

「物質性」をめぐる複数の理解との対峙
ーアフリカ、エジヤガム社会の事例からー

佐々木重洋

キーワード

物質性、仮面、エジヤガム社会、物質文化研究、自然相対主義

1. はじめに

私は以前、「物質性 (materiality)」に注目することによって、仮面論を整理、あるいは再考するためのいくつかの視座を得ることができると指摘した (佐々木 2012)。とくに、モノ、すなわち一定の質量と質感をもち、人間の五感との間で特有の相互交渉を繰り広げる存在としての仮面と、そのようなモノではなく、「物質性」とも無縁な、むしろ人格とか性格など別の用語で言い換えてもほぼ差支えないような存在としての仮面とは、それぞれの背景にある人間の顔面や身体に対する考え方も含めてかなり異質な部分を多くもつため、仮面について論じる際には、その相違点に十分に留意する必要があると述べた。

「物質性」という用語は、さしあたって、物質のいわゆる物理的性質に関わる「物性 (physicality)」とは区別しておく必要があるだろう。「物質性」は、少なくとも人間が認知し、それに意味づけを与え、使用するモノ (objects) に関わる概念であり、この点であくまでも社会的、文化的文脈の中で論じられるものであり、物理学的な意味での物質とは異なる。それゆえにこそ、「物質性」は自然科学ではなく、人文学の議論に関わってくるわけであり、人類学の研究課題のひとつともなるのである。

ただし、そうはいっても、「物質性」という用語は、分析概念としては依然として曖昧な部分があることは事実である。とくに、その存在論的な位置づけである。「物質性」が、それぞれの社会的文脈の中でとらえられるものであるとすれば、これを普遍的な概念として語ることは難しくなる。例えば、ある社会を調査している民族誌家が見ているモノは、当該社会の人びとからも、この民族誌家とまったく同じような見え方でみられているのであろうか。じつは、この保証はどこにもない。

仮面論の整理と並行して、私はこの点を少し指摘しておいた (佐々木 2012: 46)。私がそこで試みていた検討は、ごく近代的な物質観と仮面観にもとづいたものである可能性があった。いいかえれば、そこでは、仮面をめぐる存在論的な検討にまで立ち入ってはいなかった。そこで議論の前提としていたのは、「物質性」をある程度、人類に普遍的な与件としてとらえ、物質文化の記述や分析は「科学的」に正当におこない得るという考え方である。しかし、民族誌的にみれば、これはいわゆるエティックな視点にもとづいた検討であり、

そのような物質観が必ずしもすべての社会で共有されているとは限らないのである¹。

私たちは、「物質性」の普遍性が自明のものではないということに、あらためて留意が必要である。ただし、それは単なる存在論的相対主義に終始してよいということではない²。もちろん、「物質性」を論じるよりも、もっと気の利いたやり方もあるかもしれない。例えばティム・インゴルドのように、モノの「物質性」のように曖昧で抽象的な概念を用いて議論をするよりも、むしろ「素材、材質 (material)」の特性 (property) とその歴史的変遷過程に注視したほうが生産的だとする意見もある (Ingold 2007)。インゴルドは、ギブソン (Gibson 1979) にならって、自然界のなかのモノを「本体 (substance)」、「表面 (surface)」、「媒体 (medium)」の間の絶え間ない相互作用の過程としてとらえるべきだと主張する。

インゴルドのこの主張は、たしかにモノにそもそも備わっている科学的な意味での「物性」を軽視することなく、それらを動的にとらえるという点に関しては妥当であるが、その一方、すでに批判があるように (Tilley 2007; Knappett 2007; Miller 2007 など)、モノをそれが置かれた社会的文脈から切り離して論じてしまう危険性ももつ。

先述したように、人間がモノとして認知し、名前を与え、使用するものはすべて、ある意味では社会的な存在なのであるから、モノの「物性」に十分に配慮することは確かに重要であるが、「物質性」を構築している社会的文脈に対しては常に自覚的でなければならぬだろう。しかも、この社会的文脈は個別的かつ多様なのである。インゴルドによるこの問題提起については、さらなる検討が必要である。しかし、私はさしあたって、少なくとも以上のような議論の余地は依然として残されているものの、「物質性」や「物質的関与 (Material engagement)」に関する理論 (MET) (Renfrew 2004; Malafouris & Renfrew(eds.) 2010) は、モノに即した調査研究において一定の意義をもつと考えている。

この小論では、前回の仮面をめぐる議論とは異なる視点から、「物質性」を再照射してみたい。具体的には、民族誌学的には当たり前の手続きであるが、アフリカ熱帯雨林のフィールドに立ち返り、そこでモノと「物質性」がどのように見られているか記述する。それは、「私たち」の常識とは異なる世界である。しかし、作業はそこで終わりではない。私は、「物質性」をめぐる視点や認識の共約可能性を求めて、フィールドの人びとと問答を継続している。こうした相互交渉を通じて、モノを手がかりとした機能論や象徴論あるいは記号論などとは別の視点と方法論の可能性を探ってみたい。

¹これは、民族誌学的にみれば当然のこのようにみえるが、近年、「対称性の人類学」

(Latour 1997) や人類学的認識の「存在論的転回」(Henare, Holbraad & Wastell (eds.) 2007) などが主張されているところをみると、残念なことに、西欧近代の人類学と民族誌学においてそれは必ずしも当然ではなかったようである。ヴィヴェイロス・デ・カストロやラトゥールなどによる批判が果たして正当であるのかどうかの検討は別の機会に譲るが、少なくとも、自然を客観的所与とみなし、文化の表出のしかたの多様性のみを検討することに問題があることは確かである。

²「物質性」の人類学の可能性と意義を問い直した古谷嘉章も、「身体という物質を具えて(物理法則の下にある) 物質世界を体験するというレベルでヒトは普遍性をのがれることはできない」ゆえに、存在論的相対主義に陥ることはないと指摘する。そのうえで、「物質性」の人類学には、「物性 (physicality)」、「感覚性 (sensuosity)」、「存在論 (ontology)」の問題系が、それぞれに開拓の余地ある領域として広がっていると積極的にとらえている (古谷 2010)。

2. エジャガム社会と仮面

この小論で主として取り上げるのは、エジャガム (Ejagham) 社会の事例である。カメルーン、ナイジェリア国境の「クロス・リヴァー地方 (the Cross River region)」に居住するエジャガムは、近隣の諸社会からは強力な「呪術」や「霊力」を生み、操るという点において、また欧米の研究者からはそれに加えて独特の仮面文化をもつという点において注目を集めてきた人びとである。

私は 1993 年以来、同社会において民族誌的調査研究を継続している (佐々木 2000; 佐々木 2008 ほか)。エジャガムは、私たちが仮面の範疇に入ると考えているモノを保持し、それを用いた活動をおこなっている。それらのモノとは、動植物由来の素材や科学繊維、金属製品などを用いて製作された人工物であり、人間の顔や身体を覆うようにして使用されるものである。それらのモノを着用した者は、普段とは異なる外見—しかも、その素顔は隠されている—をもつ存在として人びとの前に現出する。

これらのモノを、仮面という分析概念を用いて記述することは可能であるし、積極的にとらえるなら、そうすることによって、より通文化的な比較研究の道も拓かれるだろう³。その点を確認したうえで、この小論ではそれとは逆の方向の検討を試みる。それは、民族誌学的なアプローチをより徹底させることである。その第一歩は、エジャガムのモノを、仮面という語でみようとすることを一度、放棄することである。すでに指摘しておいたように (佐々木 2000)、厳密に言えば、エジャガム語には私たちが仮面と呼ぶものに相当する概念はないからである。この点に関しては、同じエジャガム社会をフィールドとするドイツの人類学者、ウテ・ローシェンタレルも指摘するところである (Röschenthaler 1998)。

エジャガム語では、私たちが仮面と呼んでいるモノの一部、対応しているのは、それぞれオクム (*okum*) とンジョム (*njom*) である。しかし、このオクムとンジョムは、それぞれまったく異なる概念である。これらをどちらも仮面と訳すことは、民族誌的にはエミク的なやり方ではない。しかも、これらの用語を詳細に検討してみると、これらは、およそ私たちが仮面という用語から想像もしないような意味内容をも指すものであることが明らかとなる。

3. オクムとンジョム

まず、オクムとンジョムについて、エジャガム人たちがこれらに与える説明とその英訳、そしてこれまで欧米の研究者が与えてきた英訳を確認してみよう (表 1)。どちらかといえ、オクムのほうは比較的、私たちが仮面と呼ぶものに近いようだが、ンジョムのほうはまずもって「薬 (medicine)」である。

³例えば、モノとしての仮面が、その「物質性」ゆえに独特の相互交渉を人間の五感との間で繰り広げており、その経験が仮面を用いた「変身」を時間的にも空間的にも枠づけているということ、そしてそれは、モノを用いない「変身」とは、その背後にある身体観も含めて区別されるべきであるという見解が得られた。

ンジョムは「薬」とはいつでも、身体の症状に直接働きかける「薬」ンジャン (*njan*) —いわゆる薬草や、西欧医学で使用される薬品もンジャンに含まれる—とは区別されており、妖術 (*oje*) に対抗する「呪薬」のことである。妖術が日常的な脅威となっているエジヤガム人は何種類ものンジョムを使用しており、その形態はさまざまである。その中には、私たちからみれば仮面とみえるオバシンジョム (*Obhasinjom*=「呪薬の神」、「最強の呪薬」) があるほか、いわゆる偶像にみえるものもある。一方、バッファローの角に動植物素材の混合物を詰めたものや、植物の葉で植物素材の混合物を包んだものもある。

表1 オクムとンジョムの相違

	エジヤガムによる英訳	欧米の研究者*による英訳
<i>okum</i>	mask, masquerade, juju, masked dancer, society	mask, image, society, club, social club
<i>njom</i>	medicine, mask (Obhasinjom の場合のみ), juju, society, masked dancer (Obhasinjom の場合のみ), white magic	medicine, mask

*Talbot(1912), Thompson(1974), Nicklin(1984), Röschenthaler(1996)から

これらは、その外観上の相違にかかわらず、すべてンジョムである。オバシンジョムは、概念上は葉の包み物と同じ仲間分類されるものである。その外観や構成素材だけをみれば、例えばオバシンジョム(写真1)とオクム・ンベ(写真2)、あるいはアンブ(写真3)、オクア・アメット(写真4)は一見すると同類のようにみえるが、オバシンジョムとそれ以外はじつは別ものである。オバシンジョムは、その外観と「物質文化」的な観点からみれば同類にみえるオクムではなく、あくまでも葉の包み物(写真5)と同じ仲間なのである。

いずれにせよ、「薬」は、仮面と聞いて私たちが思い浮かべる *mask* や *persona*、「おもて」とはまったく異なるものである。少なくとも、現在の私たちの常識では、「薬」は人間の顔や個人の性格、社会的立場と通じる部分はない。かろうじて、*mask* の語源のひとつとして指摘される古代ギリシア語の「呪う」、「人の悪口をいう」などの語が意味する呪的行為に、「呪薬」と通じる部分があると指摘し得る程度である。

さらに、オクム、ンジョムともに興味深いのは、それぞれにモノだけではなく、モノを身につけた人間、モノを保持・使用する人びと、この場合には「結社」、さらにはモノに備わる「力」までも指すのに幅広く使われているという事実である。「オクムの頭 (*echi okum*、複数形は *achi okum*)」という語は、あるオクムの頭部、つまりモノとしての仮面の頭部を指すとともに、その結社の幹事メンバーを指すのにも用いられる。例えば、オクム・ンベ (*Okum Ngbe*) の仮面衣装の頭部と、ンベ結社の幹事メンバー (ピジン・イングリッシュではコーディネーター・オブ・ソサエティ) は、いずれも「ンベの頭 (*echi Ngbe*)」と呼ばれる。現在の私たちが、片やモノとしての仮面とみなす対象と、片や社会組織の中のあ

る特定の役職とが、同じ名称で呼ばれるのである。

オバシンジョムの場合でも、「ンジョムの頭 (*echi njom*)」という用語は、モノとしてのオバシンジョムの頭部、すなわちワニの頭部の形状に彫り出された木片に、エボシドリやオウムの羽毛と「四つの目 (丸い鏡)」、「小さいンジョム (*mmoninjom*)」を取り付け、その上から動植物の混合物を吹き付けられたモノ—これはしばしば、生卵や鶏の血が振りかけられ、語りかけの対象となる— (佐々木 2000) と、オバシンジョム結社の幹事メンバーのどちらをも指す。両者は、オバシンジョムの「頭」に相当するという点においては同一なのである⁴。

これらの事例が示唆しているのは、エジャガム社会においては、私たちが通常仮面と考えているような特定のモノ—人間の顔や身体を覆う物質的存在—のみが、それ自体で独立した概念の対象として認識されているわけではないということである。もちろん、私が五感で感知できるようなモノ、つまり物理 (学) 的な「物性」をそなえた対象が現に製作され、使用されていることは事実である。しかし、オクムやンジョムという用語は、私が例えば仮面や呪薬と呼ぶモノそのものだけではなく、それらのモノの使用にかかわるあらゆる存在を指している。

しかしながら、以前に指摘したように、現在の *mask* の語源が呪的行為や幽霊、妖術師を指していた (佐々木 2012: 32) のであれば、*mask* をモノたる仮面に限定して使用するようになったことのほうがむしろ時代的に新しく、近代西欧的な発想によるものであるかもしれないのである。そしてそれは、絶対的な自我の存在、*individual* たる「個人」を前提とし、さらにその個人のアイデンティティを顔に求める発想と無縁ではない。しかし、非西欧諸社会の事例を対象とした仮面研究では、この発想から一度、脱却してみる必要があるということ、エジャガムの事例は示唆している。

4. オクムとンジョムの「物質性」

オクム、ンジョムがそれぞれ、動植物由来の素材や化学繊維、金属製品などを用いて製作された人工物である以上、民族誌家はそれらの当該社会における意味づけを知ろうとする。オクムやンジョムを構成するために、どのような素材が使用されるのか。それらが選定される何か固有の理由があるのか。そしてそれらは「科学的な根拠」をもつのだろうか。物質文化としてのモノを考えると、民族植物学や民族動物学はこうした好奇心に添うものであるが、文化的相対性と科学的普遍性の双方を視野に入れたものといえる。

私は、オクムとンジョムについて調査するとき、物質文化研究としての観点からの調査、具体的にはそれぞれの形態、材質、色彩、製作方法、製作技術、製作者、使用者、使用目的と使用時期、製作時や使用時の約束事 (禁忌も含む) についての情報も得ている。要するに、モノをめぐる 5W1H 情報の徹底的な収集である。また、材質に関する民族植物学ないし民族動物学的な調査も実施している。そして、それらの資料を得ることは一応、でき

⁴なお「頭」は、「チーフ」、「首長」とはまた別の概念である。「首長」はントゥファン (*ntufan*) である。オバシンジョム結社の首長は「ントゥファン・オバシンジョム」と呼ばれる。

る (佐々木 2000: 168-173)。紙数の関係上、ここでそれらすべてを再掲することはできないが、その一部を示す (表2)。

このような観点でおこなわれる調査からは、それぞれの素材はそれぞれ相応の理由をもって用いられていることが明らかとなる (その「科学的妥当性」のほうは、時として怪しいけれども)。エジャガムの人びとは、しかるべき素材を、しかるべき理由で配置したモノを、オクム・ンベとかオバシンジョムとしているのである。これらは、確かに「物質性」を備えたモノである。そして、人間が感知し得る物質世界を共通の与件としてみなす限り、こうした調査は客観的かつ科学的な手続きとして必須であるし、有効である。もし、このような資料がなければ、民族誌家が見てきたと言い張るものに関する共通理解を得ることはできないであろう。

表2 物質文化としてのオバシンジョム (頭部と衣装)

	物質文化上の情報/意味づけ
「ンジョムの頭部」	<ul style="list-style-type: none"> ・ワニの形態の頭部にエボシドリ (学名: <i>Corythaeola cristata</i>) の羽毛/ワニは水陸両用の強い動物、エボシドリは狩るのが難しい賢く俊敏な鳥。両者の力で水中、陸上、空中で妖術師を追跡する。 ・材質はアフリカワタノキ (学名: <i>Ceiba pentandra</i>) / 人に話しかける木、賢い木、ジュジュの木。 ・前面と側面に取りつけられた四つの丸い鏡/「四つの目」で妖術師を発見する。 ・上部に取りつけられたモニンジョム (ンジョムの一種) / オバシンジョムの活動を妨害する妖術師を盲目にする。
「ンジョムの布」(「服」) 「ンジョムのガウン」	<ul style="list-style-type: none"> ・黒い化学繊維製布と、そこに取り付けられたイガイ (二枚貝)/妖術師は夜に活動する。黒色は夜を示しており、イガイはオバシンジョムの耳。夜、妖術師の活動に耳をすましている。 ・ラフィア繊維の縁取り/ラフィア繊維は雷からの防御となる。オバシンジョムを雷から守る。 ・黒、白、赤の首飾り/黒、白、赤はこの世界の三大要素を示す。オバシンジョムはこの世界のすべてを見通す。

*所持品も含めたより詳細な情報は、佐々木 (2000) を参照のこと。

しかし、こうした調査で得られる情報は、私たち、すなわち近代科学主義の世界になじみのある、それもとくに知識人向けのものにすぎないということには常に自覚的である必要がある。エジャガムの人びとは、調査者の問いにつきあって色々と答えてくれているが、少なくとも、モノたる仮面とその着用者、仮面を保持・使用する社会組織、仮面に関連す

る力などを同じ用語で呼ぶ人たちが、調査者と同じように「物質性」をとらえている保証はどこにもない。

例えば、「ンジョムの頭」、すなわちオバシンジョムの頭部は、アフリカワタノキの材でつくられている。エジャガム社会においてはこの木が「人に話しかける木」、「賢い木」、「ンジョムの木」、「ジュジュの木」などと説明されていることと、オバシンジョムが最強の「呪薬」であり、人びとに「語りかける」託宣をおこなうことの間には関連があるようにみえる。しかし、そうした説明を得たからといって、次に同じ「ンジョムの頭」と呼ばれるオバシンジョム結社の幹事メンバーの材質を問うことまでは考えないのが普通である。ここでは、「物性」に対する暗黙の前提が、人間と木を同じ次元で考えることをさまたげてしまう。

同様に、オバシンジョムの頭部が、7年ごとにつくり変えられる（更新される）ことが望ましいとされていると聞くと、私はそれを、彼らが「オバシンジョムの力を維持する」目的と関連づけて語ることに注目する。モノをつくりかえることで、オバシンジョムの力を維持するという発想は、「物質的関与」の観点からみても興味深い。しかし、私はそうした文化的意味づけを学びつつも、一方で、熱帯雨林の気候条件のもと、頻繁に鶏の血液や卵、動植物の混合物などをふりかけられる木片の運命を考える。もちろん、エジャガム人が「木片が虫に喰われて朽ち、あるいは腐食するから、定期的につくりかえるのだ」などと語ることはないのにもかかわらず、である。

オクムとンジョムに関わる「物質性」の理解は、このようにエジャガムに特有のあり方で存在している。オバシンジョムの黒いガウンと、オクムのひとつ、オクア・アメットの「女オクム」の赤い衣装は、ともに化学繊維でできている。色こそちがうが、素材からみる限り、両者に差異はない。しかし、エジャガムの人びとは、これらがまったく別ものであると語る。その相違は、オクムとンジョムの相違に対応している。同じ化学繊維が用いられているということは、その際には問題とはならないのである。

ただし、オバシンジョムの衣装は「ンジョムの布 (*nku njom*)」、オクア・アメットの「女オクム」の衣装は、「女オクムの布 (*nku nkae okum*)」と呼ばれる。「布」は「服」も含む。これらはいずれも、時間がたてば劣化し、また虫やネズミに喰われることもあるという。これは、私の質問に対してエジャガムが初めて考えた回答にすぎず、普段はそのような発想はなく、考えてもいないという可能性を否定することはできない。もちろん、民族誌家として、人類学徒として、私はエジャガムを自然科学的見地から「説得」することは自分に禁じているつもりである。では、これは「物質性」について、エジャガムと私のあいだで共有できる理解があり得るということを示しているのだろうか。

5. 「物質性」をめぐる複数の理解

⁵レンフルーにしたがえば、「物質的関与」理論では、人間の頭の中にある抽象的な観念が具体的なモノのかたちで表象されるのではなく、人間は具体的なモノとの相互作用をとおしと考えるとみる (Renfrew 2004; Malafouris & Renfrew(eds.) 2010)。私も、この考え方は表象主義を脱却するうえで有効とみなしている。

オクムにせよ、ンジョムにせよ、それらを補修したり、作り替えたり、買い換えるときがある。こういうときは、「物質性」をめぐる私とエジャガムの人びとのあいだの共通理解、あるいはズレを知ったり確認したりする格好の機会となる。

1994年7月、それまで数年間にわたって活動を休止していた（「眠っていた」と表現される）オバシンジョムが、活動を再開した。このとき、数年ぶりに箱から取り出された広げられたオバシンジョムの衣装の状況は、次のようなものであった。オバシンジョムの頭部は痛んではいなかったが、頭部に取り付けられているエボシドリの羽毛をはじめとする動物素材は劣化していたし、その「ンジョムの布」、つまりガウンは虫食いやネズミの被害にあって穴だらけになっていた。人びとは「ああ、虫に喰われている」とか「ネズミがやったな」などと会話し、「虫やネズミに喰われた衣類」という、私たちにとってもごく日常的なレベルの認識があることが確認できた。

そして、この劣化して穴のあいたガウンを刷新するために、新しい黒い布が購入され、裁縫された。それは、私にとってもごく「常識的」な世界であった。すなわち、しかるべき寸法の黒い布を切り、組み合わせ、縫い合わせ、新しいガウンをつくりあげる過程であった。この過程では、私は自分が昔、中学校の家庭科の時間に習った知識で会話をかわすことができた。

一方、2003年8月には、「オクム・ンベの服 (*nku Okum Ngbe*)」、衣装が新調された。これは、古くなった衣装の代わりに、新しいものが購入されたのである（佐々木 2008: 209-210）。それまで使用されていた衣装は化学繊維（毛糸）を編んでできていたが、新しいものはテグスを編んでできたものであった。この衣装に関しては、私が聞き取りから得た情報によれば、これまでに少なくとも4回は材質が変化している。すなわち、豹の毛皮からラフィア繊維、そして化学繊維（毛糸）、化学繊維（テグス）、という具合である。

この材質変更には理由がある。それは、手に入る衣装のなかで「より強く」、「より耐久性がある」ものを求めた結果である。これは、見た目のよさと結びつきつつ、より「よい」ものを追求したとの説明であった。ただし、この材質の変遷は、エジャガムたちにはとくに意識されておらず、私の質問を受けて回答した、それも高等教育を受けた一部の若者以外には、材質の変遷を説明する者はいなかった。耐久性の高いものを求めることと、より見た目によいものにすることは、いずれも、エジャガム語では「よい」ものを求めるという一言に集約されていた。私が毛糸とテグスの違いについて尋ねても、彼らの返答は「なぜそんなことを聞くのか?」、「それが何か意味があるのか?」に終始するのみであった。

オクムにせよ、ンジョムにせよ、エジャガムは何らかの具体的な物質を使ってこれらを構成し、使用している。したがって、それぞれの物質に固有の「物質性」に対する認識もっている。ただしそれらは、科学的な素材の相違がもつ意味に関するものではなく、それらがオクム、ンジョムと関連するわけでもない。肝心なのは、オクム、ンジョムのそれぞれの使用目的にかなう構成素材としての認識である。したがって、オバシンジョムのガウンの素材として使用されている黒い化学繊維の布も、もっと物理的に強い、あるいは見た目に良いような素材があれば、それに取って代わる可能性がある。

動植物由来の素材であれ、布であれ、金属であれ、経年変化と虫やネズミの害による劣化は避けられないが、これらはオクムないしンジョムの力を維持するうえでは問題であり、

定期的に補修や刷新を受ける。興味深いのは、この場合には、布や金属の経年変化という知識もあって、その次元での会話も確認できることである。

同様に興味深いのは、オクムの構成素材として見ていようと、あるいは布として見ていようと、エジヤガム社会では古いモノをずっと使い続けるという発想はあまりなく、比較的あっさり作り換えられ、買い換えられることである。したがって、日本のように何百年も使い込まれたモノを珍重するような習慣は存在しない。近隣のイボ社会におけるムバリ・ハウスや、カメルーン高地バミレケ社会の王の記念像などの事例はこれまでも報告されているが、それらはどちらかといえば製作過程に重点が置かれるものであり、完成後は放置されるのが常であった。エジヤガムも含め、これらの事例におけるモノの寿命に関する理解は独特である⁶。

ただし、それでも、私が先ほどもった懸念、すなわち熱帯雨林の気候条件のもと、頻繁に鶏の血液や卵、動植物の混合物などをふりかけられる木片の「生涯」について話したとき、エジヤガムの人びとは私のその見方も理解したし、実際にそうした知識ももっていた。彼らは、かつてロビン・ホートンが西欧科学に対置させた「アフリカの伝統的宗教」(Horton 1967)の思考にのみ支配されているわけでは決してない。その木はエジヤガム人の前にあろうと、私の前にあろうと、虫に食われるときには食われるし、朽ちるときには朽ちる。そのうえで、「『白人』たちがそう考えるのは知っている。でも、私たちはそのようには考えない」ともつけ加える。

このように、モノの「物質性」をめぐる理解は、少なくとも、社会文化的な理解と並行して、物質であるがゆえに自然界からの影響に束縛される側面に対する理解が存在する。これらは別に相矛盾するものではない。オクムやンジョムが劣化するのは、これらが活動すると不利益を被る者の妖術によると説明されることがあっても、ガウンの補修や刷新の場面では、布を入手し、切断と裁縫をおこなうわけであるし、そのレベルでの知識と技術は併存している。そして、この部分については、社会文化的文脈を超えて共有することが可能なのではないだろうか。私が、エジヤガムの人びととモノをめぐる議論するなかでわかったことのひとつは、このような「物質性」をめぐる複数の理解の併存であった⁷。

こうした「物質性」をめぐる複数の理解の併存は、私たちにも思い当たるものである。仏像を拝む者は、その仏像が木一木の種類にとどまらず、その分類上の学名も知っているかもしれない⁸でできていることを知っている場合でも、木を拝んでいるとは考えない。彼／彼女が拝んでいるのは、仏像以外の何ものでもない。しかし、もし民族植物学的な質問を受けた場合、それに応じた回答もできるだろう。その木の素材としての特徴、例えば

⁶クリフォード・ギアツは、人びとの記憶が薄れていくとともにゆっくり風化していった、あるバミレケの王の像の事例をあげながら次のように問いかけている。「ここでは形式は一体どこにあるのか。像の形にか。それともその経歴の形にか。もちろん、それは両方にある。しかし、その運命、つまりその量の配分やその表面のつやと同様意図された運命を考慮に入れずしてはいかなる像の分析もその意味を理解し、その力をとらえることはできないであろう。」(ギアーツ 1991: 206)

⁷これを、単純に「なぜ (why)」と「どのようにして (how)」の併存と考えることは早計であろう。ここでいう併存は、「なぜ」や「どのようにして」に、それぞれ存在する複数性のことである。

重いとか軽いとか、柔らかくて彫りやすいとか硬くて彫りにくいとか、湿気に強いとか弱い、虫食いに遭いやすいとか遭いにくい、などの知識もあるかもしれない。しかし、仏像が仏像であることに変わりはない。

こうした理解のあり方は、仏像との関わり方によっても異なる。彫り師には彫り師の、保管者には保管者の、寺院関係者には寺院関係者の理解があろう。これはエジャガムの場合でも同様である。オクムやンジョムをめぐる「物質性」の理解も、エジャガム社会において単一で一枚岩的なものではない。そのうえで、例えばモノの寿命に対する認識、モノとそれを用いる人間や社会組織を同じ概念としてとらえるような、そのあり方などは、ある程度共通する傾向がある。

これらを丹念にとらえることが民族誌としての作業である。そして、その際に重要なのは、「物質性」のとらえ方が社会によって異なっている可能性を念頭に置きつつ、物質が自然界からの影響に「どのように」束縛されるかという点に関する理解と、それに対応する知識と技術についての議論をすりあわせながら、その議論の過程をとおして、当該社会における「物質性」のとらえ方に迫っていくことではないだろうか。その過程では、民族誌家とフィールドの人々がお互いに、それまで思いつかなかったような新しい見方に気づくこともあるかもしれない。民族誌家による一方的な調査と記述ではなく、民族誌家とフィールドの人々との協働が前提となるべき現代の民族誌記述においては、このような過程こそが重要である。

6. おわりに

ここまで論じてきたことは、いわゆる自然相対主義的な視点と通底する側面をもつ。例えば「対称性の人類学」の必要性を説くブルーノ・ラトゥールが指摘するように、もし文化相対主義が自然に対する理解を客観的与件とし、人間の文化の表出のしかたの多様性を追求するものであるのに対して、自然相対主義はその前提としての自然の理解自体が多様であることを認める考え方であるとするなら (Latour 1997)、モノの「物質性」のとらえ方の多様性を視野に入れることは自然相対主義的な態度といえる。そして、ラトゥールもいうように、絶対的相対主義に安住するのではなく、相対的相対主義、ないし関係主義的にそれらを架橋していく作業は、視点の共約可能性や翻訳の可能性を追求する点で、人類学にとって有用である。

自然を客観的与件とし、人間が感知し得る物質世界を普遍的なものとし、科学主義的にモノをとらえるだけではたしかに片手落ちである。しかし、「物質性」のとらえ方が多様であり、モノあるいは身体に対する見方が多様であると主張するだけでは、彼我の相違点をいたずらに強調する、新たなエキゾティシズムに陥る危険性もある。そして、存在論的相対主義にとらわれて、私たちはモノを目の前にしていながら、何も語るができなくなる。これを回避するうえで有効な作業のひとつは、フィールドの中で視点と認識の共約可能性を模索することである。

この小論では、その試みの起点を示した。エジャガムのモノのとらえ方には、近代科学の前提とは異なっている点がみられる一方で、それぞれの物質が自然界からの影響に「ど

のように」束縛されるかという点に関する理解と、それに対応する知識と技術については、社会文化的な文脈を超えて共通の理解があり得る。もちろん、そのある部分は、近代式学校教育の普及の結果と考えることもできなくはないが、この領域から出発して、モノの見え方、とらえ方について議論し、その過程を記述することはできるはずである。

従来の博物学的な関心から発展してきた物質文化研究と、モノに関する詳細な情報を収集する作業は、植民地主義批判の教訓を自問自答しながらすすめる限りにおいて、決して無駄な営為には終わらないだろう。モノを計量し、モノの形態、材質、色彩、製作方法と製作技術、製作と使用をめぐる社会的文脈を把握する。それを、対象社会のモノを単に自分たちのやり方で把握することで終えるのではなく、対象社会の人びととの議論や意見交換の起点とするのである。そこから、モノのあり方と「物質性」に関する認識の異同を丹念に検討していく作業を展開できるなら、それはモノの社会的機能やモノに託された象徴的メッセージを解読することとは別の研究領域を開拓するであろう。

以上のような視点と手法をもつなら、近代科学主義に基づいて徹底的にモノから情報を引き出そうとする試みは、依然として一定の意義をもち得る。物質文化研究といいながら、モノの具体的な情報に何ひとつ言及しないような研究ほど、空虚な言葉遊びはないからである。

参考文献

古谷嘉章

2010 「物質性の人類学に向けてーモノ（をこえるもの）としての偶像ー」『社会人類学年報』36号：1-23。

ギアーツ、C.

1991 「文化システムとしての芸術」、梶原景昭・小泉潤二・山下晋司・山下淑美（訳）、『ローカル・ノレッジー解釈人類学論集ー』、pp.164-209、岩波書店。

Gibson, J. J.

1979 *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston (MA): Houghton Mifflin.

Henare, A., M. Holbraad & S. Wastell (eds.)

2007 *Thinking Through Things*, London & New York: Routledge.

Horton, R.

1967 “African Traditional Religion and Western Science”, *Africa* 37: 50-71, 155-187.

Knappett, C.

2007 “Materials with Materiality?”, *Archaeological Dialogues* 14-1:20-23.

Latour, B.

1997 *Nous N'avons Jamais été Modernes : Essai d'Athropologie Symétrique*. Paris: La Découverte.

Malafouris, L., & C. Renfrew (eds.)

2010 *The Cognitive Lives of Things: Recasting the Boundaries of the Mind*, Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research.

Miller, D.

2007 “Stone Age or Plastic Age?”, *Archaeological Dialogues* 14-1:23-27.

Nicklin, K.

1984 “Cross River Studies”, *African Arts* 18-1:24-27, 96.

Ingold, T.

2007 “Material against Materiality”, *Archaeological Dialogues* 14-1: 1-16.

Renfrew, C.

2004 “Towards a Theory of Material Engagement”, Demarrais, E., Gosden, C. & Renfrew, C.(eds.), *Rethinking Materiality: The Engagement of Mind with Material World*, pp.23-32, Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research.

Röschenthaler, U.

1996 *Ejagham*, New York: The Rosen Publishing Group.

1998 “Honoring Ejagham women”, *African Arts* 31-2: 38-49, 92.

佐々木重洋

2000 『仮面パフォーマンスの人類学—アフリカ、豹の森の仮面文化と近代—』、世界思想社。

2008 「感性という領域への接近—ドイツ美学の問題提起から感性を扱う民族誌へ—」
『文化人類学』73巻2号：200-220。

2012 「仮面と物質性—仮面論の再考に向けて—」『名古屋大学文学部論集哲学』53号：31-51。

Talbot, P. A.,

1912 *In the Shadow of the Bush*, London: William Heinemann.

Tilley, C.

2007 “Materiality in Materials”, *Archaeological Dialogues* 14-1:16-20.

Thompson, R. F.,

1974 *African Art in Motion*, Berkley & Los Angeles: University of California Press.

写真 (すべて著者撮影)

写真1 オバシンジョム (Obhasinjom)



写真2 オクム・ンベ (Okum Ngbe)

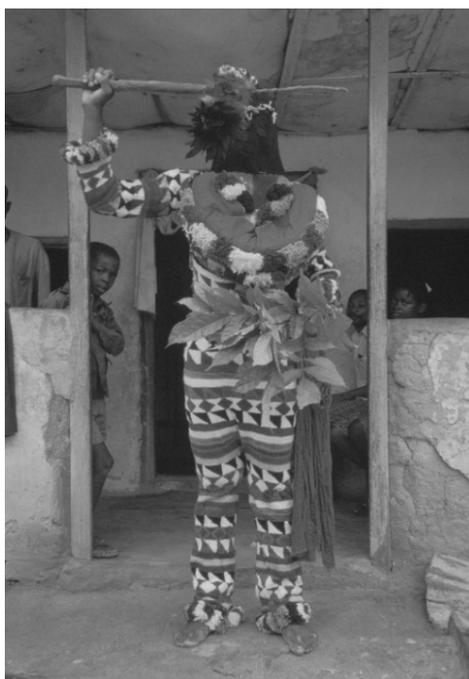


写真3 アンブ (Angbu)



写真4 オクア・アメット (Okua amet) (写真はその中の「女オクム (nkae okum)」)



写真5 ンジョム（「呪葉」）のひとつで、家の中を外敵から守るために設置されたもの

