徒に頭を悩ませていた。これを呪術の力で解決しようとしたDは、バリアンを紹介してもらい、簡単な技術や知識を学んだという（大橋 2012：216-221）。自発的・意図的な修行の事例としてみとめられる一方、彼ら2名が夢をみたという話は記載されていない。

上記事例を参照する限り、タイ、フィリピン、インドネシアにおいては、修行・学習による成巫がおおく、そこに夢の介在はみとめられなかった。ひとりの呪術師が夢と修行の両方を経験することはきわめて稀有であるとの見解にいたるのである。

もうすこし、みていこう。

マレーシアにおいて40名の呪術師（ボモ）と2名の出産介助人、計42名についてその成巫過程が集計されている（板垣 2003：198, 表4）。集計によれば、28名が学習によって、

8名が夢による継承によって、2名が精霊からの指示や天啓によって呪医になったという（不明4名をふくむ）。修行ともいうべき学習による成巫が7割近くを占める一方、夢や幻視によるものも確実に存在することが確認された（あわせて2割強）。夢によって職能を継承したボモは「継承ボモ」とよばれているが、修行（学習）の形態をとらずに、「夢を通じて呪文や精霊を親族や師匠から引き継いだ」とされる（板垣 2003：198-199）。ここでも、夢と修行の関係はあくまで二者択一的なものとなっている。そして、「呪文は夢を通じて習得するものであり、口頭で他人に教えると呪文の効力が薄まる」（板垣 2003：199）と考えられているという。夢と修行は明確に区別されるばかりでなく、お互いにアンビバレントな関係性にあるのである。

韓国では、ムダンとよばれる呪術師が活躍しているが、その成巫に際しては、「神病」あるいは「巫病」が前提となるという。「原因不明の病気を長期間患った後、突発的な発作、特殊な夢や幻覚体験を通じて、未来のムダンにふさわしい者は神霊を見、そして神霊から何らかの指示を受ける」（趙 2002：17）という。巫病が、夢とともに、たいへんに重要視されていることがうかがわれる。一方で、ムダン（あるいはムダン候補者）は、べつのムダンと「神父母－神息子」の関係、すなわち師弟関係を結ぶという。新米ムダンは師匠のもとで「定められた修行」を行なうといい、師匠は弟子の「巫学習」に責任を負うという（趙 2002：20, 30）。夢や幻覚（幻視）といった偶発的な出来事を重要視するばかりではなく、自主的に取り組まれる修行（あるいは学習）も介在する点で、特異な事例となっているのである。

なお、同じく韓国の済州島のシャーマンにおいても、「入巫動機」は「家系継承によるものが中心である」とされる一方、家系による継承でありながら、「巫病」などの「召命によるもの」であり、そこに「トランス」がともなうか否かは問題ではないとされる（神田 1995：27）。ここでいうトランスには「夢や幻覚体験」をふくめてよからう<sup>15)</sup>。ならば、夢をみなくとも、呪術的職能の継承には同等の意義が織り込み済みとも考えられ、この点こそが韓国巫術の特色といえるかもしれない。

ところで、佐々木宏幹はつぎのように指摘する（佐々木 1980：100-102）。すなわち、巫病を経験し、神に選ばれたと自覚する「ウマレユタ」と、ユタ通いをするうちに、みよみまねで学習（修行）した「ナライユタ」は、峻別されるというのである（後者はやや蔑視される）。そのうえで佐々木は、修行型のポイントは「修行中に神や精霊と直接交流できる“状態”としての“トランス”や“夢”を意図的に作りだせるか否かにかかっている」（佐々木 1980：115）とした。夢とはつまり、神や精霊との交信が可能なトランス状態の「派生形」とも位置づけることが可能なのである。夢や修行の目的はあくまで神や精霊との交信であり、ならば、夢によってそのような「境地」にいたった者が、あえて修行に取り組む必然性は低いということになる。

さきに紹介した韓国のムダンは、夢を介在させて誕生するが、神父母（師匠）について修行もするという例外的なものであった。しかし、「ムダンもその神父母からひいき客の一部を譲り受けることがよくある」（趙 2002：118）という。師弟関係の構築によって、「ひいき客」の継承や分配が行なわれていると考えられるのであって、自己の呪術的



能力を高めるための純粋な修行と割り切ることはむずかしいのではあるまいか。

## 小結

ヒンドゥーやイスラームが卓越する地域社会において、誕生し、たくましく生きる呪術師たち。宗教と共存する呪術師に邂逅した刹那、筆者はその事実をうまく咀嚼することができなかった。宗教理念上、「世界宗教」(佐々木 1996 : 86) と呪術は共存しえない、前者が後者を排斥するはずだと思い込んでいたのである(大橋 2012 : 207-208)。しかし、本稿でも紹介した青森県・カミサマの事例においては、地域で評価される有名寺社に呪術実践を結びつけることで権威を借用し、自らの妥当性を訴えるという。あまつさえ、夢に織田信長や昭和天皇が現れたとして、超地域的な、より普遍的な権威がもちだされる事例すら、報告されている(村上 2017 : 128)。ならば、アッラーが夢に登場したとて、驚くに値しないであろう。夢で覚醒した呪術者たちは、高度に組織化された世界宗教との懸隔をも、みずからの権威の源泉へとすり替えてしまうのだ。だからこそ、広範に呪術は残されたのであり、また、今後もたくましく生き残っていくのであろう。

とはいうものの、さまざまな経緯で誕生した呪術師たちを取り巻く環境が一定ではないことはいうまでもあるまい。地域によって、さらには彼女ら／彼らのくらす地域社会における宗教的世界観の違いによって、さまざまな課題・矛盾・軋轢が惹起されることは想像にかたくない。くわえて、地域社会(地方)にあっては強い統合性をみせつつも、大都市では多種多様な呪術が群雄割拠しているという(佐々木 1996 : 136)<sup>16)</sup>。俯瞰と接視をく

り返しながら、丁寧に呪術の本質を見定めていくことが肝要となるであろう。

## 註

- 1) 夢の具体的な内容について、当該パゴールは頑なに口を閉ざす(齋藤 2017a : 20)。みだりに口外するようなものではないと考えているのである。この感覚は、マレーシアの事例(後述)において、呪文などは夢を通じて習得するものであり、口頭で伝えても効果が薄くなると考えられていること(板垣 2003 : 198-199) とよく符合するであろう。
- 2) 青森県・カミサマの事例では、カミサマの発言が妥当なものであるために、「日常的な寺社の評価や神仏についての発想から大きく逸脱することが許されていない」(村上 2017 : 101) という。同様の事例として注目されるのである。
- 3) 紙片に文字を書き記し、それを豊んで、小さな筒に入れて、お守りとする。文字はアラビア語風であるものの、判読不能である。また、筒は金属製で、紐通しの突起がついており、ここに紐を通し、首にかけるなどして、使用されるという。
- 4) 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は採取されなかった。呪文を唱えた「呪薬」(大橋 2012 : 218) と見做すのはむずかしいだろう。
- 5) 施術方法については、氏が独自に考案したというが、いわゆる「瀉血」(藤倉 2011, 津村 2015 : 243) と見做してよいと思われる。
- 6) つまり、M氏に比べてR氏は、「発想群の共有」(村上 2017 : 83) への意識が弱い、あるいは、より希薄であると評価することができるであろう。呪術において、権威への接近そのものは一般的であるものの、そこには濃淡が存すると考えなければならぬ。
- 7) 東北(青森・カミサマ)でつぎのような事例が報告されている。すなわち、べつの呪術師から呪術師になるように勧められていたが、固辞していたところ、夜になると死霊が寄ってくるようになった。さらにべつの呪術師に相談したところ、

呪術師になれば死霊は寄って来なくなると助言されて、修行に入ったという（村上 2017：89-90）。さらには、夢に出てきた神様に呪術師になるよう執拗に催促されたものの、断ったら心身の異常に見舞われたという事例も紹介されている（村上 2017：117-118）。同様の事例として、注目されるであろう。

- 8) 「神」が治療方法を教えてくれた点は、夢でアッターが治療法を示した前2事例に通じるものがある。 「神」やアッターは病気への対処方法を示唆するのであり、そこにこそ、「呪医」（佐々木 1995：52）の胚胎がみられるのである。また、彼女自身が病に苦しめられたわけではないものの、近親者が病気になったことは興味深いと考える。たしかに、呪術師自身が「巫病」を経るのが典型といえる（佐々木 1995：214-217）。しかし、本稿後半でふれるように、近親者の病気が巫病の契機になっている例も皆無ではない（事例BK-3, 2-3）。「巫病」の一形態と見做しても齟齬はないであろう。
- 9) ここでいう「ジン」は、アラビア語で「神以外の超自然的な存在」を「ジン」とよぶことと無縁ではあるまい（大塚ほか 2002：508-509）。また、沖縄のユタにおいては、「霊力」は「シジ」と表現される（塩月 1995：10）。「ジン」との関連も気にかかるところである。
- 10) 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、どうしても、ご都合主義に映る。しかし、日本・西南諸島のユタは「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一蹴することはむしろかしいのである。
- 11) 東北三陸沿岸地方では、「口寄せを得意としない晴眼の巫女」を「カミサマ」や「ゴミソ」とよび、「盲目の巫女」からは一段低くみられている（神田 1995：37）。こうした区別は一般であることをふまえつつ、青森においてはカミサマが呪術を支えていると考えられているのである（村上 2017：62）。
- 12) 事例BK-3については、幻視を夢と同様に見做

すとき、傾向を補完する事例となり、事例2-5は例外となる。また、事例2-5における幻視を夢ではないと考えると、ぎゃくに、事例BK-3が例外となる。夢と修行の相互補完的關係に、ごく少数の例外がふくまれる傾向がゆらぐことはないのである。

- 13) 表1で紹介した事例2-2では、「普通の人」がする修行と夢のなかでの修行が対比的に語られているばかりでなく、「代替可能」とであると理解されている（村上 2017：141）。換言すれば、夢は修行と同等の意義をもっているのもであって、ならば、両者が並存するのではなく、一方が欠落することはいたって自然であるといえるのである。
- 14) ここで注目されるのは、典型的な事例においてより体系化が進展するのに対し、境界的事例においてより原初的な要素が温存されるのは、いってみれば、「逆転現象」にほかならない。呪術におけるこのような状況をどのように解釈するべきであろうか。稿を改めて、考究してみたい。
- 15) 実際に、済州島のシャーマンの「夢で神様に出会う」という語りが採取されている（神田 1995：28）。この発言は、バングラデシュにおいて筆者が調査したインフォーマントの言葉、すなわち、「夢でアッターに会った」という語りにも信憑性を賦与してくれよう。
- 16) 佐々木宏幹はこれを、「ブルーリズム現象（異なる信仰対象や価値が共存し、人々もこれら信仰対象や価値に複数的に関わる現象）」と表現している。都市で多様性が認められることは、都市に一定の「規範」を見出す都市人類学の成果とは矛盾してしまっている（若林 2013：153）。むしろかしい論点ではあるが、人間文化・社会の琴線にふれる課題であると思う。

## 文献

- 東賢太朗 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。
- 鹿野勝彦 1987「ベンガル農村のクマール（土器づくりカースト）：バングラデシュ、タンガイル県ミルザプールの事例から」、『民族学研究』52（2）、103-128。
- 神田より子 1995「地域研究とシャーマニズム」、木曜会（編）『民俗宗教5 シャーマニズムの世界』、東京堂出版、25-44。
- 崔吉城 1994「韓国のシャーマニズムにおける女性」、宮家準・鈴木正崇（編）『東アジアのシャーマニズムと民俗』、勁草書房、182-196。
- 齋藤正憲 2015『境界の発見：土器とアジアとほんの少しの妄想と』、近代文藝社。
- 齋藤正憲 2017a「陶工、医者になる。」、『教育と研究』35、17-25。
- 齋藤正憲 2017b「コピラージ：バングラデシュにおける呪術師」、『埼玉学園大学紀要 人間学部篇』17、75-86。
- 齋藤正憲 2018a「呪術師4人：バングラデシュのパゴールとコピラージ」（早稲田文化人類学会第19回総会研究発表要旨）。
- 齋藤正憲 2018b『ロクロを挽く女：アジアの片隅で、ジェンダーを想う』、雄山閣。
- 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。
- 塩月亮子 1995「日本におけるシャーマンの脱魂体験」、木曜会（編）『民俗宗教5 シャーマニズムの世界』、東京堂出版、1-23。
- 白川千尋、川田牧人（編）2012『呪術の人類学』、人文書院。
- 趙興胤 2002『韓国の巫（シャーマニズム）』、彩流社。
- 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る」、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。
- 村上晶 2017『巫者のいる風景：津軽のカミサマから都心のスピリチュアルセラピストまで』、春風社。
- 山折哲雄（監修）2012『宗教の辞典』、朝倉書店。
- 若林幹夫 2013『熱い都市 冷たい都市・増補版』、青弓社。