

二度目のンゴマ

——コモロにおける憑依治療儀礼——

一 はじめに

モザンビーク海峡に浮かぶコモロ諸島に住む人々の間には、「ジニ」djiniと呼ばれる不可視の霊的存在がたびたび人間に憑依するという信仰が存在している。憑依霊にはさまざまな種族 kabila があり、それぞれが親族ごとにまとまって山や海などの霊地 zityara に住み、独自の言語や習慣をもっていると考えられている。霊にとり憑かれた者は慢性の病氣や一時的な狂乱状態に陥り、治療するためには自らが有力な霊をもつ治療師 fundi wa djini によって、「ンゴマ」ngoma と呼ばれる治療儀礼を行わなければならない。霊が儀礼に満足し、最後に自らの名前を明かすと治療は完了する。この儀礼の過程に

花 湊 馨 也

おいて霊は一個の人格的主体としての姿を現し、霊が憑依すると明らかな人格交代が起こり、患者は霊としてふるまうようになる。

治療を済ませた患者は「ジニをもつ」uka na djini ようになり、霊の座る「椅子」shini と呼ばれて、生涯その霊と一種の共生関係を続ける。霊をもつようになつた者は「ワナワリ」wanawari と呼ばれる集団に属し、村の治療師を中心にして組織される新たな憑依治療に参加したり、あるいは自ら霊媒として治療活動を始めるようになる。コモロ社会では特に女性の多くがこうした治療を経て霊との共生関係をもっており、霊との関係が彼らの人生や社会生活において重要な役割を果たしている⁽³⁾。このように霊との恒常的な共生関係を確立する憑依の

治療儀礼は、単に患者の病気を治療するだけではなく、患者を霊との関係を通じた新たな社会集団へと加入させるいわゆる通過儀礼としての意味をもっている。本稿はそのような構造的特徴をもつコモロにおける「憑依の治療儀礼」を構成する語りの秩序について明らかにするとともに、霊にとり憑かれたある女性患者の事例を取り上げ、実際の憑依治療が複数の語り口の競合する状況の中で成立する過程について検討し、その実践が新たな加入者をめぐる独自の社会的関心によって動機づけられていることを指摘するものである。

二 憑依治療の過程

まず憑依治療の過程について簡単に記述しておきたい。なんらかの病気の原因が霊にとり憑かれたことによるものと診断された場合、その治療は治療師の指導の下にワナワリたちによって、次のような手順で行われる。

・ジェンゾ

占いなどによって患者が霊に憑依されていると診断されると、まず「ジェンゾ」*djenzo*という儀礼が行われ

る。これは患者が霊に憑依されていることを確かめ、もしそうならば、どの種族の霊に憑依されているのかを明らかにするために行われる試験的な儀礼である。治療のやり方は霊の種族ごとに異なるので、治療を始める前に霊の種族を確認する必要があるのだ。ジェンゾは家の中で治療師と少人数のワナワリだけで行われ、治療師が患者に香を嗅がせたり、手拍子に合わせて「霊の歌」*nyombo za madini*を聞かせて、患者が身体を震わせるなどの憑依の徴候をみせるかどうかを確認する。

・ダラオ

患者にとり憑いている霊の種族が判明すると、治療師は患者に霊を憑依させて、治療を行う日取りや治療で用いる薬や供物の種類などについて要求を聞き出し、準備をはじめめる。治療は薬草などの処方を行う六日間の「ダラオ」*dalao*の段階と、七日目に催す「ンゴマ」*ngoma*という饗宴的な儀礼からなる。

ダラオはまず深い山奥から採取してくる数十種類もの薬草や供物の準備から始まり、材料がそろって治療が行われる。ダラオは囲いで囲まれた屋敷の中庭で行われ、

患者の座る椅子を中心に、周りをワナワリたちが取り囲んで座る。最初に、十名ほどのワナワリが頭から白いシートをすっぽりとかぶった患者を、歌に合わせて行進しながら会場に連れてくる。治療師が患者の両肩に手を置き、会場の真ん中に据えられた椅子に六回座る真似をさせてから七回目に座らせ、香を炊いた皿を決まった手順で患者の身体の周りに回す。これが済むと、いよいよ太鼓に合わせて人々は手拍子をしながら歌い始める。薬草を煮た大きな鍋が沸騰すると、患者が被っているシートの中に運び込まれ、ある程度蒸気がおさまるまで患者はその蒸気を吸入する。

二、三度繰り返される蒸気吸入が終わると、患者は庭の隅に用意された薬草と香水の入った七杯のパケツの水で水浴し、それから小屋に入り、木の根をすった汁に香水を混ぜたものを決まった手順で身体に万遍なく塗る。

その後、薬草を煮た汁をボール一杯飲んで一日の治療は終了する。この一連の段階からなる治療が、朝晩の二回づつ六日間続けられる。

六日目の最後には特別な治療が行われる。屋敷内での最後の蒸気吸入が終わると、人々は太鼓を打ち鳴らし、

歌いながら海岸へと降りて行く。海岸に着くと波打ち際に患者を座らせ、その頭の上にシートを広げて薬草を乗せて上から海水をパケツで七杯かけ、その後、患者の頭を七回海中に沈める。それが終わると薬草は海にばら撒かれる。屋敷に戻ってきた患者は、海からついて来る悪い霊を入れないために、屋敷の入り口の焚き火を七回飛び越えてから家に入る。これでダラオの段階がすべて終了する。

・ンゴマ

「ンゴマ」とは太鼓を意味すると同時に、太鼓を用いた儀礼や祭り一般を指す言葉であり、憑依の治療儀礼として開かれるものは特に「ジニのンゴマ」ngoma za madini」と言い、狭い意味ではこの七日目の儀礼を指す。しかし、治療儀礼全体を指しても一般にンゴマという言い方がされるので、本稿では両方の意味でンゴマという言葉を用いている。ンゴマは霊を楽しませて、満足させることを目的としており、患者の霊やその仲間の霊を呼び寄せて踊ったり、飲み食いしたりする一種の饗宴である。ンゴマには「大きなンゴマ」ngoma nkuと、一時的な

処置として行われる「小さなンゴマ」ngoma nituがある。憑依の治療は大きなンゴマを開いて霊に名前を言わせるまでは完全に終了しないが、そのための多額の費用を用意できない場合などには、治療師と霊との交渉によってより小規模な小さなンゴマを行うことが多い。しかし、小さなンゴマで済ませて病気が治った者も、最終的には大きなンゴマを行って治療を完了しなければならな

いはとされている。

ンゴマには霊のために砂糖、レモン、噛みタバコ、バナナ、ヤシの実、特製の揚げ菓子、香水やお香、それに鶏や山羊の血など多くの供物 *ngabadaka* が用意される。また、ンゴマには治療師やその村のワナワリが参加するだけでなく、近隣の村から有力な治療師やワナワリを招待して大規模に行われる。会場はダラオを行った屋敷の庭から村の公共の広場に移され、天幕を張ったり、蛍光灯を取り付けたり、供物を乗せるテーブルや招待客の座る椅子などが設営される。

夜になり、特別におしゃれをした女性のワナワリが会場に集まり、ダラオの時と同様の行列によって患者が会場に入場してくるとンゴマが開始される。この時、患者

はもはやシートを被っておらず、会場の真ん中の椅子に黙って座っている。太鼓と歌が盛り上がってくると、ワナワリの中に憑依される者が出始める。霊に憑依された者は、立ち上がり、治療師やすでに他の人間に憑依している霊と握手して挨拶を交わしてから、会場の真ん中で踊り始める。患者自身もやがて頭を振り乱したり、奇声を上げたりして憑依の徴候を見せるが、まだ立ち上がって踊ることも、話すこともできない。

歌と踊りが続けられ、明け方近くなると、治療師は患者を小屋の中に連れて行き、霊の要求した服に着替えさせ、霊を憑依させた後に、会場の真ん中に据えられた椅子の上に立たせる。太鼓と歌は中断され、会場のすべての人が患者に注目する。治療師が木の根をすった汁に香水を混ぜた葉に古い銀のコインを浸して患者の口に七回つけ、名前を言うように促すと、やがて患者に憑依した霊は自らの名前と系譜や出身地について叫ぶように告げる。それを聞いた周囲の霊たちは「ホー、ホー」という歓喜の声を上げて喜び合う。

その後、患者の霊を交えて歌や踊りが続けられ、治療師が患者の霊や他のワナワリに憑依した霊たちに供物を

ふるまう。ンゴマの最後には、患者の両手を特殊な鎖と赤い布で結んで、その手の上にアルミ盆を乗せて座らせ、その周りを憑依された者たちが踊りながら観客からンゴマへの援助金を集める。これが終わると、すべての治療過程が完了する。

以上が憑依の治療儀礼の過程である。治療を終えると患者は固有名をもつ個性的な存在である霊と一種の共生関係をもつようになり、霊によって課される日常的な禁忌 *niko* を守り、ワナワリの一人として新たな患者の治療に参加したり、治療師として活動をはじめたりするようになる。すなわち、コモロ社会における憑依治療は病氣治療としてだけでなく、患者が霊と関係を結ぶことで新たな社会に加入するイニシエーションとしての意味をもっているのだ。ンゴマを通じて患者は健康を回復するだけでなく、霊をもつ集団への新加入者となり、霊と人間の主体が交錯するような独自の存在様式に基づく社会空間の中で生きることになるのである。

三 三つの語り口

コモロ諸島のマオレ島で憑依について調査を行ったランベクは、このような憑依治療の通過儀礼としての構造について分析し、憑依治療が患者にとっての病氣治療やイニシエーションとして意味をもつだけでなく、新たに登場する「霊にとってのイニシエーション」という構造をもっていることを指摘している⁽⁴⁾。彼は、割礼や結婚式などの人間の通過儀礼と共通する内から外への空間移動や、薬草や香の匂いの意味をめぐる二項対立的な象徴構造の分析から、治療儀礼を通じて、霊が患者を媒体として患者の家族や村の人間社会に新たに登場するという霊の社会化が行われる象徴的仕組みを明らかにした。

しかし、ランベクは構造主義的な分析から儀礼の首尾一貫した象徴構造を見出そうとし、病氣治療が霊のイニシエーションという論理と矛盾なく結び付くものとして描こうとすることで、出来事としての憑依に伴う不確定な展開を捉えようとはしていない。それに対し、本稿では、同様なンゴマの構造的特徴について、儀礼をめぐる語り口、あるいは隠喩的秩序という視点から検討することによって、儀礼を構成する複数の語り口概念構造がそれぞれ儀礼の異なる主題を中心化することで、実践の

多様性と対話的状况を産み出しているということを明らかにしたい。

ンゴマをめぐる人々の語りには、一連の穩喩的関連性によって結びつく以下の三つの語り口を見出すことができる。⁽⁵⁾

・「治療」の語り口

まず、これまで記述してきたようにンゴマは霊がとり憑いたことによる「ジニの病氣」*uwad'e wa djini*を「治癒」*upvona*し、その「痛み」*ukodza*や「苦しみ」*taamb'u*を取り除くための「薬」*dalao*による「治療」*uzihira*として基本的に語られる。

霊が人間にとり憑いて干渉するやり方はさまざまであるが、ほとんどの場合には何らかの病氣の症状として現れる。コモロにおいて病氣は、「神の病氣」*uwad'e wa Mungu*、「呪術の病氣」*uwad'e wa 'im dunia*、そして「ジニの病氣」の三つの範疇に分類される。神の病氣は神の定めた運命に基づく病氣であり、病院での医療や伝統的な薬によって治療されるものである。呪術の病氣は人間が仕掛けた呪術によってもたらされる病氣のこと

であり、これは専門の呪術師や霊媒によって治療されるものである。そして、「ジニの病氣」は憑依霊によってもたらされる病氣のことであり、それは他の治療方法では治すことができず、ンゴマを通じて患者の健康の回復を霊に同意させることが必要とされる。

これらの病氣の分類は症状の違いによるものというよりは、特定された原因と治療方法によるものである。病氣が霊によるものであるという診断が説得性をもつようになるのは、身体的症状にしろ精神的症状にしろ、個々の症状の現われそのものよりも、その症状がなかなか治療されず慢性的になったり、たびたび返すという事態にあるようだ。霊にとり憑かれた経緯について語る時に共通して見られる特徴は、長期に渡り病院などで様々な治療を試みたにも関わらず病氣が治らず、最後にンゴマによって健康を回復したという筋書きである。

憑依霊はそうした病氣の異常性をもたらし存在として登場する。しかしンゴマの目的は、他の病氣治療とは異なり、病氣の症状に直接に対処するものではなく、またエクソシズムのように原因とされる霊を攻撃したり、排除したりするものでもなく、むしろ霊を宥め、満足させ

ることで患者との肯定的な関係を結ばせようとするところにある。憑依は単にある種の病気を説明し、それに対処するための文化的装置というよりも、むしろ病気は霊と患者との新たな関係の始まりを記し付け、両者の関係によって展開されるその後の憑依という出来事を生成するものなのである。ンゴマは霊と患者の関係を社会的に成立させるものなのだ。

・「結婚」の語り口

ンゴマを通じた霊と患者の一種の共生関係の成立という事態は、結婚に喩えられた一連の語り口によって構成されている。原則的に妻方居住婚であるコモロ社会では花婿が花嫁の家へと婚入するように、霊は患者と結びつくことでその家族の内に登場するものとして語られるのである。ンゴマを済ませ、霊をもつようになることを「霊と結婚する」ufunguwa na djiniと言うように、霊と患者の関係はしばしば「花婿」bwana-harusiと「花嫁」bweni-harusiの関係として、そしてンゴマを一種の「結婚式」ndolaとする結婚の隠喩によって語られる。そもそも霊が人間にとり憑く、しかも女性に多くとり憑

くのは、霊がその人間を「好き」upwendzaになったからだと言われ、霊にとり憑かれた人は霊と「婚約した」umundiziwaとも言われる。また、ンゴマを済ませたにも関わらず、霊がその患者にまったく憑依することも、干渉することもなくなったような場合、霊が患者と「離婚した」ufungulwaという言い方もされる。

さらに結婚の隠喩は、霊を家族の一員であるかのように語る語り口へと結びついている。霊は患者やその家族との間で、まるで家族の一員であるかのような継続的で親密な関係を築くこともある。とり憑いた者の身体を介してその家族の病気を治療したり、問題を解決したりするようになった霊は家族から「家のジニ」djini la tahoと呼ばれる。また、母親のもつ霊によって病氣治療などを受けて育った子供たちから霊は「育ての親」mleziと呼ばれたり、あるいは子供の指導者としての母方のオジに対する親しみと敬意を示す「ジヨンバ」djombaという呼び方をされる。そして霊の方でも彼らを「我が子」mwana wanguと呼び親愛の情を示したりもするのである。

しかし、この結婚の隠喩は字義通りのものではなく、

霊と患者が実際に夫婦関係をもつことを意味してはいないし、ンゴマが実際の結婚式であるとは考えられていない。ある男性の霊が若い娘に憑依した（結婚した）ことに腹を立てたその霊の妻（もちろん霊）が、儀礼の最中に夫婦喧嘩をするといった事や、ごく希にだが実際に霊と性交をもったという話を聞くこともあるが、そのような隠喩的想像力の展開する可能性を含んでいるとしても、ランベクが指摘しているように、結婚の隠喩は基本的に霊と患者やその家族とのある種の契約に基づく姻族の関係を指示するものと言えるだろう。霊との契約を交した患者やその家族は、霊が課す禁忌を守り、義務を果たす代わりに、霊による保護を受け、無料で病気などの問題の解決を頼むことができるようになるのだ。結婚や家族の語り口は、そうした霊との関係を構成しているのである。

・「シュング」の語り口

新たな霊と患者のペアの成立は、単に患者個人やその家族内だけでなく、広く村や地域社会の問題でもある。ンゴマは、患者をワナワリの集団に新たに加入させるも

のであると同時に、患者にとり憑いた霊をすでに村や地域に登場している霊の集団に加入させるといふ二重のイニシエーションを実現するものなのである。特にコモロの憑依を特徴づけているのは、人間社会に登場する数多くの霊同士が親族関係や友人関係をもっており、そうした霊同士の関係がンゴマのコンテクストにも重要に関わってくるという「霊の社会性」にある。ンゴマには、患者にとり憑いている霊の親族や、同じ種族の仲間の霊が多数招待され、人間に憑依して登場する。ンゴマは患者の霊だけでなく、そこに招待される親族や仲間の霊たちを楽しませなければならず、もし仲間の霊たちがンゴマに対し不満を示し、患者の霊の明かした名前を認めなければその治療儀礼は失敗に終わるとされる。

このような霊のイニシエーションとしてのンゴマに焦点を当てる語り口として、「シュング」shunguの語り口がある。シュングとは、村の成員が加入する儀礼的な階梯制度、あるいはその組織のことを言う。村ごとに男性と女性のシュング組織があり、各成員が子供の割礼や結婚式などの通過儀礼に際して組織の成員に対し決まった数の牛や山羊を屠殺してご馳走を作り、饗宴を催す義

務を負うという制度である。シュングの起源は、毎年、收穫の後に村の親族内の各家庭が持ち回りで開いた饗宴であると言われており、その基本原則は「誰かのシュングを食べたなら、自分もその人にごちそうしなければならぬ」という互酬制である。シュングを行うことは地位階梯を上ることを目的としているというよりも、仲間内での義務の履行による地位の成就とみなされている。ここでは複雑なシュングの組織や制度について詳述することはできないが、村の社会生活や人々の人生にとってシュングの義務(fardhw)の履行は非常に大きな名譽(sheo)の問題であり、それを果たせないことは恥じ(ḥu)とされている。これと同様に、ンゴマは患者の靈が果たすべき義務であり、名譽の問題として語られるのである。

ランベクは結婚とシュングを結びつけた制度として考へ、人間の場合、結婚式に伴い行われるシュングでは花嫁の親族が花婿の同世代の仲間に対するシュングの履行を用意するように、患者(花嫁)の家族が靈(花婿)の仲間に対する饗宴開催の義務(シュング)の履行を用意すると解釈し、それにより靈が患者やその家族に加入す

るという点を強調する。しかし、本来シュングは結婚とは別な制度であり、必ずしも結婚式で行われるものではない。またムワリ島の場合、結婚式のシュングにおいてもシュングの履行を準備するのは花婿自身であり、花嫁の親族はその準備を手伝う程度にすぎない。筆者の調査によれば、ンゴマがシュングとして語られる時に問題とされているのは、むしろ靈同士がもつ社会性であり、互酬的な交換によって築かれる共同体的秩序である。ンゴマは靈の社会的義務なのである。患者の靈は、仲間への敬意(hishima)を示すために豪華な供物を準備し、歌と踊りによって楽しませるのであり、仲間の靈たちはその饗宴が十分に満足するものである場合に限って、患者の靈が明かす身分を承認し、仲間あるいは家族として受け入れるのである。

・語り口の関係

これら三つの語り口は、相互に結び付くことによって病氣治療が同時に通過儀礼でもあるようなンゴマの秩序を構成するものである。コモロ人の解釈によれば、治療の語り口と結婚の語り口とは「病氣をもたらししているジ

ニを満足させることによって病氣は治る」という考え方によって結びつき、さらにそれは「患者のジニを満足させるためにはその家族や仲間のジニたちをも満足させなければならぬ」という考え方によってシュングの語り口とも矛盾ないものとなる。すなわち、これらの語り口は、病氣にはじまり、患者と霊との関係を確立すること、霊と患者が新たな規範による社会に加入するという治療儀礼の全体的過程と一致しており、またその各段階における実践を構成する語り口となっているとみなすことができる。

しかしまた、これらの語り口は、それぞれがンゴマの異なる主題を中心化するものとして言説の違いを生み出しているともみなすことができる。ここで上げた三つの語り口のどれかが実際の出来事の局面で中心的な役割を果たすことで、そのンゴマの様相は異なってくる。患者が重い身体的病氣であったり、ひどい錯乱状態であるような場合には、憑依の出来事は受苦的な物語として進行し、ンゴマは患者の苦しみを取り除き、健康を取り戻すことに焦点が当てられる。ところが、ダラオが済んだ段階や、小さなンゴマを済ませた患者がその後大きなンゴ

マを開催する場合などには、患者はすでに病氣ではないことが多い。そうした時には、儀礼を構成するのは病氣治療の語り口よりもむしろ結婚の語り口やシュングの語り口が中心的となり、患者と霊との関係や、患者の霊と他の霊との関係に関心の焦点が当てられる。そして、ンゴマの通過儀礼としての側面はもはや受苦的な出来事としてではなく、むしろ肯定的な霊との関係が強調されるのである。

結婚の語り口が中心的な主題となるのは、霊と患者との姻族あるいは家族的関係に関心が集まるような状況においてである。「家のジニ」と呼ばれるような家族と親密な関係を結んだ霊は、母親から娘へというように、家族内あるいは近い親族に継承されることがある。このような場合には、ンゴマが行われる以前から霊の正体が知られていることが多く、ンゴマは霊と患者およびその家族との関係の再生産に関心が注がれる。

それに対しシュングの語り口で主題化されるのは、患者の身体状況や霊と人間との個別の関係ではなく、社会的存在としての霊のもつ共同体的な秩序である。霊はンゴマを通じて自らの名前と系譜関係を明らかにすること

で、霊の社会関係の内に位置づけられることになる。ンゴマはその社会的地位を仲間に承認させるために果たす義務であり、仲間に対する敬意の表明である。この語り口では、ンゴマを通じて霊の社会的秩序が再生産されることが主題化されるのである。コモロの憑依治療において重要なのは、このシュングの語り口に見られるような霊の社会的関係である。

これらの語り口は実際の出来事において矛盾なく結びついているというわけではない。ンゴマの意味づけはそれに関わる主体や状況によって異なるものであり、病気の治癒や霊との固有な関係を確立することに関心をもつ患者と、シュングの語り口に見られるような、ンゴマを通じて社会的秩序を再生産しようとする霊の社会的要請とは、実際の儀礼の執行において必ずしも折り合うものではない。以下では、シュングの語り口が主題化されたンゴマに関する事例を取り上げ、病気という個の経験からはじまる憑依の経験がこれらの語り口を通じた対話の中で社会的出来事として構成されていく過程について検討したい。

四 二度目のンゴマ

筆者はコモロ諸島のムワリ島で憑依治療の実態について調査を行い、具体的な治療の事例に関してできるだけその経過を記録してきた。F村に住むトゥマという名の中年女性の事例もその一つである。トゥマが病気になったのは結婚して二人の子どもを産んだ直後であった。産後に出血が止まらない状態になり、体調不良が長く続いた。病院の治療では良くならず、憑依の治療師に相談したところ、彼女の病気はとり憑いた霊によるものと診断された。彼女は一時的処置として小さなンゴマによる治療を受けて健康を回復したが、その時には治療を完全に終了しなかった。それ以来、彼女は村のンゴマに積極的に参加するようになり、時には霊に憑依されて踊ることもあった。

しかし五年ほど経つとトゥマは再び激しい頭痛や腹痛などの病気に苦しむようになった。再び治療師を訪れると、彼はトゥマに霊を憑依させて病気の原因を尋ねた。すると霊は自分が名前を明かすための大きなンゴマを行うように要求した。当時、夫と離婚していた彼女は儀礼

を催すための経済的余裕がなかったために、隣のンズアニ島に住む姉妹に援助を求めに行き、そこでンゴマを開いた。大きなンゴマの最後に彼女にとり憑いた霊が名前を明かして治療は無事に成功したはずであった。

ところが、トゥマのンゴマはこれで終わらなかった。

そもそも筆者が彼女に注目することになったのは、あるンゴマの最中に、彼女に霊が憑依し始めたところを周囲の人々（あるいは彼らに憑依した霊）によって取り押さえられるという事件を目撃してからである。ワナワリたちは憑依し始めて身体を激しく震わせるトゥマを押さえつけ、霊が自分の名前を叫ぼうとするとその口をふさいだり、殴りつけたりしたのである。

聞き取りを進める中で、F村のワナワリあるいは彼らの霊たちの一部がトゥマに対しンゴマをもう一度行うように要求しており、トゥマがそれに反発していることが明らかになった。それは前のンゴマ自体に何らかの不備があったからではなく、トゥマが自分たちの村で治療を行わなかったことに対する非難であった。F村のワナワリ、あるいは彼らを通じて登場する霊たちは、健康を回復してムワリ島に戻ってきたトゥマが、以前と同様に自

分たちのンゴマに参加することを拒否し、トゥマに霊が憑依して名前を言おうとするとそれを邪魔するものである。そして彼らはトゥマに対し、もう一度F村でンゴマを開催し、自分たちをもてなすように要求しているというのだ。

トゥマは「マウ」*mau*を課せられたのである。マウとは結婚式やシュングなどの儀礼の開催に際して、儀礼が十分に満足が行くものでなかったり、なにか不備があった場合や、仲間に対する相互的な義務を怠った場合に課せられる一種の制裁である。マウを課すことを「マウを打つ」*uema mau*と言ひ、罰として儀礼をもう一度行なうことを「マウを請う」ことを「マウを支払う」*uowa mau*と言ひ。例えば結婚式を行ったのに、親しい人を招待しなかった場合、招待されなかった人が結婚式を主催した人にマウを打つ。また、マウは儀礼を首尾よく為さなかった主催者の側にだけでなく、逆に、招待されながら出席しなかった人や、やるべき儀礼を行わなかった人にも課される。例えば結婚したのに結婚式を行わなかったり、仲間知らせなかったりした場合にもマウが課される。マウを打たれた人は、改めてそれらの人々を

招待し儀礼を開き、満足させなければならない。マウは特に親しい仲間内での相互的な互酬性の規則を逸した時に発せられる制裁なのである。

つまり、トゥマはF村で治療を行わず、結果としてF村のワナワリあるいは彼らの霊を彼女のンゴマに招待しなかったことに對しマウを課せられたのであり、もう一度F村で治療儀礼を行うように要求されたのだ。ワナワリたちはトゥマが自分たちのシュング(ンゴマ)で食べたのだから、自分たちにも敬意を示す供物を用意すべきであり、もしそうしないのならトゥマや彼女の霊がンゴマに登場することを認めないと主張したのである。

しかし、ンズアニ島で受けた治療には何の問題も無く、健康を取り戻し、霊との関係も友好的なものであったので、トゥマはもう一度ンゴマを行うことを拒否し、この仲間の仕打ちに對し反発した。トゥマは村で行われるンゴマに参加し続け、そしてしばしば憑依することもあり、その度にちょっとした騒ぎを起こしていた。それでも、トゥマは自分がすでに治療を完了したと主張して譲らなかった。また、村の治療師やワナワリの中にも、すでに治療を行ったトゥマがもう一度治療を行う必要はないと

言う意見もあったので、この対立は平行線を辿ったまま長く続いた。

ところが、結局、筆者の調査期間中にトゥマはもう一度ンゴマを催すことになった。トゥマと一部のワナワリとの対立が約一年あまりも続いた後に、トゥマは腹の具合が悪い状態が長く続くようになり、ときどき頭痛や霊が登場する悪い夢に悩まされるようになった。彼女が治療師に相談すると、治療師は今度もトゥマの霊を呼び出して話を聞いた。すると、トゥマに憑依した霊は、自分はずでにンズアニ島で治療を済ませて満足しているのだが、あの儀礼で名前を明かしていない他の霊がおり、その霊が儀礼を望んでいること、それに自分もまたF村の仲間の霊に敬意を示すために儀礼を催したいという意向を告げたのである。

こうして長いいざこざの末にトゥマの二度目のンゴマが行われることになった。ここではそのンゴマの中で起きた出来事の詳細については省かざるをえないが、ドラオの治療の後に、ンゴマの中で、トゥマにとり憑いていた四つの霊がつぎつぎと名前を明かし(最後の霊はまだ幼少であったために名前を言うことができなかったが)、

仲間の霊が彼らを祝福して迎え入れることで儀礼が終了した。

・憑依の儀礼的秩序

このトゥマの二度目のンゴマに至る事例では、患者の身体の状態や患者自身の霊との固有な関係についての言説と、霊の社会的秩序についての言説とが対立することによって出来事が展開されている。ワナワリあるいは彼らの霊たちが、トゥマに対し霊社会の共同性を主題とするシュングの語り口によって、仲間に対する義務の履行を行うよう要求したのに対し、当初、トゥマは自分がすでに病気ではなく、それは自分にとり憑いた霊が名前を明かして自分と「結婚した」からであり、霊とは友好的な関係にあると主張し、もう一度ンゴマを行うことを拒否していた。「病氣治療」や「結婚」の語り口に導かれた、自分自身の身体の状態や霊との関係についてのトゥマの解釈は、他のワナワリが主張する霊の社会的秩序に関する解釈と折り合うことがなかったのである。ところが、トゥマのちょっとした体調不良が再び憑依という解釈枠組みに取り込まれ、新たな物語を喚起したことを契

機に、事態は実に都合がよすぎるとも見える解決へと導かれることになる。すなわち、トゥマ自身ではなく、彼女に憑依した霊が仲間の霊への敬意を示したいという意向を告げるとともに、さらに新たな霊がトゥマに登場するという事実を明らかにすることになったのだ。これにより、トゥマはこれまでの自らの主張に反するとしても、霊の意向としてンゴマを開催することができるようになっただけでなく、その儀礼において新たな霊が名前を明かすのであるとしたら、彼女にとってもそれは意味のあるンゴマになったと言えるだろう。こうして個人の経験と社会的秩序が上手く折り合いをつけるように事態は収束したのである。

実際にはトゥマの事例のような出来事は珍しいことであり、通常は自分の村でなくとも、どこで行おうとンゴマを済ませた者がもう一度治療を行うといったことは見られないし、ワナワリたちがンゴマの成就を承認しないといったこともほとんど起こらない。シュングの語り口の前提となる霊の社会性は、別々の人間に憑依する多数の霊による集合的ふるまいへの同調や、協同的な辻褄合わせによってのみ成立しうるものであり、それが主題化

されるかどうかは具体的な出来事の状況に強く条件づけられていると言えるだろう。トゥマの場合、シュングとしてのンゴマという主題が中心化されたのはいくつかの条件が考えられる。トゥマが特にワナワリたちから非難されることになったのは、彼女がンズアニ島で大きなンゴマを済ます以前からF村のンゴマに積極的に参加し、すでにワナワリの仲間内の一人とみなされていたことや、トゥマの病気がすでに良くなっていたことにより治療としての側面よりも通過儀礼としてのンゴマの側面が主題化されたと考えられる。

以上、トゥマの事例の検討を通じて、憑依という出来事が「治療」、「結婚」、そして「シュング」というそれぞれの語り口によって導かれ、患者の身体をめぐる社会的出来事として秩序づけられて行く過程を見てきた。ここに示されているように、ンゴマの儀礼的秩序はあらかじめ一貫した構造をもつものというよりも、個々の実践が形作る出来事の中で、儀礼についての異なる主題を中心化する三つの語り口が競合する対話の過程によって局所的に成立するものである。コモロの憑依のコンテクストを特徴づけている「霊の社会性」は、そのような対話

の過程において患者の個としての経験と重なり合うものとして浮かび上がって来るのである。

(1) コモロ諸島は、ンガジジャ島、ンズアニ島、ムワリ島、マオレ島の四つの島から成り、約五六万人(一九九九)の主にバントゥ語族に属するコモロ人が、イスラムを信奉し、農業と漁業を主たる生業として生活している。本稿は、筆者がムワリ島において一九九三年から一九九七年にかけて実施した延べ約二年半の現地調査に基づいている。

(2) ジニは、アラビア語ではジン^①などと呼ばれる存在で、人間と同様に神によって創造された存在としてイスラムの世界観に登場するものである。ジニには多様な種族が存在しており、調査地のムワリ島では、コモロ諸島に住むとされるダチムロニ、ムガラ、パトロシ、ベヴォ・ラ・シムワリ、ガラ、ミココ、アラブ起源のラウハニ、マダガスカル起源のトゥンバ、アフリカのベンバ島起源のレワなどの種族が存在していた。コモロにおける霊観念に関しては拙稿(花淵2000)で詳しく論じている。

(3) 正確な統計ではないが、成人女性の三〇%近くが複数の霊をもっており、ほとんどの人が彼らを通じて人間社会に登場する霊と何らかの形で関わり合いながら生活している。

(4) ランベク(Lambek 1981) はコモロ諸島・マオレ島のマダガスカル系住民における憑依について調査を行って

おり、彼の事例は筆者が調査したムワリ島のバントゥ語族系のコモロ語を話す人々の信仰形態とは多少の相違が見られるが、憑依治療の基本的な構造は共通している。

(5) 儀礼の語り口、あるいは隠喩的秩序という視点は浜本満氏の一連の論考(浜本1992、およびwww上で公開されているドゥルマの屋敷の儀礼的秩序をめぐる一連の論考)に依拠したものである。隠喩的な語り口が現実を構築する仕組みに関する理論的基礎付けについてはこちらを参照して頂きたい。

【参考文献】

花浏馨也 1999.『憑依という振舞いーコモロにおける霊の人

格と主体性に関する考察』一橋大学博士論文

花浏馨也 2000.『コモロにおける憑依霊の種族、親族、個体』アジア・アフリカ言語文化研究 No. 59 東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所

浜本満 1992.『『子供』としての憑依霊・ドゥルマにおける飄蕩子供を連れ出す儀礼』『アフリカ研究』vol. 41

<http://dzua.misc.hit-u.ac.jp/~hamamoto/research/manuscript.html> において公開されているドゥルマの屋敷の儀礼的秩序をめぐる一連の論考

Lambek, M. 1981. *Human Spirits: A Cultural Account of Trance in Mayotte*. Cambridge Univ. Press: New York

(一橋大学大学院社会学研究科助手)