

研究ノート

インド社会の邪視に関する諸研究レビュー

小松原 秀 信

はじめに

一九三七年にE. E. Evans-Pritchard (以後E.P.) がアフリカ・アザンデについての研究「エヴァンズプリチャード二〇〇一 (1937)」で妖術理論¹⁾を打ち立てて以来、人類学上で妖術研究は多くの蓄積を積み上げてきた。その中で、特に構造機能主義の立場から妖術のもつ社会的役割、すなわち妖術は社会の秩序維持と不満・鬱憤の解消に貢献するという側面、また個人に対しては不幸を説明するための論理として機能しているという、いわゆる「災因論²⁾」としての役割の指摘がなされてきた。

「ある人物が神秘的な眼力を持ち、彼(彼女)に凝視されるとたちどころに、人物・家畜は不妊になったり病氣や死に至り、家屋は崩れ、家具・食器などの物品は破損し、食料品も腐敗する」(石川ほか編 一九九四、三四一頁)と

いう邪視も妖術同様に人類学上では災因論の一つとして扱われる。しかし、邪視についてはこれまで世界の様々な地域から断片的報告がなされてはいるものの、妖術研究と比較すると、立ち遅れてきたと言わざるを得ない。松園万亀雄はアフリカ・ケニアの定住農牧民グシイの邪視についての論文の中で邪視研究が立ち遅れてきた理由として、邪視による災厄の程度が軽微であること、邪視の放ち手と被害者との関係性が明確でなく、被災後の告発も稀であるため人類学者たちの興味・関心をそいでしまうことの二点を挙げ、その消極性にはそれなりの理由があると述べている〔松園一九八三、二八一―二八二頁〕。

しかし、災厄がより軽微であるということが、果たして人類学的研究において重要でないと言えるのだろうか。たしかに、インド社会において顕著な邪視についても、グシイの邪視と同様に、邪術や悪霊に比べてもたらされる災厄

が軽微であることが多い。だが災厄が軽微であることは、むしろ、それだけ邪視がその社会の中で非常に日常的で頻発する「出来事」となっているということも考えられる。その意味において、邪視についての人類学的研究は、インド社会の人々の日常生活を考える上で重要なパースペクティヴを提供しうる潜在性を有しているといえよう。

本稿では、インド社会の邪視研究のレビューを行う⁽³⁾。それらの諸研究の特色と問題点を明確にすることで、インド社会の邪視について一歩踏み込んだ理解をするための視座を確保することが本稿の目的である。

一、英領期のインド高等文官による研究

先述のとおり、邪視についての研究、とくにインド社会の邪視研究はアフリカの邪術や妖術についての研究と比べると、その理論的な蓄積には乏しい。しかし、断片的な報告と記述は意外に多くの文献に見られる。すでに英領インド時代には、インド高等文官の W. Crooke⁽⁴⁾や J. T. Abbott⁽⁵⁾によって著された文献の中に邪視について触れているものがある⁽¹⁾。これらの諸研究がなされた時代が一九世紀末から二〇世紀の初頭にかけてのものであるため、現在の人類学の水準からすると理論的考察には乏しいが、インド社会の

邪視を研究していく上での基本的な情報を提供してくれる。

一 W. B. A. Crooke の研究

英領インド・ベンガル管区の Indian civil service⁽⁶⁾ すなわちインド高等文官⁽⁷⁾であった W. B. A. Crooke は「北インドの民俗や民間信仰についての研究を精力的に行った」Crooke が当時の人類学の最新の成果であった Frazer⁽⁸⁾の研究にも影響を受けているであろうことは、彼が著書の中で度々 Frazer の著作を引用していることから窺い知れる。Crooke は一八九六年に出版された *The Popular Religion and Folk-lore of Northern India* vol. 2 [Crooke 1978 (1896)] や一九二六年に出版された *Religion & Folklore of Northern India* [Crooke 1926] という二つの著書の中で邪視について触れている。二つの著作の出版年には三〇年間の開きがあるが、内容自体にそれほど大きな変化はない。

Crooke によれば、インドで広く信仰されている邪視は「視覚」や「視野」という意味の *nazar*⁽⁹⁾ と呼ばれ、それは一般的に人間の妬みや強欲さに基づいており、人間や家畜に悪影響をもたらす。特に食事中は食べ物を欲しがる者の邪視で見られると、見られた人間は吐き出したり、病に陥るという [Crooke 1926, pp. 276-278]。

しかし Crooke は「邪視と（人間なら誰でも持つ感情であ

るはずの）妬みとの関係を指摘する一方で、多くの場合、邪視を放つ人間は特定の状況下で生まれた者か、生来邪悪な眼差しを有する者であると考えている。たとえば一つ目の者は、二つの健全な目を持つ者を妬んでいるために邪視を放つ。また、女性の妊娠中、特に懐妊から五ヵ月間は甘い食べ物、美しい衣服や装身具を欲しがる期間であり、そのときに欲求が満たされなかった女性が産んだ子供は邪視を放つのだという。さらに、Crookeは邪視を妖術witchcraftと区別しなければならないと語る一方で、西インドではすべての妖術師witchが邪視を持っているとされていることを報告している[Crooke 1926, pp. 276-279]。この点を鑑みると、邪視と妖術とがかなり近接していることを思わせるが、Crookeは邪視と妖術との関係性についてそれ以上の考察を行っていない。

またCrookeの研究では邪視についての体系的な理論化が行われているわけではない。彼は邪視そのものについてよりも、むしろ多種多様な邪視除けの方法や呪物に研究の主眼を置いているようなむきがあり、多くの紙面をそれらの記述に割いている。Crookeによれば、北インドでは邪視除けとして子供の目の周りに墨を塗ったり、家畜には鮮やかな色の糸や子安貝が用いられる。そして、もしこれらに邪視が及んだときにはそれらは身代わりとして壊れるのだと

いう[Crooke 1926, pp. 278-279]。また、一見するとただの装飾品のように思われる宝石・貴石類や金属類、あるいは入墨、さらに塩やニンニクなど様々なものが邪視除けの呪物として用いられていることを報告している[Crooke 1978 (1896), pp. 15-47]。Crookeが紹介しているこれら多種多様な邪視除けの呪物の多くは、現代のインド社会でも同様に邪視除けとして使用されている。

一・一 J. T. Abbottの研究

次に、Crooke同様にインド高等文官であり、邪視についての記述を残したJ. T. Abbottの研究について見ていく。ボンベイ管区の高等文官であったAbbottは、インドの伝統的慣習や民間信仰における様々な呪力について考察した著書*The Keys of Power: A Study of Indian Ritual and Belief* [Abbott 2000 (1932)] の中の一章を邪視についての記述に割いている。

Abbottによれば、目は感覚器官であると同時に人間の内的霊力シャクティが放出される伝達器官であるという。そのため彼は、邪視の場合には人間の内的な霊力が目から伝達されるのだと考えている[Abbott 2000 (1932), p. 116]。だがAbbottは、普通の人間よりも邪視によって災いをもたらすことがしばしばであるような人間もいて、片目

の者、目が窪んでいる者、赤目の者、眉毛がつながっている者、また概して女性が邪視を放ち易いとされていると述べている。特にテリー・テル油絞リジャー・テイ、ドービー・dhobi(洗濯屋ジャー・テイ)、ソナル・sonar(金細工職人ジャー・テイ)の女性はしばしばその邪視を恐れられているという。また、Abbottは妬みと邪視の関係性についても言及している。たとえば、欲張りな者や妬んでいる者、あるいは満たされない欲望を抱えている者、たとえば不妊の女性や妊婦、子供を持たない老夫婦、飢えた者などは邪視を放つと恐れられる [Abbott 2000(1932), p. 120]。

しかし一方でAbbottは、邪視を放つ者は自分の意思とは無関係に邪視を放つとも考えている。たとえば、愛情や賞賛は邪視を放つ強力な要素になるという。シンド語やグジャラー・テイ語では、愛情や賞賛による邪視を特別に *mihi nazar*、すなわち「甘い視覚」と形容する [Abbott 2000(1932), p. 120]。後述するが、この点に関してはMaloneyやAppaduraiも絶賛や祝福が、むしろ邪視の怖れを活性化させることがあることを指摘している [Maloney 1976, pp. 135-136] [Appadurai 1990]。

ただし、やはりAbbottも、Crooke同様に邪視そのものというよりも、邪視除けや邪視おとしの記述に紙面の大半を費やしており、邪視についての理論化には至っていない。

11. C. MaloneyとD. F. Pocockの研究

英領時代にイギリス人高等文官たちによってなされた邪視についての研究は、インド独立以降、欧米の人類学者たちの手に委ねられるようになる。

たとえばアメリカのO. Lewisは、一九五八年に出版した北インドのウッタル・プラデーシュ州のある村落についての民族誌 *Village Life in Northern India* [Lewis 1965(1958)] の中で、村民の病についての原因と治療に対する概念 *concepts of disease causation and cure*、すなわち「病因論」について語る。Lewisは、インフォーマントとの会話をそのまま記述することで、村民たちの病因論について考察している。Lewisによれば、彼が調査した村落では西欧の病原菌についての知識や現代医学がある程度浸透しているにもかかわらず、なおも伝統的病因論が根強く残っているという [Lewis 1965(1958), p. 299]。そして、ある村人が何者かの妬みの眼差し、すなわち邪視が赤痢を引き起こす一要因であると語ったことを記録している [Lewis 1965(1958), p. 282]。だがLewisは、邪視についてそれ以上の記述をしていない。

インド社会の邪視について本格的な人類学的研究がなされるのは一九七〇年代を待たねばならない。特にC. Maloney

インド社会の邪視に関する諸研究レビュー（小松原）

とD. F. Pocockという二人の人類学者の仕事が、その後の邪視研究にも大きなインパクトを与えることとなる。だが、奇しくもほぼ同時期に発表された二人の研究は、特に邪視とインド社会との関係性についての考察で非常に対照的なものとなっている。

二一 C. Maloneyの研究

南インド、タミル・ナードウ州を主なフィールドとしていたアメリカの人類学者C. Maloneyは、初めての邪視についての本格的シンポジウムである一九七二年の全米人類学会の成果をまとめた *The Evil Eye* [Maloney (ed.) 1976] という本の編者であり、そのインドの邪視についての章を担当している。

Maloneyは邪視を研究するにあたって、当時すでに相当の研究蓄積があった妖術研究をかなり意識していたものと思われる。彼は、不幸に見舞われた人間が自らの不幸を邪視のせいにするにより、その不満を解消させるという社会緊張の緩和の役割を果たしていることを指摘している [Maloney 1976, p. 133]。この指摘は、E-Pによる妖術研究と符合するものである。

また、Maloneyは自身のフィールド・ワークでの経験も踏まえて、インド社会の邪視が必ずしも妬みと結びつかない

こと、たとえば地位の高い者（王や軍人、あるいは聖職者が低い者に対して放つ邪視があることを主張する [Maloney 1976, p. 131]）。

しかしその一方でMaloneyは、インド社会において邪視と妬みが非常に密接に結びついていることも強調している。Maloneyは、身分の階級差が大きいインド社会では妬みの感情が社会の相互作用の基本的部分を成しているために、邪視が社会に与える影響は階級差があまりない社会に比べて大きいと考えている。特に、人間関係が濃密な村落共同体では、富む者は貧しき者の妬みの視線を恐れる。そして、その視線は富む者にその資産を村落内で分配するように圧力をかけ、またそれが村落内でも期待される。したがって、邪視はその効果として、村落共同体において平等主義的な力学をもたらすというのである [Maloney 1976, pp. 133-134]。そして、このようにインド社会では邪視と妬みは不可分に結びついているため、（たとえばそれが妬みでなくとも）賛辞の表明は邪視を放つのではないかと疑いを持たれる。賛辞が必ずしも邪視の恐れを招くわけではないが、それが予想外である場合に邪視の恐れが発生する。それゆえ、インド社会において、個人は賛辞なしに自らの職務を全うすることが求められ、カーストや親族、社会的な地位は彼のダルマによって定められており、それは当然のものとして

受け入れられているとしている[Maloney 1976, pp. 135-136]。

Maloneyの研究がそれまでの邪視研究と大きく異なるのは、邪視をインドの社会構造から考察し、理論化しようとした点であり、本格的な人類学的パースペクティヴによって邪視を正面から扱った初期の研究として評価できる。しかし、Maloneyの考察は決定的な問題点を孕んでいることを指摘せざるをえない。というのも、Maloneyは自らのワールドでの経験を基に邪視についての考察を初めてはいるものの、論文を見る限り、彼は邪視についての綿密なワールド・ワークを行っているわけではないからである。そのため、邪視は妖術同様に平等主義的な機能を有しているとするMaloneyの見解には具体性がなく、果たしてどの程度妥当であるのかについてなんら信憑性のある論証も行っていない。

さらに、Maloneyのインド社会に対する眼差しにも大きな問題点がある。前述したように、Maloneyはインド社会の階層性を重視しすぎるあまり、インド社会では妬みが社会の相互作用の基本的部分を成しており、その妬みはカーストの下位の者が上位の者に対して抱くものである、という非常に固定的な捉え方をしている。この見解は、彼のインド社会に対する研究視点に基づいている。すなわち、Maloney

はインド社会を上下に貫く「根本原理としてのカースト・ヒエラルキー」といふL. Dumont流の本質主義的視座¹³⁾からのみインド社会を見ているため、その固定的なインド社会論の枠組みから自由ではなく、それが妬みという感情の理解に決定的な破綻をきたしている。妬みと邪視とが密接に関係しているのであれば、邪視についてカースト・ヒエラルキーの枠組みに縛られた視座から考察するのでは不十分であろう。筆者もカースト・ヒエラルキーを軽視しているわけではないが、妬みとは非常に複雑で微妙な人間関係の中から生起してくる感情であり、それを固定的な社会構造理解によって捉えようとするのでは、人間の感情の一面面のみを捉えることにもなりかねないからである。「カースト神話」に囚われない新たな視座の確保が邪視研究には必要となろう。

二二 D. F. Pocockの研究

次に、北インドのグジャラート州での邪視の事例を報告したD. F. Pocockの研究を見ていく。Pocockの邪視についての論文『The Evil Eye: Envy and Greed』[Pocock 1992 (1973)]は、その後いくつかの文献にも再録されているが、オリジナルは一九七三年に刊行された *Mind, Body and Wealth: A Study of Belief and Practice in an Indian*

インド社会の邪視に関する諸研究レビュー（小松原）

Village に収録されている。Maloney たちが行った邪視についてのシンポジウムは一九七二年に行われたが、その論文集は実際には一九七六年に刊行されたために、Pocock は Maloney の研究を参照してはいない。しかし、Pocock の邪視についての考察は Maloney のそれとは対照的な方向を向いている。

Pocock はグジャラート州の Patidar カーストでのフィールド・ワークにおいて、様々なインフォーマントとのインタヴューそして参与観察を通じて、邪視を分析した。自身の経験に基づく Pocock の研究では、インド社会の邪視についての包括的報告を行った Maloney のアプローチとは異なり、ある特定の人間関係に注目して、その張り詰めた個人間の緊張関係を描き出すことで邪視を考えようとした。そして、そこで描かれているのは、同カーストでありながら、互いに異なる経済状況にある人間同士のなかなか表面化しない複雑な人間関係である。少し長くなるが、Pocock の紹介する邪視の事例のあらすじを以下に記す。

村の有力者の妻である Surajben が五人目の息子 Bhailal を産んだとき、Bhailal に酷い湿疹ができた。Surajben は、子供をもたない Chiman (Surajben の親戚) の邪視を受けたためと信じた。そのため Surajben は足しげく Chiman のもとを訪れて、邪視除け護符をつけさせた

Bhailal を Chiman に抱かせた。これは、あえて Bhailal を Chiman に抱かせることで、Chiman が満足して、これ以上妬みの感情を抱かなくなることを期待した行動である。またある日、Surajben が料理をしていると、彼女の遠い親戚の Choto がやってきた。Surajben によれば、このとき Choto が少し鍋を見ただけで料理が台無しになったという。Choto は Surajben の家に比べて大変貧しかった。Choto は Surajben と同じカーストなので、本来共に食事を探ることが認められる地位にあり、同じ親族として平等であるはずの関係である。しかし、彼は雇い人同様の扱いを受けており、Surajben に不満を抱いていた。

Pocock はこの事例を受けて以下のように語る。邪視がやり気を遣われるのは、むしろ社会的立場が同等の者、あるいは欲しいという理由のある者である。生まれによってその社会的な地位が決まるという階級原理に支配されたインド社会では、自分より恵まれた地位にいる者の存在は自然なことに思われ、その優越は排除すべきものとはみなされない。それゆえに邪視の及ぶ範囲は、それぞれが帰属するグループによって地位が決まるカースト社会によって制約される。邪視は兄弟のような平等な者の間で恐れられることはないが、その地位が明らかに異なり、明確に規定され

ている人々の間でもまた恐れられない。それが最も恐れられるのは本来は平等であるべき人間が実際にはそうでないときである。そしてそのとき富裕者には、同カーストにありながら不遇な状況下にある者の邪視を恐れて、その富を分配させるように圧力がかかる [Pocock 1992(1973)]。

Pocockの研究はMaloneyの研究よりもさらに一歩踏み込んだものとして評価できる。PocockもMaloney同様に邪視の平等主義的な側面について触れているが、彼の研究は綿密なフィールド・ワークに基づいているため、Maloneyに比べて論理的に説得力がある。

またPocockもMaloney同様に邪視とインド社会との関係性について考察しているが、その見解はMaloneyとは対照的なものとなっている。Pocockによれば、妬みとは人間が他者との比較を通して生ずるものであり、身分や経済状況、あるいは社会的地位のかけ離れた存在同士の間では活性化するものではなく、むしろ本来は似たような境遇にある者同士が、似ているがゆえに互いを比較してしまうような間柄でより活性化するものであると解釈しているのである。

多少論理の強引さはあるが、邪視が最も恐れられるのは対等の立場にある者同士の間であるという見解は一定程度の納得ができるものである。しかしPocockはその条件を

カースト内に収斂させすぎているくらいがある。殊にPocockは*Homo Hierarchicus* [デュモン 二〇〇一(1966)]の著者L. Dumontとの共著となる論考が複数あることが示しているように(たとえば[Dumont & Pocock 1958][Dumont & Pocock 1959][Dumont & Pocock 1960])、その研究の背景にはMaloney同様のカースト・ヒエラルキーについての固定的視点が横たわっている。Pocockの邪視についての見解はMaloneyのそれとは対照的な方向を向くものであるが、やはりPocockのインド社会に向けた眼差しにも「根本原理としてのカースト」という本質主義的枠組みが確固として存在しているのである。

三、近年の諸研究

一九七〇年代に発表されたMaloneyとPocockの研究は、邪視を本格的な人類学のパースペクティヴで捉えた初期の研究として、その後の研究者に大きな影響力を持つこととなった。しかしその後この二つの研究を理論的に超えるような研究成果は挙がらなくなり、その傾向は一九八〇年代に入っても変わらなかった。一九九〇年代に入つてようやく邪視を採り上げた興味深い研究が少しずつ出てくるようになるが多くの邪視を正面から取り扱ったものではなく、

インド社会の邪視に関する諸研究レビュー（小松原）

邪視について簡単に触れるに留まっている。だが、それらの中には「賞賛」の系譜学を論じる中で邪視について触れたA. Appaduraiの研究、あるいはインド社会における邪視以外の災因論、すなわち邪術や妖術などとの比較を通して、災因論全体の枠組みの中で邪視を位置づけようとしたG. Dwyerの研究など、それまでの邪視研究とは異なる角度からの研究が試みられている。本節では、インド社会の邪視に関する近年の研究のうち、上述の二研究をとり上げたい。

三ー A. Appaduraiの研究

インドのタミル・ナードウ州出身の人類学者A. Appaduraiは、「Topographies of the self: Praise and emotions」[Appadurai 1990]という論考の中で邪視について触れている。この論文はヒンドゥー社会における「賞賛」について系譜学的に分析したもので、その起源はストートゥラ*stotra*、すなわち神への賛美に求められるという[Appadurai 1990, p. 94]。ストートゥラとは、信奉者が神に対して唱える形式的かつ美的な枠組みの中で行われる、誇張された儀礼的賞賛である。Appaduraiは、この形式化された「賞賛」が現代のインド社会においても人々の生活に深く根付いており、上司や権力者などの優越者へお世辞として述べられる賞賛は、優越者に対して何か特別な知識を持っている存在

として賞賛者自身を有標化すると指摘する[Appadurai 1990, pp. 97-99]。

一方で、家庭内では親が自身の子供に邪視が及ぶのを恐れているため、子供に対して直接的にお世辞を述べることは避けられ、客が家に来て自分の子供の長所や才能を見せびらかそうとはしない。しかし、客はその状況を知っていても、その家の子供の技芸や学校での成績優秀さ、家庭内での手伝いぶりなどを目の当たりにすることはしばしばであるので、その応答に際して複雑なジレンマに陥るという。なぜなら、全く賞賛の言葉を述べないのは侮辱の表明と同じであるし、過度に直接的に賞賛を述べるならば邪視を放つのではないかと勘ぐられるからである。そのためその解決策として、客は子ども自身ではなく子供の行い、すなわち彼が描いた絵や料理、歌や踊りの上手さを賞賛することとなる [Appadurai 1990, pp. 99-100]。

さらにAppaduraiは「乞食者の賞賛」についても言及する。乞食行為はインド社会では文化的実践の一つとして今でも認知されている。また、苦行が高い価値を持つとされるインド社会では、乞食者は自身の生活の糧の一切を他者に依存しているという点において、苦行者と不可分の関係にあり、彼らの祝福と呪詛が表裏一体であるような言葉への恐れがインド社会では広く認められる。一般的に、乞食

者が乞食行為を行う際に用いる戦術は、通行人に対して大袈裟に祝福と賞賛を謳い上げるといふものである。乞食者によるこの祝福と賞賛の表明は強制的に両者を服従関係に導くものであり、(潜在的な)寄付者である通行人は優越者として、気前良く振舞うことを強いられる。そしてこのとき、乞食者の賞賛はその背後に妬みの感情、すなわち邪視を隠し持っているのではないかと寄付者を恐れさせるのである〔Appadurai 1990, pp. 100-101〕。このように賞賛は、それが妬みを隠し持つ仮面ではないかと勘ぐられるような状況下では、邪視への恐れを活性化させるとAppaduraiは指摘している。

また、AppaduraiはPocockの邪視研究についても触れている。Appaduraiは、階級差の大きい社会ではその差異が当然のものと思われ、階級差が明らかに異なる者同士の間では邪視が恐れられることはないというPocockの見解は、妬みという複雑で微妙な感情を鑑みておらず、全く一般性を持たないとして退けている〔Appadurai 1990, p. 100〕。このようにAppaduraiは「賞賛」の系譜学を論じる中で、日常の生活空間に生起する両義的感情と個々人の間の緊張からインド社会の邪視と妬みの関係性についての鋭い指摘を行っている。おそらくこの見解は、インド出身のAppadurai自らの生活経験から生まれた感覚に基づいたものでもある

う。しかし、この論考はインド社会の「賞賛」について分析するものであり、邪視がその中心的論題ではない。そのため、Appaduraiは邪視についての感情的側面について検討してはいるが、残念ながら邪視についての包括的な考察を加えているわけではない。

三二 G. Dwyerの研究

インド社会の邪視について触れた最も新しい文献の一つに二〇〇三年に出版されたイギリスの人類学者G. Dwyerの*The Divine and the Demonic: Supernatural affliction and its treatment in North India*〔Dwyer 2003〕がある。本著作はラージャスターン州のMehndipurという巡礼村で行われた一年間のフィールド・ワークの成果をまとめたもので、邪術や妖術など、人間からもたらされる災厄に焦点をあてる第三章で邪視についても触れている。

Dwyerは、いずれも人間から発生するとされている点で近接関係にある邪術、妖術、邪視の位置関係を比較・考察している。Dwyerによれば、インド社会の邪術と妖術は、BPによってなされた邪術と妖術との区別が一定程度の有効性を持つという。そして邪視の「放ち手」は、妖術師同様に無意識のうちに相手に危害を与えること、さらに、ラージャスターンの妖術師*dahan*は目から不幸をもたらすとさ

れること、また、邪視の「放ち手」と妖術師とはいずれも女性であることが多いという点で邪視と妖術とは近似しており、邪術はそれら二つとは多少性格が異なるとしている。

[Dwyer 2003, pp. 77-79]。

さらにDwyerは、邪視は特に子供が受けやすいと考えられていることについて次のように述べている。子供に邪視が及んだ場合、とくに不妊の女性からの邪視を恐れる。子供を産むことは母親としての女性のアイデンティティの最重要要素であるといふL. A. Babbの指摘[Babb 1975, p. 101]を援用しつつ、不妊の女性はそのアイデンティティが剥奪された存在であり、そのため不妊の女性は悪意に満ちた妬みを有しているとされ、妊娠中の女性もその標的となりやすいという[Dwyer 2003, p. 77]。

一方でDwyerはPocockの邪視研究についても触れている。邪視の放ち手と被害者は必ずしも同一ジャーティに限られるわけではなく、経済格差の大きい者の間での邪視の事例（ブラーマンやラージプートが不可蝕民の物乞いを拒絶したために受けた邪視）もあるという理由でPocockの見解を退けている。すでに述べたように、筆者もPocockの研究については一定程度の評価ができる一方で、そのインド社会に対する本質主義的視点については批判すべきものと考えている。しかし、Dwyerもカースト・ヒエラルキーの

下位者から上位者に対して放たれる邪視の事例のみを扱っている点で決定的に不十分である。おそらくDwyerもカースト・ヒエラルキーの下位者からのみ邪視が放たれるわけではないという認識を持っているものと思われるが、彼が実際に報告しているのは、ブラーマンと旧ラージプート一族の人間が受けた邪視の事例のみであるために、インド社会の邪視について幅広い視野が持てていない。Dwyerは主としてMehndipurに來る巡礼者について調査しているが、はるばる遠方からMehndipurまで巡礼に來るのは邪術の被害者がほとんどであり、邪視の被害者は全くないかったことを報告している[Dwyer 2003, pp. 79-81]。これは、邪視の場合に被害者が被る災厄は邪術の場合と比べて軽微であることが多いため、わざわざ遠方より巡礼をしてまで治療にこないためであろう。そのため、巡礼者を調査の対象としていたDwyerは具体的な邪視の事例を多く集めることができなかったものと思われる。

四、まとめ

以上、インド社会の邪視についての諸研究のうち代表的と思われるものを中心に整理し、それらが抱える問題点を指摘してきた。最後に、いま一度各研究の特徴と問題点を

総括し、今後の邪視研究が目指すべき方向性を明らかにしたい。

英領期の研究では、邪視についての豊富な情報を提供してくれるが、どちらかというと邪視除けと邪視おとしに記述の主眼が置かれていることもあり、邪視についての理論的な考察には乏しい。植民地時代に行われていることもあり、その内容は博物学的色彩の濃いものとなっている。

七〇年代のほぼ同時期に発表されたMaloneyとPocockの邪視についての研究は、インド社会の邪視を本格的な人類学的パースペクティヴで捉えた初期の研究でもあるため、その後の研究者に与えた理論的貢献は大きい。しかし二人の見解は全く別の方向を向いている。二人の邪視についての見解は、P. Bourdieu が後期の代表的編著 *La Misère du Monde* (英題 *The Weight of the World* [Bourdieu 1999(1993)]) の中で述べた二つの悲慘、すなわち「条件の悲慘」と「位置の悲慘」との区別と比較すると、それぞれの特徴がより浮き彫りとなるだろう。Bourdieu は経済的に貧困であったり、社会的に被差別の地位に生まれるといった受動的な悲慘を「条件の悲慘」、職場の労使関係や人間関係におけるストレス、あるいは身近な他者に負けたくないという嫉妬の感情を伴う日常生活の中の苦悩を「位置の悲慘」とそれぞれを呼び、人間はこの二つの悲慘を抱えていると

指摘した。[Bourdieu 1999(1993), pp. 3-5]。

Maloney は、身分の階級差が大きいインド社会では妬みの感情が社会の相互作用の基本的部分を成しているために、邪視が社会に与える影響は階級差があまりない社会に比べて大きいと指摘し、そのために邪視が深く突き刺さるのはカーストの下位者から上位者に対して放たれるときであると考えている。これは、Bourdieu の言うところの「条件の悲慘」のレヴェルで邪視を捉えようとするものであり、邪視は身分の階級差に基づいて起こるという解釈である。

一方、Pocock は、邪視がより気を遣われるのは、むしろ社会的立場が同等の者か、あるいは欲しいという理由のある者であり、生まれによってその社会的な地位が決まるという階級原理に支配されたインド社会では、自分より恵まれた地位にいる者の存在は自然なものと思われ、その優越は排除されるべきものとはみなされない。それゆえに邪視の及ぶ範囲は、それぞれの帰属する集団によって地位が決まるカースト社会によって制約されると考えている。これは、Bourdieu の言うところの「位置の悲慘」のレヴェルで邪視を捉えようとするものであり、邪視は同カースト内での複雑な人間関係の中で放たれるものであるという解釈である。

しかし、どちらもインド社会の「根本原理としてのカー

スト」を重視しすぎており、妬みという複雑で微妙な感情を単純化しすぎている。邪視を妬みという感情から考察するのであれば、本質主義的で一義的に固定された視点で捉えようとするのでは不十分であろう。なぜなら、妬みとは人間が必ず持っている感情でありながら、あまり表面化せず（できず）、個人が置かれた社会状況に加え、日常生活の中で蓄積される葛藤や人間関係の不協和音にも大きく影響されながら生起してくるはずの感情であるからである。

その点、Appaduraiは日常の生活空間に生起する両義的感情と個人間の緊張からインド社会の邪視と妬みの関係性についての鋭い指摘を行っている。だが、Appaduraiの研究は邪視を記述の中心に置いたものではないので、残念ながら、彼の研究からは邪視についての包括的な理解はできない。しかし、われわれはAppaduraiの研究から示唆を得ることはできる。邪視と妬みとが不可分であるならば、それを本質主義的で一義的な解釈で捉えようとすると、本来は動的で複雑であるはずの妬みという感情を恣意的に固定化し、邪視を単純化して理解してしまうこととなる。邪視について理解するためには、「放ち手」と「被害者」との関係性や社会状況の分析に加え、妬みという感情を個人的経験からも生み出されるものとして、動的に捉えようとする試みが不可欠となるだろう。

注

(1) かつて人類学上で、妖術 witchcraft は、邪術 sorcery と体系的な区別をされていなかったが、E. P. によって初めて明確な区別をされることとなった。その区別を簡単に示すと、邪術が邪悪な目的のために使用され、万人が学習・獲得可能で、意識的（意図的）に用いられるのに対し、妖術はしばしば生得的に妖術師が潜在的に有している霊力であり、妖術師はしばしば無意識のうちに相手に危害を与えるというものである。

(2) 妖術の不幸を説明するための論理としての側面については、すでに E. P. によって指摘されている「エヴァンズブリチャード二〇〇一（1937）」。日本ではケニアのテソ社会の妖術を調査した長島信弘がこの点に注目して、「実際にすでに発生したか、あるいは理論的に想定しうる災いを受けた状態（マイナスの状態）をいかに元に戻す（ゼロにする）かについての理論と行動の体系」[長島一九八七、一二頁]を「災因論」と名付けた。

(3) 本稿ではインド社会の邪視に関する諸研究のみを取り扱う。なお、世界各地の邪視に関する研究については清水の論考「清水一九八三」が包括的に扱っている。

(4) インド社会の邪視について触れている英領期の文献・論考には、他に E. Thurston の *Omens and Superstitions of Southern India* [Thurston 1912] や A. S. Woodburne の *The Evil Eye in South Indian Folklore* [Woodburne 1981 (1935)] などがある。

(5) インド高等文官職は、イギリス本国での官僚選抜試験制度の導入に先んじて行われた一八五八年の初選抜以来、一九四六年の廃止に至るまで、植民地インドの行政機構の中枢の役

割を担っていた「辛島ほか監二〇〇二、一八二頁」。

- (6) イギリスの古典的人類学者 J. Frazer は「当時不滅の金字塔とまで称された *The Golden Bough*」一八九〇年初版二巻本、一九一〇〜三六年十三巻本邦題『金枝篇』の著者で、「呪術↓宗教↓科学」という三段階の図式をもって人類の思考様式の進化の再構築を図った「石川ほか編一九九四、六六四頁」。

- (7) Crooke が指摘するように *nazar* は本来「視覚」や「視野」、あるいは「視線」という意味である。よって実際にはそれらと「邪視」という意味とを区別するため、「悪い視線」という意味の *burn nazar* が「邪視」の呼称として用いられることもある。

- (8) Crooke は、自分の部下の一人の片目の男が同僚から同席を拒まれていたことを報告している。その理由は、彼に見つめられると決まって災いが起きるからというものであった [Crooke 1926, p. 276]。

- (9) Crooke の著作が出版された一九世紀末から二〇世紀初頭にかけては、また人類学上で E.P. によって妖術 *witchcraft* と邪術 *sorcery* との区別がなされる前であったが、すでに Crooke は *black art* と *witchcraft* との語彙上の区別を設けている。ただし Crooke は *black art* と *witchcraft* との区別を必ずしも理論的・体系的に行っているわけではなく、混同して用いている。

- (10) Maloney は土器づくりの全過程を写真に収めるべく、ある土器職人の兄弟の家を毎日訪れていた。ある日、Maloney は窯の周りにある数多くの壊れた土器の破片を目にする。Maloney が土器職人の兄弟にその理由を尋ねると、土器が壊れたのは他人に見られたためであるという。そして後に、その邪眼眼

力を持ち主として Maloney 自身が疑われている [Maloney 1976, pp. 102-104]。

- (11) *dharna* とは「バラモン、クシャトリヤ、ヴァイシヤ、シュードラ」という四つの階級（ヴァルナ）と学生期、家住期、林棲期、遊行期という四つの生活段階（アーシユラマ）ごとに定められた社会的義務を遂行することであり、ダルマを遵守することによって、人は死後に天界で生まれ変わるとされる「辛島ほか編二〇〇二、四三八頁」。

- (12) L. Dumont は *Homo Hierarchicus* 「デュモン二〇〇一 (1966)」の中で、インド社会は「儀礼的・浄・不浄観に基づくヒエラルキーであるカーストによって原理的に規定されている」と主張した。この Dumont の考え方は強い影響力を持ち、ここ数十年に渡って多くの南アジア研究者の思考を支配してきた。しかし近年、この Dumont の見解に対しては多くの批判的議論も集積されている [関根 1995:14-19]。

- (13) 一方、Maloney の論考 [Maloney 1976] 及び Pocock の論考は参照されていない。それにも関わらず、二人の邪視についての見解が全く対照的な方向に向いていることは興味深い。
- (14) インド社会において、身分の上位者が下位者に対して気前良く振舞わなければならないことについて詳しく論じたものに小西の論考「小西二〇〇二」がある。小西によれば、殊にパトロンとそれに仕える芸能集団との関係が幾世代にも渡るような場合、パトロンの側にとってもその緊密な関係が絶えることは大変不名誉なことであり、芸能集団はことあるごとにパトロンの栄光と歴史を褒め称える詩を歌ってその恩に報い、パトロンは「気前良さ」でそれに応えるという互酬関係が存在するという。この場合、パトロンは一種の「ノブレス・

インド社会の邪視に関する諸研究レビュー (小松原)

オブリージュ、すなわち身分の高い者は立派に振舞う義務があり、その特権は責任を伴う、ひいては身分のより低い者に対しては必然的に庇護、もしくは補償を負う義務があるという。そして、その義務が遂行されない場合、芸能集団はトロンの不名誉を公にするという儀礼的反撃を断固として行う【小西二〇〇二、一〇八—一八頁】。このパトロンと芸能集団との関係は、Appaduraiが例示する寄付者と乞食者との関係に近似している。この二つの関係では、社会的には「上位者」とされている側がある文脈においては必ずしも絶対的弱者ではなく、「上位者」と「下位者」との間にはある種の緊張関係が存在していることがわかる。

参考文献

- Abbott, J. T.
2000(1932) *Indian Ritual and Belief* (orig. *The Keys of Power*), New Delhi, Manohar.
- Appadurai, A.
1990 "Topographies of the self: Praise and emotion in Hindu India", in *Language and the Politics of Emotion*, pp. 1-23, New York, Cambridge Univ. Press.
- Babb, L. A.
1975 *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*, New York, Cambridge Univ. Press.
- Bourdieu, P. (eds.)
1999(1993) *The Weight of the World*(orig. *La Misère du Monde*), Cambridge, Polity Press.
- Crooke, W. B. A.
1978(2nd ed. 1896) *The Popular Religion and Folklore of Northern India Vol II*, Delhi: Munshiram Manoharlal.
- 1926 *Religion & Folklore of Northern India*. New Delhi: S. Chand & Company LTD.
- デモニック・ルイ
二〇〇一 (1970) 『ホモ・ヒエラルキクス：カースト体系とその変奏』(orig. *Homo hierarchicus : the caste system and its implications*)、みすず書房。
- Dumont, L. and Pocock, D. F.
1958 "On the Different Aspects of Levels in Hinduism", in *Contributions to Indian Sociology*. 2, pp. 31-44.
- 1959 "Pure and Impure", in *Contributions to Indian Sociology*, 3, pp. 9-39.
- 1960 "For a Sociology of India: A Rejoinder to Dr. Bailey", in *Contributions to Indian Sociology*, pp. 482-9.
- Dwyer, G.
2003 *The Divine and The Demonic*. London: Routledge Curzon.
- デモンストロニック・ルイ、E. E.
二〇〇一 (1937) 『デモンストロニック・ルイの世界—妖術・託宣・呪術』(orig.

Witchcraft, oracles, and magic among the Azande）『みずさ書房』

Freed, R. S. and Freed, S. A.

1993

Ghosts: Life and Death in North India. (Anthropological Papers of The American Museum of Natural History, 72.) Seattle, the Univ. of Wasington Press.

石川栄吉ほか（編）

一九九四『文化人類学事典』、弘文堂。

辛島昇ほか（監修）

二〇〇二『【新訂増補】南アジアを知る事典』、平凡社。

小西正捷

二〇〇二

『黄の論理』と『白の論理』—インドの芸能集団と「ロム」、『カネと人生』暮らしの文化人類学—、一〇二—一二三頁所収、雄山閣。

Lewis, O.

1965

Village Life in Northern India. New York: Vintage Books.

Maloney, C.

1976

“Don't say “Pretty Baby” Lest you sap it with Your eye—The Evil Eye in South Asia”. in C. Maloney (ed.) *The Evil Eye*, pp102-148, New York, Columbia Univ. Press.

Maloney, C (ed.)

1976

The Evil Eye. New York: Columbia Univ. Press.

松園万亀雄

一九八三

「災因としての邪視—グシイの場合」、『コスモスと社会—宗教人類学の諸相』二五九—二八三頁所収、慶応通信。

長島信弘

一九八三

「ケニアの六社会における死霊と邪術—災因論研究の視点から—序」、『一橋論叢』九〇（五）、五九五—五九七頁所収。

一九八七

『死と病の民族誌』、岩波書店。

一九九五（一九八二）

Pocock, D. F.

1992(1973)

“The Evil Eye—Envy and Greed Among the Paidar of Central Gujerat”. in T. N. Madan (ed.) *Religion in India*, pp. 50-62, New Delhi, Oxford Univ. Press (excerpted from D. F. Pocock, *Mind, Body and Wealth: A Study of Belief and Practice in an Indian Village*, pp. 25-40).

関根康正

一九九五

二〇〇一

『ケガレの人類学』、東京大学出版会。
「他者を自分のように語れないか？—異文化理解から他者了解へ」 杉島敬志（編）『人類学的実践の再構築—ポストコロニアル転回以後』三二—三五四頁所収、世界思想社。

清水芳見

一九八三

「邪視研究の動向」『民族学研究』四八—一九—二〇〇頁所収。

インド社会の邪視に関する諸研究レビュー（小松原）

Thuston, E.

1912

Omen and Superstitions of Southern India.
London. T. Fisher Unwin.

Woodburne, A. S.

1981 (1935)

“The Evil Eye in South Indian Folklore”, in
A. Dundes (ed.) *The Evil Eye: A Casebook*.
pp. 55-65, New York, The Univ. of Wisconsin
Press (excerpted from *The International
Review of Mission*. 24, pp. 237-247) .

（本学文学研究科地理学専攻博士課程後期課程）