

<研究ノート>

アマゾニア的園芸の蔓状ネットワーク

後藤 健志*

要旨

アマゾニアの熱帯雨林に産する向精神性の医薬であるアヤワスカは、インディオの精神文化を扱った民族誌の中では、比較的なじみの深い主題として記述されてきた。アマゾニアの生態系とは、植民者たちが到来する以前から、在来の園芸農業による改変を被りながら形成されてきた自然と人間との複合体である。アヤワスカの原料となる植物種もまた栽培種として、そこでの伝統的な生業体系の中に組み込まれてきた。本稿では、植民者たちの間で創設されたアヤワスカを实践する新宗教が、アヤワスカの慣習がもともと存在してこなかったマト・グロッソ州へと展開していく過程について、「園芸」という側面に注目して考察する。アヤワスカの摂取を通じて自己の内的世界を変性させた主体が、やがて現代的な熱帯農業の技術と融合させながら、自己を取り巻く外的世界をアマゾニア的な構成態へと再編していく過程について、筆者のフィールド・データをもとに素描する。

キーワード： アヤワスカ、アマゾニア、園芸、新宗教、植民

目次

- I はじめに
- II 熱帯雨林の医薬
- III 宗教と医療の複合
 - 1 新宗教の諸教団
 - 2 精神の変性／身体の治療
- IV アマゾニア的園芸
 - 1 熱帯雨林の模倣
 - 2 アグロフォレストリーと工房
- V むすびに

* 東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所ジュニア・フェロー

I はじめに

「ヤヘイ (yegé) は我々の学校であり」、「ヤヘイは我々の学問である」と彼らは言うだろう、そして、ヤヘイは知識の源泉や彼らの社会と何か類似したものと考えられている。インディアンに善悪、動物の諸性質、医薬、そして食用植物を教えたのは、ヤヘイであった。[Taussig 1987: 140]

ブラジルでの滞在中、筆者は博士論文に向けたフィールドワークに取り組む傍ら、1つの「サブテーマ」にも関心を向けていた。それはアマゾニアのインディオやカボクロ (*caboclo*: インディオと植民者との混血) によって用いられ、シャーマニズムとの不可分な関係性を持つ「アヤワスカ」 (*ayahuasca*) と呼ばれる液体に関するものであった。アヤワスカとは、ケチュア語で「魂の蔓」を意味し、それは熱帯雨林に産するキントラノオ科の蔓性植物 *Banisteriopsis caapi* (写真1参照) の別名であると同時に、そこから抽出された液状の医薬のことを指す。また、この植物には、アマゾニア各地のインディオ諸言語で、“*caapi, dápa, mihi, kahí, natema, pindé, yegé*” といった複数の呼び名が存在する [Schultes, Hoffmann and Röttsch 1992: 124]。以下の記述では、医薬として抽出された液体を指す場合は「アヤワスカ」という語を、一方、植物そのものを指す場合には“*B. caapi*” という語を、それぞれ当てることとする。

アヤワスカに関しては、これまで海外の研究者を中心に、複数の学問分野¹にまたがる形で膨大な研究が著されてきた。一方、民族誌的な主題としては、必然的に、インディオの宗教や精神文化との関連から論じられてきた [e.g. ライヘル=ドルマトフ 1973; 中牧 1992; コーン 2016]。一方、本稿では、伝統的にはアヤワスカの習慣が存在してこなかったマト・グロソ州 (Mato Grosso) において、アヤワスカを実践する複数の新宗教が拡大・普及していく過程について、その「園芸」という側面に着目し考察する。この過程を成立させている関係性の総体を、本稿では、その表題にもあるように「アマゾニア的園芸の蔓状ネットワー



写真1: *B. caapi*の蔓。(筆者撮影)

¹ 代表的な研究分野としては、化学、薬学、植物学、医学、法学、宗教学、心理学、社会学、人類学、考古学などが挙げられる。

ク」という、筆者によるいささか風変わりな造語によって表現する。この造語の含意については、以下で簡略に説明を付しておく。

まず、「アマゾニア的園芸」とは、アマゾニア西部の生態系のもとで発展し、アヤワスカの原料となる複数の植物種を栽培種として組み込んできた生業体系から影響を受けた、今日的な園芸術とその実践を指している。本稿で扱う事例とは、こうしたアマゾニア的園芸が、アヤワスカを獲得する必要性から、アマゾニア西部とは気候風土が大きく異なるマト・グロッソへと拡大・普及していく過程であると言うこともできる。

論題に示された「蔓」という言葉は、巨大な蔓を這わせて成長する *B. caapi*、そこから製造されるアヤワスカ、そして、アヤワスケイロ (*ayahuasqueiro*: アヤワスカの実践者) のコミュニティといった各要素の総体を指示する換喩でもある。なぜなら、*B. caapi* は、アヤワスケイロたちの間では、コミュニティごとにそれぞれ異なる名称が与えられている一方で、単に「蔓」(*cipó*) という言葉によっても呼ばれ、この「蔓」は、彼らにとって神聖な存在であると同時に、彼らの教義実践を成り立たせている枢要な要素でもあるからだ。

そして、「蔓状ネットワーク」とは、アヤワスケイロのコミュニティの拡張・伸展を可能にする「基盤」を指示している。今日のブラジルでアヤワスカの普及に寄与している主要なアクターとは、アマゾニア西部で発生した複数の新宗教である。彼らの信仰が成立するためには、全成員が必要とする量のアヤワスカを、自らの手で供給することが不可欠である。換言すれば、アヤワスカを実践するということは、原料植物をアマゾニア的園芸によって生産し、アヤワスカの自給を可能とする基盤全体を創出していく営みと一体化している。つまり、これらの教団の発展は、必然的に *B. caapi* の蔓が網目状に張り巡らされた原料植物の栽培空間がネットワークとして拡張していく過程を伴うのである。

本稿の議論に入る前に、筆者とアヤワスカの最初のコンタクトに関するエピソードを記しておく。奇しくも筆者は、調査地であるマト・グロッソへと辿り着く以前の段階で、アヤワスカと出会う機会に恵まれた。それはブラジリア大学の人類学研究室を初めて訪ねた日の出来事で、南極をフィールドにしているという大学院生の1人が、彼の所属するサント・ダイミ (*Santo Daime*) の教会でその晩開かれる「儀礼」(*trabalho*)²に、筆者を案内してくれたことによる。サント・ダイミとは、上述した新宗教の1つで、アクレ州 (Acre) に起源を持ち、民衆カトリシズムを基調に、アフロ・ブラジリアン宗教やシャーマニズムといった様々な要素が習合したものである。その夜、筆者はアヤワスカを初めて口にし、「バイラード」(*bailado*) という形式の聖歌 (*hino*) と踊りからなる儀礼に翌朝まで参加した。そして、変幻自在に生成・変形・融合を繰り返す色鮮やかな幾何学図形として視覚化された自意識の内部を旅することになった。また同時に、このフラクタルな次元での精神・身体への操作に不慣れであった筆者は、恐怖や嘔吐といった形で次々に襲ってくる苦痛を克服してい

² 「儀礼」という訳語を当てたが、“*trabalho*”とは直訳すると「労働」という意味である。「儀礼」を「労働」と捉える語彙体系は、様々なアフロ・ブラジリアン宗教の間で共有されている。

なければならなかった³。この時の体験以来、ブラジル滞在期間中の筆者はアヤワスカと密接な関係で結ばれるようになった。

II 熱帯雨林の医薬

アヤワスカとは、*B. caapi*の木質化した蔓を粉砕したものと、熱帯雨林の林床に生育するアカネ科の低木 *Psychotria viridis* (以下、“*P. viridis*”と略)の生葉を長時間煮出し、両者に含まれる成分を滲出・調合することで得られる褐色の濁った液体である⁴(写真2参照)。アヤワスケイロたちの間では、それは一般的に「お茶」(*chá*)とも呼ばれる(写真3参照)。アヤワスカの薬理作用とは、(a) *B. caapi*に含まれるハルマラ・アルカロイド類⁵と (b) *P. viridis*に含まれるジメチルトリプタミン (DMT) の組合せによって引き起こされる。両者はいずれも向精神性の化学物質であるが、(a)の成分はβ-カルボリンとも呼ばれ、胃中でのモノアミン酸化酵素 (MAO) の分泌を阻害する効果を持つ。一方、(b)に含まれる DMT とは、モノアミン系の神経伝達物質の一種であるが、単独で経口摂取した場合、MAO の作用によって即座に分解されてしまう。つまり、(a)の MAO 阻害剤と同時に摂取されることによって、(b)の DMT は分解されずに体内に吸収されることが可能になる [Schultes, Hoffmann and Röttsch 1992: 127; Rivier and Lindgren 1972: 101; McKenna et al. 1984: 196–197]。

ここまでの記述からも分かるように、アヤワスカの摂取を通じて精神・身体へもたらされるのは、いわゆる「幻覚剤」(hallucinogen)としての効果である。DMT は、日本国内では医薬品医療機器等法で「指定薬物」に認定されている [厚生労働省 2017]。本稿の主題が、こうした法的・倫理的にデリケートな問題群の中に置かれていることとの関係上、まず

³ ここに述べた事象は、アヤワスカによって精神・身体へもたらされる様々な現象の一部である。実際にどのような現象が発生するのかは、その時々状況によって大きく変化する。閉眼時に壁に投影された審美的な視覚的図像は、ダイミスタ (サント・ダイミの信者) たちの間では「ミラサウン」(*miração*) と呼ばれ、深い瞑想を促す。筆者がこの時体験したような苦痛や醜態は「フェイオ」(*feio*) と呼ばれ、前者の効果の対極として捉えられているが、その一方で、精神・身体「浄化作用」と深く関わる重要な効果の1つと理解されている。また、いかなる認知可能な状態変化が発生しないことも効果の1つとみなされている。

⁴ どれだけ加熱し濃縮するかによって、液体の色は変化する。通常、白褐色か黄褐色であるが、「メウ」(*mel*: 蜜) と呼ばれ濃縮されたものは黒褐色で粘性がある。アヤワスカは、一般的に上記の植物の組み合わせから作られるが、それぞれの地域、集団、用途などによって、様々な変種が存在する。例えば、*Banisteriopsis* 属にも、*Psychotria* 属にも、同様の効果を持つ複数の種、亜種、品種が存在している [Schultes and Raffauf 1990: 392–396]。また、*Diplopterys cabrerana* のように、*B. caapi*と同様にキントラノオ科に分類され、DMT を含む植物も存在する。その他、アマゾン熱帯雨林には *Justicia pectoralis* や *Prestonia amazonica* といった DMT や向精神性のアルカロイドを含む様々な植物が生息しており、インディオは、それらも同様にアヤワスカの調合に用いてきた。

⁵ ハルミン、ハルマリン、テトラヒドラハルミンなどが含まれる。



写真 2 (左) : *B. caapi* を長時間煮出して得られた滲出液に、*P. viridis* の葉が投入された段階のもの。その後、さらに炊き上げられ、両者の成分が調合される。

写真 3 (右) : アヤワスカの完成品。儀礼の際は、こうした容器からコップに小分けされ、参加者たちに分配される。(ともに筆者撮影)

ここでは、①ブラジル国内においてアヤワスカの使用を規制している法制度について触れ、②この主題に対する筆者個人の立ち位置についても明確化させておく。

ブラジルでは、一定の規則を遵守している限りにおいて、アヤワスカの使用は「合法」と見なされている。同国の法制度では、ある特定の薬物を指定して、その使用を禁止する個別の法律は存在せず、それはアヤワスカに関しても同様である。薬物への規制や法律の適応に関しては、連邦政府を構成する複数の専門機関の判断に委ねられている。アヤワスカの使用に関する法的指針となっているのは、法務省の外郭団体である国立薬物政策評議会 (Conselho Nacional de Polícia sobre Drogas: CONAD) によって発布される「決議」 (*Resolução*) である [CONAD 2010]。2010 年に発布された現行の決議⁶によれば、アヤワスカの製造、保管、使用といった一連の行為は、商業や医療といった目的によらず、宗教儀礼を究極的な目的として行われる場合において「正当」と見なされている。そして、これら一連の行為の適切な履行をスクリーニングする必要上、アヤワスカの実践者たちは宗教法人を設立し、CONAD へと公式に登録される必要がある [Labate and Feeney 2012: 155]。また、アヤワスカの外部への流通が制約されているため、その製造、保管、使用は宗教法人の内部で完結している必要がある。この点は、後述する宗教実践上の要因に加え、アヤワスカの使用が、その自給を可能とする基盤全体の創出・維持と不可分な関係にあることの背景でもある。

⁶ ブラジルで連邦政府によるアヤワスカに関する法的規則が初めて設けられるようになったのは 1987 年であった。その後も現在に至るまで特定の法律が制定されるには至っていないが、CONAD などの専門機関を通じて順次決議が発布され、規定内容が更新されている [Labate and Feeney 2012: 155]。

ブラジル国内でのアヤワスカ使用の合法性を確認したうえで、次にこの主題に関する筆者自身の位置取りについても言及しておく。まず、基本的な前提として言及すべきなのは、筆者が決して(1)日本国内で違法と認定された薬物の濫用を助長しているのではないという点である。同時に、筆者は(2)日本社会で「幻覚剤」(あるいは、向精神性の薬物全般)に対して通俗的に付与されているような「逸脱」や「反社会性」といったイメージを適用し、ブラジルでのアヤワスカをめぐる事象を記述することも不適切であると考えている。なぜなら、そうしたイメージはアヤワスケイロたちが生きている現実とは大きく乖離しているからだ。

(1)の見解に関してであるが、アヤワスカとは、本質的に「嗜好」を目的に消費される対象ではなく、歴史的に見ても現代の実践者たちの間でも、常に宗教儀礼の形式を伴いながら、精神世界の探究を目的に摂取されてきた。アヤワスカが摂取されるのは、心身に発生する様々な疾患の治療、神や精霊など超自然的存在との接触、世界の摂理の解明といった文脈においてである⁷。つまり、ここで筆者が明言するのは、アマゾンニアに固有なコスモロジーと切り離された状況で、専門従事者による導きなしに、アヤワスカに安易に接近することは、危険な行為⁸であるばかりか、そもそもナンセンスであるという点である。この点こそが、筆者が(1)の立場を表明することの根拠である。

(2)の見解への根拠を示すうえで有効な参照となるのは、ボウゾらによって実施されたアヤワスケイロたちの健康状態に関する研究である [Bouso et al. 2012]。この調査の被験者とは、新宗教の信者たちで、長期間にわたって継続的にアヤワスカを摂取してきた人々であった。この調査で得られた結論とは、被験者たちの間には「心理的不適応、精神衛生の荒廃、あるいは認識機能障害に関するいかなる証拠も見つけられなかった」というものであった [Bouso et al. 2012: 1]。むろん、当事者たちの間では、アヤワスカがしかるべき形で摂取された場合、それが当然「無害」であるばかりか、心身の健康を増進することは自明である。例えば、サント・ダイミでは、礼拝中、すべての参加者がアヤワスカを口にすが、そこには妊婦や子供も含まれる。前述した大学院生は、彼の妻が妊娠中であった時、「胎児もまた母体を通じて秘跡を受けている」と筆者に説明した。つまり、彼らにとってのアヤワスカとは、至高の神聖性を帯びた存在であり、あらゆる「病い」を治す万能薬であり、そして、それゆえ絶対的な信頼が置かれる対象なのである。筆者が、現地で観察される現実と、日本社会でのいわゆる「幻覚剤」へと付与されたイメージが、本質的に乖離していると指摘する根拠とはこの点にある。

⁷ 現代の民間医療実践者たちの間でも認識されているように、アヤワスカとは「教えの植物」であり、その摂取は「知識」の探究と結びついている [Luna 1984]。

⁸ ここでの「危険」とは、その薬理作用が直接的に人体に及ぼす影響というよりは、むしろ「幻覚」の発生に伴い起こりうる錯乱や不慮の事故といった副次的問題である。つまり、それはLSDが社会にもたらした「危険」と同等のものである。また、製造過程や含有成分が不明な「アヤワスカ」が違法に流通することにおいても、様々なリスクは発生しうる。

Ⅲ 宗教と医療の複合

1 新宗教の諸教団

本章以下の議論では、アヤワスカの摂取を通じて摂取者の精神に変性引き起こされ、彼らの生活世界の複数の領域がアヤワスカとの関係性において複合的に構成されるようになった様態を（筆者の造語で）「アマゾニア的構成態」と表現する。本章では、この様態への変容が、摂取者の「内的世界」へともたらされる過程に着目する。本節では、そのための背景知識を提示するため、アヤワスカを実践する新宗教の諸教団について、とりわけ、マト・グロッソで活動しているものを中心に紹介し、それぞれの特徴について概略的に描写していく。なお、本稿では、アヤワスケイロの「園芸」に焦点を当て、人間と植物の関係性の全体を理解することに主眼が置かれているため、以下に記述する新宗教の諸教団を「アヤワスケイロの新宗教」という用語で 1 つの総体として捉える。筆者はここに言及するいずれの教団とも繋がりを持ち、それぞれの儀礼にも参加した経験があるが、どちらかと言えば、サント・ダイミとの関わりが深かった。こうした背景により、本稿で扱う事例がサント・ダイミに関するものに偏重する傾向があることは否めない。

マト・グロッソでは、アマゾニアの一構成地域であるにもかかわらず、アヤワスカが土着の文化として実践されてこなかった。この地域にアヤワスカをもたらしたのは、サント・ダイミやウニアン・ド・ヴェジェタウ (*União do Vegetal*: UDV) といった州外からの新宗教であった。両者は、いずれもキリスト教の世界観を支柱に据えた宗教であるが、起源、教義実践、組織形態といった点で、多くの異なる特徴を備えている⁹。例えば、サント・ダイミでは、冒頭で述べたような (1) バイラードや (2) 瞑想と聖歌による儀礼 (*concentração*) が行われる。一方、UDV の儀礼は「セッション」(*sessão*) と呼ばれ、着座による瞑想を主体に、音楽鑑賞、呪文 (*chamada*)、指導者階層と一般信徒層との間で教義実践をめぐる「問答」などが繰り返される。

その一方で、両者の間には様々な共通点が見られる。それぞれの創設者、すなわち、サント・ダイミのメストゥリ・イリネウ (Mestre Irineu) と UDV のメストゥリ・ガブリエウ (Mestre Gabriel) は、いずれも 20 世紀の前半から中盤にかけて、ゴム・プランテーションの開発に伴い、ブラジル北東部から現在のアクレ州の周辺地域へと植民したゴム採取人 (*seringueiro*) の中から輩出された。両者はアヤワスカを在地の民間医療従事者との接触を通じて伝授された。プランテーション・システムの拡張は、アマゾニアを資本主義経済へ

⁹ 加えて、両者の差異を端的に示すのは原料植物の名称である。*B. caapi* は、サント・ダイミでは “*jagube*”、UDV では “*mariri*” と呼ばれる。一方、*P. viridis* は、前者では “*rainha*”、後者では “*chacrana*” である。こうした名称の差異は、創設者たちが、アクレ周辺のどの言語集団と接触してアヤワスカを伝授されたのかによって生じている。なお、アヤワスカに関しては、前者では “*daimé*”、後者では “*vegetal*” と呼ばれ、それぞれ教団名の由来となっている。

と包摂していく過程を促進したが、それは同時に、植民者たち自身がアマゾニアの生活世界へと包摂される過程でもあった。両者の新宗教の成立は、アマゾニア各地で発生してきたインディオと植民者との双方向的な節合、つまり、「カボクロ的なもの」が生成された一例であった。やがて、両者の新宗教は、アマゾニアの外部に向けて拡大し、いずれも、(カルデシズムの系譜を引く)「スピリティズム」(*espiritismo*)からの影響も受容しながら、主に中産階級出身者たちの間で受容されていった。

サント・ダイミ¹⁰とUDVは、それら自体が「習合」の結果として成立したものであったが、両者の内部からは今日に至るまで様々な「分派」が生み出され、こうした分派の内部では、様々な宗教要素のさらなる包摂が試みられてきた。結果として、こうしたダイナミズムは、今日のアヤワスケイロたちの間に顕著な多様性をもたらした。サント・ダイミの場合、ブラジル各地に存在するそれぞれの教会は、いずれも地域ごとの信者たちによって、とりわけ一定の財力を持つ個人や家族の資本をもとに設立されたものである。そのため、それぞれの教会で執り行われる実践や制定される規則などは、そこで指導的立場を占める者たちの志向性や教義解釈を強く反映させたものになる。サント・ダイミは、こうした脱中心化された組織構造を持つゆえ、より多様な分派や習合を発生させる特徴を持つとも言える¹¹。

一方、UDVは、より中心化・階層化した組織構造を持ち、それは信者たち自身が自分たちの所属する教団組織を「官僚機構」(*burocracia*)と擬えるほどに高度に体系化されたものである¹²。こうした構造は、彼らが教団を拡大・発展させていくうえで、非常に有利かつ効率的に機能する。UDVは各地に新たな信者を精力的に獲得しては、新たな教会を次々に設立していくが、新設された教会も含め、それぞれは高い同質性によって特徴づけられる。マト・グロッソにおいても、サント・ダイミがクイアバ(州都)近郊を中心とした比較的小さな集団に留まっていた一方で、UDVは地方の中小都市までもに及ぶ広範なネットワークを築き上げていた。

¹⁰ 今日のサント・ダイミに関しては、創設者のイリネウの教義を忠実に継承し、彼の親族を中心とした小規模な同族集団によって構成された「アット・サント」(*Alto Santo*)と呼ばれる宗派と、20世紀後半に分派し今日の最大宗派をなす“CEFLURIS”(*Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra*) とに分かれている。各教団と各宗派の系譜関係については、中牧[1992: 21]に詳しく解説されている。また、イリネウの仲間の1人が創設した新宗教として「バルキーニョ」(*Barquinho*)が挙げられるが、その活動は主にアクレ州に限定されている。

¹¹ 例えば、筆者がブラジリアで体験したような、サント・ダイミとウンバンダ(*Umbanda*)を融合させたウンバンダイミ(*Umbandaime*)と呼ばれる儀礼などがその一例である。つまり、ここではアヤワスカを摂取した状態でウンバンダの憑依儀礼(*gira*)が行われる。

¹² UDVの教義上の1つの重要な特徴とは、「実証主義」であり、経験的事実に基づく合理的な態度が重要視される。UDVの指導者階層に属する筆者の友人によれば、ここで言う「官僚機構」に関しても、「現実の社会」を模倣し、そこにうまく適応するという目的のもと、創設者のガブリエウ自身によって設計されたものであるという。つまり、それは法人経営や国家との交渉を能率的に進めるうえで非常に有利なのである。今日における教団組織の大規模な発展は、実際、それが成功を取めたことを物語っている。

しかし、UDV に関しても、その内部から分派が発生していく傾向が見られることは、サント・ダイミと同様である。マト・グロッソ州内だけでも、UDV の系譜を引くが、独立路線を進むアヤワスケイロの集団が、筆者の知る限り、複数存在していた。UDV とサント・ダイミを融合させた教義実践を持つセントロ・ヂ・クウトゥーラ・コーズミカ (*Centro de Cultura Cósmica: CCC*) などが、その一例である (写真 4 参照)。

2 精神の変性／身体の治療

アヤワスカが摂取者の内的世界へもたらすアマゾニア的構成態への変容について考察を進めていく。前節では、各教団が多様な教義実践上の特徴を備えていることを示したが、本節では、宗教と医療を不可分な領域として捉える意識がアヤワスケイロたちの中で共有されている点に注目する。この点はインディオのシャーマニズムにおいても同様に見られる特徴である。こうした意識の様態は、教団や教義を通じて制度的に付加されたものであるというよりは、アヤワスカと人体の間の直接的関係性、つまり前者が後者に与える影響を通じて生じたものと言える。なぜなら、アヤワスカは、(A) 摂取者の精神状態を直接的に変性させると同時に、(B) その身体内部に存在する有形無形の「病い」¹³を治癒する効果をもたらすからである。

アヤワスカの儀礼では、摂取者の内面において、視覚的に認知可能な審美的世界が動的な図像や風景 (注 3 参照) として出現する。そして同時に、視覚的效果に融合していくような形で、通常の意識下では発生しえない様々な心理的変性が引き起こされる。筆者自身の体験に即して具体例を挙げるならば、それらは以下のようなものである：(a) 時間や空間に関わる感覚・知覚の変性；(b) 本来分割されているはずの複数の感覚領域の融合；(c) 特定の感情のランダムな湧出やその先鋭化；(d) 記憶の変性や一時的な喪失；(e) 言語能力や論理的思考など知的能力の向上；(f) 自己に対して、あるいは自己の視点を通じて他者に対して発生する、様々な人格や霊的存在の憑依・融合。また、ここで挙げたものの他にも、様々な現



写真 4：CCC の教会に設置されたアイコン。中央に配された CCC の創設者メストゥリ・フランシスコを起点に、上が聖母マリア、右がサント・ダイミの創設者メストゥリ・イリネウ、下がサイト・ダイミの CEFLURIS の創設者パドゥリーニョ・セバスチアウン、そして、左が UDV の創設者メストゥリ・ガブリエウ。(筆者撮影)

¹³ ここで言う「病い」(illness) とは、医療人類学で広く参照されるような、病者の病気に対する主観的な体験と定義できる [cf. Young 1982]。

象のパターンが存在する¹⁴。これらは、酩酊や催眠の結果として起こるのではなく、その実態はむしろ対極であり、いずれも確固とした明瞭な意識の中で体験され、その後も記憶される。

これらの現象を自然科学的に説明するならば、いずれもアヤワスカに含まれる向精神性の化学物質が脳にもたらす変性作用に由来するものと把握されうるだろう。しかし、その主観的な体験とは、そうした機械論的理解には還元されえないものであり、実際、多く当事者たちの間では、彼らの宗教体験への科学的説明には関心が払われてはいない。また、当事者にとって、これらの体験は自己の認知世界の外的対象として知覚・記憶されるが、実際は、そこに出現した対象物（物体・人格）や風景とは、いずれも自意識の中に発生した自己の投影である。しかし、当事者自身の視点からすると、それらは自己の外部に広がる霊的な世界や存在との接触として経験される。

このように摂取者の内面では宗教体験として認知可能な様々な精神状態の変性が生み出されるが、その過程は同時に、嘔吐や排泄といった身体内部の「浄化」を伴った形で進行する。浄化作用は、生理現象として発生すると同時に、精神の次元でも引き起こされる。つまり、アヤワスケイロの表現を借りるなら、それは「心の掃除」(*limpeza de coração*)であり、精神医学で言うところの「カタルシス」に相当する効果である。こうした精神・身体の両面に発生する浄化が、様々な「病い」からの治癒をもたらすことへと繋がる（と当事者たちの間では理解されている）。アヤワスカによって治癒可能な「病い」とは、④触知可能な形で発生した精神・身体の疾患から、⑤疾患として診断されるまでには至らない、より曖昧な精神・身体上の問題までも含み、さらには、⑥個人に発生する不運や不幸といった問題までも解決可能であると見なされている¹⁵。

サント・ダイミやUDVが創設された頃、創設者たちの周りに多くの植民者が集まったのは、その実践が医療としての効力を発揮し、フロンティアという特殊な状況下における居住者たちの必要を満たしていたからであるとも理解できる¹⁶。実際、筆者がアヤワスケイロた

¹⁴ 筆者自身は体験しなかったが、アヤワスカが発生させる主要な現象の1つとして、自己の起源への遡及や祖霊・死者との交信が挙げられる。この点は、アヤワスカがインディオから「魂の蔓」と呼ばれ、祖霊崇拝と結びつけられてきたことと密接に結びつく。サント・ダイミでは、毎週月曜日に「ミサ」(*missa*)と呼ばれる小さな集会在開かれるが、それは参加者自身のためではなく、「死者」のために執り行われる儀礼である。これは同宗教では祖霊崇拝がキリスト教の典礼形式と節合していることを示唆すると同時に、アヤワスカがもたらす変性意識の様態の1つが、体験者に祖霊との邂逅を認識させる形で作用するものであることを物語る。

¹⁵ この点が各教団で教義として正式に確立されているかについての確証はないが、摂取者が実際その願望を投影させていることは確かであると言える。シャーマニズムにおいても、摂取者はアヤワスカによって「可視化」（つまり、知覚可能な対象へと変性）された自己の精神世界の内部へと分け入ることによって、その原因を突き止め、解決への糸口を探ることが可能であると考えられている。

¹⁶ タウスイグの民族誌は、アマゾン植民の過程におけるインディオのシャーマンと白人植民者の関係を扱った代表的研究である[Taussig 1987]。そこでは、アマゾンの植民者たちが病気、生活上の困難、不運などの問題に見舞われ、その解決をシャーマンによるアヤワスカ儀礼に求める

ちにアヤワスカを経験するに至った経緯について問いかけたところ、彼らの主要な動機の1つとは、既存の医療などでは対処不可能な「病い」の治癒を求めたからであった。

アヤワスカは、精神と身体が不可分に融合した意識の様態を発生させる。以上の議論を踏まえ、本稿の考察をさらに進めるためには、アヤワスカが複数の植物の混合によって生成される物質であるという点に視点を移さなければならない。自己の内的世界をアマゾニアの構成態へと変性させた主体は、そうした作用をもたらした植物を獲得し、アヤワスカへと加工することを志向し始めるだろう。つまり、彼らは、自己の外的世界に対しても、内的世界と同様の構成態へと変容させていくための働きかけに従事していくこととなるだろう。こうした実践こそが、本稿で言うところの「アマゾニア的園芸」である。

IV アマゾニア的園芸

1 熱帯雨林の模倣

元来、アヤワスカはアマゾニア西部を中心に、ブラジル、ペルー、ボリビア、コロンビア、エクアドルといった複数の国家にまたがる形で分布し、複数のインディオの集団で使用されてきた。シャーマニズムに用いられる「秘薬」といった先入観からは、その原料が原生林に生育する野生種であるかのような連想を生む。しかし、これらの植物がアマゾニアの広範な地域に分布するという事実は、そうした連想とはまったく異なる実態が存在することを物語っている。なぜなら、植生学的に見た場合、熱帯雨林とは、無数の局地的に形成された生態系の複合からなり、各生態系の内部もまた極度に多様化した生物相によって構成されるからである。つまり、ある特定の植物種が広範な地域に共通して分布している事実は、そこに何らかの人為が介在していることの証左である。

B. caapi と *P. viridis* は、いずれも栽培化の起源が先コロンブス期にまで遡ることが考古学的にも明らかにされているほど、アマゾニアの生活世界に深く根差した栽培植物である [Ogalde et al. 2009; Whitney et al. 2014]。こうした長い栽培化の歴史と広範な伝播により、両種は野生種の出産地を特定することさえ困難な状態となっている。また、両種の作物としての共通特性としては、「挿し木」による増殖が容易である点が挙げられる。*B. caapi* に関しては、栽培品種化が進んだ結果、種子を結ばない品種も存在するが、いずれに関して

状況が描き出されている。タウシグの著作は、コロンビアのプトゥマヨ川流域の事例を扱ったものである。こうした背景からは、20世紀初頭のアクレにおける新宗教の創設者たちによるアヤワスカとの接触が、アマゾン各地で発生してきたあまたの同様の出来事の1つであったという点が理解できる。タウシグによる記述が、とりわけ筆者の関心を引くのは、シャーマンによるアヤワスカの儀礼が、ブラジルの新宗教によるものと多くの似通った特徴を持っている点である。つまり、両者のいずれもが民衆カトリシズムと深く習合しており、アヤワスカを通じて精神・身体に発生する現象に関する言表上の描写やメタファーに関しても、(スペイン語とポルトガル語の差異はあるものの) それぞれ共通した語彙や表現が用いられている。

も挿し木が主要な増殖法となる [Rätsch 2005: “*Banisteriopsis caapi*”]。 *P. viridis* に関しては、播種による発芽率が非常に低いことが、挿し木が採用される理由となっている [Rätsch 2005: “*Psychotria viridis*”]。両種がインディオの生活世界に深く浸透した背景としては、アマゾニアで伝統的に営まれてきた「園芸農業」(horticulture) と高い適合性を持っていたことが指摘できる。なお、本章では、「園芸」と「園芸農業」という用語を峻別して用いる。前者がより一般的な意味での庭園における植物育成を指す一方、後者は経済生活を支えるために営まれる「生業」である。

アマゾニアの園芸農業は、焼畑を伴う周期的な移動と定住のサイクルの中で営まれてきた。デスコラの民族誌の中でも詳しく触れられているように、園芸農業とは、極相林の多層構造を模倣しながら、「庭」という言葉で形容されるに相応しい空間の創出を通じて営まれてきた [Descola 1993: 170]。すなわち、そこでは多種多様な栽培種と野生種が生産体系の中に組み込まれ、異なる高さの植物種が重層的に植栽・配置されることで、熱帯気候特有の激しい降雨や日照から土壌の流出・荒廃を抑止し、生産条件の最適化が試みられてきた。*B. caapi*をはじめ、アヤワスカの原料となる複数の植物種は、こうした「庭」を構成する作物群の中へと組み込まれ、宗教や医療への利用に供されていた [Descola 1993: 100]。アマゾニアの熱帯雨林とは、手付かずの原生林なのではなく、そこでの生態系とは、インディオによる移動と定住のサイクルの影響を被りながら、長い年月をかけて形成されてきたものである¹⁷。そして、アヤワスカの原料植物もまた、人間の活動に常に随伴される形で生態系を構成する植物相の一部となり、広範な地域へとその分布域を広げていった。

アマゾニアの園芸農業は、そこに適用される技術体系自体に着目した場合、世界各地の熱帯林で伝統的に営まれてきた焼畑と比較して、さしたる差異はないと解釈できる。ギアーツは、インドネシアの焼畑に関して、デスコラに類似した指摘をしている。すなわち、焼畑とは「自然の森林を収穫可能な森林に変換したシステム」なのである [ギアーツ 2001: 64]。つまり、熱帯林における土壌養分の著しい欠乏、微生物の活発な生命活動による有機物の急速な消化、そして、農耕に必要なエネルギーが土壌中ではなく原生植物の体中により多く蓄積される環境において、焼畑とは植物中の養分を作物へと循環させるために最適な手段な

¹⁷ それを雄弁に物語る証拠として挙げられるのは、「ターハ・プレータ」(*terra preta*: 黒い土壌)と呼ばれる地層がアマゾニアの広範な地域に分布していることが、考古学によって明らかにされてきたことである [Ribeiro 2011]。ターハ・プレータとは、先史時代のインディオが農耕を営むために焼畑や有機物の投入を通じて土壌の肥沃化を図った痕跡が、炭化物の堆積層として地中に埋没し、それが考古学的に発掘されたものである。一方、アマゾニアの生態史的な背景に人為が深く介在してきたことは事実であるとしても、熱帯雨林が温帯林と比べて、非常に速いペースで極相林へと到達する性質を持つことも確かである。デスコラによれば、アシュアールが移住する際には、新たな定住地として、彼らが「処女林」と呼ぶ極相林が選好されるという。しかし、実際上、そこには人間がこれまで一切手をつけてこなかった森林など存在しないため、その話が意味するのは、少なくとも3世代にわたって人の手が入っていない状態の森林のことである [Descola 1993: 137-138]。つまり、熱帯雨林では、同等の年月が経過すれば、そこは再び「処女林」へと復元する。

のである。デスコラが強調した焼畑地における「極相林の模倣」に関しても、ギアーツの言葉を借りれば、「閉じた樹冠」が重要性を持つのは、そこが「畑」ではなく、「食糧生産や他の利用可能な作物によって構成されるミニチュア化された熱帯林」だからであるということになる[ギアーツ 2001: 65]。

焼畑をめぐる以上の比較から、アマゾン西部の園芸農業が、世界各地の熱帯林帯にも共通して見られる環境適応の1つのパターンであると理解できる。それでは、こうした一般性を超えて、アマゾニアの園芸農業に特有な人間と植物の関係性とはいかなるものであろうか。筆者は、焼畑全般に共通して見られる体系の中に、アヤワスカの原料をはじめとする向精神性植物の栽培が組み合わされている状態こそが、アマゾニアに特有なものであると見ている。そこでは、これらの植物の摂取を通じた精神世界の探究を伴う形で、生業、宗教、医療といった生活世界の複数の領域が複合的に構成されている。つまり、前章で提示した「アマゾニア的構成態」との関連性こそが、そこでの園芸農業の特性であると言える。

今日のアヤワスケイロたちに関して言うならば、当然のことながら、彼らはアマゾン西部のインディオとは異なり、園芸農業に依存して生業全体を営んでいるわけではない。しかし、自らの生活世界をアマゾニア的構成態へと部分的にでも変容させていくための実践に彼らも従事しているという点は確かである。つまり、本章の主題である「アマゾニア的園芸」とは、アヤワスケイロたちが志向するアマゾニア的構成態への変容へと向けた実践のうち、自らの外的世界へと働きかけていくための営みである。

2 アグロフォレストリーと工房

以上を踏まえ、マト・グロッソのアヤワスケイロたちが実践するアマゾニア的園芸について考察する。前述したように、マト・グロッソには、本来アヤワスカの習慣が存在してこなかった。その主な原因とは、州の大部分の地域（北辺部を除く）において、原料植物が入手できなかったことによると言える。この地域は、セラード (*cerrado*: 熱帯性半乾燥林帯) から熱帯雨林帯への移行域にあたる気候帯に位置し、後者のような熱帯雨林特有の高木層が発達する植生帯においても、乾季の間は数ヶ月間の強い乾燥に見舞われる。*P. viridis* は、こうした気候条件に対しても一定の耐性を持つが、より湿潤な条件を好む *B. caapi* は、そこで生育することが困難である。

今日のアヤワスケイロたちの間では、両種の植物の栽培が、乾季を乗り切ることを可能とする灌漑設備を備えた現代的なアグロフォレストリー¹⁸によって実現されている(写真1参

18 アグロフォレストリーとは、主に熱帯域において見られる森林農業のことである。そこでは樹木作物などの高木層を植栽した隙間で果樹や草本といった低木層を構成する作物が栽培され、複数品目の複合的栽培がおこなわれる。また、この技法は熱帯域のデリケートな生態系に農業がもたらす影響を最低限に抑えることができるという長所がある。

照)。こうしたアグロフォレストリーは、都市郊外の「菜園」(*chácara*)¹⁹と呼ばれる地所に立地する各教会の敷地内の一角に造成される。教会の敷地を覆う森林の一角を切り拓いた土地では、地上数メートルの高さにコンクリートの支柱とワイヤーで仕立てられた棚に *B. caapi* の蔓が這わされ、その下に生み出された日陰には陰樹である *P. viridis* が植栽されている。つまり、ここではアマゾニアの園芸農業に見られる「多層構造」が再現されている。

こうして生産された原料は、教会の敷地内に設置された工房においてアヤワスカへと加工される(写真5参照)。この作業は、アヤワスケイロたちの宗教実践において不可欠な要素の1つであり、それぞれの集団単位で信者たち自身の手によって執り行われる。それは、法的規定との関連でアヤワスカの製造、保管、利用が各宗教学者の内部で完結している必要がある(II章参照)ということにもまして、アヤワスカの製造作業自体が、いずれの教団においても、最も重要な儀礼の1つとして位置付けられているからである。この儀礼には、教団ごとに定められた技法と様式が存在し、儀礼の名称に関しても、例えばサント・ダイミでは「フェイチャーオ」(*feitio*)、UDVでは「プレパロ」(*preparo*)といった具合に、それぞれ異なっている。サント・ダイミの場合、この儀礼の間、参加者たちは、アヤワスカを摂取し、祈りや聖歌を捧げながら、敬虔かつ真摯な態度で(なぜなら、原料の植物自体が聖性を帯びているから)、原料の加工作業に従事することになる(写真6参照)。

アヤワスカは、それぞれの儀礼によって用いられるタイプが異なるため、製造過程ではそれぞれの用途に合わせて、複数の濃度や調合に加工される。完成品は瓶詰めと滅菌処理を施し保管され、一定期間にわたって利用されていく。儀礼を通じて消費され、新たな必要が生じると、再び製造儀礼が催され、必要量のアヤワスカが補充される。また、アヤワスケイロたちの間では、教団や教会といった枠を越えて、各集団単位の需供バランスに応じて、地域内で生産される原料の取引関係も形成されている。

筆者は、マト・グロッソでの滞在を通じて、アヤワスケイロのネットワークが、クイアバ近郊だけでなく、奥地の中小都市に向けても拡大していく傾向が見られることを認識した。UDVの目覚ましい発展についてはすでに言及したが(III章1節参照)、サント・ダイミ系の諸派に関しては、脱中心的な組織構造であるがゆえ、その拡大過程は、より小規模な集団単位にもとづく自発的な運動として展開していた。筆者の滞在期間内だけでも、クイアバ郊外の1つの教会からは2つの分派が発生した。1つの事例は各人の志向性や教義実践をめぐる解釈の相違を原因に対立を伴う形で発生し、もう1つの事例は遠隔地からクイアバに通っていた集団が自分たちの居住地に拠点を確立したことによるもので、対立は発生しなかった。筆者の親しい友人で前者の分派の中心となっていた夫婦とその仲間たちは、自分たちで栽培した原料を各自持ち寄り、フェイチャーオを実施し、その後は自らの自宅で儀礼を行

¹⁹ 「菜園」とは、面積が1~2ヘクタールほどの小規模な農場のことを指す。ブラジルでは都市生活者たちの間でも、休日を過ごしたりレクリエーションを行ったりするための「別荘」として、都市郊外に菜園を持つことが一般的である。



写真 5 (左) : アヤワスカを加工する工房。大きな薪窯が設置され、一度に複数の鍋を加熱できる。

写真 6 (右) : フェイチーオの光景。男性たちが *B. caapi* に付着した苔や地衣類などを除去している。男性たちが *B. caapi* の、女性たちが *P. viridis* の加工をそれぞれ担当する。なぜなら、両者の植物は、それぞれ男性性と女性性と結び付けられているからである。(ともに筆者撮影)

うようになった。当然のことながら、アヤワスカが存在しなければ彼らの宗教実践は成立しえないため、彼らは協力者の所有する菜園の一角や自宅の庭に原料植物を植え小規模な栽培を始めると同時に、より大規模な原料の栽培・供給を可能とする地所の獲得を目指し動いていた。いずれの分派に関しても、アヤワスケイロたちが彼らの拠点を築くのは菜園であり、そこには彼らの信仰の根幹であるアヤワスカを獲得するためのアグロフォレストリーが築かれることになる。

I 章で、筆者はアヤワスケイロたちの拡張と伸展を可能にする基盤を「ネットワーク」として捉える視座を提示した。このモデルは上記のような分派の動きを捉えるうえでも有効である。なぜなら、彼らの動きとは、単なる分岐や拡大といった単一方向的なものではなく、分岐した部分が元の本体と再び結合したり、別な集団との間に新たな融合を生みだしたりすることと一体化しているからである [cf. 三中・杉山 2012]。上記の事例に即して言えば、分派の中心となった夫婦の仲間たちの一部は、その後も元の教会との繋がりを維持しており、また、この夫婦に関しては、むしろ CCC との繋がりをより深めていたようであった²⁰。とりわけ、アヤワスケイロのコミュニティは植物との一体性において形作られている

²⁰ クイアバのアヤワスケイロたちの相互関係について親族を通して着目すると興味深い側面が明らかになる。そこでこのセント・ダイミの教会は富裕なドイツ系の一家によって創設され、創設者の息子の 1 人が教父 (*padrinho*) を務めていた。一方、彼の兄は UDV の一教会を主宰する指

点において、ネットワークのモデルとの高い適合性を持つと言える。なぜなら、複数地域への栽培植物の拡散は、様々な形質の発現や品種としての固定、そして、それらの品種間の交配や栽培者同士による品種の交換といった具合に、栽培植物と栽培者の間の関係性のがネットワーク的結合として発生していく過程を必然的に伴うからである。

本節の最後に、アヤワスカの原料植物の栽培を可能とするネットワークの拡張が、新宗教の教団・宗派間だけでなく、彼らからインディオへと向けた動きとしても発生していた事例についても追記しておく。この事例は、筆者が UDV の友人たちから耳にした、マト・グロッソ北部のインディオ保護区シンゲー国立公園 (*Parque Nacional do Xingu*) に暮らすユジャ (*Yudjá*) の人々に関するものである。ユジャは、恒常的な遊動生活を通じてシンゲー川流域へと移り住んだと考えられているが²¹、20 世紀以降は、「白人」との接触により人口を減少させ窮乏化していった。やがて、彼らは国立インディオ保護基金 (FUNAI) による保護を受け、国立公園内に土地を支給された。かつて彼らがアヤワスカを用いていた痕跡は民話や伝承の中に確認できるという。しかし、シンゲーでは原料の入手が困難であったがゆえ、その習慣は長らく失われたままになっていた。UDV が彼らに向けて実施していたのは、アヤワスカの復元プロジェクトであり、この地域の気候条件下での原料の栽培技法の伝授が目指されていた。この事例では、アヤワスカを自文化として取り込んだ「白人」が、アグロフォレストリーの技術を応用することで、その故地以外での原料生産を可能とし、今度はアヤワスカを一旦失ったインディオへと向けて新たな技術として伝授することによって、アマゾニア的園芸のネットワークを拡張させていた。

V むすびに

本稿では、マト・グロッソにおけるアヤワスケイロの新宗教に関する事例をもとに、アヤワスカとの接触を通じて自己の内的世界をアマゾニア的構成態へと変性させた主体が、やがて自己を取り巻く外的世界を同様の構成態へと再編していく過程について、彼らの「園芸」という実践に注目し素描した。つまり筆者は、アヤワスカによる精神・身体への変性作用が、撰取者の生活が営まれる環境をも変化させていく点を明らかにした。より具体的には、それはアヤワスケイロたちにとっての信仰の探究が、*B. caapi* と *P. viridis* が重層的に生い茂る「庭」を形作る営みと一体化していることに示されていた。

I 章の冒頭で、本稿の主題が筆者のフィールドワークの「サブテーマ」であったことにつ

導者の 1 人である。また、同教父の妻の親族は CCC の信者である。このように同一親族内の成員が複数の教団に分かれて所属するケースは珍しくない。

²¹ ユジャは、古くはアンデス山麓に暮らしていたと推定されている。その証拠としては、(友人の言葉を借りれば) 彼らの「心臓が大きい」ことが挙げられるという。つまり、彼らは、アンデスに暮らす人々と同様に、高地適応の結果として肥大した心臓を持っているという。

いて言及したが、最後に筆者の「メインテーマ」であった問題との対比を通じて、本稿全体の議論を締め括りたい。すなわち、筆者が扱ってきた中心主題とは、マト・グロッツへの植民過程で発生した植民者たちによる所有地作成の営みであった。そこで言う「植民」(*colonização*)とは、フロンティア資本主義の産業群が、アマゾンから生態資源を採取・抽出し、外部の市場へ搬出していく運動である。所有地作成とは、資源の産出基盤としての地表の一部を、植民者たちが占有を通じて私有財へと変換し、産業活動従事者たちへと転売していく行為である。

この営みで植民者たちが適用するのは、温帯的な農業生産を可能とする「農場」のモデルであった。我々にとってもなじみ深い温帯域の農業とは、土壌に堆積した栄養源を農作物へと変換し、抽出するための技法であるが、それは熱帯雨林の土壌環境では持続的な適合性を持たない。そのため、このモデルでは、資本集約的な畑作産業の場合は、栄養源を外部から供給する手段が取られ、一方、牧畜産業の場合は、貧弱な土壌生産性を面積規模の拡大によって埋め合わせる手段が取られる。植民者たちは、これらの産業群の土地需要に応じて、自らの私有財と主張するところの地表の一部を商品化していくことを試みる。むろん、こうした営みの総体こそが、アマゾンでフロンティアが前進を続け、森林の急速な消失が引き起こされていく背景でもある。フロンティアにおける産業実践と、インディオの園芸農業、及びその延長線上にあるアヤワスケイロの園芸とは、それぞれ対極をなす自然と社会の複合関係である。前者が後背地の存在を前提に温帯的な生産様式を適用した生態資源の消尽である一方、後者は熱帯雨林を模倣した人間と植物の関係性の再編である。

フロンティアの産業実践とアヤワスケイロの園芸という、比較の対象として相応しいとは言い難い2つの事象をあえて対比させることから導き出されるのは、以下の視点である。すなわち、アマゾンで観察される自然と社会に関わる諸事象は、ある種の与件とされてきた両者の様態が、いかに両者の間に横たわる境界域において相互に干渉し合い、かつ両者を特徴づけ合っているのかを、露骨に可視化させる。この視点は、本稿の冒頭で、アヤワスカを「知識の源泉」、そして「社会と何か類似したもの」とみなすインディオの世界観について(タウスイグのテキストの抜粋を通じて)言及したこととも深い関連をなす。つまり、アヤワスカとは、その原料が伝統的な園芸農業に組み込まれた栽培植物であるという点で、アマゾンに固有な自然と社会の複合関係の中から生成された物質(自然物)である。それは人間の感覚や知覚を直接的に変性させる物質であることによって、その摂取者を宗教実践を通じた観念世界の探究者へと変身させる。そして、この探究者は、この物質が生成された源泉としての自然と社会の複合関係を新たに再構成していくべく、そのために必要な実践へと自らを従事させていくことになる。

参照文献

Bouso, José Carlos et al.

- 2012 Personality, Psychopathology, Life Attitudes and Neuropsychological Performance among Ritual Users of Ayahuasca: A Longitudinal Study. *PLOS One* 7 (8): 1-13.

CONAD

- 2010 Resolução Nº 1, de 25 de Janeiro de 2010. Brasília: CONAD.

Descola, Philippe.

- 1993 *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

ライヘル=ドルマトフ、ヘラルド

- 1973 『デサナ：アマゾンの性と宗教のシンボリズム』寺田和夫、友枝啓泰訳、岩波書店。

ギアーツ、クリフォード

- 2001 『農業のインボリューション：内に向かう発展』池本幸生訳、NTT 出版。

コーン、エドゥアルド

- 2016 『森は考える：人間的なるものを越えた人類学』奥野克己・近藤宏（監訳）、亜紀書房。

厚生労働省

- 2017 「医薬品、医療機器等の品質、有効性及び安全性の確保等に関する法律（旧称：薬事法）指定薬物」。

Labate, Beatriz Caiuby and Kevin Feeney

- 2012 Ayahuasca and the Process of Regulation in Brazil and Internationally: Implications and Challenges. *International Journal of Drug Policy* 23: 154-161.

Luna, Luis Eduardo

- 1984 The Concept of Plants as Teachers among Four Mestizo Shamans of Iquitos, Northeastern Peru. *Journal of Ethnopharmacology* 11: 135-156.

McKenna, Dennis J. et al.

- 1984 Monoamine Oxidase Inhibitors in South American Hallucinogenic Plants: Tryptamine and β -Carboline Constituents of Ayahuasca. *Journal of Ethnopharmacology* 10: 195-223.

三中 信宏・杉山 久仁彦

- 2012 『系統樹曼荼羅：チェイン・ツリー・ネットワーク』NTT 出版。

中牧 弘允

- 1992 「はじめに液体ありき：ブラジルにおける幻覚宗教の創世記」、中牧弘允（編）『陶酔する文化：中南米の宗教と社会』pp. 17-49、平凡社。

Ogalde, Juan P. et al.

- 2009 Identification of Psychoactive Alkaloids in Ancient Andean Human Hair by Gas Chromatography / Mass Spectrometry. *Journal Archeological Science*. 36: 467–472.

Rätsch, Christian

- 2005 *The Encyclopedia of Psychoactive Plants: Ethnopharmacology and Its Applications*. Rochester: Park Street Press.

Ribeiro, Anna Tedeschi Browne

- 2011 Acts, Practices, and the Creation of Place: Geoarchaeology of a Terra Preta de Índio Site in the Central Amazon. PhD Dissertation. University of California, Berkley.

Rivier, Laurent and Jan-Erik Lindgren

- 1972 “Ayahuasca,” the South American Hallucinogenic Drink: An Ethnobotanical and Chemical Investigation. *Economic Botany* 26 (2): 101–129.

Schultes, Richard Evans and Robert F. Raffauf

- 1990 *The Healing Forest: Medical and Toxic Plants of the Northwest Amazonia*. Portland: Dioscoride Press.

Schultes, Richard Evans, Albert Hoffmann and Christian Rätsch

- 1992 *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing and Hallucinogenic Powers (Revised and Expanded Edition)*. Rochester: Healing Arts Press.

Taussig, Michael

- 1987 *Colonialism, Shamanism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: Chicago University Press.

Whitney, Bronwen S. et al.

- 2014 Pre-Colombian Raised-Field Agriculture and Land Use in the Bolivian Amazon. *The Holocene* 24 (2): 231–241.

Young, Allan

- 1982 The Anthropologies of Illness and Sickness. *Annual Review of Anthropology* 11: 257–285