

聖霊の贈与

——ガーナ南部のカリスマ派独立教会における癒しの儀式と女性

一章 はじめに

石井 美保

一九九九年から二〇〇一年にかけて、私はガーナ南部の村落社会で人類学的な長期調査を行っていた。私が暮らしていた村落には、妊産婦をはじめとする多くの女性たちが集う教会があり、ここでは聖霊の預言に基づく癒しの儀式が行われていた。本稿は、この教会に参与し、癒しの対象となる女性たちの経験をわずかなりとも理解しようとする試みである。

以下に、より具体的に本稿の目的を述べておきたい。本稿の目的は、西アフリカのガーナ共和国における独立教会 (African Independent Church: AIC) に焦点を当て、ポスト植民地期のアフリカ社会における独立教会の現状とその独自性を明らかにすることである。また、本稿では、アフリカ社会を対象とする従来の人類学的な教会研究が、男性信者層の動向を分析の中心としてきたことを指摘するとともに、独立教会における女性信者の存在に焦点を当て、教会に参与する女性の両義的な立場について考察していきたい。¹⁾

一 サハラ以南アフリカの植民地状況と教会研究

はじめに、先行研究の流れを概観するとともに、本稿の視座を明らかにしたい。

サハラ以南アフリカを対象とする人類学的な教会研究の先駆けとなったのは、植民地期における一連の独立教会運動研究である [Sundkler 1961, Lanternari 1963, Balandier 1963]。これらの研究は、植民地化にともなう急激な社会変化に際して、アフリカ人が「キリスト教」という外来の宗教を彼らなりに解釈し、在来信仰と混濁させつつ、独自の教会を創造していく過程を描いている。これらの古典的な研究において、独立教会運動は植民地支配に対する現地住民の創造的な抵抗と順応をあらわしていると考えられ、危機的な状況にある人々に癒しを与える「虐げられた者の宗教」として理論化された。⁽²⁾

他方、歴史学的な視点を重視する人類学者たちは、アフリカの植民地統治において宣教団や伝道教会が果たした役割について調査研究を行ってきた。たとえば、コマロフ夫妻は十九世紀以降の南アフリカ地域における、英国非国教徒(Nonconformists)をはじめとする宣教団の活動について、主に公文書資料に基づく詳細な分析を行っている [Comaroff and Comaroff 1986, 1991, 1992, 1997]。コマロフ夫妻は、南アフリカ内陸部に居住するツワナ民族のサブ・グループであるツィンディ社会を対象に、灌漑施設の整備や一夫一婦制の導入をはじめとする英国非国教徒の活動が、現地の伝統的な社会システムを変容させていく過程を明らかにした。また、コマロフたちは、宣教団による教育・啓蒙活動や衛生管理によって現地住民の意識と身体が規範化され、西欧近代的な「個人」へと再編されていく一方で、識字の普及や改宗を契機として、人々の間に植民地支配への抵抗を求める歴史意識が構築されていく過程を描いている。⁽³⁾

以上のように、植民地期のアフリカ社会を対象とした人類学的な教会研究の多くは、在来社会におけるキリス

ト教の影響を、西欧列強による植民地化と近代化の一端として分析してきた。これらの研究はいずれも、アフリカ社会における宣教団の活動を、伝統的な社会システムや価値観の変容をうながす植民勢力の先兵とみなす一方で、外圧的な社会変化への抵抗と苦境からの救済を可能とする手段として、アフリカ人による教会運動を意味づけている。つまり、これらの先行研究によれば、植民地化とキリスト教の布教によってアフリカの伝統的社会は決定的な変容をこうむったが、じつは宣教団による啓蒙と改宗、教育と近代化の試みこそが、こうした従属的な植民地状況への抵抗を可能とする「近代的主体」としてのアフリカ人を生み出したのだとされる。⁽⁴⁾

植民地期を対象とした先行研究では、このようにアフリカ社会における諸教会の活動は、西欧列強による植民地支配の一翼を担うとともに、アフリカ人による抵抗運動や従属状況への批判を可能とする手段として解釈されてきた。また、現地のアフリカ人信者の存在は、宣教団の教えや規範を内面化しつつ、植民地支配からの脱却を目指す「啓蒙された主体」として描かれる傾向にあった。⁽⁵⁾

二 ポスト植民地期のアフリカ社会とペンテコステ派教会

さて、植民地状況に焦点を当てた以上のような諸研究に対して、ポスト植民地期のアフリカ社会を対象とする近年の教会研究は、新たな展開をみせている。これらの研究にみられる顕著な特徴は、現代アフリカ社会における教会の「近代性」と「国際性」への注目である。近年の研究の多くは、二十世紀末頃からアフリカの諸都市で興隆してきた新たなペンテコステ派教会に着目し、教会の諸活動にみられる実利志向的であり国際的な側面を指摘している [Gifford 1994, 1998; van Dijk 1997; Hackett 1998]。

たとえば、ガーナ共和国を調査地とするギフォードは、一九八〇年代以降首都圏を中心に発展している新たな

ペンテコステ派カリスマ教会 (New Churches: 以下「新教会」と呼ぶ) について、つぎのように述べている。⁽⁶⁾ これらの新教会は、信仰福音 (Faith Gospel) による社会的成功と富の蓄積を重視している。また、新教会では、欧米的なソウルやラップの要素をとり入れた音楽の演奏が集会の重要な構成要素となっているほか、各種のメディアを利用した積極的な宣教活動が行われている。さらに、新教会のもつ重要な機能として、信者に対する福利更生サービスの提供と、国際的なネットワークを利用した海外渡航の仲介を挙げることができる。こうした実利志向的な教義と活動によって、新教会は都市中流層の上昇志向と企業家精神に訴えかけ、とくにエリート青年層の圧倒的な支持を得ているとこう [Gifford 1998 : 76-96, 321, 335-336]。

以上のように、ポスト植民地期を対象とする近年の教会研究の多くは、都市部を中心に興隆している新たなペンテコステ派教会の実利志向性を指摘するとともに、教会の提供するネットワークや各種メディアを利用した信者の国際的な活動と連帯という、「近代的」側面を明らかにしている。

三 先行研究の問題点と本稿の視座

以上の先行研究は、十九世紀以降のアフリカ社会における諸教会の動向と変遷を明らかにするとともに、アフリカ人を中心とする教会運動の独自性を提示しているという点で、きわめて重要である。その一方で、従来の研究には以下に挙げるようないくつかの問題点がみられる。

第一に、先行研究の多くにおいて、アフリカ社会における諸教会の活動は、植民地化と脱植民地化、近代化とグローバル化をはじめ、西欧世界を震源とする大規模な社会構造変化の一環であるとみなされており、アフリカ人による教会運動は、そうした外圧的な社会変化に対する「反応」の一部として解釈されている。⁽⁷⁾ この点と関連

して、第二に、植民地期から独立運動を経てポスト植民地期へというアフリカ社会の歴史的な変遷に対応するかたちで、先行研究の主な対象領域は、伝道教会から独立教会へ、そしてペンテコステ派教会へと移行している。このことは、植民地化から脱植民地化を経てグローバル化へという、単線的な歴史的展開の時系列上にアフリカ社会の教会運動を位置づけるといふ、分析者側の暗黙の前提に基づいていと考えられる。

いかえれば、先行研究の多くでは、宣教団による布教と改宗から、アフリカ人を主体とする独立教会運動を経て、各種のメディアやネットワークを駆使した近代的なペンテコステ派教会の形成へという、アフリカにおける教会運動の「段階的進化」が仮定されているといえる。同時に、教会に参与するアフリカ人の存在は、宣教団による啓蒙の対象としての「ネイティヴ」から、独立運動の担い手としての「啓蒙された主体」へ、そして近代世界への参入を希求する都市中流層へというように、いずれもマスとしてのアフリカ人信者として設定される傾向にある。また、その際に分析の中心とされてきたのは、男性であるアフリカ人信者たちの改宗であり運動であった⁸⁾。

以上の問題点のうち、従来の教会研究に内在する男性中心的な視座に対しては、いくつかの異論が提起されている。たとえば、タンザニアのマサイランドを調査地とするホジソン [Hodgson 1999] は、改宗をテーマとする従来の人類学的研究が往々にしてジェンダーの問題を無視してきたことを指摘し、改宗という経験における男女間の差異が、ジェンダー化された現地社会の政治経済関係といかに絡み合っているのかを明らかにすべきであると述べている。ホジソンは、マサイランドで活動を行っていた宣教団が、現地社会の実権を握るマサイ男性の改宗を目指していたにもかかわらず、実際には多くのマサイ女性の改宗を導いたという事態を描き、マサイ女性にとってキリスト教への改宗は、政治経済的な領域における男性の優位性に対して、霊的な領域における女性たち

の力を強化するとともに、男性の支配から逃れうる独自の社会空間を創出する実践であったと述べている。⁽⁹⁾

ホジソンの議論は、アフリカ人信者の存在を一枚岩的にとらえがちな従来の見方に対して、改宗という経験におけるジェンダー的な差異の重要性を提起したという点で重要である。だが、このような見方は、教会への参加による女性のエンパワメントとアイデンティティの構築を強調する一方で、男性中心主義的な「伝統社会」からのキリスト教による「救済」や、啓蒙と教育による女性の「主体化」という近代化モデルを踏襲しているように思われる。いいかえれば、これらの議論では、宣教団による啓蒙と規範化を通じた「近代的主体」の形成という、独立教会運動研究以来の解釈モデルが再生産されている。

以上から、つぎのような疑問が導かれる。アフリカ社会における教会組織と信者たちは、先行研究が前提としてきたように、宣教団による「ネイティヴ」への布教から、「啓蒙された主体」による独立教会運動を経て、都市中流層を中心とする国際的なペンテコステ派教会の興隆にいたるような、「段階的進化」の道のりをたどってきたといえるのだろうか。

また、教会に参加する現地の人々、なかでも女性たちにとって、教会は「エンパワメント」や「アイデンティティの構築手段」としての意味をもつといえるのだろうか。一言でいうなら、アフリカ社会において教会は、アフリカ人の近代化と主体化に貢献する、すぐれて公共的なエージェントとして機能してきたといえるのだろうか。この疑問にわずかなりとも答えるために、本稿では、一九一〇年代にゴールドコースト南部の村落部に設立された独立教会の活動を検討する。都市部における新たなペンテコステ派教会のめざましい興隆に対して、癒しに特化した古典的なアフリカ独立教会の衰退が指摘される現代 [Gifford 1998: 62, 95] において、この教会は妊産婦や長期療養患者にひらかれた施設として多面的な役割を果たし、地域社会を越えて多くの信者を獲得している。

この独立教会に焦点を当てることによって、本稿では、現代ガーナ社会における独立教会の根強い存続の背景を明らかにする。また、本稿では独立教会の儀式における女性の身体性に着眼し、「エンパワーメント」という言葉によっては汲みつくせない、女性信者の両義的な立場について考察する。

二章 独立教会の実践

一 フェイス・サルベイション教会の歴史

本節では、ガーナ東部州に拠点をもつ独立教会のひとつであるフェイス・サルベイション教会(the Faith Salvation Church)を事例として、首都近郊の農村部における独立教会の現状と特徴を検討していききたい。

私が現地調査を行ったO村は、東部州アケム(Akyem)地方に位置する人口約千人の開拓移民村である。O村は、十九世紀末にはじまるココア栽培の発展に伴い、東部州アクアピン(Akwapim)丘陵から移住してきた開拓移民であるグアン(Guan)民族とアカン(Akan)民族、アケム地方の先住民であるアカン民族、そしてヴォルタ州と隣国トーゴから出稼ぎ労働者として移住してきたエウエ(Ewe)民族を中心に形成された。

まず、O村で活動している教会諸派についてみていきたい。O村には六つの教会組織が存在し、礼拝や日曜学校の開催などを通して信者の宗教教育に携っている。

各教会への住民の所属状況を示したものが表1である。キリスト教徒である計六一三人の住民のうち、プレスビテリアン教会に所属している住民がもっとも多く、全体の約三割を占めている。O村の教会組織のうち、フェイス・サルベイション教会以外はすべて欧米の宣教団を母体とし、首都アクラに本部をもつ伝道教会である。後

表1 O村住民の教会所属状況*

教会 民族	プレスビ テリアン	ペンテ コスト	ニュー・ア ポストリック	メソディ スト	S.D.A	フェイス・サ ルベイション	ローマン・ カソリック	その他	不参加	計**	参加者 (%)
アカン/ グアン	126	82	20	23	21	24	8	21	59	384(325)	84.6
エウエ	37	21	60	16	18	4	13	27	155	351(196)	55.8
アゲンメ	17	29	1	2	0	0	7	5	8	69(61)	88.4
その他	6	11	3	8	0	0	0	3	18	49(31)	63.3
計	186	143	84	49	39	28	28	56	240	853(613)	71.9

* 5歳以上を対象とする。

** カッコ内は教会参加者合計。

述するように、フェイス・サルベイション教会は礼拝堂に加えて長期療養患者用の宿泊施設を有し、独自の礼拝と祈禱の実施によって村落の外からも多くの信者を集めている。⁽¹¹⁾

つづいて、フェイス・サルベイション教会に焦点を当て、この教会の歴史と現状を概観したい。フェイス・サルベイション教会は、米国に起源をもつペンテコステ派運動の浸透に先駆け、二十世紀前半にゴールドコーストで興隆した初期カリスマ運動によって形成された、古典的なアフリカ独立教会の一つである。⁽¹²⁾

一九一八年にフェイス・サルベイション教会を創設したのは、サムスン・クロファとエドワード・クロファという兄弟である。二人はメソヂイスト教会の信徒であったが、弟のエドワードはある日、「兄と共にアデソワシ(Adesowase)の洞窟へ行け」という聖霊(sunsum kronkron)⁽¹³⁾からの啓示を受けた。そこで兄弟は、聖霊に告げられたとおりバケツ一杯の水と少量のトウモロコシ粉、砂糖、塩を携えて洞窟に赴き、そこで三ヶ月間を過ごした。この間に二人は聖霊の声を聞き、新たな教会の創設にかかわる預言を受けた。兄弟は、聖霊の預言にあらわれた聖句から教会の名を「フェイス・サルベイション」と定め、アクアピン丘陵とアチェム地方を中心に布教活動を開始した。現在、この教会は東部州の町スム(Suum)を本部とし、首都アクラやクワウ(Kwahu)をはじめとする町村に合わせて二十五の支部をもつ。

表2 預言者の治療対象

	疾患	数
1	妊娠・出産	15
2	乳幼児の疾患	8
3	癲癇	5
4	腰痛	5
5	切り傷	4
6	咳	4
7	腫瘍	4
8	へビの毒	4
9	霊的な疾患	4
10	痔疾	3
11	腹痛	3
12	めまい	3
13	その他	23
	計	85

フェイス・サルベイション教会の特色は、牧師のほかに預言者 (prophet / *adiviso*) が重要な役割を果たしているという点にある。O村のフェイス・サルベイション教会では、預言者が信者に対する祈禱や病氣治療を行うのみならず、教会の組織と運営にかかわる職務全般を担っている。

教会の預言者兼運営者であるダニエル・アジェイ氏は、一九五四年にO村近郊の小集落であるココティエスア (Kokotiasno) に生まれた。彼の出生後まもない一九六〇年代の終わりに、アクアピン丘陵出身のコフィ・オフォリという人物によって、フェイス・サルベイション教会の支部がココティエスアに設立された。幼い頃に父を亡くしたアジェイ少年は、ある預言者との出会いによってフェイス・サルベイション教会の信者となったが、十五歳頃になると聖霊による語りかけがはじまり、これに基づいて他人の問題を言い当てたり病氣治療を行ったりするようになった。こうした超自然的な力の発揮によって、アジェイ少年は教会の預言者として活躍することになった。

アジェイ氏によれば、聖霊との交流は断食を伴う祈禱や夢の中で起こりやすく、聖霊の教えによって、彼は未
 来の出来事や病者の治療法を知ることができる。病氣治療
 の中でもアジェイ氏が得意とする分野は、癲癇や妊娠・出
 産にかかわる疾病または不調の治療である(表2)。アジェ
 イ氏は一九七六年にはじめて出産介助を行った後、スムの
 公立病院で助産の訓練を受け、一九九二年に公認助産士と
 しての免状を取得した。

フェイス・サルベイション教会は出産介助や病氣治療に

よって名を馳せており、他宗派の信者も治療を目的として教会を訪れる。患者のなかでも長期療養者は教会付属の宿泊施設に滞在し、断食を伴う祈禱や薬草を利用した治療を受ける。

以上、フェイス・サルベイション教会の歴史を概観してきた。次節では、この教会の具体的な活動実践について、病者に対する祈禱集会を中心にみていきたい。

二 祈禱集会と癒しの儀式

フェイス・サルベイション教会では、月曜日から木曜日までの毎晩、病者に捧げる祈禱が行われ、隔週の金曜日には断食を伴う祈禱集会が開かれる。また、毎週土曜日は安息日(Sabbath)とされ、朝九時から正午過ぎまで礼拝が行われる。さらに毎月、三日間連続して断食を伴う礼拝と夜を徹した特別な祈禱集会が開かれる。この月例集会にはスム近郊のみならず、アクラをはじめ他地域からも多数の教会関係者と信者が参加する。本節では、月例集会における祈禱を中心に、フェイス・サルベイション教会の実践を検討していきたい。

まず、礼拝堂の構成からみていこう。O村のフェイス・サルベイション教会は首都アクラから古都クマシに向かう幹線道路に面した村落中心部に位置している。O村で活動している教会組織の半数は建物を有さないが、フェイス・サルベイション教会はセメントづくりの礼拝堂のほかに長期療養患者用の宿泊施設をもつ。フェイス・サルベイション教会の礼拝堂は四方を壁で囲われており、北と東の二ヶ所に出入り口がある。東側の正面には一段高い説教壇が設けられ、赤い布で覆われた机の上には聖水と聖油、鉄製の呼び鈴、そして聖書が置かれている。また、正面の壁にはイエス・キリストの肖像画が掛けられている。壇上には預言者や牧師、助手をはじめとする教会関係者の席があり、その左右を囲むように男性信者が列席する。説教壇と対面する形で、礼拝堂の三分の二

近くを女性の席が占めている。通常の礼拝でも女性信者の数は参加者全体の六割から七割以上を占めるが、特別な集会では、三十人弱の男性参加者に対して九十人以上の女性が列席する。

つぎに、集会の内容を具体的にみていきたい。月例集会は、毎月最後の週末である金曜日から月曜日の早朝にかけて行われる。日中は、午前九時から午後三時頃まで断食を伴う礼拝が行われ、信者は白いヴェールと衣装を身につけて礼拝に参加する。日中の礼拝では、預言者をはじめとする指導者層による説教、参加者全員による賛美歌の詠唱とダンス、祈禱、そして献金がおこなわれる。日中の礼拝は、より厳粛であり秘儀的な儀式を伴う夜間の祈禱集会とは異なり、終始晴れやかで楽しげな雰囲気の中ですすめられる。

夜の祈禱集会は、午後九時過ぎから翌朝の未明にかけて行われる。このとき、女性信者は赤い衣装にヴェールをかぶり、男性信者は赤紫色のガウンを身にまとう⁽¹⁴⁾。夜間にはじまる祈禱集会では、赤いヴェールをかぶった女性たちがはやくから礼拝堂に集まり、患者たちはゴザを敷いて壁際に横たわる。夜九時になると教会の前庭で鐘が打ち鳴らされ、信者たちの集合をうながす。祈禱集会のはじまりは、合唱を導く女性信者の歌声によって告げられる。祈禱集会では四名の女性信者がマイクの前に集まって歌唱をリードし、これに合わせて女性たちの歌声が重層的な旋律を醸し出す⁽¹⁵⁾。やがて、歌の抑揚に伴われて預言者を先頭に、教会関係者たちが入場してくる。一行は呼び鈴の音に合わせて参列者たちの前を横切ると、壇上に着席する。

祈禱集会の中心となるのは、病者や妊産婦を対象とした祈禱と癒しの儀式である。集会の開始後、席についた預言者は両手で耳を塞ぎ、俯いたまま半時間近くじっとしている。やがて、預言者は突如として立ちあがると、激しい身振りを交えながら牧師や助手に向かって語りかけはじめる。この状態は、預言者が患者の容態と治療法について、聖霊からの預言を授かったことを示す。預言が生じると、その対象となった患者が指名されるか、預

言者自身が参列者の間に分け入って患者を説教壇の前に連れてくる。

このとき、預言者はしばしば聖水や聖油を口に含み、礼拝堂の天井に向かって勢いよく吹きかける。患者が説教壇に向かつてひざまずくと、預言者と牧師、助手たちがその周りを取り囲む。預言者は牧師と助手に向かつて激しく語りかけ、患者の容態と治療法を口述する。同時に預言者は患者に聖水を注ぎかけ、聖油を口に含むと患部に吹きかける¹⁶。さらに、預言者は鋭い掛け声を発しながら自分の掌や額を患者の患部に当てる。

集会の実践のなかでもっとも特徴的なものは、聖職者のガウンと腰紐を用いた癒しの儀式である。儀式が始まると、預言者と助手たちはガウンの腰に締めている赤紫色の紐を外し、これを患者の胸や腹にぐるぐると巻きつける。つぎに、ガウンを脱いで患者を頭からすっぽりと覆い、その上から幾重にも紐を巻きつけて患者の身体を縛る。患者が妊婦である場合には、彼女は仰向けに寝かされた上で、身体全体をガウンで覆われる。預言者は布で覆われた患者の身体をくまなくさすり、聖水を口に含んで吹きかける。この間、リード歌手に導かれた女性たちの歌声が礼拝堂に朗々と響きわたっている。しばらくの後、患者は預言者らによって紐を解かれ、布を取り外されて外界に顔をだす。患者が妊婦である場合には、彼女は預言者らによって助け起こされ、助手の男性に支えられてゆっくりと立ち上がる。その後、預言に基づいた疾病の療法を、助手が患者に説明する。

癒しの儀式のクライマックスには、預言者が振り撒く聖水のしずくを身に受けるために、病者や妊産婦をはじめとする信者たちが預言者の足元に寄り集まってひざまずく。信者の多くは女性であるため、この光景はあたかも一人の男性に多くの女性たちがとりすがっているかのような様相を呈する。

三章 フェイス・サルベイション教会の特徴

一 伝道教会における規範化作用

前節まで、礼拝と祈禱集会を中心に、フェイス・サルベイション教会の具体的な実践をみてきた。本節では、ガーナ南部の地域社会における伝道教会との比較¹⁷⁾という点から、フェイス・サルベイション教会の特徴を明らかにしていきたい。

第一章でみたように、植民地期のアフリカ社会を対象とした先行研究の多くは、宣教団や伝道教会が現地社会に及ぼした影響として、啓蒙と教育による現地住民の規範化と近代化を挙げてきた。二十世紀初頭からの長い歴史をもつ独立教会であるフェイス・サルベイション教会においても、やはり伝道教会と共通する「規範化」という要素が部分的にみられる。この点について、以下にやや詳しくみていきたい。

まず、伝道教会における一般的な規範化の作用を整理してみよう。村落社会に基盤をもつ伝道教会に共通してみられる規範化作用のひとつとして、第一に、時空間の分節と信者の行動の制約という点を指摘することができ。村落住民の大多数は、男女ともに農業や小規模な自営業を営んでいる場合が多く、日常生活の大部分を農地や庭、市場などの開放された空間で過ごしている。しかし、教会の礼拝や集会に参加するにあたって、参列者はセメント造りの建物の中に入り、男女別に区分けされた席につく。また、教会の礼拝では、信者は定刻に礼拝堂に集合し、一定の時間が経過するまでその場所に留まることが要求される。したがって、教会の活動は、空間的な配置と時間的な区分を設けることによって参加者の活動に制約を与え、その行動様式を部分的に規定するとい

う特徴をもっている。

第二に、集団としての聴衆の形成という点を指摘することができる。教会の礼拝では、長時間語りつづける機会と権利をもつのは牧師や牧師補佐、あるいは預言者をはじめとする教会の指導者たちである。彼らは聖書に依拠しつつ、神の言葉と行為について壇上から説教する。これに対して、参列者である一般の村民は壇上の説教者を見上げ、その言葉を拝聴する聴衆となる。同時に信者である聴衆には、説教者の「ハレルヤ！」という呼びかけに對する「アーメン！」という応答のように、説教者の問いや呼びかけに對して即座に適切な応答を全員で唱和することが期待されている。こうした説教の場において、神 (God / Onyame)⁽¹⁸⁾ と主イエス・キリストは、常に言及されながらも決して顕現することのない不在者であり、説教者自身がその代弁者として語る言葉を占有する。

第三に、普遍的で慈悲深い唯一神というイメージの強調と、互換・複製可能な象徴的要素の使用を挙げることができる。教会において、信者への説教でくりかえし強調されるのは、万人の祈りを聞きとどける慈悲深い救済者としての唯一神のイメージである。この神は、ガーナ南部の在来信仰における精霊 (sunan) や神霊 (obosom) のように危険で気まぐれな性質を伴うものではなく、祭祀にあたって煩雑な儀礼や禁忌も必要とされない。また、伝統的司祭 (okomfo) への憑依を通して顕現する精霊や神霊とは異なり、キリスト教の神は万人にとって不在であるがゆえに、逆説的に誰しもに平等に遍在しているといえる。さらに、伝統的な宗教祭祀では儀礼に用いられる個々の呪物の個別具体性が重要となるのに対して、聖書やキリストの肖像画のように教会で用いられる象徴的要素の場合には、その規格化された普遍性のゆえに、複製による再生産と流通が可能となっている。⁽¹⁹⁾

以上のように、時空間の分節と普遍的な神観の強調、そして互換可能な象徴的要素の利用を通して、伝道教会は地域社会に活動の拠点を築くと同時に地域住民を信者として編成し、その行動様式をある程度規定してきたと

考えられる。⁽²⁰⁾ この点について本稿で詳しく述べることはできないが、ガーナ南部における在来の宗教祭祀の場合には、特定の個人的な問題を抱えた依頼者が、たとえ遠隔地であつても自身の問題に応じた社を選択的に訪れる傾向にあった。これに対して伝道教会の場合には、礼拝に参加する信者は、ほぼ地域住民に限られている。つまり、伝道教会の信者は一般に、自分の所属する宗派教会の中でもわざわざ遠隔地に赴くよりも、地元の教会に参加する傾向にある。この背景にあるのは、万人にとって遍在する神という観念と、画一的な構造と互換可能な象徴的要素を備えた「普遍的」な教会空間の存在であると考えられる。⁽²¹⁾

二 フェイス・サルベイション教会の独自性

つづいて、伝道教会との比較という点からフェイス・サルベイション教会の特徴を考えていきたい。

フェイス・サルベイション教会は、前節でみたような規範化の作用を伝道教会とある程度共有している。フェイス・サルベイション教会は、他の伝道教会と同じく時空間の分節と聴衆の形成を通して、礼拝に参加する人々の行動様式を部分的に規定している。また、フェイス・サルベイション教会では、慈悲深い唯一神というイメージの普及と、聖書やキリスト像をはじめとする象徴的要素の利用、そして男女別に分かれた聴衆席と説教壇を備えた礼拝堂の構造などを通して、ある程度規格化されたキリスト教会の空間が創出されている。なかでも、フェイス・サルベイションの実践において顕著であるのは、説教や癒しを行う指導者層はすべて男性であるのに対して、聴衆の大部分を女性が占めていることである。この点において、フェイス・サルベイション教会における規範化の作用は、男性を規範化のエージェントとし、女性を規範化の対象とする不均衡なジェンダー関係によって特徴づけられているといえる。

だが同時に、フェイス・サルベイション教会の実践は、以下にみるように一般的な規範化と普遍化の作用を逸脱するような側面を持ち合わせている。

第一に、フェイス・サルベイション教会では、特定の色彩やヴェールの使用をはじめ、聖書に依拠した独自の戒律を信者に課しており、これらの戒律はフェイス・サルベイション教会に固有の象徴的要素となっている。第二に、フェイス・サルベイション教会では断食と祈禱、聖霊による預言に基づく癒しの儀式、そして妊産婦へのケアや癩癩などの疾病治療によって、地域社会を越えた広汎な領域から多くの信者を集めている。第三に、多くの伝道教会では宣教団によって紹介された賛美歌が合唱されているのに対して、フェイス・サルベイション教会ではアカン民族の伝統的歌唱法と共通する多声的な歌唱が歌われている²²⁾。また、この教会では女性が信者の大多数を占めており、夜間に行われる癒しの儀式では、女性信者の歌声が礼拝堂の空間を超えて村落内に響きわたる。後述するように、癒しの儀式で歌われる歌唱は、礼拝堂の構造それ自体がもつ視覚的・空間的な規範化の作用に対して、閉鎖空間を超えた音響空間の拡大と共同性の生成をみちびく可能性を秘めている²³⁾。

したがって、普遍的な教会空間の構築を基盤として地域社会に拠点を築いてきた伝道教会に対して、フェイス・サルベイション教会は規範化の作用を有する一方、完全には「普遍」たりえない特殊性、あるいは代替不可能性をあわせもつことによって、地域社会を越えた信者の獲得が可能となっているといえる。

以上のように、フェイス・サルベイション教会は、他の伝道教会にも共通する規範化の作用と男性中心的な構造をもちながら、その具体的な実践の中にみずからの構造を超え出る契機をはらんでいる。フェイス・サルベイション教会における女性信者の立場は、このような教会の構造内部における周辺性と、儀礼の実践における基層性という点から考察されねばならない。

四章 癒しの儀式の分析——女性の身体と共同性

一 聖霊による呼びかけと「救済」

本節では、ふたたび祈禱集会における癒しの儀式に立ち戻り、フェイス・サルベイション教会における女性の両義的な立場を検討していきたい。

第二章でみたように、フェイス・サルベイション教会では、聖職者のガウンと腰紐を用いた癒しの儀式が行われている。この儀式において、儀式の執行者であり治療者となるのはガウンと腰紐を身につけた聖職者たち、すなわち預言者や助手をはじめとする男性たちである。一方、この儀式において癒しの対象となるのは、主として妊産婦や不妊の女性、あるいは婦人科的な病を抱えた女性たちである。

預言者アジェイ氏によれば、腰紐とガウンを用いた儀式はつぎのことを意味している。すなわち、あらゆる疾病や不調は悪魔 (Satan / *obonsam*) の仕業である。ガウンで覆い隠され、腰紐で縛られた患者は、悪魔によって呪縛されているという患者の状態を示している。預言者たちは、聖霊の力を借りて病者をこの呪縛から解放し、自由の身として再生させるのだという。悪魔による病者の呪縛と預言者による救済を主題とするこの儀式について、まずはアジェイ氏による解釈に寄り添いつつ、ジェンダー的な役割配分と女性の身体の問題という点に着眼して分析していきたい。

先述したように、癒しの儀式において主な対象となるのは、信者の大多数を占める女性である。なかでも、フェイス・サルベイション教会では妊娠と出産、産後女性のケアに尽力しているために、妊産婦に対して特別な祈禱

が捧げられる⁽²⁴⁾。このように癒しの対象となる信者の多くは妊産婦や疾病をもつ女性であるが、彼女たちは妊産婦であり病者であるというその特殊な状態によって、常態とは異なる身体的なしるしを帯びた、いわば境界的な存在であるとみなされている。

このように境界的な存在である女性たちは、癒しの儀式において男性の手で幾重にも縛られ、地面に横たえられ、男性のガウンによって覆い隠された身体——不自由な、動かない身体——と化す。このとき視覚的にあらわれてくる関係性は、「悪魔による呪縛と聖霊による救済」という構図であるというよりも、地面に横たえられ、覆い隠された「不自由な身体」としての女性と、彼女たちをみずからの手で縛り隠しながら、ふたたび解き放つ男性という構図である。

先述したように、癒しの儀式において対象となる者の名は聖霊によって告げられるのであるが、この聖霊による呼びかけを代弁するのは、いうまでもなく預言者である。預言者は、みずから呼びかけることによって妊婦あるいは病者としての女性を教会空間の中心に召喚する。その上で預言者は、みずからの手で彼女の身体を縛り隠し、そして解き放つことを通して女性の身体を「悪魔のもの」から「神のもの」へと転換する。いいかえれば、胎児を身ごもり、あるいは病を宿した異質で境界的な存在としての女性の身体は、預言者の手で日常的な世界から切り離され、その危険性を除去された後に、ふたたび預言者の手によって日常的な生の秩序の中に復活させられるのである⁽²⁵⁾。

このようにみるとすれば、フェイス・サルベイション教会における癒しの儀式には、先にみたような教会の構造そのものと同じく、秩序と規範化作用のエージェントとしての男性に対する規範化の対象としての女性という、不均衡なジェンダー関係が内包されているといえる。つまり、癒しの儀式とは、境界的であり危険な存在である

女性を、名指しと身体の馴致を通して教会の秩序に従う「信者」へと変容させるプロセスであるといってもよいだろう。フェイス・サルベイション教会における癒しの儀式は、このように規範的であり男性中心主義的な教会の構造を反復するとともに、身体を巻き込んだ儀式のレヴェルにおいて、この構造を徹底しているようにもみえる。²⁶

だが、ここで一步すすんで、礼拝や儀式のもつ規範的・構造的な側面のみならず、信者である女性たちの身体が生みだす共同性という点により深い省察の目を向けたならば、行為と規範の一貫した「主体」とはなりえない身体の変容性と偶発性 (contingency) のゆえに、逆説的に女性たちがドミナントとなりうる領域が浮かび上がってくる。

二 犠牲としての身体、贈与としての癒し

先に述べたように、癒しの儀式において主な対象となるのは、妊産婦や疾病を抱えた女性たちである。彼女たちは、みずからの身体の特異な状態によって、日々刻々と移り変わる身体の転調や異変に配慮せざるをえない、いわば高度に身体に集中した状態にあるといえる。このような状態を、あるいは自己の「肉体化」と呼ぶこともできるだろう。²⁷

教会における癒しの儀式では、聖油の塗布やマッサージをはじめとする身体への直接的な働きかけによって、こうした肉体化の過程が過剰なまでに推し進められる。同時に、地面に横たえられ、覆い隠されたままで聖霊の癒しを受ける女性の身体は、胎児や病を宿した「ある身体」として、一種の匿名性と非人称性を帯びることになる。これから検討していくように、この匿名的な身体は、癒しの儀式において何よりもまず、信者たちが聖霊か

らの癒しを受けとるための媒体としての意味を担う。のみならず、この匿名的な身体は、唱和しながら儀式に参与する女性たちのなかに、死と痛みへの感応を通じた共同的な身体の間を生むアイコンともなりうる。

この二番目の点については次節で検討することとして、本節ではまず、一番目の点について、癒しの対象となる女性の身体と聖霊との関係に焦点を当てて考えてみたい。ここで、独立教会における癒しの儀式という文脈からいったん離れて、この儀式をより一般的な「宗教儀礼」のひとつとして分析することが、儀式の意味を理解する上で新たな視座をひらいてくれる。

第二章でみたような癒しの儀式の内容は、じつはカーナ南部の伝統的な宗教祭祀における供犠と共通する要素を多くもっている。供犠祭祀と重ね合わせて分析するとき、フェイス・サルベイション教会における癒しの儀式は、アジェイ氏が述べるような病者個人の癒しと救済の物語としてではなく、聖霊と人々との暴力性を秘めた交渉の物語としての姿をあらわす。すなわち、癒しの儀式の全体は、以下にみるように会衆による聖霊への献供と、聖霊から会衆への贈与のプロセスとして理解することができるのである。

まず、癒しの対象となる女性の身体に着眼してみよう。預言者のガウンによって覆い隠され、地面に横たえられた女性の身体は、日常性から区別されうる特殊なしを帯びている。彼女の身体は、胎児や病を宿しているという点において、すでに常態とは異なる聖性もしくは穢れを帯びたものとみなされているが、聖職者の腰紐とガウンによって縛り隠され、聖油や聖水を吹きかけられることによって、その聖的な属性はよりいっそう高められる。また、癒しの対象となる女性の身体は、彼女を取り巻く預言者や信者たちが形成する半円の中心に据えられ、信者たちは横たわる彼女の身体に向かって唱和する。その上で、彼女は聖霊からの癒しを授かるのである。

こうした癒しの場において、女性の身体は、伝統的な供犠祭祀において神や精霊に捧げられる犠牲ときわめて

類似した立場におかれている。供犠祭祀において神に捧げられる犠牲獣は、儀礼の施行者である伝統的司祭やそれを見守る人々の中心に据えられ、霊水と祈禱によって聖別される。聖別された犠牲獣は、人々の祈願を負った存在として司祭の手で殺戮され、その血と肉、内臓の一部が神に供される⁽²⁸⁾。この「犠牲の死」という神への贈与を通して、人々は神からの反対給付、つまり祈願の成就を受けとるのである⁽²⁹⁾。

癒しの儀式を供犠祭祀とパラレルな関係にあるものとしてみると、癒しの対象となる女性の存在は、共同体の苦悩や祈願をその身に引き受けて聖霊に供される犠牲であるとともに、聖霊からの癒しを受けとる供犠祭主の一人として考えることができる。つまり、癒しの対象となる女性は、供犠祭祀における犠牲と同じく聖性／穢れを負ったみずからの身体を聖霊に捧げることでいったん死に、その見返りとして聖霊からの贈与、すなわち癒しを受けとることになる。しかも、ここで重要なことは、自己の身体を捧げることの見返りとして彼女が受けとる癒しは、供犠祭祀の場合と同じく儀式に参与している人々みなに分かち与えられるという点である⁽³⁰⁾。

このとき女性の身体は、信者たちの共同体が聖霊と交流し、その癒しを受けとるために不可欠な聖霊への供物であると同時に、共同体の苦悩と祈願を体現するひとつのアイコンと化している。ただし、ここで注意すべきことは、女性の身体がその祈願と苦悩を引き受ける信者たちの「共同体」とは、癒しの儀式に先行して存在しているものではない、という点である。つまり、聖霊に捧げられた女性の身体を取り巻く会衆は、それぞれの祈願をその身体に託し、彼女の身体を通して聖霊からの癒しを受けとることによってはじめて、暫時的な「共同体」の一部として自らを想像するのである⁽³¹⁾。

以上のように、女性の身体を媒体とした聖霊と信者たちとの交渉過程として癒しの儀式をみると、この儀式が内包する不穏で暴力的な側面がにわかに浮かび上がってくる。すなわち、儀式を通して信者たちにもたらされ

る「癒し」とは、じつは聖霊への献供と犠牲の死という暴力性と表裏一体をなしているのである。

三 身体のイコン化と「共同的身体」の生成

前節でみたように、癒しの対象となる女性の身体は、信者たちが癒しを受けとるために不可欠な聖霊への供物として理解することができると言える。すなわち、女性の身体は男性による秩序化と規範化の対象であるばかりでなく、癒しの儀式を通して信者たちをひとつの共同体に転化するとともに、共同体と聖霊との関係を取り結ぶ媒体としての役割を担っている。

さらにこの身体は、唱和しながらそれを取り囲む女性たちの中に、死と痛みへの交感を通じた共同的な身体の場合を生む契機ともなりうる。この点について考察するに先立ち、まずはフェイス・サルベーション教会に参与している女性信者たちの語りに耳を傾けてみたい。⁽³²⁾

「わたしは病気でした。それで私は、この教会に来たのです。この教会で、神様 (*Onyankopon*) は私を受け入れてくださいました。…だから私は、自分を神に捧げることにしたのです」

(グレイス、一九七六年生れ)

「その頃、私は赤ん坊を身ごもっていました。誰かが私のことを夢に見て、その人が私をこの教会の祈禱に連れてきてくれたのです。教えを通して、私はこの教会に来るべきなのだと悟りました」

(コンフォート、一九三〇年生れ)

「私がしたことといえば、ただ祈ることだけ。赤ちゃんを産むことになったその日も、私は教会に来て祈りました。何が起こったのか覚えていません。…私は気を失ってしまったのです」

(リディア、一九六三年生れ)

「赤ん坊を産むとき、それは苦しいものよ。赤ん坊が傷ついてしまうこともある。誰も助けてはくれないの。……そう、牧師さん (osofa 注…預言者のこと)、彼だけが助けてくれた」

(アマ、一九六四年生れ)

「私は妊娠八ヶ月で赤ちゃんを産みました。九ヶ月目にはいたらなかった。その頃私は村に住んでいたので、皆私をスムの病院に連れて行ったの。でも、そこでもうまういかなかった。(注―当時、プレスビテリアン教会の信徒であったこの女性は、いくつかの病院を転々とした挙句、死産してしまふ。)あの教会の牧師は、祈禱をしてくれなかった。(私…「だから教会を替えたのですか?」)…ええ、そうよ!」

(アジョア、一九三九年生れ)

上に記したいくつかの語りは、それぞれの女性が教会の信者となったきっかけを語っているものでありながら、妊娠と出産、病や死といった個人的な「痛みの経験」についての語りでもある。これらの語りが示すように、女性信者たちの多くは、疾病や出産をはじめとする身体的な危機の経験を契機としてフェイス・サルベイション教会に導かれている。そうした彼女たちの経験が、普段の生活の中で語られることはめつたにない。そのような語られえない痛みの経験は、しかしながら、自己の身体の変調を予感し、あるいは危機的な事態を乗り越えてなお教会に参与しつづける女性たちの諸身体をつなぐものとして、なによりも自他の苦痛や病を焦点化する癒しの儀式の基層をなしていると思われる。この点について、以下に考えていきたい。

先に見たように、儀式を取り仕切る男性指導者たちにとって、癒しのプロセスは聖霊の代理人としての預言者の身振りや声によって進められる。だが、女性たちの経験において、癒しのプロセスはみずから身体が癒しの

対象となること、あるいは癒しの対象となった同胞の身体を取り巻いてともに歌い、祈ることによって実現される。つまり、女性たちにとって儀式への参与とは、きわめて共同的であり身体的な巻き込まれの経験であるといえる。このとき、歌声につつまれて横たわる女性の身体は、病や胎児を宿したひとつの身体として、儀式に参与している女性たちみなにひらかれ、彼女たちの多様な身体経験の可能性を代替している。この意味で横たわる女性の身体は、すでに「個」としての彼女の存在を超えているといえるだろう。

このような癒しの儀式において生起しているのは、それを見守る人々の中心に横たえられたひとつの身体によって喚起される、他者の死と痛みへの交感に基づく間身体的な空間であると考えられる。そうした空間とは、授乳できない信者の苦悩を아가うマリア像の乳房が喚起する女性たちの共同性について山口恵里子が述べているように、規範の手前にある感覚的な次元において、身体の偶発性と傷つきやすさにひらかれた場であるといえる。またそれは、「感覚的な次元で身体的に生起する、かたちなき隠れた共同体」でもある〔山口二〇〇六、一三七頁、一四一頁〕³³⁾。

互いに決して分かちあえない他者の傷と痛みに感応する複数の身体のあいだに生起するこのような場を、山口にならって「共同的身体の場」と呼ぶことも可能だろう。そして、このような場を生み出すものは、さまざまな差異によって互いに分断された他者としてありつつ、みずからも傷つき病める身体となりうる女性たちの深い参与であり、唱和する彼女たちの歌声にほかならない。³⁴⁾

このとき、預言者による癒しの身振りと声は、癒しのプロセスにおいてむしろ副次的なものとなる。アジェイ氏によって示されたような、癒しの儀式がもつ「悪魔による病者の呪縛と預言者による救済」という構図は、この儀式の中心ともなり周辺ともなる女性たちの共同性に焦点を当てるとき、異なるものとしてみえてくる。すな

わち、癒しの儀式の全体は、横たえられ、縛り隠されることによって死と痛みのイコンと化すひとつの身体と、それを包み込む女性たちの歌声によって生みだされ、教会の空間を超えて共振しつつ拡張していく共同的身体の場としてあらわれてくるのである⁽³⁵⁾。

このような、ひとつの身体のイコン化から生まれる共同的身体の場合は、それが言語化され、構造化された規範のままに手前にある感覚的なものであり、また刻々と移り変わる可変的なものであるがゆえに、完全には規範化・構造化されることがない。それは、規範化と主体化の作用によって構築された社会的な場の対極にある、身体の変性と可傷性にひらかれた非人称的であり不安定な場であるがゆえに、規範化作用の働きのただ中において、その作用を超え出るような共同性を実現してしまうのである。

そして、じつはフェイス・サルベイション教会の構造そのものは、こうした共同的身体の場合と相互依存的な関係にある。この点については次章で考察したい。

第五章 終わりに

ここまで、フェイス・サルベイション教会を事例として、ガーナ南部における独立教会の現状をみてきた。本稿の冒頭で述べたように、植民地期のアフリカ社会を対象とした先行研究の多くは、在来社会におけるキリスト教の影響を、西欧列強による植民地化や近代化のプロジェクトの一環として論じてきた。また、ポスト植民地期を対象とする近年の諸研究は、都市中流層の間で興隆している新たなペンテコステ派教会に着眼し、これらの教会の実利志向的で近代的な側面を明らかにしている。

いずれの研究においても、宣教団による布教から独立教会運動を経て、ペンテコステ派教会の形成にいたるまで、アフリカ社会における教会の存在は、啓蒙と近代化のエージェントとして位置づけられている。また、教会に参与するアフリカ人信者の存在は、キリスト教の教えと規範を内面化しつつ、近代への抵抗と参入を試みる「啓蒙された主体」として描かれる傾向にあった。またこのとき、アフリカ人信者の動向を代表するものとして取り上げられてきたのは、マスとしての男性信者層の改宗であり運動であった。こうした傾向に対して、改宗という経験におけるジェンダー的な差異に着眼した近年の研究もまた、女性にとつての改宗や教会への参加を、男性による支配からの脱却やエンパワーメントの手段として論じることを通して、教会による「ネイティヴ」の救済と近代的主体の構築という近代化モデルを再生産してきたといえる。

これに対して本稿では、ガーナ南部の伝統的な独立教会のひとつであるフェイス・サルベイション教会を事例として、ポスト植民地期アフリカ社会における独立教会の存続の意味と、教会に参与する女性たちの経験について検討してきた。この検討から、以下のことが明らかになった。

まず、フェイス・サルベイション教会は、他の伝道教会とも共通する規範化の作用を部分的に有している。このことは、建物としての礼拝堂の構造や、規格化された象徴的要素である聖書とキリスト像の利用、信者の行動を部分的に規定する礼拝の構成などにみてとることができる。その一方、フェイス・サルベイション教会は必ずしも「普遍的」たりえない特殊な実践によって、遠隔地から多くの信者を集めている。そうした実践の例として、癩癩などの疾患に対する長期療養と妊産婦の疾病や不調のケア、そして預言者の夢見と聖霊の預言に基づく癒しの儀式を挙げることができる。また、この教会では独自の戒律が信者に課されているほか、伝統的な歌唱法と共通する多声的な歌唱が歌われている。

以上のように、聖霊のカリスマに基づく癒しを実践の中核とするフェイス・サルベイション教会は、普遍的な教会空間の構築と規範の浸透によって地域社会に根を下ろした伝道教会や、都市中流層をターゲットとする実利志向的なペンテコステ派教会によってはすくいとることのできない重要な領域を担っている。フェイス・サルベイション教会に参与する信者の多くが抱えるさまざまな疾病や不調、あるいは妊娠や出産にかかわる問題や悩みとは、啓蒙による信者の主体化や近代世界への参入にかかわるといよりは、より個別具体的な人々の身体そのものにかかわる事柄であり、だからこそ聖霊のカリスマによる直接的な癒しの経験が必要とされるのである。また、このように何らかの病や不調を抱えた人々が、直接的であり具体的な癒しの経験と、それを与えうる代替可能な聖霊の力を求めているからこそ、癒しに特化した独立教会が、現在もなお地域社会を越えて多くの信者を集めていると考えられる。

したがって、第一章の最後に提起した問いのひとつ目に対しては、つぎのように答えることができるだろう。すなわち、アフリカ社会における教会組織と信者の動向を、宣教団によるネイティヴの啓蒙からアフリカ人を主体とする独立教会運動を経て、都市中流層を中心とする新たなペンテコステ派教会の形成にいたる単線的な歴史的阶段の中に位置づけて論じることは、それがたとえアフリカ社会における教会運動のマクロな趨勢をあらわしているにせよ、必ずしも適切ではない。研究対象となる現象の変化や新たな側面を常に追いつめる分析者のまなざしは、一見するとマクロな変化の潮流から取り残されたかのように見える、より周辺的であり持続的な実践の重要性を、往々にして看過してしまう。だが、アフリカ社会において発展した教会の多くは、現地住民の啓蒙と近代化のエージェントとして機能してきたのみならず、人々の日常的な病や苦悩に対処する場として機能してきた。本稿でみてきたように、癒しに特化した独立教会は、教会と信者層の段階的進化を自明視する視点が見過ご

してしまうような、より日常的であり微視的な実践の領域——いわば、近代化や主体化作用の隙間——において、その代替不可能な力を発揮しているのである。

さて、フェイス・サルベイション教会の実践には、一見して男性中心主義的な側面が明らかにみられる。このことは、男性を指導者層とする教会メンバーの構成、男性のみが語る声を占有する礼拝の構成、そして何よりも男性を施行者とする癒しの儀式の中にみとることができる。

先にみたように、癒しの儀式では、預言者をはじめとする男性たちが癒しの対象となる女性を召喚し、その身体を縛り隠し、「信者」としてふたたび解放つ行為者として振舞う。この儀式は一見すると、男性による名指しと身体熟练操作を通じた女性の規範化と従属化の過程を表現しているかのように見える。確かに、この儀式がそのような側面をもつことは否定できない。だが、癒しの対象となる女性の身体と、それを取り巻く信者たち——とりわけ女性たち——との関係に目を向けるとき、名指しによる個人の規範化や身体の馴致とは異なる作用がはたしていることがわかる。

そのひとつは、女性の身体を媒体とした聖霊と信者たちとの交渉である。前章でみたように、癒しの儀式において縛り隠されて横たわる女性の身体は、それと引き換えに信者たちが癒しを受けとるための聖霊への贈与、すなわち犠牲としての位置を占めている。伝統的な供犠祭祀の場合と同じく、犠牲としての女性の身体は、信者たちの苦悩と祈願を引き受けつつ聖霊に供されることによって、これらの信者たちを暫時的な共同体へと転換する。またこのとき、横たわる女性の身体を通して聖霊からの癒しを受けとるという点において、それぞれの信者はこの身体に同化し、自らの祈願をこれに託している。その意味でこの身体では、聖なる媒体としての属性が個としての属性を凌駕しているといえるだろう。

ふたつ目は、死と痛みへの交感に基づく非人称的な場としての共同的身体の生成である。預言者のように一人高らかに語る声をもたず、儀式の施行者となることもない女性たちは、みずから癒しの対象となることによって、あるいは癒しの対象となった同胞の身体を取り巻いて歌い、祈ることで儀式に参与する。このとき、中央に横たわる女性の身体は、唱和しつつそれを取り巻く女性たちへとひらかれ、彼女たちの多様な身体経験の可能性を代替する匿名のアイコンとなっている。横たわる女性の身体と、歌い祈る女性たちの複数の身体の間、死と痛みに感応する共同的身体が立ち上がってくるのは、このような瞬間においてである。

規範化の手前にある感覚的な磁場としての共同的身体の場合は、女性たちの死と痛みを代替するアイコンとしての身体によって喚起される。だがこの身体は、まさに血を流し、肉をのぞかせた犠牲のようになまなましい痛みを感じを喚起するものでありながら、かつ徐々に癒えていくものでもある。このようなアイコンによって喚起される共同的身体の場合は、それが可傷性と偶発性、そして可変性にひらかれた不安定なものであるがゆえに、完全に規範化されることなく拡散していく。

したがって、癒しの儀式において聖霊の声を代弁する預言者による名指し／規範化と、聖霊の癒しを受けとる身体の匿名化と共同的身体の生成とは、じつは分かちがたく表裏一体をなしている。一人の女の名を呼び、他でもない彼女の身体を会衆の中心に横たえる預言者の声や身振りと、明白な中心と周辺をもつ礼拝堂の構造が存在するからこそ、逆説的に、人々の中心に据えられた身体の匿名的なアイコン化が生じるとともに、教会の構造からあふれだす共同的身体の生成が導かれるのである。

同時にまた、聖霊による癒しを中核とするフェイス・サルベイション教会の存在自体、歌と祈りを通して聖霊と交流し、あるいは共同体の祈願と苦悩を引き受けるアイコンとなりうる女性たちの存在なしにはありえない。こ

の意味で、女性の存在は疑いもなくフェイス・サルベイション教会の基層をなしているが、それは必ずしも教会という構造の中心や規範化の主体になりうるものとしてではなく、むしろ構造に有機的な力を与え、それを共同体へと転化するものとしての基層性であるといえる。⁽³⁶⁾

したがって、第一章の最後に提起した問いのふたつ目に対しては、つぎのように答えることができるだろう。女性にとっての改宗や教会への参加を、男性の支配に対抗しうるアイデンティティの構築やエンパワメントの手段として描いてきた先行研究の見方とは異なり、フェイス・サルベイション教会における女性の立場は、教会による「ネイティブ」あるいは「女性」の救済と近代的主体の形成という近代化モデルによっては十分に説明することができない。

本稿でみてきたように、フェイス・サルベイション教会において女性たちは、絶えざる規範化の作用を受けつつ、そのただ中において匿名的なアイコンとなることによって完全な「主体」として構築されることを免れている。このことは一方で、結果的に女性を絶えざる規範化の対象ないし客体としての位置にとどめ、男性を中心とする教会の構造を維持することに寄与している。だが他方、女性たちは匿名的なアイコンと化した他者の身体の痛みに感応し、ともに歌い祈ることを通して、規範的であり閉鎖的な教会の構造を超え出る共同的な身体の間を生みだしている。彼女たちにとって、それは自己と他者の分かちえない痛みと傷に気づくことであり、語るのではなくむしろ歌うことであり、そしてそのような場に巻き込まれることこそが、おそらく聖霊による癒しそのものなのである。このような癒しの経験とは、言語化された規範や語りによってではなく、傷つき病み、そして回復し再生していく身体の可変性と可傷性によって裏づけられているのだと思われる。⁽³⁷⁾

そしておそらく、このような共同的身体の間とは本来、「男性」や「女性」というジェンダー的な区分に従い、

それを本質化する方向に向かうのではなく、むしろそうした区分を超えて生成されるものであるにちがいない。今後、他者の痛みや病、暴力や死への感応を契機として生みだされる非人称的な共同的身体場について、そうした場が男性や女性というカテゴリーをも暫時的に揺るがしてゆくという可能性を含めて考えていきたい。

注

(1) 本稿は、一九九九年九月から二〇〇〇年三月、二〇〇〇年六月から同年十二月、二〇〇一年二月から同年三月、二〇〇二年七月から同年九月、二〇〇五年八月から同年九月、および二〇〇六年八月から同年九月にかけて、ガーナ東部州を中心に行った現地調査に基づいている。使用した言語はアカン語の方言であるチュイ(Twi)語、エウエ(Ewe)語、英語である。

(2) ファン・デル・フィーストとキルビーによれば、一九三〇年から一九六五年に出版された、熱帯アフリカ地域を対象とする人類学的研究の多くは、現地社会における宣教団の影響を無視した記述を行ってきた。ファン・デル・フィーストらによれば、植民地期の民族誌における宣教団の「不在」は、西欧文化に汚染されていない「純粋な」伝統文化を記述するという目的をもった人類学者のエキゾティズムによるところが大きい。初期の教会研究の多くが伝統的なキリスト教の宣教団ではなく、アフリカにおける預言者運動や独立教会の活動に着眼したことも、同様に「異質なものを」を求める人類学者のエキゾティズムのゆえであったと考えられる。人類学的研究の対象として宣教団の存在が注目を浴びるようになったのは、主に一九八〇年代以降である。van der Veest and Kirby [1992] 参照。

(3) 宣教団による現地住民の意識と身体の「規範化」について、コマロフ夫妻はつぎのように述べている。「引用者

注・南アフリカの宣教団は「境界づけられた内省的な人間、身体的に囲い込まれた信奉者 (disciples) を創造しようとしていたのだが、そのような人間とはまた、冷静沈着な植民地の臣民＝主体 (subject) ともなりうるものであった」[Comaroff and Comaroff 1992 : 76-77]。

(4) 非西欧社会における宣教団の活動を、このように現地住民の「意識を植民地化する」[Comaroff and Comaroff 1991] エージェントとして一般化する見方を批判し、民衆によるキリスト教の独自性と多様性に着眼することの重要性を提起した研究として、Green [2003] 参照。

(5) アフリカ社会において、宣教団による啓蒙と教育が後に独立運動の担い手となるエリート層の形成に寄与したことは、一面において確かである。ゴールドコースト (現ガーナ共和国) では、一八三〇年頃から活動を開始したプロテスタント諸教会の活動によって、十九世紀末には西欧的な教育を受けたエリート層が台頭しはじめた。Gifford [1998 : 57] 参照。

(6) ファン・ダイクによれば、ゴールドコーストでは一九三〇年代から一九五〇年代にかけて宣教団に起源をもつペンテコステ派教会が「アフリカ化」され、癒しや儀礼などの混濁的な実践が生じた。一九七〇年代後半になると、「カリスマ的 (charismatic)」とよばれる新たなペンテコスタリズムが起こったが、これらの教会は中産階級の経済活動を支援するとともに、国際的なネットワークを通じて人・物資・情報の移動を仲介するチャンネルとしての機能を果たすようになった [van Dijk 1997 : 139-142]。ガーナ共和国における主要な教会の動向については、Gifford [1998 : 57-109] 参照。

(7) このような西欧中心主義的解釈に対するアフリカ出身の知識人による批判として、Samneh [1993] 参照。

(8) アフリカ地域を対象とした従来の教会研究における男性中心的な視座とその問題については、Etherington

- [1996]、Hodgson [1999] 参照。
- (9) 同様に、女性の改宗や教会への参与を、女性の主体化やエンパワーメントの可能性という点から論じた論考として Bond [1987]、Bowie, Kirkwood and Ardener [1993] 参照。また、教会に限らず憑依カルトなどを含めて、女性による宗教実践をエンパワーメントとアイデンティティ構築の試みとして論じた議論として、Boddy [1989]、Sered [1994]、Kenyon [1995] を挙げるべき。
- (10) 十九世紀後半から一九五七年にいたる英国の植民地統治によって、現在のガーナ共和国にあたる地域は、ゴールドコースト直轄領、アシヤンティ、北部領、トーゴランド委任統治領に分割された。本稿では、これらの統治領を包括的に指す名称として「ゴールドコースト」を用いる。
- (11) 表1に示した数値は、一九九九年九月にO村に位置する計一七〇世帯を対象に行った戸別訪問調査の結果に基づいている。表1では、フェイス・サルベイション教会に所属していると答えた村落住民は三十名に満たないが、フェイス・サルベイション教会の会員名簿では五十六名のO村住民が登録されている。また、後述する教会の月例集會では、村落内外から百名以上の信者が参集する。なお、プレスビテリアン教会信徒の多くはアクアピン丘陵出身者であるが、これはプレスビテリアン教会 (the Presbyterian Church of Gold Coast) の前身であるバーゼルミッション (the Basel Mission) による宣教活動を背景として [Danguah 1928; Kwamena-Poh 1973]。
- (12) アティエモ [Atiemo 1993: 16-17] によれば、ゴールドコーストにおいて癒しや悪魔祓いを伴うカリスマ的な教会運動は、一九一四年頃から存在していた。現在、「スピリチュアル」教会とよばれる独立教会の多くは、一九一四年から一九三七年にかけての初期カリスマ運動に起源をもつ。なお、ゴールドコーストに初めて古典的なペンテコスタリズムが紹介されたのは一九三七年である。

- (13) *sunsum* とは霊一般を指し、*kronbron* は「聖なる」を意味する。したがって、チュイ語の *sunsum kronbron* は英語の Holy Spirit の逐語訳であると考えられる。
- (14) フェイス・サルベーション教会では、信者に対して聖書に依拠した独自の戒律を課している。以下に主な戒律とそれに対応する聖書の参照箇所を挙げる。①安息日 (Moses / Genesis 20, 8 Leviticus 23, 1-3 Deuteronomy 5, 1-3 Luke 23, 56 Hebrews 4, 9-11 Isaiah 56, 2-5 58, 13-14 Heseekiah 22, 26) ②赤うがウン (Isaiah 63, 1-2 Revelation 13, 19) ③白うがウン (Heseekiah 44, 17-18) ④女性のヴェール (Corinthians 11, 1-16) ④履物の禁止 (Exodus 3, 5 Joshua 5, 15)。また、フェイス・サルベーション教会では婚姻前の信者が異性と性的交渉をもつことを禁止しているが、アジェイ氏によれば、この点が当教会における未婚男性信者の参加を困難なものとしている。
- (15) フェイス・サルベーション教会における多声的な歌唱法は、アカン民族の伝統的な歌唱様式 (*krudwom*) と共通性をもつ。伝統的な祭りや儀礼においても、男性が太鼓などの楽器を演奏するのに対して、歌手の多くは女性である。ただし、フェイス・サルベーション教会では太鼓などの打楽器は用いられず、歌唱の伴奏としては鉄製の呼び鈴のみが用いられる。
- (16) このように液体を口に含んで祭壇や患者に吹きかけることは、伝統的な宗教祭祀における儀礼の様式と共通している。
- (17) ここで私が念頭においている「伝道教会」とは、主にプレスビテリアン教会やメソヂイスト教会をはじめとする主流派プロテスタント教会である。
- (18) オニヤメ (*Onyame*) またはオニヤンコポン (*Onyankopon*) とは本来、アカン民族における最高神を指すチュイ語であるが、一般にキリスト教における「神」の訳語としても用いられている。アカン民族とグアン民族の伝統的

祭祀では、抽象的な存在である最高神に対して、精霊 (*suman*) や神霊 (*obosom*) が人間と具体的な交渉をもつ存在として重要な役割を果たす。

(19) このことは、ある宗教が特定の地域や民族的境界を越えて広範囲に流通するとき、その象徴的要素が高度な互換性と記号性をもつことを示唆している。Bond [1987]、拙稿 [二〇〇三a] 比較参照。なお、ガーナ南部における精霊と神霊の祭祀について、詳しくは拙稿 [二〇〇七] を参照されたい。

(20) レンジャー [Ranger 1993] は、南部アフリカにおいて辺境を志向する宣教団がローカルな伝統社会を「発明」するとともに、キリスト教化された村落社会を創造していったことを指摘している。

(21) なかでも、「ミッシェン系 (mission-related)」として分類されるニュー・アポストリック教会は、O村周辺の複数の村ごとにもったく同じ構造をもつ礼拝堂を有している。

(22) 賛美歌はすべてチュイ語で歌われる。賛美歌の多くは神を称え、その加護を求める内容であるが、病者への祈禱をテーマとした歌も少なくない。

(23) このことは、フェイス・サルベイション教会にかぎらず、ペンテコステ派教会をはじめとする他の教会諸派にもある程度妥当する。これらの教会の実践にみられる、視覚的空間を超える音響効果の重要性は、ガーナ南部では教会の活動が画一的な規範化作用から逸脱する側面をもつことを示唆している。この点と関連してギフォードは、アフリカのキリスト教には、十八世紀以降の西欧世界において「呪術」と「宗教」の区別を確立した啓蒙思想による影響は少なく、根本的に世俗的・霊的な力の獲得を目指す傾向が強いことを指摘している [Gifford 1998 : 328]。

(24) また、フェイス・サルベイション教会では不妊女性への祈禱や治療もなされている。

(25) 癒しの儀式にみられる信者の身体の分離と日常世界への再統合という構造は、いうまでもなく通過儀礼の構造と

共通している。ファン・ヘネップ（一九九五）、ターナー（一九七六）参照。

(26) このとき女性性は、聖霊という「大文字の主体」の呼びかけに応答し、自主的に従属する「小文字の主体」として構築されると考えることもできるだろう。「アルチュセル、一九七五、七九―八六頁」。また、この点と関連して、癒しの実践をはじめフェイス・サルベイション教会と多くの共通性をもつ南アフリカのシオニスト教会について調査を行ったジーン・コマロフ [Comaroff 1985: 234] は、この教会では女性信者が多数を占める一方で、男性の優越性と女性の従属性という前植民地期以来の不平等な構造はそれほど変化していないと述べている。

(27) ここでいう「肉体化 (embodiment)」とは、意識的な自我が身体に埋没し、身体的存在としての自己へのコントロールを失う一方、非人称的な身体としての自己が実存の前面にあらわれ出るような状態であるといえる。カリスマ派教会の儀礼で生じる肉体化と意識的な自我の受動性については、Coordas [2002: 58-87] 参照。

(28) 精霊に対する供犠祭祀では、エドゥルボアフォ (*adurboufo*) と呼ばれる供犠の執行者が犠牲獣の頸動脈を山刀で切開する役目を担う。

(29) 供犠についての古典的著作を著したモースとユベールは、神と人間とのコミュニケーションを媒介する存在として犠牲を位置づけた。この見地は、神への贈与から貢物献供を経て自己放棄にいたる発展的段階の中に供犠を位置づけたタイラー [Tyler 1920] への異論であるといえるが、一方でモースとユベールは、供犠が神への贈物という側面をもつことを認めている[モースとユベール一九八三、三―四頁]。本稿では、犠牲を聖俗間コミュニケーションの媒体とみなすモースとユベールの見地に従いながらも、このように犠牲を「媒体」としてみることと、それを神からの反対給付を要請する「贈物」としてみることが必ずしも矛盾しないと考える。この場合の「贈与」とは、相手からの返礼を期待した商取引 [Nabokov 2000: 164] のようなものではなく、贈与者の手を離れた後も彼の一

部を構成するような霊的なモノの往来である「モース一九七三、二三九頁」。人類学における供犠論については谷「一九八二」、Nabokov [2000 : 164-165]、ガーナのアサンテ社会における人身供犠については阿久津「二〇〇七、三〇〇—三一七頁」参照。

(30) このとき癒しの儀式に参加している信者たちは、供犠を通して自身の穢れや病を除去しようとする供犠祭主と同等の立場にあるといえる。供犠祭祀における供犠祭主と犠牲の一体化、ないし犠牲への転移についてはモースとユベール「一九八三、三九頁、六〇頁」、谷「一九八二、一六六頁」参照。

(31) いわゆる伝統的供犠の場においても、供犠の施行に先立って「伝統的共同体」なるものの存在をアプリアリに想定することはできない。すでにある特定の共同体が供犠を要請し施行するのではなく、供犠という行為そのものによって、不定形であり想像的な共同体が暫時的に立ち上がってくるのだといえる。

(32) 以下の語りは、二〇〇六年八月、フェイス・サルベイション教会の集会后に、二十歳代から八十歳代の女性信者十四人を対象に行ったインタビューから抜粋したものである。人物の名はすべて仮名とした。

(33) 「間身体的空間」については野家「一九九三、一二三—一五〇頁」参照。山口「二〇〇六」は、開かれた領域を意味するとともに現実性の希薄さを意味する「アレアリテ」というナンシー「一九九六、三三頁」のことに依拠しつつ、他者の痛みを契機として複数の身体の間を生起する共同的身体の可能性を構想している。身体の偶発性と複数の身体間に生起する饗応性については、Frank [1991 : 79-80]、田中「二〇〇六、二〇頁」参照。

(34) ガーナのアサンテ社会で人類学的調査を行なった田原範子は、教会の祈禱 (*mpuabo*) に参与する中で自己の身体経験が変容していく過程を、当時のフィールドノートからつぎのように記述している。「自己が祈りへと投入されていく。声を出し、身を震わせ、手を振り上げ、足を踏み鳴らし、歩き回るなかで、身体が自分の身体ただそれだけ

ではなくなり、その回りへとひろがっていくのを感じる。(略)そうなってくると、声のようなものが、身体のもう喉でせき止められることなく、叫びとなる」〔田原二〇〇七、二二八頁〕。この記述は、歌や祈禱によって喚起される共同的身体場が、人類学者の身体をも巻き込むと同時にその洞察を形づくっていることを示している。

(35) フェイス・サルベイション教会は村落の中心部に位置しているため、村落住民の多くは実際に教会に参加せずとも夜の賛美歌を聴くことになる。また、フェイス・サルベイション教会の信者である女性住民の多くは、この教会に参加する理由として賛美歌の合唱を伴う「祈禱」の存在を挙げている。集合的な歌唱が個を超えた非人称的、ないし多人称的な身体を生み出すことを指摘した議論として、菊池「二〇〇六」参照。

(36) 儀礼において共同体の再生産に寄与する一方、男性中心な社会構造の秩序を脅かす女性の両義的な力については、ブロック「一九九四、一八一―一九九頁」参照。また、本稿で詳しく述べることはできないが、ガーナ南部において女性の存在は、母系制社会における再生産と親族規範の維持と表裏一体をなす妖術(*bazwe*)と深いかわりをもっている。拙稿「二〇〇三b、二〇〇七、一三四―一四四頁」を参照されたい。

(37) 主体化と歴史化作用のもつ暴力性に対して、「主体」として定位されえない身体の変性、ないし変態の可能性を指摘した議論として、内山田「近刊」参照。

参考文献

阿久津 昌三

二〇〇七『アフリカの王権と祭祀——統治と権力の民族学』、世界思想社。

アルチュセール、ルイ

一九七五『国家とイデオロギー』西川長夫訳、福村出版。

Atieno, Abamfo O.

1993 *The Rise of the Charismatic Movement in the Mainline Churches in Ghana*. Accra: Asempa Publishers.

Balandier, Georges

1963 (1983) *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire: Dynamique Sociale en Afrique Centrale*. Paris: Presses Universitaires de France. (『黒アフリカ社会の研究——植民地状況とミニマリズム』井上兼行訳、紀伊国屋書店)

ブロック、モーリス

一九九四『祝福から暴力へ——儀礼における歴史とイデオロギー』田辺繁治・秋津元輝訳、法政大学出版社。

Boddy, Janice

1989 *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*. Madison: University of Wisconsin Press.

Bond, George C.

1987 Ancestors and Protestants: Religious Coexistence in the Social Field of a Zambian Community. *American Ethnologist* 14(1) : 55-72.

Bowie, Fiona, Kirkwood, Deborah and Ardenner, Shirley (eds.)

1993 *Women and Missions: Past and Present: Anthropological and Historical Perceptions*. Oxford: Berg.

Comaroff, Jean

- 1985 *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Comaroff, Jean and Comaroff, John
- 1986 Christianity and Colonialism in South Africa. *American Ethnologist* 13(1) : 1-22.
- 1991 *Of Revelation and Revolution Volume one: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1992 *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press.
- 1997 *Of Revelation and Revolution Volume two: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Csordas, T. J.
- 2002 *Body/Meaning/Healing*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Danguah, J. B.
- 1928 *Akin Abuwakwa Handbook*. London: Forster Groom and Co., Ltd.
- Etherington, Norman
- 1996 Recent Trends in the Historiography of Christianity in Southern Africa. *Journal of Southern African Studies* 22(2) : 201-219.
- Frank, Arthur, W.
- 1991 For a Sociology of the Body: An Analytical Review. In *The Body: Social Process and Cultural Theory*. Mike

- Featherstone, Mike Hepworth and Bryan S. Turner (eds.), pp.36-102. London: SAGE Publications.
- Gifford, Paul
- 1994 Ghana's Charismatic Churches. *Journal of Religion in Africa* 24(3) : 241-265.
- 1998 *African Christianity: Its Public Role*. Bloomington: Indiana University Press.
- Green, Maia
- 2003 *Priests, Witches and Power: Popular Christianity after Mission in Southern Tanzania*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hackett, R.I.J.
- 1998 Charismatic/Pentecostal Appropriation of Media Technologies in Nigeria and Ghana. *Journal of Religion in Africa* 28(3) : 258-277.
- Hodgson, Dorothy
- 1999 Engendered Encounters: Men of the Church and the "Church of Women" in Masailand, Tanzania. *Comparative Studies in Society and History* 41(4) : 758-783.
- 石井 美保
- 二〇〇三 a 「精霊の流通——ガーナ南部における宗教祭祀の刷新と遠隔地交易」『民族学研究』六八(二)、一八九—二一三頁。
- 二〇〇三 b 「子宮から農地へ——ガーナ南部のココア開拓移民社会における宗教実践の変容」『民族学研究』六七(四)、三八八—六四四頁。

二〇〇七『精霊たちのフロンティア——ガーナ南部の開拓移民社会における〈超常現象〉の民族誌』、世界思想社。

Kenyon, S. M.

1995 Zar as Modernization in Contemporary Sudan. *Anthropological Quarterly* 68 (2) : 107-120.

菊地 滋夫

二〇〇六「カタログとしての身体——憑依と歌をめぐる人類学的研究」『明星大学研究紀要 人文学部』四二、三三—四四頁。

Kwamena-Poh, M. A.

1973 *Government and Politics in the Akaem State 1730-1850*. London: Longman Group Ltd.

Lanternari, V.

1963 (1976) *The Religions of the Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults*. New York: Alfred Knopf. (『虐

げられた者の宗教——近代メシア運動の研究』堀一郎・中牧弘允訳、新泉社)

モース、マルセル

一九七三『社会学と人類学Ⅰ』有地亨・伊藤昌司・山口俊夫訳、弘文堂。

モース、マルセルとユベール、アンリ

一九八三『供犠』小関藤一郎訳、法政大学出版社。

Nabokov, Isabelle

2000 *Religion against the Self: An Ethnography of Tamil Rituals*. New York: Oxford University Press.

ナンシー、ジャン＝リュック

一九九六『共同体（コルプス）』大西雅一郎訳、松籟社。

野家 啓一

一九九三『言語行為の現象学』、勁草書房。

Ranger, Terence

1993 The Local and the Global in Southern African Religious History. In *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. R. W. HEFNER (ed.), pp.65-98. Berkeley: University of California Press.

Sanneh, Lamin

1993 *Encountering the West: Christianity and the Global Cultural Process: The African Dimension*. New York: Orbis Books.

Sered, Susan Starr

1994 Ideology, Autonomy, and Sisterhood: An Analysis of the Secular Consequences of Women's Religions. *Gender and Society* 8(4) : 486-506.

Sundkler, B.

1961 *Bantu Prophets in South Africa*. London: Oxford University Press for the International African Institute.

田原 範子

二〇〇七『包摂と開放の知——アサンテ世界の生活実践から』、嵯峨野書院。

田中 雅一

二〇〇六「ミクロ人類学の課題」田中雅一・松田素二編『ミクロ人類学の実践——エイジェンシー／ネットワーク／身体』一—二七頁、世界思想社。

谷 泰

一九八二「犠牲ヴィクティムの本質と機能——旧約聖書・レヴィ記再考」『社会史研究』一、一六四—二三七頁。
ターナー、ヴィクター

一九七六『儀礼の過程』富倉光雄訳、新思索社。

Taylor, Edward Burnett

1920 *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. 2 Vols. London: Murray.

内山田 康

近刊「インドモダンのアレゴリーと瞑想する卵——リムゾン「話す石たち」への二つの接近方法」川那部保明編『市民社会のノイズたち——ザワメキからのポイエシス』（仮題）筑波大学出版会。

van der Veest, Sjaak and Kirby, Jon P.

1992 The Absence of the Missionary in African Ethnography, 1930–65. *African Studies Review* 35 (3) : 59–103.

van Dijk, Rijk, A.

1997 From Camp to Encompassment: Discourses of Transsubjectivity in the Ghanaian Pentecostal Diaspora.

Journal of Religion in Africa 27 (2) : 135–160.

ファン・ヘネップ、アルノルト

一九九五『通過儀礼』綾部恒雄・綾部裕子訳、弘文堂。

山口 恵里子

二〇〇六「乳房という出来事——ギリシアのタマをめぐる」田中雅一・松田素二編『ミクロ人類学の実践——エイ
ジェンシー／ネットワーク／身体』、一一八—一四七頁、世界思想社。

(一橋大学大学院社会学研究科専任講師)