

邪術師を暴き出す

— インドネシア辺境における差異と同一化 —

奥野克巳

(桜美林大学)

Disclose the Sorcerers:

Difference and Unification in an Indonesian Marginality

OKUNO, Katsumi

Obirin University

This paper describes and explores an incident in which an accusation of sorcery was made in August 1995 among the Kalis of West Kalimantan, Indonesia. The Kalis, nominally Christian, inhabit an area along the Kalis River and the Peniung River, both of which are tributaries of the Manday River of the Upper Kapuas Regency. They live in four villages: Nanga Tubuk, Nanga Danau, Kensurai and Nanga Peniung. As of 1995, they numbered approximately 2,000. One of their closest neighbors are the Malay Muslims, who live along the lower reaches of the Kalis River. Kalis make their living mainly by rotational agriculture.

In the first part of the paper, the incident is described. Iman (pseudonym) had suffered from insanity for many months. One day, Saung (pseudonym) came to Iman, and confessed to having been forced to assist in the sorcery planned for Iman by both Timbang (pseudonym) and Aga (pseudonym). All four people except Aga, Malay Muslim, belong to the Kalis. According to Saung, the sorcery used on Iman originated from the Malay-Islamic tradition of "isin gila isin budu," which means sorcery to render the victim insane or stupid by chanting Chapter 36 of the Koran. On hearing this, Iman immediately reported the incident to Onyang (pseudonym, the village head of Iman's residence). The next morning, Onyang took this case to the Nanga Kalis police station, which is a half-day ride by boat with an outboard engine from the site of the incident. Daniel (pseudonym, the chief of the Nanga Kalis police station) could not find any evidence connecting sorcery to the insanity after he inspected the people concerned. He then organized "a committee for the leadership of the sub-district (Musyawara Pimpinan Kecamatan)," by calling in the Indonesian National Army at Nanga Kalis, the representative office of the sub-district and the local branch of the Department of religion. The resolution of this case was left up to the "adat" (custom, tradition) of the Kalis by the committee.

Tangkiling (pseudonym, Temungging of the Kalis River) held the "adat" gathering in the heart of Kalis territory, based on Saung's accusation that Timbang

Keywords: accusation of sorcery, adat, ordeal, marginal/modern-central, difference/unification

キーワード：邪術告発，アダット，神判，辺境／近代＝中心，差異／同一化

and Aga were the sorcerers responsible for Iman's suffering. Six members of the committee were present at the gathering as observers. First of all, Timbang and Aga totally denied Saung's accusation. An ordeal called "bapak," which in the Kalis language originally means "boiling," was arranged to inquire of the Deity about the truth. First, Aga failed in his attempt to pick up a stone from the boiling water. Timbang, on the other hand, appeared to succeed in picking it up. However, it was revealed that he had treated his injury soon after the attempt. The participants in the "adat" gathering discussed whether Timbang could be guilty or innocent. Finally, both Timbang and Aga were judged to be the sorcerers responsible for Iman's insanity.

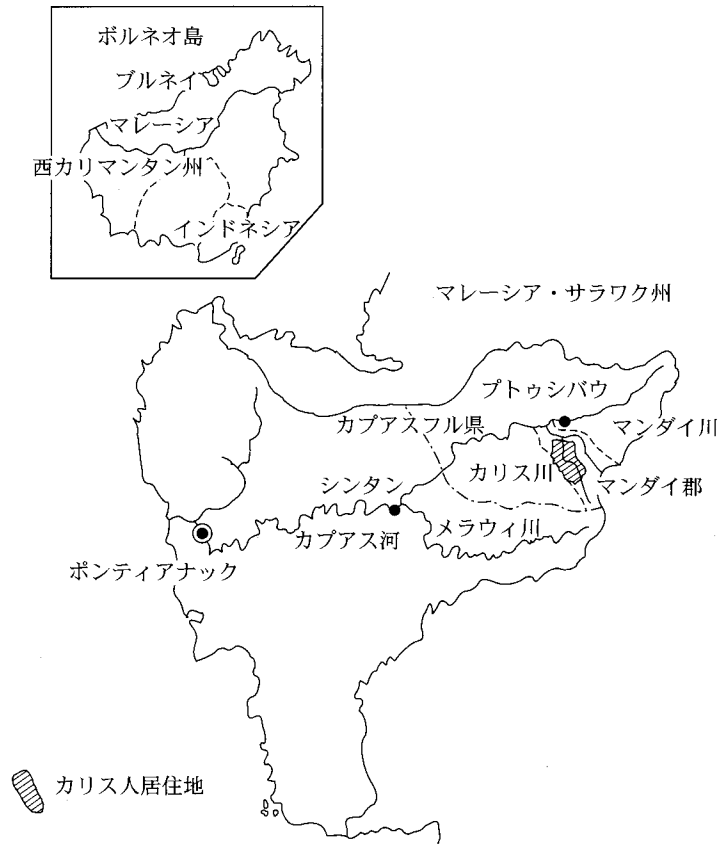
In the next part of the paper, how the sorcerers were disclosed by the local/marginal knowledge system is examined. As far as the present writer knows, Timbang and Aga did not disclose whether or not they had really conducted the action of sorcery, even to their closest family members and relatives. What did they really want to express to the public in the "adat" gathering? The important thing is the voices of Timbang and Aga were wiped out by public judgment and then a new social reality was constructed under the perspective that Timbang and Aga were responsible for Iman's suffering. The only way for them to survive in and around the Kalis community was to observe the decision of the "adat" and to keep devoting themselves to a cure for Iman's insanity.

In the last part, the negotiation between the local/marginal knowledge and the modern-central knowledge is focused on and analyzed, under the keywords of difference and unification. The discussion is summarized in the following three points. First, when such incidents are exposed in places other than those of the Kalis residential area, they are likely to be deemed a different "primitive" or "non-scientific" story inter-textually. Talking of the cultural difference in nearby administrative centers such as Putussibau or Nanga Kalis may result in reaffirming the Kalis as "primitive" actors to the marginality.

Second, the "adat" authority demonstrated their will to be in unity with Indonesian modernity, by using Indonesian language all through the gathering and voluntarily mimicking the bureaucratic documents. But the unconscious failure of the mimicry in the verdict of the "adat" functioned to strengthen the difference that exists between the local/marginal and the modern-central knowledge.

Third, why did the police send the case back to the local "adat"? It was because the chief was confident that the people of the Kalis village would solve the problem with their own knowledge. In this regard, the local/marginal knowledge system was well accommodated as a possible resolution to the problem. Thus, the cultural difference was incorporated into the process of unification of modernity.

- | | |
|--------------------|---------------------|
| I. はじめに | IV. 邪術告発をめぐる辺境の知 |
| II. 狂気の原因としての邪術 | IV-1. 邪術の社会的編成 |
| II-1. 邪術の「現場検証」 | IV-2. 「犠牲者」としての邪術師? |
| II-2. 邪術告発の背景 | V. 差異と同一化の交渉学 |
| III. 神から人に委ねられた神判 | V-1. 辺境と文化的差異 |
| III-1. アダット会議 | V-2. 辺境における同一化の身振り |
| III-2. バパック神判とその行方 | V-3. アポリア解決の交渉 |
| III-3. 神の意の解釈 | VI. むすびにかえて |



地図1 インドネシア・西カリマンタン州とカリス人居住地

I. はじめに

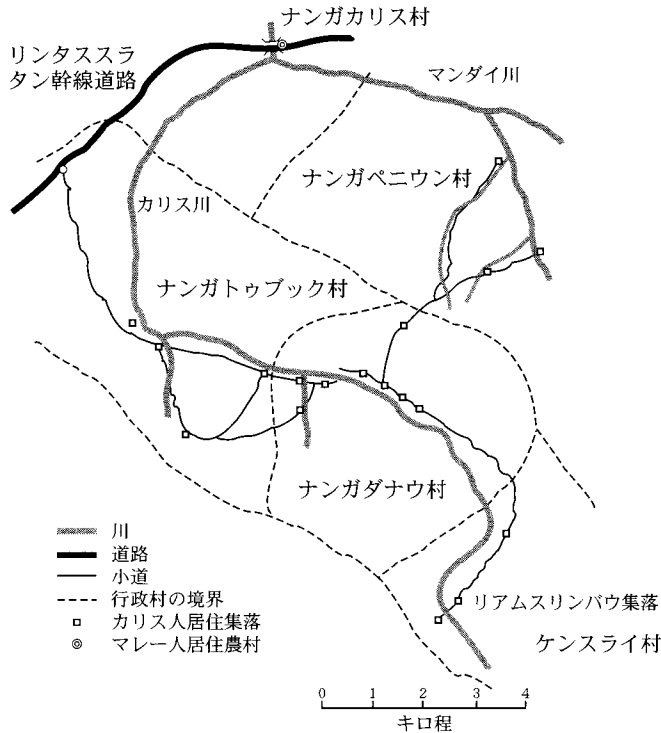
インドネシア共和国西カリマンタン (Kalimantan Barat) 州の州都ポンティアナック (Pontianak) から木造二階だてのモーターフェリーに乗り、カプアス (Kapuas) 河を4～5日遡ると、カプアスフル (Kapuas Hulu) 県の中心地プトゥシバウ (Putussibau) に到着する。それはマレー人、華人、ダヤク人、ジャワ人などが混住する、人口約5,000人のマーケットタウンである (地図1参照)。プトゥシバウから乗り合いバスに乗ってところどころ未舗装の幹線道路を南下す

ると、1時間程でマンダイ (Manday) 郡の郡長代理事務所 (Kantor Wakil Camat)²⁾がある、人口千人程度のナンガカリス (Nanga Kalis) 村に到着する。それは、生活物資や衣料品、塩づけ魚、缶詰などの食料品を商う10件程の雑貨屋が並んだ、幹線道路沿いの小さな村である。そこには警察署 (Kantor Polisi)、インドネシア国軍 (Angkatan Bersenjata Republik Indonesia, 略称 ABRI) の駐屯地、社会医療保健センター (Pusat Kesehatan Masyarakat, 略称 PUSKESMAS) などが置かれている。

ナンガカリスから積み荷を運搬する船に使

1) ダヤク (Dayak) は、イスラームに改宗していない、ボルネオ島の原住民に対して与えられた総称である。

2) マンダイ郡の郡長事務所は、カプアス河に面したビカ (Bika) 村に置かれている。



地図2 カリス人居住地

乗するか、船をチャーターしてカリス (Kalis) 川を遡ると、鬱蒼と茂る熱帯雨林を横目で見ながら次第にカリス (Kalis) 人³⁾が住む地域に入ってゆく。下流から順にナンガトゥブク (Nanga Tubuk), ナンガダナウ (Nanga Danau), ケンスライ (Kensuray) という三つの行政村が現れる (地図2 参照)。3.3馬力の船外機付ボートを使うと、ナンガカリスからケンスライまではおおよそ半日の行程である。ナンガトゥブクとケンスライは、カリ

ス人と同じジャクに属するスルク (Suruk) 人とカリス人からなる村である。また、ナンガトゥブクには、インドネシア政府のトランスイミグレーション (transimigrasi) 政策⁴⁾によって、人口稠密なジャワ島からジャワ人十数家族が移り住んでいる。カリス人はまた、ナンガベニウン (Nanga Peniung) 村にも数家族が住んでおり、カリス人の総人口は2,000人弱であると推計される。

このようにして、「中心」から「辺境」へ、旅人の視線をもって記述を構成することは、ヨーロッパ人がボルネオ島の辺境の諸民族を「発見」した過程になぞらえて、ボルネオ島の自然地理環境を形づくる一部としての辺境の民カ

リスに出会うという仕方に重ね合わされる⁵⁾。この種の記述の延長線上には、国家行政の中心から発して辺境へと至り、そこからデータを持ち帰った上で、辺境に住む人びとについて書く、理解する、紹介するという民族誌の手法がある。辺境の人びとの行動や考え方は、民族誌的な記述の手法を通じて「既存の知の体系」へと編入されていく。ここでいう既存の知の体系とは、民族学、人類学、地理学などの近代の諸学問における知識の体系だけで

3) 筆者は、1994年1月から1995年12月までの24ヵ月の間、カリス社会において現地調査研究を行った。小論は、一橋大学に提出された博士論文『災いの説明と災いへの対処—ボルネオ島カリス社会における精霊、毒薬、邪術—』(1998)の第八章「邪術告発にみる災いの説明」において提示された資料を読み直して、大幅に改稿したものである。

4) 1969年以来進められている政府の人口移住政策のこと。人口稠密なジャワ島やバリ島から人的資源を未開発地域に送り込むことによって、人口問題を打開し、開発を推進することが目指されている (cf. 伊藤 1993)。

5) ツィンは、彼女が調査研究を行った東南カリマンタン州のムラトゥス (Meratus) 人を、国家の政治言説が、インドネシアの国民として統合するよりも、遠隔地に住む未開人として境界づける点に着目して、「周縁性 (marginality)」という概念を提示している (Tsing 1993, p.8)。小論における「辺境」はツィンの「周縁性」の概念に近い。

はなく、植民地行政や現代の国家行政における知識の集蔵体を含む、近代的な知の体系のことである。辺境の知としてのカリス人の知は、近代＝中心に先んじて存在するのではなく、それによって周縁化されることを通じて構築されることになる。この意味で、辺境の知と近代＝中心の知は、決して均整の取れた関係構造を持つものではない。それらは、非対称な力関係を孕みつつ相互作用する。

人と人の出会いに随伴する知と知の出会いにおいて非対称な関係が存在するのであれば、近代の国家行政の中心からやって来る人びとと辺境の人びとが遭遇する「コンタクトゾーン (contact zone)」⁶⁾において、辺境の知は、学問や国家から発せられる近代＝中心の知へと傾きながら規定されてしまうだけであろうか。辺境の人びとは、近代＝中心から発せられた知の体系へと単に寄り添って、日常生活を組織するだけなのだろうか。インドネシアの国家の中心から地理的に遠く離れた辺縁の部に位置するカリスのような共同体において、近代＝中心からの知の一方的な流れを押しとどめ、それを脱中心化するような手だてはあるのだろうか。それ以前に、そもそもカリス社会において、近代＝中心の知に関わりながら共有されているような、どのような知のかたちが存在するのだろうか。小論において、インドネシア辺境に位置するカリス社会で起きたある出来事の記述を通じて取り組みたいのは、そのような問題の考察である。

ここで念頭に置いているのは、モーリス＝鈴木が、アイヌの経験した近代に接近する際に構想したような、『奥地』の心臓部から、

外に向かい、国家／国民のおよびグローバルな帝都にまでいたり、帝都型思考様式を新たに問い直す方向を持ち帰る、そのような旅路への出発」(モーリス＝鈴木 2000, pp.22-23) という研究の視点である。しかし、彼女も言うように、部外者／観察者として辺境から中心へと「植民地風貌を持ち帰るのだから」(ibid, p.23)、辺境において、中心からの一方的な知の流れを押しとどめ逆流させるような作業を、部外者／観察者自身が行うことは不可能である。従って、以下での小論の考察も、彼女が言うように、主題に関わる知識のすべてを直に経験しているわけではないし、そのような経験の欠除による理解の限界を自覚した上で、「執筆作業そのものが知識を伝える過程だけではなく、たえざる学びの過程の一部になれば」(ibid) という願いのもとに行われることになる。辺境の知と近代＝中心の知という二項図式を手がかりとしながら、辺境の一共同体であるカリス社会が、インドネシア近代をどのように経験しているのかについて、以下では、学びの作業の一環として記述分析してみたい。

具体的に取り上げるのは、カリス社会における狂気の原因追及をめぐる一つのエピソードである。その出来事は、カリス社会からいったん漏出して、インドネシア国家の法体系の下に委ねられようとした。そのことを契機として、それはインドネシア国家、すなわち、近代＝中心の知の脈絡へと連なっていった。小論では、カリス社会における辺境の知を軸として、狂気の原因がどのようにして特定されたのかを描写することを踏まえて、その成

6) プラットによれば、コンタクトゾーンとは、「植民地主義、奴隷制、あるいは今日の地球上でそれらが生き長らえた結果のように、しばしば支配と従属の非対称的な諸関係において、異なる文化が遭遇し、衝突し、お互いをつかみ合う社会空間」(Pratt 1995, p.4) のことである。

7) 辺境を、近代＝中心に対置される一枚岩的な文化的な実体として捉えることは、議論を二元論へと還元してしまう危険を常に伴う。その結果、近代＝中心の知を強化することにつながる恐れがある。このような問題を念頭に入れつつ、小論では、コンタクトゾーンにおいて、辺境の出来事の処理をめぐる介入する、近代＝中心の知の「強さ」「煩わしさ」「厄介さ」などに対する辺境の人びとの経験を切り捨てずに記述することを通じて、カリス人の近代に対する経験の葛藤的な一面を描き出すことを目的とする。

り行きが、今度は、近代=中心の知との関わりにおいてどのように価値づけられていくのかを考察することにより、「帝都型思考様式」を視軸の中に捉えながら、カリス人が経験する近代について考えてみる。

ところで、カリス社会において「狂気 (rao-rao/mauno)」⁸⁾は、病気や死、その他の不幸の出来事とともに、「精霊 (antu)」や「邪術 (ilmu)」, 「毒薬 (sakang/racun)」⁹⁾のせいにされる傾向にある¹⁰⁾。小論では、とりわけ、カリス社会において狂気が邪術によるものだとされる過程に焦点をあてる。ここでは、エヴァンズ=プリチャードに倣って、邪術を、何らかの技術や道具を使って人に危害を加える「呪術 (magic)」の一種であると捉えておきたい (Evans-Pritchard 1937)。邪術および毒薬が仕掛けられたことに対する告発を、小論では便宜的に「邪術告発」と呼ぶことにする¹¹⁾。筆者の現地調査期間中 (1994~95年) に、カリス社会で邪術告発がなされたのは、小論で見ると一件だけであった。比較的最近の過去の例では、1990年代初めに、毒薬が仕掛けられたことに対する告発が行われたことがあったとされる。その時には、超自

然的な手法で毒薬を仕掛けた人物が毒薬を仕掛けたことを「白状」し、罰金を支払ったという。そのように、カリス社会において、邪術告発はそれほど頻繁に起こるようなものでなく、稀に起こる類のものである。

スラーツとポーターによれば、インドネシア国家の法律には、基本的には、呪術に関する規則は存在しない (Slaats and Portier 1993, p.138)。このことは、インドネシアに呪術が存在しないことを示しているのではない。インドネシアの地方新聞を見れば、呪術が引き起こした事件に関する記事を容易に見つけることができる (ibid, p.141-142)。しかしながら、呪術や邪術は、今日のインドネシアにおいては、「法的には」存在しない (ibid, p.138)。呪術から発した問題が、殺傷事件や暴力を伴う事件などに発展した場合にはじめて、警察権力が介入することになる¹²⁾。

この点において、インドネシア地方共同体社会のそれぞれにおいて独自のかたちで発達し、継承されてきている「口承による慣習体系」としての「アダット (adat)」の存在は重要である¹³⁾。アダットは、オランダ植民地時代以降今日に至るまで、村落共同体や辺境

8) カリス社会の狂気の種類については、奥野 1997を参照のこと。

9) 毒薬は、経口摂取される、植物や動物の成分を配合した「薬」ではない。カリス社会における毒薬とは、それが埋設された側を通り過ぎると病気となるとされる内容物の不明な小さなボトルや、呪文を唱えて「飛ばす」ことで災いを引き起こす呪物のことなどである。この意味で、毒薬は、人に危害を与えたり、影響を及ぼすことを願って所有されたり、地面に埋設されたりする「邪術」の一種であると捉えることもできる。実際、カリスの人びとはそのように捉えていて、邪術と毒薬をまとめて、「人の仕業」というカテゴリーに分類している (脚注10を参照)。

10) 災因論の観点 (cf. 長島 1982) から見れば、カリス社会において、病気や死などの不幸の出来事は、主に、「精霊の仕業 (kana antu)」と「人の仕業 (kana tau)」によって説明される。「人の仕業」は、邪術と毒薬という二つの要素に分けられる。

11) 板垣は、マレー半島ケダ州のマレー人社会では、邪術告発が行われないことを報告している。彼女は、その理由として、邪術には邪術でしか対抗できないという考え、呪医による代理戦争およびそれへの人びとの信念などがあることを挙げ、当該社会における呪 (邪) 術的世界の閉鎖性を指摘している (板垣 1995, pp.88-90)。ケダ州のマレー社会との対比で言えば、カリス社会では、邪術は邪術の世界だけで閉じられているのではなくて、アダットを通じて、社会的な問題へと開かれているのだと言える。

12) 植民地期以降に、妖術告発 (witchcraft accusation) を含む呪術をめぐる問題が頻繁に法廷で取り上げられたアフリカやニューギニアに比べて、東南アジアでは一般に、呪術に言及した植民地側の資料がほとんど残っていない (Ellen 1991)。

13) カリスの人びとにとって、アダットは外来語である。その語は、現在では、カリスの伝統、慣習、法などを指す場合に使用されることが多い。婚約、婚姻外性交渉、土地問題などの問題を解決するために招集されるアダット会議 (後述) を、カリス人は一般的に「話し合い (siloloaan)」と呼んでいる。

諸社会の間接統治のためのツールとして用いられてきた。また、それは、1949年のインドネシア共和国独立以降も、「土地法」や「村落行政基本法」などの法律制定の影響を受けながら、各共同体社会内部に生じた問題や事件などの処理にあたって行政当局から緩やかに認められてきた。現状として、インドネシアの行政当局は、呪術をめぐる問題などをアダットに委ねることで、呪術や邪術を周縁化しているのだということが出来る。カリス社会内部でも、精霊や邪術などに関わる問題の処理は、アダットの領域に属するものと考えられている。

現在、カリス川流域では、ナンガトゥブック、ナンガカリス、ケンスライの三つの行政村が、一つのアダットの領域（「カリス川のアダット」）として、行政当局によって認められている。それは、約2千人のカリス人と約千人のスルク人を含んでいる¹⁴⁾。アダット共同体の最高権威として一人のトゥムンゲン（Temungung）が置かれ、その下にブロックごとに数名のクバラ・アダット（Kepala Adat）がいる¹⁵⁾。ブロック内の日常的な問題の解決は通常、担当のクバラ・アダットが中心となって行われる。事件や問題が幾つかのブロックにまたがった場合や、アダット共同体全体の利益や関心に関わるような場合には、トゥムンゲンが、アダットに基づいた取り決めのための会議（以下、「アダット会議」と記述する）を開く。

小論は、エピソードの記述を中心としたⅡ節、Ⅲ節と、それをめぐる考察を中心とした

Ⅳ節、Ⅴ節という二つのパートに大きく分かれる。Ⅱ節、Ⅲ節では、ある人物の狂気が邪術によるものだと特定されるに至るエピソードを、その背景とともに描写する。続くⅣ節では、邪術というイデオロムを用いて構成される辺境の知のあり方について検討を加える。Ⅴ節では、インドネシアの辺縁に位置するコンタクトゾーンにおいて、辺境の知と近代＝中心との関係の中で、どのようにカリスの邪術告発事件が処理されたのかについて、差異と同一化というキーワードを手がかりとして考察する。

小論で取り上げる出来事の舞台となるのは、カリス人とスルク人から構成されるケンスライ村の中にカリス人だけが住んでいる、リアムスリンバウ（Riam Selimbau）集落である（地図2参照）。そこで基本となるのは、カリス人のアダットである。以下のエピソードにおける主な登場人物（カッコ内は推定年齢）を掲げておく。なお、登場人物は、仮称による個人名の使用を基本とする。日常会話においては、ほとんどの場合、役職名ではなくて個人名が使われるからである。ただし、記述の中で、村長、警察署長、トゥムンゲンなどの役職の立場からの発言や行動であることが明白な場合には、機に応じて、役職名を用いて記述を構成する¹⁶⁾。

・イマン

狂気的な行動を繰り返すカリス人男性（50歳）。リアムスリンバウ集落の集落長でもある。

14) それは、実際には、スルク人とカリス人という別のアダット下位区分に分かれる。

15) トゥムンゲンは、地域のアダットの統率者として、19世紀半ば以降のオランダ統治時代から存在した。トゥムンゲンは、現在、アダットの領域の村長全員に選出され、政府から定期的に少額の謝金が支払われている。トゥムンゲンには定められた任期はない（King 1985, p.75）。他方、クバラ・アダットは、アダットの領域における地域ブロックごとのアダットのリーダーであり、アダットの知識に長けた人物がその任にあたる。政府から謝金が支払われることがない名誉職である。

16) 小論の記述における個人名／役職名の使用は、目的との関わりにおいて微妙な問題を孕んでいる。例えば、ケンスライ村の村長であるオニャンを「村長」という役職名で一貫して記述することは、エピソードの記述に統一感を持たせることになるが、カリス人の主体としてのオニャンを排除することになる。この点に配慮して、小論では、個人名／役職名／個人名（役職名）を使い分けて、複合的な記述スタイルを取る。

- ・ティンバン
イマンの隣人であり、擬制の息子¹⁷⁾である
カリス人男性（40歳）。
- ・アガ
ナンガカリス村在住のマレー人男性（40歳）。
- ・サウン
イマンの狂気が邪術のせいであると告発した
カリス人男性（30歳）。
- ・オニャン／村長
ケンスライ村のカリス人男性（50歳）。
- ・ダニエル／警察署長
ポンティアナック州出身のカトリックのジ
ャワ人男性（45歳）。1993年にカプアスフ
ル県内の別の署からナンガカリス署に転任
してきた。
- ・タンキリン／トゥムンゲン
カリス川流域のアダットの最高権威者であ
るカリス人男性（55歳）。

II. 狂気の原因としての邪術

II-1. 邪術の「現場検証」

日頃から好ましくない、憎らしいと思っ
ている人物を、直接手にかけることなく痛めつ
け、不幸に陥れることができる手続き、それ
が邪術である。カリス社会において、邪術は、
本人がその技術を密かに獲得するか、邪術の
仕掛けに長けた人物の協力を得て、妬ましい、
敵意のある対象に対して仕掛けるのだと考え
られている。そして、それは、カリス社会に
古くからあるのではなく、近隣のイスラーム

=マレー人などから伝えられたものだと思わ
れている。しかるべき時間の経過とともに、
当の妬ましい対象が、病気や死、不慮の事故
などの災いに見舞われて、その不幸の出来事
の原因が、かつて仕掛けられた邪術にあると
いうことが確信されたならば、その術は成功
したことになる。そのことによって、妬みや
恨みに発する彼（ら）の欲求は、満たされる。

ところが、ことはしばしばそれだけではお
さまらない。災いをこうむった当の人物やそ
の家族が、不幸の出来事が邪術に起因するの
ではないかと疑い、邪術を仕掛けた人物を突
き止めて対抗邪術を仕掛け、あるいは、その
ような事実があったことに基づいて、社会的
な制裁を取るようアダットの権威などに働
きかけるかもしれないからである。前者の場
合、人知れず邪術が仕掛けられ、それに応じ
て人知れず対抗的に邪術が仕掛けられること
で、闇から闇へと邪術合戦が行われること
になる。カリスの人びとは、邪術を、一方では、
そのようなものとしてイメージしている。後
者の場合、カリス人は、病気や死などの不幸
の出来事を誰某が仕掛けた邪術によるものだ
と特定し、アダットの調停に訴えて、その相
手に対して邪術を仕掛けたことによって被っ
た損失の賠償を要求するとともに、邪術を仕
掛けられた人物が存命である場合には、邪術
師に対して術を解くように求めることになる。
そのような場合、カリスの人びとは、いった
い不幸の出来事が特定の邪術師の仕業である
ことを、どのようにして知るのだろうか¹⁸⁾。

- 17) カリス社会には、親族制度の網の目と並行して「擬制親族制度」というべき親族システムが発達している。それは、血縁のないところに擬制的に親族関係を作り出すことによって、社会活動を促すように働く。ティンバンはイマンと血縁がないが、擬制親族制度を通じて、イマンの息子になっている。
- 18) カリスの人びとが、邪術と不幸の出来事（病、死、狂気など）の間のつながりをどのようなものとして捉えているかという点について、あらかじめ整理しておきたい。カリス人が、不幸の出来事の説明にあたって邪術というイデオロムを用いることは、もちろん、彼らが一般には、その二者の間のつながりを認めることを示している。だが、それはあくまでも「一般論」であって、邪術と不幸の出来事の結びつきを、何ら検証の過程を経ることなく、カリスの人びとが自明的に認めることを示しているのではない。「個別論」としては、二者は、何らかのかたちでの検証を経て、結び合わされなければならないのである。カリス社会において、邪術と不幸の出来事とのつながりを明瞭化する最も有効な方法は、邪術を仕掛けた当の本人が、仕掛けたことと不幸のつながりを認めて、自白することである。

以下で見るのは、ある災いが特定の邪術師によるものであると公に認められる過程である。具体的には、イマンという男性の狂気が、ティンバンとアガラが仕掛けた邪術によるものと特定されるまでのエピソードを取り上げる。ここでは、まずは、エピソードの記述を時系列に沿って行うのではなく、カリス社会における邪術の手続きの要諦を示すために、後に見るアダット会議の二日目の朝に行われた邪術の「現場検証」を記述することから始めたい。

ケンスライ村リアムスリンパウ集落の背後に控える二次林の緩やかな斜面を20分程登ったところに、邪術が仕掛けられた現場であるとされる、イマンの家族が前年（1994年6月～1995年3月）に使っていた「焼畑出作り小屋（anak langko）」がある¹⁹。前年に使われた小屋用の木材はその年の小屋に流用されたため、その小屋には見たところ、屋根や外壁、床板がなかった。ティンバンとアガに邪術を仕掛けるのを手伝われたと主張するサウンから、邪術が仕掛けられた時の状況の説明を聞くために、1995年8月31日の朝、ダニエル（警察署長）ほか「郡指導協議会」（後述）のメンバー、タンキリン（トゥムグン）、オニャン（村長）、何人かのクバラ・アダットなどを含めて、総勢30人程がその現場に集まった（写真1）。この「現場検証」には、後述するように、邪術を仕掛けたとされるティンバンとアガは加わっていない。

サウンは、邪術が仕掛けられた現場であるとされる小屋を背にして、ダニエル（警察署長）やその他の人びとからの問いかけに応じながら、自ら目にし、協力したという、1995年の年明けあたりに行われた（と想定される）、邪術の仕掛けの手順を口頭で明らかにしていた。それによると、ある日の昼過ぎ、サウンはティンバンに仕事を手伝ってくれとって誘い出され、鋏を持って、彼らの居住地



写真1

邪術が仕掛けられたとされるイマンの焼畑出作り小屋の「現場検証」に集った人びと

(＝リアムスリンパウ集落) から歩いて一時間程離れた場所にある、村の共同墓地に向かった。そこで彼らは、数ヵ月前に亡くなった人物が埋葬されている場所に立てられていた「死者の旗（papanji）」から、糸のほころびを二本むしり取ったという。さらに、彼らは、担いできた鋏を使って墓を掘り返し、木製の棺の蓋を閉じる時に使われる木の「棺の釘（pasak lungun）」を引き抜いた。彼ら二人は、墓の上に再び土を被せて、「棺の釘」を持って、逃げるようにして集落に戻ったのだという。集落に戻ってから、今度は、ティンバンはサウンに時間を見つけて、イマンの衣服から糸を引き抜いて来るように命じた。その時になって、サウンは、ティンバンがイマンに対して、墓地で集めた材料などを用いて邪悪なことをしようと企んでいるのだということに気づいたらしい。また、サウンは、その時、ティンバンから協力しないと痛い目にあわせると脅されていたのだと語った。サウンは、命じられた通り、翌日イマンの家族が畑の作業に出掛けて留守になる昼間を見計らって、イマンの焼畑出作り小屋の中に忍び込み、壁に掛けられていたイマンの上着とズボンのほころびから糸を数本むしり取った。サウンは、すぐに集落に引き返し、その日のうちにそれ

19) カリスの人びとは焼畑稲作を主生業とする。焼畑出作り小屋は、畑地の世話をするために作られた小屋で、畑作業の繁忙期や収穫前などには泊まり込むこともある。

をティンバンに手渡したと説明した。さらに、別の日の昼頃、ティンバンとアガが二人でサウンを誘いに来た。その時、彼らは三人で、イマンの焼畑出作り小屋までやって来た。ティンバンは、その場で「死者の旗の糸」「棺の釘」「イマンの衣服の糸」を粉々にして混ぜ合わせた上で、サウンに手渡したのだという。サウンは、それをその場で燃やすように命じられたと述べた。

「現場検証」のためその小屋に集まった人びとは、サウンの言葉を一言一句たりとも聞き逃すまいと聞き耳を立てていた。その時、ダニエル（警察署長）は、サウンにその時と同じようにやってみるよう言いつつ、邪術の仕掛けにおいて用いられた材料の代わりに、小屋の隅に落ちていた木屑を拾い上げて手渡した。それに応じて、サウンは、当時の状況を再現するべく、ダニエルからライターを借りて、木屑を燃やして見せた。その焼け残った灰を「猪肉の塩漬け (jukut)」を作る目的で小屋の中に置かれていた陶器の壺の中に入れて来るように、その時ティンバンに命じられたのだと説明し、サウンは、当時の壺の在り処に、家から持参した壺を設えた²⁰。サウンによると、その間、アガは小屋の裏側に行ってブツブツと呪文を唱えていたらしい。サウンは、アガの唱え事の内容が了解不能な類のものであったことを付け加えた。アガが数分間で呪文を唱え終わると、彼ら三人で森の斜面を駆け降りて、リアムスリンハウの集落に辿り着いたのだという。帰路、サウンは、ティンバンとアガが「狂気や愚か者にするヤシン (isin gila isin budu)」という邪術を行ったのだという話をしているのを耳にしたという。それは、呪物を配置した上で、死が差し迫ったイスラーム教信者に対して唱えられるコーラン第36章のヤシン (yasin)²¹を特定の

相手に対して唱えることで、相手を「狂気 (gila)」か「愚か者 (budu)」にすることができる、イスラーム＝マレー社会起源の強力な邪術として知られるものである。さらに、集落に辿り着く直前に、サウンは、ティンバンにその日に行ったことを他言するなと命じられたし、他言したら痛い目に遇うことになるかと脅かされたのだと述べた。

この「現場検証」において、サウンの証言が全面的に事実であれば、ティンバンとアガはサウンに手伝いをさせながら、邪術の効果があることを期待して、イマンに対して邪術を仕掛けたのだとすることができる。この「現場検証」がなされた時点では、後述するように、ティンバンとアガがサウンを手伝わせてイマンに邪術を仕掛けたことが明らかになっていたのでなく、サウンはティンバンおよびアガとの間で、邪術を仕掛けた事実があったかどうかという点について争っている最中だったのである。この場面で、ダニエル（警察署長）たちが、ティンバンとアガを除外して、サウンだけを伴って邪術の仕掛けた現場を検証したのは、ティンバンとアガが、邪術を仕掛けたことを全面的に否定していたからである。その意味で、上の記述は、イマンの焼畑出づくり小屋で行われた「現場検証」において、邪術を手伝わされたと主張するサウンの証言を中心に再構成された、邪術の仕掛けに関わる経緯なのである。この「現場検証」という手続きは、後述するように、カリス社会の邪術告発において必ず行われなければならない手続きではない。それは、ナンガカリスの警察署長という外部の権威の提案に基づいて、即興的に加えられた手続きだったのである。

次に、イマンの狂気をめぐる邪術事件の背景を、順番に、イマン、オニャン（村長）、

20) 壺の中に呪物を仕込んだ手続きを、警察署で事情聴取した折にサウンから聞いていたダニエル（警察署長）が、サウンに「現場検証」のために壺を持っていくように命じたため、サウンが壺を自宅から運んできたのである。写真1の中央部にサウンは、壺を抱えて写っている。

21) 西カリマンタン州カブアス河上流域のマレー方言では、イシン (isin) となる。

ダニエル（警察署長）から得られたデータに基づいて再構成しておきたい。筆者は、この邪術告発の背景について、とりわけ、この三人から詳しく話を聞くことができたからである²²⁾。彼らは、それぞれの立場から、自らの見方を語ってくれた。それらは、彼らが彼らの周囲の人物に漏らしている類の話であり、単なる個人的な意見に留まらず、邪術告発の背景として、後に見るアダット会議以前に、仮説的に多くのカリス人に共有されるようになった見方でもある。

II-2. 邪術告発の背景

イマンは、この邪術告発がなされる一年程前（1994年9月）に、ケンスライ村の村長オニャンによって、リアムスリンバウ集落の集落長（Kepala Dusun）に就くように要請されている。イマンは、集落長になりたがっていたティンバンを押さえて集落長になったのである。イマンは、サウンから邪術告発の報告を受けた際に（後述）、ティンバンがそのことでイマンを恨むようになったのだと気づいたと語った。イマンが集落長になってから暫くして、集落内のある既婚の女性が、夫の留守中にナンガカリス村在住のマレー人・アガと密通していたことが発覚した。アガが、大工に長けた彼の従兄が請け負った家屋の建築作業を手伝うために、リアムスリンバウ集

落に暫く滞在していた頃の出来事である。女性の夫からイマンに対して相談が寄せられ、それに応じてイマンがアガを呼んで、リアムスリンバウ集落でアダット会議を開いて事実関係を確認した（1994年末頃）。アガが密通の事実を認めたため、アダットで罰金の額を取り決められ、アガから女性の夫への支払いが命じられた。クバラ・アダットとの協力で裁定がなされたとはいえ、その会議は、集落長であるイマンが中心となって進められたものであったという。

イマンが身体の不調を訴え始めたのは、そのアダット会議が終了して暫く後のことであった。彼は、抑鬱状態に陥った後に、刀や棒切れを振り回して、家族や周囲の者たちを驚かせた。イマンによれば、誰かが自分のことを襲ってくるように感じられたのだという。イマンは、家族や周囲の人びとに「狂気（rao-rao）」であるとされ、また、自らもそう認めるようになった。家族や親族は、資金を工面して様々な方法で治療を試み、イマンを州都ポンティアナックの精神病院にも連れて行き、施薬してもらったこともあった。しかし、一向に症状に改善の兆しは見えなかった。イマンがいまになって思い出すのは、村に戻っていたある時（1995年の前半）、彼が朝早く起きて朝靄の中、川で排便をしていると²³⁾、ティンバンが近くで誰かとヒソヒソと

- 22) 邪術告発事件の前に、筆者は、森でセンザンコウや猿の類を捕獲して、時々プトゥシバウに換金に出掛けるティンバンと幾度か道で遭ったことがあった。ババック神判（後述）が行われる前々日に、所用で訪れたナンガカリスからケンスライへと戻る途中、ティンバンは、筆者が住んでいたナンガダナウに立ち寄った。彼は、筆者に、翌日にアダット会議が開かれることを告げ、客人をもてなす飲み物に入れる砂糖を提供するように頼んできた。筆者は同意して、彼に砂糖を与え、翌日のアダット会議に参加することを伝えた。同時に、筆者はティンバンに、事件の背景について話してほしいとインタビューを申し込んだ。その時、彼はこれから準備しなければならないことがあると言って、筆者の依頼を断った。さらに、筆者は、アダット会議終了後、ティンバンとアガ両者に対してインタビューを申し込んだが、断られている。また、サウンに関しても、アダット会議終了後、筆者はインタビューを申し込んでみた。サウンは、全てをイマンと村長に話したので、彼らから話を聞くように言って断った。
- 23) カリス人は早朝、夜が明けきらないうちに川の中に排便する習慣がある。または、木の茂みの中で用便をする。1980年代後半から、政府の公衆衛生政策を通じて、家の脇の地面に穴を掘り、用便の小屋を併設することが奨励されてきた。1995年現在では、それはカリス人居住域にはあまり普及していない。ナンガトゥブック村とナンガダナウ村には、幾つかの家に便所がある。筆者の調査期間中にも、ナンガダナウ村に政府の援助金を用いて共同便所が幾つか建てられた。だが、カリスの人びとは、ほとんどそれを利用しない。

話している声が聞こえて来たのだという。ティンバンはその時、「父が病気になるよかった (panyanyam-nyanyam ama ta)」と呟いたのだと、イマンは語った。イマンによれば、ティンバンの実父はすでに亡くなっており、彼がいう父とは擬制的親子関係を結んだイマンのことなのである。

一方、オニャン (村長) は、1995年の初めの頃に、イマンが身体の不調を訴えるのを聞いたと、筆者に語った。オニャンによれば、サウンは、イマンの家族と親しかったためイマンの家によく出入りしていた。サウンは、狂気状態で刀を振りかざしたイマンに何度も襲われて、イマンの行動に恐怖を感じていたらしい。サウンには、イマンの攻撃が、とりわけ自分に向かってるように思えたという。サウンは自らの身の危険を案じ、邪術を解く必要があると感じたこともあって、ティンバンとアガがイマンに邪術を仕掛けたことを、イマンと彼の家族に告白したのだと、オニャンは説明してくれた。カリス社会では、病気や死などの災いが邪術に起因すると想定された場合、邪術を仕掛けた当の人物に術を解かせることが、最も有効な対処法であると考えられている。

サウンがイマンの家族に邪術が仕掛けられた事件について告白した日の翌日 (1995年8月2日)、今度は、イマンがオニャンに、サウンから告げられた事の次第を報告した上で、彼の身体不調や狂気がティンバンらによって仕掛けられた邪術のせいであったとして、自分の病気に対処することをも含めて、問題をすみやかに解決するように要請したのである。オニャンがその日のうちにサウンを呼んで、事件の成り行きを確認すると、サウンはティンバンに命じられて邪術の仕掛けを手伝ったことを認め、イマンが自分を殺そうとしていることを考えると恐ろしいと感じていると語ったという。

オニャン (村長) は、イマンから報告を受け、サウンの供述を確認した翌日 (1995年8

月3日)、船外機付のボートを操縦して半日かけてカリス川を下り、それを村内で起きた事件としてナンガカリスの警察署に届け出た。この時点でオニャンが案じたのは、事が殺傷事件にまで発展しないかということであったという。オニャンの判断は、イマンが狂ってサウンを殺してしまわないように、あるいは、邪術の関与があったことを知ったイマンが何らかの報復を行うことで、より悲惨な事件へと発展することがないように、警察による事件の解決を求めるというものだったらしい。オニャンがこの事件をナンガカリスの警察に届け出たことは注目に値する。というのは、このような事件は、アダット会議に諮られて裁かれるのが常だからである。この点に関しては、V-3.で詳しく検討する。

ケンスライ村の村長から村内で起こっている事件として緊急に報告を受けたナンガカリスの警察署長ダニエルは、今度は、警察署にサウン、ティンバン、アガを順に呼び出して事情を聞いた。サウンは、ティンバンとアガにイマンに対する邪術を手伝わされたことを申し述べた。他方、ティンバンとアガはサウンに邪術の仕掛けを手伝わせたというようなことはなく、それどころか、彼らが邪術を仕掛けたという事実などなかったと供述した。この時点で、警察当局は、イマンの狂気が邪術のせいであるということの物的証拠が不足していて、証人がいないなどの不十分な点が多く、さらには、イマンの狂気が邪術のせいだということ自体が推測の域を出ないので、問題を掘り下げていく手だてがないと判断するしかなかったという。警察は、邪術を仕掛けられたイマンが狂ってしまうことを、刃物で刺された人物がけがをするという傷害事件と同じものとして考えることはできなかった。後者の場合は、物的証拠や証言によって犯罪を立証することができるが、前者の場合には、物的証拠や証言があったとしても、邪術を仕掛けることとイマンの狂気とのつながりを実証する手だてがないと、当初、警察当局は捉

えたのである。

その後、ダニエル（警察署長）は、ナンガカリスに駐在する郡長代理事務所、インドネシア国軍の駐屯部隊、宗教省事務所（Kantor Departmen Agama）に呼びかけ、「郡指導協議会（Musyawara Pimpinan Kecamatan、略称 MUSPIKA）」を組織した。それは、周辺地域に政治的・経済的・宗教的な問題が発生した場合に、その問題の解決に向けて何らかのかたちで関わるために立ち上げられる、ナンガカリスに集う国家の出先機関の緩やかな結合による協議会組織である²⁴⁾。ダニエルは会議を招集し、その席で、「郡指導協議会」は、イマンの狂気の原因追及を含む問題解決を村のアダットへと差し戻し、彼らはオブザーバーとしてアダットの決定に立ち会うことを決めた。当事者である三人がアダットに従って解決することを望んでいるという点に配慮して、警察を中心とした「郡指導協議会」は問題の解決を村に差し戻し、アダットの決定に委ねることにしたのである。この間のナンガカリス警察からカリスのアダットへの差し戻しの経緯については、V-3.でより詳しく検討を加えたい。

かくして、当事者にカリス人（イマン、ティンバン、サウン）とマレー人（アガ）という二つの言語集団に属する人間を含み、インドネシア国家の出先機関の監視をも招来することになった邪術告発事件は、カリス川流域の人びとだけではなく、近隣地域の多くの人びとが大きな関心を寄せることになった、邪術をめぐる未曾有の大裁判となったのである。1995年8月30日、カリス川流域におけるアダットの最高権威であるトゥムングンであるタンキリンが、関係者と「郡指導協議会」のメンバーを招集して、イマン、サウン、ティンバンの居住地であり、事件の舞台となったリアムスリンバウ集落で、この問題を解決するためのアダット会議を開催した。



写真2

ケンスライ村リアムスリンバウ集落のイマンの自宅で行われたアダット会議の一場面

Ⅲ. 神から人に委ねられた神判

Ⅲ-1. アダット会議

アダット会議は、邪術の「被害者」であるとされたイマンがサウン、ティンバン、アガの三人を「加害者」として告発するというのではなく、トゥムングンの調整により、邪術を仕掛けたことをすでに認めていることによってすでに「加害者」の一人であることになるサウンが、ティンバンとアガを、イマンに対して邪術を仕掛けることを仕組み、実行した罪で告発するというかたちで開かれることになった（写真2）。アダット会議が、ナンガカリスを拠点とする「郡指導協議会」のメンバー5名（警察2名、国軍1名、郡代理事務所1名、宗教省事務所1名）の到着を待って始められたのは、その日の夕刻になってからである。彼らは、ナンガカリスからナンガダナウまでバイクで到達し、そこから徒歩で森を抜けて、半日かけてケンスライまでやって来た。「郡指導協議会」のメンバーが到着して暫くすると、アダット会議の会場となった「被害者」であるとされたイマンの家の居室には、男性ばかり50人程が集った。スペースがなくて家の中に入ることができない若者や女性たちは、開け放たれた入り口の扉の外

24) 筆者の調査期間中（1994年1月～1995年12月）において、カリス社会内部の問題に関して「郡指導協議会」が組織されたのは、この一回だけであった。

にはみ出て、会議の進行を見守っていた²⁵⁾。このような多数の参集は、この出来事への人びとの関心の高さを示している。アダット会議に先立って、オニャン（村長）からの紹介を受けたダニエル（警察署長）が、これまでの事の次第をかいつまんで説明し（V-3.で論じる）、彼らが警察としてこの事件に関わるのではなく、組織された「郡指導協議会」のメンバーの一員として、オブザーバーの立場でこのアダット会議にやって来たことを公言した。その後、タンキリン（トゥムングン）が、サウン、ティンバン、アガの順番に、事件への関与を問うことからアダット会議は始められた。

「私は一人でやったものではありません。ティンバンとアガが私に命じたのです。彼らがしかじかのものを取って来いと言ったので、私は取りに行きました。彼らがこれこれを燃やせと言ったので、私は燃やして壺の中に混ぜ込みました…本当です」と、サウンが述べたのに続いて、ティンバンが語った。「サウンに命じてものを取ってこいと言ったことなど、私にはありません…下流（＝ナンガカリス警察署）でも私はそう言いました」と。その後、トゥムングンに尋ねられ、アガは「サ

ウンが言ったような協定は、明らかに私とティンバンの間にはありません。私は唱え事をしたということもありません。本当です。私はそのように思いません。私は人を病気にするような知識を持ちえません」と述べた。三人の陳述が公にされた後、トゥムングンは、アダットの通例の手続きとして、三人の親族の代表者にその陳述が真実であるか否かを、皆の前で順番に本人に尋ねるように求めた。親族に尋ねられた三人は、しかしながら、前言を翻すようなことはなかった。それを受けて、サウンが、ティンバンとアガが告発された事実をあくまでも否定するのであれば、「熱湯から石を取り出すバパック神判 (bapak)²⁶⁾によって、事の是非を確かめてほしいと主張した²⁷⁾。それは、カリス人によって認められている神格に対して「事実の真否」の判断を委ねた上で、嫌疑のかかった人物に熱湯の中から石をつかみ上げるという試罪行為を行わせ、身体的な困苦に耐えられた者が無罪であり、耐えられずに要求された試罪行為をやり遂げられなかった者が有罪であると判定する類の神明裁判である²⁸⁾。サウンの言葉を受けて、長老格の一人のクバラ・アダットは、ナンガカリスからやって来たオブザー

25) アダット会議が開かれた二日間、人口80人程のリアムスリンパウ集落には、当事者の家族、親族、別のカリス人集落からやって来た人なども含めて、150人程の人が集った。カリス人以外の参加者は、「郡指導協議会」のメンバー、マレー人であるアガの義兄、ケンスライ村に住むスルク人などであった。

26) カリス語の“bapak”は、本来、「湯が沸騰する」という意味である。アダットの文脈では、「沸騰した湯に手を浸けて、正しい言葉を述べているか否かを、神の判断に委ねる手続き」となる。小論では、それを「バパック神判」と呼ぶ。また、「水に手を浸ける」という意味の“koko ae”という言葉が、バパック神判を表す時に使われることもある。

27) カリス社会において、バパック神判が、試罪と同時に神罰を与える機能を併せ持つ神判であるのに対し、試罪だけをする「バスラット (basrat)」と呼ばれる神判の手続きがある。筆者はそれを直接観察していないが、インフォーマントによれば、バスラットでは、鶏卵のてっぺんから縦方向に線が一周書き入れられる。線で仕切られた一方の側が告発した側、他方が告発された側の領域であると決められる。カマドが設えられ、その最上部に敷かれたバナナの葉の上に鶏卵が固定して置かれる。卵のてっぺんに小さな穴が開けられた後、カマドに火が点けられる。卵の中味が、てっぺんの穴から流れ出た領域を所有する側の主張が「正しい」と判定される。

28) カリス社会の神判の手続きは、かつて東インドネシアのフローレス島のナゲ (Nage) 社会でかつて行われていたとされる神判と類似している。フォースによると、「かつてナゲは、妖術告発との関わりにおいて、誓い (sake) を立ててから、神判を用いた。最も頻繁に (妖術師であると) 言及された人は、煮え立った湯がめの中から砥石をつかみ取るようになった；もしその人が火傷したり、皮が腫れ上がったりしたら、彼が妖術師であるとされたのである」(Forth 1993, p.109)。

バーに配慮しながら、カリスの「神 (= alatalata)」でなく、インドネシア国家の宗教文脈における汎用的な「神 (= tuhan)」という言葉を持ち出して²⁹⁾、誰が正しいのか間違っているのかを決めるのは最終的には神であり、「火傷をした人が、それ (= イマンの狂気) に責任がある人なのだ」と述べて、ババック神判を行うことに賛意を示した。加えて、カリスのアダットに従って、ティンバンとアガが試罪行為をすることで、その「勝ち」「負け」により事の真否を確かめることになると言った。

この言葉にいち早く反応したのは、ナンガカリス村からアガの親族を代表して参加しているアガの義兄であった。ババック神判では、告発した側（この場合、サウン）が試罪行為をすることはない。アガの義兄は、カリス社会のアダット手続きの部外者として、また、アガの近親者として義弟の無実を信じて、告発した側のサウンが熱湯に手を入れないことには問題があるのではないかと切り出したのである。これに対し、カリスのアダット側の見解として、別のある長老は、「サウンがババック神判を試せば、彼が火傷をする。なぜならば、彼はすでに罪を認めているからだ」と応答した。

カリス人ではないアガの義兄が見落とさなかったように、筆者にも、このババック神判には構制上の問題があるように思える。上で述べたように、ババック神判は、嫌疑のかかった、告発された人物だけに試罪行為を行わせ、それを無事に遂行できるかどうかを見ることによって、神意を通じて無罪か有罪かを決定しようとする手続きを含んでいる。試罪者が無罪の場合に「勝ち」、有罪の場合に「負け」というカテゴリーを振り分けて、試罪の成り行きを了解しようとする点には、さ

しずめ問題はない。問題は、そのことを基礎に導き出される結論の行方にある。ババック神判で、試罪者であるティンバンとアガが両方とも「負けた」場合には、彼らがサウンを巻き込んでイマンに邪術を仕掛け、それが原因でイマンは狂気に陥ったということが、鮮やかに示されることになる。ところが、逆に、試罪者であるティンバンとアガが「勝った」場合には、ババック神判に基づくアダット会議がそもそも前提としている事件の構図が破綻する可能性が出てくる。アダット会議の前提とは、ティンバンらに邪術を手伝わされたことを白状し、邪術を仕掛けたことを認めていることによってすでに「加害者」の一人であるとされるサウンが、ティンバンとアガを、イマンに対して邪術を仕掛けることを仕組んだ罪で告発するというものである。ティンバンとアガが同時に「勝った」場合、ティンバンらの言い分が正しいことに照らして、まずもってサウンが、ティンバンらに邪術の仕掛けを手伝わされた可能性が否定される。次に、サウンは「負け」で、かつ、有罪であることから、邪術の仕掛けに関して全くの嘘を述べ立ててきたという可能性が排除されて、その結果として、彼がたった一人でイマンに対して邪術を仕掛け、そのことが成功したという、そもそも前提となっている構図からはみ出した結論が導き出されることになる。告発された人物だけに試罪行為をさせるならば、結論において、そのような論理的な不整合が生じる可能性がある。その点で、告発した側と告発された側の全員が、邪術に関与していたのかどうかを神の判断に委ねた上で、試罪行為を行うべきではないかと切り出した、アガの義兄の言い分は決して納得できないものではない。告発した側と告発された側の関係者全員に等しくババック神判に臨む機会を与えて、

29) インドネシアの「国家五原則」の第一理念 (V-1.参照) において、唯一至高なる神への敬信と、異なる宗教間の融和が謳われている。国家公認の宗教とは、イスラーム、カトリック、プロテスタント、ヒンドゥー、仏教の五つである。この長老の言葉は、国家の宗教の枠組みに寄り添った上での発言である。

それぞれの主張の真否を神に委ねるという手続きの方が、罪をはかる上でより公正な手続きであるようにも思えるからだ。

これに対し、カリス人の長老たちが口を揃えて言うように、ある告発がなされ、告発された側がそのような事実を否定した場合に、告発された側だけが試罪の手続きをすることという事は、カリス社会においてあらかじめ共有されている、バパック神判の一つの厳然たる手続きのイメージでもある³⁰⁾。アガの義兄を除いて、他の誰からも、その手続きに対する異説は唱えられなかった。そのような手続きでバパック神判を行うように決めるのは、最終的には、過去の事例に照らしつつ、人びとの総意をすくい取った上で、その実施を決定し、それを実行するアダットなのである。ここで見たように、カリスのアダット会議では、論理的な一貫性が必ずしも尊ばれるのではなく、アダットの権威による提案が、参加者の統一的な見方に支えられて認められ、微調整されながら、最後には総意として結ばれることが重んじられるのである³¹⁾。長老の意見を聞いたアガの義兄は、結局のところ、すでに「有罪」であるサウンがバパック神判を行えば神罰が下って火傷を負うという論理を飲み込んで、総意としてのアダット会議の方針に従った。彼が、熱湯から石をつかみ上げるのが、告発された側のティンバンとアガであるとするのを了承したのを踏まえて、ダニエル（トゥムングン）は「事実の真否」を判断するために、バパック神判を翌日に行うことを宣言し、アダット会議の初日を閉幕した。

Ⅲ-2. バパック神判とその行方

翌朝（1995年8月31日）、タンキリン（ト

ゥムングン）は、クバラ・アダットなどと協議して、最終的に「事実の真否」が明らかになった時点で履行されるべきアダット上の措置を含めて、「カリス川のトゥムングンによる決定書」として文章化した（表1）。この文章化の手続きには、「郡指導協議会」のメンバーは一切関わっていない。トゥムングンとクバラ・アダットたちが、ダニエル（村長）や村の役職者たちに相談して、短時間の間に編み上げたのである。特筆すべきことは、このような文書は、通常、カリス社会内部でアダット会議が行われる場合には、前もって作成されることは決してないという点である。アダットによる裁定が決定されるまでの手続きは、口頭によるのが通例である。この意味で、今回決定書をあらかじめ作成することは、カリスのアダット手続き上の例外である。しかも、その文書は、国家語であるインドネシア語で書かれていた。カリス人が居住する村で行われるアダット会議は、普通カリス語を用いて行われる。ところが、このアダット会議の話し合いは、一部のインドネシア語が堪能ではない人物の発話を除いて、共通言語であるインドネシア語を用いて行われた。その点で、会議におけるインドネシア語の使用は、非カリス人である「郡指導協議会」のメンバーへの配慮からなされたものだったと言える。その延長上に、文書の作成があったのだと考えると、アダット会議の手続きには、インドネシア官僚主義の影響が読み取れるのである。この点については、V-2.で考察を加えることにする。

トゥムングンは、バパック神判を行う前に、告発した側（サウン）と告発された側（ティンバンとアガ）の双方に「カリス川のトゥムングンによる決定書」に目を通させて、その

30) バパック神判の他の事例については、V-3.の記述を参照のこと。

31) ここでの筆者の意図は、カリスのアダットにおける論理的な一貫性の欠除を強調することではない。そのことで、カリスのアダットが、西洋近代の法体系とは異なる原理によって作動することを示すことでもない。ここでは、成文法ではないアダットが、人びとの合意形成を経て、行動方針を発動させる点を強調しておきたい。

表1 「カリス川のトゥムングンによる決定書」³²⁾

<p>〈A.1.〉 関係者各位の同意に基づくマンダイ郡ケンスライ村リアムスリンバウ集落におけるイマン氏の病気の件。</p> <p>〈2.〉 上述の同意においてサウン、ティンバン、アガのうち誰が間違っただのかを証明するために、バパック神判を行う。</p> <p>〈3.〉 上述のバパック神判は1995年8月31日に行われる。場所は、ケンスライ村リアムスリンバウ集落イマン氏の家の前。</p> <p>〈B.1.〉 負けた者が勝った者に2万ルピアと豚1匹を支払う。／負けた者は村長に対する世話代として8万ルピアを支払う。／負けた者はトゥムングンに世話代として6万ルピアを支払う。／負けた者は「郡指導協議会」に世話代として10万ルピアを支払う。／負けた者は集落長に対する世話代として4万ルピアを支払う。／負けた者はクバラ・アダットに対する世話代として6万ルピアを支払う。</p> <p>〈2.〉 告発された者が沸騰している湯の中に手を入れる。</p> <p>〈3.〉 被害者、すなわち、イマンが死亡したら、負けた者は、60万ルピアをイマンの家族に支払う。そのうちの半分の30万ルピアは、銅鑼、壺、金等の物品で支払う。その評価額は、大きさ、種類、重さを基礎に決められる。</p> <p>〈4.〉 ティンバンとアガが勝った場合、負けたサウンが4万ルピアを支払う。</p> <p>〈5.〉 被害者（イマン）の治療費は、病気になってから1995年8月31日まで1,199,400ルピアで、それを負けた者がすぐに支払う。</p> <p>〈6.〉 バパック神判に際して呪文を唱える人に対して2万ルピアを支払う。</p> <p>〈7.〉 負けた者は、現金が支払えない場合、保証人が立ち会いのもと、物品が取り押さえられる。</p> <p>〈8.〉 負けることによって生じた火傷およびその他の危険は、それぞれの責任となる。</p> <p>〈9.〉 被害者イマンの治療費は、1995年8月31日から治癒するまで、負けた者によって支払わなければならない。</p> <p>〈10.〉 許可なく家屋に侵入した罰金として6万ルピアがイマンに支払われなければならない。</p> <p>〈11.〉 このアダットの決定は、ケンスライ村リアムスリンバウ集落で、1995年8月31日に決定される。</p> <p>〈12.〉 このアダットの決定の手紙は、ケンスライ村リアムスリンバウ集落で真に決定されたものである。</p> <p style="text-align: right;">ケンスライ村リアムスリンバウ集落 1995年8月31日 カリス川のトゥムングン デディ・タンキリン</p>

内容を確認させた上で署名をさせるために、再びイマンの家にアダット会議を招集した。トゥムングンは、サウン、ティンバン、アガの三人に、前言を覆すつもりはないかどうかを尋ねてそれを拒否された後、バパック神判の手続きについて口頭で説明を加えた。それ

によると、バパック神判に要求される手続きとは、試罪者は何ら身体的な損傷を受けることなく、熱湯の中から石を頭上に持ち上げ、それをいったん地面の上に置いた上で、再び熱湯の中に戻さなければならない、というものであった。次に、トゥムングンは、明文化

32) 1995年当時のインドネシア・ルピア (rupiah) の価値の目安は、「ルピア×0.05＝日本円」であった。当時のカリス人の平均的な月収は、10～15万ルピアであった。彼らの主な現金収入は、家屋建築やその他の雑事手伝いの手間賃、畑で栽培した野菜類や森で採集された果物などの販売、捕まえた猪肉の販売、ゴム栽培とそれの業者への販売などであった。生活必需品の主な価格は、精米1キロ600ルピア、砂糖1キロ1,800ルピア、即席ラーメン1袋400ルピアなどであった。

された「カリス川のトゥムングンによる決定書」を会議の参加者の前に持ち出した。それによれば、バパック神判において「負けた」人物が、イマンの狂気に責任がある人物であり、その人物が、イマンのこれまでの治療に掛かった経費を賠償し、今後狂気が寛解するまでの間治療のための経費を負担しなければならないとされていた。「カリス川のトゥムングンによる決定書」に、「勝ち負け」の結果としての措置があらかじめ書き込まれることによって、それは、V-2.で見えるように矛盾を孕むものとなった。サウン、ティンバン、アガの三人は、人びとが見守る中、その決定書を黙読した上で、反論や意見を何も発しな

いまま、それぞれが「証明書」に署名をした(表2)。II-1.で見た邪術の仕掛けの「現場検証」は、この日の会議が招集される直前に、ダニエル(警察署長)からの要請に応じて告発された側であるティンバンとアガを伴わないまま、告発した側であるサウンの参加と説明に基づいてなされたものである。

全ての手続きが終了した後、イマンの家の前庭に、あらかじめ切り出してあった竹を用いて三メートル四方の囲いが築かれた。その中央には、幾つかの大きな石を使ってカマドが設えられ、その上に底の深い中華鍋が置かれた。中華鍋の中には水が張られ、カマドに火が点けられると水は沸点を越えて、やが

表2 「証明書」

我々はこの下にそれぞれ署名する。

1. サウン・スンブ
住所：ケンスライ村リアムスリンバウ集落
職業：農業
宗教：カトリック
2. ティンバン・ニュルン
住所：ケンスライ村リアムスリンバウ集落
職業：農業
宗教：カトリック
3. アガ・ラジイ
住所：ナンガカリス村カルヤスチ集落
職業：農業
宗教：イスラーム

イマン氏の食べ物に毒を入れ狂気にしたという、イマン氏に対する我々の行いから起きた全ての危険に対する責任を負う約束をする。上述のバパック神判の結果間違いが判明した場合の担保は、

1. サウン：ゴム園一面
2. ティンバン：ゴム園一面
3. アガ：ゴム園一面と土地一面

上記の物品を、カリス川のトゥムングンの決定に基づいて確定されたアダットに従って、我々は被害者に対して譲渡する準備があります。

以上、この証明書を、我々は誰からの強制でもなく自らが作成しました。

て熱湯となった。グツグツと煮立った湯の中に、大人が手に握れる程の大きさの石が一個入れられた。神意を見届けるためのレフェリーとして、クバラ・アダットの中からタンキリン（トゥムンゲン）に任命された長老格の一人の男性とその世話人が、竹囲いの内側へと入った。それに続いて、邪術を告発した側のサウンのために、神への加護を祈願する老人が招き入れられた。老人は、右手に持った酒杯から酒を少しずつ地面に垂らし、米粒を撒き散らしながら、独特のなめらかな節をつけて、カリスの創造神「サンペ・アユ（Sampe Ayu）」、最初の間人「サンプロ（Sampulo）」とクニャニ（Kunyanyi）」から、占いの神、水の神、かつて活躍したトゥムンゲンの死霊などを呼び出して、人間の前に真実を教えてくれるようにと、十数分間かけて唱え上げた（写真3）。それと交替に、今度は、カリス人ではないアガのために、レフェリー自らがカリスの神々を呼び出して、真実を人間に与えてくれるように祈願した。カリス語で唱えられたその祈願文を、カリス語の分からないアガは竹垣の入り口でじっと目を閉じて聞いていた。祈願が終了すると、アガ



写真3

バパック神判において告発したサウンのために神に対して祈禱文を唱える長老



写真4

バパック神判で熱湯の中に手を浸けて石をつかみ上げようとするアガ

は、レフェリーに竹囲いの内側に招き入れられた。彼は、鍋の前に立ち、竹囲いの外周を取り巻いて見守る百人程の衆目の関心を一身に集めて、右手を沸騰する鍋の中へと入れた（写真4）。一瞬鍋底にある石を、右手でつかんだかのように思えたが、熱くて持ちこたえることができなかった。次の瞬間、アガは、地面に石を落とした。観衆はそれを見てざわついた。アガが、熱湯から石を取り出すことはできなかったことは、誰の目にも明らかだった。

その直後、神の加護を祈願するために、ティンバンによって指名された老人が、レフェリーによって竹囲いの内側へと招き入れられた。彼が、これまでとほぼ同様の内容において祈願文を唱え終えると、ティンバン本人が竹囲いの中に入場してきた。ティンバンが煮えだぎっている中華鍋の前に立つと、聴衆は一瞬静まり返った。その直後、ティンバンは、「なあ、もし私が本当に父（＝イマン）を病気にするような行為をしたなら、私は火傷をするように！もし、この病気の問題に対して私の行為がなかったならば、火傷をすることがないように求める！神は私を見ていた！」



写真5

熱湯の中から石を頭上高く持ち上げることに成功したティンバン



写真6

ティンバンの手の甲をなめて塩をまぶした跡があることを確かめるレフェリー（手前）

と、カリスの神の名をあげて大きな声で唱えたのである。彼は右手を素早く鍋の中に入れ、石をつかみ上げると、一瞬頭上に高々と掲げたのである（写真5）。そして、それを地面に置いてから、鍋の中へと入れ直した。カリス社会のパパック神判で要求される手続きをなし終えたのである。

次の瞬間、ティンバンは勝利の雄叫びを上げたかと思うと、一目散に、イマンの家の斜め前にある自分の家の中に駆け込んで行った。観客は、今しがた見たことをお互いに確認し合った。アガは熱湯の中から石をつかみ上げられなかったが、ティンバンはそれをつかみ上げることに成功した。アガが「負け」て、ティンバンが「勝った」のである。それから4～5分後、観客がざわついている場面に、ティンバンが家の中から駆け戻ってきた。その姿を見たレフェリーはすぐさまティンバンに駆け寄り、ティンバンに右手を見せるように大きな声で言った。レフェリーは、ティンバンが家の中に戻ったことを不信に思ったのである。レフェリーが、ティンバンの手の甲をなめると、塩の味がしたというのである（写真6）。レフェリーは、ティンバンが、熱

湯に手を浸けて火傷をしたから、すぐに家に戻って手に塩を振りかけたのだと、大声で周囲に宣言した。再び、その場は騒然とした雰囲気包まれた。パパック神判の経緯を見終えた後、静かにその場から離れようとしていたダニエル（警察署長）は、レフェリーが大声で問題を訴えている場に駆け寄り、「事を荒立てるではない（jangan tele-tele）！」と諫めた。ダニエルの意図は、決着が着いたことを蒸し返して、問題を複雑化することがないように乗り出したということにあったように思う。長老格のレフェリーの男性は、ダニエルの言い分に対して全く臆することなく、ダニエルに対し、ティンバンの手の甲を舐めてみるように進言した。その言葉に応じて、ダニエルはティンバンの手の甲を舐めた。その後、ダニエルは、そのまま無言で場を立ち去ったのである。その沈黙を伴うダニエルの行動は、明らかに、ティンバンの手の甲に塩がまぶされたことを、彼が認めたことを示していた。その場は以前にもまして騒然となった。その後暫くして、一部始終を遠巻きに眺めていたタンキリン（トゥムンゲン）は、混乱する状況を終息させるために再び会議を招集し

た。

Ⅲ-3. 神の意の解釈

イマンの家の居室は、再び、先程までバパック神判の成り行きを見ていた大勢の人びとで埋まることになった。最初にレフェリーによって、バパック神判の結果が説明された。それによると、アガは、熱湯の中から石をつかみ上げられず、地面にそれを落としてしまったので「負け」である。一方、ティンバンは石を持ち上げ、それを熱湯の中に入れ直して正当な手続きをなし終えたが、すぐに家に入って手の甲に塩をまぶした。つまり、彼は火傷を負ったのであり、それは「負け」を示していると説いた。続いて、オニャン（村長）が、レフェリーと同様の見解を示した。その直後、アガの義兄が発言した。彼は、ティンバンが熱湯の中に手を入れて石を高々と持ち上げ、正当な手続きをなしえたことに着目し、それはバパック神判に要求された手続きを遂行したことになるのではないかという異論を申し立てた。加えて、アガの義兄は、アダット会議の参加者一人一人に意見を聞いた後に結論を引き出しても遅くはないはずだと言い張った。タンキリン（トゥムングン）もその点について了承し、他の参加者に意見を聞くとした。

ちょうどその時である。邪術の「被害者」であるとされたイマンが、小刻みに全身を震わせながら、真っ赤な顔をして、居室の壁の裏からその場に乱入してきた。そして、以下のように一気にまくし立てたのである。

「どんな決定がなされたの？ いったい誰が負けたの？ 火傷した者がいるの？ 私はもう一日たりとも待てやしない。彼ら（＝ティンバンとアガ）は、熱湯に手を浸けるまで一切白状しようとしなかった。塩をまぶしたのは、火傷した証拠。負けた証拠。私が（狂気で）人殺しをしたら、お前たち（＝ティンバンとアガ）は責任

を持つのか？ 責任が持てないなら、私がお前たち二人（＝ティンバンとアガ）を殺してやる。あるいは、邪術など使わずに、ひと思いに私を殺しておくれ。生きていてもしょうがない。こんなことになったのだから。お前たちは、私が毒を盛られた豚のようになるのを望んでいるのか？ アガよ、かつてお前は不倫事件で裁かれたことがあったが、私が裁いたのか？ この村で不倫をするように命じたのは私か？ 問題を起こすのではない、奥さんをもろうなら正しい方法で、と言ったのはこの私だが。それで、お前は私にこんな仕打ちをしたのだ。ティンバンよ、お前は私が集落長となったことを妬んでいたことを私は知っている。火傷をしても塩をまぶしてまで繕うとは！ 邪悪な輩は、この集落から追い出してやる！ ティンバンよ、私はこの村の新参者なのか？ 私はアガに、ここで不倫するように命じたのではない。ティンバンよ、私は集落長になって、給料を欲張っているのではない。集落長の仕事がどんなに大変であるのか。お前たちは、お前たち自身に腹が立ってこんなことをしたのだ。私は、お前たちを混乱させてなどいない！」

イマンは、ティンバンとアガがやったことが、彼の狂気を引き起こすことになったことを確信している口振りで、このように一気に述べ立てた。イマンには、ティンバンとアガの二人がイマンを敵視する理由があるように思えたからである。イマンの言葉の中には、ティンバンとアガが、イマンのことを妬ましく、疎ましく思う理由が端的に述べられているのである。このイマンの力の限りを尽くした独演の後、イマンは、再びアダット会議の場から姿を消した。中断した議事は、二度とそれ以前と同じような調子に戻るようなことはなかった。判定は一気に、ティンバンとアガが邪術を仕掛けた張本人であるとされる方

向へと突き進んでいったのである。参加者に意見を聞いてから結論づけるというアガの義兄の提案は、結局、実現されることはなかった。

唐突に、イマンの親戚の男性が口を開いた。アガに対して、イマンの狂気を治す方法があるかどうかを尋ねたのである。このことは、カリス社会において、邪術を仕掛けた人物が、その邪術を解くことができる人物であると考えられていることに呼応した発言である。この時点で、彼は、アガが邪術を仕掛けたことを踏まえて、アガに邪術を解く方法を明らかにするように問うたのである。その問いに対して、アガは、最早会議の初期のように、知らないと言って突っぱねるのではなく、「尋ねられてすぐに答えるというのは難しい。私はそうしたいと思うけれど、相棒（＝ティンバン）が嫌ならどうしたらいいだろうか」と語った。「私はそうしたい」という言葉は、アガがその邪術の解法を知っているのかどうかは分からないし、仕掛けられた邪術に自分たちが関与していたと考えているのかも分からないが、少なくとも、アガが言外に、イマンの狂気が邪術のせいであるということを確認したことを示している。その上で、アガは、彼の相方（＝ティンバン）がイマンをそのまま狂気の状態にしておこうと思っていないのなら、狂気を治す手立てがあることを示唆した上で、ティンバンの考えを引き出そうとしたのである。イマンの親戚の男性は、アガの言葉に促されて、ティンバンに対して彼がどう考えているのかを問い質した。ティンバンは黙って考えていたが、ようやく口を開いた。ティンバンは、短く低い声で「もしあなたの方が過ちだというならば、私が過ちのです」と述べた。彼は、イマンの狂気を治す用意があるのかどうかというアガから引き継がれた問いの中に不用意に進入するのではなく、イマンのパフォーマンスの後に飛ばされてしまった問いである、ティンバンとアガが邪術師なのかどうかという問いへと立ち戻

った上で、まずは、それに答えたのである。ティンバンによれば、アダット会議の参加者が、自分が過ちを犯したのだというならばそうなのであり、責任を負わなければならないと述べたのである。ティンバンは、さらに加えて、「アガが治すことができるというなら、私にもできます」と述べて、アガから振り向けられた問いにも答えた。

ティンバンのこの言葉をもって、ようやくアダット会議に結論が与えられることになった。タンキリン（トゥムングン）は、通常のアダット会議においてそうであるように、結論を要約するようなことはしなかった。アガとティンバンの口述から、結論は明らかだったからである。タンキリンは、すでに用意されている「カリスのトゥムングンの決定書」に従って、アダットの措置が滞りなく履行されなければならないと述べた上で、アダット会議を終える旨を宣言した。その場では、その後も暫くの間、ティンバンとアガの親族が中心となって、罰金、これまでの治療費、世話代の支払いの方法などについて、非公式に話し合いが行われていた。続いて、ティンバンとアガと彼らの親族とイマンの家族の間で、イマンの狂気の治療をどのように進めて行かかが話し合われたのである。

Ⅳ. 邪術告発をめぐる辺境の知

Ⅳ-1. 邪術の社会的編成

これまでのところ、サウンによってイマンの狂気がティンバンとアガの邪術のせいであるとの告発がなされ、警察署での取り調べを経てアダット会議が開かれ、彼らの邪術がイマンの狂気の原因であると認定されるまでの経緯を見てきた。邪術師はついに暴き出されたのである。

要約すれば、イマンの狂気的な行動が長引いて、手を尽くして治療にあたって一向に症状に変化が現れなかった時期に、サウンから邪術が仕掛けられた事実を告白されたイマ

ンと彼の家族は（1995年8月1日）、ティンバンとアガがイマンを敵視する原因となった出来事や、彼らがイマンを妬んでいた証拠として、ティンバンがイマンの狂気を喜んでいた出来事に照らして、イマンの狂気を適及的にティンバンとアガが仕掛けた邪術へと結びつけた。ティンバンとアガらによってイマンに邪術が仕掛けられたことが、イマン自身によってオニャン（村長）に報告された（8月2日）。今度は、オニャンが、それをナンガカリスの警察署に報告した（8月3日）。警察署におけるサウンとティンバン＝アガの主張の食い違いを受けて、ティンバンとアガが、サウンに手伝わせて、イマンに邪術を仕掛けたのかどうか、ケンスライ村リアムスリンバウ集落で開かれたアダット会議に持ち越されて、争われることになった（8月30日）。サウンか、ティンバンとアガのどちらの主張が正しいのかを判定するために行われたバパック神判において、神意は、アダット会議の参加者の前に明瞭なかたちで現れることはなかった。アガは、熱湯の中から石をつかみ上げることができなかったために「負け」であるとされた。他方、ティンバンは、熱湯の中の石をつかみ上げることができた。その結果、彼は「勝ち」であるように見えたのである。しかし、ティンバンは、その一見成功したかのように見えた動作の直後に、右手に塩をまぶしたことが判明した。熱湯に浸けた手に塩をまぶすことで、ティンバンが火傷をしたことを意味するのだろうか、すなわち、神が、ティンバンが邪術を仕掛けてイマンを狂気にした張本人であると判断したのかどうか、アダット会議において改めて話し合われた。神意が、人びとの判断に委ねられたのである。その結果、ティンバンとアガが、イマンに対して邪術を仕掛けた張本人であるとされたのである（8月31日）。

さて、バパック神判における神の意志について話し合う場面にいたたまれない気持ちを抱いて突如として登場したイマンによるパー

フォーマンスは、そこに居合わせた人びとが、ティンバンが「負け」である、すなわち、彼が邪術師であることを認める上で、重要な効果を及ぼした。イマンはその場面で、ティンバンとアガが邪術を仕掛ける直接的な原因になったと彼自身が考える、ティンバンとアガのイマンに対する妬みや敵意の詳細を一気呵成にまくし立てた。アガは、彼が起こした不倫事件においてイマンに裁かれたことでイマンを恨んでいたし、ティンバンは、イマンが集落長に選ばれたことでイマンに敵意を持っていたという、イマン自身が思い抱いている見解を、極めて力強い語調でその場にいる人びとの前に披露したのである。そのことを通じて、イマンは、ティンバンとアガがイマンのことを好ましく思っていなかったという、それ以前には人びとの間で緩やかに共有されていた「仮説」を、ティンバンとアガやその他の人たちの反発を一切受けることなく、「事実」として、その場にいる人びとに受け入れさせることに成功した。重要なのは、ここでは、「被害者」であるとされたイマンが、バパック神判で呼び出された神々になり代わって、ティンバンとアガが仕掛けた邪術がイマンの狂気の原因になったという因果関係が成立するための根拠を図式的かつ説得的に語ることを通じて、彼らが邪術を仕掛けた事実だけでなく、彼らが行ったとされる邪術とイマンの狂気のつながりをも、全てひっくるめて「真実」として示したという点である。ティンバンとアガが、イマンのことを実際に恨んでいたのか、疎ましく思っていたのかは、そのことに対する本人たちの反発がなされなかった以上問題とはならなかった。イマンは、自らを中心におく社会的な緊張関係の図式を可視化して提示することを通じて、ティンバンとアガがイマンに対してよこしまな手段を使って仕返しをしたのだと思い描くことを人びとに対して強く促し、実際に人びとにそのように考えさせることに成功したのである。

イマンの弁舌の直後、アガは、イマンの狂

気を治す方法があるのかどうかを尋ねられている。これに対し、アガは、相棒であるティンバンが治すことができると言うなら、自分もイマンの狂気を治す用意があると語った。次いで、ティンバンは、「もしあなた方（＝アダット会議の参加者）が過ちだというならば、私が過ったのです」と述べて、前言を覆し、自らの非について容認する態度を示した。このティンバンの言葉は、決定的に重要である。それは、アダット会議の参加者が、イマンの狂気がティンバンとアガの邪術によるものだというならばそれでもいいという、パパック神判において熱湯から石をつかみ上げることに對して（少なくとも見かけでは）勝算ありの気持ちで臨んだティンバンの、なかば自棄的な態度を示しているように思える。その言葉は、ティンバンが、邪術の仕掛けと狂気の間につながりが、アダットの決定によって構成される場合においてのみ、邪術を仕掛けたティンバンとアガが邪術師になるのだと考えていることを示している。邪術の仕掛けと狂気の間をつなかりを確定し、邪術そのものを実在のものとして成り立たせるものはいったい何であろう。いまやその答えは明らかである。イマンの狂気とティンバンらによる邪術の間をつなかりは、カリスの人びとが頼りにした神格によって明かされたのではない。それは、ガーフィンケルの言葉を援用すれば、「人為的な実践の個々の、計画された編成」（Garfinkel 1967, p.32）を通じて、公に示されたのである。イマンの狂気がティンバンらの邪術によるものであることが、アダットを通じて社会的に編成されたのである。

だが、このような言い方は、狂気が邪術によることを特定する過程を説明する上で、ずいぶんとあたりまえのことを述べたに過ぎない。全権を委ねられた神が明瞭に判断を示してくれない以上、そのような目に見えない因果関係を人びとが社会的に協働で作上げる以外には、他に方法がないからである。そうだとすれば、そのような協働作業に能動的に

参加するのではなく、作業結果を受け身的に認めたとように思われるアガとティンバンの語りの内容に着眼することによって、社会的な協働作業に横たわる内実をもう少し深く掘り下げることができるはずである。

IV-2. 「犠牲者」としての邪術師？

ここでは、アダット会議の最後で、ティンバンが発した「もしあなた方が過ちだというならば、私が過ったのです」という言葉について捉え直すことから始めたい。彼の短くて低い口調において発せられたこの言葉は、彼にとって不本意な決定を下すアダット会議のメンバーに対する抵抗や攻撃の態度の現れであるとは、少なくとも筆者には思えなかった。その意味で、その言葉は、むしろ消極的に、自らが邪術に関与したことを甘受するという態度を示しているように思われる。ティンバンとアガは、アダット会議後も、イマンの狂気に関する自らの関与については沈黙し続けた。彼らが、自分たちが邪術を仕掛けたこと／仕掛けなかったことを含めて、その後、家族や他の誰にも邪術について漏らさなかった（と筆者は聞いた）ことに照らせば、この言葉は、よりいっそう重いものであるように思えてくる。ティンバンは、「カリス川のトゥムグンの決定書」に基づいて計算すれば、平均推定月収の5～8倍の80万ルピア強にも及ぶ罰金、および、それ以降イマンの狂気の寛解に向けた努力に費やされる費用を引き受けなければならないことを、この言葉を発する以前に当然知っていたはずである。はたして、アダットにおける決定に対して、ティンバンが言いたかったこと、つまり、ティンバンの本当の声とは何だったのだろうか。

ティンバンの言葉は、彼が主張してきたように、実は、邪術を仕掛けたことなどないのだけれども、アダットが自分たちを邪術師であると認定するならば、それに従う意志があるということを表明していたのだろうか。あるいは、サウンが言うように、邪術を仕掛け

たということまでは事実だとしても、それがイマンの狂気を引き起こしたかどうかは必ずしも明らかではないのに、アダット会議のメンバーが、自分たちが邪術師であるというならば、それに従わざるをえないということを表明しているのだろうか。または、ティンバンがババック神判後に手の甲に塩をまぶしたのは事実であるが、熱湯の中から石をつかみ上げるところまでは成功したのであり、それを「負け」であるとするには納得がいかないが、アダットの決定であれば仕方なくそれに従うということの表明なのであるだろうか。さらには、ティンバンは、アガに誘われて邪術を仕掛けたただけであって、イマンを狂気にすることが必ずしも本意ではなかったし、そのことを踏まえて「負け」であるというのも本意でないのだが、アダットの決定であればそれに従わざるをえないということを表明しているのであろうか。

ティンバンの言述に対するそのような様々な解釈に対して、意味を一義的に確定するような、ティンバンの言葉は他にあるだろうか。「カリスの神は見ていた!」という、ババック神判におけるティンバンの自信に溢れた叫び(Ⅲ-2.)はどうであろうか。それは、ティンバンが邪術を仕掛けたことなど全くないということから来る自信だったのであろうか。あるいは、邪術を仕掛けたということまでは本当であるが、他の人もイマンに邪術を仕掛けたかもしれず、彼らの邪術だけがイマンの狂気に対して影響を与えたのではないはずだという思いから発する自信だったのであろうか。または、邪術の仕掛けとイマンの狂気は、物理的には絶対に証明はできないという思いに基づく自信だったのであろうか。このように、他の状況に照らして解釈を重ねてみても、「もしあなた方が過ちだというならば、私が過ちなのです」という言葉を発することで、

ティンバンが何を真に意図していたのかを特定することは至難である。

しかし、いずれにせよ、アダット会議の決定において、そのような複雑な思いを含んでいたはずのティンバンの声は、イマンへの妬みに基づいて行われた邪術とその成功を強調するイマンによるパフォーマンスや、イマンの親戚の男性による断定的な問いかけのスタイルなどに押し切られるようにして、掻き消されてしまったように思える。邪術の仕掛けとその結果の因果関係が不可視である以上、カリス社会において病気の原因として邪術を社会的に編成するということは、邪術師であるとされる人物の声、本当の複雑な思いを周辺へと追いやることによって、邪術師を暴き出すということなのである。中世ヨーロッパの「魔女裁判」では、嫌疑をかけられた人物はその声を排除され、身体的な表徴だけが確認された上で「魔女」であるとの烙印を押された。そのようにして、「魔女」は処刑されるか、社会的な死を宣告されたのである(サルマン 1991 [1989])。人になぜ不幸が起きるのかという疑問に答え、社会的な不安を封じるために、不幸の原因としての「魔女」が捏造され、逆に社会的な不安を増大させていったのである。「邪悪な」人物の声が封じ込められるという点で、上で見たカリス社会における邪術師の炙り出しの過程は、中世ヨーロッパの「魔女裁判」のそれに似ているようにも思える。告発された人物は、自らがババック神判という手続きを採択したのだけれども、その結果としての表徴をめぐって、公の判断の場へと誘い込まれ、彼らを邪術師であると名指す圧倒的な力に押し切られるようになったからである³³⁾。アダットの決定は、邪術師であるとされたティンバンとアガが、カリス社会とその近隣で生き続けるためには、聞き入れて、服従しなければならない至上命

33) 中世ヨーロッパの「魔女裁判」やインドにおける「サティ」などにおいて、女性が男性中心主義的な「伝統」の犠牲になっていることを、フェミニズムの観点から告発した著作としては、デイリーのものがある(Daly 1978)。

令となったのである。

この点を踏まえれば、上で見たアダット会議において、邪術師としてのティンバンとアガは、自らが積極的に考え、自ら行動を選び取るような主体ではないことになる。そうではなくて、彼らは、不幸な出来事（この場合、狂気）を邪術というイデオロムを用いて読み解くことを自明視し、彼らを邪術師として捉えるようになった、文化において遍在する権力に絡み取られて、身動きができないまま、アダット会議の決定に服従する主体となる（フーコー 1977）。この意味において、ティンバンとアガは、邪術を社会的に編成する文化の中で、支配的な言説へと巻き込まれ、邪術師として特定されることを通じて、財産や金品を供出する「犠牲者」になるのではないだろうか。中世ヨーロッパの「魔女裁判」において処刑された人びとがそうであったように、ティンバンとアガは、邪術の仕掛けと狂気のつながりを自明のものとして認めるようになった、カリスの人びとが創り出す邪術をめぐる現実の「犠牲者」でもであると仮定することができる。そのようにして、ティンバンとアガらを邪術師とする新たな秩序が打ち立てられると、その秩序は自らが「暴力」の所産であることを隠蔽しようとする。今度は、アダットに基づく新たな秩序こそが、遵守されなければならないものとなるのである（cf. ベンヤミン 1969）。

ところが、ティンバンとアガを、カリス社会の邪術をめぐる文化の「犠牲者」であると述べることは、必ずしも正しくない。第一に、ティンバンとアガが、自らの行為についてあくまでも沈黙を守り、会議の進行と決定に対して異議を唱えることがなかった以上、アダット会議の参加者や周囲の人びとにとって、ティンバンとアガが「加害者」ではなくて、アダットの取り決めの「犠牲者」であるとは思っても寄らなかったからである。ティンバンとアガは、自らが邪術を告発されたことに対して不平不満を表明して、告発したサウンを

逆告発するようなことは、全く思いもつかなかった。邪術師であると判定されたことに対して抵抗の意志が示されない以上、彼らが社会的に「犠牲者」として定位される可能性はない。付言すれば、カリス人がそう考えない以上、部外者／観察者が、ティンバンとアガを「犠牲者」として読み解くことは、「全能性」を有する立場から記述を構成することにもつながる。第二に、ティンバンとアガらによる邪術がイマンの狂気に結びついたのかどうかという点はひとまずおくとして、最終的にティンバンとアガが自ら邪術師であることを引き受けざるをえなかったことから推して、邪術を仕掛けるという行為そのものを遂行したのは、ティンバンとアガらであった可能性が高い。アダット会議の後の今となっては、その会議を経験した参加者にとっては、少なくとも、彼らが邪術を仕掛けたことは、単なる「事実」に過ぎないのである。そのような「事実」さえも否認する意志がない以上、ティンバンとアガもまた、イマンの狂気を彼らの邪術のせいにするという現実を、社会的に編成する作業に加担したと言わざるをえないのである。

これまでⅣ節では、カリス社会において、邪術師が暴き出されるとはどのようなことなのかという点に照準をあてて検討してきた。次に、辺境の知としてのカリスの知をインドネシア国家の近代＝中心の知の枠組みへと投げ入れて、カリスの人びとが邪術告発事件を通じて経験する近代について考察したい。すでに見たように、カリスの邪術告発事件は、オニャン（村長）のナンガカリス警察への報告を通じて、近代＝中心の知の枠組みへと投げ入れられたのである。

V. 差異と同一化の交渉学

V-1. 辺境と文化的差異

フーコーは、ヨーロッパ近代において、監獄や精神病院などの制度が配備されることで、

「規律＝訓練」を通じて、近代的な主体が構築される過程を読み解いた（フーコー 1975, 1977）。フーコーの議論は、近代的な主体の成立を解明する上では有効ではあるが、ヴォーンは、それをそのままヨーロッパ以外、とりわけ、アフリカ植民地の主体に対してあてはめることはできないという（Vaughan 1991）。そこでは、植民地権力が抑圧的に行使されたことにより近代的な主体の創出は行われなかった。「フーコーによって描かれた『近代ヨーロッパの』展開とは対照的に、植民地アフリカでは、集団をどのように分類して構築するかということの方が、個人ごとの構築よりもはるかに重要だった」（ibid, p.11）のである。ヴォーンによれば、アフリカ植民地では、個人の主体構築よりも、集団を差異化して構築する点に重きが置かれたのである。

他方、古谷は、ヨーロッパ近代とそれによって差異化される境界との間の関係について論じている。彼によれば、近代性の言説とは、近代を普遍的なものとして前提して、近代化のプロセスを自然法則のように必然化するイデオロギーである。近代性を前にして、「それへと編入されず、それとは違うしかたで現実を規定し、現実を創り上げようとする試みは、つねにすでに、それとの関係のなかで一方的に位置づけられてしまう」（古谷 2001, p.163）。近代は、そのような差異に対して、「障害、周辺、反動、伝統」（ibid, p.164）といったラベルを貼付してきたのである。

これらの議論を抛り所としてインドネシアの境界について考えれば、インドネシア国家の中心から発せられる近代性の言説は、国家の中心から離れた境界に住む人びとを、個人として主体構築するというよりも、ヴォーンが言うように、集団として差異化することを通じて、一方的に、境界の民として位置づけるということになるのではないだろうか。だが、このような捉え方は、インドネシア国家の個別性を反映していないために、インドネシアの境界には必ずしも十分ではない。「多

様性の中の統一」を基礎として、どこにでも存在する均質な国民の創出を目指すインドネシア国家の近代性への視点が加味されなければならない。インドネシア国家は、その国土の隅々にいたるまで、6年制の義務教育を通じてインドネシア語を行き渡らせ、「国家五原則（Pancasila）」という国家理念を学ぶ「パンチャシラ道德教育（Pendidikan Moral Pancasila）」を小学校からの必修科目として教育し、「国家五原則」の第一理念として「唯一至高なる神への信仰（Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa）」を個人個人に表明させ、「住民カード（Kartu Tanda Penduduk, 略称 KTP）」を作成させることなどを通じて、国民の統合を目指し、その結果として、境界の人びとを、国家に対して従順な主体へと自己成型させることに、かなりの程度成功してきている。そうであれば、近代国家としてのインドネシアは、一方では、人はすべからく近代に向かって線的に進歩するという近代性の言説を下敷きとして、国家内部の差異を否定し、均質なインドネシア国民を創出すると同時に、他方で、アダットを緩やかに認めることなどを通じて、境界の集団の文化的な差異を制度化して、境界の人びとを境界へと位置づけるということになるのではないだろうか。ここでは、このような構図が、上で見た邪術告発事件を経て「再」強化される過程に焦点をあててみたい。

インドネシア行政は、ナンガトゥブック村よりも上流のカリス川流域の三行政村におけるアダットの最高権威として一人のトゥムングンを置いて、土地紛争や結婚問題などの共同体内部に生じた問題の解決にあたらせている。そのことを通じて、インドネシア国家は、カリス川の流域に住む人びとに、共同体内の諸問題の解決に対する自律性を与えている。言い換えれば、国家は、カリス人が、カリス独自の仕方に基づいて、カリス人としての誇りを持って、出来事を処理しているのだと思えるようなメカニズムを配備している。その

結果として、カリス人は、カリス社会内部で起こった出来事に関しては、自主的なかたちでその処理に取り組んでいるのだと感じている。これに対して、共同体内部におけるこのような自律性とは対照的に、小論で見たようなエピソードは、当の文脈を離れて間テクニ的に、「カリス川上流域ではいまだにあんなやり方で問題解決をしている」ことを示すために取り上げられることになる。そのような出来事は、近代国家から辺境の集団を実質的な意味において差異化するための恰好の材料になる。「未開な」「非科学的な」特性を持つ集団が文化的・政治的に構築されるのである。

アダット会議の終了後、ケンスライ村リアムスリンバウ集落からナンガダナウ村へと帰る森の道の中で、「郡指導協議会」のあるメンバーは、カリス人がいないところで筆者に向かって、「見たかい、彼らのやることはいつもあんなものなのだよ！」と言って、得意そうに笑った。このような言い方が、小論で見たような出来事を経験した場合に、カリス人居住域を離れたところで発せられる、官僚やプトゥシバウの住民など部外者の典型的な言葉である。「あんなもの」とは、上で見たようなやり方でいまだに問題の解決にあたっている、「未開性」「非科学性」のことを指している。アダット会議を観察した「郡指導協議会」のメンバーは、自分たちの現在の居住地である下流のナンガカリス村に到着するや否や、その出来事の成り行きについて聞こうと待ち受けていた同僚や家族、近隣のマレー人たちなどに熱烈に迎えられることになったようである。アダット会議が明けてから一週間後に、ナンガカリスとそこから乗り合いバスで1時間ほど離れたプトゥシバウに所用で

訪れた筆者は、行く先々の人びとの間で、カリス川の奥深くにおいて行われた「野蛮な」裁判をめぐる話でもちきりになっているのを目の当たりにした（「私もそこに参加した」と言おうものなら、たちまち何人かに取り囲まれ、話をさせられた³⁴⁾。

「カリス川の奥地では、いまだに邪術などの野蛮きわまる術が横行し、狂気が邪術のせいであるがどうかを判定するために、嫌疑をかけられた者は、沸騰したお湯の中に手を浸けなければならない」「カリス人たちは、車やバイクが道を走り、テレビや電話があるこの時代に、いまだに沸騰したお湯の中から石をつかみ上げられるかどうかという非科学的な方法で、邪術師を発見しようとしている」…といった語りは、「郡指導協議会」のメンバー経由で、ナンガカリスやプトゥシバウの住民によって、カリスの人びとの「未開性」「非科学性」を示すための話題へと仕立てられたのである。カリス人は今日、地域において継承されているアダット（＝伝統・慣習）だけに向かい合っているのではない。日々の活動領域は、カリス川流域とその周辺部だけに留まるのでもない。カリス川流域の諸村と接続する幹線道路が整備され、乗り合いバスなどの簡便な交通手段が出現した1990年代以降に、カリス人が、中学や高校教育を受けるために、また森林産物や手工芸品を携えて換金のために、ナンガカリスやプトゥシバウに出掛ける機会は、ますます多くなってきている。筆者がアダット会議の後にナンガカリスやプトゥシバウで耳にした類の話は、カリス川流域から一歩離れた場合に、カリスの人びと自身も同じように耳にする機会がある。このようにして、上で見た邪術告発の処理を「未開」である、「非科学的」であるとする言

34) カリスのパバック神判に対する驚きは、筆者にとってよりも、「郡指導協議会」のメンバーにとっての方が大きかったのではないと思われる。特記すべきことは、オブザーバーとしての「郡指導協議会」のメンバーの態度が、近代＝中心の知を用いて出来事を表象する点において、部外から辺境に入ってデータを持ち帰る人類学者の態度に酷似することである。その点において、小論が例外でないことは論を待たない。

説を通じて、それを行ったアダット共同体は、「未開性」「非科学性」を内在化させた集団としてステレオタイプ化された上で、「再」周縁化されるのである。言い換えれば、「文化的な差異（＝未開性，非科学性）」は、「特定の場所（＝辺境）」とセットになったものとして「再」定位されるのである（cf. Gupta and Ferguson 1997）。

まとめれば、カリス人は、一方で、均質的な「インドネシア人」としての身振りを要求されると同時に、他方で、アダットを緩やかに認められることによって、文化的な差異を与えられて、辺境の民として位置づけられる。アダットの範囲内にある出来事は、文脈を離れて、近代＝中心からの差異を示すものとして社会的に流通する。このことを通じて、辺境は「再」周縁化されるのである。インドネシア国家がアダットを緩やかに制度化し、その存在価値を認める限りにおいて、カリス人は「インドネシア人」として、「差異化を否定された主体」（「インドネシア人」へと同一化する主体）の構築に向けて努めるのと同時に、「差異化された主体」を引き受けなければならないというダブルバインド的な状況に置かれる。

以下では、このようなインドネシア辺境のカリス人の主体に関する見取り図を基礎にして、差異と同一化という概念に拠りながら、上で見たアダット会議におけるカリス人主体の行動様式に焦点をあてて検討し（V-2.）、その後、問題解決をめぐる辺境の知と近代＝中心の知の間で、既存の関係性を覆し、再編制するようなかたちで、どのような交渉が取り交わされたのかについて考えてみたい（V-3.）。

V-2. 辺境における同一化の身振り

ナンガカリス警察署長を中心に組織された「郡指導協議会」は、その事件を単にカリスのアダットに差し戻したのではなかった。「郡指導協議会」は、オブザーバーという立

場で、アダット会議における問題解決の行方を見届けるという構図において、辺境の知の取り組みに関わったのである。その結果、「郡指導協議会」は、アダット会議の諸局面において、アダットの決定の成り行きに深く影響を与えることになった。

II-1.で見たように、ダニエル（警察署長）は、告発したサウンに対して、邪術が仕掛けられた現場に案内するように命じて、カリスのアダット会議に「現場検証」という手続きを臨時的に追加した。それは、告発された側のティンバンとサウンを除いて、オニャン（村長）やタンキリン（トゥムングン）、「郡指導協議会」のメンバーを含めて、告発の行方に関心を抱く30人程の前で演じられた一大スペクタクルとなった。「現場検証」の参加者は、ダニエルの指示に従って邪術が仕掛けられた生々しい現場の状況を「再現」するサウンのパフォーマンスを通じて、その直後に行われようとしていたバパック神判に先んじて、かつてそこでティンバンやアガラによって邪術が仕掛けられたことを強く印象づけられたのである。また、III-2.で見たように、レフェリーは、バパック神判の後で家の中に入り、再び戸外に姿を現したティンバンを呼び止めて、ティンバンが火傷の応急措置として手の甲に塩をまぶしたことを暴き立てた。その時、ダニエルは、紛糾する事態を回収するためにレフェリーの元へと歩み寄ったのである。レフェリーから反論され、指示に従ってティンバンの手の甲を舐めた直後に無言で立ち去ったダニエルによるパフォーマンスは、公の場で、レフェリーの言い分が正しかったことを認め、ティンバンがバパック神判で火傷をしたことを追認するように働いたのである。

アダットの決定に対する「郡指導協議会」の影響の痕跡は、このようなパフォーマンスだけに留まるものではない。アダット会議では、「郡指導協議会」のメンバーの参加に過剰に配慮して、カリス人側が行った近代＝

中心への同一化の試みが見られた。第一に、神への祈祷などの儀礼を除いて、最初から最後まで、国家語としてのインドネシア語が用いられた。アダット会議が地域語としてのカリス語で行われるのが常であることに照らせば、それは、異例のことである。第二に、「カリス川のトゥムングンによる決定書」(表1)と「証明書」(表2)も、県や郡などの役所から配布されてくる公的な文書のように、インドネシア語によって作成された。そのことは、通例、アダット会議の決定などが、個人的な覚え書程度のものを越えて文字に書き留められることがないことに鋭く対立する。カリス人の識字率は低く、そもそも文書はこれまでカリス社会において重要性を持たなかった。そのことから推測できるように、ババック神判などの裁定が行われる前の段階で、判じ後の取り決めが公的な文書の形式で書き取られるようなことは絶無である。アダット会議の基本は、口頭による意志の相互確認である。カリス社会では「証明書」などに署名する習慣はなく、何らかの判じを拒絶せずに行うということがすなわち、全ての取り決めに従うということの意思表示であり、その「証明」となる。

その意味で、上で見たアダット会議において、ババック神判以前に神判後の措置がインドネシア語で文章化されることは、「郡指導協議会」のメンバーの参加に配慮して、カリス人によって行われた、インドネシア国家の行政官僚主義の「模倣」だと言えるのではないだろうか。タンキリン(トゥムングン)が筆者に語ったように、「郡指導協議会」のメンバーに対して、アダットの取り決めを目に見えるかたちで提示する必要があると彼らは考えた上で、インドネシア国内で汎用的に通用すると彼らが考える文書形式での提示を模倣したのである。そのように、アダット会議のメンバーは、官僚を前にして、彼らがインドネシア語で作成する公的な文書を真似て、「カリス川のトゥムングンによる決定書」と

「証明書」を作成したのである。だが、カリスによるインドネシア官僚の模倣には、俄仕立ての色合いが濃く、その中には幾つかの不整合や矛盾が含まれていた。

例えば、「カリス川のトゥムングンによる決定書」のB-10の項では、「許可なく家屋に侵入した罰金として6万ルピアがイマンに支払われなければならない」と書かれている。そこには、サウンの陳述に基づいて、「誰かが」イマンの家に無断で侵入したことが前提されているのではないだろうか。邪術と狂気の結びつきがあったかなかったかが、神判を通じて問われることに先んじて、邪術が仕掛けられたという事実が想定され、神判後の措置が決められることになっている。同じく「カリス川のトゥムングンによる決定書」のB-3, 5, 9の項では、イマンが「被害者」であることが明記されている。邪術がイマンの狂気の原因であるのかどうかは確かめられる前に、すでに、イマンが邪術の「被害者」であることが確定していることになる。イマンをあらかじめ邪術の「被害者」と想定することで、ティンバンとアガが「勝った」場合にサウンが嘘をついたという可能性があらかじめ排除される。そのことは、その場合にサウンがたった一人でイマンに対して邪術を仕掛けたことが真実になるという矛盾へとつながる。また、「証明書」には、「イマン氏の食べ物に毒を入れ狂気にしたという、イマン氏に対する我々の行いから起きた全ての危険の責任を負う約束をする」という一文が書き込まれている。そこでも、ババック神判の結果が明らかにされる以前にすでに、イマンの狂気が「誰かの」邪術によるものだという点が前提されてしまっている。その意味で、これらの文書では、サウンの陳述に偏って、ティンバンとアガが「負ける」ことが想定されていると読むこともできるのである。文書の中に散見される、このような不整合や矛盾は、口頭で取り決められる通常のアダット会議のプロセスを逆流させて、インドネシアの

官僚主義を模倣し、あらかじめ補填条項や世話代などを紙面の上書き連ねた上で判定することを企んだ、アダット側の即興的な試みに由来するものと思われる。

そのような不整合や矛盾は、ナンガカリスから訪れた「郡指導協議会」のメンバーによっても気づかれていた。アダット会議の最中に「カリス川のトゥムングンによる決定書」に目を通したアガの義兄は、「郡指導協議会」の一人のメンバーとヒソヒソと話をしていた。どうやら、アガの義兄は、その文書が、邪術を仕掛けたことを認めている告発者サウンにとって、比較的軽い措置を与えることになっているのではないかという疑問を抱いていたようである。しかし、その時には彼は、その疑問を議論の場に持ち出すようなことはしなかった。アガの義兄の疑問を受けたその男性は、隣に座っているサウンに向かって、「これ（＝「カリス川のトゥムングンの決定書」）を見ると、何だかお前が勝ちそうだなあ」と、小声で笑いながら呟いた。彼はアガの義兄の言い分に照らして、告発した側（＝サウン）に偏って作成された文書の矛盾を、密かに衝いたことになる。さらに、ナンガカリスに持ち帰られた「カリス川のトゥムングンによる決定書」のカーボンコピーを目にした、ナンガカリス在駐のある軍人は、ババック神判以前にこの書面が用意されていたことを聞き及び、「イマンが邪術の被害者であることは最初から決まっていたみたいだね」と漏らしたということ、筆者は後日他の軍人から聞いた。その上で、彼は、ババック神判を実際に見ることができなかったことを残念がったらしい。彼もまた、カリス人が自発的に模倣した文書作成の中に見られる不整合を感じ取っていたのである。

ところで、フェノンがかつて、植民地の被支配者は支配者を模倣し続けなければならないという問題提起を行った（フェノン 1998 [1952]）。その点を手がかりとして酒井が述べるように、「少数者によって遂行される同

化のための模倣の身振りは、社会の主流にあると自認する者に対して脅迫となりえる」（酒井 1996, p.44）。模倣の身振りを通じた「少数者の同化は、優位者の立場の無根拠性を明らかにしてしまう」（ibid）からである。その意味で、辺境側の模倣の身振りは、近代＝中心の知の優位性をはぐらかすための一つの手段となる（cf. ルーンバ 2001, p.120）。この点に依拠すれば、アダット会議を通じて、国家語であるインドネシア語を使用し、インドネシア官僚を真似て文書を作成したカリスの人びとは、積極的に近代＝中心の知への同一化の身振りを示したことになる。ところが、同時に、即興的に作成された文書が不整合や矛盾を孕むことによって、彼らは、無意識のうちに模倣の身振りに「失敗」している。辺境の少数者によって、差異を消去できるような完璧なレベルで行われる模倣の身振りが、近代＝中心の優位者にとって脅威となりうるのだとすれば、アダット会議において、辺境側は、近代＝中心の模倣に失敗したことで、近代＝中心の知の優位性が根拠のないものだということを明かすには至らなかったのだと言える。

模倣とは、そもそも、自己が他者との同一化を果たすための身振りである。しかしながら、言葉の厳密な意味において、模倣を通じて、自己は他者に同一化することはできない。「遅れ」や「ズレ」があることによりそれは模倣だと言えるのであり、その意味で、模倣にはあらかじめ自他の差異が書き込まれている（細見 2000, p.14）。模倣におけるこのような同一化と差異の問題をポストコロニアリズムの文脈において詳細に検討したのが、バーバである（Bhabha 1994）。バーバは、植民地の支配者は、一方で、被支配者が支配的文化を模倣し、その価値観を取り込むことを要求するが、他方で、被支配者が、「ほとんど同じであるが、全く同じというわけではない」（ibid, p.86）ことも同時に要求する点に着眼した。言い換えれば、支配者は被支配者

を同一化しようとするのと同時に、差異化しておくのである。被支配者の側から言えば、被支配者は、模倣し続けたとしても、決して同一化することはできないという両面価値性の状態に置かれることになる。その点を踏まえて、バーバは、被支配者による模倣を、あくまでも支配者を模倣し続ける「真正な模倣 (mimicry)」と、支配者をちゃかし、あざける「パロディー的な模倣 (mockery)」という二種類の様態へと腑分けして、模倣の中にある戦略的な身振りの問題提起を行った (cf. 小森 2001)。

バーバの議論を手がかりとすれば、カリスの人びとが失敗した模倣は、真正な模倣としては失敗しているが、近代＝中心の知を無意識のうちにあざ笑い、ちゃかすような、パロディー的な模倣になっていると言えるだろうか。残念ながら、彼らの文書作成における不整合や矛盾は、「郡指導協議会」のメンバーおよび彼らの背景にある近代＝中心の知をからかい、冗談の対象とするような戦略的な意図を持つものとはなっていない。そのため、近代＝中心の知を逆転位するように機能しているとは必ずしも言えないのである。そのような模倣の身振りは、論理的な整合性を欠く、中途半端な見かけを持つがゆえに、むしろ、近代＝中心と辺境の間の文化的な差異をことさら浮かび上がらせ、辺境の知に対して、近代＝中心の知の優位性を「再」強化するのではないだろうか。アダット会議において文書作成を模倣するということを通じて、辺境の知としてのカリスの知は、近代＝中心の知へとおもねり、へつらった結果逆に、ここでも、近代＝中心の知に対して、非対称な位置を与えられるという結果になっている。

V-3. アボリア解決の交渉

小論で見たエピソードは、目に見えるかたちにおいては (科学的に) 検証不能な二者

(＝狂気と邪術) の間の関係を、超自然的な力能の顕現を読み解く人びとの合意を通じて、結びあわせる作業であったと、まとめることができる。そのようにして、狂気を邪術のせいであるとするアボリアは、それがいったん持ち込まれた近代＝中心の知の側から差し戻されることによって、辺境の知において解決されたのである。難題をどのように解決するかをめぐる交渉の観点から見れば、それはいったいどのようなことだったのだろうか。以下では、第一に、イマンの狂気に邪術の関与があったとの報告を受けたオニャンが、その後すぐにナンガカリスの警察に届け出た行動について検討し、第二に、警察署長を中心に組織された「郡指導協議会」の対応について考察を加えることで、そのような問いの答えを探したい。

筆者が調査を開始する前年の1993年にも、ナンガダナウ村でババック神判が行われている。事の始まりは、ある男性が、近隣の男性に、売却予定で貯蔵しておいた高価な香木 (gharu) を盗まれたとして、クバラ・アダットに訴え出したことにある。最終的に、カリス川流域のトゥムグンの調停によりアダット会議が開かれて、ババック神判の手続きが採用されたのだという³⁵⁾。このように、通常、集落内や村落内で発生した事件は、専一的にアダットによって解決が諮られる。他方で、アダット会議の決定次第で、問題が警察に持ち込まれることがごく稀にある。筆者の調査期間中、ある男性が突然親戚の男性を山刀で襲撃し、けがを負わせるという事件が起きた。負傷した男性が船でナンガカリスに搬送される間にアダット会議が開かれた。緊急的に会議に参集された人びとは、襲撃した男の「狂気的な行動 (mauno)」が手に負えないと判断し、それを傷害事件としてナンガカリス警察に届け出ることを決めた。報告を受けたナンガカリスから翌日警察官がやって来て、加

35) 告発された男性は、熱湯の中から石をつかみ上げることができずに「負け」であるとされ、筆者の調査期間中ずっとアダットで決められた罰金を分割で支払い続けていた。

害者の男性を捕縛している。この場合でも、警察へと届け出る前にアダットによる解決への方向づけが行われている。このように、通例、カリス社会内部で起きた事件が村長や集落長、トゥムングンなどに報告された場合、アダット会議が開かれるのである。

これらの通例に照らせば、オニャン(村長)は、上で見た邪術告発事件を共同体のアダットに委ねるよりも、ナンガカリスの警察に直接委ねる方が適切であると「独断的に」考えたことになる。なぜオニャンはそのように考えたのだろうか。II-2.で見たように、放っておけばこの事件が人命に関わるというのが、オニャン自身の説明であった。しかし、そのような場合でも、警察への届け出に先立って、通常行われるように、参加可能なクバラ・アダットだけを集めて緊急にアダット会議を招集することはできたはずである。ところが、オニャンは一切そのような手続きを踏んでいない。だとすれば、オニャンがこの事件をまずナンガカリス警察に届け出たのは、重要問題はナンガカリス警察に届けなければならないという行動の見取り図を、オニャンが持っていたからだということになる。

もともと西カリマンタン州の最奥地のポストとして、インドネシア国軍の駐屯部隊が置かれていたナンガカリスの周辺地(ナンガトゥブック村など)に、1980年代になるとトランスイミグレーション政策を通じて、ジャワ人が流入するようになった。1980年代末から、プトゥシバウとカプアス河中流域の町シントアン(Sintang)を結ぶ幹線道路の整備事業が始められ、1995年には、州都ポンティアナックとプトゥシバウ間を結ぶバス路線が開かれている。このような一連の開発が引き起こす民族集団間の衝突などの諸問題に対処するために、1990年代に入ると、マンダイ郡の主要な役所機能が、ナンガカリス村に設置・統合される

ようになった。そのような政治的・社会的状況と並行して、1979年の村落基本法による行政村の整備、同時期から開始されて今日まで毎年行われている、国軍による村内における奉仕活動である「国軍入村(ABRI Masuk Desa, 略称AMD)」³⁶⁾、1993年に発令された「取り残された村に対する大統領令(Inpres Desa Tertinggal, 略称IDT)」³⁶⁾などを通じて、カリス川流域の村々は、1980年代以降徐々に、インドネシア国家の政治・経済地図の上に、実質的な意味においてマッピングされるようになったのである。その間、ナンガカリス警察署には、常時5～6人の警察官が配置されるようになり、警察はカリス川上流域の村々に対しても徐々に監視の目を向け、村長や集落長に対して事件や問題の発見と報告を義務づけるようになっていった。警察当局は、カリス川の奥地に至るまで、警察機能を高めたのである。警察と行政の出先機関は、重要度や緊急性が高いと想定される事件は、ローカルなアダットによる処置を飛び越えて、ナンガカリスへと報告するように村の役職者たちに要求するようになったのである。このような社会的文脈を考慮すれば、オニャンは、警察への事件の届け出を一行政村長の義務として行ったと考えてよさそうである。イマンが筆者に語ったところによれば、事件をオニャンに報告したイマンにとって、それを通例のごとくアダットに委ねるのではなく、警察に届けるというのは思いがけない展開だったようである。

オニャンが事件の概要を警察に報告した際、彼は、カリス社会における邪術告発の常として、ティンバンとアガがサウンの言い分をすんなりと認めて、彼らがサウンを巻き込んで邪術を仕掛けた事実が現れる可能性は極めて低いということを知っていたはずである。オニャンは、その点を承知の上でなお、警察が、

36) IDTは、従来注力されてこなかった辺境開発を推進するプロジェクトである。国内の資源発掘を裏面の目的とする。ナンガダナウとケンスライの両村は、「取り残された村(Desa Tertinggal)」に指定されている。

問題解決のために適切な指導を与え、何らかの適切な処置を行ってくれることを「期待」したように思える。オニャンは、難題を解決する突破口を国家の出先機関であるナンガカリス警察へと求めたのである。だが、すでに見たように、警察は、そのような期待に添うことはなかった。事件の調査と処理を放擲したのである。この点において、行政村の村長としての見通しを基に組み立てられた、国家警察に対する期待は裏切られることになったとすることができる。

他方、ナンガカリスの警察署長を中心とした「郡指導協議会」が取った対応には、どのような目論見が潜んでいたのだろうか。警察が事件を自らの手で解決するのではなく、カリスのアダットの裁定へと委ね返したのは、カリス人が、近代国家の中心から文化的な差異として存在する辺境の知のシステムを動員して、彼らなりの努力を通じて、問題解決のための糸口を見つけ出すことを期待したからだと見ることはできないのではないだろうか。事件を差し戻されたカリスのアダット会議は、警察当局がこれ以上は踏み込めないと考えた一線（邪術と狂気のつながりを証明するという一線）を越えて踏み込み、人間の行動や考えを隅から隅までお見通しであるとされる神の判断に全てを委ねるといふ飛躍的な手続きを採用した。それは、神意に根拠づけられるものとして、邪術が仕掛けられたのか、そして、当の邪術の仕掛けが狂気に結びついたのかどうかまでをもはっきりさせようとする手続きである。言い換えれば、それは、未解決のまま宙吊りにされている個人の過去の行動と思惑の一切を照らし出すための手段であった。神意が明瞭に示されずに、人の意を介して最終的な判断が下されることになったが、この点についてはすでに見た通りである。重

要なことは、警察当局は、サウンやティンパンらを呼び出して行った事情聴取を通じて、カリス社会の中に警察が準備するものとは異なる手続き（＝パバック神判）があることを「発見」し、狂気が邪術に起因するかどうかというアボリアの解決を、アダットへと委ね返したという点である。だとすれば、警察署長の判断は、それがなされた時点で、「期待」というよりもむしろ「確信」に近いようなものだったのではないだろうか。

そのような確信は、イマンの狂気が邪術によるものだとする告発の図式を受け取ったナンガカリス警察が、その図式を解決不能なものとして否認・改変しなかったことと緊密に関わっている。現行のインドネシアの「刑法（Kitab Undang-Undang Hukum Pidana）」の下では、一般に、警察が邪術を事件として取り扱うことはできない（Slaats and Portier 1989, p.34）。邪術事件がインドネシアの警察当局の注意を引くのは、共同体内で「罪人」であるとされる人物およびその家族の物品や人格が、暴力によって犯されたような場合に限られる（Slaats and Portier 1993, pp.138-141）。このような警察の態度は、旧オランダ植民地時代から引き継がれたものである。植民地時代に、呪術が法的に記録されなかったのは、呪術行為に対して取られた暴力行為だけが刑法違反として取り締まりの対象となったからである（ibid, p.139）。ところが、インドネシア共和国樹立後には、スラーツとポーターによれば、司法当局は、「呪術を重大なものとして捉え、それを罪としてではなく、社会を脅かす行為として捉える傾向にある」（ibid, p.142）。その結果、今日では、呪術を告発された人物は、物的証拠などを踏まえて、警察当局から社会的な平穩を乱した罪に問われることで、問題解決が諮られることもある³⁷⁾。

37) 現代インドネシアで1976年に起きたサウィトを首謀者とする政府転覆事件を論じた関本の論考（関本 1982）は、インドネシアの中央政治が、サウィトのジャワ神秘主義的な履歴詐称を裁くことによって政治日程を安定させたことに着目して、中央政治と地方の間の文化的な構図のありようを分析している点で示唆的である。

このことは、呪術や邪術に起因する共同体内の問題は、複数人間が共同体内の平穏を混乱させたとして罪を問うというような、別の解決可能な図式へと置き換えれば、国家警察がいくらかでも取り扱うことが可能になるということを示している。筆者の調査開始直前に、カリス人夫婦が、子供を残して農薬を飲んで自害した。彼らは、他人に恨みを買って、邪術か毒薬にまどわされた結果、そのような行為に及んだのだと村の中で噂された。村長から報告を受けたナンガカリス警察は、邪術や毒薬という点には一切踏み込まず、それを事件性のない自殺行為であったと判断して処理したのである。また、ナンガトゥブック村に住むジャワ人の結婚の宴に呼ばれたカリス人男性が、数日後に吐血したのは宴会で仕掛けられたジャワの呪術のせいだとして、仲間とともにジャワ人たちに暴行を加えた。報告を受けたナンガカリス警察は、呪術の要素を排除して、それを暴力事件として取り扱ったことがあった。

ところが、ナンガカリス警察は、ここで見た邪術告発事件を、そのままでは証明不能、取り扱い不能であるとして、別の図式に置き換えた上で解決の糸口を見出すということではなかった。ナンガカリス警察は、告発の図式を改変することを通じて、辺境を飼い慣らすことはなかったのである。ナンガカリス警察は、オニャン（村長）から話を聞き、サウンやティンバンらから事情を聴取することなどを通じて、邪術告発事件を、近代＝中心にとって汎用的な図式の上で読み取り可能なものへと改変しても、カリスの人びとは、そのような解決には納得しないことに気づいたものと思われる。そのような解決では、邪術事件の要であるイマンの狂気の治療への方向が示されない。警察署長は、あくまでも、サウンが持ち込んだ告発図式における邪術事件の解決が必要であると踏んだ。彼は、アダット会議に入る直前に、彼らがそこにやって来た理由を説明する機会で（Ⅲ-1.）、「警察が考え

る別のやり方で解決を模索しても、イマンの狂気が寛解することには結びつかないので、皆さん（＝カリス人）が得心できるやり方で解決してもらった方がいいと確信するに至った」と明言している。彼は、辺境の知を下敷きにする解法の存在を知り、狂気が邪術に起因するとして告発をしたサウンが持ち込んだ図式をあくまでも引き継いだ上で、確信的に、問題の解決をカリスのアダットへと着地させたのである。

ここで見た、オニャン（村長）の独断的な国家警察への期待と、警察のアダットへの差し戻しによる事件解決への確信を対照させれば、辺境の知は、近代＝中心の知による吟味と検討を経て、近代＝中心の知の枠内において、解決のための手続きを持つ切り札として用立てられることになったという、一つの可能な見取り図が見えてくる。イマンの狂気が邪術によるものだとして、カリス人が発した因果の図式を変更することなく、ということはその前提を保持しながら、辺境の知と近代＝中心の知は、難題の解決のための交渉を行った。オニャンによる国家警察に対する解決への期待を受け止めて、警察は、事件解決のための図を思い描き、告発の図式を改変することなく、アダットにおいて解決可能だとの確信をもって、アダットへと差し戻したのである。そうだとすれば、辺境の知は、近代＝中心の知から、アポリアの解決のための適切な手続きを有しているとお墨付きを得ることを通じて、近代＝中心の知の枠内へと位置づけられ、編入されたということになる。言い換えれば、文化的な差異が、同一化の過程へと組み込まれたのである。

Ⅵ. むすびにかえて

このアダット会議の後、「カリス川のトゥムグンによる決定書」の取り決めに従って、ティンバンとアガは、バパック神判に「負けた」者として、イマンに対して病気（狂気）

になってから掛かったとされる病院での治療費約120万ルピア(表1参照)を、一部を財産で、その他を現金の分割で支払っていくことになった。さらに、アガの実兄や義兄らの導きによって、イマンは、ナンガカリス村とその周辺に住んでいるマレー人の儀礼専門家のもとに治療に連れて行かれた。イマンの狂気はマレー=イスラーム起源の邪術に起因することが特定されたことを基づいて、マレー起源の邪術による病気(狂気)は、カリスの儀礼専門家でなく、マレー人の専門家でしか処置できないとされることに従ったのである。また、その際に掛かる諸経費も、「カリス川のトゥムングンによる決定書」の規定により、「負けた」ティンバンとアガによって賄われることになった。邪術を告発してバパック神判に「勝った」サウンは、邪術の仕掛けを手伝ったことになるのであるが、取り決めに従って、バパック神判に際して呪文を唱えた人物への謝礼(項目 B-6)として2万ルピア、および、家宅への無断侵入のためのイマンへの罰金の分担(項目 B-10)として2万ルピアを支出するだけに留まった。筆者は、このアダット会議の後、三ヵ月余りカリス人居住地で調査を続けたが、その間にイマンの狂気の症状が寛解するようなことはなかった。筆者が調査地を立つ十日程前に、ケンスライ村から筆者が住んでいたナンガダナウ村に所用でやって来たイマンの妻は、イマンは、マレー人の儀礼専門家のところにすでに何度か通っていて、狂気は幾分小康状態にあると語った。

小論では、イマンの狂気の原因追及とその解決に関して、カリスの人びとが取り組んだ手続きについて記述した上で、それを、辺境の知の枠内において/辺境の知と近代=中心の知の交差するコンタクトゾーンにおいて、検討分析してきた。小論を通じてすでに明らかかなように、小論は、「邪術師」であるとされたサウン、ティンバン、アガの側にどのような事情や思いがあったのかという点については、十分に接近することができなかった。

その意味で、それ以外の登場人物の視点に幾分偏った位置から、アダットの決定の過程と、それが近代=中心の知との関わりの中で価値づけられていくありように対する一つの見方を示したことになる。

最初に、サウンの告発が、カリスの知に照らして検証され、ティンバンとアガが邪術師として暴き出されるまでの過程について見た。バパック神判後、神意が人びとに委ねられ、イマン自身のパフォーマンスを通じて、イマンの狂気の原因がティンバンとアガらが仕掛けた邪術へと帰せられたのである。筆者が知る限り、ティンバンとアガが、邪術を仕掛けた/仕掛けなかったという点について明らかにすることは、アダット会議の前後を通じて一度もなかった。彼らの本当の声とはいったい何だったのだろうか。いずれにせよ、ティンバンとアガの声は、アダットの決定によって掻き消され、彼らを邪術師であることを基礎として新たな社会秩序が打ち立てられたのである。アダットによる取り決め事項を遵守し、イマンの狂気の寛解へと努めることが、カリス社会とその近隣において「邪術師」ティンバンとアガが生き残るための道なのである。

続いて、イマンの狂気をめぐる問題の解決を、オニャン(村長)が警察へと委ねた後に生じた、辺境の知と近代=中心の知の駆け引きに焦点をあてた。もしオニャンが、通常行われるように、その問題を集落レベルであれ、カリス川のトゥムングンが主催するレベルであれ、専一的にアダットの解決へと委ねていれば、邪術告発をめぐる裁判の過程は、近代=中心の知との交渉を呼び入れるようなことはなかった。その意味で、一方で、従前の例に照らせば、上で見た事例は特殊である。他方で、それは、1980年代以降に国家行政と緊密な関係を持つようになったカリス川流域の村々に起きる事件解決の、今後の新たなありかたの方向性を示しているかもしれない。いずれにせよ、小論で見た邪術告発事件は、カ

リス社会内だけで狂気の原因が追及される手続きがなされていたのであれば観察することができなかった、インドネシアの近代＝中心と辺境社会の間における知の関係構造について考えてみるための材料を示してくれた。その結果として、差異と同一化という概念を手がかりとしながら、以下のような論点を提示した。

第一に、ここで見たようなエピソードは、当の文脈を離れて、プトゥシバウなどの地方行政の中心地などで、今日まで残る「未開の」「非科学的な」物語として語られる傾向にある。文化的な差異が語られることを通じて、カリス人は、辺境に生きる人びととして、再びカリス川の奥地という場所へと縛りつけられるのである。インドネシアの辺境に暮らすカリスの人びとは、近代的な「インドネシア人」へと同一化する主体の構築に向けて絶えざる努力をするのと同時に、近代＝中心から差異化された主体をも引き受けなければならない。

第二に、アダット会議において、カリスのアダットの権威たちは、近代＝中心の知を自発的に模倣した。彼らは、近代＝中心への同一化の身振りを示したのである。ところが、作成された文書の中には、不整合や矛盾が含まれていた。そのような模倣の失敗は、近代＝中心の知と辺境の知の間に横たわる差異をいっそう強化するように働くのである。

第三に、警察を中心に組織された「郡指導協議会」は、報告された邪術告発事件を辺境の知へと差し戻した。それは、警察署長が、その問題が辺境の知の枠組みにおいて解決可能であると考えたからにはほかならない。警察当局の判断は、その点では正しかった。警察にとっては、辺境の知が、ババック神判を用いて、最終的に事件を「それなりの」解決へと導いたのである。この意味で、辺境の知は、近代＝中心の知の枠内における解決のための一手段として用立てられたことになる。文化的な差異は、カリス社会の近代＝中心への同

一化の過程へと組み込まれるのである。

ところで、インドネシアの辺境社会における近代＝中心の知の不均等な配置は、現在、公衆衛生政策の実施、「国軍入村」などを含むインフラストラクチャーの整備のための開発や、国土の資源発掘を裏面の目的とする政府の辺境開発プログラム（例えば、IDT）などを通じて、カリス川流域の村々がインドネシア国家行政の枠内へと実質的に位置づけられる傾向が強まるにつれて、日常生活の中で、カリスの人びとによって感じられることがますます多くなってきているように思われる。小論が提示したのは、そのような過程の中にあるカリス社会に対する一つの見方であった。かつては利用価値が高い資源を有していないとして相対的に周縁化されていた、インドネシアの辺境に生きるカリスの人びとが、近年における開発の流れの中で、インドネシアの近代へと組み込まれる過程において、今後どのような身振りを示していくのかについては、邪術告発事件以外の他の社会現象においてこれからも観察を続け、見きわめていく必要がある。それを、小論に積み残された課題の一つとしたい。

小論は、全体としてみれば、カリス社会の邪術告発事件を事例として、辺境の知が近代＝中心の知に様々な戦略を通じて「抵抗」するありようを描くのではなくて、近代＝中心の知がパワーアップして辺境の知を領有するありようを描いてきたことになる。その意味で、「弱者」としての辺境の人びとが今日、自らの文化に対してより意識的になり、自らの声を挙げ、行動しつつあるという夥しい数の報告や議論の流れとは、明らかに反対のイメージを喚起するものになっている。小論は、そのような「抵抗論」に対する問い直しを掲げて、「強者」の側からの抑圧的な権力のありかたを論じたのではない。そういったタイプの議論を続けることは、いずれにせよ、近代＝中心と辺境という二項を設定し、その間のイデオロギー的な機能を解明することで、

二項図式を下敷きとする植民地主義的な言説を再生産することに結託することになる。小論では、このような問題を理論的に究めた上で、小論で設定したような二項図式を乗り越えるような視点を提出するまでには至らなかった。それもまた、今後の検討課題としたい。

引用文献

- Bhabha, Homi L. 1994. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
- ベンヤミン, ウォルター 1969 『暴力批判論』(野村修訳), 晶文社。
- Daly, Mary. 1978. *Gyn/Ecology: The MetaEthics of Radical Feminism*. Beacon Press.
- Ellen, Roy. 1993. "Introduction." *Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeast Asia* (Watson, C.W. and Roy Ellen, eds.), pp.1-25, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Evans = Pritchard, E.E. 1937. *Witchcraft, Magic, Oracles among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- ファノン, フランツ 1998 [1952] 『白い仮面, 黒い皮膚』(海老坂武・加藤晴久訳), みすず書房。
- フーコー, ミシェル 1975 『狂気の歴史—古典主義時代における—』(田村叔訳), 新潮社。
- 1977 『監獄の誕生—監視と処罰—』(田村叔訳), 新潮社。
- 古谷嘉章 2001 『異種混淆の近代と人類学: ラテンアメリカのコンタクトゾーンから』人文書院。
- Forth, Gregory. 1993. "Social and Symbolic Aspects of the Witch among the Nage of Eastern Indonesia." *Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeast Asia* (Watson, C.W. and Roy Ellen, eds.), pp.99-122, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Polity Press.
- Gupta, Akil and James Ferguson (eds.). 1997. *Culture Power Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham and London: Duke University Press.
- 細見和之 2000 『アイデンティティ/他者性』岩波書店。
- 板垣明美 1995 『マレー人農村の民間医療に関する文化人類学的研究—人災の療法と文化社会的機能—』東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所。
- 伊藤 眞 1993 『新しい村』宮崎恒二・山下晋司・伊藤眞(編)『アジア読本・インドネシア』, 河出書房新社, pp.227-232。
- King, Victor T. 1985. *The Maloh of West Kalimantan: An Ethnographic Study of Social Inequality and Social Change Among An Indonesian Borneo People*. Dordrecht and Cinnaminson: Foris Publications.
- 小森陽一 2001 『ポストコロニアル』岩波書店。
- ルーンバ, アーニャ 2001 『ポストコロニアル理論入門』(吉原ゆかり訳), 松柏社。
- モーリス=鈴木, テッサ 2000 『辺境から眺める—アイヌが経験する近代』みすず書房。
- 長島信弘 1982 『解説』エヴァンズ=プリチャード著, 『ヌアー族の宗教』(向井元子訳), 岩波書店, pp. 533-542。
- 奥野克巳 1997 『ラオラオとマウノーボルネオ島カリスの狂気の分類について—』『アジア・アフリカ言語文化研究』54号, pp.77-103, 東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所。
- Pratt, Mary Louise. 1995. *Imperial Eyes*. London and New York: Routledge.
- 酒井直樹 1996 「序論: ナショナリティと母(国)語の政治」酒井直樹・ブレット・ド・バリー・伊豫谷登士翁(編)『ナショナリティの脱構築』, 柏書房, pp.9-53。
- サルマン, ジャン-ミシェル 1991 [1989] 『魔女狩り』(池上俊一監修), 創元社。
- 関本照夫 1982 「サウイト事件の文化論的考察」鈴木中正(編)『千年王国の民衆運動の研究』, 東京大学出版会, pp.491-558。
- Slaats, Herman and Karen Portier. 1989. "Upholders of the Law and Practitioners of Magic: a social and legal problem in Indonesia." *Indonesian Circle* 47-48: pp.29-36.
- 1993. "Sorcery and Law in Modern Indonesia." *Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeast Asia* (Watson, C.W. and Roy Ellen eds.) pp.135-148, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Tsing, A. L. 1993. *In the Realm of the Diamond Queen*. Princeton University Press.
- Vaughan, Megan. 1991. *Curing their Ills: Colonial Power and African Illness*. Stanford, California: Stanford University Press.