

神本秀爾著

# 『レゲエという実践 ——ラスタファーライの文化人類学』

京都大学学術出版会、2017年、3,900円＋税、266頁

山本達也

本書は、ジャマイカおよび日本に暮らすラスタファーライ実践者（以下、ラスタ）に焦点を当て、彼らの思考様式や実践の変容とその存続の様態を明示することを目的とし、彼らの「重層的なつながりを記述」（3頁：以下、本書からの引用は数字のみ示す）した民族誌である。

まず、章立てを示し、その後、章ごとに内容を紹介したい。

360

序章

第I部 ジャマイカというフロンティア

第1章 調査地とラスタファーライの概略

第2章 エチオピア・アフリカ黒人国際会議派の概略

第3章 プリンス・エマニュエル死後の経済活動の変化

第4章 会議派系ミュージシャンの信徒らしさ

第5章 ディアスポラ黒人中心主義の揺らぎ

第II部 日本というフロンティア

第6章 日本におけるラスタファーライの概要と展開

第7章 ラスタファーライと日本のルーツとの接合

第8章 ラスタになり、ラスタとして生きる

第9章 ラスタファーライを介した地域への愛着とまちづくり

終章 身体を起点に据えること

序章では、特に宗教に焦点を当てて先行研究がレビューされ、本研究の立ち位置が示される。著者は冒頭で「宗教的なものとポピュラー音楽との込み入った関係」（3）を本書の題材とすると示している。その際、著者は、①ラスタファーライが自らのことを宗教と呼

ばないこと、②先行研究がラスタファアーライを一般的な宗教とは異なるものとして論じてきたこと、③宗教的でありながら宗教とは称しない日本におけるスピリチュアリティの興隆、という3つの理由により、ラスタファアーライを宗教ではなく宗教的なものと位置づける。著者は「ジャマイカと日本双方のラスタファアーライは、宗教という語の用法の一部を内面化しながらも、それに対抗するものとして自らを組織した点で共通して」(4) おり、その双方が「宗教という語や、その後を作り出した西洋近代を梃子にすることで、一部は似通いながらも他の部分では異なる対抗的な表象や実践を生み出している」(5) と論じ、その分析枠組みとしてメアリー・L・プラットや古谷嘉章らに依拠してコンタクト・ゾーン概念を援用する。そして、ラスタによる「白人／黒人」「ジャマイカ／日本」など、文化的な差異を含意した「集合的カテゴリーの描かれ方に着目しながら、コンタクト・ゾーンにおける表象や実践の複雑さを描き出し」(5) ていくことが宣言される。

続いて、ラスタファアーライが1930年にエチオピア皇帝にハイレ・セラシエが即位したことをきっかけにジャマイカで誕生した思想運動で、旧約聖書を思想上の源泉としつつ、様々な解釈を施しながら展開してきたこと、2011年現在の統計では人口の1.1%である29,026人がラスタを自称していることが示される。ラスタファアーライに関する簡略な紹介がなされた後、著者はラスタファアーライに関する先行研究に対する本書の立ち位置を、①異なる背景を持つラスタの相互交渉の結果生じてきた変化、②宗派内部における思想と実践の多様性とその複雑な絡み合い、その変化に着目すること、③宗教という位置づけを拒む日本のラスタファアーライ受容を、時代的变化を考慮に入れつつスピリチュアリティの文脈上に位置づけて理解することで、「ラスタファアーライに生じている変化」(13) を明らかにすることであると、本書読解のための補助線を読者に明示する。

序章での問題設定に続く第I部は、ジャマイカでのラスタたちの実践に焦点を当てた全5章からなる。第1章では、ジャマイカが、コロンブスによる1494年の「発見」以来、植民地統治や奴隷解放後のプランテーション労働を経て1962年に独立するまでの概略が描かれる。そして、16世紀にカトリックがスペインによって持ち込まれて以降、様々な宗派のキリスト教が到来し、その歴史の中で、1890年以降、信者の間に黒い救世主の待望とアフリカ帰還の熱意を高めたベドワーディズムとガーヴェイズムという宗教実践と人種意識を結びつけた思想運動が登場し、それが1930年のラスタファアーライ誕生の布石となることが示される。続いて著者はラスタファアーライの史的展開を黎明期の1930～1950年代、主流社会との接近が見られる1960年代、最大宗派ナイヤビンギ・オーダー派の結成、ラスタファアーライの大衆化が見られた1970年代、ラスタファアーライの影響力の低下と多極化が進んだ1980年代に分類し、当該期の詳細を記述している。

第2章は、著者が研究対象とするラスタの宗派であるエチオピア・アフリカ黒人国際会議派(以下、会議派)の概略が示される。具体的には、会議派の創始者エマニュエル(1909 or 1911-1994)の来歴と会議派の歴史記述を通して、ジャマイカに暮らすことよりも奴隷の子孫としてアフリカへの帰還を重視し、資本主義的な搾取や人々を管理するシステム(=バビロン・システム)を逃れることを説くエマニュエルの思想と数々の実践、そしてエマニュエルの死後、信徒が直面する会議派の脱中心化、関係の希薄化などが現状と

して紹介される。また、著者がフィールドワークした会議派信徒たちのコミュニオンであるボボ・シャンティの創設と、そこでの生活が記述され（社会階梯や服装、食生活や空間・時間の管理等）、ボボ・シャンティに暮らす信徒たちが従うとされるエマニュエルの教えである『黒さの優越』の紹介、ボボ・シャンティ居住者たちの内訳が、数的なデータとともに示される。

第3章では、賃労働を奴隷制の延長として捉える会議派信徒が、1994年のエマニュエルの死後、教えと現実との折り合いをつけながら生きているさまを著者は記述する。冒頭部で、会議派信者の主たる収入源であるハウキの製作のみでも豊かな経済状況を謳歌できた1970年代、会議派の儀礼を収録したカセットやビデオを販売するようになり、経済状況の変化が看取され始めた1980年代、生活状況の困窮化が明らかな状況を著者自身体験した2005年と、時代ごとのボボ・シャンティの様相が示される。こうした中で、生前レゲエに対して否定的でありつつもミュージシャンに教えを授けることを厭わなかったエマニュエルの教えに惹きつけられ、1990年代初頭以降活躍する会議派系レゲエミュージシャンの存在が会議派信徒たちの経済活動に影響を与えていると著者は指摘する。その具体例として、以前から見られたハウキの製作に加え、ミュージシャンの写真を取り込んだガイダンス（ラストにとってのお守り）の製作と販売、会議派信徒の音楽市場への参入、ラストによる菜食中心の食事であるアイトル・フードの販売などが挙げられ、特にハウキ以外の選択肢は会議派系ミュージシャンの活躍によりファンがラストファーライや会議派の教えに注目したことの産物であることが示される。著者はこうした状況を、「会議派およびボボ・シャンティに備わっていた宗教的な権威が外部に流出し始めたことを示して」おり、新たな経済活動は「経済的自立と聖性の維持という2つの目的の達成を目指そうとするものに他ならない」とする（115-116）。そして、これらミュージシャンの活躍がもたらしたボボ・シャンティと外部社会のネットワークは、「会議派、ボボ・シャンティを権威の中心に位置づけ続ける側面がそなわっている」（116）とする。

第4章は、第3章で登場した会議派系ミュージシャン（＝世俗世界）の受容と、ボボ・シャンティとの関係性について論じた章である。ラストファーライの教えをとくルーツ・レゲエの1960年代の登場から80年代のダンスホール、90年代のダンスホール・ラストという歴史的展開を記述しながら、著者は会議派系ミュージシャンのレゲエを特にダンスホール・ルーツと位置づける。そしてこれら会議派系ミュージシャンが会議派信徒であることを受け入れながらも宗派横断的な発言をしている点から、他宗派ラストとの連帯の可能性を担保している点を指摘する。その一方で、ボボ・シャンティの信徒たちのレゲエに対する意見は、レゲエを悪魔化するものから、レゲエこそが会議派の教えの普遍性の根拠となっているとする意見まで賛否両論であることも指摘する。これらの点から、著者は会議派系ミュージシャンと信徒の双方が「厳密に集団の境界を定めようとはして」おらず、「このことが、ダンスホール・ルーツの始まり以降、会議派にダイナミズムをもたらしてきた」（139）と主張する。

第I部の最終章である第5章は、ラストファーライに付随する黒人中心主義とジャマイカ中心主義に着目しつつ、会議派で進む信徒の多国籍化、多人種化がもたらすダイナミズ

ムについて記述するものである。信徒は、黒人であるか否か、それに付随する歴史経験の差異によって会議派内でのマジョリティ／マイノリティとしての位置づけがなされる一方で、エマニュエルが説いたアフリカ帰還要求運動にそれぞれの仕方で参与していることを著者は指摘する。こうした状況を受けて、著者は、奴隷制や植民地支配の経験は共有できない一方で、「白人やその他のマイノリティの信徒たちは、会議派の教えを受け入れることによって、「目の黒さ」や「心の黒さ」という観点から黒人、アフリカ人カテゴリーに包摂されることが可能である」(154)とする。そして、アフリカ帰還要求運動に携わることは、これらマイノリティ信徒にとって「エマニュエルの意思を実現するための、自然な形での行動なのである」(155)と論じる。そして、これら肌の色の違いを超えたマイノリティ発の連帯に対する指向性がエマニュエルの教えの普遍性を押し広げていると著者は分析する。

第Ⅱ部は、日本在住ラスタたちの実践に焦点を当てた全4章からなる。第6章は日本でのラスタファーライの展開を論じたものである。著者は、日本ではラスタファーライの定着がルーツ・レゲエの紹介と連動していることを指摘する。そして、日本では会議派のような統括組織は存在せず、日本在住ラスタは、自然志向の人々などからなる他のネットワークと重なりながら、イベントやSNSを通してネットワークを形成しているという。本章で著者はレゲエを中心として広まってきたラスタファーライの日本における展開史を3期に分けて読者に提示する。

続く第7章は、日本で販売されたラスタファーライ関連の2冊の代表的著作の分析と、日本在住ラスタがラスタファーライに付随する黒人中心主義とジャマイカ中心主義をいかに相対化しているかが論じられる。特に、後者については、日本人による天皇制崇拜とラスタによるセラシエ崇拜を結びつける言説や、ラスタファーライの思想と日ユ同祖論との接合を通して日本人とアフリカ系ディアスポラがともにイスラエルの末裔だと解釈する言説、日本の先住民族としてのアイヌへ同一化しようとする言説、国籍を相対化して自らを地球人化する言説に着目し、日本在住ラスタがラスタファーライ思想に付随していた限定性を相対化しながらそのメッセージを普遍化しようとする様相を提示する。そして、「ディアスポラ黒人中心主義や排他的な日本人意識を希釈しながらも、ラスタファーライを、自分たちの生と密接に関わっている日本列島に堆積してきた文化を引き受けて生きるための思想であり実践として読み替えているのである」(187)と分析する。

第8章は、ラスタファーライを宗教視することに対する日本在住ラスタの違和感を中心に、彼らのラスタファーライ思想への向き合い方が、ネット上の言説とインタビューの分析から示される。その際、①外国人ラスタとの向き合い方、②カウンター・カルチャー・シーンとの重なり合い、③セラシエ崇拜の弱さ、④外見の重要性の4点に著者は着目する。これらの検証を経て、著者は外国人ラスタとの交流を通して思想や実践を身につけてきた日本人ラスタが、既存のカウンター・カルチャー・シーンと共存しつつ、セラシエ崇拜に起因する黒人中心主義を脱臼させながらグローバルなラスタファーライのネットワークに自らを位置づけていると指摘する。そして、「彼らは、グローバルなラスタファーライ・ネットワークへの帰属感と一体化願望を抱きながらも、ラスタファーライの絶対性を

主張しないことで、非ラスタと共感するための回路を開き続けている」(224)と著者は評価する。

第9章は、福井県の若狭地方でまちづくりに積極的に参与するラスタ、シング・ロング・ジェイの活動に焦点を当て、日本在住ラスタが志向する地球への敬意や愛着と地域へのそれが重なっていく局面を描いたもので、本書の中でも最も興味深い1章である。脱／反原発運動に携わってきたシング・ロング・ジェイの来歴を描きながら、著者はシング・ロング・ジェイによるレゲエ／ご当地ソングを通したまちづくりに着目する。地域の小学生や地域の人々とのコラボレーションのもと制作された「ワカサノタカラ」は、脱／反原発的メッセージを前に押し出すことなく、郷土愛の涵養を目指した地元の歌であると同時に、カタカナの「ワカサ」を用いることで旧来の「若狭」のイメージとの距離を生み出すことで当初の意図を離れ、脱／反原発運動の文脈でも受容されていった過程が時系列的な記述によって読者に紹介される。そして、著者は「ワカサノタカラ」に備わった開放性こそが「若狭地域に関わる多様な人々が気軽に出入りできる空間をつくりあげ、そのなかで人々の交流を促進する可能性を秘めている」のであり、「脱／反原発運動に関わる非地元住民が「ワカサ」とつながることをも可能にするものであった」(247)と主張する。

終章では著者はこれまでの議論を振り返りつつ、「生活世界における不条理や理不尽さへの不満や批判を言語化するツールとして受け入れられる傾向が強い」ラスタファーライに付随する解釈の多様性と、「ラスタファーライにそなわっている、差異を包摂し、また差異を作り出すことを容認する開放的な性格が、ここのラスタを起点として、人種や国籍、宗派の違いなどを超えて容易につながることを可能にし、ゆるやかな連帯としてのラスタファーライが存続することを可能にしている」(256)点を指摘し、今後のラスタファーライが経験するであろうグローバル化の進展を通じた知識の平準化と、それに連動するその位置づけの変化に想いを馳せながら本書を締めくくっている。

以上、簡単ではあるが本書を要約してきた。ジャマイカ研究を専門とせず、ラスタファーライとは日常的にも学問的にも接点のない評者ではあるが、本書は、長期にわたる歴史的影響力とグローバル化双方のもたらす複雑性の中で現象化しているラスタファーライに携わるラスタたちの多様性や柔軟性を提示することに成功している、と感じた。そして、「この、何が宗教であり何がラスタファーライなのかという、どこに正解があるとも言えない堂々巡りの伝言ゲームの渦中に、ジャマイカのラスタも日本のラスタも巻き込まれているのである」(6)、「運動は、最初は中心から周辺に向けて展開していくとしても、それは最終的には中心を巻き込みながら予測不可能な変容を進めていく」(17)といった記述には、読みながらハッとさせられた。こうした記述もまた本書の読書体験を味わい深いものとするスパイスとして機能していると言えるだろう。また、ジャマイカと日本のラスタファーライの受容と変遷を扱う本書の興味深いテーマ設定は、人類学者にとどまらない幅広い読者に本書を手にとらせ、また刺激を与えていくのだろう、と想像できる。

とはいえ、本書を読む中で評者が気になった点がいくつかあったのも事実である。ここでは紙幅の関係もあるため、その中から3点取り上げたい。まず、本書のタイトル『レゲエという実践』である。冒頭に提示した目次を見ればわかるように、実際のところ本書の

大部分は「レゲエという実践」を正面から取り扱ったものではない。第Ⅰ部だと3章の一部と4章(ちなみにここで初めてレゲエの定義が登場する)、第Ⅱ部は多くの章でレゲエに言及があるものの、それが即「レゲエという実践」なのかは別問題であり、字義通り理解すれば、第4章と第9章のみが直接に該当すると狭く解釈することも可能である。まえがきに「本書はレゲエに言及することは多いが、決してレゲエ研究の書籍ではない。文化人類学的なラスタファーライ研究の書籍であり、ラスタファーライとレゲエの分かれがたい関係を問題にしている」(ii)という但し書きがあるものの、書名が読書に及ぼす影響力は過小評価してはならないだろう。内容から言って、副題の『ラスタファーライの文化人類学』こそが本書のタイトルにふさわしい、というのが評者の理解である。

2点目は、本書の議論の枠組みとして提示されている宗教に関する議論についてである。上述の通り、3つの理由から著者はラスタファーライの記述に際して「宗教」ではなく「宗教的なもの」を採用することを宣言しているが、その際、宗教概念論に代表される近年の宗教学的な視座がその判断の理由の一つとして挙げられている。そうであれば、第4章で取り上げられた会議派ミュージシャンとボボ・シャンティに暮らす信徒をそれぞれ「俗」(具体的には世俗や世俗世界という記述が登場する)と「聖」の領域に割り振ることに慎重になるべきだったのではないだろうか。宗教概念論をはじめとした宗教概念の普遍性を問い直す議論は、プロテスタンティズム的な宗教理解の無批判な当てはめを批判すると同時に、「世俗とは何か」という問いも呼び起こしていたのではなかったか[たとえばアサド 2006]。著者が「レゲエ(・ミュージシャン)とナイヤビンギをそれぞれ「俗」と「聖」に位置づけて前者を批判するものだった」(137)と概念化する一方、本書で引用される信徒の発言の中には「世俗」という表現は見当たらず、こうした概念操作は宗教概念論の批判してきた、文脈を捨象した宗教/世俗の二項対立の当てはめと同じことをしていると言えないだろうか。たとえば、著者が「俗」と分類するのに依拠した「レゲエは悪魔の音楽である」(134)という信徒の発言などは、より詳細な分析を要求していると評者には思われるし(悪魔という表現自体、「俗」よりは「異端」などを想起させるように評者には思われる)、もしこの作業がなされていれば、本書の分析はさらに魅力的なものとなっただろう。

3点目は、ジャマイカと日本のラスタを結びつける分析に看取される問題点、具体的には、冒頭で引用した「ジャマイカと日本双方のラスタファーライは、宗教という語の用法の一部を内面化しながらも、それに対抗するものとして自らを組織した点で共通している」(4)という著者の記述をめぐる問題である。本書を通じてこの分析を裏づける議論が展開されていくが、同時に、評者には両者の間に決して埋められない大きな差異が横たわっているように思われた。上述の通り、ジャマイカにラスタファーライが誕生したのは1930年であり、それは黒人であることが白人による差別や搾取を正当化する状況で生まれた対抗的な思想運動であり、白人至上主義的な思想やそれを正当化してきたキリスト教に対抗する思想運動であっただろう。ラスタたちは、著者が依拠するプラットや古谷が指摘するように、支配や従属という極端な非対称関係や支配と不平等とコンフリクトによって特徴づけられている領域の中で従属的な地位に置かれながらも、限られた資源の中で自

分たちなりの思想を作り、共同性を育んできたのであり、今日人々が見聞きするラスタファーマーライは、こういった歴史的背景の上に立脚している。

他方、本書では1979年以降がその定着と紹介されている日本在住ラスタファーマーライを「宗教ではない」とみなし、「特定の宗教を排他的に侵攻することに対する、否定的な態度が広く共有されている」(217)とき、彼らの自己組織化のために召喚される対抗馬としての宗教や、彼らが背負っているラスタファーマーライは、ジャマイカのラスタの背負ってきたものと同列に語れるのだろうか。もちろん、他のカウンター・カルチャー・シーンと平和裡に共存する日本在住のラスタが「グローバルなラスタファーマーライ・ネットワークへの帰属感と一体化願望を抱きながらも、ラスタファーマーライの絶対性を主張しないことで、非ラスタと共感するための回路を開き続けている」(224)という著者の指摘は可能性を感じさせ、その意義は認められる。

その一方で、潤沢な資源や選択肢の中からラスタファーマーライを選択しながら、なおかつの絶対性を主張しない日本在住ラスタの態度や背景は、「なんでもありの相対主義」としてのポストモダンの消費の匂いを同時に評者に感じさせずにはおかない。プラットや古谷の指摘に準じれば、レゲエに触れることでラスタファーマーライに出会った日本在住ラスタがグローバルな規模で見れば圧倒的に支配的な地位にいるのは明白であり、このような立場から自らの嗜好に適したスピリチュアリティのポストモダンの消費に興じ(ているように見方によっては見え)る日本在住ラスタの歴史と、従属的な立場から、キリスト教を自らのものとして受け入れながらラスタファーマーライを生み出すという「二重意識」[ギルロイ2006]を生き抜いてきたジャマイカのラスタの歴史には、決して埋めることのできない(そして安易に埋めるべきではない)溝がある。

念のために言っておけば、ジャマイカのラスタファーマーライを真正化し、日本でその受容をキッチュなものとして否定する意図は評者にはない。そうではなく、両者の間にある圧倒的な力関係や「宗教的なもの」をめぐる背景の差異はいくら強調してもしすぎることはなく、それゆえに、「宗教という語の用法の一部を内面化しながらも、それに対抗するものとして自らを組織した点で共通している」(4)という形で歴史的な背景の相違を捨象し(安易に)共通性を見いだす記述は妥当なものなのだろうか、と問いたいのである。著者自身も日本在住ラスタのネットワークの一部を構成しているために難しいところもあったのだろうが、彼らの融通無碍さを肯定的に評価するだけでなく、それを支える歴史的背景も批判的に分析に取り入れることができれば、本書の記述や議論はより説得力を持つこととなったのではないだろうか。

以上3点、評者の感じた問題点を指摘したが、それらは本書が「こうすればもっと良くなっただろう」というある意味での無い物ねだりである。著者が本書で達成したことはディアスポラや宗教に関心のある人類学者、そしてラスタファーマーライに関心のある読者にとって意義のあるものであり、本書の読書体験は読者の知的好奇心を刺激するものとなるだろう。

<参照文献>

アサド、タラル 2006 『世俗の形成——キリスト教、イスラム、近代』中村圭志訳、み  
すず書房。

ギルロイ、ポール 2006 『ブラック・アトランティック——近代性と二重意識』上野俊  
哉、毛利嘉孝、鈴木慎一郎訳、月曜社。