

異質な参詣者と聖地の「共同性」

——エチオピア・ボサト郡に見られる参詣の諸相——

松波 康男

要 旨

エチオピア・ボサト郡周辺の参詣地では、他の参詣者とともにあるいは他の参詣者のために祈祷する人びとが頻繁にみられる。なぜ当地の人びとは他所から来た見知らぬ参詣者の悩みに耳を傾け、その人のために祈るのだろうか。この問いを起点として、本稿では、エチオピアのボサト郡周辺に見られる聖地参詣と「共同性」とがどのような関係にあるのかを考察する。まずは人類学における巡礼研究をレビューした。今日の巡礼研究においては、従来の巡礼観が批判され日常生活と巡礼との連続性や聖地に集まる人びとの異質さへと研究関心が移っている。しかしながら等質性から異質性へと関心を移すだけでは、既存の対立枠組みを強化し聖地へ旅する人びとの営みを動的に捉えることから遠ざかってしまう。聖地における等質性と異質性とを排他的に捉えるのではなく、それらがどのような関係にあるのかを議論することが新たな巡礼研究の課題である。エチオピアのボサト郡ポリ村では住民の8割強が参詣経験を有する。当該郡周辺の聖地は異なる宗教、民族的アイデンティティをもつ異質な参詣者を同じ空間に引き寄せている。各聖地には信仰や民族といった共約項が存在する。しかしながらそれは部分的な紐帯を提供することはあっても、そこで全体を覆いこむような一元的集団が形成されるわけではない。むしろ当地の聖地には、差異を持った個々の参詣者同士が直面し悩みを語り祈ることによって形成される、非同一的な人びとが関係を拡張する「共同性」が現出している。

キーワード

参詣・巡礼、コムニタス、「共同性」、悩み、エチオピア

1. はじめに

参詣¹路や参詣地で開催される儀礼において、参詣者が見知らぬ他の参詣者のために、ともに祈祷する。このような光景はエチオピア・ボサト郡周辺の聖地で頻繁にみられるものであり、そこには聖地特有の「共同性」が現出していると言える。では、なぜ人びとは、

¹ イスラーム研究において、巡礼 (*hajj*) はムスリムの義務とされるマッカ巡礼に限定して用いられ、聖者廟を訪問する行為と厳密に区別される。後者はズィヤーラ (*ziyara*) とよばれる。ただし聖者廟参詣行為は人類学の分析用語を用いると「巡礼」に相当するので、本論文でとりあげるムスリム聖者廟への参詣に関する考察を巡礼研究のなかに位置づける。

聖地において、他所から来た見知らぬ参詣者の悩み²に耳を傾け、その人のために祈るのだろうか。この問いを起点として、ボサト郡周辺に見られる聖地の「共同性」がどのようなものであるか考察する。

初期の人類学における巡礼研究では、聖地の「共同性」は、宗教、民族的アイデンティティを共有する構成員同士の紐帯が生じることにより日常の秩序の枠組みが乗り越えられ、平等な一つの全体としてコムニタスが現出し人びとはそれを象徴的に経験すると説明してきた。だが実際、世界各地でみられる参詣・巡礼は、そのような規範的なモデルに収まりきらない多様な経験を人びとに提供している。特にここ30年程で、聖地で異なる民族や宗教に属する人びとが会うという事例は増加しており、本研究をそのような聖地に集う人びとの異質さを照射する研究の一つに位置付けることも可能である。しかしながら、等質性から異質性へと振り子を押し出すことで、今日的な聖地の様相をより分析的に捉えられるとは限らない。むしろそれだけでは、既存の対立枠組みを強化し、聖地へ旅する人びとの営みを動的に捉えることから自ずと遠ざかってしまうだろう。聖地における等質性と異質性とを排他的に捉えるのではなく、それらがどのように併存し、互いにどのような関係にあるのかを具体的に議論することが新たな巡礼研究の課題に違いない。本稿はその試論である。

まずは人類学における巡礼研究を振り返り、本論文の目的と意義を明らかにする。続いてエチオピア東ショワ地方ボサト郡周辺でみられる参詣および参詣地の様子を分析し訪問される聖地について詳述する。さらに、筆者が同行した参詣の状況を描写し、参詣者がどのような悩みを抱えそれがどのように吐露されるのかを描く。最後に、聖地の記述と参詣という旅の記述を組み合わせながら、当該郡周辺で見られる参詣が聖地で形成される「共同性」とどのような関係にあるのかを考察する。

2. 人類学における巡礼研究

初期の人類学では、巡礼地についての民族誌的な記述こそはあるものの、妖術や親族関係のような主要な研究テーマとなることはなく1960年代までは比較的小さな関心しか向けられてこなかった。デュルケムの『宗教生活の原初形態』(1912(1975))は巡礼を主題としたものではないが、その後の儀礼研究へ大きな影響を及ぼした。宗教現象の構造的な把握を試みたデュルケムは、儀礼的所作の同一性が、参加者の意識を一体化させて社会と

² 本稿では悩みという語を現地語「*haajaa* (オロモ語)、*gudday* (アムハラ語)」の訳として使用する。現地では、日々の些細な相談事から、仕事におけるトラブル、生死に関わる病などがこれらの語で表され、儀礼の場のみならず、家庭やオフィスなどさまざまな場面で使われる。人びとの経験する不幸や苦悩は、医療人類学などにおいてはサファリングという概念にまとめられて議論されている。サファリングは「病や障害、生活上の問題を抱えながら生きる人の経験を形作る性の根源的な営みとしての感情や情動」(クライマン 1988 (1996))と位置づけられるが、医療人類学において病者の苦悩として扱われることがほとんどである。しかしながら、本稿で取り扱う悩みは近代的生物医療の疾病にも、現地社会が構築するものとしての病にも繋がっていくものと限定されない。このことから、本稿で取扱う悩みは分析概念としてのサファリングからある程度ずれるものとして捉えられるため、サファリングの訳として使用される苦悩を避け、現地語の意味合いが近いと考えられる悩みの語を使用した。

個人を活性化し、その活性化の頂点たる集合的沸騰を介して宗教的信念あるいは集合的理想を生成する源泉となることを指摘し、宗教的な祝祭を集合意識としての社会をつくり直す機会とした。

ターナーの『象徴と社会』(1974(1981))では、巡礼を社会的過程とみる手法が採用された。ファン・ヘネップは通過儀礼を分析する際に、その過程を分離、移行、再統合の3つの段階に分けたが、ターナーはこれを発展させて巡礼へと関連付けた。通過儀礼の移行の段階での等質的なあり方が重要となることをターナーは指摘し、この状態をコムニタスと呼んだ。巡礼が日常の社会生活から人びとを分離し、そこで等質的に人びとが結びついたコムニタスが出現することをターナーは主張した。ここにおいて巡礼は、日常の社会構造の外部にあるもので、ターナーはこれを反構造と位置づけた。このように、ターナーはデュルケムに依拠しながら巡礼を考察し、巡礼とは、社会をつくり直し、コムニタスを出現させる装置であるとした。当時、巡礼はこのような機能主義的、構造主義的な説明によって理解された。ターナーの提唱するコムニタスの概念は巡礼研究の主要な分析枠組みとして使用され「人類学的な巡礼研究の起点はターナーとなっている」(Yamba 1995: 9)という評価は今日も疑いのないものとなっている。

だが、同時に、その理論的な万能性は視野狭窄を招き、巡礼研究を袋小路へと追いやる結果を招いた。すなわち、人類学において巡礼は、個人の身体的、精神的な旅としての側面よりも機能主義的、構造主義的関心のもと差異を解消する社会的装置としての側面ばかりが強調されたのである。

このような限界を打ち破るため、人類学者らは、巡礼の異なった側面に注目する必要性を訴えた。モリス (Morinis 1992: 2-9) は、巡礼が非日常的な旅と見なされたことで社会の慣習化された領域を分析対象とする人類学の営みの範疇外になってしまったことを指摘し、理論的視点を持ち込む必要性を訴えた。アイケルマン (1981(1988)) は聖者廟参詣やマッカ巡礼が単に宗教的な関心からだけではなく経済活動と密接に関わって行われていることを早くから指摘している。ほかにも、中世イギリスの巡礼について、モリス (Morris 2002) は日常生活の文脈から巡礼が乖離していなかったと述べており、ダフィ (Duffy 2002) もまた地の果てへの旅というよりも地元の市場に出向くようなものであると述べている。さらには、巡礼者は一時的でさえも日常生活で築き上げた社会的ネットワークを放棄したりすることはないという報告 (Dubish 1995) など、巡礼があくまでもそれぞれの社会の日々の営みと地続きの地平にあることを主張した研究には枚挙に暇がない (Coleman and Eade 2004)。

そしてまた、サルノウ (Sallnow 1981) はコムニタスの概念を真っ向から批判している。サルノウは「構造」とコムニタスといった単純な枠組みでは巡礼集団内もしくは巡礼集団同士の複雑な相互作用を見落としてしまうと論じる。サルノウによると聖地への巡礼は村単位で行われており、聖地に集まった巡礼者集団間ではむしろ差異が強調されている。そして、サルノウはイードとの共著『競合する聖性 (*Contesting the Sacred*)』(Eade and Sallnow 1991) で競合する言説 (contesting discourse) という語を、さまざまな巡礼地にみられる課題をあらわすために使用した。従来の巡礼研究においては、キリスト教徒、ムスリムといった共通のアイデンティティにもとづく紐帯に依拠する等質性が前面に押し出されていたが、イードとサルノウは巡礼者の多声的な動機や意味づけに焦点を移動させた。

イードは序章で次のように述べている。

「巡礼研究への新たな提言とは何なのだろうか。巡礼が以下のすべての舞台であることを認識することが重要である。宗教と世俗のディスコースの競合の舞台、オフィシャルと非オフィシャル、オーソドックス、セクト、宗教団体のあいだの競合の舞台、コンセンサスとコムニタスへと向かう舞台、そしてカウンター・ムーブメントの舞台である。初期の理論家（デュルケムの影響下にある人びと、ターナーのパラダイムを採用した人びと）に呼応したモデルによって、巡礼過程の本質的な複合さは周辺的な話題であったが、ここで中央へと押し出され、実践的に描きだされる」（Eade 1991: 2-3）。

また、聖地カタラガマへの巡礼を調査したプファッフェンベルガー (Pfaffenberger 1979) もコムニタス批判を展開した。スリランカのカタラガマは異質な人びとが集まる聖地として知られている（鈴木 1997）。ヒンドゥー教徒、仏教徒のみならずキリスト教徒、ムスリムからも聖地とされるカタラガマを調査したプファッフェンベルガーは、その地に見られる寛容の雰囲気認めつつも「すべての宗教がここに集い、すべてが互いに折り合いよくやっている。全ての儀礼的差異は融け合い、調和し、カースト制ですら完全に忘却される」（Wirz 1966: 16）といった先行研究のロマン主義的な分析を批判した。プファッフェンベルガーは、タミル人ヒンドゥー教徒とシンハラ人仏教徒ではカタラガマ巡礼の意味や機能が異なっていることについて事例をあげて指摘し、コムニタス的な性質は極めて限定的であるとした。そして、むしろ当地への巡礼はそれらの溝を強調するものであり異質な巡礼者を団結させるものとなっていないと結論づけた（Pfaffenberger 1979: 269）。プファッフェンベルガーは、タミル人とシンハラ人の社会生活を観察しそれぞれの視座から巡礼を見直すことで研究の成果を得た³。これまで舞台袖に押しやられていた聖地で表出するさまざまなレベルの異質さへの注目を促すサルノウやプファッフェンベルガーによる議論は、巡礼研究の新たなパラダイムを形成する礎となった。

これらのコムニタス論批判が袋小路にあった巡礼研究に異なる視座を提供したことは確かだが、それで既存の二項対立的な認識枠組みが解消されることはなかった。異質さへの注目を促すことで対立する性質を新たに照射できたとしても、人びとの活動を等質／異質と分節し図式的に説明することを持続すれば聖地に集う人びとの様態を動的に表すことには依然として近づいていかないだろう。竹沢（2007: 189）は、ターナーが自身の二項対立的な認識枠組み（コムニタス／構造、リミナリティ／日常性）によって困難に陥り、結局これらの二項対立的事項から出発して現象を説明するだけで、それらの事項の背後にあって、それらを支えている「原理」ないし「構造」を解明しようと試みなかったと指摘している。この指摘に照らし合わせると、排他的に異質性を照射するだけのコムニタス批判も

³ 鈴木（1997: 661）はこのプファッフェンベルガーの主張に概ね同意するものの、付け加えて「カタラガマでは、民族や宗教の異なる目的と意図を踏まえた上で、なおそれらを共存させ、新しい人間観や自然観を発見する可能性を持たせる。おそらくは、差異を見つめたコムニタスが成立している」と述べている。この「差異を見つめたコムニタス」についての議論こそ欠けるものの、共通したもの無いコムニタスの成立を見透かしているという点で示唆に富んだ指摘である。

またターナーの用いた枠組みに新たな二項対立のセットを追加することに他ならず、結局は古い概念枠組みに新たな現象を組み込み満足してしまう結果となる。

本稿は等質性と異質性とに注目するものであるがそれらを排他的に捉え聖地の人びとの活動に説明を与えるのではなく、等質性と異質性の相互関係がどのようなものであるかを人びとの活動に依拠して議論していく。

ところで、今日の巡礼研究では、村や廟を焦点化する場所中心的な分析で看過されてきた実際の旅の主体や旅そのものを主題として取り扱う研究も注目を集めている。これらの研究では、巡礼はある場所から他の場所へ物理的に移るという一義的な理解に回収されない行為として色彩豊かに描かれている。

たとえば、『永遠の巡礼者たち (*Permanent Pilgrims*)』(Yamba 1995) で著者ヤンバは、スーダン都市部やその周辺に形成された西アフリカ出身者のコミュニティについて報告している。それらのコミュニティでは、西アフリカから陸路でマッカを目指したムスリム巡礼者の子孫が、他の地域からの移民や現地スーダン人らと共に生活を営んでいる。ここで、彼/彼女らのパラドキシカルな現実にはヤンバは直面する。この事例で主題となる人びとは、マッカへの巡礼を中断させた西アフリカからの巡礼者の子孫であると自認しており、自分たちも「巡礼者」であると主張する。しかしながら、彼/彼女らの生活をみる限りでは、祖先が渡れなかった紅海の彼岸(マッカ)に足を伸ばし、世代を超えた巡礼の旅を完遂させる動きは微塵もみられないのである。ここに著者ヤンバは、動機と行動の不一致をみとめている。この事例は、物理的な移動を一切経験していないが、常に旅の途中、すなわち巡礼者であるというアイデンティティをもっている人びとに関する興味深い報告である。

また、巡礼の旅の側面を描いた民族誌に『巡礼者物語 (*Pilgrim Stories*)』(Frey 1998) がある。この民族誌は最終目的地である聖堂へ巡礼者が到着する描写から始まるロード・エスノグラフィー(Coleman and Eade 2004: 11)である。このようなアンチ・クライマックスな描き方によって、巡礼の旅が単なる居住地と特定の最終目的地との単線的な移動ではなく、その他の聖地への移動や往路とは異なる復路の経験を含むような多様な形式をとる十人十色の旅であることが強調される。

今日、西洋諸国や日本の多くの巡礼地は観光地ともなっている。アニメの「聖地」秋葉原、E・プレスリーの故郷への「巡礼」といったように宗教性不在の「巡礼」が隠喩の域を超えてリアルな巡礼として経験される。宗教的な現象としてのみ巡礼を理解することがますます不可能となり、移動というカテゴリーで捉え直し、グローバル化の文脈のなかで分析する試みもみられる(アーリ 2000(2006); バウマン 2000(2001))。

本稿では移動の側面に言及することの重要性を踏まえ、次章で各参詣地について詳述した後には筆者が同行した参詣の旅の状況を描写する。そして、最後に聖地についての記述と旅の記述とを組み合わせながら、当該郡周辺の聖地で特徴的にみられる「共同性」について考察していく。

3. ボリと複数の参詣地

著者がフィールドワーク⁴の拠点とするボリ集落はエチオピア中部にあるオロミア州東ショワ地方の中心地アダマ市からアルシ地方のアッボムサへと東西に伸びる道路からほど近い集落であり、オロミア州東ショワ地方ボサト郡に属している。標高 1400m 付近のこのボサト郡は、エチオピアにおいては低地（コッラ）と区分される半乾燥地帯がその 8 割を占めており、小高い丘に登ってボリ周辺を眺めると、いくつかの集落が乾いた砂地にぼつりぼつりと点在していることがわかる。そのなかでも約 30 世帯の住居で構成される比較的小さな集落がボリである。

ボリと周辺集落あわせて 129 世帯（世帯主とその配偶者 224 人）を対象に世帯調査をおこない、聖地訪問経験の有無について聞き取りを行ったところ、8 割を超える 185 人が当地周辺のいずれかの聖地を訪問した経験があることがわかった。その際参詣地として名前のあがった聖地はボリ、ガネテイ、カラ・トルバ、ファラカサ、ディフィカル、ルケッチャ、ボララ、サッキーナ、アナジナの 9 ヶ所であった⁵。聖地別の訪問経験者数は図 1 の通りである。また、それらのうち何ヶ所に行ったことがあるかという質問からは、最多で 9 ヶ所の訪問経験のあるものが 9 人みられ、7 ヶ所が 2 人、5 ヶ所が 2 人、4 ヶ所が 11 人という結果が得られた（図 2）。平均でも 1 人につき約 2 ヶ所の聖地への訪問経験があることがわかった。

これらのうち、著者の調査拠点であるボリと、人びとの旅に同行できたガネテイ、カラ・トルバ、ファラカサ、ディフィカル、ボララの 6 ヶ所について述べていく。ボリを中心としたこれら参詣地の位置、参詣路、その距離を図 3 にまとめた。

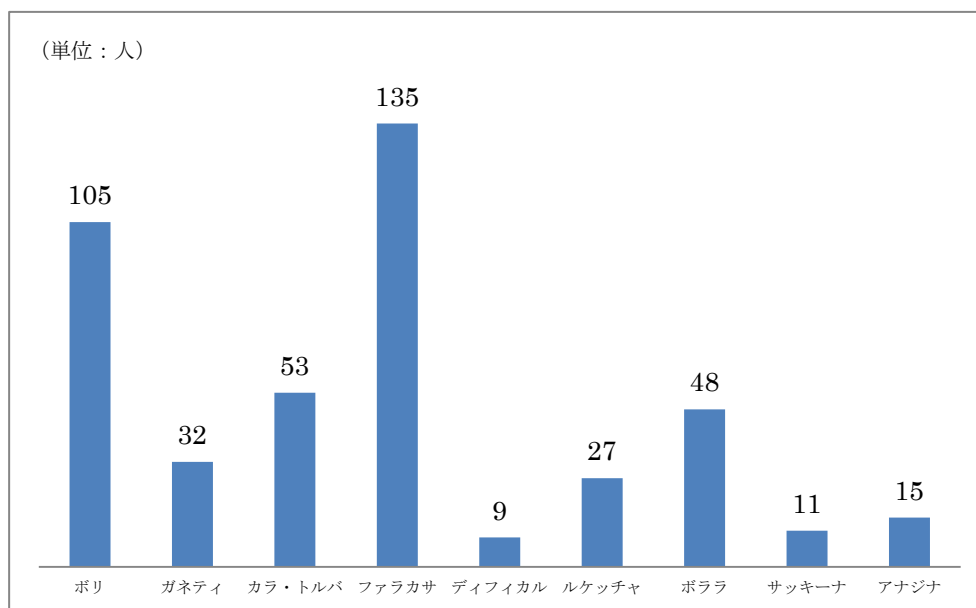


図 1 各聖地訪問経験者数

⁴ これまでの調査期間は 2007 年 8 月から 2007 年 11 月（3 か月）、2008 年 9 月から 2009 年 2 月（5 か月）、2009 年 11 月から 2010 年 3 月（4 か月）、2011 年 12 月から 2012 年 3 月（3 か月）の計 15 か月になる。

⁵ エチオピアでズィヤーラはムスリム聖者廟への参詣を一般的に意味する。だが、ボサト郡ではこれが拡張され、聖者廟の存在しないボリ、ガネテイ、カラ・トルバへの訪問もズィヤーラと表現される。この語法から、訪問先への敬意や訪問の旅そのものを聖化する意図がよみとれる。

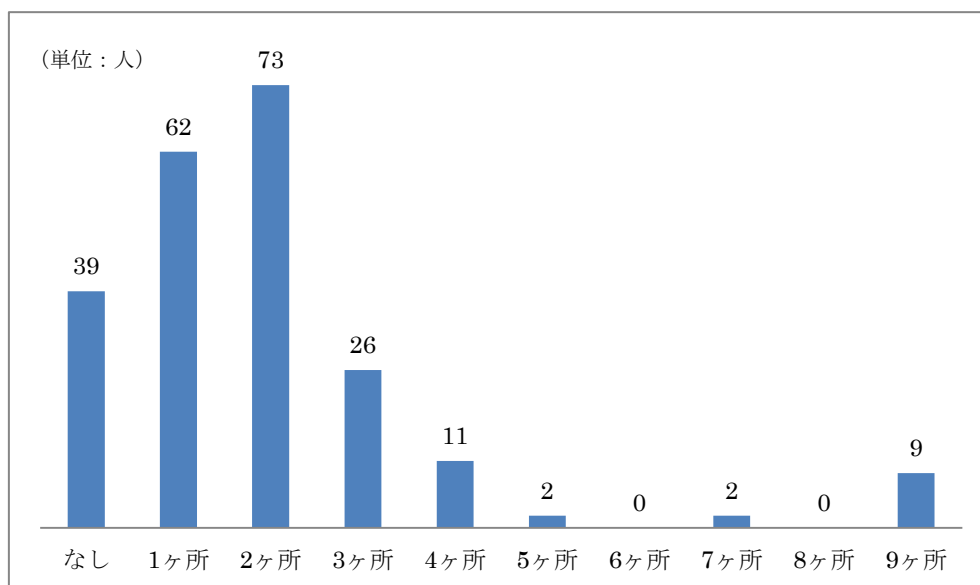


図2 参詣したことのある聖地の数

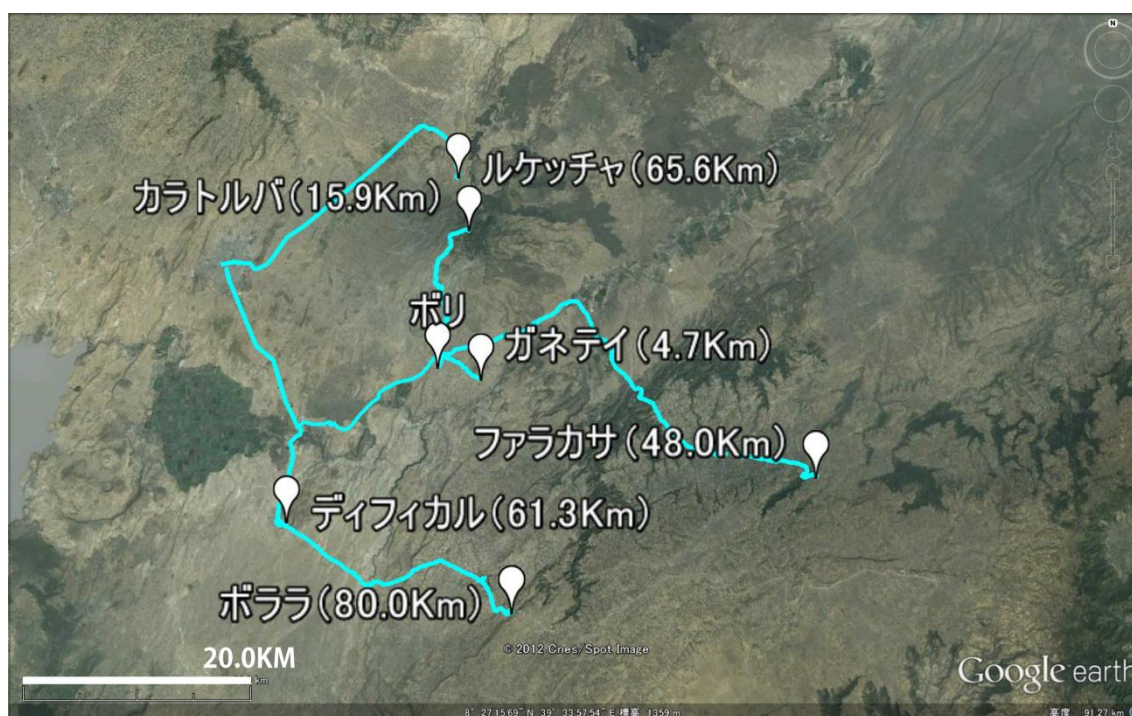


図3 ボサト郡周辺の聖地とボリからの参詣路 (括弧内は参詣路の距離)

3-1. ボリとガネテイ

ボサト郡に広く知られていた霊媒師カラニ(2011年没)はガラ・ボサト山麓の集落で生まれた。父親はエチオピア正教会の司祭であり兄弟姉妹はいない。少女の頃、カラニは夢見によってウカビ(精霊)持ちであることを自覚し、ウカビの指示に従い、家を出て、単身でボリを訪れた。当時のボリ周辺は、中央政府から派遣されたエチオピア北東部ウォロ出身の(元ムスリムの)キリスト教徒のアムハラであるウォルデガブリエルが行政官であ

り、ボリに所縁のなかったカラニは彼の許可を得て集落の外れに住居を構えた。ウォルデガブリエルはカラニが強力なウカビを有しているという評判を耳にしており、カラニが居をかまえてから彼女の開催する「ハドラ」⁶に頻繁に参加するようになった。そこで、自身の悩みの相談にのってもらったり、祈祷を依頼したりすることもしばしばあったという。

カラニの敷地内にある精霊マルカトのマスギド⁷では毎週水、金曜日に「ハドラ」が開催されている。ボサト郡はオロモが多数を占めるが、ウォルデガブリエルやそのアムハラの親族が地元のアムハラと共に「ハドラ」に参加することは当時も今も何ら問題とされなかった。「ハドラ」の最中に宗教帰属を精霊から問われることがしばしばあるが、それは悩みの解決法を探る際に精霊との対話のなかで尋ねられるものであり、宗教帰属を理由に「ハドラ」への参加が制限されることはない。現在も、ウォルデガブリエルの子孫のみならず精霊マルカトのすむボリの評判を聞きつけた人びとが宗教、民族の別に関わらずアダマや首都アディスアベバからボリの「ハドラ」に参加するためにやってくる。

カラニ自身はエチオピア正教会の信徒であるが、精霊マルカトがムスリムなのでその指示に従いイスラームの慣習の一部を取り入れている。例えば、彼女はエチオピア正教会がさだめる「断食」(動物性タンパク質の摂取をひかえる)を行うが、ムスリムのさだめるラマダン月の「断食」(日中飲食をひかえる)も行う。このような、霊媒師自身はキリスト教徒であり彼女に憑依する精霊がムスリムであるというボリの「ハドラ」の宗教的な二重性は、異なった信仰を持つ参加者を同じ空間に集めることを可能としている。

筆者の調査中、常におよそ20人から40人がカラニの「ハドラ」に参加していた。その大半が「悩み持ち」と呼ばれる人びとで、人間関係のトラブル、貧困、病気などの悩みを集会の場でうちあけていた。

精霊マルカトのマスギドではマルカトがカラニに憑依する。彼女は精霊の媒体となり人びとの悩みを解決に導く。ボリには、このように精霊の媒体となり悩みを解決へと導く霊媒師はカラニの他にいない。だが「自分はウカビ持ちである」と語る「ハドラ」参加者も少なくなかった。実際に、世帯調査では、ボリ周辺の約17%の人びとが自宅敷地内にマスギドを持ち、特定の曜日に家族や隣近所の知人を集めて小規模な「ハドラ」を開催している。「ハドラ」を開催し、参加することが精霊に対する奉仕でもあると人びとは説明する。だが、自宅で小規模な「ハドラ」を開催する一方でカラニの「ハドラ」にも参加するのは、精霊マルカトが強力な精霊であり、その問題解決能力が広く社会的に認められているからに他ならない。

「ハドラ」は夜間行われる。夜9時ごろから徐々に人びとがマスギドに集まり、明確な開始の合図なく「ハドラ」ははじまる。チャット (*Catha edulis*)⁸が主催者から配られ、参加者にいきわたると静かにそれぞれがそれを口に放り込む。しばらくすると誰からとも

⁶ 「ハドラ(アラビア語の *hadra* に由来する)」の原義は「御前にあること」であり、神の「臨在」を意味する。スーフィズムの文脈においては合同で称名を唱える集まりを「ハドラ」とよぶ。エチオピアにおいて霊媒師の集会は、霊媒師がキリスト教徒であったとしても慣例的に「ハドラ」とよばれる。

⁷ 「ハドラ」のための集会所を「マスギド(アラビア語の *masjid* に由来し、モスクを意味する)」とよぶことがエチオピアにおいては慣例となっている。

⁸ 弱い覚醒作用のある植物。柔らかな葉や芽を噛みながら口内に溜め、その汁を摂取する。「ハドラ」には欠かせないものとなっている。

なくマンズマ⁹の唱和がはじまる。はじめは座りながら唱和するが、しだいに盛り上がってくると立ちあがり、縦に揺れながら手拍子を打ち、大声で唱和するようになる。その間に太鼓が運び込まれる。マンズマを先導する女性は木製のバチを両手に握り、目の前に運び込まれた太鼓を等間隔に叩きながら「わが母モーミナ¹⁰よ!」、「ボリのマルカトよ!」と勢いよく発声し、人びとを煽る。土壁にいくつも差し込まれた線香、振りまかれた香水、人びとの汗が混じりあった匂いが立ち籠める。しだいにあちらこちらで叫声があがりリズムミカルに身体を揺らしていた参加者が次々と精霊に憑依されていく。それにかまわずに彼女はマンズマを歌いながら太鼓を叩き続ける。さらに夜が更け、「ハドラ」の熱狂が頂点に達するとカーテンの奥でカラニが叫声をあげる。精霊マルカトがカラニに憑依したことを参加者はこの声で知る。ここで太鼓と唱和は止み、参加者はわれ先に「ご主人様、ご主人様…」とマルカトに呼びかけ、悩みの相談にのってもらおう。こうして「ハドラ」は夜明けまで続けられる。

問題解決能力に優れた精霊が霊媒師に憑依するという点でボリとガネテイとは共通している。

ガネテイは、オロモ男性のベケレが霊媒師となり、敷地内に2つのマスギドが存在する。ベケレはキリスト教徒であり、彼はマリヤム（キリスト教徒）とカディル（ムスリム）という2つの精霊を持っている。毎週月、火、土、日曜日にはマリヤム、金曜日にはカディルの「ハドラ」が開催される。

ベケレ自身が「ウカビ持ち」であることを自覚したのは学生の頃であった。アダマ大学の学生時代に眠れない日が続いたことがあった。毎日体力をじりじりと消耗し、しだいに衰弱していったがそれでも眠ることができなかった。そして疲労も限界に近づき死を覚悟したときに精霊の声を聞いた。その声はベケレが「ウカビ持ち」であることを告げた。その声を聞いた彼は失神し、そのまま一週間ほど寝込んだ。その後無事に目を覚ました彼は快復していき、精霊の指示に従い「ハドラ」を開催するようになった。マリヤムとカディルは義父から嫁に渡り、それが結婚後に嫁からベケレに移ったものだという。ここでの「ハドラ」も、相談者が自身の悩みを当地の精霊に相談する種類のものであり、ボリとほぼ同じ構成で進行する。

3-2. ファラカサとボララ

アルシ地方・ショワ地方を中心にみられる精霊崇拝の一大中心地がファラカサである。ボリ周辺住民の8割以上がファラカサ参詣の経験があることからわかるように、ファラカサはボサト郡において主要な参詣地となっている（図1）。

四方八方から参詣者を導くファラカサへの参詣路は目的地に近づくにつれて合流し、ファラカサ手前約10km地点ともなると各参詣者集団の境目は判別できなくなり、参詣者や物資運搬のためのロバ、供物となる家畜がひとまとまりとなって参詣路を埋める。

オロミア州メルティ地方の山岳地帯、標高およそ2300mに位置するファラカサは、人びとに敬愛されるムスリム聖者スィッティ・モーミナの廟が建立された地であり、祝日や

⁹ ムスリムの祈祷集会などでうたわれる詩歌で、通常は、神・預言者・聖者などを称える内容が盛り込まれている。

¹⁰ ファラカサに墓廟があるムスリム女性聖者スィッティ・モーミナのこと。後述する。

ラマダン明けには大勢の参詣者が全国から集まる参詣地となっている (Gemechu 2009)。

モーミナは、19世紀後半、ウォッロ地方でキリスト教徒として生まれ、シバシと名付けられた (石原 2009)。結婚後、シバシは家族とともにエチオピア東部のハラル、グッバ・コリッチャなど転々と移りすみながら、各地で奇跡を起こしたとされる。グッバ・コリッチャに滞在中、イスラームに改宗し、近くにすむムスリム聖者バハル・アリーからモーミナという名を与えられた。モーミナは神の祝福を授かり、精霊を介して人びとを治療する能力があるとして名声を得、グナ滞在中には、「グナの女王」とも呼ばれた。その後、ファラカサで1929年に没し、そこに聖者廟がたてられた。その後、彼女の曾孫であるキリスト教徒のタイエがイスラームに改宗してヌールアフマドとなりファラカサの管理者となった。ヌールアフマドはファラカサを聖地として確立させ、1960年代には全国から何千・何万人もの参詣者がファラカサを来訪するようになった。しかし、1974年にエチオピアで革命がおき、デルグ政権¹¹のもと各地で宗教指導者が逮捕・処刑されるなか、ヌールアフマドも投獄され、財産は没収された。さらに1984年には、ファラカサへの参詣も禁止された。1991年にデルグ政権が崩壊すると、投獄されたまま行方不明となったヌールアフマドにかわってその息子たちがファラカサでの儀礼を再開し、しだいに参詣者ももとの規模にもどった。現在はヌールアフマドの子ハッジ・スラジがファラカサの管理者を務めている。

聖者モーミナが改宗ムスリムであったこともありファラカサにはキリスト教徒とムスリムの参詣者が混在する。人びとは宗教帰属に関わらず、聖者モーミナの墓廟を参り、聖水に浸かり、管理者ハッジ・スラジを訪れ誓願した供物をおさめたりする。

また、アルシ地方のボララは聖者ヌールアフマドによって建立されたマスギドがある。ファラカサ参詣日にはこの聖地も参詣者で溢れる。敷地内には「ハドラ」が開催されるマスギド、参詣者が滞在するための小屋、ヌールアフマドの隠遁小屋 (カラワ) がある。ファラカサのように問題解決を図るための儀礼はここでは行われない。参詣者の主な目的は誓願と祈祷である。参詣者の中にはファラカサ参詣が身体的、経済的に困難である場合に、その代替としてボララ参詣を行う者もいるという。

ボララは標高約2390mにあり、ボリからの参詣路は約80kmである。数値だけみるとファラカサ参詣よりも道のりは険しい (ファラカサは標高約2300m、参詣路約48km) ようにもみえるが、ボララ参詣がファラカサ参詣の代替になる理由はそのアクセスの容易さにある。ファラカサ参詣は過酷な旅である。特に最後8kmは岩が積み重なった急勾配 (最大で42.2%) が続く険路であるため馬やロバに跨ったままでは進入できず、参詣者はそこを徒歩で登らなくてはならない。登り切れない家畜は、男たちが肩で押してやる。路肩にはその険しい道程を物語るように参詣半ばで息絶えた人びとの墓がいくつもあり、故人を知る同郷の参詣者は墓の前で両膝をつき地面に口づけするなどして死者に敬意を表してから先に進む。このような墓は、険路の只中にある参詣者にその死者が自分でもありえたという共感を人びとに与え、時を隔てた参詣者同士の連帯感が生まれている (岡本 2012: 226-231)。

ファラカサまでは未舗装ながら車道も敷設されている。それでもファラカサ参詣が徒歩

¹¹ デルグは軍部・警察の合同委員会を指し、当時メンギスツ・ハイレマリアムの独裁政権がしかれた。

で行うものという認識がボリ周辺でいまでも広く共有されているのは、多くの参詣者が誓願をたてて徒歩参詣を行うことや、車道が徒歩参道よりも遠回りになること、参詣臨時便のバス運賃が高価であることのみならず、生死を越えた参詣者同士の共感が「ボリからの参詣路」という連続的空間への帰属感につながっていることと無縁ではないだろう。

ファラカサとは対照的にボララ参詣経験者の48人すべてがバスを使用して訪問したと答えている。ボララはアスファルトが敷設された幹線道路からおおよそ100mに位置しており、毎日その幹線道路ではバスが通行するため比較的容易かつ安価にアクセス可能である。

ファラカサとボララは聖者モーミナ崇拜の本部と支部の関係にあり、これらはボリ周辺の人びとにとって主要な参詣地となっている。

3-3. ディフィカル

アルシ地方ドダ・シレ郡の聖地ディフィカルにはムスリム聖者ハッジ・アリー（1971年没）の墓廟がある。ディフィカルは標高約1700mのところであり、墓廟は、ムスリム墓地の真ん中に石を積み上げてつくった高台の頂きにある。ハッジ・アリーは、シェイコタ・アイルとして人びとに親しまれ、エチオピア南西部ジンマ地方出身であった。現在、聖地を管理しているハッジ・アリーの従者の子孫らによると、夢見によってジンマから徒歩で深い森であったこの地にやってきたハッジ・アリーは、ここで地面を掘り起こした。すると7mもある巨大な白骨が出てきた。彼はその骨を地上に出してはならないと周囲に告げ、同じ場所に再び埋め直しここを自らの墓廟の場所とするよう従者らに指示したと言いつた。

ディフィカルには、「ハドラ」のためのマスギドと参詣者が滞在するための小屋が墓廟の傍らにたてられており、アラファ祭（供犠祭）、ラマダン明けといったイスラームの祝日（イード祭）にはアルシ、東ショワ地方のみならず、ジンマやアディスアベバからも大勢のムスリムが参詣に訪れる。

このようにイスラームの特徴が強く押し出されているディフィカルにもキリスト教徒は参詣に訪れる。だが、ハッジ・アリーには改宗経験はない。当地の管理者に精霊ウカビとの関係について尋ねても「ここはそういうものとは関係ない」と一蹴された。それにも関わらず、ディフィカルに参詣した経験があると語ったボリ周辺の9名はすべて「ウカビ持ち」のキリスト教徒であった。聞くと、彼／彼女らはボララへの参詣の往路もしくは復路にこの聖地に立ち寄って参詣するのだという。図3で示した通りディフィカルは、ボリからボララへの参詣路沿いに位置するため、人びとはボララ参詣と併せてディフィカルへの参詣を行うのだという。出発が遅くなった、聖地には早朝に足を踏み入れたいなどといった事情によりその日のうちにボララまで辿りつけない参詣者は、手前のディフィカルの参詣者小屋で夜を明かす。ハッジ・アリーの従者の子孫らによれば、このようなキリスト教徒たちは小屋に宿泊するだけでなく、「ハドラ」があれば参加しムスリム参詣者の悩みに対して祈り、墓廟に線香等を供えて発って行くこともあるという。

従って、キリスト教徒がディフィカルを訪れるのはボララ参詣日（ファラカサの祝日）の前後となる。このような理由からディフィカルは、イスラームの祝日にムスリムが訪れ、ボララ参詣日にはキリスト教徒が訪れる聖地となっている。

現在のディフィカルの管理者は、こうした参詣者の事情を承知のうえでキリスト教徒の

ディフィカル参詣を受け入れている。そして、このことについて、生前のハッジ・アリーもキリスト教徒とムスリムを別け隔てなく平等に扱っていたと、生前の聖者の寛容さを持ちだして説明するのである。

3-4. カラ・トルバ

カラ・トルバはイタリアによる植民地統治期（1936-41年）に近隣住民によって拓かれた参詣地であり、オロモ語で「7つ（へ）の道」を意味する。7つとは当地周辺にみられるオロモのクラン（*gosa*）の数をさす¹²。管理者の語りは次のようなものである。

「ボサトという農夫がいた。しばらく降雨がなく、作物が収穫できず困っていたときにある夢を見た。その夢の場所と思しき場所に翌朝行って、降雨の祈祷をしていると、声が聞こえた。その声の主はウカビであるボリンチティであるようだった。雨が欲しければ、この地にオロモの7つのゴサのためのマシグドをたてよ。祈祷をあげよ。さっそくボサトは周辺の人びとにこの出来事を語り聞かせた。そしてアドバル（精霊が宿るとされる大木）の傍にマシグドがたてられた。その年の雨季には降雨がしっかりとあったという。それからこの地は7つのオロモのクランのために祈祷をする土地となった。」

カラ・トルバへの参詣路は悪路である。当地はガラ・ボサトのほぼ山頂にあり、標高約2220m程度であるが、未舗装の岩地や砂利の登坂が延々と続くなど足場が極端に悪く、馬やロバで進入できない。最も近い車道からも徒歩で半日ほど急勾配の難路を進まなければならない。このような条件の悪さに関わらず世帯調査では調査対象の約4分の1がカラ・トルバへの参詣経験があると答えた。そして、特徴的なことは、カラ・トルバ参詣経験者のすべてがデルグ時代に参詣したと答えていることである。

経験者に聞くと、デルグ政権期にファラカサが閉鎖された際、多くの人びとがカラ・トルバを代替の参詣地としたという。デルグ時代にはファラカサ参詣だけでなく、現在ボリやガネテイで行われている霊媒師による「ハドラ」も禁止されていた。だが、参詣者もカラ・トルバの近隣住民も口を揃えて、当時はいくら太鼓を叩いてもガラ・ボサトの頂上までは警察も来なかったと語る。

カラ・トルバには聖者廟もなく、特定の聖者についての語りも聞こえてこない。人びとの語りに精霊こそ登場するもののその精霊は特定の宗教帰属を持たず、当地への参詣が精霊への奉仕になるということもない。カラ・トルバの中央にはアドバルがあり、参詣者は持参した国旗や手鏡をそこに結びつけたりバターを塗ったりする。そしてここでしばしば開催される「ハドラ」は7つのオロモ・クランのための「ハドラ」だと説明される。

このようにカラ・トルバにおいては、特定の宗教や精霊崇拜に関する言説は聞こえてこない。カラ・トルバはむしろオロモの聖地なのである。

さて、当該郡周辺の聖地について述べてきたが、特徴的なのは各聖地に備わる言説が宗教的、民族的に異なる参詣者が集うことを許容していることである。聖者が改宗者であっ

¹² この7つのクランとは、オボリ、エエカ、グレレ、デガウ、ガム、アロジ、ブンブチョをさす。

たことや（ファラカサ）、霊媒師の宗教と憑依する精霊の宗教が異なること（ボリ、ガネテイ）、参詣路の地理的要因と生前の聖者の寛容さ（ディフィカル）、宗教性の欠如（カラ・トルバ）といった、それぞれの聖地にそなわる特徴により異なる宗教、民族帰属の参詣者が同じ空間に引き寄せられる。すなわち、これらの聖地には、同一なもののみを同じ空間に集める排他のメカニズムではなく、異質なものを集める包括のメカニズムが備わっている。

もちろん各聖地に信仰や民族といった共約項は存在する。しかしながらそれは、（程度の差はあれ）部分的な紐帯を提供することはあっても、そこで全体を覆いこむような閉鎖的な一元的集団を形成する役割を果たしていない。ファラカサにおいては聖者モーミナ崇拜が最大の共約項となるが「自分はウカビ持ちではない」という参詣者も散見され、カラ・トルバにおいてもオロモではない参詣者も見られた。そのように聖地を特徴づける共約項をもたない参詣者もまた、そこで自ら悩みを語り、また、他者の悩みに耳を傾けて祈祷に参加するのである。

このような聖地に現出する「共同性」はどのようにして可能となるのか。このことをみていくために実際の参詣がどのように敢行されるのか述べていく。

4. ファラカサ参詣

ファラカサへの大規模な参詣は、年に3回¹³行われるが、ボリの住民の多くは、タハサス月の第19日¹⁴に巡礼を行う。その理由は最も参詣者が集まることで知られるトゥクムト月19日¹⁵の参詣日がボリ周辺のテフの収穫時期と重なるためであり、その出荷が終わったタハサス月に現金を手にした大勢の農民が村から参詣に出かける。それでも霊媒師カラニは身近な人びととともにトゥクムト月の参詣も行う。2007年、筆者は霊媒師カラニの一行と共にトゥクムト月の参詣に同行した。

10月27日

筆者は、午後1時過ぎに3人のボリ住民と共に村を出発した。カラニの三男であるアブシュ（17歳）、調査アシスタントのバイエナ（18歳）、ボリ村在住の学生ラッガサ（15歳）である。予定では、午前中に大勢で出発するはずであったこの参詣が、午後発でしかも4人だけとなってしまった理由は延々と車を待っていたことによる。ボリ村は幹線道路から近い距離にある農村であり、この幹線道路を往来する移動用のミニバスやトラックは1日数台みられ、これらは現地住民の足となっている。しかしながら、その往来は不定期なので待ちぼうけをくらうことも少なくない。当日の朝、カラニをリーダーとするボリ村の参詣者集団は車が来ることを当てにしていた。しかし、結局、午前中に、東へ向かう車を見つけることはできなかった。カラニは比較的高齢であることから、車で行くことにこだわった。彼女は「アルボイエからファラカサまで徒歩でしか行けない険しい山道が待ってい

¹³ エチオピア暦（エチオピア正教会の暦）のグンボト月・トゥクムト月・タハサス月の聖ガブリエルの日（19日）に実施される。

¹⁴ グレゴリウス暦の12月28日に相当する。

¹⁵ グレゴリウス暦の10月29日に相当する。

るのに、どうしてそこまで歩いていかななくてはいけないの」といって、意見を曲げなかった。しかし、筆者が耳にした前日の彼女の意見はこれとは異なっていた。彼女は前日の晩「正しい参詣は徒歩で行われる」と周囲に説明していたのである。

午後1時まで待っても車がかまらなかった住民はついに分裂した。カラニをはじめほとんどの巡礼者はその日、結局出発しなかった。アブシュをはじめとするボリの若者3人は、はやる気持ちを抑えられず、ドニの宿泊場までならまだ陽が沈む前にたどりつけるといって午後1時過ぎに出発した。カラニとは明日の朝にドニの宿泊所で待ち合わせすることになった。筆者はカラニではなく若者たちに同行することにした。

同世代の青年一行であったので、ボリ村からの参詣の旅は終始会話が盛り上がった。それは単純に外国人である筆者が彼らの興味対象となったからだけではなく、一週間程度の滞在を見込んだ荷物と、延々と続く緩やかな上り坂の煩わしさを楽しい会話で紛らわせる必要があったからでもあるだろう。だが、宿泊予定地が近付くにつれてラッグサが口数少なくなっていく。参詣者集団はたとえわずか4人であっても各自のペースに合わせて徐々に間延びしていく。筆者は、前を歩いていたアブシュとラッグサが小競り合いを始めたのを見た。「ラッグサがおかしなことをいいたした」とアブシュはいう。夕方、4人はドニ村にある野外宿泊所に到着した。この宿泊所はボサト方面からファラカサやディレ・シェイク・フセイン¹⁶を目指す巡礼者にとってはよく知られた場所であり、人びとは、中央にそびえるアドバルにバターを塗り、手鏡を付け、国旗を飾り、線香を供えるなどしてそこで参詣の旅の安全を祈願する。

すでに宿泊所にはいくつものグループが到着しており、20-30人程度の巡礼者が宿泊の準備をしていた。夜には大木を囲んで「ハドラ」が開かれ、人びとは明け方までマンズマの唱和を楽しんだ。集会の最中、アブシュが一人で宿泊所を出て、数分後に戻ってくるのを見た。衣服は切り裂かれていた。アブシュによると、ラッグサが宿泊所から外に出たので、追いかけて戻るように話しかけたら突如つかみかかってきて服を破ったという。原因もわからず暴れて手に負えなくなったので近くの村役場に押し込んできたと、彼はいった。

深夜に、他の参詣者集団が「ハドラ」を開催しているのを見て「参加しよう」とアブシュは筆者を誘った。アブシュは「ハドラ」に参加し、車座になった人びとの外側に立ったままで皆に聞こえる声でいった。「私たちの参詣者がひとり問題を抱えている。彼は…」とその日の顛末をなるべく詳しく述べた。うつむいたまま話し終えると、「アッラーの祝福がありますように」、「モーミナの祝福がありますように」、「健康が与えられますように」などといった祈りのことばが車座から発せられた。彼は地面に口付けをして人びとの祈りに感謝を示した。筆者とアブシュはその車座に加わり、その後、次々と語られる参詣者の悩みに耳を傾け、祈りのことばを投げかけた。

10月28日

前日の約束どおり、その朝カラニらが宿泊所に到着した。カラニとともに来たボリ村の住民は彼女の親族と、血縁関係のないワルキト、ラッグサの父親ボルらであった。

¹⁶ 13世紀のイスラム聖者で、エチオピア南東部バレ地方アナージナに墓廟がある。

ワルキトは夫の暴力に苦しんでいた。プロテスタント派キリスト教徒である夫はワルキトが精霊憑依の集会に参加したりすることを快く思っていなかった。暴力に耐えかねたワルキトは夫と暮らす新居を飛び出し、ボリでカラニの従者として彼女の身の回りの世話をしながら暮らしていた。彼女は自身のこのような悩みの解決を望み、出発前にボリの「ハドラ」で精霊マルカトに相談した。そして、マルカトからファラカサ参詣をすすめられたのである。

アブシュはカラニに昨晚のラッグサの奇行を相談し、村役場へ出向き、ラッグサを引き取った。ラッグサとは、筆者も含めた誰もがこの日からまともな会話を交わすことができなかった。カラニはこのラッグサを見て「ジニ（邪霊）」が入ったと説明した。周りの巡礼者らはこの説明をすんなり受け入れているようであった。

集団のこの日の目的地はアルボイエであった。カラニはここでも車に乗りたがった。彼女は、少し歩いた東ショワ地方とアルシ地方の境界を超えた場所からバスに乗ろうと提案し、周囲はそれに同意した。

物事はカラニの計画通りに進み、そこからアルボイエへと向かういすゞトラックは参詣者だけで満たされた。トラックの荷台ではマンズマや、掛け合いの音が響いた。ラッグサは少しずつではあるが奇行がひどくなり、すし詰めトラックのなかで暴れだし、失禁し、ついに両手を縛られた。それでも父親を含む周囲の様子は楽観的で、何人もの参詣者が口を揃えて「ファラカサに着けばよくなるだろう」といった。トラックはアルボイエに到着し、参詣者らは町はずれの広い空地に陣取った。ここにも、先着の参詣者集団がいくつも見られた。

この日の夜、ボサト郡のよく知られた霊媒師である男性ファトゥラが、夜間、ボリからの参詣者集団による「ハドラ」に参加した。ファトゥラは、持ち前の陽気な性格でこの日の「ハドラ」を先導し、マンズマをいくつも披露し、それを皆で唱和した。旅の疲れに関わらず宗教集会は深夜になっても続いた。はじめはボリからの参詣者やファトゥラの仲間のみで構成されていたこの集会も次第に参加者が増えていった。この日精霊マルカトがカラニに憑依した。ワルキトはマルカトに再度、自らの悩みを相談した。夫との不仲をどのように改善すればよいのか、その教えを請うた。大勢の参詣者がワルキトの震える声を聞き、「モーミナの祝福がありますように」、「ヌールアフマドの祝福がありますように」などと彼女に慰めの声を飛ばし、彼女への祈りのことばが次々と投げかけられた。他所からの参詣者集団からも多くが参加しているようだった。ワルキトは頭を下げ、両手を上にかかげて「アーメン」と繰り返し呟いていた。「ハドラ」の最中、ラッグサは拘束されたままであったが、彼の父親もマルカトに息子の奇行について相談した。マルカトの返答はファラカサに着けばよくなるだろうという簡単なものであった。ラッグサの父親に対してもワルキトと同様に、四方の参詣者が「アッラーの祝福がありますように」、「モーミナの祝福がありますように」、「健康が与えられますように」と祈りの声をかけた。悩みはその後も次々と語られ、「ハドラ」は夜明けまで続いた（図4）。



図4 「悩み持ち」のために祈る参詣者たち

10月29日

早朝、三男のアブシュは学校を理由に参詣を途中で切り上げてアダマへ向かった。アルボイエに宿泊した参詣者は徒歩でファラカサを目指した。ファラカサまで延々と登りが続く山道には各地からの参詣者集団がいくつもみられた。徐々に集団同士の間隔はつまり、ファラカサの手前で参詣者の行列はひとつながりとなった。ファラカサが近付いているにも関わらず、ラッガサはその旅程で何度も道路に倒れたり、意味不明なことを叫んだりとその奇行は止むどころかエスカレートしているかのように見えた。ファラカサは山地の頂上付近に位置する。アルボイエ方面からアクセスすると、手前に流れるチャチャ川を超えた後はひたすら登坂を歩む。各自のペースが異なるのでボリからの参詣者集団は間延びしていき、他の参詣者集団に吸収される。

途中、散り散りになったボリからの参詣者がもう一度まとまったのはある参詣者の墓の傍らだった。人びとはボリ周辺の参詣者がここで亡くなったことを記憶しており、その墓石の前に口づけをして敬意を表した。参詣者には高齢者や何かしら病を抱えるものが少なくない。そのような人びとにとってこの険路が命懸けであることを道端の墓は物語っていた。そこでボリからの集団が再集合するには時間を要した。

午後6時にファラカサへ到着すると何十台ものバスや大勢の参詣者であふれていた。テントを張るための場所を見つけるのに30分ほどかかったが、外れに適当な空き場所を見つけることができた。隣にはバハルダール（エチオピア北西部）からの参詣者集団がテントを張っていた。ファラカサに到着してもラッガサの様子はよくなる気配を見せなかった。当日の夜はテント内で「ハドラ」が開かれ、マンズマが唱和され、その到着を祝福した。

5. 「悩み持ち」の織り成す「共同性」

一般的に「共同性」という概念は公共性と対比的な概念として捉えられ、規範や信仰を共有した同一性に基づく集団の性質を表すものとして使用されてきた。しかしながら、近年では同一で排他的とされた「共同性」の内部にも多種多様な関係があることが指摘され、それらの諸関係の接合を描きだすことが人類学の課題となっている（小田 2004、2009）。このような「共同性」の新たな議論は、既存の二項対立的な認識枠組みに拘泥する巡礼研究が前進するための補助線を提供してくれる。サルノウらは聖地における異質性を巡礼者の「共同性」を否定する証左としたが、この「共同性」を脱構築する新たな議論を経ることで、聖地における異質性は「共同性」へと接続する可能性を持つ。ここでは参詣者の悩みと当地の聖地で見られる「共同性」との関係を議論する。

本稿は、当該郡周辺の聖地で参詣者が他者の悩みに耳を傾け祈ることと聖地の「共同性」とが連続していることを主張するものである。ここで述べる「共同性」とは、同じ「悩み持ち」である他の参詣者と出会い、その悩みを吐露し、祈り、祈ってもらおうという行為の連鎖のなかに見出すことができる。悩みに対抗し解決したいという目的意識が人びとを結びつけるのである。この集団に加わるのに宗教、民族的同一性を有することは要求されない¹⁷。「ハドラ」の車座に加わり、悩みを語り、悩みを聴き、祈るという一連の行為がこの「共同性」を支えている。もちろん、宗教、聖者モーミナ崇拜、民族的アイデンティティや出身村への帰属意識、さらには参詣路を踏破し聖地にいることを共有する参詣者同士の共感がこの「共同性」に貢献していることは否定できない。しかしながらそれらはいくまでも部分的な紐帯を提供しているに過ぎず、全体を覆いこむような一元的集団を形成する源泉とはなっていないのである。異質な参詣者が集う当該郡周辺の聖地の「共同性」においては、宗教、民族的同一性に共約された紐帯（ヴィレーム 1995(2007): 157）という視点からではなく、差異を持った個々の参詣者同士が出会い、悩みの語りや祈りによって非同一的な人びとが関係を拡張していく「共同性」という視点から見ていく必要があるように思われる。

ヤンバは、自らを永遠の巡礼者とみなす人びとに関する民族誌において、カミュの『シーシュポスの神話』を引用して考察している（Yamba 1992: 181-193）。シーシュポスははっきりとしない理由で地獄に落ち、そこで大きな岩を山頂まで転がして運ぶという作業を義務づけられた。だが、いつも山頂に近づくと、岩はもとの場所に転げ落ちてしまいその義務は完遂できず永遠の課題となった。ヤンバは、インフォーマントである巡礼者の視点ではシーシュポスは幸せであるかもしれないと述べている。それは、シーシュポスの義務の無限性ゆえである。ここでは、シーシュポスは彼自身に起こる事を知っていて、同時に

¹⁷ 宗教、民族的な同一性は条件とはならないが、語られる悩みに耳を貸し、祈るためには共通言語の存在が欠かせない。筆者が参加したいくつかの集会では「アッガファリ」と呼ばれる人物がアムハラ語—オロモ語を翻訳し他言語話者の理解を可能としていた。両言語によるマンズマが響きあう聖地のキャンプサイトで、集団間の「競合」を緩衝し、悩みを橋渡しする「アッガファリ」の存在は無視できないものであるだろう。アムハラ語、オロモ語の一方をも理解しない参詣者が訪れることが極めて稀な参詣地の分析であるため、その他の語を含む言語についての問題には多く触れられなかった。

恐れるべき不慮のできごとが起こらないことも知っている。この明快さと無限性は巡礼者が希求するものと近いとヤンバは指摘する。

この『シーシュポスの神話』は本稿で事例を挙げた「悩み持ち」の参詣とも符号する。予測不能な仕方であつて、人生において反復する悩みに対して、人びとは悩みから逃れるということではなくむしろその不確実さへの対抗という選択肢をとる (James 1995)。この不確実性への対抗措置に相当するのが当地で見られる参詣であるだろう。それはシーシュポスに理不尽に課された岩を山頂まで何度でも押し運ぶ義務のようでもある。「悩み持ち」にとって参詣することが唯一可能な対抗であり、であるからこそ逆説的にあらゆる悩みは参詣という手段で対抗可能なものと解釈されていく。「悩み持ち」とは傷ついた存在である。ラッガサやワルキトのように病や夫婦の不仲のみならず、家畜の死やビジネスの失敗、作物の不作、交通事故、結核など、さまざまな悩みは人を選ばずに訪れ、その排除の不可能性により反復する。ある悩みが解決しても、やがてまた別の悩みが訪れることを人びとは経験的に知っている。だからこそ、現在、悩みを経験しているかどうかに関わらず、常に「悩み持ち」と自らを同一視する。悩みは容赦なく不条理なものだからこそ徹底的な排除という選択は存在し得ず、悩みに向き合うというのが唯一の現実的な行為となる。参詣で提供される悩みへの対峙は、他の参詣者もまたそのような悩みに曝された存在であることを知る機会ともなっている。悩みは排除が不可能なものであり、引き受けざるを得ないという受動的な性質においてこのように関係性の網の目に人びとを組み込んでいく。

巡礼研究では、聖地で人びとが聖者や聖遺物とどのような関係を結び得るかについての分析が多く (大塚 1989; オバーサーカラ 1981(1988))、巡礼者同士がどのように交流するかについては (経済的関心を除いては) それほど注意が払われてこなかった。だが、当地の聖地に見られる「共同性」においては自己と聖性との垂直的な関係ではなく、隣で悩みを語る他の参詣者との水平方向の関係性こそが重要となる。悩みに耳を傾けるのは同胞に限らない。実際に、キリスト教徒のワルキトやラッガサの父親にかけられた、見知らぬ参詣者からの祈りの声には「アッラーの祝福がありますように」というものも含まれていた。

エチオピアにおいては多くの地域でキリスト教徒とムスリムが隣り合わせで生活している。ボサト郡においてもそれらの人びとが同じ市場を利用したり、家庭に招き入れ談笑したりする光景は日常的である。だが、このような異教徒による「共存」関係は表面的には「平和的共存」が見られる一方で、常に緊張を孕んだ関係にあつたことが歴史的、政治的な文脈から盛んに議論されている (石原 2009; Abbink 2011)。また近年ではグローバル化の影響下で宗教活動が活発化しており、プロテスタント派キリスト教やイスラーム復興主義の急伸は誰の目からも明らかである。このような宗教間、宗教内部における差異は、聖地においても食事や祈りのことばに現れその都度人びとの異質さを露呈させる。しかしながらこれらの差異は異質さをあらわしながらも、「融合」、「競合」することなく境界を保持したまま「共同性」へと向かっていく。「アッラーの祝福がありますように」というキリスト教徒への祈りは他者であることをあらわすと同時に、傷つきやすい「悩み持ち」同士の接触と関係拡張へと向かう契機ともなる。この様相を理解するにはエスポジトの新しいコムニタスが助けになる。岡田 (2008) は次のように紹介している。

「エスポジトが決定的に新しいのは、語源にさかのぼって「コムニタス [communitas]」

を思考しようとする点である。「共同体」はこれまで、帰属や共有、同一性や類似性、といった観点から思考されてきたが、語源的にはむしろその逆の意味であると、エスポジトはいう。ラテン語の「コムニタス」は、「～とともに」という意味の *cum* と、「贈与や捧げ物」、あるいは「義務や負担」を意味する *munus* からなる語で、それゆえ本来は、帰属や所有を意味するというよりもむしろ、わたしがあなたに負うべき何らかの義務を、つまりは潜在的な欠如や不在を表わしているという。したがって、その限りにおいて、主体はみずからの主人たりえることはない。「コムニタス」において、主体は、自己同一化の原理を見いだしているのでも、透明なコミュニケーションを享受しているのでもない。むしろ、自己の欠如を構成する、隔たりや空や疎外に向き合っている。他者に贈られるこの主体は、ひるがえって、他者から贈られる主体でもある。要するに、その語源からわかるのは、逆説的にも「コムニタス」には、「共通のものなど何もない」ということなのだ（岡田 2008: 50-51）。

エスポジトにとってコムニタスとは、集団的な帰属の境界のなかに閉じ込めることで主体を守るものではなく、逆に、自己の外へと主体を投げ出し、他者との接触に主体を曝すものであった（岡田 2008:51）。これは本稿で述べてきた悩みの語りと関わる。当地の参詣で悩みを語ることは、主体を曝し、バリアの破棄を決定付ける行為に他ならないからである。この脱構築されたコムニタスが示すのは、当地の聖地に見られる「共同性」の根底には宗教、民族的同一性による紐帯とは異なった、悩みを語り、聴き、祈ることで拡張していく非同一的な他者による関係性が存在することである。

本稿はエチオピア・ボサト郡周辺の聖地における異質な参詣者による「共同性」について論じてきた。当地の聖地と人びとの参詣の旅について報告し、そこに見られる異質さと「共同性」との関わりについて人びとの悩みを足場に議論してきた。当然ながら、人びとの悩みがこの旅を経て即座に解決されるわけではない。ここに見られる「共同性」は人びとの悩みを直接的に解決するという意味での癒しを提供するものではない。悩みを曝け出し、個別のものとして放置せず共有することが癒しに繋がっていく。自分と同じように悩みをかかえる他者と出会い、悩みに耳を傾けることは、単に他者の悩みの物語を耳で聞いてその経緯を頭で理解するにとどまるものではなく同時に、悩みをかかえる者の強張る表情や震える声からその悩みの底知れなさに触れ共感することでもある。それは悩む他者を介して翻って、底知れない悩みに傷つく自分を知ることでもあるだろう。この「共同性」の特徴は帰属の境界に閉じ込める閉鎖的なものではなく、互いの可傷性への共感で関係がとり結ばれていくことにある。

謝 辞

本稿の執筆では2名の匿名査読者から貴重かつ大変丁寧なご指摘と建設的なご助言を頂いた。ここに記して感謝申し上げます。本稿の調査の多くは日本学術振興会の特別研究員 DC への助成金（平成 20～22 年度）による調査に基づいている。

参考文献

(日本語文献)

アイケルマン、デイル F.

1981(1988) 『中東—人類学的考察』、大塚和夫訳、岩波書店。

アーリ、ジョン

2000(2006) 『社会を超える社会学—移動・環境・シチズンシップ』、吉原直樹監訳、法政大学出版局。

石原 美奈子

2009 「近代エチオピア国家形成と異教『共存』—皇帝・霊媒師・踊る精霊たち—」宮澤千尋編『社会変動と宗教の〈再選択〉：ポスト・コロニアル期の人類学研究』、pp.137-175、風響社。

ヴィレーム、J. ポール

1995(2007) 『宗教社会学入門』、林伸一郎訳、白水社。

大塚 和夫

1989 『異文化としてのイスラーム—社会人類学的視点から』、同文館。

岡田 温司

2008 『イタリア現代思想への招待』、講談社。

岡本 亮輔

2012 『聖地と祈りの宗教社会学—巡礼ツーリズムが生み出す共同性』、春風社。

小田 亮

2004 「共同体という概念の脱／再構築」『文化人類学』69巻2号: 236-246。

2009 「共同体と代替不可能について—社会の二層性についての試論」『日本常民文化紀要』27巻: 219-260。

オバーセーカラ、ガナナート

1981(1988) 『メデューサの髪—エクスタシーと文化の創造』、渋谷利雄訳、言叢社。

クライマン、アーサー

1988(1996) 『病の語り—慢性の病をめぐる臨床人類学』、江口重幸他訳、誠信書房。

鈴木 正崇

1997 『スリランカの宗教と社会—文化人類学的考察』、春秋社。

竹沢 尚一郎

2007 『人類学的思考の歴史』、世界思想社。

ターナー、ヴィクター

1974(1981) 『象徴と社会』、梶原景昭訳、紀伊國屋書店。

デュルケム、エミール

1912(1975) 『宗教生活の原初形態』、古野清人訳、岩波書店。

バウマン、ジークムント

2000(2001) 『リキッドモダニティ—液状化する社会』、森田典正訳、大月書店。

(英語文献)

Abbink, Jon

- 2011 "Religion in Public Spaces: Emerging Muslim-Christian Polemics in Ethiopia," *African Affairs*, 110 (439), 253-274.

Coleman, Simon and John Eade

- 2004 "Introduction: Reframing Pilgrimage," In Coleman and Eade (eds.), *Reframing Pilgrimage*, pp. 1-25, London: Routledge.

Dubish, Jill

- 1995 *In a Different Place: Pilgrimage, Gender, and Politics of a Greek Island Shrine*, Princeton: Princeton University Press.

Duffy, Eamon

- 2002 "The Dynamics of Pilgrimage in Late Medieval England," In Morris and Roberts (eds.), *Pilgrimage: the English Experience from Becket to Bunyan*, pp.164-177, Cambridge: Cambridge University Press.

Eade, John

- 1991 "Introduction," In Eade and Sallnow (eds.), *Contesting the Sacred, the Anthropology of Pilgrimage*, pp.1-29, Urbana: University of Illinois Press.

Eade, John and Michael. J. Sallnow (eds.)

- 1991 *Contesting the Sacred, the Anthropology of Pilgrimage*, Urbana: University of Illinois Press.

Esposito, Roberto

- 1998(2010) *Communitas: The Origin and Destiny of Community*, tr. by Timothy Campbell, Stanford: Stanford University Press.

Frey, Nancy

- 1998 *Pilgrim Stories: On and Off the Road to Santiago*, Berkeley: University of California Press.

Gemechu J. Geda

- 2009 *The Faraqasa Indigenous Pilgrimage Center: History and Ritual Practices*, Saarbrücken: VDM.

James, Wendy

- 1995 *The Pursuit of Certainty: Religious and Cultural Formulations*, (ASA Decennial Series on "The Uses of Knowledge: Global and Local Relations"), London: Routledge.

Morinis, Alan

- 1992 "Introduction: the Territory of the Anthropology of Pilgrimage," In Morinis (ed.), *Sacred Journeys: the Anthropology of Pilgrimage*, pp. 1-28, Westport: Greenwood Press.

Morris, Colin

- 2002 "Introduction," In Morris and Roberts (eds.), *Pilgrimage: the English Experience from Becket to Bunyan*, pp.1-11, Cambridge: Cambridge University Press.

Pfaffenberger, Bryan

1979 "The Kataragama Pilgrimage: Hindu-Buddhist Interaction and Its Significance in Sri Lanka's Polyethnic Social System," *Journal of Asian Studies*, 38, 253-270.

Sallnow, J. Michael

1981 "Communitas Reconsidered: the Sociology of Andean Pilgrimage," *Man*, 16, 163-182.

Wirz, Paul

1966 *Kataragama: The Holiest Place in Ceylon*, tr. by Doris Berta Pralle, Colombo: Lake House.

Yamba, C. Bawa

1995 *Permanent Pilgrims: The Role of Pilgrimage in the Lives of West African Muslims in Sudan*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

On the “Communality” Emerging from Heterogeneous Pilgrims in Bosat, Ethiopia

Yasuo Matsunami

Why do pilgrims share their sufferings with those whom they have no relation? Why do they pray for them? The aim of this article is to consider how "communality" is formed among heterogeneous pilgrims at sacred places in Bosat district, Ethiopia. Recent anthropological studies on pilgrimages have criticized the long-established theoretical viewpoint emphasizing the homogeneous aspect by employing the concept of “*communitas*”, disconnected from everyday life; and now, they focus on the heterogeneous aspect of pilgrims, which allow them to reconsider pilgrimage as an extended experience of everyday life. However, this shift in emphasis eventually strengthens the existing dichotomous framework. The homogeneity and heterogeneity in sacred places should not be conceptualized exclusively. To overcome these pitfalls, we should observe more carefully how pilgrims from different places come to communicate with each other in sacred places.

In Bori village of Bosat, more than 80 percent of people have experienced to go to a pilgrimage. Sacred places and/or pilgrim sites, while each of them represents a specific denomination, do not discriminate pilgrims of different faiths or ethnic backgrounds. As a result, the sacred places in Bosat are the *loci* where one person meets another. Pilgrims from different places, encountering each other on the way to the same sacred place, tend to tell their own respective stories of suffering to each other. Telling these stories is exactly an act which opens up the boundary of collective attribution and puts one in contact with others.

Keywords

pilgrimage, *communitas*, “communality”, suffering, Ethiopia,