

| | |
|------------------|---|
| Title | 運命をとりあつかう：西アフリカ村落社会における「フェティッシュ」と「個」再考 |
| Sub Title | Coping with destiny among the Aja : rethinking of the fetishism and the concept of the person in an West African society |
| Author | 田中, 正隆(Tanaka, Masataka) |
| Publisher | 三田哲學會 |
| Publication year | 2002 |
| Jtitle | 哲學 No.107 (2002. 1) ,p.189- 232 |
| JaLC DOI | |
| Abstract | The aim of this article is to rethink what the anthropological term of fetish means. The discussion is based on the study of an ethnic society, in the south western of Rep. of Benin, Aja, who replace their individual destiny in a small pot and put it in their own room. An analysis of some (folk) terms on Aja's view of human being from a previous anthropological work was necessary to help us to fulfil our objective. The representation of human has been argued with the concept of the Person (/Individual), which is usually related with the concept of spirit, ancestor and destiny in African society because they did not separate our world with spiritual world. In Aja society there are two sorts of religious experts who hold many folk rituals. The former called Bokono is diviner who tells one's destiny (Se-Kpoli). The latter, Tashino is always an old woman (Madame-Tante) and she is in charge of the lineage (ako) ritual in which she installed the person's pot in the house, and she also prays when young men dig the pot out when the possessor died. When an Aja is dead, people bury the remaining in his/her room though his pot (his/her destiny) is dug out, carried away from the village. We do not explain the pot as a term of Symbol and Representation, because it must be his destiny itself. Describing the case, the work criticizes the anthropological way of using the term fetish, which has been regarded as representing something invisible or sacred and the latent premises of dichotomy-subject and object. |
| Notes | 特集文化人類学の現代的課題 論文 |
| Genre | Journal Article |
| URL | https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000107-0192 |

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

運命をとりあつかう

—西アフリカ村落社会における「フェティッシュ」
と「個」再考—

田 中 正 隆*

Coping with Destiny among the Aja: Rethinking of the Fetishism and the Concept of the Person in an West African Society

TANAKA Masataka

The aim of this article is to rethink what the anthropological term of fetish means. The discussion is based on the study of an ethnic society, in the south western of Rep. of Benin, Aja, who replace their individual destiny in a small pot and put it in their own room. An analysis of some (folk) terms on Aja's view of human being from a previous anthropological work was necessary to help us to fulfil our objective. The representation of human has been argued with the concept of the Person (/Individual), which is usually related with the concept of spirit, ancestor and destiny in African society because they did not separate our world with spiritual world. In Aja society there are two sorts of religious experts who hold many folk rituals. The former called Bokono is diviner who tells one's destiny (Se-Kpoli). The latter, Tashino is always an old woman (Madame-Tante) and she is in charge of the lineage (ako) ritual in which she installed the person's pot in the house, and she also prays when young men dig the pot out when the possessor died. When an Aja is dead,

* 一橋大学大学院社会学研究科博士課程

people bury the remaining in his/her room though his pot (his/her destiny) is dug out, carried away from the village. We do not explain the pot as a term of Symbol and Representation, because it must be his destiny itself. Describing the case, the work criticizes the anthropological way of using the term fetish, which has been regarded as representing something invisible or sacred and the latent premises of dichotomy-subject and object.

0. 問題としての運命概念再考

1. 民族誌的背景

2. 運命と霊的存在をめぐる諸概念

2-1 ト占体系 Fa と運命 Kpoli の観念

2-2 死者と霊的存在

2-3 具象としての Yaze, Jogbui —運命の具象化—

3. 宗教職能者と民俗世界

3-1 Bokono と Tashino

3-2 村落社会における Tasino とその儀礼

3-2-1 Kpoli-Yaze の儀礼

3-2-2 壺を移す

結び 運命とのかかわり方

「うけとった Fa は Voju となり、瓢箪に入れる。部屋のなかにすえられるものは別物だ。Fa に関するものは別につくるのだ。Kpoli とは一緒にしない。Kpoli というのは祖先であるところのものだ。[...] それは頭のなかにある精神 (Se) だ。Kpoli をつくり、自分の魂に食事を与える。すべての事柄はおちつく。することはみなうまくいく。それが kpoli だ。」[滞在村における伝統医]

「運命は人間の特質 Personhood の構成物として考えられている。それは彼 - 彼女によって生前から選ばれているのであ

り […] それゆえ生まれた時からすでにその影響にあるべきものなのだ。運命はその人間をよりわけ、社会的存在に包摂され、その立場の普通の経歴の一類型を付与されたものという個人として創造する […] 運命はそれ自身発現されるべきものとして用意されてはいるが、(その一方で) 個人によって選択されるものでもある。」[Fortes 1979: 69]

人類学の学説史のなかで、霊的存在、靈魂をめぐる観念は、古くは「未開人の思惟」様式をさぐるという志向性のもとに、膨大な報告や議論が積み重ねられてきている。だが「住民の視点から」の記述を建前とする多くの民族誌においても、これらの対象からは、ある慎重な距離が保たれてきた。山積された個別社会のデータから読み取れることは、人類学者が対象としたさまざまな社会において、霊的存在にも生者たちの世界と往々にしてに平行な世界が存在し(それを無意識、観念、構造、などといったかえても) ているということであった。人々はその平行世界をときには直接的に、あるいは隠喩的に関連づけながら、日常を営んでいる。事例研究にもとづく経験主義の方向性をとりながらも、物質文化と同程度かそれ以上に観念的世界に比重をかける人類学は、個別社会の人をさす諸表象や諸概念の裏側に、魂や霊的存在そして運命という領域をも同時にみすえてきた。本稿は、西アフリカの一社会を事例に、運命観念とそれをめぐる儀礼の記述から、民俗社会を構成する固有の宗教的職能者(以下、職能者)の活動を報告することを、第一の目的とする。

西アフリカを対象とした運命概念の研究は195-60年代の Fortes, M. や Horton, R. の研究が想起される¹。ナイジェリア、カラバリ社会を調査

¹ 西アフリカの運命研究に関しては Fortes 1959, 1979, Horton 1961, 1962 を参照。また、受動性観念に関しては Lienhardt 1961, Kramer 1993 の他, Turner 1968 など参照のこと。

したホートンは、たとえば次のように述べている。

「個人は父，母，兄弟姉妹からなる基本家族で育てられ […] 父の制度的権威のもとにとどまる。父が死んだ時にのみ，彼は完全に義務履行能力を持った社会的存在となる。 […] このようなシステムでは地位を獲得する可能性はほとんどない。 […] 役割が成り代わることはすべて年齢が増したり，親が死んだりするというように，個人の統制のきかぬ外部の要因によって決まるのである。」[Horton 1961]

個人の統制のきかぬ外部の要因とは，個人の自由意志や選択の範囲以前に，意向をうかがう年上の兄弟が存在し，さらには個人を産んだ親やその親を産んだ祖父が，あるいは集団の系譜をきずいた祖先が累々と個人の行動を制限し，その決定権が遡及して行くことをさしている。共同体の神，あるいは共同体を超越する至高神への忍従。それゆえの決定論的，受苦的人生観。受動的ともいえるこうした思考様式は，現代のアフリカ諸社会でも広く見られるものである²。彼らにとって人間の生とは偶然性に依拠するものではなく，すでに決定づけられたものである。生誕も，個人にとって，ある必然の文脈の中に位置づけられるのである。だが運命観念の研究はその後，一方では認知様式としてのト占技法の研究へと吸収され，他方では個別社会における人の諸表象—靈魂観念の分析へというように，その後の議論は発展していった³。ことに後者の方向からは民俗語彙の詳細な分類と，その人類学者による（西欧的）語彙への翻訳という作業に終始

² Lienhardt 1961, Kramer 1993: chap 2ff 参照されたし。

³ Aja と隣接する Togo の Evhe 社会を調査した Riviere は彼らの語る靈魂的対象を「ヒトの表象」の文脈のなかで報告している。そして身体の各部位をあらわすフォーク・タームの提示から Evhe におけるヒトのかたられ方を検討している [Riviere 1980]。おもえば人類学における記述のありかたを根底から崩壊させる近年の議論をへても，調査の現場は対象社会で用いられる言語の語彙収集とインタビューがもっともリアルな素材であり，また，これからもそうでありつづけるだろう。すなわち人類学的知識とは，任意の対象（ヒト，モノ，出来事，感情 etc）を彼らが語るさまざまな表象の集積体であるはずだ。

してきた一面がある⁴。

しかし民俗概念の内実、それをめぐる儀礼行為においてのみ具体化される。たとえば彼らはみずからの受動性や運命を呪物やお守り、偶像、神体、祠といった、あらゆる形に具象化する。不可視の人知を超えた存在やそれによって託される運命といった観念的世界を神義論 *theology* として形而上学化するのではなく、木彫、貝殻、赤土などありとあらゆる身近な素材によって具体化しようとする。これらの物象は、フェティッシュ（呪物）やフェティシズム（呪物崇拜）という術語で、しばしば否定的に捉えられてきた。だが本稿では霊的、心的活動としての信仰を儀礼という実践に転ずる職能者⁵の介入とともに、近年, *chose-dieu* や *dieu-objet* [Auge

⁴ 黒アフリカ社会の人 *personne* の観念を論題とする CNRS のコロキユアルの成果は、旧仏領植民地に属する社会を中心としてはいるが、学史上、参照すべき一支点を与えている。そこではモースの問題意識を受け継ぎ、堅実に民俗概念としての「個」の比較社会学的分析をおこなっている。

「自己」(*moi*)について作り上げてきた観念ないし概念は、何世紀にもわたり、数多くの社会を通じて、いかに練り上げられてきたことであろうか。私が示したいと思うのは、この概念がさまざまな社会の人間社会の人間生活のなかで、その法、宗教、慣習、社会構造および心性に基づいてまとまってきた一連の形態についてなのである」[モース 1985 (1938)]

「さまざまな理由から、今日ではフランス社会学派の提起した *personne* の観念の分析を全面的に受け入れることはできないにしても、その問題系への理論的関心やフィールド経験で、だれもがであう疑問が今もって持続していることは異論の余地はない。[...]《野生の思考》についての集合表象において、仮に《人間の image》とよぶにとどめるものは、今日なお重要な領域として残されている。」[Centre National de la Recherche Scientifique. 1981 (1973): 16]

だがこの試みはシンポジウムの報告集という体裁の性格からも、アフリカ諸社会の多様性を確認するのには十分な広がりをもせたが、豊かな事例集の提示という作業だけにとどまったことも事実である。

⁵ ここで宗教的職能者という人類学的用語をあてはめる人物のうち、対象社会では報酬としての金銭の授受を指標としてすえる。ここでは生計にかかわる収入として金銭をうけとる者とそうでない者の両者を包括する。したがって職能は職位 *political office* を指す言葉や、収入や利益をとまなう職業の意味では用いない。呪医、卜占師、司祭、呪術師などは特定の技術や知識を特定するため適合しない。むしろ本稿では、儀礼をとりしきる知識・技能・経験を有する、儀礼執行師や施術師という意味で用いる。職能者の民俗語彙からの分類については3節で検討される。

1988, Surgy 1992] として捉えかえされる, これらの具象を, 信仰の「主」と「客」とが矛盾的にたちあう, 境界的なある種の「場」と考える [Pietz 1993]⁶. それは人間が有限の能力をもった存在であり, おののくに付託された運命のなかでの限定された可能態を生きるすべしかないという先述の世界観と無関係ではない. 本稿は議論に不可欠な基礎的民俗語彙の検討から出発するが, 日常的に反芻される諸儀礼のなかに運命観の具体像をもとめてゆく. ト占をはじめとする, 「個」に付託される「運命」

⁶ フェティシズムを総体として議論することは論者の力量をはるかに超えるものであり, ゆえに, 本稿で企図するものではない. だが, やや古ぼけたこの術語を用いて, 対象社会の一断面を描くことはゆるされよう. 水面下ではあるが脈々と受け継がれるこの問題系は 80 年代にも Taussig, M. がマルクシズム的用法からのそれをもちいて議論し, Ellen, Roy. も認知科学的側面から批判的レビューをおこなっている. また 90 年代には民族誌記述の根源的経験主義を標榜する Jackson が微視的民族誌記述のなかで再考を促し, Rosenthal は近年, モノにこだわるグードゥ・カルトの典型として goro の活動を詳細に検討している. だが, アフリカ民族誌の蓄積自体が, 神秘的な「力」や「信念」, もしくは「合理性」や「思考様式」の解釈ではなく, モノをめぐる記述で展開していたことは, 再確認されてよい. エヴァンス＝プリチャードは「アザンデ」で, 以後の論者に引き継がれた, コスモロジー, 災因論, 信念と疑念などの, 知識や観念に付随する政治力学的議論だけには収斂されえない論点も多く指摘していた. とりわけ毒託宣や呪術について, くりかえし人格化という補助線をひこうと試みた, 次のような論旨に止目すべきだろう.

「…アザンデ人が託宣に直接語りかけることから, 彼らは託宣を人格的存在とみなしているにちがいないとわれわれは考えがちだが, 実際にこの質問をアザンデ語で組み立ててみると間拔けたことになるのである. […] 託宣は生きていないし, 息をしたり, 動いたりもしない. それは物である. […] こすり板託宣は人間が木を削って作ったものであり, それはある方法で処理され, その後には操作されてはじめて託宣になる. タブーが守られなければ, それは未来を見通す力をもたない, たんなる成形された木片にもどるのである. […] 毒託宣は人間のように言葉を聞くことが出来るし, 王のように紛争を解決することが出来るが, しかしそれは人間ではないし, ましてや王でもなく, たんなる赤い粉末である.」[369]

「[…] 呪術へ語りかけたり, 呪薬に心的行為を帰すことが, アザンデ人は呪薬を人格化しているという結論へと導けるかどうか [...]. 私の答えは, [...] アザンデ語では表現できないというものである. [...] 呪術の作用は独自のもので, それは呪薬に内在する精霊で説明されたり, 人格や意思を与えられて説明されることはない.」[534]

をあつかう儀礼活動の重合のなかに、Aja 民俗世界の特異性をよみとってゆく。

1. 民族誌的背景

ここで対象とする社会はベナン共和国南西部からトーゴ共和国にまたがって居住する人々アジャ Aja である⁷。彼らは伝統的には東のクフォ Kouffo 川から西はモノ Mono 川までをそのテリトリーとしてきた。人口はベナン側でおよそ 36 万人、トーゴ側には 11 万人を数える [1992 年 Census]。父系の出自継承原理にもとづくアジャ社会はリニジにあたる現地概念をアコ Ako もしくはホメ Xome (Xo=家) と称する。おのおののアコは Ajavi, Kpobli, Fiokomeno などといったさまざまな自称を有し、独自の行動や食物に関する禁忌や儀礼活動などがあり、慣習体系をかたちづくっている。現在では族内婚の選好性はみられない。グリーンバーグ Greenburg の言語分類ではニジェール・コンゴ語系クワ語派のさらに下位区分のグループにあたる。アジャ語 Ajagbe, フォン語 Fongbe, グン語 Gengbe, ワチ語 Wacigbe など、「言語」にあたる現地語が共通して「gbe」であり、文化的にも深い類縁関係にあることからエウェ Ewe・Evhe やミナ Mina, フォン Fon 集団とともに近年ではベ Gbe 言語グループの一つと捉え、他言語グループからの特異性が論じられている。[Cappo 1983]

⁷ アジャにかんする民俗誌的資料はきわめて少ない。Dahomey 王国期に重ねられた報告も Fon に偏っており、Gbe 言語グループのなかでも特異な語彙や文法による言語的な障害も推測される。生業形態、社会構造、言語学的業績としては De Medeiros, 1984 が概観的な参照点を与えてくれる。また例外的といってもよい近年の成果に Kossi 1990 がある。だが前者は学際的なコロキアルでの発表をもとに総論的に編纂されたものであり、宗教-民俗面の記述は浅薄である。後者は歴史的考察からインテンシヴなインタビューなど、資料としてもすぐれた業績ではあるが、宗教-儀礼面の考察は機能論的記述にとどめられている。本稿では宗教-民俗分野での蓄積のある Fon の資料も比較対照として適宜参照する。Herskovits 1967 (1938), Maupoil 1981, Verger 1957 も参照。

主たる生業はトウモロコシ、インゲンなどの穀類、マニオクやヤムイモなどの根菜類のほか、重要な換金作物として綿花や落花生の栽培をおこなう農耕を主とする。現在ではニワトリ、羊、ブタなどの中型、小型家畜獣の畜産業もおこなわれている。年間の降水量は調査地の属するモノ県ではおよそ 1150 mm と、一般に水源に乏しい地域であり、漁業は特定地域にかぎられてきた。年間の気候区分としては 3-4 月小雨季、5-7 月小乾季 8-9、ハルマタンの到来から雨季に入り、10 月末から 2 月ころまで厳しい乾季がつづく。だが日差しをさえぎるサハラ南部からの埃をふくんだ雲、ハルマタンは年により数週間から数ヶ月到来がずれ込むこともあり、若干の変動がみられる。

集団の総称アジャ Aja は Ajavi (Aja の子供) という名称から由来したと説明される。彼らは歴史的には 13 世紀頃にさかのぼり、ナイジェリアの古オヨ Oyo 王国から戦乱を逃れ、数次にわたって現ベナンのケトゥ Ketou へ移り、さらにトーゴのタド Tado に集住し王国を築いた人々に祖を求めることができる。彼らの分派は 15 世紀以降 Allada から Abomey へと王朝が変遷しダホメの多数派となるフォンや現トーゴ南部における多数派エウェ Ewe というエスニック・グループ ethnic group へと連なっていく⁸。そして当地は 18 世紀のダホメ王国での特異な奴隷交易や中米カリブのハイチで再編、興隆をみたヴォドゥン Vodun (アジャでは Voju と発音) をめぐる民俗信仰でつとに名高い。神格 Voju は至高神マウリサ Mawu Lissa を頂点として、大別しても天空の神、流行り病の神、自然物へ化身する神、動物の形象をとる神格など多岐にわたる。

多くの民族誌に確認することができる、ヘヴィオソ Xeviosso, サパタ Sakpata, ダン Dan, トホス Toxosu, レグバ Legba などの神格に加え

⁸ Pazzi, Gaybor, De Medeiros ほか De Medeiros 1984 所収の諸論稿を参照。Kossi 1990 ではより総合的な視点で整理を試みている。

て、そのヴァリエーションも、地域によって夥しく存在する⁹。霊的存在としてのヴォドゥンとその神体（依り代）は人知を超えた存在であるとはいえ、世代から世代へ、つねに人の手を介在して伝播し、アレンジされ、もしくは消滅してゆく。人が日常生活をおくるこの世からまったく切り離されたところにある神々なのではなく、人々にあれこれと介入し、人々もさまざまな機会を捉えてこの神を畏怖し、その力に頼む。人とヴォドゥンとのこの相互の干渉の度合いはいつの時代でもまったく変わらない。多く現世利益の神として存在するヴォドゥンは病、災害、経済事情にあえぐ人々にとって金銭や贈与品を媒介とする売買の対象ともなりうる。ヴォドゥンシのやり取りが商業化し、経済機構化するのならば、またそれゆえに人々の生活にいつそう付即不離のものとして存在する。その意味でヴォドゥンとはたえず生成を繰り返し、人々の間を流転してやまない「今を生きる」神である。

この信仰特有の過剰なまでの多様性もきわめて興味深い問題であるが、本稿では万神殿 Pantheon が形成される、これらの代表的な Voju への言及は最小限にとどめる。個々の人の生と死（生から死）にかかわる靈魂観とそれにまつわる儀礼に論を集中する。また本稿は職能者の活動に焦点をあてるがト占技法の詳細には立ち入らない¹⁰。以下ではアジャ社会に特徴

⁹ これらの諸神格は個人の守護神として、あるいはカルトの崇拝対象として、定期的、不定期的な祭祀が営まれる。この祭祀を中心的にになうのが儀礼知識を保有する知識人層とでも呼べる人々である。ヴォドゥノやヴォドゥンシとよばれ、前者は男性、後者には女性になることが多い。供儀や祈祷などの枢要部になうのはおもにヴォドゥノであり、後者は不可欠の存在であるが実質的には盛りたて役を受け持つ。とりわけ Sakpata, Heviosso は民俗的に浸透したヴォドゥンであるとともに秘儀的なカルト結社の活動が盛んな神格でもある。結社員ヴォドゥンシはヴォドゥンの女 (si) を意味し、憑依体験を機縁としてイニシエーションをへ、儀礼言語や儀礼知識、身体技法などを習得し、そのサークルの階梯を上ってゆく。

¹⁰ 比較的近年のト占研究の見取り図としてここでは Peek (eds.) 1991 をあげておくにとどめる。技法としての Fa (Ifa, Afa … etc.) に関しては Herskovits 1967 (1938), Maupoil 1981, Bascom 1969, Surgy 1981 参照。

的な2種の職能者が取り上げられる。それぞれボコノ Bokono, タシノ Tashino とよばれる職能者であるが、前者は卜占の技法に通暁し、病氣治療などもおこなう呪医であり、後者は原則として各村落に1名が割り当てられ、親族集団に関わる儀礼をとりしきる司祭職である。特定の Voju を崇拝するカルト結社の検討は別稿にゆずり、ボコノとタシノを抽出することで、アジャ民俗の特徴的な切片を明示する¹¹。

2. 運命と靈的存在をめぐる諸概念

2-1 ト占体系 Fa と運命 Kpoli の観念

Gbe 言語集団の諸社会では、不可視でありながら、その行動様式に大きな影響を及ぼす生命の根源をさす、Se セと呼ばれる観念が流布している。この社会では、セとは、至高神 Vodun-Mawu との直接関係性、原理的同一性を有するものであったり (Fon), 生まれる前からの契約に合うように神から付託された個人の運命であり、人格化した神として現出するものとされる (Evhe)。アジャでも同様の含意から人のしたがうべき法、という意味でも用いられる。セは個々人にアプリアリに具わっており、生はそれに決定づけられている。人はそれを恣意的に変えることは出来ない。ただト占 Fa によってその意を推し量りながら自らにわりあてられた生をまっとうする存在でしかないのだ。

Fa とは、ギニア湾沿岸の西アフリカ諸社会にひろくその垂系が見出されるト占様式のことである。歴史的にはヨルバの古代 Ife が起源といわれるが、ダホメのフォン、アジャやグン集団など Kwa 語派下位集団の生活

¹¹ 本稿のアジャ社会に関する記述はとくに明記せぬ限り 1996 年 9 月-1999 年 3 月までになされた現地調査の一次資料にもとづく。調査は同国 Mono 県 Toviklin 郡を中心に行われた。また、本稿におけるアジャ語表記は、UNESCO による 1975 年のアフリカ言語アルファベット化会議の表記に概ね準拠するが、近年のベナン政府による識字化政策の成果を鑑み、音調表記については省略する。また本稿の内容は、田中 2000, 2001 の報告の機会に展開したそれと、一部重複する。忌憚のないコメントを頂いた方々に感謝したい。

や思考様式、認知様式一般にかかわり、人々は日常のあらゆる機会をとらえて技法を頼みとする。シュロヤシの実の殻8つ（4対）を紐に通した数珠のようなもの、石灰の粉を敷き詰めた板などをもちいて占う。16の卦 (mezi) にはそれぞれ16の下位徴がわりふられ、場合の数としては256通りの結果が得られることになる。とくに16の主徴を中心として伝説・寓話や歌が存在し、Maupoilはその相当数を丹念に記述している。またそれを用いる職業的ト占師はBokonoと呼ばれ、判じはト占用具が導き出した結果をいかに彼が解釈するかによる。つまり一つの卦（け）が彼 (Bokono) によってどう解釈され、現場で相談者とのあいだにいかなるやり取りが交わされ、どのような判じが構成されて行くかにト占の比重はかかる。

この占いの結果は、おおくの場合、相談者の悩みを解消するための供儀儀礼と供物 (Avossa: sa vo=捧げる) の次第が明らかにされる。アヴォサは病魔、不運などの負の要素の解消を目的として、しかるべき供物を道や藪におきさる儀礼である。アヴォサは依頼者の手によって数日から数週間 にいたるまで、放っておかれ、犬、鳩などの中小の鳥獣が食い荒らすままにされる。犬たちにとってアヴォサの供儀獣は貴重なタンパク源となっている。しかし、ヒトは原則としてそれを持ち帰ったりはしない。アヴォサは当事者たちの生活する空間（イエであれムラであれ）の外部におきされるべきものなのだから、それをイエの内部にふたたび導き入れることを彼らはとても嫌うのだ。供物が他村のものであっても同様である。アヴォサの置かれる場所はト占の判じによって決まるが、ヒトの立ち入らぬ藪の中よりも村の出入り口や二つ、三つの林道が交差する地点であるとか、ヒトが通り過ぎる道の中央部である場合が少なくない。目に付かない場所であるはずがない。ときには車などの通行をさまたげる場合もある。しかし人々はその供物に触れることさえも忌み嫌う。

さらに Kpoli という語彙があり、個人に運命付けられた力の系列から

なり、ト占師によって判じ出され、個人に振り当てられる卦を意味するという。われわれが対象とするアジャ社会の調査中、頻繁に語られたのはこのポリ Kpoli なる概念であった。人々は日常生活における不安や問題を抱えるときのみならず、事業を始める時やまとまった額の取り引き、畑の作物の出来高から結婚、妊娠、出産などの人生の転機まであらゆる機会の行動を決定するために 絶えずト占を繰り返している。そこでだされる個々の結果 Fa と Kpoli とは少なくとも談話レベルではほぼ同義に用いられる。

Kpoli はその人間の運命であり、彼の人生を見守るものだといわれる。たとえばある他人にひどく侮辱されたとする。侮辱された本人はそのことに傷つき、憤慨するが、Kpoli も傷つく。すると、ときに Kpoli がその所有者の体調を崩させたり、わずらわせることもある。あるいは、当人ではなく、その子供たちが病気に罹る、畑の出来高が落ち込む、飼っている家畜たちがあいついで死んでしまう、などという場合もある。こうした時にもやはりしかるべき儀礼執行者を招き、供儀や供え物をしなくてはならない。

2-2 死者と霊的存在

アジャ社会では死者をクヴィト Kuvito (mekuku あるいは togbui, togbe) とよぶ。Ku は死ぬこと＝死をあらわし、vito は人をさす概念名辞である。死とは人から息（ボボ gbogbo）が抜け出てしまったものだといわれる。死はよい死クニユイ kunyui と悪い死クバダ kubada とが区別されており、それによって埋葬地や方法が異なる。老衰やいわゆる大往生、家族をなし、子を設け、それにみとられて死ぬということは悪い (vuin) ことではない。健康のままであれば不意に（ぽっくりと）死が訪れることも恐れることではないと言うものもある。それよりも彼らは病にかかって死ぬことが「悪い」死であると強調する。死者は一般に寝起きしていた小屋のなかに穴を掘って埋葬されるが、「悪い死」であるとされた

ものは家の外部に埋められる。病死者のほかに、たとえば死産された幼児、難産によって死亡した女性なども外にうめられる。詳しい埋葬の場所はト占師によるト占に相談し、小屋の裏手、藪、川や湧き水のある場所などとされる。

通常の「良い」死をむかえた者 (eku=kuvito) をうめた小屋には別の人間が移り住んでも構わない。だが村落の創設者（だとされる）の小屋は次の世代の人間が生活することではなく、村を見下ろす小高い位置にある空き家となっていることが多い。中には銃、杖などの遺留品が呪具 (bo) となってその小屋の内に添えられている。人々は畑の作付けを迎えたり、守護神となるヴォドゥンの祭り、村に病に罹るものがあいついだりしたときなど、あらゆる機会にクヴィト kuvito を供養する儀礼クヴィトヌワワ Kuvitonuwawa をおこなう。儀礼はエク eku への語りかけ＝祈り (xoxo) が主であるが、主作物の挽き粉を水にといたジャシ jasi を地面に何度となくかける。

儀礼歌 1

| |
|--|
| nle yome lo xwenyi dwino aza kpata agbe de nle yo me megan xoxu a ku ka la ja agbe de nle yo me axwe nyi dwi no aza kpata agbe de nle yo me lo |
|--|

| |
|---|
| 墓のなかに 牛が Aza（他のヘビを食った大蛇）に言った 墓のなかに生はない 老人が死んだ おちてしまった 墓のなかに生はない 牛がヘビに言った 墓のなかに生はない |
|---|

儀礼歌 2

| |
|--|
| Sema ku nyi dandan ngbe keke axwe Semaku nyi dandan ngbe keke axwe きけよ 死は必ず 家まで入ってくる |
|--|

これらはこの儀礼の供儀に際して歌われる儀礼歌であるが、死者を嘆く

ものでも、また死を恐れるものでもない。水を、ヤシ酒を、そして水とき粉を地面にまき、大地を「冷やし (fafa)」てひたすら唱えられる祈りにおいては、ただただ自らの無力さと祖先への敬意が表され、祖先の後ろ盾をこいねがう文句が続く。そして祖先の子供たちである参列者すべてによるこれらの歌は、死と生とが隔てられたものである一方で、自分たちもいずれその死を受け入れる、いいかえれば死とみずから（自らの集団）のむすびつけが歌われる。

アフリカ社会についての多くの民族誌がつかえる、死後の存在の有する性格はたとえば「おしなべて気紛れで、しかも多くの場合、恩恵を施すというよりは懲罰を加えるという形で、子孫の生活に介入して来る」[小馬 1991, Fortes 1959] もので、子孫たちは供物や供儀などによる定期・不定期的な儀礼を機縁として関係をとirmつ。だがこのように祭られるのはすべての死者に当てはまるわけではない。子孫を残し、病死をしたのでない者、さきの言葉を用いれば「良い死」を迎えたものが該当する。だからフォーテスは（生者により正当な儀礼を受ける）「祖先としての身分を獲得するために死は必要な条件ではあるが、十分な条件ではない」として、（アフリカ社会における）死者崇拝と祖先に対する崇拝とを戴然と区別したのであった。ともあれ、儀礼で祭られる死後の存在をめぐる表象は、生者の住む世界との断絶を意識しながらも系譜的な連続性も他方で前提としている。たとえば旧ザイールのクバ社会では原則として全ての社会成員はすでに死んだ他者の再生として生まれてくるという [渡辺 1987]。再生する死者 nshaang はしばしば幼少期の病を契機として発現し、特殊な治療師によって同定・診断がなされる。民俗概念 nshaang は個人への発現の仕方によってさまざまな物語をうみだす、ある奥行きをもった観念群として彼らには認知されており、彼らの自己形成の過程にすら大きく関わるという。

アジャ社会でも各人に固有の運命 Kpoli をもたらすものとして Joto

(Amejoto) という霊的存在の名を挙げるインフォーマントがいる。Joto は人をこの世にもたらした人物で、父方オジオバ (FB, FZ) の系譜に特定される。これはクバに見られるような死者再生観というほど体系だったものではなく、それに伴う儀礼もけっして義務的なものではない。だが、特定の年齢に期を一にするものでない点は似ている。彼らは自分の子供が手におえないほど夜泣きをしたり、病気がちであったり、親が心配するような性質であった時、ト占師ボコノのもとへ Joto の相談をしに子供を連れて行く。ある早朝、ボコノは Fa をおこなって、Joto と想定される 3 名の親族の名前を挙げ、ヤシの醪酔酒、蒸留酒、瓢箪が用意され、献酒と祈りをとまなう儀礼が行われる。そして後、それらは子供と母親の寝床に供えられる。Joto は子供の一生を見守るとともに、時によっては子供に害を与える存在なのだ。ここで joto は父方親族 (to-xome) に属する人物であり、母方 (no-xome) はそのカテゴリーからは外されている。あるインフォーマントはいう。

「Kpoli とはおまえへの綱 (Jo) をもつもの 綱をもつもの (Joto) が Kpoli だ [...] ある人が死んだら 誰かの生まれ変わりに違いない そんな風になってるもんさ」

繰り返しとなるが、Joto は各人に固有に割り当てられた Kpoli をもたらし、生者に生まれ変わる死者である。だが談話から伺われるかぎり、彼らのなかで運命 Kpoli はきわめて実体的な像として語られる。joto は人物をさすが、Kpoli は必ずしもそうではない。ときに Joto 観念との混同や複合がみられるが、Kpoli を生者との綱 (Jo) をたずさえた死者、生まれ変わりとなる、ある人物にむすびつけて説明する。Joto は子供のトラブルから事後的に推測されるものである。だが個人は運命というある必然のもとにうまれてくる。Joto は運命と強いむすびつきをもつ霊的存在である。それは個人と先験的に付託される「判じ」とをむすびつける具体的な実体としてある。

2-3 具象としての Yaze, Jogbui—運命の具象化—

だがアジャでは個々の Kpoli を小さなつぼ、小皿で祭壇としたものを Yaze とよび、同時にそれが Kpoli 自身であるともいわれる。ヤゼは親から相続するものではなく、個人が病気であるとか困ったことがあったり、とりわけ経済的な用意ができた時に作られるものである。女の場合は嫁ぎ先ではなく、自らの生家に設けられている。生前これを移動させることはタブーとされている。とりわけ本人の知らぬ間に他人がこれを掘り起こしたり、移動させることは邪術行為と同義であり、殺人（未遂？）の罪として厳しく告発されることもある。

アジャ-フォンをつうじてつぼ〔現地語 Ze, Zevi〕は祭壇や神格・神体をかたちづくるものとして広く用いられている。たとえば神格ダンを祭るものは Edan-zevi=Dan-ze となるし、サパタを祭るものは Sakpata-ze とよばれる。フォン社会の調査にもとづく報告では、その役割を①vojunの現前の支えとなる、すなわち儀礼をおこなう祭壇としての役割と、②それ自体がヴォドゥン、その力 ace の現前である場合という2点を指摘したものもある〔Brand 1973〕。だがダンやサパタなど、神格として民俗に広く浸透したものの壺や祭壇は寝起きする小屋のなかではなく、外に祭られる場合が多い。経済的ゆとりがあれば母屋とは別立てに小さな社が作られたりもする。一方 Kpoli-Yaze は小屋のすぐわきか、小屋の内部につくられる。そしてこの壺は所有者とともに小屋にありつづける。個々の運命をかたどったこの祭壇は、人々が悩みや困難をかかえたとき供物をささげる小儀礼（Kpolinuwawa: nuwawa=すること）がおこなわれる。

またヤゼの展開としてジョブイ Jogbui という別の具象を説明するインフォーマントもいる。

「自分が男で yaze を作るのであれば、そのときこうして土もりを作り Jogbui をとる。その土もりにくわえる。女のためではない」ここで興味深いのは、「女のためではない」としながらも、それを管理するのは女

(妻 nyonu) であり、儀礼を行っても供儀獣を男は口にすることが出来ない、ということである。供儀を行うのも女自身だという者もいる。「o da yi nu o, nyonu lo e yi du i ni. Jogbui を用意するときには妻が（供え物を）食べる」「kpo nsu de du no yi nu lo. 男は jogbui のものを食べることはできない」。また、女であっても子供を産み終えた妻だけが供儀獣を食し、子供のいない女はそれを食べてはいけない。なぜ男ではなく、女だけが供物を食するのだろうか。かれらはその理由を語ることはせず、ただ男が女をはらませられなくなる (meci yi a du ye o ye a nyi n meci ji vi de gbo) から食べない、とだけ語る。

不妊は女性にとって最大の不幸である。女は子を持ち、畑の作物を市場で売り、やがては小屋をあてがわれてゆく。女にとって子供を産むということが嫁ぎ先での立場や権利を確立する重要なモメントとなる。そしてそれは娶る側の男にとっても大きな関心事である。自分の子供が生まれないということは自分の畑仕事を手伝う労働力が増えないということであり、家から離れた畑地に手が回らず、放置させてしまうことになる。財の有効活用や再生産に直接に関わってくる。生業が農業から町での商売その他の事業となっても事情は同じである。妻の不妊と子供の病気が伝統医への相談事の最も一般的な内容であることからその深刻さは伺われる。ジョブイが作られる時期は夫の経済的条件が整ったときであり、けっして義務的なものではない。だがヤゼと付随して語られる、話者の語り方からは、ヤゼとジョブイは結婚や出産を媒介とする親族や姻族、イエを中心とした集団と結びつく傾向が強いといえるだろう。

3. 宗教的職能者と民俗世界

3-1 bokono と tashino

アジャの人々のあいだで儀礼の執行を依頼される宗教的職能者は、場面に応じて複数存在し、bokono, Tasinon, vojunon, vojunsi と呼ばれ

る。このうち以下では、ボコノ bokono とタシノ tashino を記述する。まずボコノであるが、これには Awono, Efato, Efantono といった異称が多数存在する¹²。Awo は知識＝秘密を意味し、騙りの意味にも転用されることから、一般には知りえない「知識の保持者」という意味となる。Efa～はト占 Fa のことをさすため、Fa の知識や技法に通じた専門家の意である。ボコノという呼称は邪術・妖術にまつわる超自然的な力から具象的なお守りをもさす、ボ Bo をもつもの(=扱うもの=no)、ボの専門家の意味だと解釈される。ボは装身具、動物の骨、薬草入りの瓶などのさまざまな形態をとる呪物であるとともに、人に危害を加える畏怖すべき力であるため、それが原因となるさまざまな病がある。ある特定の症状の病の原因にボの存在が「診断」される。ボコノはこの病をト占も含めたさまざまな施術によって治療する専門医でもある。

つまり彼らは①ト占師②呪物製作者(邪術請け負い人もしくは邪術対抗師)③薬剤師④治療・診断師といった複数の業務をうけもつ、アフリカの伝統医の典型に当てはまる。あるいは、彼ら自身、⑤守護神となるヴォドゥンを有するヴォドゥノとして特定の神格、祠、聖地の管理者であり、その神格の儀礼集団 culte の一員である場合もある。しかしながら、このような分類自体、分析的な概念以上のものではない。彼らのなかではボに

¹² Maupoil は悉皆的ではないとしながらも bokono の異称を語根から分類している。以下はそれを表にしたものである。

bokono の名称 Moupoil (1936)

| | |
|-------------------------|------------------------------|
| Babalawo (Yoruba) | Duwono (Fon) |
| Babanla (Yoruba) | Faluwono (Yoruba) (Fon) |
| Awo-no (Yoruba) (Fon) | Awogbogbo (Yoruba) (Fon) |
| Boko (Fon) | Awojogu (Yoruba) |
| Bokowo (Yoruba) (Fon) | Awozegboniglo (Yoruba) (Fon) |
| Bokowono (Yoruba) (Fon) | Awokakukagbe (Yoruba) (Fon) |
| Nukato (Fon) | Alafoce (Yoruba) |
| Nugbono (Fon) | Afano (Fon) |
| Vavano (Fon) | Obaluwa, Babaluwa (Yoruba)– |
| Luwo (Yoruba) | |

関わる業務という同じカテゴリーに当てはまるものという認識しかない。だから彼らは、行動の範囲を考えてみても、Voju ヴォドゥンやボにかかわる儀礼執行の専門家として、自らの依頼者に応じた施術を地縁や血縁集団のレヴェルをこえて活動する。効験あらたかなヴォドゥンを彼らは積極的に売り買いする。ヴォドゥンの効験じたいを言葉巧みに売込みを図り、したたかに交渉を進めて行く戦略は都市部でも村落部でも変わらない。

そしてこうしたボコノは、社会変化の流れをもとり込んで（とり込まれて）ゆく。たとえば伝統医は自らを植物療法治療師といちづけて、薬草の調合、売買に携わる。保険省発行のライセンスやベナン伝統薬剤治療師協会 (ANAPRAMETRAB) の会員証は彼らの権威づけの道具として積極的にもちいられる。具体的には心身不安定、腹痛、身体の腫瘍、てんかん、性的不能、癲、失明、四肢の麻痺症などの治療をおこない、個々の伝統医によって専門とする分野もある。というのは、それらはボ(≒呪術)の諸症状であるとされていて、なによりも患者側にとってそう認識されているからだ。患者やその親族は西欧型医療のトレーニングを積んだ精神科医の治療よりも伝統医たちのそれを選び、自らの「病とされるもの」の相談や治療に訪れる¹³。

つぎにいまひとつの伝統的な祭祀執行者として、タシノ Tasinon をと

¹³ アフリカ諸地域では伝統医や宗教者がみずからの知識を秘匿しつつ、同業者のあいだでアソシエーション化をすすめたり、国家政策に積極的に売り込みをする状況がひろく見られる。業者間の統合化の動きは、東アフリカを対象としては、すでに先行研究がある [Last & Chavunduka 1986]。論集の中でたとえば伝統医の間の協調・統合化を扱ったチャヴンドゥカは主に伝統治療及び治療師と西欧システムの接触を問題化している。伝統的に結社形態が広く見られる西アフリカ社会では、仏領植民地統政時代にも集団内でも厳密な差別化、階層化が発達してきた [Mercier 1954]。ベナン国内においてもベナン伝統施薬師協会などの伝統医たちのアソシエーションが保険省と免状の発行や許認可をめぐる積極的に結びつき、地域社会においても組織の整備化をすすめている [Tall 1992, 1995a]。こうした現象は医療だけにとどまらず、文化や社会レヴェルまで包摂する、民俗世界と近代政治体制との折衝という問題系とも捉えかえられる。

りあげてみる。アジャでは Tashi という語彙自体が年配女性に対する敬意をあらわす呼称であり、狭義には父方オバをさす。歴史的には 14 世紀の旧タド Tado 王朝の親族儀礼を取り仕切る役を受け持ち、村落内においてもリニジ年長者ホメーメガン Xome-Megan のもとで親族集団儀礼をつかさどる女性をこの呼称で呼んでいたという [Kossi 1990: 127ff]。むろん現在の共和国体制下では王家の政治への関与はなくなっているが、今日でも旧王族正統のタシノ職制は引継がれており、儀礼への関与の度合いは変わっていない。ダホメ Dahomey 王朝のフォンにおいてもタンティ Tanti という名でよばれる女性があり、父方叔母の尊称である点も共通するが、儀礼や祭祀に積極的に関与することはない。むしろ伝統儀礼をおこなう際には、王家に随伴する有力なボコノやヴォドゥノ（原則として男性）が主としてとりしきるものとなっている。アジャ社会ではタシノは敬意表現であるとともに、明らかに儀礼知識を保有する職能者をさしている。そして多くの場合、年配の、ときにはきわめて高齢の女性が勤めることになっている。

だがダホメの民俗世界の中では伝統儀礼をおこなう際には、王家に仕える有力なボコノやヴォドゥノ（原則として男性）が主としてとりしきるものとなっている。ところが、アジャではタシノは王家の系譜につらなる神職をつかさどるものとして積極的な関与が見られ、他の集団に対してきわめて特徴的である。タシノの要請は王家の系譜存続につらなり、その正当性は伝統性を基盤とする。王家任命のタシノは王家の親族儀礼、祖先儀礼にかかわり、祈りをささげる。このような旧王家伝来のタシノやそれに順ずるものの場合、一般の者やよそ者は直接会話することも禁じられている。しかるべき補助者による仲介をとおして意志の疎通が図られる。また、タシノ職制はタドの土地だけでなく、アジャの村落社会にもひろく浸透し、王家タシノに準じた村落タシノとして、そこでの親族儀礼を司る。村落タシノの活動範囲は血縁、地縁でむすびついた村落内であるが、必ず

しも一人だけに限定はされない。儀礼を執行する現場でも、補佐役がときには複数つきそい、儀礼次第によって必要なものを用意し、作業が円滑に進むように努めている。儀礼の次第をめぐって、両者の間で意見の食い違いがあったり、補佐役によって適宜助言や修正が試みられたりもする。

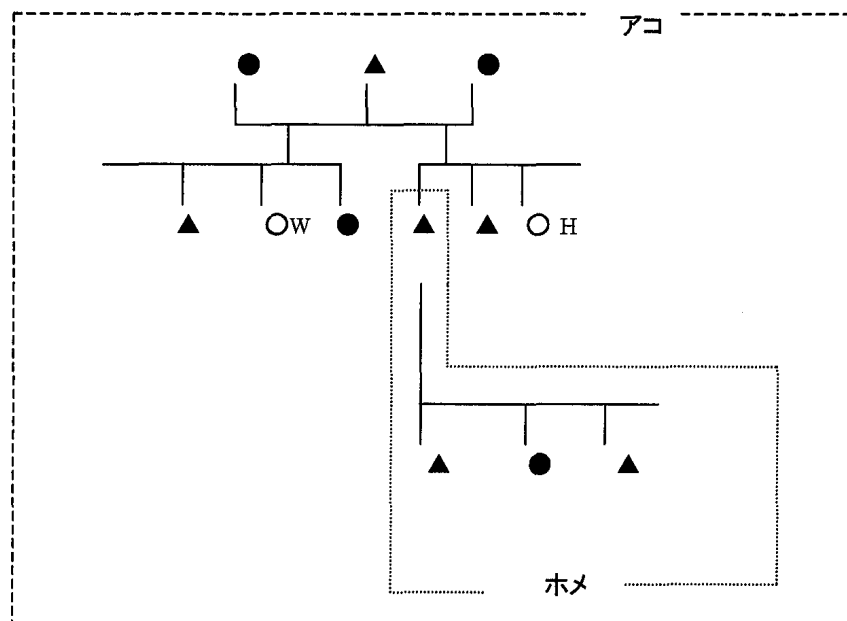
本章で記述したボコノ/タシノだけでなく、ヴォドゥノ/ヴォドゥンシの配置からは、たとえば男/女という二項対立図式が読み取れるかもしれない¹⁴。特定のヴォドゥンの祠を継承するヴォドゥノは男系ラインをたどるため、ほとんどが男性である。またタシノは本来男性祖先 togbui の儀礼的補佐をする年配女性であったことから、理念的には女性がつとめる職位である。また、霊媒-信徒であるヴォドゥンシは、偶発的、非意図的なヴォドゥンの憑依が成員となる重要な条件であり、一方タシノも、儀礼知識にたけた何人かの年配女性のなかから、主に卜占によって職位が決まる。ヴォドゥノは祠の管理を継承するものであるほか、神格の庇護や加護をもとめて、意図的に神格を購入した場合もある。むしろ、人々は経済条件の許す限り、御利益のある神格や呪物の購入に余念がない。そしてボコノは、都市部のみならず村落社会においても、施術の報酬に生活が依存することは既に述べたとおりである。したがって、職位の維持・獲得を意図性という対立軸で整理することも可能だろう¹⁵。

¹⁴ たとえば真島の報告ではコート・ディ・ヴォワール西部の Dan では男が3、女が4に結びつき、両性の統合7がやはり聖なる数字となっているという〔真島1992〕。真島はさらに労働の分業体制などから男女の相補的対立を指摘するが、アジャでは男女の対比関係は観察されるものの、相補的という分析概念は抽出しにくい。聖数字においても男女をそれぞれあらわす数字の結びつきは存在するが、その足し算が聖数字となるかどうかは、すくなくともアジャ社会の場合にはレトリック以上のものは見出せない。

¹⁵ 男性/女性の（分析上の）二項対立は Aja-Fon, Gbe 言語グループに広く見出されるモチーフといえる。旧ダホメ王国王家の儀礼には、やはり儀礼補佐の役割をはたす年配女性タシ tashi の存在が指摘されている。もっともダホメにおいては卜占師ボコノも王家つきの人物が職務を果たしていた。政治的職務をはたす男系王朝の役職者の一方で女性で組織される優秀な戦士集団 amazoness が存

3-2 村落社会における Tasino とその儀礼

本節では現地調査でえられた、現在の村落社会におけるタシノの活動の資料を提示したい。村落社会にあっては伝統継承の基盤となるのは血縁を媒介とし、系譜関係にもとづく、親族集団である。さきの章で検討したポリ-ヤゼは、小屋の内部か、すぐ近くにすえられ、おもに家屋を共住する集団ホメ xome もしくはアコ ako のあいだで管理されるのだった。個々の運命を具象化したこの祭壇は、人々が悩みや困難をかかえたとき、供物をささげる小儀礼がおこなわれる。これを依頼されるのがタシノである。その活動の具体としてポリ-ヤゼの儀礼をとりあげてみる。ここではアコを同じくするタシノへ依頼された。依頼人とタシノとの関係は以下の図のとおりである。（○W はタシノ ○H は依頼者）



在したことは名高い。すなわち、ダホメ王権は男性が実際に動く役人として、女性は統制者として働く、各段階で対になった官僚構成でささえられていた。王国の各役人はナイエとよばれる婦人役人と一対となっていた。彼女たちは男性役人の役割上の「母」として、全ての業務の内容をしり、その処理を点検することが義務とされた。ダホメに合併された郡は自治を保つことを許可される場合もあったが、その際には宮廷から派遣された男が地方役人とともに駐在し、業務を監視した。この官吏は「王の妻」と呼ばれていた [Polanyi 1966]

3-2-1 Kpoli-Yaze の儀礼

Kpolinuwawa (nuwawa=すること) は tashino タシノが依頼されるもっとも一般的な儀礼の一つである。定期的に行うことが厳格に義務づけられているのではないが、人々は日常の悩みや問題によりヤゼへの気遣いをかかさない。儀礼は一般に、

- ① 祭壇（ヤゼ）への献酒
- ② 儀礼の依頼者（Kpoli の所有者）による祈り（説明）
- ③ タシノによる唱えごと
- ④ サクリファイス（鶏、羊）
- ⑤ 歌の唱和
- ⑥ 供儀獣の調理、分配
- ⑦ 共食、奉献

などの過程をたどる。依頼者による Kpoli への説明は、タシノを介して Kpoli へ語りかける前置きにつづいておこなわれる。たとえば次のようなものである。

Tasino: 祖先よ 偉大なる Voju よ すべてお頼み申し上げます。飲み物を召せ。X（Kpoli の所有者の名）を助けよ。彼女を救いたまえ。X の成功を邪魔するものへ飲み干されよ

X: かくあらんことを

Tasino: Voju よ 敵に対して飲め

X: かくあらんことを

Tasino: 迫害者にたいして飲め

X: かくあらんことを

Tasino: おまえをここに来させたもの 名は何と言う

X: X という（やりとりを3度繰り返す）

Tasino: Jashi（トゥモロコシ粉を溶かした水）と一緒におまえがもってきたものは何だ。

X: それは Amejoto のため

Tasino: なぜおまえは酒をもってきたのか

X: Amejoto のため

Tasino: ニワトリは

X: つねに Amejoto のため

私はここで生まれ、育ち、結婚をした。子供たちも大きくなった。でも明らかに物事がうまくいかなかった。育てた家畜がすべて死んでしまった。とても心配です。ひどいことには最近飼っていた猫が突然死んでしまった。お伺いしたい。何が祖先の原因となっているのか。だから占ってもらいに行った。私の Kpoli が腹を空かしていると教えられた。私の苦しみはこの他ではなかった。Kpoli が飢えているのは確かなので、私は Kpoli 儀礼をしなくてはならない。だが何が真に問題なのだろう。夫と私とのあいだの問題だろうか。夫とは長く暮らしている。いくらか子供も設けた。今では月経も止んだ。夫も（年をとり）弱ってきて、私や家族を養うことかなわなくなった。私が彼の土地を耕し、しのいでいかななくてはならなくなった。けれども驚いたことに、夫は私に土地を受け継がせようと登記し始めた。そのためあちこちから妬まれるようになってしまった。とくに寮妻の子供たちから。すべてこういったことが私を煩わせ、悩みの種となっている。私は土地を彼にのこして Togo に逃れ、耕す土地を探した。よせというものもいたが、ともかく出発した。というのもいくらかの友達がそこに行き、肥沃な土地を見つけて暮らしてた。[...] 今年の収穫期の終わりに夫に土地をおいていこうと計画した。（でも）私が夫の土地を奪ったというかげグチがひろまって、収穫を終えられなかった。思う

に私の Kpoli の怒りをわかせるもの。怒りが湧いてきてしまった。占いにみてもらいにいったら bokono はまさに私の Kpoli について話をした。さらに言うことには、私が本当のところはもう Kpoli 儀礼をしたいと思っていない、と。私はそのとおりだと応えた。その証拠に私はもう子供は設けない。[...] 自由にならなくてはならない。なにゆえになおも Kpoli で煩わされなくてなくてはならぬのか。たとえ Kpoli 儀礼をおこなっても、今の状態なのだから何の拘束もない。何の気兼ねなくきて Kpoli に食べ物を供えることができる。けれどもこの儀礼は緊急のものだといにはわかった。どれほど私の困難が強まってきたものか、苦しみが長引くものかを考えると、それがわかった時はあぐらをかいていられなくなった。5 日前に使いをやったが、tashino は手が空いていないという。今日、ここでニワトリ 2 羽を Kpoli に供えます。私を守り、願いをかなえ、家畜を見守り、そして家禽が死ぬことのないようお願いいたします。[...] 実際、突然のことなのだ。だから持ってきたニワトリはやせてしまっているし、十分な数ではありません。いまヒナを飼っていますが、それを守って来年この名にあたいするニワトリを捧げることが出来ますように。私の支えとなってくださいますように。[...]

Tasino: 彼女をたすけたまえ。これは私の言ではない。これは我らの父の言だ。我らの祖父 Kakasu の言だ。Numovi の言葉だ。Xuenu がうまく行くといっているのだ。

X: かくあらんことを。

Tasino: Cuji がそう祝福している。Yao と Gbetoxu が祝福している。Wuji や Ntoxu が祝福している。Ewi が祝福している。

Wesa が祝福している。Tomi が祝福している。

X: かくあらんことを。

Tasino: 彼女を見守りたまえ。[...] X は不本意に捧げものをしに来たのではない。われわれは無心です。捧げものをそなえればかくなりますように。万事よくなりますように。[...] ほれ、死の綱 (Jo) だ、病の綱、厄介ごとの綱、これら全てを Kpoli にもどす。この綱が邪術師をしばるように。迫害者を、悪人をとらえるように。[...] 邪術師、迫害者、敵をとらえよ。Kpolijoto, X の綱をとったのだから、このニワトリの綱もとれ。家のものすべてを見守りたまえ。にわとりよ、おまえが旅立つとき、告げよ。庇護者のもとに、家のもと、その幸せと久遠のためにおまえを送るのは X だ、と。

X: かくあらんことを。

Tasino: さあ、あなたのニワトリだ。あなたに具わるもの、しめしたまえ。

X: かくあらんことを。

依頼者 H の悩みは夫が財産分与にたいして寮妻の親族から嫉妬を買い、罵られるようになったこと、期を同じくして家禽が突然死んでしまうようになったこと、である。この事例で彼女はすでに Kpoli-Yaze をすえた村から他村へ婚出してしまっている。そして 悩み事の中心は夫の共妻 co-wife およびその親族とのあいだの葛藤であり、ようするに妻の生家の集団内ではなく、嫁ぎ先の人間関係に生じたトラブルである。だが彼女は実家にすえてある Kpoli が原因であるというボコノに判じにしたがい、村落内のタシノに頼んで儀礼をおこなっている。なぜならそれが Fa の判じの結果だからだ。家禽の死は彼女にとって説明のつかない不吉な前兆である。アジャではこのような現象をドシャとよんでいる。だが他方で寮妻親族の嫉妬も彼女の意図した結果ではないし、意識の範囲を超えて身に降り

かかってきた災難であろう。統御不能という意味では同じなのだ。アジャではこのような場合の行動決定は卜占 Fa にゆだねる。彼女自身、子供も十分に設けたのだから、いまさら Kpoli 儀礼などはおこなう必要などないと考えていた。Kpoli に原因を帰したのは Fa であるとはいえ、それ以外の結果を図るのもやはり Fa によるのである。

3-2-2 壺を移す Ezendodo

いわゆる伝統的な形式のアジャの葬送儀礼は7つの段階にわかれ、複数の儀礼的局面をもつが、ヤゼに関して重要な次のような局面がある。

死者は依頼者（男性40代）の妻方の母の姉妹、双子であった（かたわれは幼いころ既になくなっている）。

夕方16時30分、アコの主だった年長者がよばれ、タシノによる祈り、呪具が死者の小屋のまえにおかれ、そこへ醗酵酒の献酒が行われた。鶏の供儀。つづいて太鼓がたたかれ、ダンス、トランスにかかるものあり。供儀獣の調理が終わり、練り粉とともに呪具への奉献、共食。21時55分、死者への歌が歌われる。男たちが Yaze を小屋の中からもちだし、儀礼歌とともにときおり引っ張り合う仕種をする。女性はその場にはいない。歌、太鼓の音の響くなか、男たちは Yaze を引っ張り合いながら村を離れる道へと運んで行く。子供はそれを追って行くことは許されていない。

22時23分、道をはずれた藪のなかに壺をおきさり、猟銃が放たれる。すぐに男たちはその場を離れ後ろを振り向くことも話をすることもなく、真っ直ぐにそれぞれの家にもどる。「死者が家に戻ってこないように」するのだといわれる。

死者がけっして戻ってこないように Voju を祭るのに Yaze を
とる この Yaze を掘り返す 死者であるそれ 死んだ者
かれの Yaze を掘り返す Voju であった Yaze
それが終わりということ Yaze は死者を追う
Yaze をひっぱり (あい) koko bidoko, go bi do とさけぶ
その日 太鼓をたたく
次の日, その次の日, 三日目もたたく

このとき歌われる死者の歌には地域やリニジによりヴァージョンがあり,
また猟銃を放った後に死者の小屋にもどり, 供儀が行われると説明する者
もいた. たとえば次のような歌のヴァージョンがある.

ko wo ko li wo ko goli o
hago li wo ha go li
mi yi so no lo kpo mo goli
ha a go li wo ha go li wo
ehun edo gbe, meto wo hun a do gbe
sa ma de ko wo ko li wo ko go li wo

なにも見えない なにも見えない
気をつけよ なにも見えない
誰が兄弟の寡婦をとったのか なにも見えない
タムタムが鳴り響く 祖先のタムタムが鳴り響く
おごそかに

壺は死者の「後を追って」行くものであり, 死者とともに生者の生活する世界から遠ざけられる. 路上で壺を引っ張り合うしぐさは死者の世界に行こうとするものと生者の世界に引き止めようとするもののせめぎあいであると説明するものもある. 祖先への太鼓というのは死者が祖霊とむすびつくことを意味するだろう. 壺を運ぶ仕種は喧騒の中で演じられるものでありながら, その過程や壺をおきさる現場からは嚴重に子供, 女性は遠

ざけられる。銃を放ったのちは男たちも後ろを振り返ることが出来ない。運んだ死霊を再びムラの内部へを連れてきてしまうからだ、という。

アジャ社会では伝統的には死者は通常、生前住んでいた部屋のなかに埋葬される。それに対して死者のヤゼは小屋から掘り起こされて、上記のようなしかるべき儀礼手続きを踏んで、ムラの外部の藪に置き去られる。Yaze は生きる者の空間であるムラから隔絶され、振り返ることも禁じられる別な空間へと運び去られるが、遺体は小屋の内部にいわばとどまりつづけ、そこは喪明けののち、あらたに別な人間の生活する空間となる。ポリ-ヤゼは居住する小屋のなかに個人を単位として設けられ、所有者の死とともに小屋の外へ、親族集団の空間から持ち去られる。だが身体としての「死」は小屋の中にとどまり、むしろ新たな人間とともにありつづける。ポリ-ヤゼをヒトの運命の換喩表象ととらえるのならば、換喩としてのモノ＝壺こそが、いわば人の一生と消長をともにするといえるだろう。

以上、Kpoli - Yaze をめぐる儀礼を事例として記述した。ここから2点注意を促したい。第一に冒頭から何度もタシノによって、くりかえし依頼者の名が呼びかけられていることである。これはこの儀礼の依頼者を祖霊である joto に知らせ、依頼者を同定している。儀礼をおこなう理由は依頼者の説明にひきつづいて、施術をおこなうタシノによっても繰り返される。依頼者におこった物事がタシノの口からふたたび語られる。言い換えれば、壺に対して語られる呪言において、ヒトの同定がおこなわれたあとで、コト（物事）の同定（確認）が慎重になされていることになる。さらに、確認されるのは依頼者の事情だけではない。依頼者のたずさえた供物の内容がよみあげられる。そのとき、この供物が amejoto に対してであると繰り返し、語られている。だから、この呪言では依頼者と、それがかかえた物事と同時に amejoto の同定が繰り返されているとも考えら

れる。さて、事柄の説明ののち、タシノは「これは私の言ではない。これは我らの父の言だ。我らの祖父 Kakaşu の言だ。Numovi の言葉だ。[…]

」とのべる。祖先たちの名が連綿とよみあげられる。ここではタシノは自らの人稱を否定し、joto をはじめとする祖先霊が依頼者に語り掛けている形をとっている。個人に Kpoli をさずける祖霊 joto は複数でありうるが、ここでは特定の joto に限定されるというよりも、リニジの祖霊がみな依頼者を支持し、祝福することにまで敷衍されている。だが依頼者およびその親族だけがわかる祖霊の個人名、固有名がよみあげられる。

第二には、名のよびかけと相補的だが、用意した供物一つ一つの品名をよみあげ、それを joto に捧げることが確認されている。そして依頼者の説明、さらにタシノの復唱でも、その種類、数量をよみあげることなど、儀礼の語りすべてモノをめぐって展開されているということだ。ある心配ことがおきた、それゆえにこの特定の供物を献ずる、さらに状況が好転した時には、これこれの供物を捧げる…などという句がそのことを示している。これらは小屋の内部に据えられたモノ化した祖霊＝祠に供物というモノをつけあわせることを読み上げていると考えられる。

このような「名」と「モノ」をめぐる語りかけ、執拗なまでの反復は、Kpoli 儀礼に限った事態ではない。アジャの人々が機会をとらえておこなうさまざまな儀礼行為、あるいはヴォドゥンに対しての儀礼、供儀においても、同様に見られる現象である。ところで、フォーテスはガーナ、タレンシ社会の信仰様式について次のように述べていた。

「タレンシたちは彼らの先祖たちとまったく物質的手法で material way 相対している。どのヤシキにもさまざまな祖霊をまつた祠が幾つかある。ありとあらゆる遺物や聖器でおおわれた泥製の祠は、一つ一つ外見が異なるが、それはそれぞれ別の範疇の祖霊を象徴しているからである。[…]

祠や物品はそこに祖霊が宿っている場所というよりは、むしろ祖霊を表象しており、祭壇の形をなし、そこで人々が

祖霊に近づこうとする…」[14]

このような具象物はアジャ社会ではひろくボ（呪物）、あるいはヴォドゥンの一つ、またはヴォドゥンそれ自体だといわれる。タレンシでも（霊的存在が）「宿っている場所」より、むしろそれ自体が「表象 represent」している、とフォーテスは述べる。だが、彼は祠が祖霊を「象徴している」として、それらを意味するものの解釈へとすすんでしまう。フォーテスの議論は、壺や祭壇を中心とした彼らの儀礼実践を、徹底して「具象的に」神格と相対しているという点を慧眼にも指摘しながら、壺とそれに対応する神々との二項対立を前提におき、相互を象徴という関係のもとに結び付けてしまう。すなわち、一方で不可視の純粋な信仰の対象が存在し、他方でそれを具象化する偶像という関係性を描いてしまうのだ。

また、比較的早い時期からダホメの物質文化に着目した Brand は、南部ベナンの陶器壺について、次の3つの視点をあげていた [Brand 1973: 560ff].

- a) 概して物体とは人間によって作られる外的 世界の一要素であり、
[…], 物体とは依存的、受動的役割において人間の意志にしたがう
- b) だが物体は世界に開かれているという意味で能動的、動態的となる。物体は経済的關係において人間と接触する機会である。それは間個人、間エスニックの人間の接触機会である。
- c) 物体は歴史性の原則でもある。それは壊れてしまうという点では歴史を拒絶する。それは破壊され、みずから壊れる。だがそれは歴史を自認しない現前である。その材質、その形態、使用法、製作技術において、物体はそれを使用する人間の歴史と関わる。

このように彼は、物質を社会性・歴史性についてよみとる研究視角をすでに言及していた。ところが、当時の理論的背景からか、物質の社会性を具体的に記述することを、彼は自ら放棄してしまう。そして、その後の議論の展開では、聖化された陶器壺の継承を、コミュニケーション媒体とよみ

かえ、それが象徴する意味内容の解釈へすすんでしまうのである。

「呪物 fetish」を「象徴 symbol」や「表象 representation」という術語で説明する議論では、一方にはもととなる不可視の霊的存在という真正物があって、他方のつばや瓢箪はそれらを表現する仮の姿であるとか、単なる対応物であるかのような関係を読み手は描いてしまう。フェティッシュはそれを信ずる人間がいるとかいないとか、そこに宿る神の在や非在にかかわらず、そこに「ある」¹⁶。また、神体の形象がそれぞれ違うのは、まつる神格がことなるからだ、と述べながら、しかしそれらが壺で成り立ってはいるが、単なる壺ではないこと、単に瓢箪を壁際にうめ込んだものではないことについては記述から脱落させている。たしかにそれらは造形表現ではある。しかし、そこには壺や瓢箪、薬草や装飾品にいたるまで、すべて身のまわりで入手が可能な材料を用いて造形を施されながらも、単なるモノではない対象となっている。先で既述した、ヤゼであれ、ジョブイであれ、アジャの人々はみずからの管理すべきボをヴォドゥンそのものとして、あるいは Kpoli（運命）そのものとして相対し、泥や食器、貝殻などのきわめて身近なもので具象化しようとする。Se-Kpoli という不可視でありながら絶対のものをさぐることを許された唯一の技法 Fa。それによって確認された個々の Kpoli は観念的な信仰ではなく、運命を象徴するためのものでもなく、供儀を伴う儀礼、参与者の唱和する無数の歌、語りかけの呪言、職能者によって反復される実践へと「具体化」される支点として存在する。

具象的に相対するとは、それらが神のうつせみなのではなく、儀礼の過程において神そのものであるということを、彼らは実践している。むしろ

¹⁶ 文脈を背景におくコトバや語りの象徴的理解を批判する議論は、コトバが発せられた瞬間に消え去ってゆくものという性質を前提とするし、コトバの発せられた対象と発話主体というミクロな関係性を問題視する。しかしフェティッシュは、それを信ずる人間がいるいないとか、それを保管する人間がいるいないにかかわらず、そこに「ある」。

儀礼の過程そのものが重要なのだ。名の呼びかけやモノのよみあげを職能者が念入りにくりかえし、祈りの発話者が職能者自身でありながら、その主体が祖先であること、ヴォドゥンであることを語るのは、語りの客体である呪物が、むしろ語りを構成するものであることを強調している。すなわち、儀礼で繰り返される「名」のよびかけと「モノ」の取り扱いのはざまにおいて、運命を表象する呪物＝壺は、単なる代理物ではなくなっているのである。

結び 運命とのかかわり方

以上の記述で小論の目的であった、この社会における職能者の活動の具体を明らかにした¹⁷。以下ではこのような記述を踏まえ、両職能者タシノ、ボコノのとくに Kpoli のあつかいをめぐる若干の対照と考察を試みたい。

先に見てきたとおり、人々が日常生活のあらゆる場面での行動決定をト占に委ねることから、ボコノの関わりはきわめて多岐にわたると考えられる。政府公認の免許証をもっていなくとも、場合に応じて処方 of 助言を頼まれるし、地域社会のさまざまな儀礼に主導的もしくは補佐的な形で関与

¹⁷ Adoukonou は自身の神学的立場からも Fon の民俗社会を構成する要素を具体的な (民俗) 知識人層 (=intellectuel communautaire=Mexo) の諸活動からとらえ、その儀礼の詳細を記述している [Adoukonou 1989]。アフリカの伝統的賢者とも理解できる概念 Mexo を彼は、① (伝統的) 王、政治権力の保持者 ② Hennumexo: 父系リニジの最長老格で創始者の言葉を体現する。そして③ vodunno や bokono: vodun の祭司、村落内のト占師、の三種に分類する。Voduno は Vodun の守護者や (祭祀、祭壇の) 責任者たちだが、かれらは特定の儀礼様式を身につけていることが期待されており、たとえば代々の祭壇の継承者であっても、その神格に適した儀礼知識を持たなければ、外部に施術者を求めて祭祀をおこなわなければならない。また、比較的近年でも、Lambek は Comoros 諸島 Mayotte をフィールドに、知識人類学的民族誌を試みた。彼はイスラムという、書字知識、文字の教養が特殊な社会的重要性をもつこの社会で、外在的で客体的な性質を有する「知識」と「実践」というタームを基底として、その転移過程の分析から民俗社会の叙述を企図した [Lambek 1993]。

する。対個人の助言のみならず、村落祭祀の世話役としても活動する。それに対してタシノはどうか。まず第一に病気の治療や邪術の道具となる呪薬、薬物の処方はない。第二に儀礼の執行は彼らにとってアコ総体を代表する当為の作業であって、営利を目的とした行為ではないこと。謝金の授受はあっても、依頼者の謝意の表出でしかない。第三にタシノは理想的には女性がつとめる。Tasi は発言力の優位にある父方のオバをあらわし、年配者の尊称であることから、その継承、関与の領域としてはアコ Ako 親族関係とのつながりが深い。そして第四に食物、性行為に関する戒律が存在する、などの諸点を挙げることができる。

このタブーについてもタシノやリニジごとにさまざまなヴァリエーションがあるが、豚肉摂取、祭日の外出を禁ずるという点ではおおむね共通する。性行為に関する禁忌とは、たとえば、しかるべき従者以外には男性がタシノに触れることも近寄ることも出来ないとか、タシノに就任したら子供を設けることが許されない、といったことである。だが役職としてのタシノの性質上、祭祀の経験値が重視され、若年者が携わることはまずない。就任する以前に子供を設けていても、就任以後は生殖機能が低下している場合が多い。さきの事例では、誕生儀礼はとりしきるが、出産の現場には携わらない。いいかえればタシノとは性を産む存在としての女性性が薄らいだ人物だと考えることも出来る。だからタシノに就任してもカテゴリーとしての夫婦は継続する。神事によって農作業などの自分の経済活動が十分に行えない場合もあるため、やはりタシノはその夫に経済的には依存しつづける。

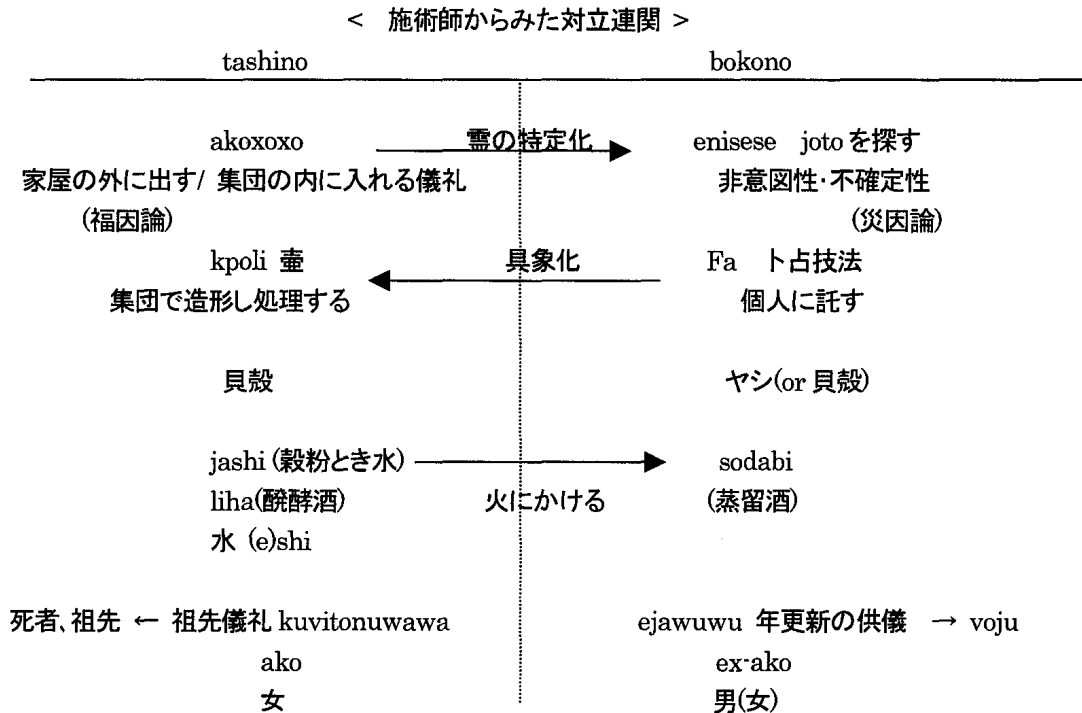
ところで、タシノの職務は営利活動ではないため、彼女たちは通常は農業や家事、定期市で商活動などによって生計をたてている。しかし実際には個人的託宣 Fa やそれにまつわる儀礼をおこなうなどのボコノ職を兼務している場合や特定の信仰カルトの要職にあるもの、あるいは男性がこの職をおこなっている場合などが村落部ではみられる。はじめのケースでは

儀礼知識の保持者として営利業務を行っているといえるし、第二第三のケースではタシノがヴォドゥノと融合していると考えることが出来る。つまり実際には地域社会を構成する人員の現状に応じて柔軟な形態をとって機能しているのだ。

Kpoli との関係で比較すれば次のようにまとめられるかもしれない。アジャ社会では誕生儀礼から Kpoli の管理、Yaze の処置など、ヒトの行く末をつかさどる役にはタシノが関わり、諸個人に定められた運命を判ずる役目はボコノが果たす。災いや事故、病魔や不妊など否定的な災因を祓う儀礼はボコノもしくはヴォドゥノと呼ばれるものたちが行い、タシノは慎重に遠ざけられる。嬰兒の殺害や死体処理は徹底してヴォドゥノたちの仕事であり、その際の薬物の処方や儀礼的所作の具体はかれらのあいだで厳重に秘匿、隠蔽される。タシノの施術には報酬はさして重視されないが、ボコノは農作業との兼務とはいえ、営利追求を目的とした活動である。ところが供儀獣や呪薬原料などの必要物資の購入料をのぞくと原則的に支払いは成功報酬となるため、ボコノは望ましい結果が表れるまで何度となく補強のための儀礼を行う。彼らはときにアフターサーヴィスまで含んだかなり継続的なパトロン-クライアントシップを依頼者と取り結ぶ。ここで止目したいのは、人々がト占の結果に大きな影響をうけ、行動の決定基準ともしているにもかかわらず、結果が腑に落ちないものであるならボコノをかえ、ト占をやり直すことが広くおこなわれているということだ。Fa の結果には依頼者の選択の幅があるが、しかし、人々はやはり Fa に決定を委ねる。その決を受け入れるにしても他のボコノを選択するにしても、行為の決定はあくまでも Fa というト占体系のなかで下されるのである。以上の検討をふまえて、両職能者の対照を図式化すると、以下のようになる。

ここで、個人の Kpoli は親、親族から継承するものではなく、子供という一人の「個」に対して備わるものである。「個」に対して先験的に考

運命をとりあつかう：西アフリカ村落社会における「フェティッシュ」と「個」再考



えられている「運命」である Kpoli はボコノがト占 (Fa) によって判じ出す。しかし神体としての壺（ヤゼ）を小屋の内にもうけ、その後の祭祀をとりおこなうのは事例でみたとおりタシノがおこなう。タシノは父系親族アコの集団儀礼をうけもち、ト占はおこなわない。壺に造形される「個」の運命＝Kpoli は父系祖先 joto がもたらすものでありながら、タシノはその判じには加わらず、任意のボコノが解読する。言い換えればボコノはト占という偶然性に依拠する技によって、「個」を（親族集団の）外部へと分離する。だから kpoli は親から受け継ぐものではない、と説明されるのだ。しかし外部の技によって判じられた「個」は直ちに親族集団の職能者タシノによって小屋の内へと祀られる。本稿では詳述する余裕はないが、新生児が誕生したときにも、アジャでは母屋とはなれた別の小屋に一定期間「籠もり」をおこなったあと、小屋から「外に出す儀礼＝ako-xoxo」をへることで子供は親族の子供アコヴィとして、集団の内の人間として位置づけられる。「外」にだされた「個」の kpoli は、しかし、小屋の内へと設けられるのである。

ところで、供儀を主なまつり方とするヴォドゥンおよびその祠は父系親族をとおして受け継がれる。だから、祠を管理してはいるが、しかるべきイニシエーションを受けていないため、その祠＝ヴォドゥンをまつ「資格」がない、という事態が生ずる。すると保管者は、ボコノをはじめとする、ヴォドゥンの祭祀に明るい者を招いて、祭祀を代行してもらう。ヴォドゥンはアコ集団をこえて遍在する種類の神格ではあるが、その威を預かる祠は、ヴォドゥンを勧請した人間が父系親族のラインをつたって受け継いでゆかれるものなのだ。このことは Kpoli の事例と対照的であろう。

以上のように考察をすすめることで、アジャ社会における「個」の位置づけが、明らかとなってきた。同一の語彙 Kpoli はいまや、取り扱いの文脈によって2種に分類することが出来る¹⁸。一方は個人の行動決定に関わり、選択の余地も残す Kpoli。他方は個人の出自に関わり、個人を親族集団にむすびつける Kpoli。論の冒頭に並置したフォーテスの記述とボコノの説明が想起されよう。「運命はそれ自身発現されるべきものとして用意されてはいるが、個人によって選択されるものでもある」とは、同一の対象が状況や文脈によって多元的に「個」とかかわる事態をさしている。あるボコノは、ファの Kpoli とヤゼの Kpoli とを区別して説明する。それによれば前者は生きている者が、おのおの持つものであり、ボコノに判じってもらうことで代えることが可能である。後者は死者に関わるもので Joto がもたらすものであるという。前者は瓢箪片でつくり、後者は壺のかけらを使用して祭壇となす。両者ともボコノの判じをとおして使用する呪物や呪薬などしかるべきやり方が決まるものであるが、後者の管理に携

¹⁸ Maupoil は Fon における Fa を概念上2種に分類していた [Maupoil 1936: 14 ff.]

①全員の Fa……厳密には公的な大カルトではないが、質問するすべての人にト占師の媒介を通して応ずる。

②個人的な Fa……個人的カルトでおのおのの initie にその外的なたましいのシンボルに応ずる。

わるものは主にタシノである。ポリ-ヤゼが親族集団で取り扱われるのに対し、ファ-ポリは個人を契機とするため、地縁集団や地域社会の範囲をこえて人々の行動様式を決定する。

アジャにおける集団と個のつながりは、個はそれのみとしてあるのではなく、関係がまずあるべきであり、個はその関係のなかで自らを発現するべきだという傾向がよみとれる¹⁹。だがこれは、個を滅し、集団がまずあるべきという集団至上主義の図式を意味してはいない。むしろ次のように捉えるべきだろう。すなわち、個は関係を有するとか関係の中にあるとするべきではなく、個自体がすでに関係なのだ、と。「個」と等置される運命が、親から継承されるのではなく、一回帰的だとしながら、むしろボコノとタシノを始めとする複数の職能者によって個別化がなされ、歌の唱和や儀礼実践をつうじて集団によって掘り起こされて藪へ運ばれる。あるいは、運命を判じののちに出てくる一つの結果ではなく、「個」にたいして先験的なものとする。こうした彼らの生のあり方は、個がすでに関係そのものであるということを意味している。

このことは、社会科学において前提とされる、社会に対立する概念としての「個」や、集団から自立的な「主体性」をもった個人をも意味しては

¹⁹ Corin, Ellen. 1998 は多元的なレファレンス構造のもとでの individuation を論じる際、精霊憑依儀礼の事例と平行させ、親族集団における個人の帰属や母系ラインの人物像によって、文化枠組みへ参照する営みも、この individuation-原理であるとのべる。

「[…憑依儀礼の] 目的は自律的で開放された主体を創造することではなく、個人の世界への帰属の関係をやり直させることである。[…この儀礼は] 個別化への可能性を明確化し、アフリカ伝統社会において主体の位置を構築するものとして理解される。そしてこの個別化の可能性は近代の都市社会においてより拡張され、強化されている。中央アフリカにおいて近代化と結びつき、ポストコロニアル状況に誘発される個体形成 individualisation はまったく新しい現象というわけではない。それは既存の individuation の原理と対応するものだからだ。[…] 現代中央アフリカにおける精霊憑依儀礼の重要性はポストモダン性の非人間化の性質からの脱却やレーナルトによって叙述されたメラネシアの Person へのアフリカ版をうみだす寄与となるだろう。」[op. cit. 100ff.]

いない。divide できない個=individual という概念こそが、むしろ特殊化される造形である。個は社会によって固有の様相においてのみ、たち現れてくる一つの現実である。祖先の名前の執拗なよみあげ、さしだされる供物の説明と奉納先の特定という手続きは、「個」を、「モノ」を、無機制的抽象的な頭数や個数に還元することを許さない。個が集団や社会のなかの関係性をいきているようにわれわれの目にうつりながら、実体のみに収斂されるのではなく、先験的に関係そのものである、とする、かれら固有の様相論が浮かび上がってくる²⁰。そして、様相における「個」は、ただちに壺という具象物でも「ありうる」。

個は関係であり、同時に具象であるとする様相的理解は、壺や祠などの呪物 fetish と扱われるものにとどまるわけではない。子供をだす儀礼でアコビ akovi となった子供はそののち、個人の祠を小屋のうへへと設けられる。個人は死をむかえると、その「身体」は小屋のうちに埋められ、イエの土と化し、「関係=運命」の方が藪に運び去られる。とりもなおさず、身体にたいする彼らの処し方が、呪物におけるそれと等価であることを意味している。アジャの儀礼実践は、身体が「主体」や「自我」の基点としてあるのではなく、身体もまた関係としての「個」が物象化された、一つのフェティッシュに過ぎないことをわれわれに教えてくれる。

²⁰ 近年、仏語圏西アフリカを対象として、英米圏人類学者の民族誌が続々と成果を見せつつある。本稿で言及した Piot や Rosenthal,あるいは Tall など、近代、グローバリゼーションの「状況」下を俎上にあげながらも、しかし共通して西アフリカの「個」について限定的に論じているのは単なる偶然ではない。だがそのなかには社会的、経済的な「個人主義」が浸透してくることによって、民俗宗教や文化状況もそれに相即してかわりつつある、というやや単純な社会変動論の引力圏にとどまるものものも散見される。

参考文献

Adoukonou, Barthelemy

- 1989 Vodun sacre ou violence ?—Mewihwendo et la question ethique au coeur du sacre vodun.: Doctrat d'Etat '89. Paris v.

Auge, Marc

- 1988 Le Dieu Objet: Flamarion.

Barber, Karin

- 1981 How Man Makes God in West Africa: Yoruba Attitude Towards the Orisa. Africa. Vol. 51-3. pp. 724-45.

Bascom, Willliam R

- 1969 Ifa Divination: Communication between Gods and Men in West Africa. Bloomington : Indiana U.P.

Brand, Roger-Bernard.

- 1973 Notes sur des poteries rituelles au Sud-Dahomey. Anthropos 68: pp. 559-568.

Bruyer, Annie

- 1997 Comment l'esprit va au mort. De la constitution des principes de la personne jusqu'a leur agencement post mortem.: Social Anthropology 5-3, European Association of Social Anthropology. pp. 293-311.

Capo, Hounkpatin.

- 1983 Le Gbe est une langue unique. Africa, 53: 47-57.

Carrithers M, Collins S, Lukes S (eds.)

- 1985 The category of the person-Anthropology, Philosophy, History: Cambridge U. P. 厚東洋輔, 中島道男, 中村牧子訳『人というカテゴリー』, 1995, 紀伊国屋書店

Centre National de la Recherche Scientifique. G. Dieterlen.

- 1981 (1973) La noiton de personne en Afrique Noir, Colloques internationaux du C.N.R.S. a Paris.

Corin, Ellen

- 1998 Refiguring the person: the dynamics of affects and symbols in an African spirit possession cult. in Lambek and Strathern (ed.) 1998

Douglas, Mary

1982 In the active voice. London; Boston: Routledge & K. Paul.

Ellen, Roy

1988 Fetishism. *Man* 23(2): pp. 213-235.

Elwert Kretschmer, Karola

1995 Vodun et controle social au village: *Politique Africain* 59. pp. 102-119. Karthala

Evans-Pritchard, E. Evans

1937 Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande. Oxford: Clarendon Press. 向井元子訳, 『アザンデ人の世界: 妖術・託宣・呪術』 2001 みすず書房.

Fortes, Meyer

1959 Oedipus and Job in West African religion: Cambridge U. P.

1973 On the concept of the person among the Tallensi. in C.N.R.S.: Paris.

1979 Coping with Destiny among the Tallensi in Hook, R. H. (ed) *Fantasy and Symbol*: London, Academic Press. pp. 65-94.

Herskovits, Melville J.

1967 (1938) Dahomey: An Ancient West African kingdom, vols. 1, 2. Evanston, IL: Northwestern U. P.

Horton, Robin

1961 Destiny and the Unconscious in West Africa: *Africa* 31, pp. 110-6.

1962 The Kalabari World-view: An Outline and Interpretation: *Africa* 32, pp. 197-220.

Jackson, M & Karp, I (eds)

1990 Personhood and Agency. The experience of Self and Other in African Cultures. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis

Jackson, Michael

1998 Minima Ethnographica : Intersubjectivity and the Anthropological Project. Univ. of Chicago Press.

Kossi, Komi E.

1990 La structure socio-politique et son articulation avec la pensee religieuse chez les Aja-Tado du Sud-Est Togo.: Stuttgart, Steiner.

Kossou, Basile Toussaint.

- 1983 Se et Gbe: Dynamique de l'existence chez les Fon. Paris: LaPen-
see Universelle.

Kramer, Fritz W

1993. The Red Fez: Art and Spirit Possession in Africa, London: Verso

Lambek, Michael. J.

- 1993 Knowledge and Practice in Mayotte: Local discourses of Islam,
Sorcery and Spirit Possession, Univ. of Tronto Press.

Lambek. M & Strathern. A (ed.)

- 1998 Bodies and reasons—Comparative perspectives from Africa and
Merlanesia: Cambridge U. P.

Lienhardt, Godfrey

- 1961 Divinity and Experience: The Religion of the Dinka.: Oxford,
Clarendon Press.

Murray Last & G. L. Chavunduka (ed.)

- 1986 The Professionalization of African Medicine. International Afri-
can Seminar Studies, Vol 1.

Maupoil, Bernard.

- 1981 La Geomancie a l'ancienne Cote des Esclaves. Institut d' Ethnolo-
gie 42. Paris.: Musee de l'Homme.

De Medeiros, Francois (ed).

- 1984 Peuple du Golfe du Benin: Aja-Ewe (Colloque de Cotonou) Paris.

Mercier, Paul.

- 1954 The Fon of Dahomey. in African Worlds: Studies in the Cosmo-
logical Ideas and Surreal Values of African Peoples, ed. Daryll
Ford. London: oxford U. P. pp. 210-234.

Pazzi, Robert.

- 1973 Notes sur l'aire culturell d'origine Aja. Lome.
1984 Apercu sur l'implantation actuelle et les migrations anciennes
des peuple de l'aire culturelle aja-tado. in Medeiros, F 1984, pp.
11-20.

Peek, Philip M.

- 1991 African divination system—Ways of knowing: Bloomington &
Indianapolis, Indiana U. P.

Pietz, William & Apter, Emily (eds.)

1993 *Fetishism as cultural discourse.*, Ithaca, N. Y: Cornell U. P.

Piot, Charles

1999 *Remotely global: village modernity in West Africa.* Chicago: Univ. of Chicago Press

Polanyi, Karl, with Abraham Rotstein.

1966 *Dahomey and the Slave Trade: An Analysis of an Archaic Economy.* Seattle: Univ. of Washington Press.

Riviere, Claude.

1980 *Les representations de l'homme chez les Eve du Togo.* *Anthropos* 75: pp. 7-24.

1981 *Anthropologie religieuse des Eve du Togo: Des nouvelles Editions Africaines, Lome*

Rosenthal, Judy

1998 *Possession, Ecstasy, & Law in Ewe Voodoo.* Univ. Press of Virginias

Surgy, Albert de.

1981 *La Geomancie et le culte d'Afa chez les Evhe du littoral.* Paris: Publications Orientalistes de France.

1993 (ed.) *Fetiches II Puissance des objets, charme des mots. Systemes de Pensee en Aftique Noire.* Ecole Politique des Hautes d'Etudes.

Tall, Emmanuelle Kadya

1992 *L'anthropologue et le psychiatre face aux medecines traditionnelles —Recit d'une experience—: Cahiers des sciences humaines de l'Orstom Vol. 28-1*

1995 a *De la democratie et des cultes voduns au Benin.* *Cahiers d'etudes Africaines* 137, 35-1 pp. 195-208

1995 b *Dynamique des cultes voduns et du christianisme celeste au sud-Benin*
Cahiers des sciences humaines de l'Orstom 31 (4) pp. 797-823

Taussig, Michael

1980 *The devil and commodity fetichism in South America.* Chapel Hill: Univ. of North Carolina Pres.

運命をとりあつかう：西アフリカ村落社会における「フェティッシュ」と「個」再考

Turner, Victor. W

- 1968 The drums of affliction: A study of religious processes among the Ndembu of Zambia. Clarendon press & IAI.

Ulrike, Sulikowski

- 1993 Eating the flesh, eating the soul—Reflections on politics, sorcery and vodun in contemporary Benin in *L'invention religieuse en Afrique—Histoire et religion en Afrique noire* (Ed.) J-P Chretien et al: Karthala et ACCT pp. 379-391.

Verger, Pierre Fatumbi.

- 1957 Notes sur le culte des Orisa et Vodun a Bahia, la Baie de tous les Saints, au Bresil et a l'ancienne Cote des Esclaves en Afrique. *Memoires de l'Institut Francais d'Afrique Noire*, no. 51.

小馬 徹

- 1991 『『知恵』と『謎々』—キプシギス文化の大人と子供—』『社会人類学年報』17. pp. 18-50.

田中正隆

- 2000 「運命をつかさどる者、判ずる者—ベナン共和国 Aja における運命と霊魂—」MS
日本民族学会第 34 回研究大会口頭報告 於：一橋大学
2001 「子供のカテゴリーとその周辺—ベナン共和国・アジャ社会における集団と個という問題系—」MS
日本民族学会第 35 回研究大会口頭報告 於：神戸大学

長島信弘

- 1983 「テソ社会における死霊と邪術」『一橋論叢』90-5 号, pp. 7-23.

長島信弘（編）

- 1983 「ケニア六社会における死霊と邪術—災因論研究の視点から—」『一橋論叢』90 巻 5 号, pp. 1-6

真島一郎

- 1992 「身体をあつかう身体—ダン族（コートディヴォワール）における助産技術と権力の連関—」『アジア・アフリカ言語文化研究』44. pp. 39—94.

渡辺公三

- 1987 「クバにおける nshaang（転生）—アイデンティティあるいは自己の中の他者—」『アフリカー民族学的研究—』同朋社 pp. 265-301.