

ウガンダ・パドラにおける「災因論」

jwogi、*tipo*、*ayira*、*lam* の観念を中心として

梅屋 潔*

Cultural Concepts Explaining Misfortune and Death

With Special Reference to Jopadhola of Eastern Uganda

Kiyoshi UMEYA

Abstract:

This paper aims to analyse some cultural notions that describe the experiences of misfortune in everyday-life, and the death of community members among Jopadhola in eastern Uganda in order to provide us with the basic data that would enable us to depict their cosmogony or 'philosophy' (Evans-Pritchard 1937). A text analysis of the recorded discourses on *jwogi*, *tipo*, *ayira* and *lam* facilitate the identification of several features of these cultural concepts.

The concept of *jwogi* probably translated into the belief that 'spirits', 'ghosts', 'demons' or, sometimes, 'ancestral spirits' that are responsible for all deaths occurring among humans. This also includes the spirit of family members who died outside the compound, and for whom they have the right to be performed the last funeral rites (*lumbe*) and be built graves that are sufficient in preserving their dignity by the offsprings. It also includes those members who were mercilessly killed by family members in a particular compound. The last one is distinctively identified as *tipo*.

Poisoning, which is known as *ayira*, is recognized as one of the most anti-social behaviours and a person who commits such an act is called a *jajwok* (witch). It is one of the most hateful existences in their cosmology and order.

On the contrary, a curse (*lam*) that can cause sickness in people is justified as the result of the misbehaviour of younger members of the community towards their elders such as abuse and refuse to offer.

The implications of these concepts overlap each other, i.e. their meaning is not exclusive, and, contrary to our expectation, they are described independently without any link to other similar notions when they are interpreted in relation to misfortunes, e.g. illness and death. The diagnosis itself is sometimes monopolized by specialists called *jathieth*, who can control the evil spirits that lead to misfortune among people and can control or cure their effects.

The obscure characteristics of these notions are likely to lead us to select a vague term such as 'occult' as a substitute for 'witchcraft', 'sorcery' and, also, the 'supernatural' and 'superhuman'.

The data concerning these notions of the causes of misfortune, which were narrated by an old man in 1998 in Tororo District, eastern Uganda; it was recorded, transcribed and translated in Japanese for further theoretical analysis and supplemental data on other notions to enrich the findings in this field.

Keywords: Africa, Uganda, witchcraft, occult, cosmology, misfortune

* 東北学院大学教養学部准教授 Tohoku Gakuin University

I. はじめに

本稿の目的は、私が1997年3月から2007年9月までの間にウガンダ共和国、トロロ県、西ブダマ・カウンティ（旧パドラPadhola¹・カウンティ）、グワラグワラ村を拠点にナイル系アドラ人（*Jo-P'Adhola*）を対象に実施した社会人類学的フィールドワーク（現在も継続中）の成果の一部を報告することである。とりわけその中心点を、コズモロジーや宇宙論と呼ばれてすくなくとも文化人類学の中では中心的なテーマのひとつであった分野にすえている。なかでもそれらを構成する諸観念の研究分析が、その社会の独特な思考様式（「哲学」「philosophy」と表現）を明らかにする手がかりとなることを説得的に示したEvans-Pritchardの大著[1937]を嚆矢とする妖術や邪術などの諸観念についての言説が分析の具体的対象となる。

Evans-Pritchard[1956]は、「…アフリカのすべ

¹ 梅屋[2007a]で指摘したが、新聞等の標準的な記述は民族集団についてはJopadhola、言語はDhopadhola、その居住範囲については一般にカウンティの旧名でもあったPadholaが用いられる。より正確な表記は民族集団については*Jo-P'Adhola*、地名については*P'Adhola*であろう[Crazzolara 1951]。ガンダ人からの他称であるBadama（民族名）やBudama（地名）も現在なお用いられている。これらの混乱は、アドラ語の正書法が確立されていないことによってさらに深刻化している。マケレレ大学文学部言語学科のジェーン・アルオ講師を中心とするグループと、アントニー・オケッチ研究科長を中心とするマケレレ大学生涯学習研究科グループ、そして現地NGO、TOCIDAが独自にそれぞれ作成しており、それぞれに異同がある。本稿では、独自の表記法を用いる。アドラ民族についての調査報告は、拙稿[梅屋 1998a、1998b、1999、2001、2002、2005、2007a]の他、Crazzolara[1951]、Oboto-Ofumbi[1960]、Ogot[1967a、1967b]、Mogensen[2002]参照。未刊のDissertationとして、Sharman[1969]、Odoi-Tanga[1992]、Yokana[1993]、Obillo[2000]がある。

ての民族において、有神的信仰、マニズム信仰[いわゆるマナイズム、マナへの信仰。あるいは祖先崇拜のこと：梅屋注]、妖術の諸観念、超自然的制裁を伴う禁忌、呪術行為などの諸観念が独自の結びつき方をしているがゆえに、各民族の哲学は独特な性格を示している。たとえば、一部の諸民族—バンツ—諸族の大部分—では、祖先祭祀が支配的なモチーフとなっている。スーダン系諸族では、妖術が支配的モチーフとなっており、それに呪術や託宣の技術が加わっている。また他の諸民族、たとえばヌアー族では「霊」が中心に位置し、その周辺にマニズムや妖術の観念がみられる。そしてまた他の諸民族では他の概念が中心的位置を占めている、という具合である。何が支配的モチーフであるかは、ふつう、そしておそらくつねに、危険や病気やその他の不幸に際して人びとがそれらの原因を何に求め、それから逃れたりそれらを排除したりするためにいかなる手段をとっているかを調べることによってわかる²と述べた。このEvans-Pritchardの議論を踏襲し、「災因論」としてそのテーマの資料を整理する枠組みを基礎づけた長島[1982、1983、1987]にならって、自身や近い人々の不幸や病、あるいは死などに直面したときにそれらの事実に対する文化的に規定された解釈や対処のパターンを描き出すための一資料を提示することが小論の課題である。

II. アドラ民族と調査地概況

ウガンダ東部を中心に分布するアドラ人は、人口23万5,200人³といわれ、言語・文化的には

² エヴァンズ=プリチャード[1982: 494-5]。

³ Walusimbi [1996]。Ethnologue第15版[Gordon 2005]では、24万7,577人と推計されている。



写真1 トロロ市街地とグワラグワラ村を結ぶ通り



写真5 グワラグワラ村在住の施術師の一家(2)



写真2 施術師の屋敷をしるしづける門



写真6 施術師の占いの儀礼



写真3 グワラグワラ村在住の施術師の一家(1)



写真7 施術師の儀礼小屋の柱



写真4 施術の様子を模する施術師たち



写真8 施術の様子を演じる施術師(グワラグワラ村)



写真9 マウンドにある克蘭ごとの祭祀用の小屋



写真13 ンダラ (ndara) という楽器を奏でる



写真10 霊場の中でも知られたマウンドのテウォ



写真14 歌を歌い、トンゴリ (tongoli) を奏でる楽団



写真11 儀礼のなかで山羊の頭を頭上にささげる



写真15 音楽につられて仮面も出現



写真12 酒を飲んで盡の歌を歌う



写真16 現地調査の様様 (テソ民族、アチョワ村)

西ナイル系に区分される民族である。スーダンのバハル・エル・ガザル付近に住んでいたといわれる母集団が、17世紀ごろまでに、いくつかの小規模の集団となって何回かに分けて移住してきたものと見られている。伝承によれば、始祖アドラとその妻ニヤジュリヤおよびオリヤンとの間に生まれた男子18人の子孫がその民族を形成したというが⁴、後の知見はその伝承を支持しえない証拠をいくつも提示している。近隣異民族からアドラ民族に編入したクランが数多く存在すること⁵、伝承として伝えられている、妖術師の疑いをかけられて南テソからベンド・クランに編入したオグティヤ、戦争で捕えられた敵民族の捕虜でありながら首長 (*rwoth*) となったとされるムブウェキシのエピソードからは、近隣民族との紛争の過程で異民族をかなり柔軟に吸収していることが窺われる⁶。また、最近までアドラ・ユニオン (アドラ語名称 *Tieng Adhola*) の設立に当たって行われた調査によれば、移住やその他の要因の結果として、クランの数がガンダ民族と同じ52確認されているという⁷。

主食はシコクビエ (カル *kal*) を湯でこねたクウォン (*kwoŋ*) であるが、トウモロコシ (*duma*) を粉にしたポーショ (*posho*) やガンダ王国から伝えられたと見られるマトケ (*matoke*) も普及している。かつては牧畜生活を主としていたと見られるが、現在は家畜の数は減少し、

半農半牧畜の生活である。換金作物の綿花、主食のシコクビエのほか、バナナ、ササゲ、キャッサバ、落花生、サツマイモを栽培し、牛を主に、山羊、羊、鶏、七面鳥、あひるなどの家畜を (わずかだが食用のためウサギも) 飼育している。

人口密度がもともと非常に高かったこともあって⁸、保護領時代、独立以後と、ミル・ヒル・ミッション、ヴェロナ神父会 (現在のコムボニ・ミッション) などカソリックとプロテスタントの布教合戦が激しく繰り広げられたことでも知られ、それが教育や識字率、そして人脈など地域の政治関係にも密接な影響力を与えている。

プロテスタントの教会は、ウガンダにおいて話者が多いガンダ語を用いるが、カソリックは現地語で聖書の一部を翻訳しており、儀礼にもそれを用いる。その中で「神」(‘God’) と訳されているのがウエレ (*were*) である。アドラではバンツー由来と思われるこのウエレを崇拜対象とし⁹、もういっぽうでナイル系に広く見られるジョク (*jok*) ないしジュオク (*jwok, juok*) の信念と混淆している。「屋敷のウエレ」(*were ma diodipo*) 「扉のウエレ」(*were ma waŋkach*) 「ブッシュのウエレ」(*were othim*) の3種類が記憶されているが、保護領時代、キッキング神父

⁴ Crazzolara[1951]、梅屋[1999]。

⁵ Ogot[1967a]。トロロ近辺にはオグティに率いられてテソ民族から合流し始めたベンド・クランが知られるほか、グワラグワラには150年ほど前にサミアから移住してきたゲミ・クランがある。

⁶ Oboth-Ofmbi[1960]、Crazzolara[1951]。

⁷ Adhola Union(*Tieng Adhola*)[n.d.]。

⁸ Langlands[1971: 5]。Ogot[1967a :21-3]は、この地域で調査する場合、話者がカソリックかプロテスタントかという点の重要性を示唆している。

⁹ キリスト教受容と従来のパンテオンの関係については Obillof[2000]に詳しい。アフリカ歴史学の大家 Ogot[1967a]は、*were*という語彙に因む人名が多くないことから*were*はバンツー由来ではないと述べているが、オウエレやウエレなどはありふれた命名であり、また命名体系の差異も考慮に入れていないので、その根拠は説得的とはいえない。

に「子供の宗教」として排撃され、現在では壊滅状況にあるといっている。かつてはすべての屋敷にあったといわれるウェレの祭祀装置は、もはやジャシエシ (*jathieth*) と呼ばれる民間の宗教者 (本稿では「施術者」または「専門家」として言及する。訳語は文脈に依存するが、さし当たっての原則として ‘practitioner’ には「施術師」、‘specialist’ ないし ‘expert’ には「専門家」を当てることとする) の儀礼小屋 (写真3、7) の周辺にのみ認められる (写真3、人物の左右)。

保護領時代及び独立以後を問わず既存の宗教が行政的に排撃され、宣教師によっても弾圧対象となったこの地域では外部者にこうした信仰についての知識を積極的に提示する者は少ない。ごくまれに、「夜中に屋敷の外に出たら *were othim* が裸で畑を耕していた」などという発言を耳にしたことがあるが、果たして発言の主は周囲の白い目にさらされていた。1997年3月に私が「病と死についての文化的観念の研究—アドラ民族を中心として」¹⁰ という研究計画で調査を開始してからも、約1年半は、「やがてわかる」「信じている人もいるかもしれないが、自分は信じない」などの対応が一般的で、むしろ西洋医学にもとづく病因や治療法の説明を受けるのが常であった。そのことは、HIVやエボラの蔓延もあって、そういったいわゆる「帝国医療」の開発援助が切実に求められていたという事情とも無縁ではあるまい。トロロには、アルバート・クックを記念する教育機関もあり、カフフェロ医師もしばしば訪れていた痕跡がある。さらには荒地地だったグワラグワラ村を開いたRaphael Owor教授はアドラ民族初の「医師」

であり、マケレレ大学医学部長 (1981-2001) やムバララ大学学長 (2001-)、ウガンダ健康調査研究所 (the Uganda National Health Research Organisation (UNHRO)) 所長などの重職を歴任した東アフリカ近代医療の重鎮である [Iliffe 1998]。1997年当時グワラグワラにはOwor教授のプロジェクトによる診療所が開設されていた。

現在、人口555,574人を擁するといわれるトロロ県には政府系では、ディスペンサリーが11、カウンティ・レベルの診療所が14、サブ=ディストリクト・レベルの診療所が3つあり、病院が3つある。一方NGOや私立のディスペンサリーは6、クリニックが31、カウンティ・レベルの診療所が1、病院がひとつである。人口密度と各種の病の蔓延の程度からすると決して十分な施設の数とはいえない。人口のうち491,917人が村落部で生活を営んでおり、経済的な理由は言うに及ばず、一般的に見てインフラに問題があるので道路や交通機関などの理由でこれらの施設を利用できない人々も多い¹¹。

アドラ民族は、オボテ政権¹²で優遇され、続くアミン政権¹³で弾圧されたルオ系の民族であ

¹¹ Fountain Publishers[2005: 81-3]。

¹² Apolo Milton Obote (生没年1924-2005、大統領としての政権は1966-1971および1980-1985)。

¹³ 本人の生前の自称はAl-Hajji Field Marshal Dr. Idi Amin Dada (生没年c.1925-2003、大統領としての政権は1971-1979)。アミン政権で国防大臣や内務大臣を歴任したArphaxad Charles Kole Oboth-Ofumbi (1932-1977) はアドラ民族の出身であり (アドラ語によるアドラ民族唯一の民族誌[Oboth-Ofumbi 1960]の著者でもある)、トロロ市街のはずれにあるルボンギ兵舎誘致の発案者でもある (1977年2月17日アミンの命令により大主教Janani Luwum、鉱物水資源大臣Erynyayo Oryemaとともに謀殺された。このショッキングな事件はシャラド・

¹⁰ Uganda National Council for Science and Technology調査許可証ID、ss1070。

り、トロロ県はルボンギ兵舎という軍事上の一大拠点を擁するだけに1986年にムセヴェニ政権が成立するまでの戦火による被害も甚大であるといつてよい。そうした意味では、土着のものであれ外来のものであれ、いわゆる宗教的なるものに依存する要素—よく言われる「貧・病・争」—は顕著であるともいえる。

2001年までの現地調査¹⁴で、試行錯誤の結果としてほぼ確立した記録方法は、録音資料を書き起こし、英訳してテキストを作成して基礎資料とするものである。作成に当たっては英語の話せるアドラ人調査助手¹⁵の協力を得ている。ここに提示するテキストは、1998年終わりに得られたもので、病や死についてのまとまった録

音資料としては初めてのものである。話者は、その氏名の公表を承諾しなかったので匿名とする。トロロ県の彼の住居まで同行した調査助手はアディン・フランシス（当時30歳、敬称略）。私の言語能力でわからなかった部分のアドラ語からの同時通訳もトランスクリプションもアディンが行ったが、英文への翻訳はオウォリ＝オダカが、英文タイプライターによるタイプはジョセフ・オマディア¹⁶が行った。このテキストを特に選んで紹介する理由は、話者はキリスト教や土着・伝統宗教を問わず宗教的職能者ではないごく普通の一老人で、その語り口にはアドラ人が災いやそれに対する対処をいかに考えているかが端的によくまとまっているからである。このテキストは本来ひと続きのインタビューのものだが、小論では、「霊」(*jwogi*)、「怨霊」(*tipo*)、「毒殺」(*ayira*)、「呪詛」(*lam*)といった内容記述のために用いられている語彙のまとまりごとに区切り、解説を補ってある。テキスト本文中に丸数字を挿入することで解説での言及箇所を明示した。

Ⅲ. 災因

1 霊 (*jwogi*)

…私は今年で60になる。エイジメイト (*muworo*) には生きているものもいるが、死んだものもいる。いろいろな原因で死んだ。エイズ (*silimi*)、

バトル監督・製作『食人大統領アミン』(原題 *Amin: Rise and Fall*, 1982年イギリス作品) はじめ、Kyemba [1977]、ヴィーデマン[1977]、Kamau & Cameron [1979]、Wooding & Barnett [1980]など数々のドキュメントや映画の題材となった)。

¹⁴ 調査期間は、1997年3月28日～7月25日、1998年3月31日～1999年3月30日、1999年9月14日～2000年2月25日、2001年7月5日～9月26日、2002年9月24日～11月22日、2003年8月9日～9月2日、2004年8月19日～9月16日、2006年8月8日～9月7日、2007年8月10日～9月10日である。調査基地についての概要は梅屋[2007a]にも詳述したので、本稿では省略する。

¹⁵ 最初のアドラ語の先生であるAding Fransis氏のほか、いわゆる「擬制的オヤコ関係」を結んで身の回りのすべてについて世話になっている、テソ民族の戦災孤児である「わが息子」Osinde Akisofer、同じく擬制的な「わが兄弟」Wandera Merchisedek氏、2001年に調査助手をつとめてくれたJosef Omadia氏、Alex Okongo氏、2002年から調査を牽引してくれているPaul Owora氏、2003年にはArthur Osamuk氏、2004年にはPaul Owora氏と Arthur Osamuk氏と Michael Oloka氏の3名、2006年と2007年にはPaul Owora氏の後方支援のもと、Michael Oloka氏が助手として活躍してくれた。1998年に知り合ったDavid Okurut氏(南テソ民族)は、いつも安価

に車輛を調達してくれ、現在ではオスクル・サブカウンティの議長としても有形無形の支援をしてくれている。私が村にいるときにもマケレレ大学の司書であるVincent Kisseka氏は、必要な文献の複写を行ってくれていた。こういった人々がさりげなく口にするコメントに示唆されることも多かった。

¹⁶ アディンとオウォリ＝オダカ、オマディアについては梅屋[2007a]も参照のこと。

マラリア (*musuja* [より正式には *musuja ma suna* (蚊の病気)]、事故死 (*tho amwora*)、毒殺 (*tho ayira*) 悪霊による死 (*tho jwogi*)。[人に]殺害されたものも (*tho aneka*)、首吊り自殺したのも (*dhano odere ithol*)、老衰 (*tiyo*) や結核で死んだもの (*tho lihera*) 発狂して死んだものもあれば (*tho neko*)、孤独になって死んだもの (*tho paro*) 呪詛で死んだもの (*tho lami*) だっている (①)。

Q 1 : それらの死の原因は何ですか。

A 1 : 事故は個別の不幸によって起こされる。例えばリニジ¹⁷のなかで起こる不幸がそれだ。

Q 2 : 不幸はどのようにもたらされるのですか。

A 2 : 伝統的にはブラ (*bura*) と呼ばれてきた3種類の小さな「神霊」(*jwogi*) が引き起こすのだ。屋敷の外部から呪う悪霊 (*jwogi ma mito achowa pecho*)、最後まで葬送儀礼 (*lumbe*) を執行することを要求する死霊 (*dhano kosa ji majo tho chon aka fuodi lumbe pajo ko nyali timo*)、それから家族の成員に殺害された者の霊によるものだ (*odoko nyalo bedo ni i pecho no nitye iye tipo*) (②)。

Q 3 : どのようにしてそのような不幸 (*lifuli*) を取り扱い、またそれから身を護るのですか。

A 3 : もしその3つの霊[が原因であると専門家 (*jathieth*) の占い¹⁸の結果判明した]なら、それを取り除く儀礼が行われる。三つの小さな小屋

を、オカンゴ (*okango*) の木とアチル (*achil*)¹⁹ の草を使って建てる。真ん中の小屋には、二本の檜を立てる。雌鶏が供犠されてその血を小屋にふりかける。これらの小屋の屋根に雌鶏の羽をとりつける。三羽の雌鶏と二匹の山羊[が犠牲獣]だ。屠られた山羊のうち一頭は[儀礼の次第を取り仕切る神霊関係の専門家である]施術師 (*jathieth*) の取り分となり、他[の肉]はその場で参集した人々が分配して食べる。そこで食べるものを家に持ち帰ってはいけない (③)。シコクビエのビールを持ってきて人々にかけ、そしていくらかを飲む。これらすべてがブラ (*bura*) という神霊を呼び出すために行われることだ[ブラという語にはやや否定的なニュアンスがともなう: 梅屋註]。それ以降その場所は祖先の祭祀施設になる (④)。こういう霊は憎い相手に送りつけることだってできる。

Q 4 : どうやって悪霊を送りつけるのですか。

A 4 : こうした悪霊を送りつけようとするものは、霊をもっていてそれを送りつけることのできる霊の専門家 (*jathieth*) のところへいき、死をもたらし悪霊を送りつけるのだ (⑤)。

Q 5 : もしそんな悪霊を送りつけられたら、どうしたら助かるのですか。

A 5 : 悪霊に攻撃されている人間を、霊を捕まえ、焼き殺すことができる専門家である施術師のところに連れて行くか、あるいは施術師を呼ぶことだ。薬を処方されれば、気分はよくなる。こういう施術師はみな異なった霊的能力を持っている。ある施術師はほかのものより強力だったり、能力にも差がある。いずれにせよ、霊を

¹⁷ 人類学的な意味では、ここで屋敷内の妻を含まないリニジ ('lineage') が持ち出されるのは奇妙である。後の文脈を見ると、「屋敷」が正しいであろう。

¹⁸ タカラガイを地面に撒いてその散らばり方で占うほか、タカラガイに耳を当てて霊の声を聞こうとするもの、瓢箪のガラガラを鳴らして口笛を吹きながら行うものなど様々である。

¹⁹ *okango*は、*Hymenocardia acida* (*Euphorbiaceae*) [Kokwaro & Johns 1998: 91]、*achil*は、*Themeda triandra* (*Gramineae*) か [Kokwaro 1972: 3]と推測される。

捕まえたら、患者や患者の家にほかの霊が入り込めないように、防御の薬草を処方するのだ(⑥)。

もし、家族の一員が屋敷の外で死に、その霊を屋敷に持ち帰らなかったならば、その霊も屋敷に不幸をもたらす(⑦)。それは次のように取り除かれる。

一人施術師を呼び、彼は瓢箪のガラガラを鳴らし、特別な伝統的な薬を撒いて、死霊が隠れている場所から呼び出す。死霊が出るとそれを捕まえてアゴノ (*agono*) と呼ばれる大きな籠に入れ、死霊のために建てた小屋に入れる。籠を小屋の中心の柱シロ (*siro*) に置く。黒い鶏を柱に結びつける。食事が用意され、ビール(コンゴ (*koyo*)²⁰) を降りかけたあと、小屋から[霊の押し込められた籠を]外に出す。籠は霊が男なら三日、女なら四日間開けてはならない(⑧)。

Q 6 : もし、三日とか四日とか経過しないうちに開けるとどうなるのですか。

A 6 : 霊はまた逃げて屋敷から出てゆき、儀礼はまたはじめからやり直しになる(⑨)。

もし葬送儀礼を最後 (*chowo liel*) まで行っ

ていないことが不幸の原因であるならば、これはいつも行われる[儀礼だ](⑩)。死者の跡継ぎをはじめとして屋敷の者たちが集まって葬送儀礼を執り行う。[理想的には、]死者が女性なら牝牛、死者が男性なら去勢していない雄牛をそれぞれ準備しなくてはならない。用意される動物の数や種類は経済的な状況にも左右されるが、少なくとも死者が男性なら雄山羊、女性なら雌鶏がないといけない(⑪)。

もし、それが子供のための葬送儀礼なら、山羊一頭と雌鶏一羽が用意される(⑫)。どの場合でも、シコクビエの練り粥とビールは用意しなければならない(⑬)。

[ビールの]醸造には三つのカテゴリーがある。つまり、マ・タンガ (*ma tanga*) と一般にマ・ジュドンゴ (*ma judongo*) して知られるマ・ルシロ (*ma rusiro*)、そしてみなで飲むマ・ジ・ジエ (*ma ji jie*)。醸造の準備がすむと儀礼の開始をしるしづけるためにマ・タンガが飲まれる(一般的には金曜の夕方)。マ・ルシロは、次の日、土曜の夕方飲まれる。これは一般的には大きな壺に入れて新しいビールを足すことをせず一晩中飲まれる。次の日、日曜の朝、死者に別れを告げるためにそれを飲むのである。その日の朝、別の小さな壺が死者の小屋の前に置かれ、それを動かすことなくその場で飲む。マ・ジ・ジエは、儀礼の終わりに、人々がビールや食べ物を持ってきたときに飲む。これは一般的には日曜に行われる。エイジメイトは、その人間の立場に応じて山羊か雌鶏を持って帰る。月曜日に建物か小屋は壊されて儀礼は終了する(⑭)。

Q 7 : 「エイジメイトの山羊」(*dieli ma muworo*) とはどのように行われるのですか?

A 7 : エイジメイトが自分に出されたビールを

²⁰ 近隣のテソ民族でいういわゆるテソビール (アジョン (*ajonj*)) であり[長島 1972, 1982]、シコクビエをいたためて麦芽など酵母で発酵させた種にお湯を注ぎ、植物の髓を抜いたストローやプラスチックのチューブで飲む。ストローの先には籠が着いておりその籠でヒエや麦芽の殻を濾す(写真12)。葬式や結婚などの儀礼のほかにはリクリエーションとしても重要な役割を果たしている。近年、地酒として蒸留酒が安価で供給されているため(コンゴは1リットル700ウガンダシリング、ムウェンゲ (*mwenge*) は500ミリリットル100ウガンダシリング、蒸留酒ングリ (*nguri*) は500ミリリットル600ウガンダシリング、飲酒様式が変容している。この点については梅屋[2007a]に詳しい。

飲んでいる間、山羊は穀物庫の下に結びつけられている。フンボ (*fumbo*) というロングドラムと、トンゴリ (*tongoli*) という弦楽器[テケ (*teke*) という打楽器]が演奏されて踊る。踊りのさなかに死者のエイジメイトは、山羊をひつつかんで持ち逃げしようとする。彼の後ろでは死者の家族たちが、山羊をひつつかんだ男を棍棒で叩いて追い払い、侮辱の言葉を浴びせ、早く死ねとののしる。早く逃げないと、彼は彼らに傷を負わされることもある (15)。

Q 8: エイジメイトは、山羊をどうするのですか。

A 8: 屋敷に連れ帰って屠殺する。そのエイジメイトは儀礼が終わるまでは屋敷には帰ってこない。

Q 9: どうしてその山羊を盗むように連れ去るのですか。

A 9: それは、命がけだからね。持ち主である死者の家族は彼の死を願っているから殴り殺すことだってありうる (16)²¹。

Q 10: この社会における死因として、祖霊についても語られました。それはどうやって死をもたらすのですか。

A 10: このパドラでは、伝統的には、死んだ人も霊となっても生きてしていると信じている。だから、それらの霊との関係を適切に保たないで、軽んじたり無視したりすると霊も死の原因となる攻撃を仕掛けてくるのだ (17)。

Q 11: 祖霊によって死がもたらされたりするのですか?

A 11: はじめに、[一番多いのは、]最後の葬送

儀礼 (*lumbe*) が執り行われぬことだ (18)。あるいは、他の死者の墓がセメントで作られていて (転訛して *simiti* という) 自分のものがまだの場合 (19)。これは特に年長者に多い。こうした問題が起こると、死者を軽視した直系の親族を通じて [憑依して] 喋り、権利を主張するわけだ。親族を通じて霊が喋らない場合には、施術師が原因を探し、霊が誰のものか特定する。それがわかると、その要求がわかり、[要求にこたえれば]攻撃された人間も回復するというわけなのだ。もし祖霊の要求が満たされない場合、攻撃された当のものだけではなく、関係あるものが次から次へと死ぬことになる (20)。

<解説>

60歳になる老人が、思いつく限りのエイジメイトの死因を列挙する (1)。一見運命決定論のようにもみえるが、ここにはアドラ人の災因論の本質のひとつが現れている。つまり、すべてに原因があり、原因のない死はない、ということである。言い換えると彼らの社会ではすべての死には説明のつく解釈が付随するのが当然であり、だからこそ埋葬の折にはクラン・リーダーによって病などの経過や死因が公式的に発表され、後には遺族によってもそれが語られる場もたれるのだ²²。「事故死」にも言及されているが、それらの背後には「個別の不幸」(A 1)があるのであり、基本的には「白人のいう『自然死』を信じていない」²³のである。これは病気についてもそのままあてはまる。私は100以上の病気の現地名と症状を医療関係者の協力を得て収集したが、そのすべてに伝統的とされ

²¹ これでは質問の直接の答えになっておらず、字義通りに解釈しようとしても何のことかわからないが、いわゆる敵意を含んだ「冗談関係」(*joking relationship*) や「忌避関係」(*avoidance relationship*) と同じく特定の役割が期待されていると思われる。

²² 梅屋[2007a]。

²³ 長島[1972: 64]。

る対処方法が詳細にわたって知られていた²⁴。

そして、それらの「個別の不幸」の究極的な原因として「屋敷の外部から呪う悪霊 (*jwogi ma mito achowa pecho*)」、「最後まで葬送儀礼 (*lumbe*) を執行することを要求する死霊 (*dhano kosa ji majo tho chon aka fuodi lumbe pajo ko nyali timo*)」、「家族の成員に殺害された者の霊」(*odoko nyalo bedo ni i pecho no nitye iye tipo*) という3つの霊を紹介し (②)、それぞれに対する対処に言及している。ここで用語の問題に触れておこう。ジュオギ (*jwogi, juogi*とも) は死霊一般を指すが、とりわけそれが系譜を辿れる固有名を伴い、何らかの災因となって特定された場合にしばしば用いられる、いわば単数形の「個別化された死霊」である。それに対して類似表現として、系譜を辿ることのできる特定の死者と同一視されない、複数あるいは集合名詞的な意味合いの強いジュオク (*juok*) がある。

ここで紹介されている儀礼の作法は、アドラ民族のこの年齢の老人の一般的な知識であるといっていだろうか、おそらくは施術師の託宣の結果や指導によってバリエーションがある。ただし、③で言及されている供犠を持ち帰らない、という禁忌はかなり広範囲に見ることができる。また④のように祖先祭祀の祭場になった例を私はほかに知らないので、このクラン、あるいはこの老人の周囲での慣習である可能性もある。もっとも、より一般的な知識として、保護領化される直前のアドラ民族の傑出した指導者だったといわれる伝説の祭祀首長 (*rwoth*)、マジヤンガが操っていたブラの祭場テウォ (*tewo*) はトロロ県中央やや北東よりのナゴンゲラのマウンド (*Maundo*) にあり、現在でも

いくつかのクランの祭祀用の小さな小屋を見ることができる (写真9、10)。文献や近隣の人々によるとアドラ民族のすべてのクランのものがある、というのが、現存するのは8つほどであり伝承上のクラン数18にもアドラ・ユニオンの公称クラン数52にも明らかに足りない。

「屋敷の外部から呪う悪霊 (*jwogi ma mito achowa pecho*)」は、人の行為によって発動させることができることを説き、送りつけることも (⑤)、捕まえて破壊することも、いずれも専門家の能力によることを強調している。また、簡単な叙述ではあるが、霊を捉える際に失敗して、患者にまた入り込んだり、家族などに危害を加えたりといった失敗の可能性についても示唆している (⑥)。

続く⑦では、「屋敷の外部から呪う悪霊」のうちにも、家族の死霊も含まれるケースに言及し、さらにその解決の仕方を紹介する。ここで深く立ち入ることはできないが、屋敷の精霊ウエレ (*were*) に対する儀礼に際して唱えられる儀礼言語 (呪文) にもあらわれている。この価値観を裏返して言うならば、屋敷外部で死ぬことはタブーであり、秩序に反した死に方なのである²⁵。より深い分析をするには複数の具体例に基づいた詳細な分析が必要だが、この場合に

²⁴ 梅屋[n.d.]。

²⁵ アドラ民族に限らず、手の施しようのない病人については、一刻も早く出身地の村の家族の屋敷に送還する努力がなされるのが東アフリカで一般的態度である。遺体の搬送は高価であることがその理由の一つである。2004年に公開されたドキュメンタリー『ダーウィンの悪夢』にも、まだ生きていて通常運賃で旅行ができるうちに病人は出身の村に帰ったほうがいい、という言説がある。この映画におけるタンザニアのムワンザを中心とした「グローバリズムの悪夢」の描かれ方は一面的にすぎるといって批判はあちこちであるが、現地を経験的に知る者の論評として例えば、小川[2007]。

は、死霊が家族の霊であるため、柱に「鶏を結びつける」など、屋敷の内部に取り込むべきものは取り込み、排除するべきものを排除する論理を読み取ることもできる。また、籠を開けてはならない禁忌の期間は、埋葬の際に遺体を小屋に保持しておく期間と同じであり、外部の霊は外部へ内部にいるべきものは内部へ、境界をしるしづけ、落ち着くべきところに落ち着くための両義的な期間ととらえることができそうである(⑧)。⑨のような禁忌失敗による儀礼のやり直しの例はしばしば見られるが、逆に言うと禁忌などの遵守を失敗した場合にもやり直すことができるという安全弁は絶えず保証されているともいえる。

「最後まで葬送儀礼 (*lumbe*) を執行することを要求する死霊 (*dhano kosa ji majo tho chon aka fuodi lumbe pajo ko nyali timo*)」(⑩) は、アドラにおける災因の中でも、それに対して行われる治療儀礼としても最も一般的なもののひとつである。私は、1999年10月に首都カンパラの宿舎で、グワラグワラ村の知人から次のような手紙を受け取ったことがある。これは、現地調査を開始した1997年3月当初からの知己である彼がオカルトとの関わりをはじめ私に明らかにした契機であった。

「1999年の第3週、私の家族は死霊 (*jwogi*) の攻撃を受けた。1週間後によくになったが、それはこの地域の何人かの施術師 (*jathieth*) に、調べてもらったからである。5月18日、さらには20日にも私は施術師を訪れ、オティンガ (施術師の人名) のところでこの事件について調べてもらった。オティンガの霊の調べでは (霊をとりあつかう施術師はそれぞれに憑いている霊が単数あるいは複数おり、それあるいはそれらとの対話で何らかの診断を得る)、1945年に

「マウエレの飢餓」(*kech mawele*という当地を襲った大飢饉を指す。イギリスなど各国が配給した援助物資の現地名マウエレにちなんで名づけられた) のため樹の下で死んだ父の祖母は、葬式は行われたが最後の儀礼、「ルンベ (*lumbe*)」が行われていない。ウエレの祭祀装置 (屋敷内に有る直径30センチほどの小屋。写真3、9、10) によっても同じ調べだった。関係親族はすでに私を残して全て亡くなっているので、私が死者を送る最後の儀礼をやらなければならない。私は雌山羊 (18,000シリング)、雄鶏 (5,000シリング)、労賃 (12,000シリング) 計35,000シリングが必要なのです。」²⁶

また、パドラからは離れるが、ウガンダ中部ムピジ県 (Mpigi District) チェゴンザ・サブカウンティ (Kyegonza Sub-county) で出会ったある施術師に施術師になったきっかけを聞いたことがある。彼はカンパラ郊外のガバ (Ggaba) に生まれ、施術にも縁がなかったが、あるとき病を患って施術師に見てもらったところ、その病は、チェゴンザに埋葬されている施術師だった祖先からのメッセージであり、自分の最後の葬送儀礼の執行を要求するとともに跡をついで当地で施術師となるように召命するものだった、という。地域が異なるため単純な比較はできないが、パドラでは、祖先が最後の葬送儀礼「ルンベ」執行を要求するために病をもたらす、という言説はあちらこちらで聞く。

その要求に対する対処は、⑪で示されたとおりだが、貧困と家畜の数などの問題が深刻で、必要とされる犠牲獣の種類や色についてはやか

²⁶ 梅屋[2005: 241]。1USDは1,240.2ウガンダシリング (1998年)、1,454.8 (1999年)、1,644.5 (2000年)、1,755.7 (2001年)、1,738ウガンダシリング (2002年)。

ましくいうことは少なくなってきたという。⑫で述べられているように子どもの霊に関しては簡略化される傾向にあるが、これが生後しばらくはまだ霊が入っていない状態であるから、といった説明に結びついたことはない。長島 [1984:79] が報告しているような「人」ではなく「物」だ、という言い方も今のところ聞いたことがない。いずれにせよ、彼らはシコクビエを「伝統的」な主食と位置づけ、それから醸造したビールを「酒の中の酒」と位置づけているので、これらは欠かすことができない(⑬)²⁷。

金曜日から始まる三つのビールは、それぞれ死者との社会的距離を印づけている。逆に言うと次第に私的な関係から公の関係といった側面が強くなる。この宴会は、屋敷の内部での「死」がその外部である共同体に受容される過程をメタフォリカルに演じられる場でもある(⑭)。

屋敷の者たちや親族の者たちが中心となって執行される儀礼の中でも、「エイジメイトの山羊」(⑮、⑯)のように死者のエイジメイトが儀礼の舞台で劇的な役割を担う場面がある。これは、死んだ同世代と生き残った同世代との矛盾を社会的に克服するためともとれるし、不幸に見舞われた者とそうでない者の共存をアイロニカルに表現したものともとれるが、一連の儀礼の中で一見異質なこの部分に対する妥当な解釈を打ち出すためには、他の資料にも依拠して、より詳細に分析する必要があるのでここでは分析を保留する。

いわゆる祖霊の祟りには、ルンベが行われていないこと(⑰)の他に、他の死者に比べて自らの墓に手が加えられていない(セメントで墓石がつくられていないこと)ことで憤る例が紹介されている(⑱)。これは、死者も生者と同じく「嫉妬」や「妬み」から開放されていないことを示すもので、「死んだ人も霊となってともに生き続けている」(⑰)と考えるアドラ人の祖霊観を裏書きしているといえるだろう²⁸。その祖霊の意思は、直系の子孫への病というメッセージで表現され、要求にこたえれば解決し、要求が満たされない場合には、連続死の原因となるといわれる(⑳)。多くの場合には、連続死という事実から遡って過去の病に込められたメッセージの解釈が失敗したことを糾弾する説明が施術師によってなされる。

もっとも子孫にルンベを執行してもらうことは、死者として当然の権利であるから、この場合の死者である祖霊と生者である子孫との関係は、当事者の生死という区別を別にすると、後に見る生者同士の間で年長者から年少者に対して効力を発揮する呪詛と非常に近い。

以上に見た死霊の祟りに関する限りは、家族だったり本来は部外者だったりして、例えば個人あるいはその子孫に対する「復讐」のような特定の執着を示さないものであり、ある意味で要求さえかなえれば対処は比較的容易である。しかしながら、次に見る殺害されたものの死霊の祟りや毒による加害行為になると、目的が当

²⁷ 単純な比較は慎むべきだが、日本の神社の神棚にお神酒として「米」から醸造した日本酒が欠かせない事情と類似しているといえようか。日本の例を米文化複合とすれば、アドラ文化はウシ文化複合とシコクビエ文化複合の折衷型ということになろう。

²⁸ これらの点は日本の祖霊や靈魂観の形成についての論考で供養と調伏という仏教系の処置が、祟りを祀り穢れを祓うといった在来のシステムにかぶさる形で展開していったという池上[2003]の主張と対比すると興味深い。

該の標的の意図的な不幸ないし破滅にあるだけに、話者の口もいきおい重くなっている。

2 怨霊 (*tipo*)

事故で死ぬといっても、怨霊 (ティポ (*tipo*)) によるものだってある (①)。

Q12: どうやってティポは来るのですか。

A12: 家族が、人を殺したときに来る。もし誰かが殺人の現場に立ち会ってしまっても、殺される前に一緒だった場合でもティポは来る (②)。

Q13: どうしたらそのティポを取り除けるのですか。

A13: ティポを取り除くには、黒い羊と黒い雌鶏を、殺された者か、殺した者の屋敷の方角のブッシュのなかに連れて行き夜に行う。行うものは決して帰り道に振り返ってはいけない (③)。

<解説>

ここで、「事故」(のように傍目には見える事件)の原因として語られている (①) ティポは、冒頭に死因を列挙した際には言及されていないが、「影」と「霊」を近似的に意味する語としてナイル系諸民族にかなり広く流布している観念である²⁹。

また、この観念のより詳細な報告として1970年代、80年代に言語・文化的にアドラ民族と類縁関係にあるケニア・ルオを調査した阿部年晴[1989]は、次のように述べる。

「固体としてのひとについてのルオ族の一般

的な表象は、デル (身体)、ティポ (影)、チュニイ (心、肝臓)、ジュオギ (魂)などを構成要素としている。

身体。デルは私たちが身体と呼ぶものにほぼ対応しておりさまざまな器官からなるが、それらもそれぞれ名称をもっている。デルは皮膚を指す語でもある。デルは個人の死後腐敗し消滅すると考えられている。

影。ティポは大和言葉の『かげ』とよく似た意味内容を持つ語で、水や鏡にうつる映像、光によってできる影、夢や幻覚に現れるひとの姿、死者などを指す。しかし、それだけではない。普通のひとには見えないが、シャーマンその他の霊能者には、ひとと身体と地上にできた影の中間あたりにそのひとと同じもうひとつの姿がみえ、それもティポと呼ばれる。このティポはある種の自律性をもった霊の実体であるが、影とも神秘的なつながりをもっている。

ティポには強いのもあれば弱いのもあり、有害なティポもあればそうでないものもある。

生まれつき強いティポをもった人物のいうことは実現する可能性が高い。つまり、そのような人物には予言や呪詛の力がある。…怒りや恨みをもって死んだ者のティポは怨霊となって生者につきまるとして滅ぼそうとするので大変恐れられている。]³⁰

パドラでは、ティポ (*tipo*) は、「影」のほか「写真」の訳語として用いられていた。もっぱらティポの崇りの事例を取り扱っていた私にとって、“*Tipó paran ntyie kune?*” (「俺の写真はどこだ?」)の意だが、「俺の怨霊はどこだ?」もとれる)とたずねられるのはぎよっとするような経験だった。テキストで見るように (②)、

²⁹ Hayley[1940]は、ランギ民族のティポ (*tipo*) について普遍的なジョク (*jok*) の力の顕現であると簡潔に述べている。

³⁰ 阿部[1989: 214-5]。

とりわけパドラでは、オカルトとしてのティボは、殺人事件と結びつけて考えられており、最悪の祟りと直結するような意味領域に特化していたからである。

「ティボは、殺されたものの霊（ジュオギ）である。ティボは、その主を殺したもの、殺害現場に居合わせたもの、最初に死体を発見したもの、はじめに死者の屋敷に入ったものなどの後をついてまわり、結局はそれらを死に至らしめる。これは、どのような施術師によっても祓うことができない」というような言い方がしばしばなされる。

また、テキストでは、黒い犠牲獣を用いてティボを祓う儀礼について簡潔に述べられているが(③)、私の調査では、パドラではこれより一般的かつしばしば唯一のものとして言及される祓い方は「骨齧りの儀礼」(*kayo choko*)として知られている³¹。詳細については別稿にゆずるが、これは一種の和解の儀礼であり、殺人を機にクウォル (*kwor*) 関係と呼ばれる敵対的忌避関係に入った加害者側、被害者側の関係者(多くは親族)が一堂に会して同じ皿の上の骨付き肉を自ら齧り、相手にも齧らせるというも

³¹ ランギ民族では、*kayo chago*といい、妻を正式に屋敷の構成員として迎えるときに行う儀礼となっている[Hayley 1940, 1946, Curley 1973]。テソ民族では、同じく「骨齧りの儀礼」(エコニョコイット)という儀礼があるが、それは、結婚して子どもを3人以上生み、1年以上経った女性を最終的に社会的に承認するための儀礼である[長島 1972: 141-165]。儀礼の機能としては、屋敷に妻を迎えるという点でランギとテソが類縁関係にあり、言語的にはランギとアドラが類似しているものの、アドラでは結婚にまつわる部分が残存しているようだが(結婚や出産など節目で「骨齧り」する、というジョークをしばしば聞いた)極めて弱くなり、「殺人」や後出の「呪詛」に対する「和解」に特化している点が興味深い。

のである。全員の関係者の納得の下でないと開催されないので多くは殺人事件発生から10年以上経過してから行われるという。ここ2、30年の間に、殺人に関してこの儀礼が行われた、という話は聞いていない。

3 毒 (*ayira*)

Q14: 先ほど言っていたもう一つの死因である毒殺 (*tho ayira*) は、どうして起こるのですか。

A14: これは、毒性のものを食べ物に入れられたときに起こる。彼が彼女が食事か、飲み物、飲み水に入れられることがあるのだ(①)。

Q15: 毒性のものとは何ですか。

A15: 植物の根っこであることもあるし、特定の動物の一部であることもある。あるいは鳥の肉であることもある。そうした毒物の中には、オチュル (*ochulu*) のような山ねずみの肉からできるキウイリ (*kwiri*) や、鳥 (*agaki*) やムブクル (*mbuluku*) など鳥の肉からつくるものもある³²(②)。

Q16: なぜ毒を盛るのですか。

A16: はじめに、個人的な恨みとか妬み、他人に対する良くない希望があるね。他には、毒の魅力にとりつかれてしまった人たちもいる(③)。

Q17: 毒を盛られたら治療はどうすればいいのですか?

A17: 彼または彼女は、治療師のところに連れて行かれて、毒物を吐くか、便の中に出す薬をもらうのさ。キダダ (*kidada*) のように、治療できない毒もある。死ぬまでお腹がどんどん膨らんでいくのだ。それから、ムブクルという鳥

³² *ochulu*および*mbukulu*の学名は未詳。

の肉[からつくった毒を盛られると]、治療できないとされている (④)。

それからもう一つの死因としては、誰かの足跡や庭、扉口、その人がいつも座る腰掛などに何かの薬草をつけられて呪われることだである (⑤)。これらは全部その人を殺そうとしてやることだ (⑥)。いずれにしても、毒を用いるのはジャジュオキ (*jajwok*) だ (⑦)。

<解説>

毒については、告発が頻繁に認められるが、②でもわかるとおり、用いられたものの有毒性が問われることはほとんどない (ここで挙げられている肉の有毒性は立証されていない。そこに関心はないと言いたいくらいである)。テキストでわかるとおり、飲食物に混入されるのが普通であり (①)、消化器系の不調が続くと毒が疑われることがある。私の調査基地のグワラグワラでも、1998年にトレーディング・センターの小屋を一部借りてワラギ (ジン様の蒸留酒の一般的な呼称。地酒としてのこの地域での呼称は前出のングリ (*nguri*)。シコクビエを醸造したコンゴからもバナナから醸造したムウェンゲ *mwenge* からもつくられる) をつくり売っていたバーの女店主が告発され、裁判が開かれて、結果的に³³強制退去させられた事件があった。この女性はグワラグワラに転居してくる前

に住んでいたナゴンゲラ (*Nagongera*) でも同様の疑いで追放されており、常習犯とみなされていた。そういう意味では③のように、「とり憑かれてしまう」ことがあるとのことである。どの治療法も毒を経口であれ排泄であれ、対外に放出するという解決法をとっている。また、何を用いたかは本人しかわからないということ、治療不能のものがある、ということが、この災因の深刻さを一層増す結果になっている (④)。これが「毒」を用いる人はジャジュオキだ、という (⑦) 反社会性の刻印に結びついている。「薬草をつけて」 (⑤) という言説もよく聞かれるが、われわれが毒とみなす成分とほとんど区別せずに獣の骨や肉などを毒と考えているようだ。

「その人を殺そうとしてやること」 (⑥) という社会的には多くの場合秘匿されていても周知された悪意と、「死ぬまでお腹がどんどん膨らんでいく」 (④) という不可逆的な症状が突出した災因なのである。葛藤の大きさからすればティポ (*tipo*=怨霊) には及ばないが、ティポのような誰かに殺害された、という明らかな事実裏打ちされた葛藤とは異なり、「嫉妬」や「妬み」 (③) など感情に左右されやすい内向的な敵対関係がしばしばあらわれるのが、毒の告発である。原理的には、不幸にも毒殺されたもののティポ (怨霊) が毒殺した犯人に「ついてまわり」、復讐を遂げることもありそうな話ではあるが、そこまで明確な筋書きがある事例にはまだ出会っていない。というよりも、そこまで明確にエージェント自体に対する役割や能力、機能などへの関心から演繹的にその動向を特定しようとするよりは、症状からア・ポストリオリに遡ってエージェントを特定しようとする傾向のほうが強いのである。

³³ 「結果的に」、というのは、最少の行政単位であるLC1レベルの裁判や行政には強制退去させる権力がなく、正式には罪を認めて再犯しないことを求めただけだったが、当地での有力者が、「われわれの村にジャジュオキ (*jajwok*) はいらない」と発言したことが大きな影響力をもち、住民も積極的に退去を望んだからである。毒を盛るものも包含するジャジュオキ (*jajwok*) の意味領域の広さを示唆するものとして注目される。

4 呪詛 (*lam*)

Q18：呪詛 (*lam*) はどうやって人を殺すのですか？

A18：死ぬ原因が見当たらないのに死にそうになった人がいると、呪詛が疑われる (①)。

Q19：何が呪詛を招くのですか。

A19：長老や親の近い親族、つまり父方母方を問わずオジ、オバに、そして祖父母に対する無礼な振る舞いが呪詛を招く。侮辱的な発言や頼まれごとをむげに拒否すること、兄弟姉妹が財産、一般には花嫁代償の山羊やウシをめぐる争いを起こすことなどがこうした行為に当たる。財産を手に入れられなかった側が、手に入れたもの子どもたちを呪うわけだ (②)。

Q20：本来は花嫁代償を誰と分け合うことになっているのですか？

A20：通常は結婚する花嫁のオジたちはそれぞれウシを一頭ずつ、オバたちは山羊を一頭ずつ。もしそれが得られないときには、彼らは嫁に呪詛をかけ、その子どもたちが死ぬ恐れがある。オジたちが手にするはずのウシは、(*dhiang agoya*) と呼ばれ、オバたちが手にするはずの山羊は (*diel agoya*) と呼ばれる (③)。

Q21：その山羊はどこで準備されるのですか？

A21：結婚のための花嫁代償³⁴だ (④)。もし、

³⁴ 英語で言う 'bride wealth' をここでは「花嫁代償」と表記する。「婚資」の訳語も広く知られるが、リーンハート[1967]、エヴァンズ=プリチャード[1978, 1982]などの一連の訳業を通して、「婚資」という用語はともすると「結婚資金」のようにとられることがある点から、「花嫁代償」を採用した、と長島信弘氏は語ったことがある (私的なコメント)。ちなみにウガンダでは、'dowry' (「持参財」) という英語がしばしばこの意味で誤用されている。

この山羊やウシやヒツジが祖母に与えられると、死がもたらされる (⑤)。

Q22：それでは祖母には何をあげればいいのか？

A22：すでに結婚した女からのものであるべきだ。屋敷から、あるいは屋敷へ持っていった山羊かヒツジを祖母にあげるのだ。祖母はそれを屠って孫の誕生を祝福する (⑥)。

Q23：もしそれらのものが準備されなかったら、どうなるのですか。

A23：もし彼女が必要なものを準備できなかったら、子どもは生まれぬし、仮に生まれたとしても全部死んでしまう (⑦)。

Q24：女性しか呪詛をかけられないというのは本当ですか？

A24：それはちがう。男にだって無礼な振る舞いをすれば呪詛をかけられる。例えば、オジ、オバ、母親たち、そして母の姉妹たち、そして母のキョウダイたち、それから多くの年長者たちにも無礼な振る舞いをすれば呪詛の対象となる。どんな家族の親だろうと、死をもたらし呪詛を引き起こすことがある。今言ったすべての人々に悪いことを浴びせたり、殴ったり、何かをあげるのを拒否したりすると、あぶない (⑧)。

Q25：男が呪詛を招くのはそれだけですか？

A25：第一に母方、父方を問わず、オジの妻、第二にオバたち、それから祖母たち、第三にメイたちと性交渉をもつこと。これらは、呪詛を招く (⑨)。

Q26：呪詛とは何ですか？

A26：呪詛とは、人に悪いことをした相手に対して悪いことを必ずもたらし、悪いことばだ (⑩)。

Q27：どうやって呪詛をするのですか？

A27: これらの悪いことばは、死や悪いことが起こるように祈りながら裸で唱えるのだ。ふつう、この呪詛の方法は、誰かの墓前に行き、裸で、仰向けに寝転びながら行われる。もうひとつは、下着を脱いで蟻のいない蟻塚のところにいき、蟻塚のてっぺんにのぼり、呪詛のことばを唱える。さらにもうひとつは、自らの裸体を自分の娘や息子に見せ、局部を指しながら、ここはお前が出てきたところだ、お前がそんなに頑固で悪い行いをするなら、この出てきたところにかけてお前が駄目になってしまうよう呪詛をかけよう、と唱えるのだ。これは最悪の呪詛である (11)。

Q28: どうやって呪詛に手当てするのですか。

A28: 手当ては、呪詛をかけた側がかけられた側から望むものを受け取り、伝統的な薬を与えられるか祝福されるかして呪詛から回復し、癒される (12)。

Q29: どうやって支払いは行うのですか？

A29: すべての屋敷の年長者たちと、クランのリーダー、それからクランの仲間たちの指示のもとで呪詛をかけられたものとかけた側との間で調停が行われ、それを解除し、[呪詛の効果が]継続しないようにするのだ (13)。

Q30: 呪詛をかけられたものはどのように癒されるのですか？

A30: 呪詛をかけたものから飲み水を手ずからもらうことで癒されるのだ。ビール(シコクビエを醸造したもの。既出のコンゴ)もふりかけられ、鶏も与えられる (14)。

Q31: どこで行うのですか？

A31: 呪詛をかけた者の寝る小屋に向かった正面の通路で呪詛をかけられた者が屋敷の内側へ背を向けた格好で行う。それがすむと、呪詛をかけられたものは、自分の屋敷に帰るのだが、

その際にどんなに遠くまで来たとしても後ろを振り返ってはならない。不幸にも振り返ってしまったら、治療と癒しに影響が出るかもしれない (15)。

<解説>

ここで「呪詛」と訳したアドラ語ラム (*lam*) は、テキストでも明らかなように、年長者に対して不敬、不当な発言、行動に対してオカルト的な力を発現させる発話および行為である。その意味では長島[1987]の報告する近隣のテソ民族の「イラミ」と同じく英語の「curse」に近い。「相手に対して悪いことをもたらす、悪いことばだ」(10)というように、発話を伴うことが多い(「呪詛」という漢字双方にも口偏と言偏がある点は示唆的である)。

日本語では「呪詛」という語や「呪い」という語は、行為自体が正邪どちらでも用いられるが、やや邪な方向に傾いている。既存の「呪詛」という日本語の用法には、人類学の用語では「邪術」(*sorcery*)に当てはまる用例が多い。そのため一見誤解を招きやすいのであるが、既に定着しているためにここでも先例に従って「呪詛」とする³⁵。

前出のアドラと文化的に近い西ナイル語系のケニア・ルオでは「ラモ」(*lamo*)という語は「一般に発話行為によって神秘的行為を発現させること(呪詛に限らない)」というし³⁶、ヌアアやディンカでも³⁷「呪詛」と「祝福」どちら

³⁵ 長島[2004]は、自著においてテソ語の「イラミ」の訳語に「呪詛」を当てたことについて最近不満を表明している。

³⁶ 阿部[1983]。

³⁷ エヴァンズ=プリチャード[1982]、Lienhardt[1961]。

も意味することがありうるという。ランギ民族のラモ (*lamo*) について、Hayleyは「祝福する、浄めるあるいは洗浄する」と訳し、不運や病に見舞われた者を回復させる集合的祝福であるとす³⁸。Curleyも同じランギの語彙に対して「聖化する、あるいは祝福する」という訳を当てている³⁹。むしろランギには「邪術」に当たるような用例がないという特殊性が指摘できそうである。

さて、テキストによれば、まず呪詛が疑われるのは、その症状が「死にそう」と表現されるように致命的で劇的であること、そしてその原因が他には見当たらないことである (①)。

一般には父のキョウダイ (FB *omin baba*)、父の姉妹 (FZ *waya*)、母のキョウダイ (MB *nera*)、母の姉妹 (MZ *mama*)、父の父 (FF *kwara*)、父の母 (FM *adhadha*)、母の父 (MF *kwara*)、母の母 (MM *adhadha*) に対して「侮辱的発言や頼まれごとをむげに拒否する」(私の知る別の事例では、子供が生まれないなどの出産能力について公然と指摘すること、財産の多寡について言及すること、などが挙げられる) ことが呪詛を招く (②)。一般論としては、正当とは言いながら、財産争いなどで、必ずしもきれいに善悪が分かれそうもない場所での用例も示唆されている (②)。また、理論上は、花嫁のオジの数だけウシが、オバの数だけ山羊が

必要になるが、この地域の一夫多妻制で兄弟姉妹の多い家族では、どちらの親族範囲にも膨大な人数が数え上げられることになるので、基本的にはよほどのことがない限り全員の要求は満たされない。オジやオバたちにしてみれば慢性的な欲求不満でもあるし、結婚の当事者にとっては潜在的な呪詛に絶えず脅かされている、というのが実態に近いであろう (③)。

⑤、⑥、⑦からは、結婚の際の花嫁の出産能力にその祖母がかかわっていることが窺われる。花嫁代償は祖母に渡ってはならず、オジ、オバ世代に留められること、結婚したあるいは婚出した女性から受け取るべきであると考えられていることから推測すると、潜在的な出産能力を阻害する呪詛の力を花嫁の祖母は持っており、それをキャンセルするために結婚してからの山羊や羊が贈られるようだが、この問題を検討するには、別の傍証を得る必要がある。

⑧では結局のところ、男性も含め年長者はすべて危険なのだということと改めて呪詛の恐ろしさを強調し、⑨では、インセストの性関係を通じた呪詛の可能性について言及している。このことは、インセストが単なる禁忌ではなくオカルト的な被害を伴うことを確認することともなっている。

また、墓の前で裸になり、仰向けに寝転んで行う呪詛、下着を脱いで蟻塚にのぼって唱える呪詛、そして息子や娘に局部を差しながら (この行為自体が通常は避けられるべきタブーであるから意図的にジャジュオキになることになり呪詛が発動する)、それに由来する子孫たちを呪う、といった三点の具体的方法が紹介されている (⑩)。

解呪し、問題を解決するためには、クランのリーダーとメンバーの見守る中で交渉が行われ

³⁸ Hayley[1940]。長島[1987:108-20]は、南テソと北テソについての自らの一次資料と照らして、テソ民族と同系統のパラ=ナイル語群 (東ナイル語系) のトゥルカナとカリモジョン、西ナイル語系のケニア・ルオとランギ、ヌアー、ディンカを比較検討しているが、比較にとりあげられた西ナイル語系民族の言語で、肯定的意味に特化しているのはランギ民族のみである。

³⁹ Curley[1973: 113]。

て、呪詛をかけた側の納得がいくものを贈らなければならない(⑬)。この解呪の儀礼も「骨嚙り」と呼ばれる。儀礼は、呪詛をかけた者の寝所に向けて背を向けて座った犠牲者に、呪詛をかけた者が伝統的な薬を与えたり飲み水を手渡したり、ビールによる浄めや祝福の祈り、鶏の供犠などのような形態をとる(⑫、⑭)。儀礼を受けた後に自分の屋敷に帰るときにふり返ってはいけぬ、という禁忌(⑮)は、ここにも見られる。

ここでは、呪詛という行為について詳しく具体的に紹介するために、私が別なところで得た資料から事例をひとつ紹介する。

「酔って正当な理由なしに父方オジに手を挙げたジョセフにたいしてオジは、『繁盛している店も、その中の品物も、広大な地所も、実入りの良い仕事も、家屋も、減びてしまえ、駄目になってしまえ!』と公言した。その結果、彼は仕事を失い、店の品物も土地も全て手放さなければならなくなり、莫大なお金を払うことになった。誰も彼と彼の家族を助けることはなかった。呪詛の言葉通り、実際に全て『減び』、『駄目になった』のである。ついには家屋敷も手放すことになった。彼は、事情を知り不憫に思っていた父にすがった。父親には息子が三人いたが、呪詛をかけられたジョセフだけが裕福な暮らしをしてほかの息子たちや両親の暮らしを助けていたので、呪詛の効き目で息子の財産が破滅するのは愉快ではないのみか、自らの生活にも深く関わることであった。長老が集まって話し合い、呪詛をかけた男を呼んで伝統的な方法で解決するように論じたが、男は聞き入れなかった。長老はサブカウンティとパリッシュのクラン・リーダー(jagombololaとjamuluka

:ガンダ語)を呼んで介入することにし、儀礼の日取りを決めた。コンゴのほか、ズボン一着、シャツ一枚、コート一着、毛布、白い雄鶏など指定されたものが準備され、儀礼が執り行われた。鶏が殺され、その血をジョセフに振りかけるつもりだった。このやり方は、別の地域で別の人物の呪詛をみるみる取り除いた実績があり、パドラではその効き目が信頼されていたのである。ところが呪詛をかけられた男は、オジに暴力をふるったのはまちがいだとは認めながらも、それは事故であり、酒の上でのことだと言って抗弁し、罪を認めなかった。

いずれにせよ、『浄めの儀礼』*chowiroke*を行うことには同意したので儀礼が執り行われることが決まった。儀礼の日、クラン・リーダーと家族の年長者たちはひとところに集まったが、最悪の事態が起こった。必要とされる鶏などをジョセフは準備できなかったのである。呪詛の効き目で、もはや彼はほとんど何も持っていなかったからである。

仕方なくジョセフの別のオジが、彼がかろうじて用意した白い雄鶏以外のものを全て用立てることになり、ようやく儀礼は開始された。雄鶏の血がコンゴと混ぜ合わされ、オドゥニョ(*odunyo*:学名未詳)の草につけて振りかけられた。呪詛をかけたオジの手から三回水を飲んだ後、双方のクラン・リーダーと長老、家族の間で話し合いがもたれた。ジョセフの父が山羊を連れて来、供犠して、骨つきの肉を代わる代わる嚙った。カヨ・チョコ(*kayo choko*)『骨嚙り』の儀礼である。

全てが終わると、起源を同じくする者どうしなのだから、と口々に言いながらビールを飲み、平和に家路についた。

儀礼は終わり、2ヶ月経たないうちにジョセ

フは職を得た。前ほどよい仕事ではなかったが、やがて牛を飼う余裕が出てきて、現在ではクラール（牛囲い）に数頭の牛がいる。彼の態度は全く豹変し、今では双方のオジ、オバ、長老たちを尊敬するようになった。もう持っているものを手放すのではなく、もとのままとはいわないが、身の回りのものも次第に買いそろえている。家庭内でしばしばあった暴力もなくなった。他人への敬意をもって村のためにも尽くす姿勢を見せるようになった。ジョセフの父とそのキョウダイ（呪詛をかけた男）との家族の絆は、一連の問題の解決を通じて非常に強いものとなった。⁴⁰

Ⅳ. 資料の分析と考察

さて、録音資料にはさらに葬儀についての詳細な叙述が続くが、それらの紹介はまた稿を改めねばならないだろう。

以上の資料を手がかりに、「霊」(*jwogi*)、「怨霊」(*tipo*)、「毒殺」(*ayira*)、「呪詛」(*lam*)といった観念と、それによって記述されるアドラ民族の災因論について言えそうなことに焦点を絞ってまとめてみよう。

1. 原因のない死 (*tho*) はなく、事故 (*amwora*) であってもその背後には「個別の不幸」(*lifuali*) がある。
2. 「個別の不幸」は、3種類の「霊」(*jwogi*) すなわち「屋敷の外部から呪う悪霊」(*jwogi ma mito achowa pecho*)、「最後まで葬送儀礼 (*lumbe*) を執行することを要求する死霊 (*dhano kosa ji majo tho chon aka fuodi lumbe pajo ko nyali timo*)」]、「家族の成員に殺害された者の霊 (*odoko nyalo bedo ni i pecho no nitye iye tipo*)」つまり「怨霊=ティポ (*tipo*)」、「毒」(*ayira*)、「呪詛」(*lam*) などによって引き起こされる。第一の「屋敷の外部から呪う悪霊 (*jwogi ma mito achowa pecho*)」については、専門家の手によって意図的に送りつけられた場合、家族が屋敷外部で死んだ場合などがある。つまり、
3. 「霊」(*jwogi*) は、「専門家」(*jathieth*) の能力によって意図的に人に送りつけて不幸を引き起こす。また「専門家」は、「霊」を「捕まえて破壊」し、問題を解消することもできる。
4. 家族は、屋敷の内部で死ぬのが秩序にかなっているので、屋敷の外部で亡くなった家族の霊は不幸を引き起こす。これを解決するには儀礼を行って正常化を図らなければならない。
5. 死者は生きているものと同じく、妬みや要求をする存在である。最も一般的なのは「最後まで葬送儀礼 (*lumbe*) を執行することを要求する死霊 (*dhano kosa ji majo tho chon aka fuodi lumbe pajo ko nyali timo*)」としてあらわれた場合であり、最終葬送儀礼の完遂だが、死者が他の死者との扱いの差で憤って不幸をもたらすこともある。
6. 殺人事件が起こると、被害者の「怨霊」(*tipo*) は、殺したものと関係者に憑りついて不幸を引き起こす。これが、「家族の成員に殺害された者の霊 (*odoko nyalo bedo ni i pecho no nitye iye tipo*)」つまり「怨霊=ティポ」である。(主とした資料

⁴⁰ 「アドラ民族のコスモロジー」2004年、アディン・フランシスの手書きの報告書からの引用。

にはあらわれていないが一般的には) この問題を解決するには、「骨齧りの儀礼」を行うことが必要である。

7. 毒殺は、内向的な対立のあらわれであり、しばしば治癒不能である。「毒」を用いるのはジャジュウォキ (*jajwok*) である。
8. 年長者に対して不敬な態度 (侮辱的発言や頼まれごとをむげに断ること) をとった場合にはしばしば「発話」を伴って「呪詛」(*lam*) が発動し、致命的な症状を引き起こす。年長者自らが、裸体を年少者に見せるなどタブーを破ってジャジュウォキのふるまいを見せ、呪詛を行うこともある。解呪するためには、呪詛をかけた年長者に対し納得のいく贈り物をし、「浄めの儀礼」チョウィロキ (*chowiroki*) と「骨齧り」(*kayo choko*) の儀礼を行い、解呪の祝福をしてもらわなければならない。何が必要とされているかは施術師 (*jathieth*) の判断による。

以上のようにまとめてみたが、それぞれの概念は排他的な意味領域の境界を形成しないことを指摘したい。たとえば、憑依霊「ブラ (*bura*)」とジュオギはともに「霊」や「spirit」と訳せることで明らかのように、意味領域を共有し、排他的ではない。ジュオギとティポも排他的ではない。またおそらくは症状からどの観念を災因として選び採るかという診断もあいまいであり、明確にできるのは施術師などの「専門家」や占いなどの技法が介在した場合だけであろう。私は以前、植民地時代に殺人を犯した、という噂の人物について聞き書きをしたことがある。彼は42歳で突然大病を患って世を去っていたので、多くの人は当然ティポに言及した。し

かし、生前の彼の仕打ちに恨みを持っていたとされる多くの人物は呪詛 (*lam*) を主張し、彼の葬儀を執り行った牧師は、自ら犠牲者の断末魔の姿を観察した経験に基づき、腹部が膨れ上がっていたところからキダダ (*kidada*) の毒であることを断定した。

しかし、概念が排他性を持たないことと一見矛盾するかのようであるが、これらの観念は、それぞれが断片的に独立して語られる。言いかえるならばこれらは決して相互関係を共有する体系を形作りはしない、ということである。中心とする資料を一人の話者のものに絞った意図はここにある。一人の話者の中ですら、これら相互の観念は関係があるものとして結びあわせられはしない。それらの観念の帰結であるはずの不幸や死という現象が似通ったものであることを考えると、これはある意味で奇妙なことである。いわばある特定の観念を用いた解釈が失敗したときだけ、別の観念が持ち出されるのだ。

例えば、誰もが「毒」に関して恐れをもって否定的に語る。彼らの態度からは、例えば毒を盛られ対処を誤れば即座に死ぬと考えているような警戒心が見受けられる。ところが、その抑止力にもなるはずの別の類似観念に言及されることはない。これは取りあげた話者に限定されないアドラ民族の一般的態度である。例えば毒によって殺された犠牲者の「怨霊」が、毒を盛った者にとりついて殺害する因果応報のストーリーや「人を呪わば穴二つ」のような道徳を私はパドラで聞いたことがない。

さて続いて、それらの社会性について、あるいは逆に邪悪さについて考察しよう。不可視の霊や神など存在が登場しないだけではなく、生きている人どうしの間で行われている反社会的行為という点でやはり毒殺がやや異質である。

ここで、毒殺を行うものが貼られるレッテルであるジャジュオキ (*jajwok*) の意味領域の広さに注目したい。パドラでジャジュオキとは何か、と限定なしに質問すると、例外なく「ナイトダンサー」(東アフリカでより一般的な用語はナイトランナー) についての説明がなされる。これは、夜戸外に出て裸で踊り、他人の小屋の戸を背中中で叩くともいい、シャレコウベを腰に巻きつけていて踊るとそれが、カトゥール、カトゥール、カトゥール、と鳴る、ともいう。中には片足の踵を後頭部に引っ掛けて片足でとん、とん、とんと歩いているところを目撃されたものもいるという。村の中でも誰がジャジュオキであるのかを知っているものもいるというが、彼らは「毒」を持っているため、おそろしくてそういった情報は公言できない、などと言う。ところがここでは、そういった行動パターンの細部ではなく、また毒の効き目ですらなく、その行為の異常性、反社会性自体がジャジュオキである、というレッテル貼りの根拠となっているのである。

一方で「反社会性」の対偶を成す社会的正当性という点に注目して見ると、被害にあった当事者の困惑や実害はさておき、「最後まで葬送儀礼 (*lumbe*) を執行することを要求する死霊 (*dhano kosa ji majo tho chon aka fuodi lumbe pajo ko nyali timo*)」と「呪詛」(*lam*) については、年長者の生死を問わず社会的な正当性という同じ論理構造がひそんでいるようでもある。ただし若年者の前で裸体をさらすなどの意図的なタブー侵犯による呪詛については、部分的かつ例外的な反社会性を内包している。

また、いくつかの儀礼の細部において、いったん失われた秩序を取り戻す手続きなど、今後よりいっそう追求されなければならない問題

が、見え隠れしている。

私はEvans-Pritchard[1937]やLienhardt[1961]が示した方向性に依りつつ、「象徴的」とも言いたくなるような観念について、その字義通りのコンテンツを元手に分析することよりも、文脈に即した語られ方に注目する分析の有効性を示唆したことがある⁴¹。それは一部には、そういった観念がその観念を用いることによって当事者ですら「不可解」な経験を語ることを可能にしているため、「意味内容」よりは「用法」への注目がより重要であることを確認したかったためである。

Evans-Pritchardは、自らのザンデの呪術の記述が整合性を欠いていることを認めながら、それがザンデの呪術そのものの反映であり、体系を構成していないつながりのない別々の行動であることを指摘した。また、諸概念は博物館の陳列品のように並べられたとき矛盾して見えるだけで、人々がそれらを活用しているのを見るときには非論理的であると無批判だとは言えない⁴²、という。アドラ民族についてもほぼ同じことが言えそうである。異なっているのは観念ごとの連合の違いとか正当性や邪悪さの程度、あるいは主となるモチーフの違いなのであろう。

あまり欲張らないようにしよう。本稿のようにあらかじめ資料を限った状態で言えることはそれほど多くはない。そうした意味では、ここでとりあげなかったいくつもの問題—本稿では触れられていないが、一般に頻繁に言及されるものの中ではたとえば先天的な能力であるとされる「邪視」(*sikoko*ないし*jamigimba*) など—

⁴¹ 梅屋・浦野・中西[2001]。

⁴² Evans-Pritchard [1937: 540-544]。

さまざまな観念について用法に注目して分析することでより明確になっていくものもあるだろう。こうした観念という手の届かないテーマを扱うわれわれとしては手の届く資料から明確化していこうとするだけである。

V. おわりに

一般に「妖術・邪術」、「ウィッチクラフト」と言い習わされてきたこうした「災因論」に登場する「災因」が、最近では意識的に「オカルト (occult)」⁴³といいかえられるようになってきていることは注目に値する。マンガ (*mangu*) とングワ (*ngwa*) というザンデ語の訳語⁴⁴として採用され、一部⁴⁵で強調された意図しない「妖術」(witchcraft) と意図的な技術である「邪術」(sorcery) の区別は、どこの社会でも見られるというよりはむしろ特殊であることは、民族誌的にはよく知られていた。早くから両者を包含する用語として「ウィザードリー (wizardry)」⁴⁶やカタカナ表記の「ウィッチクラ

フト」⁴⁷などの使用が提案されていることにはこういった背景がある。

これまで見てきたとおり、「妖術」「邪術」両者を含む、あるいは両者以外の「超人間的」、「超自然的」と呼ばれるような諸観念は、互いにコンテンツとしては排他的というよりは相互に分かちがたく絡み合っているように見え、結果としてもたらされる症状も類似している。そしてそれとは一見矛盾するように「災因」について語る多くの人々にとって、その連関の詳細の精査は関心の対象外であり、「災因」はそれぞれ単独で語られるのである。こういった事実が広く認知されたことが、用語としての「オカルト」の定着に一定の貢献をしたといってもいい。類似概念である「超人間」⁴⁸も、「超自然」とともに「人間」、「自然」というそれ自体定義が必要な概念を含む。しかも、呪詛と崇りに関する本稿の資料では生きている者と死んでいる者が社会的正当性のうえではパラレルに語られていたことを考えると、一概に死者を「人間」から外して「超人間」のカテゴリーに含めるのも拙速かもしれない。それに対して「オカルト」は、よりいっそうあいまいではあるが、実態を反映した包括的な代替概念として、一定の支持を得るようになってきているのである。

本稿でみたアドラ社会において「オカルト」と位置づけられるある特定の観念 (例えば *tipo*) と別の「オカルト」的観念 (例えば *lam*) とは、言説にあらわれるレベルでは置き換え可能あるいは往来可能でしばしば区別不可能な、住民に

⁴³ 例えば、Geschiere[1997]。またこの分野についての動向については、Comaroff & Comaroff[1993]、Bond & Ciekawy [2001]、Moor & Sanders (eds.) [2001]、Kapferer[2002]、石井[2007]など。

⁴⁴ Evans-Pritchard[1937]は、ほとんど一書を翻訳に費やしているといっているほどで、彼の人類学が「文化の翻訳」であるといわれる所以である。晩年の編著書 [Evans-Pritchard 1967]では、この傾向がますます強くなっている。彼のオックスフォード大学退官記念論文集は、*Translation of Culture*と題して刊行されている [Beidelman 1971]。マレット記念講演では、その後の「体系の比較」も主張していたが、吉岡[2007]の示唆するとおり、その志はNeedhamの仕事に受け継がれたとみるべきかもしれない。

⁴⁵ Middleton & Winter[1963]など。

⁴⁶ Middleton & Winter[1963: 3]。この提言は比較的早いうちから米山[1965]などに紹介されていた。

⁴⁷ 長島[1983: 596]。黒川[2001、2002]の歴史学における witchcraft観念と翻訳の問題についての検討もこの提案を支持するものであろう。

⁴⁸ Lienhardt[1961]やそれにならう栗本[1988]参照。

とつてもあいまいなものとして提示される。日常生活の中で働いているとされる力が、呪詛 (*lam*) なのか怨霊 (*tipo*) なのか、その特定は基本的には専門家・施術師の託宣や必要に迫られて行われる卜占、あるいは時に風評などに委ねられている。その結果がもたらされるまでは、日常生活の経験を秩序付けるうえではあたかも「ノイズ」のような、確信のない「異常事態」いわば「超常現象」⁴⁹として認知されるにすぎない。この半信半疑の状態を記述する包括的用語として、実態をあいまいのまま示唆する点では、「オカルト」は適当なものであるともいえる。

したがってさしあたって今日の民族誌家がとるべきあるいはとりうる記述上の手段は、「妖術」の意味内容を拡大してこうした観念全般に当てはめて「妖術」という用語を対象を記述する用語として採用するか、提案を受け入れて対象をオカルトと呼ぶかといった二者択一か、あるいはふたつの用語の併記であろう。この用語の持つもうひとつの特徴、すなわち西洋諸社会にも当てはめうる、という点を尊重すると「オカルト」という呼称を包括的な用語として暫定的に採用するのが妥当なようにも思われる。

ところで、最後に、本稿では深く立ち入ることはできなかった点について一言したい。当たり前だがパドラのような周辺諸社会も平板な農村風景のようなもので描ききることなどできはしない。例えば、アドラ社会も国家的あるいは国際的なエリートを輩出し、世界のあちこちと繋がっている社会でもある。いわば「グローバル化」のまっただなかにあることは疑いを待た

ない。こうした趨勢を肯定的に捉える一部の予想に反して、植民地時代、ポストコロニアル状況を問わず、多くの周辺諸社会に移植された近代的病院や診療所は、伝統的な病への対処、あるいは占いのような「知るためのシステム」の完全な代替物にはなりえなかった。依然として多くの周辺社会において、「災因論」と近代的「病因論」は排他的に区別されることなく分ちがたく絡まりあっているのである。すなわち、言い古されてはいるが、人々は近代的な病院や診療所にも行けば、占い師や呪術師（本稿では「施術師」として言及した）のところにも訪れるのだ。そういった意味では本稿で試みたのはウガンダ東部パドラという一社会の現代における両者の絡まりあいを「オカルト」側から把握し、解きほぐす最初の必要な手続きであったし、逆に近代的病因論からの逆照射もありうる今後の課題のひとつであるということである。

参考文献

- 阿部年晴 1983, 「ルオ社会の災因論における死者と妖術＝邪術」長島信弘編『ケニアの六社会における死霊と邪術—災因論研究の視点から』『一橋論叢』Vol. 90(5)。
- 1989, 「憑依と人間観—西ケニア・ルオ族の調査ノートから」『文化人類学6：特集シャーマニズムの現在』アカデミア出版会、pp. 214-5。
- Adhola Union (*Tieng Adhola*) n.d., “The Constitution of Tieng Adhola,” mimeo.
- Beidelman, T. O. 1971, *Translation of Culture: Essays to E. E. Evans-Pritchard*, London: Tavistock.
- Bond, G. C. & Diane M. Ciekawy 2001, *Witchcraft Dialogues: Anthropological and*

⁴⁹ 石井[2007]。

- Philosophical Exchanges*, Athens: Ohio University Press.
- Curley, R. T. 1973, *Elders Shades and Women: Ceremonial Change in Lango, Uganda*, California: California University Press.
- Comaroff, J. & John Comaroff 1993, "Introduction", *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, xi-xxxvii, Chicago: Chicago University Press.
- Crazzolar, J. P. 1951, *The Lwoo, Part II*, Verona.
- Evans-Pritchard, E. E. 1937, *Witchcraft Oracle and Magic among Azande*, Oxford: Clarendon Press (向井元子訳、『アザンデ人の世界—妖術・託宣・呪術』みすず書房、2000年)。
- 1956, *Nuer Religion*, Oxford: Clarendon Press.
- (ed.) 1967, *Zande Trickster*, Oxford: Clarendon Press.
- エヴァンズ＝プリチャード、E.E. 1978, 『ヌアー族』(向井元子訳)、岩波書店。
- 1982, 『ヌアー族の宗教』(向井元子訳)、岩波書店 (Evans-Pritchard 1956)。
- Fountain Publishers 2005, *Uganda Districts: Information Handbook*, Kampala: Fountain Publishers.
- Geschiere, P. 1997, *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, Trans. Peter Geschiere and Janet Roitman, Charlottesville: University Press of Virginia.
- Gordon, R. G. Jr. (ed.) 2005, *Ethnologue: Languages of the World, Fifteenth Edition*, Dallas, Tex.: SIL International. < <http://www.ethnologue.com/> > [2007年1月22日]
- Hayley, T. T. S. 1940, "The Power Concept in Lango Religion," *Uganda Journal*, 7(3), pp. 98-122.
- 1947, *The Anatomy of Lango Religion and Groups*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 池上良正 2003, 『死者の救済史—供養と憑依の宗教学』角川書店。
- Iiffe, J. 1998, *East African Doctors: A History of the Modern Profession*, Kampala: Fountain Publishers.
- 石井美保 2007, 『精霊たちのフロンティア—ガーナ南部の開拓移民社会における〈超常現象〉の民族誌』世界思想社。
- Kamau J. & A. Cameron 1979, *Lust to Kill: The Rise and Fall of Idi Amin*, London: Corgi.
- Kapferer, B. 2002, *Beyond Rationalism: Rethinking Magic, Witchcraft and Sorcery*, New York: Berghahn Books.
- Kokwaro, J. O. 1972, *Luo-English Botanical Dictionary*, Kampala: East African Publishing House.
- Kokwaro, J. O. & Timothy Johns 1998, *Luo Biological Dictionary*, Kampala: East African Educational Publishers Ltd.
- 栗本英世 1988, 「ナイル系バリ族における *jwok* の観念—『超人間的力』の民俗認識」『民族学研究』第52巻4号。
- 黒川正剛 2001, 「歴史学における witchcraft 概念と翻訳の問題について」『桃山歴史・地理』36。
- 2002, 「魔女」綾部恒雄編『文化人類学最新述語100』弘文堂。
- Kyemba, H. 1977, *A State of Blood: Inside Story of Idi Amin*, Kampala: Fountain Publishers

- (ヘンリー・キエンバ 1977, 『大虐殺—アミンの恐るべき素顔』(青木榮一訳)、二見書房)。
- Langlands, B.W. 1971, "The Population Geography of Bukedi District", Occasional Paper, No. 27, Department of Geography, Makerere University, mimeo.
- Lienhardt, G. 1961, *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, Oxford: Clarendon Press.
- リーンハート、G. 1967, 『社会人類学』(増田義郎・長島信弘訳)、岩波書店。
- Middleton, J. and E. H. Winter (eds.) 1963, *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, London: Routledge & Kegan Paul
- Mogensen H. O. 2002, "The Resilience of Juok: Confronting Suffering in Eastern Uganda." *Africa*, Vol. 72.
- Moor, H. and Todd Sanders (eds.) 2001, *Magical Interpretation, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, London: Routledge.
- 長島信弘 1972, 『テソ民族誌—その世界観の探求』中公新書。
- 1982, 「解説」エヴァンズ=プリチャード、『ヌアー族の宗教』(向井元子訳)、岩波書店。
- 1983, 「序」長島信弘編「ケニアの六社会における死霊と邪術—災因論研究の視点から」『一橋論叢』Vol. 90(5)。
- 1984, 「双子は死なず、ただ飛び去るのみ—ケニアのテソ社会における双子の死と双子儀礼」『現代思想』Vol.12-10, pp.76-89。
- 1987, 『死と病の民族誌—ケニア・テソ族の災因論』岩波書店。
- 2004, 「長島信弘(1937-)『死と病の民族誌—ケニア・テソ族の災因論』岩波書店, 1987」『文化人類学文献事典』弘文堂、pp.535-6。
- Obillo, O. R. 2000, "A History of Conflict between Christianity and Traditional Religious Practices in Padhola, Tororo District, 1900-1962," B. A. Thesis, Dept. Educ. (ITEK), Makerere University, Kampala.
- Oboth-Ofumbi, A. C. K. 1960, *Padhola*, Nairobi: Eagle Press.
- Odoi-Tanga, F. 1992, "A History of Cotton Production in Padhola County of Eastern Uganda: 1925-1990," M. A. Thesis. Dept. of History, Makerere University.
- 小川さやか 2007, 「批評：ドキュメンタリー映画『ダーウィンの悪夢』の舞台から」『アフリカレポート』第45号、アジア経済研究所。
- Ogot, B. 1967a, *History of Southern Luo, Vol.I, Migration and Settlement, Nairobi: East African Publishing House.*
- 1967b, "Traditional Religion and Precolonial History of Africa: The Example of Padhola," *Uganda Journal*, 31(1).
- Othieno, T. 1967, "An Economic Study of Peasant Farming in Two Areas in Bukedi District, Uganda," unpublished M. Sc. Thesis, Makerere University College, Kampala.
- Sharman, A. 1969, "Social and Economic Aspects of Nutrition in Padhola, Bukedi District, Uganda," Ph. D. Diss. University of London.
- 梅屋潔 1998a, 「人が死ぬわけ《死んだものとのつきあい方—ウガンダ・ジョパドラ

- の場合(上)』『Sogi (葬儀)』44号、表現社、pp.73-76。
- 1998b, 「葬式の意味《死んだものとのつきあい方—ウガンダ・ジョパドラの場合(下)》』『Sogi (葬儀)』45号、表現社、pp.73-76。
- 1999, 「起源伝承から『棍棒を携えた闘い』まで—ウガンダ・パドラにおける歴史と記憶」宮家準編『民俗宗教の地平』春秋社、pp.413-431。
- 2001, 「幕と壁の向こう」『日本アフリカ学会会報』第32号、pp.14-7。
- 2002, 「民族誌家と現地協力者—ウガンダ東部パドラにおけるクラツツォララ神父とオフンビ親子の場合」『哲學』107集、慶應義塾大学三田哲学会、pp.233-260。
- 2005, 「グローバル化と他者」奥野克巳・花渕馨也編著『文化人類学のレッスン—フィールドからの出発』学陽書房、pp.235-58。
- 2007a, 「酒に憑かれた男たち—ウガンダ・パドラにおける『問題飲酒』と妖術の民族誌」『人間情報学研究』第12巻、東北学院大学人間情報学研究所、pp.17-40。
- 2007b, 「アチョワ事件簿—あるいは『テソ民族誌』異聞」『アリーナ』第4号、中部大学国際人間学研究所編、pp.328-46。
- n.d., 「パドラにおける病とその伝統的治療」および「アドラ民族に一般的に流布する病気とその原因」筆者所蔵。
- 梅屋潔・浦野茂・中西裕二 2001, 『憑依と呪いのエスノグラフィー』岩田書院。
- Walusimbi, L. 1996, “The Future of the Minority Languages in Uganda,” *Makerere Papers in Languages and Linguistics: Journal of the Institute of Languages of Makerere University*, Vol. 1, No.3, pp.43-49.
- Yokana, Ogola 1993, “The Bukedi Riots of 1960 with Special Reference to Padhola: A Study of peasant Uprising against Colonial Rule,” M. A. Thesis, Dept. of History, Makerere University.
- 米山俊直 1965, 「未開農耕民の思惟様式(その1)」『甲南大学文学会論集』第27号。
- 吉岡政徳 2007, 「比較主義者ニーダムの比較研究」『アリーナ』第4号、中部大学国際人間学研究所編、pp.223-34。
- ヴィーデマン、E. 1977, 『アミン大統領』(芳仲和夫訳)、朝日新聞社。
- Wooding, D & R. Barnett 1980, *Uganda Holocaust*, Michigan: Zondervan.

映像資料

- フーベルト・ザウパー監督・製作、オーストリア・ベルギー・フランス・カナダ・フィンランド・スウェーデン作品、2004年、『ダーウィンの悪夢』(*Darwin's Nightmare*) ビターズ・エンド配給。
- シャラド・パテル監督・製作、イギリス作品、1982年、『食人大統領アミン』(*Amin: Rise and Fall*) 20世紀フォックス配給。

付記

小論のもととなる現地調査および資料の整理は以下の資金によっている(いずれも研究代表者は梅屋潔)。平成8・9年度科学研究費補助金特別研究員奨励費「東アフリカにおける災因論

—『問題飲酒』を手がかりとして』（受付番号5519）、平成13年度笹川科学研究助成金「東アフリカにおける『民族』アイデンティティの形成史—ナイル系ジョパドラ社会を中心として」（研究番号13-054）、平成14～16年度科学研究費補助金特別研究員奨励費「環ヴィクトリア湖畔ナイル系諸『民族』の形成と失敗した戦略—A.C.K.オボス＝オフンビの生涯についての語りを通してみた微視的研究」（受付番号11166）、平成18～20年度科学研究費補助金若手研究（B）「ウガンダ・アミン政権下における『大主教殺害事件』を巡るoccult的言説の研究」（課題番号18720245）。

[2008年2月28日受付]

