



律動と差異の反響
——モロッコの憑依儀礼の場に集う複数の身体について——

山口 匠*

Rhythm and Repercussions of Difference:
On Bodies at Rituals of Spirit Possession in Morocco

YAMAGUCHI Takumi*

Abstract

Spirit possession is a mysterious phenomenon that confronts the modern perception of human as a set of one mind and one body. Anthropologists, along with researchers from other disciplines, have long argued its nature and proposed various theories relegating it to, for example, a cultural expression of mental afflictions, a form of resistance by marginalized groups within the society, or performance acts of social drama. Taking a case of the spirit possession ritual in Morocco, this paper does not take a reductive approach that only assigns a single social function or psychological effect to the ritual and trance that occurs in it. Instead, the paper focuses on the corporeal aspect on the part of attendees at the ritual and argues that their variety in bodily reactions including trance reflects a shift in the appreciation of the ritual and its music in the society at large.

In Morocco, as in other Islamic regions, possession is caused by the invisible being called *jinn*. The mischievous character of this creature makes it hard for people to fully prevent their attacks against humans. For the possessed, there are two options to get rid of difficulties brought by the possessing *jinn*; total eviction by the help of knowledgeable religious figures, or attending a ritual conducted by musicians of specific Sufi orders or a group of Sub-Saharan descendants called Gnawa. Their music in the ritual can prompt

* 東京大学大学院総合文化研究科／在モロッコ日本国大使館；Graduate School of Arts and Sciences, the University of Tokyo, 3-1-8 Komaba, Meguro-ku, Tokyo 152-8902 / Embassy of Japan in Morocco / t.yamaguchi.laq2@gmail.com

the possessed to trance, which satisfies *jinn*'s and ultimately leads them to ease their control on mental/social lives of the possessed.

Music evidently plays the central role in the manifestation of trance. Rather than analyzing the musicological trigger of trance, the paper speculates on the mode of listening on the part of trancers which involves not only cognitive processes but also emotions, sensibilities, attitudes, bodily gestures, and subjectivities suitable for the ritual settings. People acquire this “habitus of listening,” as coined by Becker (2004), in the course of their lives and, in an extreme example like trance, a taught body can react to music even against their will.

As musicians have more and more chances to play on stages outside the ritual context, rituals in turn started to attract more people who have different social backgrounds from the segments traditionally associated with possession ritual or Sufi practice in general. This creates a situation where various bodies react to same music differently in accordance with aptitudes of their own habitus. The paper concludes that even in this contemporary entanglement of the ritual and the mundane, a sense of awe toward the privileged body as a medium of the uncanny is still retained.

キーワード：憑依，トランス，イスラーム，身体性

Keyword: spirit possession, trance, Islam, corporeality

はじめに

自分の体が自分以外の主体によって統御され、何らかの行為をなす——憑依とは不可思議な現象である。固有の精神と身体を一揃いとして個人が成立するという近代的な人間観に真っ向から衝突する憑依の現象は、その特殊な人間観を生み出した西欧も含めた様々な地域の間集団のなかに見出されるため、古くから精神医学や心理学、そして人類学などの各分野で多くの研究者たちの注目を集めてきた。

本論文は、現代モロッコにおける憑依儀礼を身体性の面から考察するものである。したがって、憑依一般または憑依を理由として生じるトランスの現象に関する人類学的理論のレビューを行うことは本稿の目的ではない。ここでは差し当たり論を進めるための前準備として、いくつかの重要な議論を先に確認しておこう。

1 憑依研究における代表的議論

まず挙げられるのは、憑依をヒステリーや統合失調症といった精神疾患の一種とみなす傾向への批判である。近代西洋の目には奇異に映る憑依やシャーマニズムなどの現象を病理や狂気と結びつける発想はフロイト以来の伝統であるが、エルによれば、そうした傾向はそもそも非西洋社会に最初に足を踏み入れた冒険家や宣教者たちの偏見に端を発する [Hell 1999: 57]。たしかに憑依は人間の生理学的、心理学的、社会文化的な側面のいずれにも関わる複雑な現象であり、また、本論文が扱うモロッコの場合もそうであるように、トラウマなどの受苦的経験と憑依が結びついているケースは多くの社会で見られる。しかし、対象社会の文脈を軽視する医学還元主義的なアプローチに対して、人類学者は文化相対主義の立場から常に警鐘を鳴らしてきた。たとえばアメリカ精神医学会発行の『精神障害の診断と統計マニュアル』第四版における「憑依障害」の項目の新設をめぐって行われた論争などは、その最たる例と言えるだろう [Antze 1992; Boddy 1992; Bourguignon 1992; Kenny 1992]。

次に、対象社会の文脈を丁寧に読み解くという人類学の学問的性行の必然的な結果として、憑依やそれにまつわる儀礼の社会的機能を説く一群の研究がある。ことに有名なのは、ルイスによる「中心カルト」と「周縁カルト」の類型であろう。前者では憑依が当該社会の規範的道德を強化する役割を果たすのに対し、後者では社会的に不利な立場に置かれた弱者たちが強者から譲歩を引き出すための間接的な攻撃手段として憑依が機能しているとされる [ルイス 1985 (1971)]。本論文で取り上げる事例とも類似点の多い北スーダンのザール憑依に関して、ボディは、儀礼の場で憑依によるトランス状態にある女性は、男性をなじるなどの通常時の規範からは逸脱した行動が可能となることから、そこに対抗的社会批判が行われうる空間の生成を見出している [Boddy 1989]。これなどはまさに「周縁カルト」の代表的研究と言えるものであろう。このように儀礼の社会的機能、あるいは効果が説かれる時、憑依は何らかの目的や意図のもとに利用される道具立てに限りなく近づくことになる。

機能主義的な全体への奉仕という結論を導くのか、それとも偶発的な抵抗の可能性を読み取るのかはさておき、人類学者がおしなべて憑依について強調するのは、それが他者の存在を前提とした社会的行為であるという点である。事実、憑依が現前する際には、それを目撃する他の人間が必ずその場に共在しているということは多くの事例で報告されている。このことから、憑依を観客へ向けたパフォーマンスになぞらえて記述する「演劇モデル」が導かれた。このモデルに倣うのであれば、たとえ憑依にかかった人間が「変性意識状態」 [Bourguignon 1973] にあったとしても、その背後には、あるいは時間的に先行して、観客への効果を狙うある種の作為があるものと推定される。

「演じながら信じる」とでも言うべきこの逆説的な意識の二重性について、真島は演劇のメタファーを押し進めた「楽屋」の概念を導入し、可視の身体によって不可視の霊的存在を表

象するという憑依パフォーマンスの特性，すなわち「見せながら隠す」という情報操作が，演者と観客の双方に対し，可視の身体の奥にある不可視の「楽屋」空間で作用しているかもしれない何らかの神秘をめぐる解釈運動を際限なく誘発させるため，仮に憑依の演技性が認識されたとしても憑依霊そのものへの信念は失われないと論じた [真島 1997]。この真島の議論の射程は憑依やシャーマニズムに留まらず，なぜタネの明かされた儀礼に人々が参加し続けるのかという儀礼論一般への広がりを持つものである。しかし花渕が指摘するように，憑依を観客へ向けたパフォーマンスとして捉える以上，演劇モデルが必然的に呼び込む憑依の真偽という立証の困難な問題に絡め取られてしまい，真島もまたそれを完全に克服しているとは言い難い [花渕 2005: 24-28]。さらに付言するならば，上に挙げた方向性の諸研究では，程度の差こそあれ，憑依にかかっているはずの者の意図や意識といった精神上的の作用が持ち出されるため，そもその据わりの悪さを覚えずにはいられない。

2 本論文の問題意識

上記のような憑依やトランスの分析において作為性や社会的機能などが持ち出される際に，実のところ明らかになるのは，分析者の側における主体と行為の関係に関するある種の価値判断である。それらの現象に何らかの社会的意味を読み込もうとするならば，人類学者は現地の人々がするように，精霊などの人間とは存在論的位階を異にする超自然的な他者を行為上の主体に据えることで説明を済ませるわけにはいかない。行為が行為として意味を持つためには，そのような不確かな存在の代わりに，当人の隠された意図や，無意識の領域，あるいは社会などの，分析者にとってより確からしく思える実体が持ち出される必要がある。さもなければ，憑依，ことにトランスは，おそらく行為として成立すらせず，意味を欠いた単なる身体反応となってしまうことだろう。このような行為と行為者の意図——意識的な意図であれ，無意識的，はたまた集合的なものであれ——とを強く結びつける思考は，憑依やトランスからその不可思議さを剥ぎ取り，単一の社会的機能や心理的効果等に還元する道具主義的アプローチに広く見られるものである。また，そこに冒頭で触れた西洋的な心身二元論の残響を聞き取ることもできよう。

憑依やトランスの分析に関する以上の行為論的批判は，後に詳しく見るように，モロッコの憑依儀礼の事例を扱った多くの先行研究についても等しく言えることである。本論文が取り上げるモロッコの憑依儀礼では，音楽の演奏を伴う儀礼の場において基本的に憑依状態にある者との言語的コミュニケーションは生じず¹⁾，被憑依者は儀礼音楽に反応する形で，特徴

1) モロッコにおいても，霊媒を通じて憑依霊と人間の間での言語的コミュニケーションが行われることはあるが [Spadola 2014: 73-79]，それは本論文が論じる儀礼の場とは異なるコンテキストにおいてのことである。

的な身体運動を伴うトランスを行う。本稿では、当事者の内面の状態については一度不問にした上で、儀礼の場で生じるトランスに社会的な機能や効果を見出すのではなく、それを徹底して儀礼音楽に対する身体的リアクションとして、また儀礼空間において類型化可能な身振りのひとつとして捉え、検討する。これは一見すると、アメリカ合衆国のペンテコステ派教会の集会における「トランスダンス」が、参加者が互いに触発することで連鎖していく間身体性を論じた野澤のアプローチに近いようである [野澤 2010]。しかし筆者の関心は、トランスの連なりといった間身体性にはではなく、むしろトランスを行う身体も行わない身体も含めた、儀礼の場の複身体性にある。というのも、儀礼音楽が鳴り響く空間に集まる様々な身体の身振りに認められる差分、あるいは本稿の論点を先取りして言うならば、それらの身体のあいだの能力の差異にこそ、モロッコの憑依儀礼が置かれている今日的な状況が表れているように考えられるからである。だが結論を急ぐ前に、まずは事例の背景を確認しておこう。

I モロッコにおける憑依

本章では、憑依を引き起こすと考えられている妖霊に関するモロッコにおける一般的な理解、そして現在の憑依儀礼を執り行う集団の歴史的背景を確認する。

1 ジンと人間の関わり

モロッコにおいて人間に憑依するとされる超自然的存在は、イスラーム圏で広く信じられているジン (*jinn*)²⁾ と呼ばれる妖霊である。イスラームでは、現象界に生きる人間の理性や知覚が及ばない領域を幽玄界 (*al-ghaib*) と呼び、ジンもまたこの領域に属す存在であるため、現世に共時的に存在しているとはいえ、通常、彼らの姿がわれわれ人間の目に映ることはない。イスラームの聖典クルアーンにもジンへの言及が複数見出され、ジンは知性を授けられた被造物として人間および天使と並ぶ特別な位置を占め、また人間と同様に自由意志を備えている。クルアーン的世界観において自由意志を備えているということは、ジンもまた人間のように、審判の日には現世での行状に応じた裁きを受ける存在であることを意味する。したがってジンのなかにはイスラームに入信したムスリムもいれば、異教徒のままの邪悪な者もあり、後者に関しては人間に悪事をそそのかすなど悪魔との類縁性を示しもする³⁾。

2) *jinn* は正則アラビア語では集合名詞であるが、アラビア語モロッコ方言では男性単数形扱いとなり、複数形は *jnun* である。なお、アラビア語のカタカナ表記に関し、本稿の以下の部分では、モロッコ方言での発音により近似的な表記を採用する場合にも、煩雑さを避けるため正則アラビア語とモロッコ方言の別をその都度明記することはない。また、イスラームおよびスーフィズム関連の用語については、ある程度定着した訳語がある場合には注釈をつけずに用いることとする。

3) クルアーン第18章50節など。

神の言葉であるクルアーンに、このような道徳的両義性を備えた存在としてジンが現れることは決定的な重要性を持つ。たとえばイスラーム法における利子の禁止を根拠づける有名な章句のなかに、「悪魔が触れて殴り倒した者」という一節がある⁴⁾。こうした表現を字義通りに捉え、ジンや悪魔が人間に物理的に接触し憑依し得ることの証拠だと主張する者もいれば、これはあくまでメタファーとして解釈すべきであり、ジン等による人間への干渉は霊的＝精神的な誘惑の囁き (*waswās*) のみに限られるとする者もいる [Maarouf 2007: 95-102]。しかしいずれにせよ、不変かつ普遍の聖典に記されている以上、イスラームの規範の内側からジンの存在そのものを否定することは不可能になる。後述するモロッコにおけるジンに関する種々の実践を非難する人は多いが、ヒートアップした議論の後、批判者が取り繕うように「ジンは存在するが、人を殴りはしない」などと発言する場面に筆者が遭遇したのは一度や二度ばかりではない⁵⁾。

以上はあくまで、クルアーンをはじめとする規定的テキストに淵源するイスラームの規範に則った説明である [Asad 1986]。これとは別に、あるいはこれと重なり合いながら、人々の生活世界のなかで語られ、想像され、経験される、ジンのより具体的なイメージというものがある。モロッコの場合、それはおおよそ以下のようなものである。

ジンには上述の宗教のみに留まらず、性別や部族、場合によっては国籍まであり、それぞれが固有の名前⁶⁾とアイデンティティを有している。彼らは血や水を好むため、とりわけ河川や排水溝、屠畜場、屋内でも水回りなどにはジンが潜んでいる可能性がある。一日のなかでも日没後に彼らの活動が活発になり、猫や人の姿に化けて現れることもある。人間に危害を加える可能性がより高い異教徒の邪悪なジンたちは、神聖なラマダーン月の間には鎖で繋がれて姿を見せなくなるが、同月 27 日目の「定命の夜」にはその鎖が解かれるため、多くの家庭でジンを寄せつけないための香が焚かれる。ジンは必ずしも有害な存在ではなく人間を益することもあるとはいえ、概して気まぐれで怒りっぽい性格をしているため、日常生活のなかでは知らず知らずのうちにジンの気分を害すことのないよう種々の配慮がなされる。無人の建物に入る際に挨拶を述べたり、物を投げ捨てる前にバスマラの句⁷⁾を唱えたり、夜間の洗濯を避けたりなど、モロッコの人々が普段特別に意識することなく行っている日常的な動作も、何故そのようにするのかをあえて問いただせば、ジンを理由にした答えが返ってくることだろう。

こういった心掛けにもかかわらず、ジンを怒らせてしまったり、あるいは単に関心を買っ

4) 第 2 章 275 節。訳は筆者による。

5) もちろんこのことはジンの存在に懐疑的な人やまったく信じない人がいないことを意味しない。

6) とりわけ有名なのは、アイシャ・カンディーシャという名のジンニーヤ (ジンの女性単数形) である。

7) 「慈悲あまねく慈悲深きアッラーの御名によって」という定型句。クルアーンのほぼ全ての章の冒頭に置かれる。縮めて「ビスミッラー」とだけ唱えられることも多い。

てしまったりすることは起こり得る。クラパンザーノはジンによる人間への接触を「殴打」と「憑依」の二種類に分類しており、前者の典型的な症状は不意に聴覚や視覚が利かなくなったり、体の一部あるいは全身が麻痺したりなどの身体的なものであるのに対し、後者のそれは、失神、引き付け、異言、突飛な言動、思考の飛躍など、より精神的なものが多いという [Crapanzano 1973: 152]。だがこうした症状が発症したとしても、直ちにそれがジンの仕業と見做されるわけではない。むしろ、原因不明の不調が続き、近代医療や民間療法でも望ましい効果が得られない場合に、呪術やジンの憑依の可能性がはじめて疑われることになる。そうした際の相談先として、フキー (*fqih*) と呼ばれる宗教的知識に長けた人物か、あるいはシュウワーファ (*shuwāfa*) と呼ばれる女性占い師が、相談者の個人的ネットワークを通じて探される。もし憑依の線が濃厚となれば、その対処法として、ジンを祓うか、ジンと和解し恒常的な関係を結ぶかを選ぶことになる。近年では前者の方がイスラーム的に適法であると考えられるために選好される傾向があるが、それが常に成功するとは限らない [Spadola 2004; 2014: 73-79; Pandolfo 2018]。後者を選ぶ場合、憑かれた者はその後の長期間、夢などを通して告げられるジンの要求に従い、当該のジンが祀られる祠や、関わりが深いとされる聖者廟を繰り返し訪れ、また憑依儀礼に定期的に参加することになる。憑かれた者⁸⁾の状態はジンとの関係が安定するにつれ回復していき、甚だしい場合にはジンと「結婚」することもある [クラパンザーノ 1991 (1983)]。

2 儀礼集団：スーフィー教団とグナワ

憑依儀礼は、「臨在」を意味するハドラ (*ḥaḍra*)、あるいは夜を徹して行われることから「夜」の意のリラ (*lila*) などと呼ばれ、上述のようにジンに憑かれた者は、ジンを祓うことではなくその慰撫を目的として儀礼に参加する。儀礼音楽に合わせ、トランス状態となった被憑依者が力尽き倒れるまでその全身を激しく振り回すことによってジンが満足し、その後の良好な関係を保つことが可能になるとされる。

この儀礼を執り行う楽隊はターイファ (*ṭaifa*) と呼ばれ、特定のスーフィー教団か、グナワと呼ばれる西アフリカにルーツを持つ儀礼集団に属している⁹⁾。スーフィー教団は一般的に、師の教導の下でイスラームの信仰の内面性を重視するスーフィズムの教えを実践する集団を指す。イサワ教団、ハマドゥッシャ教団、ジラーラ教団など、憑依儀礼を行うことで知られるスーフィー教団は、伝統的に農村部や都市下層に支持者が多く、「民衆的」な性格を強く

8) アラビア語モロッコ方言では、ジンに「所有された (*mamluk*)」、もしくは「棲まわれた (*maskun*)」状態と表現される。

9) しかしスーフィー教団にしるグナワにしる、組織として明確な指揮系統があるわけではなく、通常、各ターイファは自律的に活動を行っている。

持つ。対するグナワは、サハラ以南アフリカとの交易等によって北アフリカに連れてこられた黒人奴隷の子孫からなる職能集団である。サハラ砂漠を縦断する交易の歴史は古く、権勢を誇る強大なスルタンの治世には特に多くの奴隷がもたらされ、19世紀後半から20世紀初頭に西欧列強の圧力によって奴隷制が廃止されるまで、奴隷たちは農業や家内労働、軍隊などに使役された [El Hamel 2013]。西アフリカを中心に様々な地域から集められた黒人奴隷とその子孫たちの一部は、故郷の精霊信仰や奴隷制の記憶を保持しつつも、北アフリカの宗教的・文化的風土に溶け込みながら儀礼を専門とする職能集団を形成していった¹⁰⁾。

現在見られる憑依儀礼の形態がいつ頃成立したのかは定かでないが、その過程にはグナワが大きく寄与しており、同種の儀礼を行うスーフィー教団もグナワの影響を認めているという点は多くの先行研究で触れられている [Brunel 1926: 168; Crapanzano 1973:141-143; Westermarck 1926: 1: 379-382]。同時に、グナワの側もスーフィズムおよびイスラームの聖者崇敬の論理に沿い、スーフィー教団の師匠¹¹⁾に相当するような自分たちの祖先ないしは「守護聖者」として、ビラルというイスラーム史最初期に活躍した黒人の人物を描いた。堀内が指摘するように、預言者の時代にラップを用いて礼拝の時間を呼びかけるムアッズインの役を務めたビラルを自集団の象徴に選ぶことは、儀礼に伴う歌舞音楽をある程度正当化するものでもあったろう¹²⁾ [堀内 1991: 331-336]。

II 憑依儀礼の概要

スーフィー教団とグナワとでは、儀礼の進行や使用される楽器に大まかな違いがある。以下では筆者がより多くの参与観察を行なったスーフィー教団による儀礼を念頭に置き、その基本的な構成を確認した後、かかる実践に対する外部の厳しい眼差しと、近年の顕著な変化にも触れる。

1 儀礼の進行

憑依儀礼の構成は開催場所や規模、また地域によっても変動するものの、個人がその自宅

10) こうした集団はマグレブ地域各地に見られ、チュニジアではスタンバーリーと呼ばれる [鷹木 1992]。

11) シャイフ (*shaiikh*) 等と呼ばれるスーフィー教団の師匠は、その死後に世襲される場合もあれば、後継ぎが出ない場合もある。聖者たるシャイフのバラカ (神の恩寵) は、死後もその墓廟に残るとされる [堀内 1991]。

12) 欧米の研究ではグナワに対して「神秘主義教団」や「黒人教団」といった呼称を用いることがあるが、上記のように一部のスーフィー教団との相互の影響関係は明らかとはいえ、組織論上、連綿と連なる師匠-弟子関係の系譜を重んじる通常のスーフィー教団とグナワとでは、あくまで区別されてしかるべきだろう。

にターイファを招いて¹³⁾,あるいは教団関係者が自分たちの修道場で主催する場合の典型的な形態では、儀礼は三つのパートに分けられる。

儀礼はターイファの入場をもって始まる。会場内で開始を待つ参加者には前もって牛乳とナツメヤシが振る舞われ、安息香やローズマリー、ヘンルーダなどの香が焚かれる¹⁴⁾。予定の時間を過ぎ、大方のゲストが揃ったところで、10～20人の男性からなるターイファは一度会場の建物の外に出て演奏を開始する。数種類の打楽器によって作られる複雑なリズム、ギタ (*ghita*) と呼ばれるオーボエの一種がユニゾンで反復する旋律¹⁵⁾の上に、預言者や聖者、参加者を祝福する詩が朗読される。入場の前には教団の旗に先導されたターイファが演奏を続けながら会場近辺を行進することが一般的であったが、近年では省かれることも多い。会場に入ったターイファは、参加者たちのなかから次々と上がるザグリート (*zaghrit*) や預言者への祝福の声¹⁶⁾に迎えられ、演奏を続けながらホストの面々が待つ部屋の奥の所定の位置まで進む。その後も演奏はしばらく続き、参加者のなかにはこの段階ですでにトランス状態に入る者もいる。

休憩を挟み、次に第二部のズィクル (*dhikr*) に移る。「想起」を意味するズィクルとは元々、個人あるいは集団で、神の名やバスマラ、信仰告白の文言などの宗教的定型句、あるいは神や預言者を賛美する宗教詩を繰り返し唱え続けるという、特にスーフィズムを志向する人々の間で広く行われる連祷の修行である [東長 2013: 252]。憑依儀礼の文脈では、クルアーン第1章の朗読の後、各教団に伝えられる宗教詩が歌い上げられ、神や預言者、聖者たちへの賛美が捧げられる。使用される楽器は打楽器のみに限られ、演奏を行わないターイファのメンバーは一列に並んで上半身を前後に大きく揺らす独特の動作¹⁷⁾をし、その前で数人ずつが様式化された踊りを披露する。このズィクルのパートは、その前後のものと比較すると抑制的なテンポと雰囲気が進むため、他の参加者による歌唱や舞踏への参入はある程度制限される。

13) 後に見るように今日では個人が娯楽的な余興としてターイファを招くこともあるが、ここではジンの慰撫を目的した憑依儀礼を念頭に置く。このような場合、主催者自身が「棲まわれた」者であることがほとんどである。

14) いずれもバラカを含むとされる。香のバラカに浴そうとする参加者は手を仰いで煙を自分の顔へと振りかけるが、日本人には馴染みのある動作である。

15) ジラーラ教団などでは旋律部はカスバ (*qasba*) と呼ばれるフルートによって担われる。なお、グナワの場合はターイファのリーダーによって弾かれるゲンプリ (*gembri*) という低音の撥弦楽器が旋律を奏でる。

16) ザグリートは、何かしらのめでたい機会に女性が舌を左右に振るわせ「ルルルル……」と発声する甲高い声。そのような際には、「神の使徒に祝福と平安あれ。我らが主人ムハンマドの位階に勝る位階なし。神はその高き位階と共にあられる」という意味の定型句が男女を問わず唱和され、唱和の終了とともにまたザグリートが一斉に上げられる。モロッコでは大小の祝い事において必ず見られる光景である。

17) 憑依儀礼に限らず、スーフィー教団が集団で行うズィクルの行においてよく見られる動作である。

儀礼のクライマックスは、ムルーク (*mluk*) と呼ばれるパートである。「王たち」を意味するムルークは、この文脈ではジンおよび聖者を指し、特定のジンや聖者に捧げられた楽曲が次々と演奏される¹⁸⁾。この段階において現象界と幽玄界の間の扉が開け放たれ¹⁹⁾、順に降霊されるジンに憑依された者たちは、そのジンの曲になると、ターイファを囲む人垣のなかから前に出て、頭部や上半身を激しく振り乱す独特の踊りを行う。憑依によるトランス状態に特有のこの動作はジドバ (*jidba*) と呼ばれ、その最中はジンが身体のなかに入り込んでいるとされる。ジドバを行う者は、近くの者によって当該のジンが好む色の布を頭に被され、曲が終わるまで、あるいはその途中で力尽きて倒れ込むまで見守られ続ける。ジドバの身体動作には巧拙が表れ、経験の浅い者ほど荒々しい動きになりがちである。また、巧拙とは別にトランスの深度という次元において、ジドバの最中には個々のジンの性向に応じ、手斧またはナイフで自らの額や腕などを切りつける、熱湯や松明の火を飲み込む、儀礼中に犠牲に屠られた動物の生肉や血を口にする²⁰⁾ など、苛烈な行動がとられることもある。そうして儀礼が進行するなか、複数のジンに憑依されている者はその数だけジドバを舞い、また初めて儀礼に参加する者は、自分の体がどの曲目に反応するかによって自らに憑依したジンの名前を知ることとなる。夜明け前の礼拝時間が近づくまで儀礼は続き、終了後、ホストによって食事が振る舞われる場合もある。

2 外部からの眼差し

イスラームにおける音楽の位置付けは長年の法学的論争の主題であるが、上記のように歌舞音曲を伴うだけでなく極めてエクスタティックな様相を呈す憑依儀礼に対して、それとは縁のない生活を送る層から批判が集まりやすいことは容易く想像できるであろう。先にも触れたが、憑依儀礼やジンに関連する諸種の慣習が話題に上ると、それらはイスラームの教えからの「逸脱 (*bid'a*)」、神の唯一性を侵害する重大な「偶像崇拜 (*shirk*)」、あるいは宗教的語彙を用いずとも、迷信を信じ込む無知蒙昧な人々を搾取する「詐欺行為 (*sh'wada*)」であると非難する声が頻繁に聞かれる²¹⁾。また、儀礼の場で見ず知らずの男女が同じ空間に居合わせることに對する懸念も強く、さらには、ジンに憑かれた者のなかにはジンの命令として異性装を行う場合があることから、憑依関連の諸実践が同性愛の墮落と関連づけられて語ら

18) イサワ教団のように、ジンを降霊するムルークと聖者を讃えるハドラのパートを峻別する場合もある。ジンと同様に聖者もまた、上記注8)で触れた「所有された」者の所有主＝王 (*malik*) たりえ、時に、トランス状態を引き起こしているのがジンの憑依なのか聖者のバラカなのかを判別し難い場合もある。本論文では差し当たり、儀礼の枠内におけるジンによる憑依のみを問題とする。

19) グナワの儀礼ではムルークの冒頭に「扉を開けるのは誰だ」と呼びかけられる。

20) イスラーム法上における禁忌行為である。

21) 同様の批判は、聖者崇敬に関連する実践や、呪術一般に対してもなされ得る。

れることもある。

無論、このような批判は近年に始まったものではない。今から約1世紀前にはエルベールが、一部のスーフィー教団が行う憑依儀礼に対するフェズの知識人による評価として『『野蛮な』慣習』という言葉伝えており [Herbert 1923: 223]、その半世紀後にもクラパンザーノが、多くのモロッコ人、とりわけベルベル系と教養のあるアラブ系の人々は、同種の実践を「粗野で、非正統的で、嫌悪を呼び起こしさえする」ものとして見ていると書き残している [Crapanzano 1973: 7]。

憑依儀礼やそれを行う集団に対するこうした社会一般の厳しい評価は、その更に外部からの眼差しによって強化された可能性が高い。西欧列強の影響力がアフリカ大陸中に及ぶ過程で、西欧人の目には奇異に映る各地の風習が、冒険記や各種の報告によって広く知られるようになった。北アフリカの場合、それは「狂信」²²⁾的な憑依儀礼の光景であった。たとえばニーチェは、フランスによるアルジェリアの植民地化から43年後の1893年に刊行された『悦ばしき知識』の断章308のなかで、「アルジェールで見かけられるかのアッサウアのアラビア宗派」と、イサワ教団に言及している²³⁾ [ニーチェ 1993 (1893) : 323]。モロッコの保護領期に行われたフランス人民族学者の調査は学術的関心と効率的植民地統治への必要性が手を組む形でなされたが [Burke 2015]、上述のエルベールをはじめとするスーフィー教団の研究の背景には、そうした奇異なものに対する興味も少なからず作用したことであろう。1930年台には、国内の「野蛮な慣習」がこのように外部の視線に晒されることを恐れた近代主義のナショナリスト達により、公共空間における憑依儀礼の実施を禁止する措置が取られた [Spadola 2008]。

3 近年の変化

独立後の国家は、現国王のムハンマド6世の治世となるまでは基本的にスーフィズム一般に対して冷淡な態度を取り、さらに1970年台以降のイスラーム復興の影響によって人々の間でも、クラーン等の規定的テキストに根拠を持たない聖者崇敬や憑依に関連する諸慣習を、宗教的見地から問題視する傾向が強まった。しかしその一方で、近年では儀礼に用いられる音楽をモロッコの文化的伝統のひとつとして称揚する風潮が目立つようになっている²⁴⁾。

22) イサワ教団を描いたドラクロワの有名な絵画作品《タンジールの狂信》が制作されたのは1837年のことである。

23) なお、ストア派とエピクロス派を対比するこの断章において、ニーチェはあらゆるものを食べても平気でいられるストア派の修行の厳しさをイサワ教団になぞらえている。同教団の儀礼が、人類学者にはより馴染みの深い別のニーチェ的対比で言えば、まさにディオニュソス的なものであることを思うと興味深い点である。

24) 特にグナワのポピュラー音楽としての人気ぶりには目を見張るものがあるが、それに比べるとスーフィー教団の場合はイスラーム的観点からより批判を集めやすいようである。

ナブティによれば、ある時期にフェズの上流階級のあいだで結婚式にターイファを呼ぶことが流行し、それが次第にあらゆる階層へ波及していったという [Nabti 2010: 210-211]。80年代の終盤からテレビやラジオ番組への出演依頼が舞い込むようになり、2000年代に入る頃からは海外のステージへ招聘されるターイファも出てきた [Calmès 2014: 101]。1998年より大西洋岸の街エッサウィラで毎年開かれている「グナワとワールドミュージックのフェスティバル」や、世界遺産であるフェズの旧市街を舞台にした「世界宗教音楽フェスティバル」などの国内の大規模な野外音楽フェスティバルでも、著名なターイファが出演することが定番化している。

このような大小様々な演奏の場が、伝統的には社会の周縁で営まれてきた儀礼の外部において増えていくにつれて、演奏活動の専門化が進んだ。それまでは手工業などに従事していることの多かった都市部の「民衆的」スーフィー教団のメンバーたち、とりわけターイファを率いるリーダーたちは、まとまった現金収入を得る機会を前に、その多くがプロの音楽家として身を立てることを選んでいった。モロッコの法律上、コンサートや音楽番組などに出演して報酬を得るためにはモロッコ音楽家自由組合 (Syndicat Libre des Musiciens Marocains) への所属が必要であるため、同組合が発行する証明書が、教団本部が発行するそれよりもターイファの活動を行う上ではるかに重要な意味を持つようになった [Nabti 2010: 214]。

こうした儀礼音楽のフォークロア化もしくは商業化とでも言うべき事態は、当然、研究者たちの注目を集めてきた。たとえばグナワ研究者のマジュドゥーリーは、儀礼音楽の聴取に関して、憑依現象に対する効能だけでなく美的な観点から評価する態度が参加者のあいだにも見られるようになった点を指摘し、これを今日的な「儀礼の聖なる世界と、公的スペクタクルの俗なる世界の共存」と分析している [Majdouli 2007: 33]。同じく、グナワの音楽家たちがグローバルなワールドミュージック市場へ参入していく姿を描いたキャプチャンも、しばしば欧米のミュージシャンとの協働のもとに行われる彼らのパフォーマンスを「世俗の空間における聖なるものの再文脈化」と捉えている [Kapchan 2007: 157]。

マジュドゥーリーとキャプチャンの指摘は傾聴に値するものの、上記のような近年の動向だけを指して聖俗の対概念を適用することには、より慎重であるべきだろう。というのは、聖俗概念が本来的にキリスト教的概念であるということばかりでなく、そもそも憑依儀礼そのものが、厳粛な儀式であると同時に娯楽の機会でもあるという両面性を備えているからである。次章では、そうした雑然とした性格をも含めて憑依儀礼をどのように考え、分析できるかを探っていく。

III 憑依儀礼の分析

以下ではまず、治療とジェンダー規範の二つの観点からなされた先行研究の分析を踏まえた上で、憑依およびそれに関する儀礼を単一の機能に還元する立場の問題点を指摘する。そして、儀礼の場において音楽に反応する身体の次元への着目を促し、民族誌的記述を交えながら考察を進めていく。

1 治療としての儀礼

ハマドゥシャ教団を扱ったクラパンザーノの1973年の民族誌は、「モロッコの民族精神医学の研究」という副題が示す通り、憑依儀礼を一義的に心身の不調の解消ないし緩和を目指すセラピーと見なしており、したがってその分析では、いかにして儀礼が「患者」たる参加者に対して治療的効果を発揮するのかということに焦点が当てられる。クラパンザーノは、男性性が重んじられる極端に家父長制的なモロッコ社会のジェンダー規範のなかで、幼年期の割礼の経験や権威的な父親との疎遠な関係といったトラウマ的記憶が原因となって、男性が本人にも社会的にも受け入れ難い「女性になりたい」という無意識の欲望を抱くようになり、その心理的葛藤や不安が心身の不調を引き起こしていると考えた [Crapanzano 1973: 229]。儀礼の場はまず、グループセラピーとして患者が自らの病いを他者と共有する機会を提供する。そして、トランス状態となった際になされるジドバという「退行的行為」により得られるカタルシス効果によって不安が緩和されると同時に、それまで自ら言葉に表すことのなかったジェンダー規範をめぐる心理的葛藤を、儀礼への参加によってジンが慰撫され良好な関係を結ぶことができるという儀礼の論理に沿って解釈し直し、内面化していく。つまり憑依儀礼において、患者は自らを女性的な受動的立場に置き、ジンとの関係を更新することで男性性を回復することができるというわけだ。しかし、それにより原初のトラウマ的記憶が霧散するわけではないため、彼の欲望はいずれまた病いを引き起こし、快癒を求める患者はいつまでも儀礼に参加し続けることになる。

クラパンザーノは憑依儀礼を、いわば報われることのない虚しい円環として捉えた。しかしながら、非常に悲観的ともいえるその精神分析的アプローチは、上記の通り男性の参加者のみを議論の対象としており、憑依にかかるのは女性の方が多いというモロッコに限らず各地で観察される単純な事実を思うと、どうしても代表性の点で疑問が残る。そこで次は、ジェンダーの観点においてクラパンザーノとは対照的な研究を見てみよう。

2 女性のエンパワメント

I章1節で触れたシュウワーファと呼ばれる女性占い師は、自身に憑いたジンの力によっ

て幽玄界に属する力や知識を得ることができるとされている。モロッコ最大の都市カサブランカでシュウワーフアとして生計を立てる女性たちを調査したラウシュは、彼女たちが顧客との間に新たな女性の共同体を築き、親族の男性による監視の目から離れて行われるセアンスや憑依儀礼などの場において、日常の性規範から解放されて自由に振る舞うことの可能な領域を作り出していると論じた[Rausch 2000]。男性中心の家父長制的規範へのカウンター・ヘゲモニーとして女性達の実践を論じるだけでなく、都市生活におけるニッチな需要を開拓するシュウワーフアの実業家としての創意工夫を明らかにするラウシュの民族誌は、悲観的なクラパンザーノのそれとは鮮やかな対照をなしている。

このラウシュの研究は、モロッコにおいて憑依が可能にする生き方のひとつを描いたものとして貴重であり重要性を持つが、とはいえ男性もまたジンに憑依され、儀礼に参加するという点はまったく問題にせず、女性達の意識的・無意識的な戦略を語るその分析は、クラパンザーノとは逆さの視野狭窄に陥っていると言わざるを得ない。とりわけ憑依儀礼の分析においては、専らその「解放的」な機能に焦点が当てられ、皮肉にもそれはある意味でクラパンザーノの鏡像をなしている。クラパンザーノにおいてトラウマに起因する異常な欲望の達成とされるものは、ラウシュにとっては日常の中で絶えず女性の身体へ注がれる監視からの解放であり、どちらの場合でも憑依儀礼は、無意識の中の「本当の自分」とでもいったものの実現の場として描かれる。両者が分岐するのは、クラパンザーノが儀礼の参加者を無為な行動を繰り返す人々と描くのに対し、ラウシュは儀礼への参加を繰り返すことで女性たちは新たなアイデンティティを築いていくとする点である。

3 身体性の次元

以上のクラパンザーノとラウシュの議論は、男性の新規参加者と女性の熟練者という儀礼参加者のうち特定の層にそれぞれ光を当てるものである。しかし、抑圧された欲望の達成であれ、監視からの解放であれ、ひとつの性に対象を絞った上で導かれた結論は、たしかに憑依儀礼が果たし得る機能や効果のひとつを明らかにしているものの、それを儀礼の一般的理論とすることにはやはり無理があるだろう。両者が議論の対象とする性別に限ったとしても、個別に見ていけばその分析が当てはまらないケースを容易に探し出すことができる。たとえばテルムは、ハマドゥシャ教団の儀礼へ参加することに自身の信仰との葛藤を覚える女性の事例を紹介している [Therme 2010: 212-3]。この女性にとり、男女隔離の規範に従うことは、親族の名誉などではなく、あくまで自己と神との関係において重要なのである。

「はじめに」でも述べたように、本論文は儀礼参加者の振る舞いのなかに何らかの意図や(無)意識などを読み込み、儀礼をその達成の手段とする道具主義的アプローチを採らない。その最たる理由は、トランスの発生にしばしば見られる偶発性にある。ジンとの関係を持たない

はずの人物が、付き合いで参加した憑依儀礼の最中に参加者やジンを嘲る態度を取ったことでジンの不興を買ってしまい、その場でトランスに陥るといった事例が複数の先行研究で報告されている [Crapanzano 1973: 227; Nabti 2010: 342; Therme 2010: 198-199]。さらに、同様のことは儀礼のコンテクストの外でも起こり得る。ジドバという特殊なトランスの形態は、テレビやCDなどの再生機器から流れる儀礼音楽を耳にすることによって生じることがある [Kapchan 2007: 84-85; Therme 2010: 215-216]。筆者自身はこのような事例を直接観察した経験はないものの²⁵⁾、類似した体験談を幾度か耳にした。

以上のような例からは差し当たり、トランスは本人の（意識される限りでの）意図とは関係なく発生し得ること、そして、そこでは音楽が決定的な要因となっていることが、少なくとも言えるだろう。

人類学や民族音楽学では、憑依やトランスの現象に対して音楽が果たす寄与を楽典的構造から説明できるかという問題への関心が古くからある。この問題に関し、ルジェは世界各地の事例の民族誌的記述を比較検討したその大著において、特定のトランスの形態と、そこに用いられる音楽の様式ならびに使用される楽器との因果関係の一般規則は導き出せないと結論付けた [Rouget 1985 (1980) : 73-94]。したがって重要性を持つのは、音楽の構造や楽器の音色それ自体ではなく、歌詞やメロディに文化的にコードされる意味付けの方である。ある曲の反復楽句は、「一つの記号と定義され、その『シニフィエ』はそれが指示する神であり、その『シニフィアン』は言語、音楽、振付けという三つの面を持つ」 [Rouget 1985 (1980) : 101]。ここで視点を音の鳴る方からそれが届く方へと移して考えるならば、トランスが発生するかどうかの少なからぬ部分は、この文化的に定立された記号の恣意性に対応した聴取の様態にかかっていると言い換えられるだろう。その意味で、トランスが生じるためには、まず儀礼に用いられる音楽の聴き方を当人が知っている必要がある。

だが、その聴き方とは、音楽へ文化的に込められた意味を判読できさえすればいいのだろうか。モロッコの憑依儀礼の事例のような顕著な身体的動作の伴うトランスにおける聴取には、表象主義的な記号の解釈という認知プロセス以上のものが関わっているはずである。それはむしろ、当該の音楽とそれがなる場に相応しい特定の意志、感情、感性、態度、身体的所作、知識、信念、さらには主体性のあり方までも含んだ、ベッカーが「聴取のハビトゥス」と呼ぶものに近いだろう。聴取のハビトゥスは、個人が生まれ落ちたその瞬間から周囲の文化的環境との相互作用のなかで累積的に身につけられていくという [Becker 2004: 70-71]。

ではモロッコにおいてトランスに関わる聴取のハビトゥスは、いかにして身につけられる

25) 一度、筆者がある家庭を訪ねた際に、時折憑依儀礼に参加するという女性の前で、親族の男性が悪戯からグナワの音楽CDを再生したが、同席していた親類が揃って真剣な調子で注意したため、男性はすぐに機器を停止した。

のだろうか。それが直接的に学ばれるのは、言うまでもなく憑依儀礼の現場であろう。祝祭的性格を持ち合わせる儀礼は、ある種の社交の場にもなっており、ジンに憑依されているかどうかにかかわらず主催者の血縁や地縁などに基づいて様々な人が招かれるだけでなく、主催者の知己でない人々であっても基本的には参加することができる。そこにはもちろん子供も含まれ、そこで彼ら彼女らは、ターイファの奏でる音楽を耳にし、また年長の親族らがジドバを舞う姿を目にしながら育つ [Al-Mazīn (online) 2017]。さらに、前章3節で述べたように近年では儀礼に用いられる音楽が儀礼外のコンテキストで演奏される機会が増大していることもあってか、従来であれば憑依やその儀礼と関わりを持つ可能性が低かったはずの社会階層の人々のあいだにもジンと関係を結ぶ人が出てきているという指摘もある [Spadola 2014: 105-107]。だがいずれにせよ、憑依やトランスは当人の意識的意図に関わりなく起こり得る。そしてその時、彼や彼女の身体は、明らかにそのやり方をすでに知っている。

かくしてわれわれは、かつてモースが有名な論文のなかで構想した「《神との霊交》に入るための生物学的手段」 [Mauss 2013 (1936) : 386] に近づくことになる。通俗的には、シャベルで穴を掘るなどの単純な自然的行為であっても文化ごとに身体の使い方が異なることを論じたものと理解されているモースの「身体技法」論であるが、アサドはこれを、ピアニストの熟練した手にも例うべき自己発展可能な媒体としての身体、あるいは、身体化された能力の集合としての身体を考えるための洞察を与えてくれるものと読んだ [アサド 2004 (1993) : 86-87; 2006 (2003) : 320-321]。アサドによるモースの理解に倣うのであれば、神との霊交に入ることと同程度に、憑依儀礼におけるトランスもまた、教育を受けた身体の機能であるはずだ。そして、上で挙げた例に見られるように、聴取のハビトゥスを絶えず精練させていく身体は、時として本人の意思すら凌駕する。

4 複数の身体

以上、トランスの身体性を中心に憑依儀礼の理論的考察を進めてきた。しかし、すでに何度か述べているように、儀礼の場には様々な人間が集うものである。最後に、2016年に筆者が参与観察を行なったハマドゥシャ教団の聖者祭の事例を通して、儀礼の複身体的状況とでも言うべきものを考えてみたい。

聖者祭の舞台となるスイディ・アリの山村にはハマドゥシャ教団の本拠地となる創始者の聖者廟があり、一年を通して国内外から参詣客を集めている。毎年預言者誕生日の時期に開かれる聖者祭には全国各地から教団のターイファが集結し、祭の期間中は、日暮れから深夜まで聖者廟の堂内や中央広場、個人宅など、そこかしこで絶えず憑依儀礼が行われる。また、村の入り口の幹線道路沿いには市が立ち、地域社会にとっては貴重な収入機会にもなっている。

村の内外には、アイシャ・カンディーシャ²⁶⁾に縁のあるとされる場所が複数あり、このジンニーヤに憑かれた人々はそうした場所に設けられた祭壇に蝋燭やバラ水を捧げていき、鶏などを犠牲に屠ることもある。聖者廟での儀礼が始まるまでのあいだ、筆者がそうした場所のひとつである岩棚の前で知人と話していた時のことである。カサブランカから来たという若い男性が英語で話しかけてきた。岸壁を煌々と照らす無数の蝋燭を指して「お前はこれを信じるのか?」と尋ねる男性に、「正直言って、信じるのは難しい。あなたは?」と問い返したところ、「俺も同じ。でも、ここに来たら映画のスーパーパワーみたいなものが見られるかと思って」と、男性は笑って答えた。このように冷やかす半分の物見遊山でやってくる者は、聖者祭のような機会には特に多いものと考えられる。

最終夜、聖者廟の堂内には様々な年代の人々が集まり、ゆるやかに男女に別れて²⁷⁾儀礼の開始を待っていた。聖者の棺が安置された部屋に近い上座には、聖者の末裔の一族や宗務省の関係者などが陣取っている。聖者祭の最終夜に相応しく高名なフェズのターイファが儀礼を執り行うということもあり、堂内には独特の高揚感が漂う。22時をまわったところでターイファが入場すると、立ち上がり踊り始める人々で人垣ができ、なかには早速トランスに入ってから布を被される者もいる。しばらく演奏が続いた後、休憩を挟んでズィクルのパートに入ると、一転して厳粛な雰囲気となり、人々はめいめい座ってターイファの振付された踊りを見守る。この間、筆者の前に座っていた女性が突然身を震わせながらひっくり返りジドバを始めたのを唯一の例外として、トランスに入る者はいなかった。朗誦と緩慢な打楽器のリズムが延々と続き、次第に参加者の表情や態度にも飽きと疲れがありありと表れ始める。ツィリンガーが指摘するように、ターイファはその時々の演奏の場に合わせてパフォーマンスの内容を調整する [Zillinger 2017]。この日の儀礼は聖者祭の最終夜という公式的性格が強かったためであろう、ズィクルのパートは4時間以上にも及び、ジンが降霊されるムルークは最後の15分ほどしか行われなかった。しかし、ラッラ・アイシャ²⁸⁾への呼びかけが始まるや否や、ズィクルのあいだに聖者廟の外へ出ていた人々が堂内に戻り、先ほどまでとは打って変わってテンポの上がった音楽に合わせてめいめい踊り始めた。

大盛り上がりで踊り続ける参加者たちを眺めていると、彼ら彼女らの身体の使い方の違いに大まかなパターンが見いだすことができる。もっとも顕著なのはトランス状態に入り頭部を上下や左右に振ってジドバを舞う人々であることは言うまでもないが、それ以外の憑かれ

26) 厳密に言えば、ハマドゥシャ教団ではアイシャ・スーダーニーヤやアイシャ・ハマドゥーシーヤという名称が用いられる。このふたつの名前が別々のジンニーヤを指すのか、モロッコ人ならば誰もが知るアイシャ・カンディーシャとは異なるのかは、人によって説明が異なるため実のところ判然としない。

27) 男女比はおおよそ1:2でやはり女性の方が多かった。

28) 「ラッラ」は女性の敬称。

ていない者たちも、リズムの取り方によってふたつのグループに分けられる。まず、音楽に対して4分の2拍子のリズムで上半身を前後に大きく振るグループである。これはちょうどズィクルのパートでターイファのメンバーが行う動きと同型であり、憑依儀礼に限らずスーフィズムのより一般的な集団的ズィクルの行においても見られるものでもある。これに対し、第二のグループでは4分の4拍子のより細かな動きで、腰や臀部を左右に振ったり、足踏みとともに体全体を上下に揺らしたり、あるいは顔の前ほどの高い位置で手拍子を鳴らすなどする。これらは結婚式などの祝宴における音楽の演奏やダンスに際して頻繁に見かける動きである。

このような動作の違いには、普段からスーフィーの音楽や儀礼に慣れ親しんでいるかどうかが大きく作用しているものと考えられる。たとえば、スィディ・アリの村から30 kmほどの都市、イサワ教団の本拠地のあるメクネスで開催される音楽イベントでは、地元のターイファの出番ともなると多くの観客たちはこぞって立ち上がり、第一のグループと同じ動きを周囲の者同士で合わせて行うものである。ハマドゥシャ教団の聖者祭における儀礼の場で、参加者の身のこなしにこのような大きな差異が認められることは、上で触れたカサブランカの男性のような、これまでスーフィズムにあまり馴染んでこなかった少なからぬ数の人々が、近隣地域の外部から訪れていることを示唆している。前章3節で述べたようにマスメディア等におけるスーフィー教団の可視性が高まっている昨今、おそらくそうした傾向はますます強まっているものと考えられる。ここから、儀礼音楽が儀礼のコンテクストの外に持ち出されるようになったと同時に、オープンな儀礼の場にも従来の地縁や血縁の枠を超えたより多様な人間が集まるようになっていくという今日の状況がうかがえるだろう。

「リズムにおいては、あたかも主体が現象を生み出しているかのような、対象との一体化がある」[伊藤 2021 (2013) : 189] のであれば、憑依儀礼の場に集う多様な人間は、それぞれの身体的能力に応じた形で音楽と一体化していると言える。そうした能力の差異は、身体運動として目に見える形で現れる。そして、そのなかでも特権的な身体のみが、いわば自らの主体はミュートし、そこに不可視の他者を呼び込むことができる。ハマドゥシャ教団の聖者祭における儀礼の記述を続けて、本章を締めくくろう。

ムルークの熱狂にあって、ひととき深いトランスに落ちた女性がいた。演奏が続くなか、堂内の後方からガラスが割れる音がかすかに聞こえた。少しくすると、音のした方向から、黒い服に身を包んだ女性が激しくジドバを舞いながら人波をかき分け、ターイファの方へ近づこうとして筆者の目の前を歩いていった。黒布と黒髪のあいだから女性の顔が覗くと、その口元から血が滴り、赤色の水泡が口の両端から吹き出ている。先ほどのガラスの音は、お茶用のグラスを噛み砕く前に割ったものであったのだろう。女性はターイファへ近づく前に他の女性二人に両脇を掴まれ、また元の位置の方へ連れていかれた。やがて演奏が止まり、

儀礼が終了すると、参加者たちは三々五々聖者廟の外へ出ていく。そんななか、トランス状態から醒めないままの女性の発する低い唸り声だけが繰り返し堂内に響いていた。それを聞き、誰かが言った。

「アイシャが来ている。」

結びにかえて

本論文では、憑依という現象の不可思議さを素朴に認めることから始め、モロッコの憑依儀礼を事例に、憑依やトランスが起こる舞台でもあり手段でもある身体の重要性を論じた。多くの憑依研究で見られるように憑依儀礼および儀礼の場で発生するトランスを何らかの社会的な機能や効果に還元するのではなく、トランスを特殊な聴取のハビトゥスの発露と捉え、さらに、その場に共在する異なるハビトゥスを備えた他の身体たちも議論の射程に組み込むことで、儀礼とその音楽が置かれている今日の状況の一端を明らかにした。

音楽学や民族音楽学において、音楽的实践を社会的行為として捉える視点は珍しいものではないが、そのような議論では往々にして集合的アイデンティティの創出を着地点とする同一性が強調されることになる [トゥリノ 2015 (2008)]。本稿の民族誌的記述からも明らかのように、モロッコの憑依儀礼においても、音楽による高揚とある種の一体感が生じることは否定できない。しかし、儀礼において鳴らされる同一の音がそこに集う多種多様な身体へ響くことで、いわばその反響として異なるリズムの動きが生まれる。本論文の貢献は、そうした差異へ注目して儀礼実践をめぐる近年の社会変化を読み込んだ点にあるだろう。

本稿で行った儀礼の記述と分析には組み込まれていない反応の類型が、実はもうひとつある。「はじめに」でも簡単に触れたように、憑依現象の不可解さを前にして、観察者はその真偽をめぐる疑念を抱かざるを得ない。身じろぎもせずに目の前で繰り返される憑依の光景を訝しげに眺めるその態度はしかし——あくまでモロッコの事例と本論文の関心に引きつける限りにおいて述べるものだが——その儀礼の場で鳴り響いているはずの音楽に対する観察者自身の身体の無能力ぶりを単に示しているだけなのかもしれない。そしてそのような無反応という態度は、観察者ばかりでなく憑依儀礼の批判者によっても、より明確な価値判断を含んだ形で共有されている。

だがその一方で、儀礼実践のフォークロア化が進むことで、モロッコ社会におけるそのプレゼンスが増しているという状況がある。このような傾向が加速したところで、憑依儀礼そのものがなくなることは当面ないであろうが、儀礼のコンテクストから抜き出された音楽は、確実により多くの人に届くようになっている。この傾向が今後も続けば、かつて一般に忌み嫌われた儀礼の音楽はますます希釈され、陳腐で無害なものとなっていくのだろうか。一面

ではそうかもしれない。しかし、筆者が思い起こすのはメクネスの市民ホールで行われたスーフィー音楽コンサートの一場面である。地元のイサワ教団のターイファによる演奏の最中に、客席のとりわけエキサイトした若者の集団のなかで、ひとりの女性が長い髪を振り乱してジドバの動作を始めた。周囲の友人たちは初めの方こそこれを面白がったものの、次第に彼らの表情に不安の色が陰り、間もなく彼女のトランスは制止された。可視の身体を通じて不可視の存在が現前すること、現象界と幽玄界をつなぐ扉が開くこと、それらは儀礼の外の場においても、いや、むしろ適切な用意のされていない外の場でこそ、底知れぬ不気味さを持つのかかもしれない。少なくともそれは、聖と俗が混じり合うといった単純な話ではないことは確かだろう。

付 記

本論文は、2013年度に東京大学大学院総合文化研究科へ提出した修士論文〔山口 2013〕で行った理論的議論を基に、筆者が2015年4月から2017年7月までモロッコ中北部のメクネス周辺地域で実施した長期フィールド調査によって得られたデータを用いて執筆したものである。当該の現地調査は、松下幸之助記念財団による松下幸之助国際スカラシップの助成を受けて可能となった。記して謝す。

参 考 文 献

〔日本語文献〕

アサド、タラル

2004 (1993) 『宗教の系譜——キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』中村圭志 (訳)、東京：岩波書店。

2006 (2003) 『世俗の形成——キリスト教、イスラム、近代』中村圭志 (訳)、東京：岩波書店。
伊藤亜紗

2021 (2013) 『ヴァレリー——芸術と身体の哲学』東京：講談社。

クラパンザーノ、ヴィンセント

1991 (1983) 『精霊と結婚した男——モロッコ人トゥハーミの肖像』大塚和夫・渡部重行 (訳)、東京：紀伊国屋書店。

鷹木恵子

1999 『チュニジアの黒人儀礼集団：スタンパーリー——奴隷交易の背景と今日の様態』平成2・3年度文部省科学研究費補助金（国際学術研究）研究調査報告書。

東長靖

2013 『イスラームとスーフィズム——神秘主義・聖者信仰・道徳』名古屋:名古屋大学出版会.
トゥリノ, トマス

2015 (2008) 『ミュージック・アズ・ソーシャルライフ——歌い踊ることをめぐる政治』野
澤豊一・西島千尋 (訳), 東京:水声社.

ニーチェ, フリードリッヒ

1993 (1893) 『悦ばしき知識』信太正三 (訳), 東京:筑摩書房.

野澤豊一

2010 「相互対面行為を通じたトランスダンスの出現——米国黒人ペンテコステ派教会の事
例から」『文化人類学』75 (3): 417-439.

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』横浜:春風社.

堀内正樹

1991 「モロッコにおける聖者をめぐる社会意識——聖者ブ・サレムの子孫達」『中東の民衆
と社会意識』加納弘勝 (編), 85-125 ページ, 東京:アジア経済研究所.

真島一郎

1997 「憑依と楽屋——情報論による演劇モデル批判」『儀礼とパフォーマンス』青木保ほか
(編著), 107-147 ページ, 東京:岩波書店.

山口匠

2013 「信仰と宗教の狭間で——モロッコにおける精霊の憑依とリラ儀礼に関する一考察」
2013 年度東京大学大学院総合文化研究科修士学位論文.

ルイス, ヨアン・M

1985 (1971) 『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.

[外国語文献]

Antze, Paul

1992 Possession Trance and Multiple Personality: Psychiatric Disorders or Idioms of
Distress?, *Transcultural Psychiatry* 29(4): 319-323.

Asad, Talal

1986 *The Idea of an Anthropology of Islam*, Washington DC: Center for Contemporary
Arab Studies, Georgetown University.

Becker, Judith

- 2004 *Deep Listeners: Music, Emotion, and Trancing*, Bloomington: Indiana University Press.
- Boddy, Janice
- 1989 *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zār Cult in Northern Sudan*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- 1992 Comment on the Proposed DSM-IV Criteria for Trance and Possession Disorder, *Transcultural Psychiatry* 29(4): 323-330.
- Bourguignon, Erika
- 1977 Introduction: A Framework for the Comparative Study of Altered States of Consciousness, In *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*, edited by Bourguignon, Erika, pp. 3-35, Columbus: The Ohio State University Press.
- 1992 The DSM-VI and Cultural Diversity, *Transcultural Psychiatry* 29(4): 330-332.
- Brunel, René
- 1926 *Essai sur la confrérie religieuse des 'Aïssâoûa au Maroc*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Burke, Edmund, III
- 2015 *The Ethnographic State: France and the Invention of Moroccan Islam*, Berkeley: University of California Press.
- Calmès, Frédéric
- 2014 La confrérie soufie marocaine des Hamadcha : Entre enjeux de préservation et opportunités nouvelles, In *Hamadcha du Maroc: Rituels musicaux, mystiques et de possession*, edited by Maréchal, Brigitte and Felice Dassetto, pp. 95-108, Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain.
- Crapanzano, Vincent
- 1973 *The Ḥamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.
- El Hamel, Chouki
- 2013 *Black Morocco: A History of Slavery, Race, and Islam*, New York: Cambridge University Press.
- Hell, Bertrand
- 1999 *Possession et chamanisme : Les maîtres du désordre*, Paris: Flammarion.
- Herbert, Jean

- 1923 Les Hamadcha et les Dghoughiyyin, *Hespéris* 3: 217-235.
- Kapchan, Deborah
2007 *Traveling Spirit Masters: Moroccan Gnawa Trance and Music in the Global Marketplace*, Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- Kenny, Michael G.
1992 Notes on Proposed Revision of ‘Dissociative Disorders’ Section DSM-III-R, *Transcultural Psychiatry* 29(4): 337-341.
- Maarouf, Mohammed
2007 *Jinn Eviction as a Discourse of Power: A Multidisciplinary Approach to Moroccan Magical Beliefs and Practices*, Leiden: Brill.
- Mauss, Marcel
2013 (1936) Les techniques du corps, In *Sociologie et anthropologie*, pp. 363-386, Paris: Presses Universitaires de France.
- Majdouli, Zineb
2007 *Trajectoires des musiciens Gnawa : Approche ethnographique des cérémonies domestiques et des festivals de Musiques de monde*, Paris: L’Harmattan.
- Nabti, Mehdi
2011 *Les Aïssawa : Soufisme, musique et rituels de transe au Maroc*, Paris: L’Harmattan.
- Pandolfo, Stefania
2018 *Knot of the Soul: Madness, Psychoanalysis, Islam*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Rausch, Margaret
2000 *Bodies, Boundaries and Spirit Possession: Moroccan Women and the Revision of Tradition*, Bielefeld: Transcript.
- Rouget, Gilbert
1985 (1980) *Music and Trance: A Theory of the Relation Between Music and Possession*, translated by Biebuyck, Brunhilde and the author, Chicago: University of Chicago Press.
- Spadola, Emilio
2004 Jinn, Islam and Media in Morocco, In *On Archaeology of Sainthood and Local Spirituality in Islam: Past and Present Crossroads of Events and Ideas*, edited by Georg Stauth, pp. 142-172, Bielefeld: Transcript.
2008 The Scandal of Ecstasy: Communication, Sufi rites, and Social Reform in 1930s

Morocco, *Contemporary Islam* 2(2): 119-138.

2014 *The Calls of Islam: Sufis, Islamists, and Mass Mediation in Urban Morocco*,
Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Therme, Lisa

2010 *Entre deux mondes : Essai sur le rôle social de la musique dans le rituel de transe
thérapeutique de la lila dans la confrérie des hamadcha du Zerhoun (Maroc)*,
Saarbrücken: Éditions universitaires européennes.

Westermarck, Edward

1926 *Ritual and Belief in Morocco*, 2 volumes, London: Macmillian.

2017 Graduated Publics: Mediating Trance in the Age of Technical Reproduction,
Current Anthropology 58(S15), S41-S55.

[ウェブサイト]

Al-Mazīn, Ayyūb

2017 “Mūsīqā al-maghāribā: ta’rīqāt fī al-jadhaba wa al-shajan.” Accessed on 30
November, 2021.

<https://ma3azef.com/%D8%AA%D8%B9%D9%84%D9%8A%D9%85%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%B0%D8%A8%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%AC%D9%86/>