

<書評>

石井美保著

『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』 東京, 世界思想社, 2007 年, 342 頁, 4200 円 (+ 税)

近藤 英俊*

はじめに

近年、文化・社会人類学では、呪術・宗教現象を「モダニティー」のコンテキストにおいて研究することがブームとなっている。これらの研究は呪術・宗教を伝統の残滓とは捉えず、多元的な近代の重要な構成要素として認識する。しかし、こうした潮流は各地の呪術・宗教現象を一元的・普遍的に把握する傾向にあり、しばしばそれらのもつ多面性や個別性を捨象し、当事者や地域の人々の意味づけにも副次的な意義しか与えない。こうして描かれる民族誌は、いわば読まずとも論点を予想できるような平板なものになりがちである。これに対して本書は、地域のダイナミックな呪術・宗教の流通と変化、土地と契約をめぐるミクロなレベルでの社会関係、儀礼と身体が開示する世界を掘り下げて検討している。その点では「モダニティー」という言葉の魔力を解く、いわば解毒作用を持ちうる研究として高く評価できる。また本書は西アフリカの呪術・宗教的实践のみならず、宗教現象一般を理解する上で意義のあるいくつかの新たな視点を示している。その一方で、これらの視点をより確かなものとするには、超えねばならぬいくつかの課題がまだあると思われる。この書評では、前半は本書をその論点に沿って要約し、後半は今後の課題について示唆したいと思う。

越境する宗教

本書は理論的な課題を扱う序章と、三部構成の民族誌からなる。序章では近年のアフリカの呪術・宗教研究を、「象徴的抵抗論」、「モダニティー論」、「エージェンシー論」の三つに識別し、批判的に吟味している。批判の主要な論点は以下のようにまとめることができる。象徴的抵抗論もモダニティー論も、「非西欧社会の呪術・宗教現象を西欧近代との関係において位置づけ、西欧世界に生きる『われわれ』との関係において論じる」[p9]。歴史はあたかも西欧近代との接触によって始まったかのように描かれ、それ以前は調和的な象徴秩序に満たされた、安定的な社会だったことが前提とされている。これらの議論は、日常的で対面的な社会生活において生起する呪術・宗教現象を、世界システムへの従属的な編入、貧富の格差、欧米的な消費文化やメディアの浸透、人や情報や商品などの流通とい

* 関西外国語大学外国語学部

ったマクロ的なコンテキストとして、つまりモダニティーの問題としてのみ把握する。呪術・宗教現象は、人々のモダニティーへの魅惑と抵抗を同時に表すものである。人間の主体性を重んじるエージェンシー論も、西欧近代の独創的な読み換えに着目するモダニティー論と整合する議論といえる。

これらの議論に対して本書は、特定の地域社会に内在する固有の秩序を分析するのでも、モダニティーといったマクロ的なコンテキストに還元するのでもない、第三のアプローチとして「ひらかれた歴史性」[p16]を志向する。すなわち本書の目的は、西アフリカにおける異文化間の政治経済交渉と、それにともなう宗教実践の長期的・短期的な流通と発展の過程に着目し、「歴史的に熟成されてきた異文化間交渉に際しての境界的な論理 = 『間 - 文化的論理』」[p17]を明らかにすることにある。

第 部「フロンティア社会の宗教実践」では、まず第一章において調査地域の概要が述べられる。著者がガーナ南部のココア開拓村落の宗教活動に着目したのは慧眼という他ない。ココア開拓村落は比較的短期間で成立した多民族の移民社会である。それはまた移民とともに多様な宗教が流入した多宗教社会でもあることも意味する。つまり、開拓移民社会は、宗教の変化や「間 - 文化的論理」を研究する上では理想的な環境だといえよう。しかし従来のココア開拓社会の研究は、農業や経済に関するものが大半を占め、宗教研究、とりわけ多宗教状況に焦点をおいた研究は少なかった。著者が 16 ヶ月間フィールドワークを行ったオブリティマはココア最大の産地の一つであり、母系のアカン民族、父系のグアン民族やエウエ民族をはじめ、様々な民族と地域の出身者によって構成されている。オブリティマにはキリスト教の諸宗派が活動しているだけでなく、本書の研究の焦点である神霊及び精霊の祭祀が存在している。次いで第二章では、オブリティマとその周辺の移民社会の形成史が辿られる。ここで注目すべきは、隣接するアクアピン丘陵には、19 世紀末にココア栽培が始まる以前から諸国の交易路をめぐる覇権争いと民族興亡の歴史を有し、すでに移民の流入と文化の交流を経験していたことである。ココア栽培の拡大は、アクアピンのみならずヴォルタ地方からの多くの移民を促進した。オブリティマはこのヴォルタ地方のエウエ移民によって拓かれた集落である。

第三章から六章にかけては、部の中心的テーマである宗教実践が叙述される。ここで著者はラトレーの研究に従い、神霊と精霊を区別する。神霊（オボソン = *obosom*）は南部アカン社会の政治組織や祖霊信仰と結びつき、細やかな禁忌や儀礼を伴う。一方、精霊（エドゥル = *aduru*）は内陸サバンナに起源をもち、高い移動性と物質性を特徴とする。エドゥルはまた薬や呪術的要素とも同義である。本書では神霊の例として女神アコノディーを主として取り上げる。アコノディーはグアン社会に起源をもち、総本部のあるラテでは女性司祭が共同生活を行っている。オブリティマには、水がめを納めた社が二つあり、それぞれ司祭が供儀等の祭祀を司っている。そのうちの一人ナナ・ンクルマは、神霊との接触によって（娶られて）司祭となることを決意し、夫と離婚、ラテで修業を積み司祭となった。

こうした神霊による娶り、離別、修行の経験は、多くの司祭に共通する。

精霊祭祀の調査に関しては、著者は幸運にも司祭の家に住み込むことができた。司祭ナナ・サチは、ティガレを中心にビゾナ等の複数の精霊を屋敷内の社に祀っている。社の壁や祭壇には様々な精霊の依り代が飾られ、犠牲獣の血が塗りつけられている。また白い幕が中央に張られ、反対側は小人の領域とされる。ナナ・サチは数年をおかず精霊や祭祀の物品を手に入れるため、ガーナ北部やブルキナファソにまで赴いている。こうした物品の実利性・携帯性と、精霊と司祭の個人主義的・動態的な関係こそ、精霊祭祀の大きな特徴である。ナナ・サチは幼少のころ霊的な病に見舞われ、その後原野に幾度も失踪し、「小人」から呪薬の秘密を授かったという。また複数の師匠から技術を学び、ティガレはイパレで習得したものである。調査は、他の精霊の司祭たちも同様の経緯で司祭となったことを明らかにしている。したがって、神霊祭祀には特定の地域社会・出自集団へ凝集する求心力があるのに比べ、精霊祭祀には移動と異質な集団との交渉を必然とする遠心力が働いている。

精霊の社における活動で注目すべきは、憑依と小人の出現である。司祭は祭りの場だけでなく、社において不意に憑依する。憑依した司祭は霊に合った服に着替えさせられ、依頼者と会話することができる。ナナ・サチの社ではさらに幕の後ろに小人が出現し、依頼者の相談に乗っている。依頼者にはアクアピン出身者やアカン系が多く、職業的には農業と商業が目立っている。彼らの依頼内容は「複合的な守護」、「商売の成功」、「子宝」等が多い。彼らは小人による託宣を受けた後、祭壇で供儀を行い、霊薬を用いて沐浴をする。

またガーナ南部では、乾季の間、神霊と精霊の両司祭たちが主催する祭りが各地で開催される。これらの祭りには、地域の司祭のみならず、遠方の州の司祭も招待され、司祭たちのネットワークの大きさを物語っている。祭りは薪の点火に始まり1週間から2週間続くが、注目すべきは舞踏中に起こる憑依である。夜半過ぎに始まるこの催しでは、踊っている複数の司祭に精霊や神霊が次々に憑依する。憑依された司祭は付き人によってその精霊を表す衣装に着替えさせられ、参列した他の司祭と挨拶を交わす。祭りは供犠によって終わりを告げるが、南部に起源をもつ神霊には収穫物と家禽が奉げられ、北部からやって来た精霊には牛が奉げられるなど、供物の内容に地域的な違いがある。また祭り全体を通じて、アカン王国の伝統的祝祭や儀礼の要素、シンボルを模したものが顕著に見られる。

こうした神霊と精霊の混淆は「開かれた歴史性」において捉えるべきものである。本書は精霊祭祀の多くの要素（憑依霊の言葉、舞踊、衣装、小道具、小人等）の起源を内陸サバンナに求め、その歴史的な流過程を辿る。本書はラブジョイやウィルクスの研究に依拠し、18世紀に始まるハウサ商人のコーラ交易や、19世紀のイスラーム教導師による護符の販売、あるいはアサンテ王国の北部への勢力拡大に伴うイスラーム教徒の流入と交易中継地の発展、そしてココア栽培を目指す開拓移民の流入が、北部の精霊祭祀の呪術的要素を南部にもたらしたものと推測する。開拓移民社会は、政治的にはマージナルであったが、

経済的利益を追求する異質な移民集団によって構成されている点で、交易中継地に似ている。そこでは、王国の在来の神霊祭祀を補完するものとして呪術的要素が取り入れられたが、この過程で呪術的要素は憑依霊へと転化し、独自の社と司祭職を得るに至った。つまりこれらの宗教は、世界システムや近代国家制度とは直接関わりがなく、独自の歴史的変容を経験している。本書は、こうした宗教実践を含む複数の文化の流通、交渉、変化を促す「間 - 文化的論理」を、アフリカ諸社会が独自に発達させてきたものと推測している。

土地制度と呪術

第 部は、生活世界における宗教祭祀の意義、ならびに生活実践と呪術・宗教現象の動的な関係を明らかにすることを企図しているが、実質的には、精霊祭祀がかつてのような妖術摘発ではなく、呪術の問題を扱うようになってきていること、そしてその背景に複雑な土地問題があること、これら二点に研究対象を限定している。20 世紀初頭、ガーナ南部は妖術者の摘発に席卷された。先行研究はこの現象をココア生産と貨幣経済への病理的な反応、すなわちアノミーの現れとみなすことが多かった。これに対して本書は妖術摘発の席卷を、ココア生産地の先住民であるアチェムが、流入する移民を前に母系リネッジの統制と女性の保護・管理を強化する必要に迫られたことに関連づける。移民の中には土地を買って自ら所有者となるものが現れ、移民とアチェムの女性が関係を結ぶ可能性が生じた。それはリネッジの土地・資源を流出させ、リネッジの継承そのものを危うくするものである。こうした状況において、女性たちを、「子宮を盗み（子を殺し）」、姦通をはたらき、近親者の受胎を阻んだ妖術者として摘発することは、リネッジの規範の再強化する一つの方法となりうる。

その後妖術摘発は影を潜め、今日では呪術問題が重要性を増している。この変化を理解するためには、土地をめぐる相続や利益分配について知る必要があるという。第八章・第九章のオブリティマの土地相続と契約関係の研究はまさに圧巻である。220 戸に及ぶ訪問調査（わずか二ヶ月でこなしたという）の結果は、親族研究の重要性を再認識させる貴重な民族誌的資料となりえている。この複雑な土地相続・契約関係の研究についてここで詳述する余裕はないが、大筋においては、グループごとに共通のパターンがあること、すなわち土地相続と小作をめぐる複数の「システム」の存在が、明らかにされている。

まず相続と利益分配に関し、父系ないしは母系の原理は守られている。しかし、同じ母系（あるいは父系）社会であっても、その実践は、女性の相続を含め、同郷集団に応じた特徴がある。相続には対立がつきものであるが、そこにも、例えば父系アビリウ住民の場合、父方オジとオイの間、兄弟間、父方平行イトコ間に対立は多く、母系アクロボン住民の場合、故人の実子と母方親族の間や交叉イトコ間に対立が多いといったように、父系・母系、同郷集団に応じた対立軸が存在する。そしてこの対立で被った不利益を埋め合わせるように、親族メンバーの間には小作システムが形成されている。ここで例外的なのはエ

ウェである。エウェの大多数は小作農であり、しかも彼らの地主の大半は他の民族である。彼らはしばしば不平等な契約関係を強いられており、相続に際し小作権が剥奪されることもある。したがって土地相続と小作をめぐるシステムは、親族規範に依拠するだけでなく、同郷集団の土地保有状況、彼らの地域社会における歴史的立場に関わっている。

これらのシステムは土地をめぐる利害対立を緩和するしくみを発達させたが、利害対立は起こってしまう。呪術の多くはこの抗争の中で生起しているという。呪術は対立を助長させるだけでなく、逆に「親族集団内部における利害関係や権利の所在を明確化し、抗争の流れに介入するという役割を果たしてもいる」[p200]。だが、地主層が恐れるエウェの呪術トゥペイについては事情が違う。そこには地主と小作農エウェとの経済格差と不平等な契約関係が反映している。異民族間の対立は、親族内部の対立とは異なり、調停する方法がない。トゥペイに対処すべく地主にできることは、精霊の司祭の力を借りることである。

今日、ココア生産地域は開墾しつくされ、土地の希少化と人口増加が生じている。この状況下、住民の関心は限られた資源の維持と分配に向かっている。他方民族集団間の関係は大方安定し、以前のように他民族に女性を盗まれて親族集団の存亡を危惧するようなことはない。したがって彼らは共同体全体の再生産を阻害する妖術よりも、個人の利害を妨げる特定の「他者」による呪術を恐れるようになっているというのが、本書の論点である。

儀礼と身体に現れる世界

第 部はト占と憑依儀礼に関する論考である。ここで取り上げているト占術は、エウェが行うアフアと呼ばれるもので、西ナイジェリア中心に広く分布するアフリカ研究者の間ではよく知られたト占術である。まず著者が調査したアフアの社の歴史と、そこを訪れる人々の依頼内容、そしてト占の技法、すなわちクペレという札の使い方と札の組み合わせの意味について述べられる。続いて占いの際の占師と依頼者の対話と、儀礼の分析が行われる。ここでト占と儀礼は、対話性、人格の多重性、刹那性の主として三点から論じられている。第一に占いは、占師がその結果を一方的に依頼者に語るというようなものではない。占師の語る寓話と、依頼者の語る具体的な自らの状況とが交錯しながら展開していく。それは依頼者の語る「人の目と人の目の間で起こったこと」を「呪術的な現実の位相の中に位置づける」ことでもある[p242]。第二に依頼者の語りは直接話法を多用し、しばしば他者になりかわって語る。この多重性は、供儀や沐浴を通して依頼者の苦難が犠牲獣や汚水その他様々な「もの」にのりうつるとみなされている点にも現われている。そして第三に占いにおいて紡がれる物語と、儀礼における「もの」の配列のあり方は、まさに一回限りの刹那的なものである。神々さえもが「依頼者との関係性に応じてそのつど新たに活性化され、語りと儀礼の過程で消尽される刹那的な存在であるといっていよい」[p249]。

そして最後に本書は憑依の身体論を展開する。これまでの憑依論は英語の possession という語が示唆するように、意識的で総合的な人間主体に替わって霊が身体を占有している

状態を憑依の前提としてきた。これに対して日本語の「つく・のりうつる」は、外界の「もの」と一体化することで、私＝身体が変化することを意味する。アカン語のアコムという語は、「つく・のりうつる」に意に近く、絶えまなく変身をくりかえす人間存在のあり方そのものを指す。著者は、こうした自他の融即的一体化こそ、憑依の本質だと考える。しかしそれはまた成長、老化、病、妊娠、出産といった日常生活における身体的変化にも当てはまる。人間は身体を通して世界を把握し変えていくが、同時に自らの身体もまた変容を遂げる。憑依はこの漸進的な過程を一挙にやってしまう。そしてこの過程は他者との身体的な関わりのなかで進行する。憑依儀礼の参加者は、憑依に限らず、踊り、演奏、歌、歓声、白い粉の貼付等々の身体的な活動を通して相互に関わり合い、非日常的な間身体的な空間をつくりだしている。これら身体と世界との直接的交渉は、日常的な自己の存在を揺すぶり、ときに失わせ、そして新たな身体的な実在としての自己を生成する。

身近な身体の変容と新たな世界の位相への参入は、「フィールド」における人類学者の身にも起こる可能性がある。長年フィールドワークをしている研究者が呪術・宗教現象を現実のものとして受け入れたとすれば、それは研究者の身体が「フィールド」での日常生活の中で変容し、新たな世界を映し出すことができるようになったからではないか。著者は小人の例を取り上げて自らの「自然化」[p268]の経験を語る。精霊の社では幕の向こう側に小人が「現れる」のだが、調査当初、著者の目にはそれを捉えることができなかった。しかし六年の歳月を経て、二度目に試みた際には、小人が見えたのである。

以上見てきたように、本書は、将来性のある、実に魅力的な議論を展開している。以下に今後の課題をいくつか提示するが、それらは本書の価値を少しも損ねるものではないことを予めお断りしたい。

歴史研究の迷路

本書の抱える問題は次の二点に集約できる。第一に、本書はいくつかの重要な視点を打ち出すことに成功しているが、それらをいささかコンパクトにまとめすぎている。本書の論点は、いずれも確たるものとして主張するには、それぞれ一冊の本を要すべき内容をもっている。いいかえれば各論点に説得力をもたせるには、いまだ調査と文献研究の余地がある。第二に、本書は一貫した主張をもとに書き下ろされたというよりも、複数の論考を繋ぎ合わせたかのような印象を拭えない。つまり論点同士の関係が今一つ判然としない。とくに第 部・ 部と第 部の間には容易には架橋しがたい緊張関係がある。

まず導入部のモダニティー論批判は、大筋においては的を射たものである。ただ著者がいうように、論者たちの多くが、モダニティーを「新たな周辺化や従属化を伴う『欧米化』とほぼ同義」[p11]に認識しているわけではない。彼らの論点はモダニティーが複数あるということにあり、それは資本主義や近代国家といったグローバル化されたシステムと、多様なローカル文化の節合の帰結として捉えられている。宗教・呪術的实践はこれらの節合

された総体の中に統合されており、したがってモダニティーの外部ではなく、その一部を構成している[Moore and Sanders 2001: 11-12]。またモダニティー論が、個々の社会・文化のあり様を一挙にグローバルなコンテキストにおいて捉えている点は間違いないが、そこにはミクロなレベルの分析がないといったら、多くの論者は反対するであろう。代表論者の一人ゲシーレは、長年、マカを中心にカメルーン社会を丹念に研究している[e.g. Geschiere 1982]。

第 部の主眼は「間 - 文化論理」、すなわち宗教・呪術的实践の流通、混淆、変容の独自の軌跡 (trajectory) を歴史的に辿ることである。ここで鍵を握るのは神霊と精霊の区別である。著者は基本的には、物質性と移動性の高い北部の精霊的要素がイスラーム商人やマールムによって南部に伝えられ、人格化、憑依霊化を含む南部の神霊祭祀の様式に取り入れるようになったものと推測する[p120, 127]。しかし、ここでいくつかの疑問が湧く。

1) 確かに北部の物質的要素が南部において神霊化することは実際にありうることだろう。しかしこれとは逆に、北部の神霊的な存在が、南部で広められるに際し呪術的・物質的な精霊に変わる例も少なくないのではないか。北部タレンシー人の神トナーブ (Tongnaab) は豊穡や再生産と結びついた明らかに神霊的存在である。このトナーブが巡礼者によって南部に伝えられるや、ガーナ近代史上最も有名な妖術対抗社ナナ・トンゴ (Nana Tongo) に姿を変えた。オールマンとパーカー[Allman and Parker 2005, とくに第 4 章]が指摘するように、神霊 - 精霊の変化は一方向的というよりも双方向的で複雑な変化ではないか。問題の一端は、南部 = アシャンティー王国 = 文明的 = 神霊、そして北部 = 国家なき社会 = 未開 = 精霊というように、二項対立的に類型化したラトレの進化論的発想にあると思われる[Allman and Parker 2005: 107-115]。

2) 一見すると精霊が北部起源であることは、憑依における霊の名称、衣装、言語から明白なようである。しかし、これらの要素は北部から移入したものだけでなく、南部で作られた北部のイメージであるとも考えられる。もし南部の司祭が北部の強力な霊と呪薬を売り物にしていたのなら、彼らはそれを北部から仕入れたのみならず、模倣し、さらに誇張したに違いない。つまり霊の力の源は、「故意にエキゾチック化されたサバンナアイデンティティ ("deliberately exoticised savanna identity")」[Allman and Parker 2005:163] にもあるのではないだろうか。また、クラマーの研究[Kramer 1993]に従うなら、アフリカの憑依儀礼の本質は、他者を模倣 (ミメシス) する、つまり身体をもって他者を把握することにある。南部社会の人々にとって北部イスラーム教徒は主要な他者の一つといえよう。その意味でもイスラーム教徒の霊が憑依儀礼の中心的存在となる可能性は十分ある。

3) 本書では北部の精霊は物質的要素が強く、元来は憑依霊ではなかったことが前提とされているが、オブリティマの祭りにおいて踊り手が次々に憑依する様は、有名なサヘル地域の憑依儀礼、ボリやハウカを彷彿とさせるものである。ジャン・ルーシュ[Rouch 1965]が記録映画に収めたアクラのハウカの例もあるように、これらの憑依儀礼が様々なかたち

で南部にも広まった可能性も否定できない。いずれにせよ憑依儀礼の分布域は森林地帯に限定できないだろう。

4) 南部の神霊が、政治組織に組み入れられ結社を伴う地縁性の強い祭祀であることは間違いない。しかし祭祀に使われる「もの」やシンボル、神のイメージには、他地域から伝播してきた要素も織り込まれているのではないだろうか。つまり物質性と流通性は実は神霊にも見られるのではないか。この点に関しては、神霊的要素をもつオグン[Barnes ed. 1997]やマミワタ[Drewal 1997; Kramer 1993: 217-239; Fabian 1978]の研究が示唆的である。ヨルバの神(オリシャ)の一つとして有名な鉄、戦い、狩猟の神オグン(Ogun)は、かなり古くより今日の西ナイジェリアからベナンにかけての広範な地域に広まっていたことが確認されている。さらにオグン信仰の驚嘆すべき点は、この地域出身の奴隷や移民とともに、カソリックやその他の様々な文化要素を取り入れながら、カリブ海地域や南北アメリカにも拡散していったことである。他方、ギニア湾沿岸の広大な地域では、無数の土着の水の神・女神が信仰されているが、今日これらの神々は地域の言語で呼称されるのみならず、しばしばピジン語でマミワタ(Mami Wata)と呼ばれるようになっている。流通しているのは言葉だけではない。神の視覚的なイメージが、印刷された絵やポスターを通し、西アフリカ中に広まっている。

こうした神々の流通は、祭祀を構成する「もの」が少なからず購入可能であることとも関係がある。この点は田中正隆(2007)のアジャの宗教に関する研究が示唆に富む。ベナン南部のアジャ(エウエに近い人々である)の信仰する神々ヴォドゥン(vodun)は父系で継承されるだけでなく、市場で購入したものを使って作成することもできる。司祭兼伝統医のボコノは依頼に応じ、ボコノ自らの信奉するヴォドゥンを作成する。このとき必要な材料は、依頼者が市場で調達したものとボコノが個人的ルートで購入したものからなる。

以上の四点を考慮すると、ガーナ北部から南部への精霊の流通、そして南部における神霊との混淆という著者の見解を確たるものとするには、一次資料の調査や更なる伝承の聞き取りなど、本格的な歴史研究が必要だと思われる。筆者は、著者が目指す「間—文化論理」の歴史的研究の将来性に微塵の疑いも感じていない。ただ指摘したいのは、歴史家を納得させるような成果をあげるには、多大な時間と労力が必要だということである。

システムか、実践か

第 部の主眼は、土地相続と契約の問題に焦点を当て、日常生活における呪術・宗教の役割、そして日常的実践としての呪術・宗教についてミクロなレベルで分析するとともに、ガーナ南部の人々の関心・懸念が今や妖術から呪術に移行した原因を明らかにすることである。ここで指摘したいのは以下の四点である。

1) ココア生産者にとって土地問題は主要な関心事であり、そこから彼らの日常生活の一端を伺うことは当然できるだろう。本書はこの複雑な「土地問題の森」に分け入り、そ

れをみごとに整理された畑に変えたといえよう。つまり土地相続、契約関係、そしてそれらに伴う問題は、社会集団に応じて多様であっても、同一集団内では共通のパターンがある複数の「システム」としてまとめられている。呪術問題は、各システムに応じた対立の図式に沿って発生し、そのシステムの矛盾を表わすものであるが、同時にシステムの再生産にも役立っている。こうした分析は構造機能主義的であるといえよう。筆者は構造機能主義的分析それ自体に異論はない。問題は第 部の狙いが日常性や日常的実践にある点である。なぜなら個々人の行為の中にある共通のパターンを見出すことによって、必ずしも日常性や実践性が浮き彫りになるとは限らないからである。実践論は、それがブルデューの「戦略 (strategy)」であれ、セルトーの「戦術 (tactics)」(！) であれ、構造の影響を受けながらも、それに完全に縛られることのない現在的・個別的な行為のあり様に着目している。したがって実践を描くには、数多くの土地問題のケースの中から共通項を抽出するだけでなく、個々のケースのユニークさにも注目すべきではないか。そして一つのケースの中においてさえ、状況に応じて当事者の行為が移ろぎゆくさまを見逃すべきではないのではないだろうか。

2) このことはおそらく調査方法とも関連している。質問事項に沿ったフォーマルなインタビューを数多くこなすことは、全体的な趨勢や傾向を把握するには欠かすことができない。しかしこうした調査は、あらかじめ用意した質問事項の枠に答えをはめ込んでしまう。問題は、複数で流動的な実践者の関心、社会関係、情報・知識の中で営まれていく実践は、こうした枠組みをはみ出してしまう点にある。かつてマリノフスキー [Malinowski 1984(1922)] は「現実生活の予測不能性 (imponderabilia of actual life)」を無視すると言ったが、日常に潜む思いがけない局面を理解するには 構造を浮かび上がらせるような調査方法とは異なる方法も採用することが必要だろう。マリノフスキーは「事実をして語らしめよ (Let facts speak for themselves)」と言い、一見些細なことでも繰り返し起こっていることを記録すること、さらに時にはカメラや筆記用具を脇に置き、人々の活動に参加することの大切さを説いている。インタビューという意図的作業ではなく、単に人々と生活を共にすること、その中で彼らが日々遭遇する出来事にいかに対処していくかを目の当たりにすることこそ、彼らの実践を理解する上で重要である。とりわけ日常生活における呪術・宗教実践をテーマに掲げた場合、これらの実践が特定の問題だけでなく、生活の様々な局面と関係する可能性があるため、こうした調査手法の意義はより高いといえよう。

3) ココア開拓移民社会で妖術摘発が廃れ、かわって呪術への懸念が高まっていることに関する本書の解釈は、実に魅力的である。しかし、ここにも「証明」の問題がある。本書は、20 世紀前半の妖術摘発の増加の原因を、ココア生産に伴う貧富の格差やアノミーの発生に求めるフィールドやデブルナーの見解を批判するが、少なくとも彼らはこの現象を目撃している。これに対して彼らの見解を覆すのに本書が依拠するのは、これらの研究者の著作を含む歴史的資料である。ここで本書の主張を確たるものにするには、「資料の森」

に分け入る必要がある。本書が利用している、かつての妖術対抗社に残された記録は、確かに極めて重要な資料といえよう。しかし残念なことに、この記録には「妖術者」の告白が残されていても、「妖術者」を社に連行した依頼者や、共同体のメンバーの陳述がどうやらないようである。つまり彼らの被った災いの多くが生殖の問題や子供の死と関係しているのか、彼らの懸念事項がリネッジの女性が異邦人と関係を結ぶことだったのかが、これらの告白から明証されるとはいいいがたい。だからといって他に資料が見つからないというわけでもないだろう。本書で示された見解は、今後さらに追及する価値のあるものだと思筆者は考えている。この点、本書とほぼ同様の見解に立つモートン＝ウィリアムス[Morton-Williams 1956]のヨルバ地域の反妖術運動アティンガの研究は参考になるだろう。

4) 本書の主眼の一つは、モダニティー論にありがちなマクロ的コンテキストによる呪術・宗教現象の一元的な理解を批判することにある。繰り返しになるが、この点について筆者はエールを送るものである。しかし筆者は、ローカルな呪術・宗教現象に植民地化や市場経済の浸透、独立後の国家制度の影響が及んでいないとは思えない。今世紀初頭のアチェム地域への移民の流入がココア生産に促進されたのは間違いなく、そのココア生産は世界市場に結びついている。本書もこうした影響がないとは議論していないが、ローカルなレベルにおける「間 - 文化論理」と社会のミクロな分析に集中するために、その議論は避けられている。ところでこのグローバルな影響に関して、コマロフやゲシーレらの見解とはまた違った視点を、ローカルな社会・文化のミクロな分析から打ち出すことも一つの方向ではないだろうか。開拓移民社会において、妖術よりも呪術が今日重要となっている根拠として本書が指摘するのは、移民流入当初の先住民と移民の間という共同体レベルでの女性と再生産をめぐる摩擦が、今や相続・契約に関する特定の問題をめぐる個人間の対立に変わってきている点である。しかし、ここで残る疑問は、第一にこうした対立は以前はなかったのか、第二にもし対立が増加しているなら、相続や契約に関する慣習法や親族の規範に何が起きているか、である。この点に関しベリーの見解は一考に値する。

ベリーは長年西ナイジェリア・ココア生産地の農村社会について研究してきたが、*No Condition is Permanent* [Berry 1993]において、ガーナ南部を含む複数のアフリカの農村社会の変化について考察している。ベリーの複雑な議論について単純化を恐れず要約するなら、以下のようなになるだろう。すなわち、アフリカ近代史において、資本主義経済も近代国家（植民地国家と独立後の国家）も、ともにそれぞれの社会的・文化的論理をもとに農村社会を変化させるだけのヘゲモニーを持ち合わせていなかった。しかしこのことは伝統的な農村社会・文化が単に温存されてきたことを意味するのではない。それらは複数化、流動化し、交渉可能なもの、対立を招くものによって変わっていったのである。

ガーナ南部の土地制度に関していえば、20世紀初頭、ココア栽培の普及によって土地の価値が高まる中、王・首長は移民に小作料を課すだけでなく、土地占有権の証とすべく、より多くの農民から貢納（小作料）を徴収しようとした。この過程は植民地国家による土

地所有権の明確化の要求によって拍車がかかり、その結果、王・首長間の対立が顕著に起こるようになった。これらの変化は相続をめぐる親族内の対立も助長した。農民は土地相続に与る可能性を少しでも高めるために社会的ネットワークの拡大に努める。一方、植民地政府による裁判所の設置と法の整備は、かえって慣習法の解釈の複数化・流動化を招いた。係争当事者は複数のレベルの裁判所だけでなく、ネットワークを駆使して解決を図るが、それは土地問題を決着しがたいものにしてしまう。こうした土地制度をめぐる流動的で対立を孕んだ状況は独立後も続いていると、ベリーはみている。

こうしたベリーの知見を活かすならば、今日のオブリティマ周辺の土地をめぐる対立も、慣習法や親族規範の解釈の複数化・流動化、調停・解決手段の非決定性などとも関連しているのではないだろうか。そしてこれらの変化に伴う不確実性の高まりこそ呪術的实践を増殖させているとはいえないだろうか。呪術は増大する不確実性に対処する複数の手段の一つであると同時に、不確実性の原因の一つともなっている可能性がある。

語れぬ身体

第 部は、ト占を対話性、人格多重性、そして刹那性、憑依儀礼を、融即的一体化、身体と世界の変容、そして間身体性といった斬新な切り口で分析する。ここでも筆者は論点そのものに関しては共感をもっている。問題にしたいのは、理論史上の論点の位置づけ、そして論点と民族誌との整合性である。本書のト占の研究は簡潔にまとめられたすぐれた民族誌といえよう。しかし紙幅に余裕がなかったせいであろうか、文献のレビューがなく、論点に関する理論的な位置づけがなされていない。つまり、なぜ取り立てて対話性、人格多重性、刹那性に着目するのか、読者にはわかりづらい。おそらくそのせいで、例えば、直接話法的な語りはト占以外の対話の中でも起こりえそうであるし、刹那性は様々な日常の実践においても観察されるのではないかなどと、余計なことを詮索してしまう。

本書の憑依に関する論考は、哲学的な身体論を援用した極めて刺激的な試みである。しかし、この果敢な試みもやはり民族誌との整合性に若干問題がある。まず「ポゼッション」という概念が「健常な状態において自己をあますところなく支配・占有している意識的で統合的な人間主体という実存のモデル」[p252]に依拠していることはわかる。しかしこの語を使う欧米の研究者が、実際に人が精霊に「possess」されていると思っているわけではもちろんない。おそらく、多くの研究者は精霊の存在については不問に付している。それでも確かに彼らの憑依研究が、「意識的で統合的な人間主体という実存のモデル」を前提にしている可能性はある。本書ではルイスの研究を参照しながら、こうした研究は、「このような事態（憑依）は社会的存在としての人間の危機であり、ひいては社会全体の安寧を揺るがせる契機にもなりかねない。したがって社会は、自己ならざるものに占有されることで自己へのコントロールを失い、全人格的な危機に陥った者を日常的秩序の中にしかるべく再統合し、彼・彼女の主体性を回復させる必要がある」[p254-255]といった見地に立ってい

るという。しかし筆者には、こうした議論を実際にルイスが行っているとは思えない。

周知の通り、ルイスは「周縁憑依結社 (peripheral possession cult)」の分析において、憑依を、普段は抗議することのできぬ女性や弱者の支配層に対する抗議とみなしている。しかしルイスは、この「抗議 (protest)」という言葉、不平等な社会構造の変革の要求といった意味で使っているわけではない。ルイスのいう抗議としての憑依とは、男性や権力者に女性や弱者のことを配慮させ、精霊の言葉を通して彼女らの要望を突きつけ、治療や儀礼の費用を負担させるが、同時に社会に風穴をあける (ventilation) つまり弱者の不満がより直接的な行動となることを防ぐものである。ここで精霊は排除すべきものではなく、御しやすいもの、良好な関係を結ぶべきものとして存在しているとみられている。一方、「中央憑依宗教 (central possession religion)」の場合、憑依を伴う病は道德コードを破った罰とみなされると、ルイスはみている。つまり憑依は、社会の安寧を脅かす者へのいわば制裁手段というわけである。したがって、いずれにしてもルイスの議論に、憑依が主体性の喪失であり、社会はそれを危機状態とみなすといった視点はない。

おそらくルイスや近年の抵抗論を批判するのに、「主体性の喪失」ではなく、むしろ憑依者が「主体性を終始持ち続けている」かのように議論している点を問題視すべきなのではないか。抵抗論は憑依をあたかも意図的・意識的な戦術、あるいは花淵 (2005: 23) の言葉を借りれば「偽装行為」とみなしているかのような印象を与える。実際には抵抗論者が憑依の意図性について言及することはまれである。彼らは憑依による抵抗に意図性があるとも、またないとも明言していない。しかし少なくともこの点を曖昧にしたまま、憑依者に弱者が多いという事実から、彼らの多くが憑依を抵抗と短絡的に結びつけている点是否定できない。そこに行行為者の意図性を不問に付してまで、行為に何らかの目的 (機能) を見出そうとする研究者の姿勢や、行為を目的と手段に還元する観点が暗黙裡にあると指摘することは可能だろう。そしてこうした観点こそ、「近代の主体観」としてしばしば批判されるものではないだろうか。

まさにこの主体観を超えるものとして本書が打ち出しているのが、「霊」と「私」、「世界」と「身体」との「融即的な一体性」であるというのは理解できる。本書は、人と霊との関係を規定するアカン語の「アコム」と日本語の「つく」の概念が近似し、ともに融即的な一体性を表していることを発見する。そこから憑依一般を「アコム」的に分析する着想を得る。しかし、ここでもう少し注意深くなる必要がありそうである。確かに「ポゼッション」的観念で憑依一般を分析することにエスノセントリズムがあるにせよ、下手をすると同じことが「アコム」的分析に該当しかねないからである。「アコム中心主義」に陥らないためにも、欲を言えばもう少し他地域の事例を検証して欲しかった。例えば、北ナイジェリアやニジェールのボリ結社のメンバーは、憑依者を馬に喩え、憑依を霊が「乗る」と表現する。これなども「アコム」的なのだろうか。

次いで「おまえ自身がその中に入ったのだ」という精霊ヤクブの語りに、著者は「私」

自身の日常的な変身、つまり日常的な身体と世界の変容が示唆されていることに気づき、ここに憑依論は一挙に身体論にまでグレードアップする。この身体論によれば、身体と世界は相互に作用し合う関係にあり、身体の変容は世界の変容を意味する。病、出産、妊娠、老化等々の身体的変化は、同時にその身体を通して把握される世界の変容を意味する。憑依はそうした変化の一つと考えられる。そして身体変容は当事者の世界変容だけでなく、身体を通して当事者と関わる他者の世界変容にもつながる。

この哲学的身体論は、著者が民族誌的研究の中で着想を得たものである。しかし本書の民族誌的記述は身体論の正当性を証明するようには構成されていない。憑依の身体論にふさわしい民族誌は、憑依者や参加者自身の身体変容の経験、その身体変容とともに世界がいかなるかたちで現前するかを記述したものであろう。つまり憑依儀礼のあり様や身体的変化を外部から観察し、記述するだけでは不十分である。当事者の身体を通して感じ取られた世界に迫る必要がある。いうまでもなくそれは極めて難しい作業となろう。この困難さは、身体の個別性、つまり当事者以外はその身体を生きられないという事実に起因する。

当事者が身体を通して感じる世界を理解するのに、調査者は、当事者に語ってもらう、つまり言葉に依拠せざるをえない。しかし外見、音、匂い、感触、痛み等の感覚的経験を言葉で表現するのは容易なことではない。また調査者には、その言葉から当事者の感覚を想像する以上のことはできない。「憑依という現象は、あくまで意識的な主体以前の実存、つまり身体的生と世界の直接的なかわりにおいてとらえるべき」[p259]であるという。しかし果たして本当にそれができるのだろうか。ナナ・ヤクブの語りは貴重な記録ではあるが、それで「身体的生と世界の直接的なかわり」においてナナ・ヤクブの憑依経験を理解したことになるのだろうか。この点、フィールドにおける調査者自身の身体的経験を語る試みは、一つの身体論的民族誌の方向性を示唆するものである。それは、もはやそのフィールドに生活する人々についての研究とはいえないが、少なくとも第三者の語りから身体感覚を想像するという不確かな作業は軽減されている。

最後に筆者が問題にしたいのは、この第 部とそれに先立つ二部との整合性である。第 部のト占・儀礼論は、第 部における妖術対抗社・呪術の分析とは相容れぬところがある。第 部のト占・儀礼論は、対話性、人格多重性、刹那性といったト占・儀礼独自の秩序に注目したものである。この儀礼の内的構造は、依頼者の相談内容と関わりなく一貫していることが前提となっている。したがって、それは依頼者のおかれた社会状況と独立して存在するものである。これに対し、第 部の妖術対抗社・呪術の分析では、儀礼的实践のあり方が依頼者の相談内容に左右されること、つまり依頼者のおかれた社会状況の影響を受けることが明らかにされている。20 世紀初頭の妖術対抗社の創出は、妖術への懸念の高まり、つまり移民の流入に伴うリネッジ再生産の危機を反映したものであり、今日の個人化した儀礼様式は、呪術問題の増加、つまり土地をめぐる個人的な対立を反映したものである。

これら二つの儀礼論を橋渡しするのは容易なことではあるまい。それどころか、第 部の議論によって第 部の議論を批判することさえできるだろう。カプフェラー[Kapferer 2002]は呪術・儀礼のもつコスモロジカルな秩序は、社会状況とは独立して存在するヴァーチャルな秩序であり、あらゆる社会変化をもその中に包摂することができるとして、呪術・儀礼に社会的役割や、社会変化の反映を見出そうとする機能主義的（モダニティー論を含む）分析を批判している。第 部の注目する儀礼秩序は、カプフェラーのいうコスモロジーとは異なるが、両者ともに儀礼独自の内的構造に着目している点は共通する。したがって第 部の儀礼論を敷衍すれば、カプフェラーが行ったように、第 部の妖術対抗社・呪術の機能的分析を批判することがおそらく可能である。

さらに第 部の身体論は、潜在的にはよりラディカルに第 部と第 部の議論と対立する可能性を秘めている。第 部、第 部はともに、われわれは客観的知識に近づきうるとする実証主義的立場にあるものと思われる。つまり歴史的な「間 - 文化的論理」も、土地制度のあり方も、その客観性を実証しうるものとみなされている。これに対し第 部の身体論は、明らかに、われわれは現実を身体を通して構築するという立場にある。つまり身体の変化（病、妊娠、老い）は現実の相貌を変化させる（かつてよりも階段が高く見える）。しかしこの議論を突き詰めると、個人の身体を超えた客観的な現実を、われわれには知る術がないという結論に達するのではないか。つまり「間 - 文化的論理」も、土地制度のあり方も、研究者が身体を通して描いた現実であり、そこに客観性を付与する方法はないということになりかねない。

以上みてきたように本書の抱える課題は多いといえる。しかしそれは、本書が複数の魅力的な議論を展開しているからに他ならない。本書は結論部でグラウンドセオリーを批判するが、本書の提示するいくつかの論点は、グラウンドセオリーに匹敵するほど大胆なものである。しかし仮説は大胆になればなるほど、おそらく、証明するのが難しくなる。疑いもなく、著者は時間をかけ、これらの魅力的な自説を精緻なものとしていくだろう。今後の著者の活躍が楽しみである。

参考文献

Allman, J. and J. Parker.

2005 *Tongnaab: the History of a West African God*. Bloomington: Indiana University Press.

Barnes, S. T.

1997 *Africa's Ogun: Old World and New*. Bloomington: Indiana University Press.

Berry, S.

1993 *No Condition is Permanent: The Social Dynamics of Agrarian Change in*

Sub-Sahara Africa. Madison: University of Wisconsin Press.

Drewal, H. J.

- 1996 Mami Wata Shrines: Exotica and the Construction of Self. In Arnodi, M. J., C. M. Geary and K. L. Hardin (eds.) *African Material Culture*. pp308-333. Bloomington: Indiana University Press.

Fabian, J.

- 1978 Popular Culture in Africa: Findings and Conjectures. *Africa* 48(4):315-34.

Geschiere, P.

- 1982 *Village Communities and the State: Changing Relations among the Maka of South-eastern Cameroon*. London: Kegan Paul.
- 1997 *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville: The University Press of Virginia.

花淵馨也

- 2005 『精霊の子供：コモロ諸島における憑依の民族誌』 春風社。

Kapferer, B.

- 2002 Introduction: Outside All Reason - Magic, Sorcery and Epistemology in Anthropology. In B, Kapferer (ed) *Beyond Rationalism: Rethinking Magic, Witchcraft and Sorcery*. pp1-30. New York: Berghahn.

Kramer, F. W.

- 1993 *The Red Fez: Art and Spirit Possession in Africa*. London: Verso Books.

Lewis, I. M.

- 1971 *Ecstatic Religion: an Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth: Penguin Books.

Malinowski, B.

- 1984(1922) *Argonauts of Western Pacific*. Illinois: Waveland Press.

Moore, H. L. and T. Sanders.

- 2001 *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*. London: Routledge.

Morton-Williams, P.

- 1956 The Atinga Cult among the South-Western Yoruba: Sociological Analysis of a Witch-finding Movement. *Bulletin du l'IFAN* 18: 315-334.

Rouch, J.

- 1956 *Les Maîtres fous* (film). Paris: Film de la Pléiade.

田中正隆

- 2006 「神々をめぐる経済：ベナン南西部における伝統宗教と経済」 阿部年晴、小田亮、

近藤英俊（編）『呪術化するモダニティー：アフリカの宗教的实践から』、pp225-26、風響社。