

いかさま施術師の条件

はじめに

私が調査してきたケニア海岸地方のドゥルマの人々のあいだで一般に行われている施術（uganga）、とりわけ妖術系の施術において披露され、人々に大きな感銘をあたえる演出のなかには、私から見るとあからさまなトリックにしか見えないものがしばしば含まれていた。喋る瓢箪（腹話術じゃないのか？）、歩く瓢箪（君が動かしてるのは見え見えじゃないか）、伸び縮みする占い棒（添えた手の角度が違ってるぞ）、誰もいない暗闇の中から聞こえてくる声（きっと腹話術）などなど、私にはどうみてもトリック、それゆえいかさまにしか思えない演出である。病気を含むさまざまな災いに苦しんでいるクライアントに対する治療と称する実践において、なぜこのような手品まがいの行為が横行しているのだろう。こうした施術師（註1）は、人々の無知につけ込む「いかさま師」たちなのだろうか。

親しく付き合うなかで、これらの施術師たちの誠実さや治療に取り組む際の真剣さがわかってくる一方で、自分の施術の肝心な部分については秘密めかして口を割らない彼らに、私は胡散臭さを感じていた。そもそも周囲のドゥルマの人々自身の意見が分かれていた。評判の施術師に対して、彼が行う不思議とその治療効果について誉めそやす意見がある一方で、やっていることはほとんど変わらないように見える別の施術師については、なんの力もなく施術にも効き目がなくせに「工夫 welevu」で人からお金を巻き上げようとしているだけだとの疑いが表明される。同じ施術師をめぐるこうした意見の対立が見られることもある（註2）。

しかし一つの社会の中心的制度——病気治療に関する実践——の大きな部分が「いかさま」によって占められているなどということがありえるだろうか。施術におけるトリックの問題についてどんな風に考えるべきかは、調査を始めた当初からずっと付きまどってきた難問のひとつだった。私には信じられないインチキだが、彼らはそれを信じているのだ、私自身の見解は括弧に入れておくべきなのだ、などといった物分りの良いやり方で片付けるわけにはいかない問題だった。

しかしそれを文章化することには躊躇があった（註3）。施術が病気の治療に関係している場合、日本人から見て周辺の諸社会で行われている西洋近代医療以外の施術＝治療行為は、デフォルトでインチキ医療とかいかさまと見なされてしまう傾向があるので、そこでのトリックの使用を問題にしたりすれば、それ見たことか、そんな治療行為がいかさまであることなど先刻承知といった仕方で自明性の領域へ廃棄されてしまうのが目に見えているからだ。この傾向は、しばしばそれとは逆の、奇蹟に対する期待と魅了の裏返しであったりするので、話はさらに面倒である。トリックやいかさまであることを証明しようと躍起になること自体、本物の奇蹟——必死に否定しようとするほど「もしかしたら…」という形で頭をもたげてくる——に対する消しがたい執着を示している（註4）。ときおりメディアを賑わすフィリピンやブラジルの「心霊手術」の例のように、それはし

ばしば我々にとって、疑いを掻きたて反発や軽蔑を引き起こすと同時に強烈に魅惑し熱狂を吹き込みもする対象であり、我々を結局は同じものの裏表であるこの両極端に引き裂くのである。トリックに拘泥することは奇蹟の可能性に呪縛されることでもある。

我々自身の想像力に由来するこうした問題の眺め方から、いったん距離を置かなければならない。こうした実践を行っている当の人々の倫理性を問うなどという頓珍漢な議論——治療行為においていかさまを働くなどということが許される倫理的な文脈が存在するのだろうかという問いの形をとる——に陥ってしまわないためにも。我々がフィリピンやブラジルやアフリカのこうした実践者たちを断罪して見せたり、熱狂的に持ち上げ崇拝して見せたりするのは勝手であるが、そんなことは当の実践者たちにとっては余計なお世話である。この余計なお世話を通じて、熱狂的な日本人が心霊手術を求めてフィリピンに詰め掛けたり、マスコミがトリックを暴こうとする／奇蹟を信じ込もうとする目的でさまざまな検証を企てて押し寄せたりすることが、当の実践を変質させるという過程は現に進行しており、異種の想像力空間の交錯のなかにいかに新たな社会的リアリティが打ち立てられていくかの興味深い事例を提供している（e.g. クリップナー&ヴィロルド 1986）。しかしだからといって、研究者自身も一緒になってその流れに飛び込んで、いったいどうしようというのだろうか。

タウシグの最近の、それ自体がトリッキーではあるが刺激的な議論も、この同じ眺め方の呪縛から完全には自由にはなっていない。彼は、シャーマンの施術における手品のなトリックや離れ業の巧みな披露について、それが人を殺したり癒したりという生死にかかわる深刻な営為と結びついているという事実を驚かせてみせる。さらに、シャーマンの施術の制度はそのトリックを疑い暴きたてようとする実践に取り巻かれているが、そのことがシャーマンの施術の力を失墜させるどころか、まさにその力にとって不可欠のだと論じる。施術はトリックであるくにもかかわらず力をもつのではなく、むしろトリックであるくがゆえに、そしてその事実の暴露を通じて力をもつのだと言う。施術者の真の技量は、巧みに隠しおすこと（skilled concealment）にではなく、この巧みに隠しおしているという事実を巧みにばらすこと（skilled revelation of skilled concealment）のなかにある（Taussig 2003:272-273）。パラドクスをもて遊ぶ議論はタウシグの得意技であるが、施術において行われていることをトリックとして認定したことが、シャーマンの施術を逆説的な現象——いかさまをその中心部にもちながら同時に人々からおおいに頼りにされてもいる、生死の重大問題にかかわる技術という——に見せてしまい、それに対する説明に逆説に次ぐ逆説という相貌を与えてしまうそもその原因だったとは言えないだろうか。

本稿では、病気や災厄に対抗する施術にしばしば広く見られる上記の特性を、トリックや欺瞞という文脈とは別の視点から理解する可能性について検討してみたい。

ミメシス

我々の眼にトリックやいかさまとうつつる実践に共通する中心的な特徴として、それらが

さまざまな仕掛けや技、道具を用いて、何かが起こっているという「見掛け」を作り出す実践であるという点をあげることができる。患者の体内からその病気の原因を取り出してみせる世界中に広く見られる施術では、何かが実際に体内から取り出されるわけではなく、口の中にあらかじめ含んでおいた血まみれの羽毛や、手の中にたくみに隠し持った木炭片などを用いて、それらが体内から取り出されるという「見掛け」が作り出される。まさに見掛けだけが作り出されるという点で、こうした施術はいかさまの名に値するよう見えるのである。

しかし、それでは次のような事例についてはどう考えれば良いだろう。西アフリカのある地方で死者の服喪明けに行われるニヤスと呼ばれるダンスについての記述である。

「ニヤスでは、一人の全身を白く塗った、あるいは白い斑点模様を施された踊り手が、死者の小屋の垂木の陰に潜んでいる。死の太鼓（ンク・アウゥ）が打ち鳴らされ始めると、この踊り手は草葺の屋根を内側から突き上げて、草葺を上下させる。突然彼は屋根を破って躍り出ると、屋根を滑り降り、地面に降りたつと、勢い良く旋回しながら踊り始める。しばらくすると村はずれのバナナの茂みから、一人の男が剥いたバナナの茎をもってでてくる。彼は踊り手の背中を打ち、それが合図となって踊り手はくるくる回りながら森の中へと姿を消していく。この踊りは、死者の霊がかつての住処を離れて、他の霊の呼びかけに応じて、死者の村に向って出発していくことを表象している。」（Fernandez 1982:238）死者の霊がいつまでもとどまっていることは生者にとって危険であるので、死者の霊にはさっさと死者の世界へと行ってもらわねばならない。死者をちゃんと旅立たせることは、生者にとっては自分たちの安全が懸かったおそろかにはできない一大事であり、ニヤスはそのためのものである。ニヤスでは死者の霊が小屋の屋根を抜けて森の中の死者の世界に向っていくのだと言われるのだが、この屋根を破って現れて踊りまくり、森の中へと去っていく白塗りの踊り手を、本物の死者の霊と勘違いする人など——おそらく小さい子供たちを別として——誰もいない。村人の誰かが死者の霊に扮しているだけであることを皆知っている。死者の霊が去っていくという「見掛け」が作り出されているだけなのである。だからといって、こうした「儀礼」については、人類学者はそれを子供だましのトリックだとか、いかさまだとか言いたてることはめったにない。

上の引用でのフェルナンデスの解釈にも見られるように、人類学はこうした「儀礼」を表現行為、表象行為として見ることに馴染んできた。しかし、屋敷や村にとどまり続ける死者の霊が病気や死の実際の原因に数えられるような社会——死者の霊に本当に立ち去ってもらわなければ現実に困ってしまう社会——では、仮に人類学者が考えるようにこの「儀礼」が表現行為に過ぎないものだったとすれば、問題は単に先に延ばされるだけである。死者の霊が立ち去ることを「表現」あるいは「表象」すれば、なぜ本当の死者の霊も実際に立ち去ってくれるのか、という都合の良い理屈の根拠を今度は説明しなければならないことになるからである。表現行為であるとか表象行為であるとか言い換えても、何の解決にもならない。問題は、実際に死者の霊が死者の国へと立ち去るという出来事を生じさせ

ねばならないところで、その出来事の「見掛け」だけが作り出されている——垂木の陰に潜んでいるとか、内側から草葺の屋根を突き動かして見せるとか、全身白塗りで激しく踊って見せるとかの凝りに凝った道具立てをつかって——ということであり、体内からの病気の原因の取り出し施術がいかさまだというなら、こちらだって十分いかさまになってしまうということなのである。

死者の霊が日常の病気や不幸の原因として問題になるほど厄介ではない日本の場合にも、初盆で一時帰省したとされる死者の霊を、もう一度死者の世界に送り返す灯籠流しのような行事がある。実際の死者の霊が灯籠に乗って川を下っていくわけではない——ちょっと下った下流でゴミとして回収されるのが通例であるので、本当に死者の霊が乗っているとすればひどい話である——という理由で、それをトリックだとかいかさまだとか言うのは、明らかにまるでの外れである。「見掛け」を作り出すことはこの場合、日本において死者の霊との別れを現実を経験できる数少ないやり方の一つになっている。作り出された見掛けのなかに、そしてその中にしかなけなしの現実がないような場合もあるのである。

こうした「儀礼」と件の「いかさま」施術とを同列に考えることには、なお抵抗があるかもしれない。ニヤスや灯籠流しなどの「儀礼」においては、肝心の死者の霊そのものがそもそも、直接に観察不可能なとらえどころのない存在である。彼らの挙動や意図も直接確認のしようがない、そんな類の存在に過ぎない。儀礼の中で作り出される見掛けとは別に、本物の現象——本当に、あるいは実際に死者の霊を立ち去らせたり送り出したりすること——を引きあいにだそうとしても、できない相談である。どうすれば死者の霊が本当に立ち去るのか、立ち去ったことになるのか、誰にも答えられないし、死者の霊が本当に立ち去ってくれたのかどうか、確認の方法もない。それに対して、体内から病気の原因を取り出すことなら、単に取り出したふりをするだけでなく実際に取り出すことがどういうことであるのか、我々にはよくわかっている。近代外科手術で病巣を摘出したりするイメージでも事足りる。つまりこちらの施術に関しては、上記の儀礼とは違って、単なる見掛けとは別に、それとははっきりと区別できる本物の行為を考えることができるのだと、そんな反論が予想される。

しかし体内から病気を取り出してみせる施術は、近代外科手術にできることを、単に別の仕方でしょうとしているわけではないことに注意せねばならない。私が良く知っているケニア海岸部の、ドゥルマ人が人口の多くを占める一地方では、この種の施術は必ずしもそう一般的ではない——この施術を専門とするドゥルマ人の施術師には会ったことがない——のだが、1989年に隣国タンザニアからやってきた施術師がこの施術をいつか流行らせたことがある。彼は占い師でもあり、多くの人の病気を妖術使いによって体内にモノを打ち込まれたことによるもの——この種の妖術もドゥルマではけっして一般的ではないのだが——だと診断した。治療には打ち込まれたモノを体内からとりのぞかねばならないのだが、それは彼にしかできないのであった。彼の施術はさまざまな薬や植物の葉などを混ぜた薬液を患者の腹部に浴びせ、マッサージし、へその辺りから5mmほどの長さの釘

や、縫い針の先、剃刀の破片などを取り出してみせるといったものだった。私の知人の何人かはこの治療を受け、おおいに感銘を受けていたものである。施術師はこうしてけっこう荒稼ぎした後に去っていった。その後この病気診断も治療法も、この地方での一般的な施術のレパートリーに加えられることなく、すたれていった。この施術師がいかさま施術師であったのかどうかの判断は、ここでは控えよう。要点は、彼の施術がけっして近代外科手術の代用品としてなされる類のものではないという点である。それは、妖術使いによって常人には理解し得ない仕方で体内に打ち込まれたモノ——「写真のなかにも見えない」つまりレントゲン写真にも写らないモノなのだと言われる——を取り出す施術である。常人の目にも見えずレントゲンにも写らないモノを、近代外科手術で本当に取り出すことができるのなら、ぜひやっていただきたいものである。この施術においても、死者の霊を送り出す「儀礼」と同様、単なる見掛けに対して本物の行為なるものを対置することは不可能である。本物を盾にとっていかさま呼ばわりするわけには行かないのである。

ニヤスのようないわゆる「模倣」儀礼は、単に「見掛け」を作り出すことが必ずしもつねにトリックやいかさまとみなされるわけではないことを示している。施術における「見掛け」の作り出しについても同じことが言えるかもしれない。

隠蔽

仮に見掛けを作り出すこと自体がそれをトリックやいかさまにするわけではないとしても、見掛けを作り出しているだけだという事実を隠蔽したり、いかにしてそれを行っているかを秘密にすることは、その行為を十分にトリックやいかさまにするのではないだろうか。自分が何をやっているのかをわざわざ隠すのは、ばれたら困るからで、後ろめたいいかさまをしているという自覚があるから以外の何であろうか。たしかに前節におけるニヤスの踊りにしても、灯籠流しにしても、そこで作り出されているのが見掛けであり演出であることは、誰の目にも隠されていない。それに対して、体内から病気の原因を取り出して見せるとする施術においては、多くの場合、そこで見掛けが作り出され演出されているだけだという事実は隠されている。模倣的な「儀礼」との違いは歴然としている、ように見える。

しかしニヤスの儀礼において白塗りで踊る死者の霊が、実は人間が扮したものであるという事実が、もし女性や子供に秘密にされているとすればどうであろう。その秘密を口外したり、女性が万一それを知ってしまったりすると死の制裁が加えられるといった形で。そして少年の成人式（加入式）において、少年に明かされる最も重要な秘密が霊の正体であり、霊がその仮面をはずしてその下にあるのが少年の見知った人物であることを明かす瞬間が儀式のクライマックスを作っていると想定してみよう。なんのことはない、我々が目にしているのは西アフリカに広く見られた、たとえばポロのような仮面の秘密結社に類似した制度である。ニヤスの「儀礼」は秘密に取り巻かれた瞬間に、いかさまの一種に転じるとでもいうのだろうか。いや、それよりもアフリカにおける一連の宗教的・秘密結社の

活動が、そっくりいかさまだということになるのだろうか。たしかにここでは男たちは共謀して女性たちを騙していることになっている。しかしそれすら、よく言われるように、実際には女性たちはその知識を口外することを慎んでいるだけで、何が行われているのかはとっくに承知の「公然の秘密（public secret）」でしかないとすればどうであろう（Taussig 1999:133-137）。女性を騙しているつもりの方たちは、見事に女性たちに騙されている、あるいは騙された振りをしているのであり、さらに双方がその事実を知っている。

一方、患者の体内から病気の素を取り出してみせるといった、いかにも「いかさま」な施術の側でも、話はけっして単純ではない。スーダンのウドックの黒檀男（ebony man）と呼ばれる施術師たちは、この手の抽出（extraction）の治療に長け、実にいろいろな手口で体内から物体を取り出してみせる。

「ついで彼らは二人の女性に抽出を施した。それは患者たちの体や頭部から『さまざまな物体を摘み出す』ことからなっていた。施術のあいだじゅう、彼らは舌打ちや『アラー、トゥ、パ、チャ、チャ、アラー、イ、パ』などという、私が知る限り無意味な文句...を叫び続けていた。彼らは抽出した物体を水を満たした瓢箪の容器に入れていたように見えた。この容器は後にブッシュに捨てられた。... タブケは黒檀男たちが抽出を施すあいだじゅう母親の膝に抱かれていた。テンテは芝居がかった仕草で子供の腹部から大きな白っぽい地虫をひねりだして見せた（古い廃村へ遠出したおりに、この目的で使うために捕まえてあったものに違いない）。他のそれほど目立たない『物体』といっしょに、地虫は瓢箪に満たした水の中に入れられ、ブッシュに捨てられた。... 今度は彼らは手でつかむだけではなく口で吸い出して物体を抽出した。非常に自信たっぷりに、テンテは強く吸い、患者の肝臓から出たとされる血を吐き出した。」（James 1988:312-315）

すでにおなじみの類の施術である。黒檀男の結社がこの施術のやり方をメンバーだけの秘密としているという事実をあらためて付け加えるまでもないだろう。ただウドックのケースで我々を驚かせるのは、ウドック社会の男性人口の3分の1がこの結社のメンバーであり、他の同様な結社も含めると、こうした専門知識を持っていない「ただの人」の方が「ちっぽけなマイノリティ」である（James 1988: 267）という事実である（註5）。ウドックの若者にとって黒檀男になることは特別なことでも異様なことでもなく、「誰の人生にも起こりうる一種の通過儀礼のようなもの」ですらある（James 1988:280）。黒檀男の施術の秘密は、したがって、ほとんどの人にとって実は秘密でもなんでもない。また黒檀男は自分自身や自分の家族を治療することができないとされているので、彼らは互いや互いの家族を相互に治療しあうことになる。施術を受ける側も施す側も、互いに相手の手の内はすっかりわかっているのである。この状況は我々をおおいに戸惑わせる。自分でも行い自分で「いかさま」であることを熟知している治療を、自分や自分の家族の病気を治すために求めたりするだろうか。彼らとその施術を相互に施しあうという事実は、彼らがそれを「いかさま」ではなく、実際に病気を治す効果があるものとみなしていることを示している。

ランベクは、コモロ諸島のマヨツテ島における同様な取出しの施術を紹介している。「妖術を除去する」施術は、妖術使いによって患者の体の中に、あるいは小屋の床下や家畜囲いの地下に置かれたサイリ (sairy) と呼ばれる物——髪の毛や紙片、爪、割れたガラス片などが入った袋 (Lambek 1993: 275) ——を取り除く施術である。一般の人々のあいだには「サイリの除去は単なるトリックだと言う懐疑主義者も多い」が、こうした懐疑主義者も一度ならず施術師の世話になったことがあるという (Lambek 1933:280-281)。ランベクは一人の施術師の信頼を勝ち得て、他人に口外しないとの約束のうえで、ついにその具体的なやり方を教えてもらった (註6)。ランベクは「私が知り合いになった、妖術を除去する施術師たちの誠実さを、私は強く信じているし、評判の治療師による取り出し術がいかさまなどとは、けっして、いかなる場所であろうとも、私は主張しようとは思わない」と断言してみせるが (Lambek 1993:288)、この強い口調がランベクの当惑をかえって物語っているとも言える。彼が教えてもらった秘密のやり方の具体的内容がなんであれ、それが見掛けを作り出す操作であろうことは、別に教えてもらうまでもなく明らかである。だからと言ってこんな風に躍起になって施術師の誠実さを証言してみせなくとも、それをいかさまととらえることがいかに不適切であるかは、当の施術師が自分の妻の病気に際して、自ら、おまけに彼がその技を伝授した弟子たちを助手として呼び寄せてまで、この妖術除去の施術をやったという事例そのものが、雄弁に語っている (Lambek 1993:287)。それが何の実際の効果もないいかさま施術なら、まさか自分自身の家族の治療をそれでやろうとは誰も思わないだろう。実際この施術師は自分が病気の際には、仲間の施術師を呼んで自分のためにもこのサイリ除去の施術をやってもらいと語ってもいる (Lambek 1993:289)。明らかに施術師は、この施術の効果を疑っていないのである。

ウドックの例も、マヨツテの例もいずれも、そこで実際に何が行われているかを、施す側も受ける側もともにすでに知っているという状況で、身体からの病気の素の取り出し施術がなされているという、ある意味で非常に限界的な例である。そこでは、施術は死者の霊の送り出しのような「儀礼」に限りなく近いものになっている。「儀礼」にせよ、取り出し施術にせよ、見掛けを作り出すことが現実に何かを生じさせるとされているところでは、その事実が秘密にされているかどうかは、その効果の期待には直接関係はない。誰もがその演出を知っているニヤスのダンスによって、実際に死者の霊は死者の世界へ旅立ってくれるのだし、その施術が、体内から物体を取り出すという見掛けを作り出すことにあることを当然知っているはずのマヨツテの施術師は、その施術をためらうことなく自分の家族の者に施し、同様な知識を共有するウドックの黒檀男たちは、自分や自分の家族の病気治療を、仲間の黒檀男たちに依頼する。

たしかにその技法は秘密にされている。しかしそれらを職業上の秘密の類だと考えると、多くの職業につきもののありふれた話になる。焼き鳥屋の秘伝のたれや、正当な継承者にしか明かされない匠の秘伝の技を考えればわかるように、秘密にすること自体はいかさまでも騙しでもない。見掛けを作り出すこと、そこで現実に起こると期待されていること、

秘密、トリック、いかさま、これらの相互関係は、我々が当初想定していた以上に込み入っているように思われる。

ケサリード（註7）

施術師自身が自らの施術についてその内容を暴露し、それについての自らの見解を明かしてくれているような詳しい資料はめったに手に入らない。その技法が職業上の秘密であるとすれば当然のことではある。その意味では、レヴィ＝ストロースの論文「呪術師とその呪術」（レヴィ＝ストロース 1972）を介して人類学者の間で有名になった一つのテキストは、彼も言うように「異例」であり、この問題を考える上で避けては通れないものになっている。北米クワキウトルの施術師ケサリードが自ら彼と彼の同業者たちの施術について語ったこのテキストは、その職業上の秘密であるはずの施術の具体的な方法をあっさりとはばらし、施術師たちの活動に対するきわめて懐疑的、否定的見解が示されているように見える点で、まさに驚くべきものだ。それは、この施術師の存命中にボアズによって「クワキウトル・インディアン」の宗教」（Boas 1930）の冒頭に「私はシャーマンのやり方を学ぼうと欲した」のタイトルで収められ出版されている。

おそらく人類学者であっても、多くはこのテキストをレヴィ＝ストロースの論文を通じて知っているだけかもしれない。レヴィ＝ストロースの論文は、このテキストの存在を広く知らしめたという点では高く評価するべきだが、その影響は必ずしも良いものばかりとは言えない。常に魔術的な文章料理人であるレヴィ＝ストロースは、ここでもこのテキストが語る物語を、西洋人にとって刺激的で魅力的な物語に強引に仕立ててしまっており、この問題に対する我々の理解を進めるよりはむしろ妨げている恐れがある。そのためにも、やや回り道になるが、ここではあえて元のテキストとレヴィ＝ストロースが提示する物語の異同を明らかにしておきたい。念のために彼が提示する物語を要約しておこう。

レヴィ＝ストロースによると、もともとシャーマンに対して懐疑的であったクワキウトルの青年ケサリードは「彼らのトリックを見つけないという好奇心、あばきたいという願望にかられて」「足しげく彼らを訪ね」（レヴィ＝ストロース 1972:192）るようになる。その結果ついにある日、シャーマンたちから彼らの仲間になるよう誘われる。ケサリードは「二つ返事で承諾」（*ibid.*）し、彼らのもとに入門し、さまざまな教えを受けることになった。その内容は「無言劇と奇術と経験的知識の奇妙な混合」（*ibid.*）であり、そこには「失神を装う術。ヒステリー発作の真似。呪歌の習得。みずから吐瀉する技術。聴診や助産術に関するかなりの確な概念。『夢見る人』と呼ばれるスパイの利用法」（*ibid.*）、わけでも「綿毛の小房の使用」（*op. cit.*:193）の術が含まれていた。これは、病気を患部から吸い出すと称して、患部を吸い出す所作を行いながら、前もって口の隅に隠しもっていた鷲の羽毛を、自分の舌や歯茎からの出血で血まみれにして吐き出してみせるという術であった。かくしてケサリードが「シャーマンたちにかけていた最悪の嫌疑が真実であったことが確かめられた」（*ibid.*）のである。しかしレヴィ＝ストロースによると、そのとき「彼

はずでもう自由ではなく、彼がシャーマンに弟子入りしたことは外部にも知られはじめていた。」(ibid.) こうしてある日彼はある病人の家族に治療を請われることになるが、彼にはそれを断ることができない。しかし意外なことに「この最初の治療はすばらしい大成功であった。」(ibid.) このことは彼を驚かせたが、「彼自身の言葉によれば、彼が『ためらって、考え込む』ことを余儀なくされた」(ibid.) のは、彼が続いて近隣のコスキモー族を訪れた後であった。彼はそこで現地の有名なシャーマンたちの治療に同席し、彼らがかつて治癒できなかった患者（その土地のチーフの娘）に対して、自分の治療を試すことを申し出る。彼の治療はここでも再び大成功をおさめる。「ここではじめてわが主人公は動揺する」(op. cit. :194) とレヴィ＝ストロースは述べる。「これまで彼の術について、幻想をもつことがいかに少なかったにしても、いま彼が見出したのは、自分のよりももっと虚偽であり、もっと欺瞞的で、もっと不誠実な術」(ibid.) であった。「彼の方法は成果を得るのに、他方は空しい。」(ibid.) 一方、すっかり面目を失ったコスキモーのシャーマンたちも「また深い懷疑に陥っていた。」(ibid.) 彼らの理論によると病気には姿が無く見えなはずだった。ではなぜ、ケサリードが施術すると病気は彼の手にはりつく血まみれの実体になるのだろうか。彼らはケサリードを呼び出し、自分たちの理論を説明し、ケサリードに彼の施術の説明を求めるが、彼はそれを拒む。

村に戻ったケサリードは、次いで隣の氏族の高名なシャーマンの術比べの挑戦を受ける。そのシャーマンは、取り出した病気をくっつけた樹皮の被り物を宙に浮かせたり、鳥の頭部を彫ったがらを自分の手に噛み付かせたりして見せた。しかしケサリードはこの老シャーマンが治療に失敗した病人に対して、例の血みどろの羽毛の術を用いることによって再び勝利を収める。人々の信用を失った老シャーマンはひそかにケサリードを呼び出し、自らの施術のトリックを明かし、ケサリードに彼の施術の説明を求めるが、ケサリードはここでも黙ったままである。絶望した老シャーマンと娘は失踪し、一年後に戻ってきたときには気が狂っていた。

ケサリードはその後も多くの「詐欺師たちのペテンを暴露」(op. cit. :196) しながらその経歴を続ける。しかしいつしかケサリードは、「本物のシャーマンは存在する」(ibid.) と考えるようになっていく。そして彼自身はというと、「その職業を誠実に遂行し」、「その成功を誇り」、「また対抗するすべての流派に対して、血まみれの綿毛の技術を熱烈に擁護している」(ibid.) のである。レヴィ＝ストロースは言う。そこでは「自由思想家の急進的否定主義は、もっとニュアンスに富んだ感情に席を譲」(ibid.) り、「はじめはあれほど嘲笑していたこの術の欺瞞性のことは、すっかり忘れてしまったかに見えるのである」(op. cit. :197) と。

ケサリードというシャーマン名をもったこの主人公の正体が、実は、1933年に死ぬまで50年以上にわたってボアズと親交があった、ボアズがもっとも頼りにしていたインフォーマント——というよりも、ほとんど共同調査者ともいべき人物——イギリス人を父にトリングット人を母にもつジョージ・ハントその人であると知ること、このテキストに対

する見方は、後述するようにずいぶんと違ってくるはずである。ボアズがクワキウトルについて書いた一万ページを超える出版物のうち三千ないし五千ページはハントの手によるものとも言われている（Rohner 1969）。またハントはある儀式に参加していたとき、当時ポトラッチを禁じていた当局に逮捕されたことがあるのだが、その際に「自分は部族の慣習についての権威であり、この種の問題について科学者に情報を提供してきた」者だと名乗り、儀礼を単に観察していただけたと主張して釈放されている（Whitehead 2000:158）。まさに民族誌家を自任する人物でもあったのである。

しかしブランブル（Brumble 1988）のように、レヴィ＝ストロースが故意にケサリードの正体を隠していたとして彼の不誠実さを非難するのは、レヴィ＝ストロースに対していささか公平さを欠くことになるだろう。元のテキスト自体にはケサリードがハントであることを示唆する記述は含まれていない——もっともボアズのシャーマニズムについての他の記述に目を通していけばすぐに類推できることなのだが——のも事実だからである。ケサリードの正体に関する問題は後にまわし、元のテキストとレヴィ＝ストロースによるその再述との間の食い違いの検討から始めよう。

レヴィ＝ストロースが提示する物語は、近代西欧人の自画像ともいべき啓蒙主義的な合理精神の持ち主である一人の現地人の青年が、自らの懐疑を証明するべく潜入した実践の体系に逆に絡めとられ、いかさまであるはずの自らの施術が成功することにとまどい、その後も同僚のいかさまを暴けば暴くほど、逆に本物が存在するという思いを強め、ついには自らの施術の欺瞞性すら忘却したシャーマンそのものに自己成型してしまった、というアイロニカルな筋書きを前面に押し出している。

しかしこうした筋書きを元のテキストから読み取ることが、いかに原理的に不可能であるかは、少し考えて見さえすればわかることである。元のテキストは小説や伝記の類ではなく、一人の男による自分語りである。もしテキスト中に懐疑が表明されているとすれば、それはこのテキストを語っている時点における語り手自身の懐疑であるしかない。もしレヴィ＝ストロースが物語るとおりに出来事が進行していたなら、いまやかつての急進的な疑いを失い、この術の欺瞞性のことをすっかり忘れてしまっているはずの主人公には、そうしたテキストを語ることはもはや不可能だったはずなのである。シャーマンという存在を懐疑し、術の欺瞞性を痛いほど意識しているのは、長い施術師の経歴の後にこのテキストを語っているまさにその時点におけるケサリードその人なのである。

実際、レヴィ＝ストロースは元テキストを彼のありえない筋書きに沿って読解するために、かなり無理のある操作——故意の歪曲あるいは変造とすら言いたくなる——を加えている。

たとえば、そこでは主人公は元テキスト以上に懐疑に突き動かされた人物として描かれている。元テキストはたしかに懐疑から出発する。「私はシャーマンについて学びたいと欲した。それは本物なのか、見せかけられたものなのか（made up）、彼らはシャーマンのふりをしているのか。」（Boas 1930:1）しかしレヴィ＝ストロースの言うように、彼はその懐

疑に突き動かされて、まるで潜入捜査よろしく「足しげく」シャーマンを訪れたりはない。それは一回きりのエピソードなのだ。別の土地での偉大な新人シャーマンの噂を聞いた彼は、たまたまそれが彼の親友だったという理由から、その地に赴いてシャーマンたちの施術を見物することになる。そしてその場で唐突に仲間に入らないかと誘われるのである。この申し出に対しても彼は、決して「二つ返事」で承諾などしていない。むしろ当惑し、一晩考えさせて欲しいと答える。彼はその夜、考えこんでいつまでも眠ることができない。彼がシャーマンの仲間に加わる決心をするのはその後である。決心の理由の一つに確かにある種の懐疑があげられている。「これは彼らが本物なのか、それとも単にシャーマンのふりをしているだけなのか、実際に知る良い機会である」（Boas 1930:5）と彼は考える。とはいうものの一連の経緯は、シャーマンのいかさまを暴こうと自分から積極的にシャーマンたちに接近していくというレヴィ＝ストロースが描き出す姿とはずいぶん違っている。

レヴィ＝ストロースによると、シャーマンの修行を進めたケサリードはすでに自由ではない。彼がシャーマンの修行をしていることはすでに知られ、治療の依頼を受けずにはすまないからだ。それが彼の最初の懐疑の揺らぎを用意する。初めて試みたトリックを用いた治療が成功してしまうことにより、ケサリードはおおいに戸惑うことになる。しかし元テキストでは、このエピソードで孫息子の治療をケサリードに求めてきた人物はケサリードがシャーマンの修行をしていることを知らなかったと明記されている。「そのときララクワラ（訳者註：依頼者の名前）は私がシャーマンになろうとしていることを知らなかった」（Boas 1930:12）。彼の孫息子はすでに多くのシャーマンたちに見放されていた。その少年がケサリードのことを夢に見たというのである。その男は「病人が夢に見た人物がたとえシャーマンではないとしても、彼が病気を取り出しにやってくるのと、病人自身が自分の夢を信じていれば、病人はすぐに良くなるものなのです」（Boas 1930:12）と語って、ケサリードに同行を求める。ケサリードは同意する。彼はさっそく患者に血まみれの羽毛の術を試み、患者は翌日には回復する。ケサリードがシャーマンとしての治療を求められていたわけではないことに注意すべきだ。しかし彼は頼まれもしていないのに、何のためらいもなく学んだばかりの羽毛の術を施している。彼はつねにそういう場合に備えて羽毛を隠しもっていたのである。「トリック」の行使にためらいもなければ、テキストからはその成功に彼が戸惑っている様子もうかがわれない（註8）。もっともここでは、ケサリードは治療の成功が全面的に彼の術の結果だとは見なしていない。上述の土着の夢の理論がある。患者が治ったのは「私についての夢を彼が強く信じたから」だとケサリードは述べている。しかしこの成功は結果的に彼にシャーマンとしての名声をもたらした。ケサリードという名前自体、孫息子の驚異的な回復に感激したこの老チーフによって与えられたものである。そしてそれ以降、彼はなんのためらいもなくその名前を名乗り続けている。

さらにレヴィ＝ストロースの物語では、コスキモー族を訪れた際の彼の治療とその成功は、ケサリードをはじめ「動揺」させ、「ためらって、考え込」ませたことになっている。

自分の施術の欺瞞性にもかかわらず、それは効き、さらに他の同様に欺瞞的な施術よりも優れているという事実をどう理解したらよいのか、彼は悩み始めたというのである。ここでのレヴィ＝ストロースのテキスト操作は、それ自体がいささか欺瞞的である。彼は元テキストから「ためらって、考え込む」というフレーズを直接引用——その引用自体も次に見るようにけっして正確ではない——してみせる。しかし実はその引用に対応する元テキストでの箇所では、それはまったく別の文脈で用いられていた。ここでもケサリードは、現地のシャーマンたちには治せなかった病人——当地の首長の娘——を得意の羽毛の術で見事に治してみせる。しかし、その成功によってコスキモーのシャーマンたちが恥をかかされ面目を失うのを見て、ケサリードは怯える。「彼らが私に何を言ってくるか、怖かった」（Boas 1930:18）。翌日彼は、娘の父である首長から食事に招待される。コスキモーの他の首長たちも一堂に会していた。そこでケサリードは彼らから絶賛され、彼が治療した娘本人から、自分のシャーマンになって欲しいと頼まれる。その場を辞去した後、ケサリードは「多くのことを考えながらじっと座っていた。なぜなら私はためらっていたからだ。私は私を褒め称えた首長たちが言った言葉を恐れた。首長らは彼らのシャーマンたちをただの人にしてしまった。」（Boas 1930:19）これがレヴィ＝ストロースの「ためらって、考え込む」という「引用」に対応する唯一の箇所である。そこではケサリードは、辱められ名誉を失ったシャーマンたちの報復に対する恐れから、当地でシャーマンをやってほしいという申し出の受諾をためらって、考え込んでいるのである。結局、彼はこの申し出を辞退し、夜が明けたら自分の村に帰ってしまおうと決心する。ケサリードが「ためらい、考え込」んだ理由は、レヴィ＝ストロースが信じさせようとするような哲学的なものとは無関係なものだった。

このうえさらに揚げ足取りのような点検作業を続ける必要があるだろうか。ケサリードの物語についてレヴィ＝ストロースの語る筋書きが成り立たないことを示すにはこれで十分だろう。それは元テキストに対するかなり強引な読解——と言っておこう——によってレヴィ＝ストロースが単に創作した筋書きでしかない。

レヴィ＝ストロースの筋書きを離れて、元テキストを素直に読んでみると、我々はむしろそれとは別の不思議な特徴に気づかないわけにはいかない。冒頭の懷疑は、テキストの最後に至るまで何度となく、ほとんど同じ表現を用いて繰り返される。シャーマンの行う不思議は、本物なのか、それとも単に見掛け（made up）だけのものなのか。シャーマンは本物なのか、ただシャーマンのふりをしている（pretend）だけなのか。そして彼は、その長い遍歴のなかで出会ったシャーマンのほとんどについて、彼らが作り出す不思議が見掛けにすぎず、シャーマンのふりをしているだけだと結論する。それどころかテキストの終わり近くで、彼は自分自身についても言う。「すべての部族が私が本物のシャーマンだと信じていた。しかし私はシャーマンのふりをしていただけだった。」（Boas 1930:35）にもかかわらず、彼は自分自身で「見掛け」にすぎないと知っている彼の病気取り出しの施術に、実際に病気を治す力があるということ自体については、終始まったく疑うそぶりも見せて

いないのである。シャーマンたちとの術比べにおいて、彼は自信満々、彼の羽毛の術を披露している。彼と競ったシャーマンたちが信用を失う理由も、それがトリックであることがばれたからではない。単にその治療が成功しなかったからにすぎない。そして彼らの治療が成功しないのも、その理由は彼らの術が「見掛け」でしかないからではない。それならケサリードの術だって同様である。レヴィ＝ストロースが述べていることには反して、相手の「ペテンを暴露」(op. cit. :196) することそのものがケサリードの目的になっていたことは一度もない。対決で重要なのは、トリックかどうかではなく、トリックであれなれど、どちらの治療により効果があるかだけなのである。

これは我々をおおいに戸惑わせる。レヴィ＝ストロースの解釈は、おそらくは彼自身のこの戸惑いを物語の主人公の中に読み込もうとした結果だといえるかもしれない。しかし肝心のケサリードは、彼の「見掛け」にすぎない術が治療の効果をもつことに、なんの戸惑いも示していない。そしてこの態度は、前節で見たウドウクの黒檀男やマヨツテの施術師にも同様に見られた態度であった。「なぜ自分のやっていることがいかさまだとわかっているのに、彼らは同時にそれに効果があると信じることができるのだろうか」という我々のとまどい、我々自身の問いはそろそろ置き去りにした方がよい。見掛けを作り出すこと、見掛けだけの操作は、我々がそう考えるほど即座に、それがいかさまであり無効であることを意味するわけではないのである。

しかしケサリードは同時に、シャーマンの施術とそこに披露される不思議が本物なのか見掛けにすぎないのか、それゆえそのシャーマンが本当にシャーマンなのか、単にシャーマンのふりをしているだけなのかということ、しきりと気にしている。後に我々はこの懐疑の性格についても一度考えてみたいと思う。ここでは、施術者の立場に立った時に明らかになる、この懐疑そのものの根底的な無意味さを指摘しておきたい。自らの施術についてのケサリードの態度にも見られたように、シャーマンたちは自分たちの施術が見掛けを作り出すことであることは十分にわきまえているが、同時に、自分たちの施術に効果があることも疑っていない。見掛けだけで十分効果がある時に、本物であることにさらにどんな意味があるのだろうか。病気を取り出すと称して、血まみれの羽毛を取り出して見せることでちゃんと病気が治ってしまう時に、血まみれの羽毛の代わりにわざわざ本物の病気（それが何であるか私には想像すらできないが）を取り出して見せてどうなるのだろうか。見掛けではなく本物の不思議を作り出す人物こそ本物のシャーマンだとしても、単に見掛けを作り出している「シャーマンのふりをしているだけの者」も、ともに同じように病気を治療できたりできなかつたりするといえるのであれば、シャーマンの「ふりをしている者」とはべつに本物のシャーマンが登場したところで、何の違いがあるのだろうか。そこでは本物など、そもそもいる必要はないのである。いったい何のための懐疑なのかと問いたくなる。

ケサリードの懐疑とジョージ・ハント

前節で指摘したように主人公ケサリードがボアズの長年にわたる現地協力者ジョージ・ハントであると知ることによって、問題のテキスト「私はシャーマンのやり方を学ぼうと欲した」は全く違った姿をもって見えてくる。ボアズがハントからこの語りを聞いたときには、二人の協力関係にはすでに何十年もの年月が経過していた。この間ボアズはハントから、すでに繰り返し彼のシャーマン経験について話を聞いていた。問題のテキストはその最後のものであった（Boas 1966:123）。ハントはそこに至ってはじめて彼の施術の秘密を明かし、懐疑的な姿勢を前面に打ち出したのである。特にそこで表明されたシャーマンに対する懐疑は、そしてシャーマンが作り出す不思議は見掛けであり、自分はシャーマンのふりをしていただけだという告白は、ボアズをおおいに驚かせたに違いない。なぜならそれ以前の語りでは、ハントはボアズにむしろシャーマンの神秘的な経験について多くを語っていたからである。たとえば血まみれの羽毛の術についても「私が強く吸うたびに、何かが口の中に出現した。そして私はそれを取り出した」（Boas 1966:122）などといった説明をおこなっている。最後のテキスト中で「夢見る人」として語られるシャーマンの用いるスパイについての証言も二転三転している。それは当初、夢の中に現れるシャーマンの守護霊——シャチの化身——として語られたりもした。それはハントに秘密を語り終えると、ふたたびシャチの姿に変身して海に泳ぎ去っていくのであった。すべてが嘘っぱちで、シャーマンはやはりいかさま師だったということになってしまうのだろうか。

これらの語りが職業上の秘密を守るための語りであったことは疑いの余地がない。1925年に記録された語りでは最後に、ハントはボアズに「私が1897年と1900年にあなたにシャーマンについて語ったときには、私はあなたにすべてを話さないほうが良いと考えていました。カスノマーラスと命を与える者（訳注：ハントのシャーマン入門を導いた師たち）にした、秘密をけつして漏らさないという約束があったからです。このせいで私はあなたに話したくなかったのです」と語っている（Boas 1966:124）。彼の語りは職業上の秘密による制約を受けていた。シャーマン入門の経緯についての1925年になされた具体的で詳細な語りのなかで、ついにシャチの正体についての秘密が明かされた際にも（Boas 1966:124）、羽毛の施術の詳細は相変わらず秘密のままであるし、またその語りのなかではシャーマンに対する懐疑も表明されていない。

問題の最後のテキストと、これらの先立つ語りとの関係をどのように理解すべきなのだろうか。素直に、最後の瞬間について本当のことが明かされたと理解すべきなのだろうか。おそらく話はそう単純ではない。たとえば、彼をシャーマンの道へ向わせた経緯について初期の（1900年）語りと問題のテキストでの語りを比べてみればよい。1900年、人気のない森の中で彼はボアズに打ち明けている。「13歳くらいのとき、私は発作を起こして焚き火の中に倒れこみ、大火傷を負った。このことがあって後、私は失神の発作をおこすようになった。発作が迫ってくると、耳の奥でブツという感じの大きな音が聞こえた。皆が私を押さえつけなければならなかった。私が気が狂ったように暴れたからである。意識が戻ると、私は別の世界に行ってきたような気がして、友人たちに見てきたことを話し

た。… ついに、私はこれらを私の妻の叔父に打ち明け、彼は超自然的な存在がきっと私を捕らえようとしているのだと推測した。こうした発作が 10 ヶ月ほども続いた。」(Boas 1966:121) 超自然が介入していると思しき病気にかかったことがきっかけで、施術師の道に入っていくというのは、クワキウトルに限らず世界中のあちこちで、典型的な施術師のキャリアとして報告されているものである。これと問題のテキストにおける、シャーマンを目指した動機とを比べてみよ。秘密を暴くために、ここはひとつ施術師に弟子入りしてやろうなどというのは、たしかに不届きな人類学者ならおおいに思いつきそうなことではある。しかし、そのような動機がいかにかそれ自体異例で不自然で、文化的コンテクストから浮いてしまっているかは、二つのテキストを比較するといやでも認めないわけにはいかないのである。

もちろん 1900 年の語りは単に施術師の経歴についての文化的ステレオタイプを語っているだけで、最後のテキストこそが真相の告白であると考えすることは可能ではある。しかしシャーマンのいかさまを暴きたいという懐疑主義的動機が本人の語り以外にそれを証明するものがないのに対して、1900 年の語りの方は、本人以外の証人によって容易に検証しうるようなエピソードを含んだ、ウソをつき通すことがはるかに困難な種類の語りなのである。そうした激しい病気経験は当然多くの人々に知られているはずである。実際、シャーマン入門の経緯が詳しく語られている 1925 年の語りでは、ハントの友人であるシャーマン、カスノマーラスが彼にシャーマンにならないかと誘ったのも、彼が「失神の発作をもっているのだから」シャーマンに向いているからという理由であった (Boas 1966:123)。これらから判断すると、ケサリードことジョージ・ハントがシャーマンの道を目指したのは、繰り返す発作を伴う病気、そこでの超自然的な経験、周囲の人々の診断、シャーマン入門という典型的な経緯でであったと考えるほうが自然であり、最後のテキストにおいていきなり持ち出されたシャーマンのいかさまを暴くためという理由は、いかにも後からとってつけたような話にしか見えないのである。

レヴィ＝ストロースの読みとは正反対に、ケサリードの遍歴は懐疑から始まって、実践への埋没、懐疑の忘却へと進んだのではなく、まさにその遍歴の最後に懐疑が出現したのである。ボアズは最後のテキストで表明されているような懐疑的スタンスを、白人とインディアンとの関係性によって説明しようとしている。「(白人との関係の中では) インディアンは自分を合理的に見せようとし、また白人たちがシャーマンの実践を信じていないことも知っている。そのせいで、彼は批判的な態度をとるのであり、これは彼と白人との接触がより密接なほどより顕著である。」(Boas 1966:121) 彼がこれまで収集してきたテキストの価値をあっさりひっくり返してしまいかねない、最後のテキストに当惑しつつ、ボアズはそれをハントと彼との長い付き合いの影響として片付けたかったのかもしれない。しかしこの説明もまたあまりにも単純すぎる (註 9)。

問題の最後のテキストはもう一つの驚くべき特徴をもっていた。シャーマンの施術の秘密が明かされてしまっているという点である。長年ずっと守ってきた職業上の秘密を出版

という形で公表することは、控え目に言っても自らの職業に対する裏切り行為に等しい。おまけに入門の際に入門者には、これらの秘密を同業者以外に明かすことは「死期を早めることになる」（Boas 1966:123）と警告されてもいたのである。なぜハントが最後の最後——まさに彼の死の数年前——になって、彼の職業を裏切る秘密の暴露をおこなう気になったのかはわからない。ボアズとの長い関係の中でクワキウトル文化の客体化に彼自身かかわっていたことも、それを促したのかもしれない。しかしいずれにしても、この秘密の暴露というとんでもない行為を正当化するためには、彼自身のシャーマンとしての遍歴を再物語化するしかなかったのではないだろうか。最初から秘密の暴露を目的としてシャーマンの道を歩んだのだという形で。皮肉なことであるが、シャーマンの施術の真相を暴露するときに、物語り全体は最も真相から遠いものにならざるをえなかったのだ。

施術の内と外

懐疑主義の姿を借りて施術についての職業上の秘密を明かすという、最後のテキストの構図のなかにあつてすら、自らの施術が単に見掛けを作り出しているだけであることを認めながら、ケサリードはその施術の有効性そのものについては終始まったく疑うそぶりを見せていない。繰り返し指摘してきたように、むしろこの点にこそ注目すべきなのだ。この問題においては、すでに示唆したように「見掛けの作り出し＝トリック＝いかさま、それゆえ無効」という我々自身の理解の土台を捨ててかからねばならないのである（註10）。ケサリード、ウドックの黒檀男、マヨッテの施術師、彼らすべてに共通しているのが、自分の、あるいは同僚の施術が見掛けを作り出す操作であることを心得た上で、なおかつそれが有効であることを当然と考えるという態度である。クリップナーとヴィロルドが『マジカル・ヒーラー』の中であげているオーストラリア先住民の施術師の例に見られるのも同じ態度であると言えるかもしれない。「ロナルド・ローズは、あるオーストラリア先住民のシャーマンを観察して、その男がトリックを使うことに気がついた。なぜそんなことをするのか尋ねられたシャーマンは、『効き目があるからさ』と答えたという。」（クリップナー、ヴィロルド 1986:379-380）いずれも限界的な事例ばかりであるが、これらは施術における〈見掛けを作り出す操作〉が、多くの模倣的なタイプの「儀礼的」実践におけるように、実践者である施術師の側から見た場合には、トリックやいかさまとしては眺められることなく、もっぱら実効的な実践として営まれうるという可能性を示している。

しかしもちろんこれはまだ話の半分ではない。そこで作り出されているものが、何かの出来事がそこで生じているという「見掛け」であるという事実は、説明されないままに残っているからである。それぞれの実践体系において、実効的な行為と見なされるためには、可能性としては他のさまざまな行為でもよかったはずなのに、なぜそれがとりわけ見掛けを作り出す操作という仕方になされるのだろうか。治療に効果がある施術が、同時になにか常軌を逸した不思議な出来事が起こっているかのような見掛けをそなえているのは、なぜだろうか。

当たり前のことであるが、見掛けは常に誰か見る者にとっての見掛けである。この種の施術はそれを見る観客を前提としている。そして見る者にとっては、ウドウクの例のように見る者が同じ流派の同業者である場合は別として、見掛けは常に決定不能性を含んでいる。本当に何かが生じているのか、それとも生じている見掛けだけなのか。ケサリードことジョージ・ハントの最後のテキストにおける懐疑も、まさにこの形をとっていたことを思い出そう。前節で論じたように、これは実践者にとっては無意味なはずの懐疑である。見掛けを作り出す操作にちゃんと効き目があるときに、さらに見掛けではない本物を持ちだしたところでなんだというのだろう。しかし作り出されるものが<見掛け>である限り、見る側の者はこの問いを避けることができない。施術師たちの不思議を引き起こす能力が大いに期待され誉めそやされる一方で、彼らのいかさまについての疑いが同様に根強く見られることは、それゆえ驚くにはあたらない。単に施術を受ける側だけの問題でもない。施術師たち自身も、他の流派の施術に直面するたびに同じ問いを問わざるをえない。ケサリードの遍歴は、この点でも、おそらくけっして特異な遍歴ではない。彼は別のシャーマンの術を前にするたびに彼は「それは本物なのか、見せかけられたものなのか (made up)」(Boas 1930:1) と問い続ける。ケサリードと出会った他流派の施術師たちが、自らの敗北の後、いずれもケサリードにこの同じ問いを問うのもまたけっして偶然ではない(註11)。

この種の施術が、こうした内と外からの二つの視線が交錯するところに成立する現象だという点にもっと注意を向けるべきなのかもしれない。「このやり方でこうすれば病気は治る(災いは解消される etc.)」という、自らの施術のやり方の実効性をあてこんだ施術師の内からの視線と、「何かが生じているように見える、本当に何かが生じているのだろうか、それとも…」という——そこで起こっていることが常軌を逸した不思議であればあるほど高まる——決定不能性を秘めた外からの視線の両方によって、この種の施術は出来上がっている。

構造的要請としての「見掛け」

施術をめぐる施術師の内側からの視線と施術のサービスを受ける側からの視線の、齟齬を含んだ交錯は、こうした施術が置かれている想像力空間そのものの必然的な帰結と見ることもできる。神秘的で超自然的な——むしろ「常識を超えた、普通でない」といった方が正確かもしれない——仕方で他人に危害を加える方法があるとされ、通常の人にはアクセスできないそうした方法を駆使して人を攻撃してくる妖術使いが実在しているような世界を考えてみればよい。人々が自分たちの生きている社会空間をそうしたものとして思い描いているときに、万一そうした攻撃に対抗する手段が一切ないなどということであれば、たいへんである。それはまさに救いようがない世界だろう。そうした超常的な攻撃に対して対抗する手段や、それを行使できる人物が当然いてくれないと困るのだ。その人物には当然同様に超常的な力や手段を行使する能力がそなわっていなければならないだろう。妖術使いの存在する想像力空間そのものがそうした能力を備えた施術師の存在を要請する。

しかしながら生身の現実の人間に、人間を超えた超常的な力などもちろんあるわけもないので（註1 2）、妖術使いに対抗できるだけの不思議を誰かが実際に披露できるとすれば、それはトリックを用いる、つまりその「見掛け」を作り出すことによって以外にはない。つまり妖術信仰に代表されるこの種の想像力空間こそが、「見掛け」の作り出し＝トリックをそもそも構造的に要請しているのである。

しかしまた同時にこの想像力空間は、施術師自身の視点から眺めると、そうした「見掛け」の作り出しが「いかさま」としてなされる可能性を排除してもいる。見掛けの作り出しが「いかさま」であるというのは、施術する側から見ると、それが単に「見掛け」にすぎず、それゆえにその見せ掛けに対応する出来事が実際に起こっているとすれば手に入られるような効果など、そこにはないのだと知ったうえでその行為がなされている場合、つまりそれに何の実効的な作用もないことを前提としつつ「見掛け」が作り出される場合である。しかし妖術使いのような神秘的な攻撃力とその持ち主が実在し、施術がそうした力との対決であるとされているような想像力空間において、誰かがこの意味で「いかさま」を行おうとすることは、おそらく誰が見ても命の危険すらともなう無謀な行為に見えるだろう。相手の攻撃には実効性があるのに、こちらの対処は単なる「見掛け」だけでなんの効果ももたないというのでは、最初から勝負は見えているからである。この空間の内部に所属する者にとっては、それゆえ「いかさま」は、実行するにはあまりにも危険すぎる賭けになる。この意味での「いかさま」は、この空間の外部者——つまり妖術や妖術使いの実在を想定していない者——にとってしか現実的な選択肢とはなりえないのである（註1 3）。

ウドックの黒檀男やマヨッテの施術師やケサリードらはいずれも、自分たちの施術が「見掛け」を作り出すことからなることをわきまえつつ、それに実際の効果があると考えている。この点で彼らには「いかさま」を行っているという認識はない。実際、敵対する妖術使いの実在を想定する同じ想像力の空間で行う施術師にとって、こちらの施術に実際に、妖術使いに対抗する力があると考えないことには、とても危なっかしくて施術などやられてられない。なんらかの形で自分の側に、妖術使いに対抗しうるだけの、常識を超えた手段や力が確保されていなければならない。それがなんであれ、自分の施術を実効性をともなったものとして思い描くことができねばならない。しかしそんなことがいかにして可能になっているのだろうか。

一方、同じ想像力空間で施術を受ける側も、同様な問題に直面している。妖術使いたちの常識を超えた神秘的な攻撃が現実的であるときに、ちゃんとそれに対抗できる手段をもつ者が本当にいてくれないと困るのは、もちろん現に妖術使いの攻撃に苦しめられている——という形で自分たちの窮状を思い描いている——施術を受ける側の人々である。彼らの前には、妖術に対抗できると称する施術師たちがいるのだが、どの施術師がたよりになるのかを判断する必要がある。妖術使いの力を凌駕するほどの術と能力をそなえた強力な施術師から、あまり頼りにならないそこそこの施術師まで、施術師の能力はおそらく同様

ではない。また、妖術使いに対抗する術も能力ももっていないのに、そうしたものがあふりをしてお金だけを巻き上げようとする「いかさま」施術師が存在する可能性も、クライアント側としては考慮に入れておかねばならない。こうした中から本当に頼りになる者を選び抜かねばならない。施術師の選択には常に一種の賭けの要素が含まれる。それぞれの施術師の評判は大きな判断材料であり、まただいたいにおいて施術師の能力の良い指標であるが、評判倒れということもある。人にまだ知られていない「ほんもの」に出くわす幸運を当てにするのも、あながち空しくはない。どのようにして施術師の能力を見極めることができるのだろうか。あるいはどのような賭けが有望なのだろうか。

妖術使い（あるいはそれに類する神秘的な敵対的諸力）の存在を前提とした想像力空間はそこに属する者、施術師とそのクライアント双方に難題を突きつけている。そして両者は密接に絡み合っている（註14）。

「見掛け」の生成

施術師とクライアントがともに属する想像力空間こそが、施術が不思議の見掛けを備えることを要請している。しかしそれは、個々の施術師がそうした要請に自覚的に応えて自らの施術に不思議の演出を施そうとするという意味ではない。もしそうだとすると、それは結局意図的な欺瞞や「いかさま」に近いということになるだろう。「いかさま」は、それを行う者の個人的動機——金儲けであれ、周囲の注目を集めたいという動機であれ——と切り離しては考えることができない。しかし施術に含まれる「見掛けの作り出し」の理解においては、それを行う個人の動機を持ち出すことほどの外れなものはない。言うまでもないことであるが、個々の施術師は自分の施術のやり方を自分で編み出したわけではない。ほとんどの場合、施術師には彼に手ほどきをした師がおり、施術師は先人から伝えられた秘伝の技としてその施術を行っている。それはすでに効くことがわかっている秘伝として、無条件に従うべきやり方として伝授されるのである（註15）。

それゆえ、不思議の見掛けの生成を、それぞれの施術師の創意によって説明しようと考えてはならない。むしろ、これらの実践が行われ継承されていく想像力空間の内部で、個々の実践者の動機や創意とは独立して、なぜそうした「見掛け」の作り出しという特性をもった実践が生成し定着していくのかを問う必要がある。それは生物学的進化において、ある個体群における特定の属性の生成と定着について考えることにも似ているかもしれない。

たとえば、有毒のアルカロイドを含むガガイモ科の多年草を食べて育つモナークという蝶がいるが、非常に不味いその蝶を、鳥たちは避けるようになっている。さて、バイスロイという別の蝶は、モナークとそっくりの外見をしており、そのおかげで、不快な味がしないにもかかわらず、鳥たちから食べられずに済んでいる。もちろん最初からいきなりモナークに瓜二つの翅紋をもった蝶として登場したわけではないだろう。たまたまほんのちよっぴり——夜目遠目に紛らわしい程度の類似であっても——モナークと似た翅紋をもった個体が偶然出現したと考えてみよう。その個体は、その類似によって、鳥たちから食べ

られる可能性がほんの少し小さくなる。このことだけで、そうした翅紋の遺伝子をもった子孫が結果としてより多く残る——その遺伝子がより多く複製される——ことになる。翅紋がモナークに似ていればいるほど、食べられる可能性がより小さくなる。たまたまモナークとの翅紋の類似を大きくすることに貢献した変異遺伝子は、結果的にその個体群の中でより多くのシェアを占めていくので、その種は、ますますモナークと瓜二つの翅紋という特性をそなえるということになる（e. g. ドーキンス 1991:58-61）。この場合、この物真似蝶が、鳥を騙してやろうとか、モナークの翅紋を真似てやろうとか意図して、そうした特徴を発達させたと考える必要がないことは言うまでもあるまい。自然界におけるダーウィンの進化の仕組み——変異の生成とそれに対して働く自然淘汰——とは、まさにこうした計画性や前もってのデザインなしに、さまざまな複雑な特性がいかに発達していくかを説明する仕組みにはかならないのである。

施術における「見掛け」の作り出しについても同じような説明が可能であるし、それによって説明されるべきなのである。欺瞞や模倣の意図なしに、「見掛け」の操作が実践における一般的な特徴になっていくようなプロセスがありうる。さらにバイスロイ蝶の例のように、見掛けはそうした見掛けをもたせる側（蝶）の行う選択によってではなく、むしろ見る側（鳥）の選択的行動によって作られていく。

妖術のような常識を超えた仕方での攻撃の实在が想定されているこの想像力空間において、その実効性においては未知数であるか対等であると想定されている二つの施術があり、一方が他方よりたまたま見かけの不思議さがより多く備わっていたとすればどうなるか、考えてみればよい（註16）。实在すると想定されている妖術使いたちはデフォルトで不思議をなす連中である。それに対抗するこの二つの施術のうち、不思議を含まない前者は妖術使いに対して明らかに分が悪い。常識を超えた力による攻撃に、常識的な対処で立ち向かうというのもよいかもしれない。しかしやはり常識を超えた攻撃には、こちらも常識を超えた効果で対抗するほうがよいに決まっている。もちろん後者の施術においても、もしそこに含まれる不思議が単なる「見掛け」にすぎなければ、結局は妖術使いが上に行くことになるだろう。

問題は、施術を受ける側にとって、それが単なる「見掛け」か本物であるかは本質的に決定不能だという事実である。そこに一種の賭けが成立する。おまけに仮にその賭けに負けて、それが単なる作り出された見掛けに過ぎないと判明したとしても、それは不思議を含まない前者の施術と同じになるだけで、それ以下になるわけではない。逆にもしその不思議が本物だということになれば、それは前者の施術よりもはるかに頼もしい。つまり後者の施術においては、受ける側はそれが本物か「見掛け」に過ぎないかの賭けをせねばならないのであるが、その賭けに負けても勝っても、妖術使いに対抗する力という点では前者の施術よりは悪くなることはない。見かけが「本物」であることに賭けて、後者の施術に賭けてみる方が、いずれにしても有利なのである。

かくして施術を受ける側から見て、後者は常に前者よりもよりよいオプションとなる。

その結果、不思議の「見掛け」をもつ施術の方が、そうした見掛けを持たない施術よりも、幾分かはより多くの人に選択される傾向をもつだろう。それゆえ結果としてより広まり、より多くの弟子によって継承される技法となる。つまり不思議の「見掛け」をもつ技法は、妖術使いの存在を想定する想像力空間においてはより適応的であり、したがって、施術者の側の欺瞞の意図や物欲などの邪まな動機を仮定するまでもなく、それ自体として一般化する必然性があるのである。もちろんそれがこうした適応性をもつのは、その「見掛け」が単なる見掛けではなく、想定された妖術使いと同質の能力についてのインデックスとして機能しうる限りにおいてであるので、それは「見掛け」であることが誰の目にも明らかでないという条件でのみ、つまりクライアントにとっての賭けがまさに賭けとして成立しうる限りにおいてのみ、この想像力空間における支配的実践となりうる。それは秘伝という形をとるしかない。

理論

妖術使いの実在を前提とする想像力空間においては、施術をする側の欺瞞の意図の有無とは無関係に、不思議の「見掛け」という特性をもった施術が一般化し、学び従うべき秘伝として師から弟子へと伝達されていく強い傾向をもつはずだという上述の議論がもし正しいならば、施術がなぜそうした不思議の「見掛け」を備えているのかについての理由は、当の「見掛け」を作り出している施術師の側にはないことになる。事実、彼らの多くは伝授されたやり方をただ踏襲し、こうすれば効くのだと理屈抜きに受け入れているにすぎない。それは施術師にとってむしろ所与なのである。しかしそうだとすれば、たまたまそうした「見掛け」を備えている自分の行う施術が実際に妖術使いなど神秘的な諸力に対抗する有効性をもつことを、施術師自身はどうやって当てにしたりすることができるのだろうか。もし万一なんの実効性もないなどということになれば、こちらの身が危なくなるような空間において、それは深刻な問題である。施術師自身が自らの施術の実効性について何らかの説明を用意していることがある。

例えば、ランベクにサイリ除去の施術の実際のやり方を明かしたマヨツテの施術師は、次のような説明を行ったという。妖術使いは、犠牲者に対して憑依霊を送りつけることによって妖術をかける。憑依霊は犠牲者を「マントのように包み込む」が、目には見えない。そこでサイリ除去の施術が必要になる。「患者が自分の身体から危害が取り去られたのだと確かに知るのは、サイリをその目で見ることによってである。……そして患者が心の中で、妖術は取り去られたと自分に言い聞かせたまさにその瞬間に、その憑依霊も実際に立ち去るのだ。」(Lambek 1993:289) ランベクはその施術師が「象徴効果の理論を知っているかのようだ」と付言している (Lambek 1993:289)。

クワキウトルの施術についても、ウォレンズは、そこにクワキウトルの精霊界と人間世界の二重性という宇宙論に基づいた治療理論を読み取ってみせる。シャーマン自身は患者の病気を取り除くことはできないのだが、シャーマンが患者から病気を吸い出すくふり>

を巧みにして見せると、精霊がその真似をして＜実際に＞患者から病気を吸い出してくれるのだ、というのである。実はシャーマンがそのトリックで騙していたのは、人間ではなく精霊の方だったのであり、人間が精霊を模倣しているのではなく精霊の方が人間を模倣しているのだ（Walens 1981:24-25）。タウシグはこのウォレンズの読みを、こうした施術一般を説明するものであるかのように論じているが（Taussig 2006:139-141）、これも上のマヨッテの施術師の理論同様、きわめてローカルな理論化の例に過ぎないことは言うまでもない。この意味では、フィリピンの心霊治療師のもとに弟子入りしたカリフォルニアの治療師グレッグ・シェルカンがそのトリックを意味づけた際のいかにもとってつけたようなご都合主義的な理論とも良い勝負なのである。治療師は前もって手のなかに別の動物の内臓組織片を隠し持っているのだが、彼が言うことには「患者の病気の原因となっているエネルギーを、掌に隠し持った組織片に移し、健康回復に向けてあらためてエネルギーを注ぎ込むのが、この儀式の本質だ。」（クリップナー、ヴィロルド 1986:381）

理論がまずあって、それに基づいて施術が行われているという関係でないことは、わざわざ指摘するまでもあるまい。これほど似かよった同じような実践に、これだけ多様な違う理論があること自体、関係が逆であることの証である。実践がまずあって、それを個々の実践者たちがそれぞれの理論によって納得しようとしているという関係なのである（註17）。

私が調査してきたケニア海岸地方のドゥルマでは、すでに述べたように、人の身体から病気の原因となったものを取り出すというタイプの施術は、一時的な流行はあっても、土地の施術師たちの施術の定番レパートリーは構成していない。しかし、妖術使いによって攻撃のために犠牲者の屋敷に仕掛けられた埋設薬あるいは呪物（fingo）を探し出しそれを除去するという、これに類した施術——「フィンゴを抜く（kung'ola mafingo）」と呼ばれる——には、それを行う専門の施術師たちがいる。

屋敷にいろいろ災いが続いたり、町へ出たきり行方知れずになったり帰ってこなくなる若者が続いたり、どうもおかしいということになると、占いで屋敷に「モノがある」「モノが埋まっている」と診断されることがある。つまり妖術使いによって何かが仕掛けられているというのである。近所の人々のそんな噂が屋敷の人々の耳に入ることもある。そんな場合、専門の施術師を招いて仕掛けられたモノを除去してもらう施術が行われる。あるいは長年そうした懸念を抱きつつ暮らしていて、特定の施術師の評判が高まったおりに、いよいよ腹をくくって施術師に頼んでみようという決断がなされたりもする。この施術は準備に多くの物を必要とされ、また施術師への報酬も高額であるため、そう気軽には依頼できない。

施術の仕方にはさまざまな流儀があるが、基本はほぼ共通している。カヤンバと呼ばれる打楽器が演奏され、施術師は憑依状態になる。そして「薬」の入った瓢箪をもって、踊るような、あるいは何かを嗅ぎまわるような仕草で屋敷内のあちこちを移動する。そしてどこかで立ち止まると——それは大きな木の根元であったり、屋敷の前庭のど真ん中であ

ったり、小屋の中の炉石の傍であったり、寝台の下であったり、誰も前もって予想できない——屋敷の誰かにそこに穴を掘るよう命じる。直径4～50センチ、深さ4～50センチほどの穴が掘られると、そこにバケツ2杯分ほどの水がなみなみと注がれる。さらに施術師によっては、人々の前でその穴の中に排尿してみせたりといった細かい演出がある。施術師は穴の前に跪いて両手を泥水の中に突っ込み、何かを探り、引き抜こうとする動作を繰り返す。手ごわい場合には、前もって用意されていた鶏——施術師の指定によって「赤い雄鶏」（茶系）や白い雄鶏などである——が屠られ、その血が注ぎ込まれる。引き抜かれることに抵抗するモノに食べ物を与えて懐柔しているのだと言われる。そしてやがて泥水の中から、アフリカマイマイ（大型のカタツムリ）の殻や小さい化粧壘、こぶし大のコビトヤシの核などが取り出される。取り出されたものは人々が見ている前で中身が取り出され、検められる。黒い「薬」とともにアラビア文字風のもが書かれた紙片、人毛、剃刀の刃の欠片、釘、衣服の切れ端などなどが出てくる。施術師はこれらの出てきたモノについて解説し、妖術使いのたくらみを暴く。次いでこれらの品物は「冷やされ」る、つまりその効力を無効にされる。この作業が終わると、施術師は今度は屋敷を妖術使いのさらなる攻撃から防御するために、彼自身のモノを埋設する（「埋設薬を据える」）作業にとりかかる。しばしばネコが屠られ、その死体がヒツジの頭部、「薬」やその他の品々とともに白い布で死体のようにくるまれ、木の根元に掘られた「墓」のなかに埋葬される。屋敷の人々にはさまざまな禁止事項——懐中電灯の光を空に向けてはならない等々——が課される。このように設置されたモノは屋敷を昼に夜に見張り、この屋敷にやってきて妖術を行使しようとする者がいれば、そのモノにやられて、その場で命を失うことになるだろうという。

施術のクライマックスは言うまでもなく、何のしるしもない思いもかけなかった場所の地下から、妖術使いが仕掛けたとされるモノを見つけ出され、「引き抜かれ」、その内容物があばかれる瞬間である。どう考えても、実際にそういったモノが元からそこに埋まっていたとは考えられないので、この施術では、患者の身体からの病気の取り出しなどと同様に、地面の中からモノが掘り出されたという「見掛け」が作り出されているのだと思って間違いない。もちろん私はそのことを認めた施術師に出会ったことはないが。

2006年に私の調査地でこの施術が抗妖術運動の一部として大流行した際に（浜本2009a）、この運動を率いた施術師とその弟子に別々に話を聞いたことがある。意外なことに、二人とも自分たちの施術の一番重要な部分は、実は最後に埋設薬を据えて屋敷を妖術使いの攻撃から防御する施術の方なのだと言った。弟子の方は、この施術によって屋敷に対する妖術使いの攻撃は、過去のものも含めてすべて封じたことになるので、本当はわざわざモノを掘り出したりしないでも、こちらの施術だけでも十分なのだと語った。しかし、と彼は続けて言った。モノの引き抜きをやらなければ人々は納得しないだろう、と（浜本2009a:89）。まるでこちらの方は、人々を満足させるためだけにやっているかのような口ぶりではないか。しかし地域での彼らの評判が、施術師たちが自分たちの術の本質的部分と考えているものによりは、むしろ妖術使いの仕掛けたモノの探索と除去——そして2006

年においては、それを仕掛けた妖術使いの正体の暴露——の方から来ていることは、あらためて言うまでもあるまい（註18）。

私はこれら妖術方面系の施術師たちよりも、自分たちの施術についてよりあけすけに語り議論することを好む憑依霊方面系の施術師たちとより親しく付き合っていたのだが、彼らのあいだでもこれと同様な主旨の議論を聞いたことがある。ある種の憑依霊は、自分が目をつけた犠牲者の「影（chivuri）」——ドゥルマの人々は人の人格の一構成要素と考えている——を奪ってしまう。「影」を奪われた人は悪寒、頭痛、体調の不良を訴えるようになる。こうした病気を治すためには、奪われた「影」を取り返さねばならないのだが、その施術は、この種の霊を持ち霊とした憑依霊系の施術師の専門である。「嗅ぎ出し（kuzuza）」と呼ばれるその施術においては、患者の屋敷で患者と施術師を取り巻いてカヤンバが演奏され、憑依状態になった施術師を先頭に、「影」の探索（「嗅ぎ出し」）がスタートする。施術師は彼女の持ち霊に導かれて、「影」が囚われているかもしれない憑依霊の住処——バオバブの洞、洞窟、川や沼の深みなど——を巡り、「影」の所在がわかると、そこに入り込んで、そこに棲む霊に鶏などを供犠し、「影」を奪い返して帰ってくる。そして屋敷に戻って、取り返した「影」を患者に戻してやる。これがごく普通のやり方なのであるが、もちろん施術師ごとにいくらか流儀の違いもある。

あるとき、親しくしていた施術師といっしょに訪れた村で、たまたま土地の施術師がこの「嗅ぎ出し」をやる場に居合わせることになり、見物させてもらったのだが、この老施術師は憑依霊の住処への憑依状態での探索を一切省いて、患者の屋敷から一步も出ずに患者に「影を戻す」施術を行っていた。私はおおいにびっくりして、その後も施術師たちが集まって雑談している折などに、よくこの話をして意見を聞かせてもらった。もちろんそれは間違いだという人も多くいて、私といっしょにそれを目撃した女性施術師もその一人だった。彼女は、自分は素面だったらとても恐ろしくて近づけないような沼の深みに入っていった——そのときには憑依状態なので無我夢中で、水の中で蛇にかまれそうになったり、何かが背中を這い回ったりするのも気にならない（といつつしっかりビビっているような気がする）のだそうだ——大変な思いをして、患者の「影」がそのなかに包み込まれている水底の草や泥をもって帰ってきていると力説した。こんな風に「影」を実際に取り返しにも行かずに、「影」を戻したと言って報酬だけ受け取っても、病人はよくなるわけがないと。それに対して異論を唱えた別の施術師は、「影」を奪う憑依霊とまさに同類の憑依霊がこの「嗅ぎ出し」の際に憑依して力を貸してくれる霊だという良く知られている事実を指摘した上で、その憑依霊の瓢箪をもっているなら——「嗅ぎ出し」ができる施術師は当然皆もっている——憑依霊はその力で瓢箪のなかに患者の「影」を呼び戻してくれている、皆さん「嗅ぎ出し」のときには瓢箪を覗きながらやるでしょう？瓢箪のなかできらりと光ると「影」が戻ってきたしるしだから、それを患者に戻してあげればいいのか、というようなことを言った。だから本当は、憑依霊の住処に出かけていく前にもう「影」は取り返しているのよ、と。私が彼女に、ではあなたも屋敷内で「嗅ぎ出し」を済ませて

しまうのかと尋ねると、彼女は、いや、ちゃんと憑依霊の住処まで行くと答えた。本当はその必要はないのだが、「そうしないと屋敷の人々が満足しないで、あの施術師は（本物の）施術師じゃないと言うにちがいない」から、と（註19）。

憑依霊系の施術の場合、単に見掛けが作り出されているのか、そこで実際に憑依霊がらみの出来事が経験されているのかは、施術師本人がトランス状態であったりすることもあり、しばしば不分明である。自分の施術のやり方を、個々の施術師がそれぞれに理論化して納得しているのであるが、施術の中に含まれるいかにも芝居がかった要素に対して、それを憑依霊とのあいだで現実にもたれている交渉として経験し、そう説明する者から、それを端的に無意味であるとして施術から完全に省略してしまう者、その演出っぽさ無意味さを——それは単に「見掛け」にすぎないと——自覚しながら、クライアントたちを満足させるためにやるしかないと割り切っている者まで、実にさまざまな意見があるのがわかる。

妖術系の「モノを引き抜く」施術、憑依霊系の「嗅ぎ出し」施術の両方において、その施術のやり方をクライアントのニーズ——彼らの満足——によって説明しようとする語り口が見られたというのは、たまたま二つが例外的な語りだったにしても、興味深いことである。その語り口においては、彼らの施術の本質があたかも「見掛け」を作り出している部分とは別のところにあるかのように語られている。

先に論じたように、妖術使いのような神秘的な敵対者の存在を前提とする想像力空間の内部では、施術師たちは自らの施術に敵の力に匹敵する実効性があることをあてにしなければならぬ。施術師自身による上述のさまざまな「理論」は、「見掛け」を作り出すことそのもののなかに実効性がある（ウォレンズによるクワキウトルの施術）というものから、「見掛け」の部分は非本質的であり、その他の部分に実は施術の実効的な部分があるというもの（ドゥルマの施術師の一部）まで、施術のなかにそうした実効性がある部分をどんな風に確保しているかの一連のバリエーションを示しているともいえる。しかしこうした理論があきらかに後付け的な性格を持ったものである以上、こうした理論自体には実効性を保証する力はない。施術師たちに自分たちの施術にそうした実効性があることを可能にしているのは何か、という問題の本当の答えにはなっていない。

トリックと信念

いまだ欺瞞という視点にとらえられてはいるもののニコラス・ハンフリーは、イエス・キリスト、ユリ・ゲラー、とりわけミニ・ゲラーとして一時マスコミでも評判になった超能力少年についての興味深い事例にもとづいて、トリックの使用が自分の特殊な能力についての本人の確信と矛盾することなく共存しうるプロセスを明らかにしている。

ミニ・ゲラーとしてマスコミにも登場していたロバート少年は、自分のもつ特殊な能力について確信していたが同時にハンフリーとのおしゃべりの中で自分がトリックを用いることがあることも認めていた。それによると、奇術好きのロバート少年はあるときユリ・

ゲラーのテレビショーを見たのがきっかけで、ほんの思いつきで家族の前で手品でスプーンを曲げて見せた。すると驚いたことに、彼の父親がすっかり興奮し、家族に超能力の天才がいると吹聴して回ったのである。ロバート少年はその当時、自分に超能力があるとはまるで考えていなかったのだが、この状況を面白がって、求められるままに近所の人々や父親の友人たちの前でそれを披露していた。しかしやがて少年はそれに飽きた。トリックだったと今さら明かすのも嫌だったので、彼は父親に自分のパワーが衰えてきたので、もうやめたいと告げた。すると翌日、驚くべき事件が起こった。食器棚のすべてのスプーン・フォーク類がいつのまにか曲がっていたのである。ロバート少年は自分がやったのではないと言い張ったが、父親はそうした能力は無意識に発揮されることがあるので、ロバート本人に自覚がないとしても無理もないというのだ。ロバート少年が自分は本物の超能力者かもしれないと思い始めたのはこれがきっかけだった。それ以降もこうした証拠——玄關の呼び鈴のことをぼんやり考えていると、いきなりそれが鳴り始めるとか——がしばしば得られるようになった。「しかし彼は、それらが自分でコントロールできないことを認めざるをえなかった」（Humphrey 1996:108）。なのに困ったことに人々は彼に超能力の披露を求め続けた。そのためときおりは、彼はある種のトリックに訴えるしかなかった。彼はそれを騙しとは呼ばず、一種のサイキックな穴埋め（filling-in）だと語るのだった。一方、別に行った父親とのインタビューでは、父親はハンフリーに対して、少年が確かに能力を持っており、その証拠がいくらでもあることを強調した後に、「そうは言っても、彼はまだ子供で、子供というのはやる気をすぐになくしてしまうものなので、励ましてやらねばならない。それで、ごくときおり、家のまわりで不思議が起こるように手配して、息子の自信を回復させてやることもあるのだ」と語った。その父親も、それを騙しとは呼ばず、サイキックな「手助け（leg up）」だと語るのだった。どちらもが相手側のトリックによって、それが本物であると思うという相互補完的な循環が生じてしまっていたのである（Humphrey 1996:107-108）。

施術師と、施術を受ける人々との間にもこれと同質の共犯的循環が生じている可能性がある。不思議を披露する施術師の側と、それを求めるクライアントの側の双方が、実はそれぞれ別の仕方でも不思議の「見掛け」の作り出しを行っている。しかしそれは、ハンフリーのとりあげる事例におけるように、必ずしも意図的な欺瞞という形をとっているわけではない。施術師にとっては、それは実効性のある秘伝の技——その実効性を説明するなんらかの「理論」が用意されている場合もあれば、なぜかわからないがこうすれば効くというだけの場合もある——として教えどおりに実行されているだけであり、それが結果として見る者の目には不思議な出来事の生起に見えているというだけかもしれない。一方、施術師の不思議な力に期待するクライアントは、ロバート少年の父親のようにわざわざ不思議を演出したりはしないだろうが、さまざまな偶然の出来事を意味づけ、解釈して不思議に仕立て上げることによって、知らず知らずのうちに事態に不思議の「見掛け」を与えてしまうかもしれない。ある施術師の施術の直後に一天にわかには掻き曇り激しい雨が降り

始めた。なんと不思議なことがあるものよ。こんな風に人々の解釈の中で、単なる偶然の出来事が奇蹟の見掛けをもってしてしまうのである。クライアントはすでにその施術師が本物であると賭けた時点で、その賭けに縛られている。それに入れ込めば入れ込むほど、クライアントは自らが入れ込んでいる賭けが勝ちとなるような証拠を自分で作り上げてしまう。こちらが不思議だと思おうとさえすれば、どんな些細な出来事でも容易に不思議な奇蹟に仕立て上げることができる。言うまでもなく、治療行為の場合は、施術によってあたかも快方に向ったかのように見えることそのものが、こうした不思議の見掛けに他ならないのだが、それが病人本人や周りの感じ方次第であることもよく知られている話なのである。この双方による「見掛け」の作り出しが、共犯的な循環を生む。施術師は自分の施術が、自分が作り出した「見掛け」ではないところの不思議——治療の目覚しい効果もその一つである——を引き起こしているのを目撃し、クライアントの側も解釈の余地のない不思議——実際にはそれは施術師の「秘伝」によって作られているわけだが——が施術師によって披露されるのを目の当たりにする。

施術師が活動する想像力空間においては、施術は「見掛け」の演出を含むように進化せざるをえない。クライアントの側にとって妖術使いの不思議に対抗できる不思議は、どんなに多くても十分ということはない。一方、施術師の側は、彼の施術が人々のあいだに作り出す反応のなかに、彼が「見掛け」として作り出した以上の不思議を必ず見出すことになる。双方ともがそこに本物を確信するのだが、こうした確信を、まさに双方での「見掛け」の作り出しとその補完的な循環こそが保証している。逆説的ではあるが「見掛け」は本物がたち現れるための条件なのである。

本物の条件

病気の治療や、生死にかかわる深刻な問題の対処のなかに「トリック」が大きな位置をしめていたりすると、われわれにとってそれらを欺瞞以外の形で眺めることは、きわめて難しい。

17世紀から18世紀にシベリアの「シャーマン」たちが探検家によって紹介され始めたとき、彼らがそこに見出したものは一連のあまりにも大道芸的な「トリック」であった。動物の声や、人間のすべての声を真似てみせること、喉の奥でしゃべってまるでずっと遠くで話しているかのように感じさせること、腹話術、隠し扉、現れたり消えて見せたりすること等など（Taussig 2006:129）。こうした施術師たちが西洋人の目に「いかさま医師」と映ったとしてもなんら驚くにはあたらない。ある探検家は南シベリアのブリヤートのあいだで目撃した巫儀を記述している。「つぎにかれは巧妙なトリックをいくつか演じた。ナイフを体に刺して、口から出すとか、剣で自分の体を刺し貫くとか、いうも愚かなことをたくさんして見せた。要するに、このシャーマンたちがジャグラー（手品師）の一群で、無知でものを信じやすい民衆を欺いていることは明白この上ないのである。」（フラハティ 2005:67）。

シベリアのシャーマンの技法がトリックの集大成のように見えるとすれば、それは世界中の他のところでも見られる同じ傾向性が、ここで特殊にきわだたく＜進化＞を遂げた結果なのである。人々が経験する不幸や病気が、不思議をなす敵対的な諸力によって引き起こされたものとしてとらえられ思い描かれている想像力の空間では、それに対抗する施術も不思議の「見掛け」をそなえることがより「適応的」であり、そうした特性は秘伝としてコピーされ、一般化する傾向を持つ。「見掛け」が、まさに「見掛け」であることによって引き起こす不確定性、本物か単なる「見掛け」かの決定不可能性が、そうした進化を必然的なものとする。バイスロイ種の蝶の欺瞞性や意図的模倣を問題にする必要がないのと同様に、こうしたことは欺瞞の意図などなくても起こる。施術を受ける側には、これは一種の賭けの構造として提示される。他方、施術する側から見た自らの施術の実効性は、施術を受ける側の賭けへの共犯的な入れ込みのおかげでかろうじて支えられている。施術師たちも、自らの施術の実効性に対する信念／疑念の狭間を生きるしかない。それがさらなる不思議の見掛けの作り出しの土壌となる。そこではいかさま／本物の関係は、こうした想像力空間の外で生きている我々が思うほど、単純で明白ではない。我々にとっては、もろもろの「見掛け」の演出は露骨ないかさまであり、それを恥知らずにも治療と称して実践する施術師たちはいかさま師以外の何ものでもなく、またその施術を受けるクライアントたちは、無知で騙されやすい愚か者たちだということになる。しかしこの想像力空間の内部では、クライアントたちはその施術が本物か、単なる見掛けかを真剣に見極めようとしつつ、その賭けに呪縛されていく懐疑的な主体であり、施術師たちはクライアントたちによる賭けの対象でありうる限りにおいて手に入れることができる自らの施術の実効性のセンスにすがりつつ、秘伝の技を教えに忠実に実践する者たちなのである。本物など原理的に存在し得ない——本物の超能力など存在しないという私の立場が正しいとしての話だが——ところでの、このいかさまと本物の区別は限りなく微妙であり、その微妙な区別自体が、この想像力空間自体によって生み出され、またその空間を再生産させるところの区別となっているのである。

「見掛け」の作り出しが、もっぱら不思議を引き起こすことであるという点で、これらの実践は否が応でもわれわれの目を惹き、それらの実践が棲みついている想像力の空間の外部にいて奇跡など信じる気にもなれないわれわれの前に、そのけばけばしいいかさまぶりを露呈する。こうした実践においては、ある意味で我々は安心して見掛けのいかさま性を糾弾することができる。しかし社会空間における「見掛け」の演出と行為の実効性との間の、同様な仕組みが我々の日常の役割遂行行為においても働いていることに注意を向ければ、見掛けの作り出しに対する糾弾がいかに能天気なものであるかにも気づかざるをえない。

自分の幼い子供の前で、自分が実際にそうである以上に「頼りになる」父親を演じたことのない者がいるだろうか。実際は自分が小心者で、おどおどし、すぐに慌てふためく情けないヘタレ野郎だと重々承知の上で、なおかつ、物事に動じず冷静沈着で頼りになる「見

掛け」を一生懸命作っている自分に気づいたことはないだろうか。あるいは、実際以上に博識で、また思慮深い人間に自分を見せかけようとしなない教師はどれくらいいるのだろうか。お前だけだと突っ込まれそうな気がするが、ここは同類がいることに期待したい。あいにく私の場合、その「見掛け」にすら失敗している有様なのだが。

もしそうだとすれば、そうした「見掛け」を演出していることで、その男は「インチキ親父」や「いかさま教師」になってしまうのだろうか。おそらくそうではなかろう（と思いたいところである）。むしろ、まさにその「見掛け」のゆえに、子供は父親を頼りにし、そのおかげでその男は父親としてうまくやれるのであり、教師は教師としてうまく機能するのである。つまり「本物」の頼りになる父親、尊敬可能な「本物」の教師となるのであって、逆に、（ある意味では）ありのままに頼りなさを全開し、学識のなさをひけらかすような父親や教師（そうです。私です。）こそ、名ばかりのインチキ親父でありいかさま教師だということになるのではないだろうか。父親や教師の見掛けをうまく作り出すことこそが、実際に父親や教師としてうまくいくための条件であり、そうした見掛けをうまく作り出せない父親や教師こそ、逆にインチキになってしまうのだ。本物の名医とインチキ医者との関係について考えてみても、このことは一層真実だろう。デネットが言うように、『『良き臨床作法』を構成するところのちょっとした自己呈示のコツが大きな違いを生むことは、すべての名医が知っている。彼らはそれらが生む効果を職業上の秘密だとわきまえている。その効果が減少してはいけけないので、そのことは素人に明かしてはならないのである。』

（Dennett 2006:166-167）さんざん言い古されたことではあるが、われわれの社会生活は見掛けを首尾よく作り出すことによって成り立っている。

もちろん単なる「見掛け」だけでしかないもので、すべてうまく行くほど世の中は甘くはない。施術師の場合と同様、「見掛け」は同時に実効性によって保証される必要がある。実際に危急に際して肝を据え、心を落ち着かせて冷静に判断しようと努めるといったことで、落ち着いた頼りになる「見掛け」が作り出され、がんばって多くの本を読み、さまざまな側面を同時に勘定に加え、慎重かつ大胆な議論を組み立てようと努力するといった仕方で学識深さの「見掛け」が作り出されているとき、もはやそこにあるのは本物であるような見掛けであり、見掛けか本物かの問いは限りなく曖昧になる。それどころか「見掛け」を作り出すことが「本物」であることの一部となっている。施術師において「見掛け」が暴走してしまうのは、単に彼らが作り出さねばならない常識を超えた力の見掛け、超能力の見掛けが、まさに単なる「見掛け」として作り出されるしかないという決定的な事実からきているのであり、見掛けをめぐる与え手と受けての二つの視点の共犯のなかにしか、その実効性の根拠をもちえないことに起因している。

しかし我々の日常的な役割遂行においてすら、まさに見掛けが問題となる場所、そこには常に、それを受け取る側にとっての賭けの構造があり、見掛けを本物として賭けた受け手の側の賭けへの入れ込みが、見掛けを提示する側の行為の実効性を保証し、見掛け／本物、自信／疑念はめまぐるしく反転しながら、当の社会的プロセスを首尾よく動かす続

ける。我々の眼に「いかさま施術師」と映る施術師たちは、彼らの生きる社会空間の幻想を共有しない者に、そうした幻想がかろうじて隠しおおせているその仕組みを見事にあばき見せてくれているのである。

註

（註1）私が用いている施術、施術師という用語は一般にはあまり馴染みのない言葉かもしれない。私は私が調査してきたドゥルマの人々が用いている uganga, muganga という言葉の訳語としてこれらの言葉を使い始めた。uganga とは、病気の治療、災いが起きた屋敷の修復、作物の豊穰を促そうとする手続き、罪や穢れの除去などなどを、特殊な霊や、神秘的な効力を持つ薬の力などを借りて（を使役して）行う一連の術を指し、それを行うことができる人が muganga と呼ばれる専門家たちである。従来はこうした活動を指す言葉としては、呪術、魔術、まじないなどが広く用いられてきていた。それを行う専門家については、呪術師、呪医、魔術師、メディスンマン、シャーマン、妖術医（ウィッチドクター）などなどの呼称が用いられてきた。これらの従来用語は、特殊な含意や、特定の文化的コンテキストに依存した意味を多く含んでおり、先入観を与えるものであって、記述にはかならずしも適切とは言いがたい。そうした既存の含意を欠いた中立的な用語として、私は従来用語に代えて、施術、施術師という言葉を用いることにしている。

（註2）私の調査地においても、施術師がインチキを行う可能性については、誰もが知っており、またその実例を面白がって話題にする。地域の妖術使いを名指しし、彼らが仕掛けた術を暴くと称して私の調査地域の村を訪れたある施術師一行についての話は、施術師がいかにか知らずなトリックを行うかの実例としてしばしば話題になっていた。彼らは、地域の小学校に妖術使いが何か<モノ>を仕掛けており、それを取り除いてやると宣言した。が、その施術が行われる前の夜、この一行の助手の男が小学校に忍び込もうとしていたところを警備員に取り押さえられてしまった。その男は、翌日「発見」され、掘り出されるはずの<モノ>を前もって埋めにやっていたのだ。それができなかったため、翌日の施術は大失敗に終わり、施術師は小学校から何も見つけることができず、人々に散々馬鹿にされて立ち去っていったという。私はこの話の真偽そのものを疑っているのだが——なぜならこの種の施術のトリックは前もって埋めておくというものではなく（埋めた痕跡が残るのですぐばれるだろう）、掘り出すふりをしている際に用意していたモノをあたかもそこから掘り出したかのように取り出してみせるという形をとると、私は踏んでいるからだ——、少なくとも施術師がなんらかのイカサマをしているという可能性について人々が疑っていることをよく物語っていると思う。

また施術師がインチキをするという例として、お金儲け主義のある施術師が自分で患者の中に病気を送り込んで——自分がコントロールできる憑依霊を遣って——患者を難病にしておいては、その治療を申し出て多額の報酬を要求するという話もよく聞いたが、この手

のよく聞く話になると、インチキはトリックではなく、まさに施術師がもっている「不思議な」能力の存在をかえって物語るものになってしまう。

（註3）以下で展開する議論の骨子は10年以上前にできていたものから、残念ながらそう進歩していない。当時の私のゼミに参加していた方々は、古ぼけた聞き飽きた話に再会した気分になれるかもしれない。私としては、議論の構成要素に進歩はないとしても、少しでも当時よりは整理された形で、ここに提出できることを願いたい。この問題にもう一度手をつけてみようという気になったきっかけは、一昨年、タウシグの同じ問題についての刺激的な議論（Taussig 2003, 2006: Chap. 5）を目にしたことであるが、その後もまた文章化する前に、いくつもの迂回を繰り返してしまった。

（註4）確率的に稀なことでも確率0でない限りは起こりうる、ただし単なる偶然によって、という意味以外では奇蹟など起こりえないという立場に立てば、人為的に引き起こされる確率的にほとんど起こりえないことは、すべてトリックであることは自明なので、わざわざそれがトリックであることを暴くために精力を注ぐことは無意味なのである。というわけで、それがトリックでいかさまだと暴かずには気がすまないのは、その人が、もしかしたら本物の奇蹟が起こりうるかもしれないという考えを捨て切れずにいる証なのだ。

（註5）ここでの「男性人口」が成人男性人口を指しているのか、子供も含むものなのかジェイムズの記述からはわからない。子供も含むとするなら、これは成人男性のほとんどが黒檀男結社のメンバーであることを意味するだろう。

（註6）ランベクはその施術師が自分の弟子を呼んで、彼の妻の畑からサイリを除去する施術をその弟子に執り行わせたところに居合わせた。その際に、その弟子が手の中に前もってサイリを隠しもっているのを目撃してしまった。その瞬間ランベクは施術師と目があってしまった。施術師も即座にランベクが目撃したことに気づいた。ランベクはこのことを施術師に尋ねるチャンスをそれ以来ずっとうかがってきたと言う（Lambek 1993:287）。彼は実際に約束どおり民族誌の中でその施術の実際の知識を開示していない。その詳細は「実践者たち以外には重要でない事柄」だという理由で（Lambek 1993: 288）。

（註7）レヴィストロースの表記ではケサリード（Qesalid）であるが、ボアズの元のテキストでは主人公の名前（シャーマン名）はクワセリド（Qaselid）である。なぜこういう表記の違いが生じたのか理由は不明だが、ここでは人類学者の間ではより良く知られているという理由から、ケサリードという表記を用い続けることにする。

（註8）しかもテキストのこのくだりでは、ケサリードは口の中で血を出す際に、舌を嚙

むよりも歯茎を吸う方が簡単で止血も容易だなどという〈技術的〉解説などが挿入されており、語り手はすっかり専門職業人然としており、トリックっぽい技法に対するなんの後ろめたさもそこには見られない。

（註9）ホワイトヘッドは、最後のテキストにおける懐疑的ポーズについて別の解釈を行っている。つまり西洋的水準で見ても理性的で懐疑主義的な人間として自分を提示し、そんな人間でもシャーマニズムに説得されてしまうことを示した。つまり、シャーマニズムに対する実に強力な護教的議論戦略として、こうした懐疑的ポーズがとられたのであると（Whitehead 2000:161）。

（註10）これは施術が実際に——客観的に、科学的に等お好みの言葉を用いていただきたい——効果をもつかどうかの問題とは独立している。医療人類学系の議論はすぐに、伝統的な施術のこうした意味での有効性の議論と癒着してしまうので始末におえない。もちろん、自然治癒力やプラシーボ効果なども関係している可能性はある。しかしここでは、施術師本人が自らの施術に効果があると思っているという事実が問題なのである。さらにプラシーボ効果が発揮されて実際に効き目があったから、それらの施術が信奉されるのだ、というのは実は逆転した論理である。そもそもプラシーボ効果は、その治療が信じられていることによって生じるとされる効果であるので、その治療に対する信念の根拠にはなりえない。信じるからプラシーボ効果が生れるのであり、プラシーボ効果があったのでそれを信じるようになる風にはならないのである。

（註11）さらに言うならば、施術後の話し合いの中で秘密の開示がなされ求められるのも、おそらく制度の一部である。同業者同士の間では、非施術師に対しては絶対に明かしてはならない職業上の秘密をある条件の下では交換することが一般的だったのかもしれない。テキストに現れる二回のこうした話し合いで、ケサリードが相手から秘密を明かされたのに、自らの秘密を明かさないのは、いずれも偶発的な理由による。一度目は、まだ見習い期間中であり、それを禁じられていたことがその理由であるし、二度目は夜が明けてしまったことがその理由であった。人に見られる恐れがあるから、また夜になったら答えようとケサリードは言う。残念なことに、老シャーマン親子は夜を待たずに失踪してしまった。テキストは、こうした偶発的な理由がなければ、ケサリードには彼らに秘密を開示することが期待されていたことを明らかに示している。事実、一回目の話し合いでは、ケサリードは答えを求められて、自分が間抜けであるように感じたと言っている。見習い中で禁止されているせいで何も言えなかったからだ。

（註12）超能力的など存在しないというのは、もちろん私の信念であり、当然そうではない信念の持ち主がいても不思議ではないが、この議論ではこの一線は越えないことを

お認めいただきたい。

（註13）時代劇によくある「いんちき用心棒」——腕はからっきしのくせに剣の達人のふりをして高額の報酬をせしめるが、ただのはったりが通用しない本当に強い相手と不幸にしてでくわしてしまうとひどい目にあう——のように、患者や屋敷の病気や不幸に対して、それが実際には妖術使いによって引き起こされたものではない、したがって自分は妖術使いを敵に回しているわけではない、という可能性に賭けてみることも、あるいは単に本物の妖術使いと対決する羽目に陥る可能性は低いだろうとあてこむことも、その賭けに勝った場合の報酬が莫大であれば、まんざらありえない賭けともいえないかもしれない。しかしいずれにしてもかなりリスクな賭けであるには違いない。その地域に一時的にしか滞在せず、すぐさま移動していく「流れ者」の施術師の場合には、その土地に住み敵対する力と対決し続けねばならない施術師に比べて、リスクは小さいとも言える。流れ者施術師がいんちき臭いという私の印象はまんざら根拠がないわけではない。「いかさま」がそれを行う当人にとっての危険をもたらさないところでは、「いかさま」は十分現実的な選択肢の一つになるということでもある。

（註14）以上の議論にはある単純化が含まれている。実際には賭けの構造はより重層的で、そもそも当の想像力空間自体も、妖術使いのような存在が現実にいるかどうかをめぐる賭けの上に成立している。ある実践が、妖術使いが実在するという命題を踏まえてなされうるところでは、つねに妖術使いは本当には実在しないかもしれないというオプションを踏まえた実践の可能性がある。このレベルまで考慮すると——現実には常にそうであるように、社会空間はこうした複数の賭けのオプションの上に成立した異なる想像力空間の交錯のうえに成立しているので（浜本 2009b）——真正な「いかさま」の可能性はさらに大きくなる。

（註15）個々の施術師が創造的な変異をもちこまないという意味ではない。私のドゥルマでの調査からわかることであるが、それぞれの施術師は受け継いだ秘伝に、さらに夢で教示されたり、偶然発見したりのさまざまな工夫を付け加えており、自然と個々の施術師ごとの独自性が生まれ、同じ流派の施術にも非常に多様な変異が出現してはいる。

（註16）両者に想定された実効性は同程度だと考えてもよい。というのも、私自身の見方で言うならば、そもそも妖術そのものが実在しえないので、実在しないものに対する効果を比べること自体が意味をなさない。実際に経験されている不幸——病気や災難——の軽減という点でも、偶然のばらつき以上のものはないと想定してよい。プラシーボ効果も度外視してよい。というのも、プラシーボ効果は、その施術に効果があると信じることによって生じるのであって、逆、つまりプラシーボ効果で治療効果が経験できたからそれを

信じるようになるという関係ではないからである。

（註17）基本的に同じ種類の——病人の身体やさまざまな場所から病気や不幸の原因を取り出してみせるという——施術に対して、このように多様な理論が申し出られているという事実は、同時に施術の根本的根拠の欠如を示している。つまり施術師たちは自分たちの施術に効果があることには一定の自信をもっているのだが、なぜ効果があるのかその理由を実は一元的には説明できないのである。なぜかわからないが、教えられたとおりこうすれば、そうなるようになっていく。が、その根拠は提出できない。

同じ種類の「自信」／「根拠のなさ」は、ドゥルマの憑依霊系の占師の話を知っているときにも、しばしば感じた。ある占師は自分が占いで語ることは、憑依霊に教えてもらうという。後頭部で、あるいは耳の後ろで憑依霊が囁くといった言い方をするときもあるが、詳しく聞いてみると、実際に声のようなものが聞こえたというよりは、なぜかわかってしまうというのに近い。たとえば、彼女が言うには、調子が良いときには相談者が屋敷に入ってきただけで、「ああ、腹の問題だ（不妊、その他の女性の生殖に関するトラブル）とわかる」で、実際にそう口に出して言うと、まさにその通りだ。つまり彼女は、どうして相談者の問題が「腹の問題」だと考えたのか、その判断を正当化できるような根拠をもたない。通常、誰かがあることを断言するときには、そう判断したしかじかの理由がある。それに対して、占いモードではなぜだかわからないがとにかくそうだとわかった、という形をとる。そしてこれこそがまさにその認識に憑依霊が介在している証拠とされるのである。いずれの場合も、無根拠に成立している事態が先行し、理論はそれを懸命になんとか回収しようとしているのである。

（註18）言うまでもなく、施術を依頼するクライアントの側では、こうした施術師の「理論」には関心がない。彼らの関心は——そしてその疑惑も——もっぱら「見掛け／本当」箇所に集中している。施術師の施術をほとんど奇蹟に近い不思議として感嘆し、賛嘆する人々がいる傍らで、それを単なる見掛け、ふりをしているだけと疑う人々がいる。ドゥルマ地域での2006年のある施術師グループによる「モノを引き抜く」施術の大流行——それは妖術使い探索運動＝ウィッチ・ハントの一環として行われたのだが——の際にも、その運動の中で起こったさまざまな不思議について興奮して語る人々がいる一方で、少数ではあるが、怪しんでいる人々もいた。どの屋敷に行ったときも、同じようなものが掘り出されるのはおかしいのじゃないか。それらのモノを据えたそれぞれ別々の妖術使いが、なぜそろいもそろって皆同じような小瓶を埋めたりするだろうか（まさに正しいツッコミである）。施術の時に袖口の広い長袖の衣装にわざわざ着替えているのも怪しい。あの袖の中にゴムで小瓶を隠しているのではないか（証拠はないが、私もおそらくそうだろうと睨んでいる）、等々（浜本 2009a:88）。

（註19）発言のコンテクストが明らかでないため、どう解釈すべきか迷うところであるが、クリップナーとヴィロルドは、「心霊手術」で有名なメキシコの施術師ドニャ・パチータ——著者の一人は自ら彼女の助手をつとめた経験があり、その「心霊手術」が本物である可能性が高いことをほのめかしている——の類似した発言を報告している。ヴィロルドによると、パチータはその治療において「心理的な方法」を頻繁に用いている。「パチータはときどき、『心霊手術』は本当は不必要だと言っていた。だが、『心霊手術』をすると、実際に何かが起こっていることを被治療者が納得するのだという。」（クリップナー&ヴィロルド 1986:135）

参考文献

Boas, F., 1930, "I Desired to Learn the Ways of the Shaman," In F. Boas, 1930, *The Religion of the Kwakiutl Indians*, part II. pp. 1-41, New York: Columbia University Press.

Boas, F., 1966, *Kwakiutl Ethnography* (Edited and Abridged, with an Introduction by Helen Codere), University of Chicago Press.

Brumble, D., 1988, *American Indian Autobiography*, Berkeley: University of California Press.

Dennette, D., 2006, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Penguin Books

Fernandez, J., 1982, *Bwiti: an ethnography of the religious imagination in Africa*, Princeton University Press.

G・フラハティ, 2005, 『シャーマニズムと想像力：ディドロ、モーツァルト、ゲーテへの衝撃』（野村美紀子訳）工作舎
(Flaherty, G., 1992, *Shamanism and the Eighteenth Century*, Princeton University Press.)

浜本満, 2009a, 「開発とウィッチ・ハント：ケニアコーストにおける地域行政と妖術信仰」『東アフリカにおける暴力の諸相に関する人類学的研究』平成18年度—平成20年度科学研究費補助金（基盤研究B・海外学術）研究成果報告書、熊本大学文学部文化人類学研究室発行、pp. 71-149 頁

浜本, 2009b, 「進化ゲームと信念の生態学—社会空間における信念の生態学試論 2」, 『九州大学大学院教育学研究紀要』第 11 号（通巻 第 54 集）pp. 125-150.

Humphrey, N., 1996, *Leaps of Faith: Science, Miracles, and the Search for Supernatural Consolation*, New York: Copernicus

James, W., 1988, *The listening ebony: moral knowledge, religion, and power among the Uduk of Sudan*, Oxford: Clarendon Press

S・クリップナー、A・ヴィロルド, 1986, 『マジカル・ヒーラー』笠原敏雄訳、工作舎

Lambek, M., 1993, *Knowledge and Practice in Mayotte: Local Discourses of Islam, Sorcery, and Spirit Possession*, Toronto: University of Toronto Press.

レヴィ＝ストロース、C., 1972, 「呪術師とその呪術」『構造人類学』（荒川幾男・他訳）pp. 183-204、みすず書房

Meyer, B. & P. Pels eds., 2003, *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*, Stanford, California: Stanford University Press.

Rohner, R., 1969, *The Ethnography of Franz Boas*, University of Chicago Press.

Rose, R., 1956, *Living magic: the realities underlying the psychical practices and beliefs of Australian aborigines*, New York: Rand McNally

Taussig, M., 1999, *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford University Press.

Taussig, M., 2003, "Viscerality, Faith, and Skepticism: Another Theory of Magic," In Meyer & Pels eds., 2003:272-306

Taussig, M., 2006, *Walter Benjamin's Grave*, Chicago & London: The University of Chicago Press.

Walens, S., 1981, *Feasting With Cannibals: An Introduction to Kwakiutl Cosmology*, Princeton University Press.

Whitehead, H., 2000, "The hunt for Quesalid: tracking Levi-Strauss' shaman",
Anthropology & Medicine, Vol. 7(2):149-168.