

## 近藤英俊氏の書評にこたえて

石井 美保\*

はじめに、拙著『精霊たちのフロンティア』(以下、石井 2007a)をお読みいただき、その論旨を丁寧に追っていただいた上で、私自身にとって今後の研究の指針ともなる貴重なコメントをいただいたことに対し、書評者である近藤英俊氏に深く感謝申し上げたい。

近藤氏が投げかけられた問いの多くは、アフリカ研究者として、また呪術・宗教研究者としての氏の深い洞察と知識に基づくものであり、実のところ、私自身が共有している問いも少なくない。それゆえ、いくつかの問いについては、すでに拙著の中で私自身の考えを述べており、またそれ以外の問いについても、拙著を上梓して以降に発表した論考の内容をふまえて、一応の回答を差し上げることができると思われる。近藤氏が挙げられた問題点について、現時点での私の考えを、以下に順次述べさせていただきたい<sup>1</sup>。

### 1. 序章および第 2 部の論点について

#### 1 - 1 モダニティ論の視座

拙著の序章では、アフリカを対象とする呪術・宗教研究の分野において少なからぬ影響力をもつ理論的潮流を、「象徴的抵抗論」および「モダニティ論」と名づけ、それぞれの問題点を指摘している。このうち、モダニティ論に対する拙著の批判を、近藤氏はつぎのように再批判する。

ただ著者がいうように、論者たちの多くが、モダニティを「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・呪術的実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の外部ではなく、その一部を構成している。[2008: 144-5]

この点について、拙著の終章で私はつぎのように書いている。少し長いですが、以下に引用したい。

---

\* 一橋大学大学院社会学研究科

<sup>1</sup> 近藤氏の書評が『くにたち人類学研究』の本巻に掲載されていることから、この応答では、いくつかの例外を除いて近藤氏の問いを反復して紹介することは避ける。近藤氏の書評と合わせて本文を読んでいただければ幸いである。

モダニティ論の論者たちは、より洗練されたことばづかいをもって、いかなる西欧中心主義的な分析視座からも注意深く距離をとる立場を表明している [Comaroff and Comaroff 1993: xi-xii; Meyer and Geschiere 1999; Pels 2003]。たとえばペルスは、西欧資本主義社会の内部に息づく「呪術」の作用を指摘する一方、非西欧社会の呪術・宗教現象の中に「複数のモダニティ」の契機を読みとることによって、脱魔術化された西欧近代社会を先端的なモデルとする単線的な歴史観を相対化しようと試みている [Pels 2003: 3-6, 29-30]。だが、このようにできるかぎり公平かつ相互的な視座に立とうとするモダニティ論の論者たちもまた、みずからが批判している西欧中心主義的な世界観の陥穽から完全に逃れたいとはいえない。モダニティ論の多くは、単線的な近代化論や目的論的な歴史観を批判する手立てとして、「もうひとつのモダニティ」や「複数のモダニティ」という概念に依拠しながら、まさにそのことによって、西欧を正統的な規範あるいは原<sup>プロトタイプ</sup>型とする「モダニティ」の変異として非西欧社会を位置づけるという、ある種のパラドクスに陥っているように思われる。つまり、モダニティ論によって主題化される「もうひとつのモダニティ」とは、あらゆる変種的なモダニティの上に君臨する西欧近代に包摂され、周辺化されたものの抵抗であり、中心からの差異化の試みであるにすぎないのではないだろうか。 [石井 2007a: 274]

以上のように、モダニティ論に対する拙著の批判点は、まさにこれらの議論が現代世界における「複数のモダニティ」を主張しつつ、近代西欧を原型かつ中心とする「モダニティ」のヴァリエーションとして非西欧社会を位置づけているという点にある。

## 1 - 2 精霊の流通と神霊祭祀の変容について

近藤氏が書評の 145 - 146 ページで挙げられている四つの問いはいずれも、ガーナ北部に起源をもつ精霊 (*suman/aduru*) の南部地域への導入と、南部社会における神霊 (*obosom*) 祀との関係に関するものである。ここでまず確認しておきたいことは、拙著における「精霊」と「神霊」の区別は、ガーナ南部における宗教祭祀の現状に基づくものであり、最高神から呪物にいたる階層構造を前提としたラトレイの分類を無批判に踏襲するものではない、ということである [石井 2007a: 54-55]。この点を確認したうえで、近藤氏の挙げられた問いに、できるだけ簡潔に答えていきたい。

### 1) 「北部では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？」

拙著の主要な研究対象である南部社会の精霊は、北部イパラに起源をもつ「ティガレ」である。第 6 章で述べているように、ティガレは南部において「神霊化」されたのではな

く、南部社会の祭祀要素を付加されつつも、神霊祭祀とは対照的な呪物としての特徴を維持している。

一方、オールマンとパーカーは、タレンシの神であるトンナーブが南部社会において精霊「トンゴ」に変容した過程を分析している[Allman and Parker 2005]。上記の問いについて検討するさいに、まず考えねばならないことは、北部地域において地域神がどのような存在であったのかということである。それはおそらく、拙著で「神霊」と呼ぶアカン社会の祭祀対象とは異なるものであっただろう。オールマンとパーカーは、トンナーブが北部地域における複雑な宗教ネットワークの結節点であり、南北地域を結ぶ儀礼的エコノミーの一部であったことを明らかにしている。私は、トンナーブを「神霊的な存在」とみなすことを留保した上で、地域神としてのトンナーブのもつ流通力や物質性に着眼する必要があると考えている。このとき、トンナーブが南部との交渉や英国植民地政府との折衝を通して、呪術的な「フェティッシュ」へと構築されていった過程が重要となるだろう<sup>2</sup>。

## 2) 精霊祭祀における北部地域の影響、3) 南部住民によるミメシスについて

同じく 145 ページで提起されている二番目と三番目の問いについては、近藤氏が指摘されたような可能性はあると思われるし、拙著の内容はそうした可能性を否定するものではない、とだけお答えしておきたい<sup>3</sup>。

## 4) 「神霊祭祀も物質性や流通性をもつのではないか？」

拙著の第 3 章で述べたように、グアン社会を拠点とする女神アコノディの祭祀は、司祭の召還を通して地域社会との紐帯を維持・強化する傾向にある。一方、アコノディの社はその「真正さ」を磁力として多様な憑依霊を取り込んでおり、信者たちのネットワークはアメリカ合衆国をはじめとする諸外国にも広がっている。アコノディをはじめとする神霊祭祀は、したがって閉鎖的で静態的な祭祀ではなく、多様な人々の交流を生みだす接触領域を形成している。ただし、この場合の神霊祭祀の伝播や接合にとって重要であるのは、祭祀に付随するモノの移動というよりも、異人にさえも「神霊が憑依する」という事実である<sup>4</sup>。

## 2. 第 部の論点について

### 1) 土地相続システムと「実践」、2) 調査方法に関して

近藤氏は書評の 146 ページから 148 ページにかけて、拙著の第 部ににかかわる問いを提

<sup>2</sup> この問題について、詳しくは石井 [近刊 b] を参照されたい。

<sup>3</sup> 石井[2007a: 299]の注 1 を参照されたい。

<sup>4</sup> この問題については石井[2007a: 293-294]でも簡潔に記述しているが、詳しくは拙稿[石井 2007b]を参照されたい。

起されている。第 部において、拙著は複数の社会集団における土地相続と利益分配の仕組みを、ジェンダーや世代、民族間の差異に着眼しつつ分析し、それぞれの土地相続システムにおいて不可避免的に生起する利害対立の構図を明らかにした。さらに拙著は、20 世紀初頭から 21 世紀にかけての開拓移民社会における社会経済変化と、地域社会における妖術と呪術の盛衰との関連を分析した。ここでまず確認しておきたいのは、拙著が用いる「実践的論理」という言葉の意味である。この言葉について、私は序章でつぎのように定義している。

ここで、本書で用いる「実践的論理」ということばの意味を明らかにしておきたい。それは狭義においては、第 8 章でみるように、それぞれの社会集団において形成されてきた土地相続や利益分配のしくみと、それらのしくみを実現し更新する具体的な相続実践の中で、農民たちによって活用されるロジックのことをさす。また、より広義には、呪術・宗教的行為をふくめて、世界/環境と人間との持続的な相互行為のなかで生みだされる意味世界の総体をさす。したがって、広義の「実践的論理」は、人びとの生活世界における「実践のスキーマ (schema of practice)」 [Sugawara 2004]あるいは「ゲシュタルト」と呼ぶこともできるだろう。 [石井 2007a: 21]

第 部で主に問題となる「実践的論理」とは、したがって、土地相続や利益分配の具体的な実践のなかで農民たちが活用する可変的なロジックである。それは、個々の相続実践を通して形成され、練磨され、変更を加えられていく。第 部で検討した個々の事例が明らかにしているように、それぞれの社会集団が採用する相続の原理と変則的な実践は、各集団が準拠する伝統的な出自システムに基づくとともに、リネージの保有する土地の規模、地域社会で各集団が占めてきた歴史的立場、相続にかかわる当事者間の関係と複雑に絡み合っている。こうした土地相続システムの持続と改変の過程はそれ自体、地域における労働生産と地域を越える土地相続の主体である農民個々人がめぐる創意工夫と利潤の追求によって生みだされてきた「実践的論理」だといえる [石井 2004: 15]。また、拙著で分析した土地相続と利益分配、契約関係等をめぐる複雑なしくみと社会関係は、具体的な個々の農民の語りと事例の積み重ねから立ち上がってきたものであり、その意味でまさに、「事実をして語らしめた」ものであるといえる<sup>5</sup>。

<sup>5</sup> 拙著の立場により近いと思われるのは、マリノフスキーではなくリーチの立場である。セイロンの一社会における土地保有と親族制度に関する精緻な研究において、リーチはつぎのように述べている。 The case-history material in this book is very extensive, but the cases are not simply there to illustrate a particular theoretical principle. On a larger scale the isolated examples all fit together into a single case-history, and the material is there in sufficient quantity for the reader to exercise his scepticism where and how he will. The interpretation of the evidence is of course still *my* interpretation, but I have tried to avoid offering a 'take it or leave it' solution. I claim that the evidence 'speaks for itself.' [Leach

近藤氏は、土地問題に関する分析の基盤となったデータが網羅的な戸別訪問調査に基づくものであることを問題視されているようだが、いうまでもなく、戸別訪問調査で得られたデータは拙著の資料の一部に過ぎない。呪術や宗教と結びついた人々の生活実践に関する第 3 部の分析を支えているのは、その一端を第 3 部のト占分析で示したような、日々の出来事の膨大な蓄積である。ただ確かに、第 3 部では分析的な記述が勝りすぎ、農民個々人の表情や心情の肌理までも事例の中で表現し得なかったことは、私自身も非常に残念に思っている。司祭たちと同様に農民個々人についても、より細やかな記述がなされるべきであった。

### 3) 妖術勃興の「理由」、4) 土地をめぐる対立と慣習法の変化

次に、近藤氏が 147 ページと 148 ページで提起されている三番目と四番目の問いについて、まとめてお答えしたい。まず、三番目の問いについて。20 世紀初頭のガーナ南部における妖術摘発勃興の理由のひとつとして、母系制社会における女性の姦通の増加を指摘したのは、行政人類学者であった M.J. フィールドである [石井 2007a:140]。植民地期の妖術摘発についての拙著の分析は、妖術者とされた人々を対象にフィールドが行ったインタビューと診断の記録 [Field 1960] に多くを負っている。ただし、フィールドが妖術摘発の勃興を外圧的な社会変化のネガティブな効果とみなしたのに対して、拙著では、生殖と労働生産をめぐる地域社会のミクロな政治経済関係に焦点を当てて分析しているという点で異なっている。

つぎに、四番目の問いについて。開拓初期の土地購入・相続システムを緻密に分析したヒルの研究 [Hill 1963] や、アチェム地方における財産権と慣習法の変化に関するファーマン＝セラーズの研究 [Firmin-Sellers 1996] をふまえ、拙著では開拓後三世目を含む農民による土地保有と相続実践の分析を行なった。第 3 部の分析が示すように、土地の稀少化と相続人口の増加をはじめとする社会経済変化は、母系相続と父子直系相続の併存や、分割相続から一括相続への移行、さらに親族内部における契約関係の発達といった変化を生みだしてきた。父系制グアン社会を例にとれば、20 世紀初頭以降、ココア栽培の発展にもなって実子の権利が阻害され、父系リネージによる一括管理・相続が強化されていった。第 10 章の事例 1 でみたような父系リネージの男性成員（父方のオジ）とオイ間の対立は、こうした親族規範の変化によって生じたのである [石井 2007a: 200-201]。したがって、近藤氏が指摘された社会経済変化に基づく親族規範の変容と呪術問題との関連性は、すでに拙著の視座の一部を成している。ただし慣習法の変化については、裁判所の記録をはじめとする公文書の分析を今後の課題としたい。

---

1961: 12] 'It is only when we have observed the practice that the rule, as an ideal type, acquires meaning.' [Leach 1961: 4]

### 3. 第 部の論点について

#### 3 - 1 ト占と憑依の理論的位置づけ

近藤氏は書評の 148 ページから 151 ページにかけて、主に拙著の第 部にかかわる問いを提起されている。第 部の主眼は、呪術・宗教的な実践を通じた身体変容や多元的な現実構成のありようを探究することを通して、従来の人間主体中心的な呪術・宗教研究の視座を相対化することである[石井 2007a: 13-14,260-262]。第 12 章第 3 節において、私はつぎのように書いている。

以上の考察から導かれるのは、人間中心主義的なエージェンシー論の多くが前提とし、かつ分析の帰結としているような統合的で自律的な人間主体への確信でもなければ、社会的現実の構築をめぐる競争する個人によって用いられる「象徴的武器」としてのト占や憑依のありようでもない。憑依をはじめとする超常的な諸現象がときに容赦なくわたしたちに見せつけるのは、むしろ人間の意志の限界や自己同一性の危うさ、現実世界の不確かさとそのめくるめくような位相の転換ではないだろうか。このことはまた、供犠や憑依という一見きわめて特異な現象 / 行為のなかで示されるばかりではなく、より身近で普遍的な生の営みのなかで不可避的に含みこまれていると思われる。神々や精霊の諸力のみならず、病や性や暴力、誕生から死にいたるまで、世界と身体の直接的な交渉から生じる圧倒的な力は人間の意志やコントロールをはるかに超え、「この私」としての自己の存在を揺さぶり、ときに失わせる。憑依や供犠の空間においてもっとも劇的に実現されるように、「この私」という実存の様式を含めて現勢的なリアリティのすべてをいったん消し喪失することなしには、新たな身体的実存としての「私」の生成を可能とする現実世界の位相がひらかれることはないのかもしれない。[石井 2007a: 261-262]

ト占や憑依にみられる人間の身体感覚や現実認識の変容は、したがって、拙著では日常的な営みにおける身体 - 自己の変容と連続するものとして捉えられている。なお、拙著が行なったト占の対話分析は、日常的な言語行為における人称の多重化や言述の共同構築性を指摘したヒルとアーヴィンの編著[Hill and Irvine eds. 1992]に理論的な着想の一部を負っている<sup>6</sup>。

また、拙著では、従来「憑依」と翻訳される現象について、英語の *possession*、チュイ語の *akom*、および日本語の「つく」という概念を比較検討した。これは、「憑依」とされる現象への意味づけが、研究者の用いる言語によってすでにある程度の偏向を受けていることを示そうとする試みであった。このような偏向は、おそらくあらゆる翻訳につきまとうものであると思われるが、とりわけ「憑依」と訳される諸概念の相違は、それぞれの言

<sup>6</sup> この点について、詳しくは石井[2005]を参照されたい。

語における人間概念の相違を照射すると思われたからである。他の言語や概念について同様の比較検討をすることは、もちろん非常に意義深いと思われる。

最後に、従来の憑依研究に対する拙著の批判は、先に述べたように、おそらくは人間の根源的な変容を促すものである憑依現象の中にさえ、行為者のエージェンシーを求める人間主体中心的な視座への批判であった。その意味で拙著は、まさに近藤氏が指摘するように、あたかも行為者が「終始主体性を持ち続けているかのよう」に現象をとらえる先行研究の視座を問題視しているのである<sup>7</sup>。

### 3 - 2 第 部・第 部と第 部の関係について

最後に、近藤氏が 151 ページで提起されている問いにお答えしたい。拙著では、精霊憑依や呪術などの超常的な諸現象について、詳細な民族誌的記述を基盤としつつ、ガーナ南部の地域史と西アフリカの交易史に着眼した歴史人類学的分析(第 部)、地域社会の悉皆調査に基づくミクロな政治経済分析(第 部)、身体性に着眼した現象学的考察(第 部)という複数の方法論を用いて多元的に検討している。このような拙著の構成、なかでも呪術・宗教現象の「実証的」分析を試みた第 部・第 部と、身体変容や現実構成をはじめ「実証的」分析が困難な事柄についての考察を試みた第 部の「緊張関係」について、近藤氏はつぎのように指摘している。

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。[近藤 2008: 152]

結論からいえば、第 部でおこなったような考察を突き詰めることが、第 部と第 部で試みたような「実証的」研究の意義を否定することになるとは、私は考えていない。近藤氏がここで投げかけられている問いは、「身体」をめぐる問題であるのみならず、おそらくは主知主義的な現実認識とその懐疑にかかわるものである。ここで、ポストモダニズム

<sup>7</sup> ルイスは、危機的な憑依を脱して自己のコントロールを回復し、憑霊者として社会に再統合された者としてシャーマンを解説している[ルイス 1985: 252-255]。

の旗手たちによる社会科学批判に関する複雑な議論に踏み込むことはしないが、現時点において私はつぎのように考えている。

序章で述べたように、妖術や憑依をはじめとする超常的な諸現象は、そもそも科学的な記述や分析によっては把握しがたいものである。その意味で、呪術・宗教現象の社会的機能やその変容に焦点を当てた第 部までの検討は、いわば「記述と分析」という社会科学的手法を用いて、呪術・宗教現象の外縁と社会的な布置を明らかにしようとする近似法的な努力であったといえる。これに対して第 部は、本来「説明不可能なもの」とされる領域にあえて分け入り、いわば「生きられたもの」としてそれらの現象を理解するすべを模索する試みであった<sup>8</sup> [石井 2007a: 220-221]。

以上のような第 部・第 部の分析と第 部の考察は、確かに緊張関係にあると同時に、相互補完的な関係にもある。つまり、第 部の考察を支えているのは第 部と第 部で示した分析と論理であり、第 部と第 部の記述と分析を支えているのは、第 部で不完全ながらも示したような、ガーナ南部の呪術・宗教実践についての（私にとってなかば身体化された）洞察なのである。序章で私は、超常的な諸現象を予定調和的な言説の中にとらえこもうとする分析者の欲望が、これらの現象への直接的な理解を損ない続けてきたことを指摘した後に、つぎのように書いている。

しかし、だからといって超常現象の記述それ自体をあきらめるべきだといいたいわけではない。また、人間の営みのきわめて重要な一部として、超常現象を論理的に理解しようとする努力を放棄しようというのでもない。妖術や呪術、精霊や小人といった一見「非現実的」であり、まるでおとぎ話のように思われる現象のすべては、人びとの生活世界のおよそあらゆる側面と分かちがたく絡まりあっている。（略）説明可能なものの背後には、おそらくそれよりもはるかに膨大な、説明を逃れ出るものがある。（略）それでも、このように説明不可能なもの、科学的な言語によってとらえきれないものを追いつづけ、何らかの形で「記述する」という努力なくしては、説明可能なことですらも十分に、あるいは誠実にことばにすることはできないだろう。なぜなら、わたしたちが理解したいと願っている人びとの営為の中の、きわめて日常的でありふれた事柄の細部にこそ、超常的なものの力ははたらいているからである。その意味で本書がめざす超常現象の民族誌は、説明不可能なものについての未完の記述と、そこからにじり進むようにして得られたわずかばかりの説明可能なもの 日常世界の実践的論理 との非対称なバランスから成り立っている。 [石井 2007a: 2-3]

実のところ、近藤氏が指摘された「実証的」な分析・記述と現象学的な考察との関係に

<sup>8</sup> ここでの「近似法の努力」「生きられたもの」という言葉は、メルロ＝ポンティ[1989: 26]に

については、拙著を書きながら、また拙著を上梓して以降も、ひたすらに考え続けてきた。なかでも、おそらくはこれらの交錯する領域にある「身体」への省察を深めようと努力してきた。だが、拙著において提起しえた身体論は、きわめて未熟なものである。また、拙著における「説明可能なもの」と「説明不可能なもの」についての記述のバランスは、いびつなまでに不均衡である。

ただ、少なくともつぎのことはいえるだろう。資料の地道な探索と蓄積に基づく「実証的」分析と、生きられた洞察との緊張感ある補完関係こそが、単なるデータの解析ではなく、かつ主観の構築物でもない民族誌の豊かさと独自性を生みだしてきたといえるのではないだろうか。それは、他者の世界への埋没を通した「自己変容」を前面に打ち出す実験的民族誌を待つまでもなく、より控えめな私たちではあるが、人類学が培ってきた方法論の中に当初から含まれていたと思われる。これについて、いまや古典の領域に属する人類学的著作の中の言葉に耳を傾けてみたい。

私は読者があるひとつのこと それはアザンデの諸概念の知的一貫性ということだが を納得してくれたことを望みたい。アザンデの諸概念は、生命のない博物館の陳列品のように並べられたときに矛盾して見えるだけである。個人がそれらを活用しているのをわれわれが見るとき、神秘的ではあるかもしれないが、それらの活用が非論理的であるとか、無批判だとさえもいえない。私はアザンデ人と同じようにそれらの概念を使ってなんの不都合もなかった。(略)なぜなら、われわれの社会で、ひとつの常識的な概念が他の常識的な概念と論理的につながっているように、ここではひとつの神秘的な概念は他の神秘的な概念と論理的につながっているからである。[エヴァンズ=プリチャード 2001: 618]

われわれが未開人とともに暮らし、彼らの言語を話し彼らの経験を彼らの方法で自分自身に表現するのを学ぶとき、われわれは自分自身であることをやめることなく、できるかぎり彼らに近い思考をするようになる。(略)われわれは自分が習得した彼らの思惟の慣習と、われわれ自身の社会の慣習との中間に立って、ふたつの調停を行うのである。そうするなら結局、われわれが探究するのはおよそ神秘的な「未開の哲学」ではなく、われわれの思考と言語の潜在能力ということになる。[Lienhardt 1954: 96-97; cf. アサド 1996: 291-292]

上記の文章において、エヴァンズ=プリチャードとリンハートは対象社会と「われわれの社会」の言語や概念の活用について語っているのであって、対象社会とのかかわりを通

---

依拠している。

した人類学者の身体の変容については、もちろん一言も述べられていない。だがここで、言語や概念の活用が身体の運動や感覚と不可分であることを考えあわせるとき、上記の文章は「未開の思考」の知的一貫性を確認するというにとどまらない、重要な意味をはらんでいると思われる。すなわち、これらの記述が喚起するのは、それまでに慣れ親しんできた「現実世界」とはきわめて異質な世界にとりこまれながら、言語と身体をもって新たな世界を創りだしていく人類学者の姿である<sup>9</sup>。「民族誌を書く」という行為は、こうした本来は言語化不可能な身体的経験、ないし「体験的現実」[河本 2006 : 3]をできるかぎり言語化しようとする試みであり、しかも多くの場合は現地語から他言語への翻訳作業を伴うという点で、きわめて困難な「再節化」の過程であるといえるだろう。

だがそれでもなお、人類学者にとって、多元的な現実世界を理解するために可能な方法を模索しつつ、信頼に足る展望をもって調査と記述を進めていくことは可能だと思われる。この場合の「信頼に足る展望」とは、分析者の問題意識と経験に基づく洞察、そして資料の厚みから生みだされる作業仮説といいかえることもできるだろう[Leach 1961: 11-12; ホブズボーム 2001: 300-310]。対象とのかかわりを通して生じる人類学者の変容は、この作業仮説に閃きと深みを与え、分析のあり方に方向性を与え、そして人類学者自身に世界の多元性への気づきを与えうるものだと思われる。

拙著の終章で述べたように、おそらく、対象より先に理論や方法論があるのではない。対象が方法を選ぶのであり、そして対象は、私たちとの関係の中できわめて多様な姿をとる。したがって、ある現象に対して適用可能な方法論もまた多岐にわたる可能性をもつ。その組み合わせと立体的な構築が、理論的な鑄型を提供してくれるグラント・セオリーに依拠することによっては得られない、現象の多面的な理解と分析を可能とするのではないだろうか。

リンハートやエヴァンズ＝プリチャードの言葉が示唆しているのは、自己の変容と実践を通して複数の世界を調停しつつ、思考と言語、そして身体の潜在能力を探究していく、いわば憑依者にも通ずるような人類学者のありようである。だが、その調停が曲がりなりにも成就するまでには、果てしない道のりがあることだろう。一冊の民族誌においてそれが達成されることはなく、おそらく人類学者は変容する身体 自己と世界への気づきを原動力としながら、生涯をかけてこの調停と探究の試みを続けていくのに違いない。拙著の試みは、そのはじめの小さな一歩にすぎない。道は遠いが、みずからの変容を通して考え続け、記述しつづけていくほかはない。またいつか、異なる地点でご批判をいただければ幸いである。

---

<sup>9</sup> また、菅原和孝はつぎのように述べている。「フィールドワークとはなんだろうか。私なりの答えはこうだ。みずからの身体を、長い時間をかけて変容させること。(略)私の意志を超えたところで、カラハリで暮らすということ自体が、私の身体をじりじりと変えていった」[菅原 2004: - ]。この問題については、石井[近刊 a]を参照されたい。

## 参照文献

Allman, Jean and Parker, John

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

アサド、タラル

1996 「イギリス社会人類学における文化の翻訳という概念」『文化を書く』ジェイムズ・クリフォードとジョージ・マーカス編、pp. 261-301、春日直樹ほか訳、東京：紀伊国屋書店。

Comaroff, John L. and Comaroff, Jean

1993 Introduction. In *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Jean Comaroff and John Comaroff (eds.), pp. xi-xxxvii. Chicago: The University of Chicago Press.

エヴァンズ＝プリチャード, E. E.

2001 『アザンデ人の世界 妖術・託宣・呪術』向井元子訳、東京：みすず書房。

Field, M. J.

1960 *Search for Security: An Ethno-psychiatric Study of Rural Ghana*. London: Faber and Faber.

Firmin-Sellers, K.

1996 *The Transformation of Property Rights in the Gold Coast: An Empirical Analysis Applying Rational Choice Theory*. New York: Cambridge University Press.

Hill, Polly

1963 *The Migrant Cocoa-farmers of Southern Ghana: A Study in Rural Capitalism*. London: Cambridge University Press.

Hill, Jane H. and Irvine, Judith T. (eds.)

1992 *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.

ホブズボーム、エリック

2001 『ホブズボーム 歴史論』原剛訳、京都：ミネルヴァ書房。

石井美保

2004 「土地相続の実践論理 ガーナ南部の多民族的なココア生産地域を事例として」『アフリカ研究』通巻 64 号, pp.3-18.

2005 「もの / 語りとしての運命 ガーナのト占アファにおける呪術的世界の構成」『文化人類学』第 70 巻第 1 号, pp.21-46.

2007a 『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。

2007b 「接触領域における憑依、接触領域としての憑依 ガーナの神霊祭祀を事例として」  
『コンタクト・ゾーン』1号, pp. 116-129, 京都大学人文学国際研究センター。

近刊 a 「フィールドにおける『超常性』のとらえかた ガーナの小人祭祀を事例として」  
『文化人類学 フィールドワークからの挑戦』(仮題) 李仁子ほか編、昭和堂。

近刊 b 「幻惑する歴史的物事 西アフリカにおける儀礼的エコノミーとフェティッシュ  
の流通」『フェティシズム 人とモノの関係を探究する』、田中雅一編、京都大学  
出版会。

河本英夫

2006 『システム現象学 オートポイエーシスの第四領域』東京：新曜社。

近藤英俊

2008 「書評 石井美保著『精霊たちのフロンティア』」『くにたち人類学研究』3巻。

Leach, E. R.

1961 *Pul Eliya: A Village in Ceylon: A Study of Land Tenure and Kinship*. Cambridge:  
Cambridge University Press.

ルイス, I. M.

1985 『エクスタシーの人類学 憑依とシャーマニズム』平沼孝之訳、東京：法政大学出版  
局。

Lienhardt, Godfrey

1954 Modes of Thought. In *The Institutions of Primitive Society: A Series of Broadcast  
Talks*, E.E. Evans-Pritchard (et al.), pp.95-107. Oxford: Basil Blackwell.

メルロ=ポンティ、モーリス

1989 『見えるものと見えないもの』滝浦静雄・木田元訳、東京：みすず書房。

Meyer, Birgit and Geschiere, Peter

1999 Introduction. In *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*. Birgit  
Meyer and Peter Geschiere (eds.), pp. 1-16. Oxford: Blackwell Publishers.

Pels, Peter

2003 Introduction: Magic and Modernity. In *Magic and Modernity: Interfaces of  
Revelation and Concealment*. Birgit Meyer and Peter Pels (eds.), pp. 1-38.  
Stanford: Stanford University Press.

Sugawara, K.

2004 "Possession, Equality and Gender Relations in |Gui Discourse" In *Property and  
Equality Vol. 1: Ritualization, Sharing, Egalitarianism*. T. Widlok & W. Tadesse  
(eds.), pp. 105-129. Oxford: Berghahn Books.

菅原和孝

2004 『ブッシュマンとして生きる 原野で考えることばと身体』、中公新書。