

ウガンダ東部・アドラ民族における *okewo* の儀礼的特権  
現地語 (Dhopadhola) 資料対訳編

梅屋 潔

**Role of the *okewo* in the Funeral Rites of the Jopadhola**

Source Material in the Indigenous Language (Dhopadhola)

Kiyoshi UMEYA

人間情報学研究 第19巻 2014年3月

Reprinted from Journal of Human Informatics

vol.19, March 2014

pp.9-28

(東北学院大学 人間情報学研究所)



# ウガンダ東部・アドラ民族における *okewo* の儀礼的特権

現地語 (Dhopadhola) 資料対訳編

梅屋 潔\*

## Role of the *okewo* in the Funeral Rites of the Jopadhola

Source Material in the Indigenous Language (Dhopadhola)

Kiyoshi UMEYA

Abstract:

This paper is a continuation of the ‘text’ presented in my paper entitled ‘Source Material in Indigenous Language (Dhopadhola): Cultural Concepts Explaining Misfortune and Death’, which appears in Volume 14 of this journal. The text published in Volume 14 included informants’ verbatim responses to me and my research assistants in Padhola, eastern Uganda, in 1998. This portion contains essential information on the funeral rites (*kalieli*) practiced in Padhola and describes the vital role of the *okewo* (nephew) in these practices.

Following the line of my argument presented in the previous paper, I shall add certain points to be discussed on the issue, review the history of the field method while offering a comparison between American cultural anthropology and British social anthropology, and in particular, focus on the concept of ‘text’.

Keywords: Africa, Uganda, Text, Burial, Indigenous Language (Dhopadhola)

---

\* 神戸大学大学院国際文化学研究科准教授・東北学院大学人間情報学研究所客員研究員  
Kobe University, Tohoku Gakuin University [umeya@people.kobe-u.ac.jp](mailto:umeya@people.kobe-u.ac.jp)

## はじめに

私は本誌第14号〔梅屋 2009〕で現地語での「テキスト」作成が人類学者のフィールドワークのなかで占める重要性について論じ、それに先立って第13号〔梅屋 2008〕において分析に用いたテキストを示した。本稿は、「テキスト」作成について、前回触れることのできなかった学説史上のいくつかの論点を指摘しつつ、また同様に、とりあげたインタビュー記録の現地語、アドラ語<sup>1</sup> (Dhophadhola) 版の続編を収録するものである。

拙稿〔2009〕では、マリノフスキーが英国人類学において「テキスト」作成を重視した点について述べ、1951年に刊行された *Notes and Queries on Anthropology* の Sixth Edition から「テキスト」が立項されていることが1927年からロンドン大学主任教授となったマリノフスキーの方針によっている可能性を指摘した<sup>2</sup>。それらは主にイギリス社会人類学の流れに焦点を当てて指摘されたものである。ここではそれに加えて、邦訳〔マリノフスキ 2010〕ではまるごと省略されているが、マリノフスキーがその大著のなかで呪文の言語学的分析に一章を割いていること〔Malinowski 1922〕、そしておそらくはその反響の一つとして、言語学の古典となったオグデンとリチャーズ〔1951 (1923)〕にマリノフスキーが補論を寄せている事実を指摘したい。こうしたマリノフスキーの言語学的な

関心は、同時代のアメリカとは対照的に当時のイギリスでは、例外的であったという〔Urry 1984: 48-55〕。マリノフスキーの教えを受けた人類学者たちは、現地語を学ぶこと、そして事実を現地語で記録することの重要性は強調したが、現地語の記録を出版したものはほとんどいなかった。現地語は分析対象というより、調査に「使われる」だけとなった〔Urry 1984: 51〕。

このマリノフスキーの現地語主義は、かたちだけしか継承されなかったというユリーの指摘は興味深い。

一方アメリカ文化人類学においては、こうした現地語を書き起こす資料整理の方法を、北米先住民を対象としたボアズにその系譜が連なる伝統に位置づけている。そこでは、ボアズがそれ以前の言語学者から受けた影響が指摘され、ラディン〔Radin 1965 (1933)〕を經由してその後のアメリカ人類学全体へ流れる構図を認める学説史的な関心が存在する〔Gruber 1967: 32〕。

ラディンは、民族誌的な情報を集める唯一の方法は現地語で記録した「テキスト」を作成することだと述べ〔1965: 106, 108-109〕、「記録、そしてコメントはそれとは別個に」〔119, fn.18〕という方針を貫いた。ラディンは、多様な議論や分析者の印象、そして再解釈された意味などと同時にオリジナルな資料を扱うマリノフスキーとラドクリフ＝ブラウンらイギリス人類学を批判するのだが、そこではアメリカの文化人類学者マーガレット・ミードまで「研究者ではなくジャーナリスト」としてやり玉に挙げられているのは面白い。

この構図は日本ではトリックスター研究で名を知られるラディンがアメリカ文化人類学の知的な系譜のなかで果たした役割に焦点をあて、また再評価の可能性も秘める興味深いものだ。

<sup>1</sup> 私はこれまで「パドラ」として民族の居住地を対象を代表させてきたが、本稿では「アドラ民族」という用語法を採用することにした。理由は日本語のなかに交じた語に接頭辞変化による属性変化の推測を期待するのは不適当だろうという判断による。

<sup>2</sup> Fifth Editionの刊行は1929年。

マリノフスキーとアメリカ文化人類学との接点が今後検討されるべきであろうが、それは今後の課題としておく。

一方でこうした「テキスト」作成の方法には、いくつかの欠点が指摘されている。たとえば次のクラマーの指摘には耳を傾けるべき点が多い。

クラマーはこうした「テキスト」作成が、(その歴史的経緯はともかく) その発展と円熟もボアズの仕事のなかに見ることができる。「テキスト」作成の方法は、「データが理論に先行するものであり、現地語で書かれたテキストは研究対象となっている人々の心やももとの主観を映し出すももっとも正確で客観的な像を示している、という信念」[Clammer 1984: 74] に支えられたものと捉える。そのうえで、以下の6つの欠点を指摘する。

まず第一に、記録者に要求される能力的な問題がある。「テキストの記録者 (あるいはもしテキストが文字の書けるインフォーマントによって書かれたり、機材によって録音された場合には翻訳者になるが) には現地の言語、その口語表現やイディオムに対して高い理解力が要求されることである」[Clammer 1984: 74]。

第二の陥穽は、「テキスト」の性質に由来するもので、サンプルの代表性や言説や記憶の問題が指摘される。「テキストは、その性格からして非常に少ない数のインフォーマントからの記録となるので、その方法の妥当性は、インフォーマントの正直さ、正確さ、記憶の確かさに大きく依存する」[Clammer 1984: 74] からである。

第三に、クラマーが挙げる弱点は、「テキスト」の民族誌資料としての代表性である。民族誌の対象になる行為や出来事などは語られたものと観察されたものとは情報の質が大きく変わってしまう。「テキストは情報のひとつの種

類でしかない。出来事それ自体ではなく、何かについての説明でしかないので、文脈が十分に理解されないと意味が分からない。だからもっと集中的なフィールドワークの代わりになるようなものではない。さらに、単純なことだが、民族誌的な情報の非常に多くの部分が、テキストのかたちで集めることができない。行為、行動、出来事自体、過程、たとえば経済交換の過程など。テキストはむしろ、こうしたことどもに「ついて」語るものだが、実際に出来事を観察するにこしたことはない」[Clammer 1984: 74] というのである。

第四に、テキストは出来事などを言説に加工する過程で歪曲され、単純化されることが避けられない。原理的に複雑な出来事をゆがめ濃縮して構造化したものである「テキストは、ゆがめられるし、選択的になるし、インフォーマントがより細かく描写したり、記憶の間違いをしたりするということから逃れられない」[Clammer 1984: 74]。さらには、記録すること自体が、程度の差はあれ、出来事からテキストを引き剥がすことになるのだ。「テキストは、書かれたドキュメントという意味で、それが記録する出来事からは遠く離れたところにあるとさえいえる。ボアズは、クアキウトルのインフォーマントであるハントに読み書きを教えたが、読み書きを知る過程でそれ自体が、出来事を見る見方、記録の仕方、そして伝え方をも変えたはずである」[Clammer 1984: 74] とクラマーは強調する。

第五に、インフォーマントと分析者との関係性の問題が挙げられる。「テキストを中心とする方法は、インフォーマントが記録し、それをフィールドにいない人類学者の分析のために送る、というような場合には、インフォーマント

と分析者との間にもっとも不健全な分業を持ち込む可能性がある。データとそれが生きている文脈との分断を導く」[Clammer 1984: 74]。

第六にテキスト蒐集が自己目的化する可能性についても警鐘を鳴らす。「テキストを中心にした方法は、別の種類の民族誌的百科全書派を生むかもしれない。実際の文化の動態や、日常生活のリアリティとの関係もあいまいな、形式も構造も欠いた、膨大な資料の蓄積だけを生むかもしれない」[Clammer 1984: 74]。

ところで、「テキスト」を独立して出版することには経済的な困難も伴う<sup>3</sup>。ここでは、アメリカの文化人類学の黎明期におけるスミソニアン協会の経済的支援と、1979年のアメリカ民族学局に公的に投下された資金による先住民の口頭伝承記録の影響下で、テキスト作成がなかば当然視されていた、というユリーの議論を参照しておくにとどめよう [Urry 1984: 41-44, 55-59]。

その流れをふまえたうえで、80年代にアメリカで編集された *Systematic Fieldwork* というマニュアル<sup>4</sup>において「民族誌的記録の性格」と題して「テキスト」が以下のように扱われていることは特筆に値する。

<sup>3</sup> この問題についてはエスノメソドロジーなどの分野でいわゆる「会話分析」を行う際にもついて回る問題であろう。おそらく、精神分析や臨床心理学などは、同じ作業を伴っていないながら異なった条件のもとにあると考えられる。この場合「テキスト」は作成されるが、不特定多数の目に触れる形で出版されることはむしろ回避されるからである。

<sup>4</sup> フィールドワークがシステムティックに行われるか、ということ考えると非常に意味深いタイトルをもつマニュアルである。また、フィールドワークの作業が果たしてマニュアル化できるかどうか、という点でも考えさせられる。これもおそらく編者たちに織り込み済みのいわば挑発的なタイトルであろう。

「民族誌の記録は以下の4つのタイプのデータで構成される。

- (1) 民族誌家の行動記録。これは民族誌家が自分自身の感覚によって書いたもので、ここでは「テキスト (1)」と呼んでいる。[…]
- (2) 現地の人間の発言を逐語的に書き起こしたものの。ここでは「テキスト (2)」と呼んできた。[…]
- (3) 公的な出所や現地の人から得たもののうち、歴史的な説明や本、文書資料、地図など。
- (4) 「テキスト (1)」と「テキスト (2)」の中間に属するような資料。民族誌家の分析の結果を含み、頻度の回数など民族誌家によって数量化されたまとめ、作成された地図も含む。しかし、もっとも重要なのは、「テキスト (1)」と「テキスト (2)」双方を民族誌家が分析した結果である。これにはフォーク・タクソノミー、何かの全体や部分を図示した、あるいはその他のデータの樹系図など […] 言語の構成要素分析図 […] 言語化された行動計画 […]、考慮条件一覧表とフローチャート […]、テーマの分析 […] そして、事例 […] と呼ばれるような選び抜かれた「テキスト (1)」と、とくに「テキスト (2)」がこれにあたる。」 [Werner & Schoepfle 1987b: 44]

「テキスト (1)」と「テキスト (2)」には、次のような規定がなされている。

「つぎのようなファクターが含まれる。すな

ちなみに、本書第2巻の編集作業には、当時留学中の浜本満が関わっていることを付記しておく。

## 現地語 (Dhopadhola) 資料対訳編

わち、民族誌家によってつくられたものであり、彼／彼女の観察や文化的な知識による「テキスト (1)」、そして、相談を受けた人間が、その文化的知識や観察によって作成し、それを逐語的に記録した「テキスト (2)」である。もし、同じ出来事について観察した結果作成されたものであるならば、実例として比較することができる。つまり「テキスト (1)」と「テキスト (2)」、二つのテキストを詳細に分析することによって、どこが違ってどこが一致しているのか判断することができる。[...] [Werner & Schoepfle 1987a: 272]

私自身は「会話分析」や一連の口頭伝承研究の影響を受けて、ある時期その「テキスト」に対する別の分析者のアクセサビリティが重要であると考えていた [たとえば梅屋1995, 梅屋・浦野・中西2001]。録音資料からの書き起こしを多用したのもそういった理由による。とりわけ、民俗宗教などの「信念」を対象にする場合、形式的な真偽論に陥る以前に、信じていようがいまいが、その概念について (あるいはその概念によって) 何がしかの社会的相互行為としての「会話」が成立した、という社会的「事実」はある、ということ的前提にするべきであると考えたからである。今でもその考えに変更はほとんどないが、重点はずいぶん変わってきている。詳しくはその点に絞って稿を改めたいが、分析や民族誌的な記述が進めば進むほど、「テキスト」の持つ意味は補足的なものになってくるのではないかと思いはじめたのである<sup>5</sup>。その変化の理由はいくつかあるが、先に挙げたクラマーの議論に沿って言えば、第一の点と第三の点に深くかかわっている。

「テキスト」をそのまま挙げても読めなけれ

ば意味がないので (私が理解可能だと考えたいくつかの方言は、一部の読者には理解されなかった)、次第に沈黙などをあらわす記号は猥雑であると考え、略すようになった<sup>6</sup>。沈黙の意味をどう解するののかも、文脈と「テキスト」には表れない状況による (クラマーのいう第三点)。また、「テキスト」作成時の多くの文脈が (特に最初のものから20年以上も経過した今では)、再現不可能となっており、その文脈を補足する情報なしでは「テキスト」自体がナンセンスになってしまう。

## テキスト

ここに提示する「テキスト」は、梅屋 [2009] に続くひと続きの録音資料の後半部分である。収録は1998年、同時通訳はアディン・フランシス。翻訳はオウオリ・オダカ、タイプはジョセフ・オマディアである<sup>7</sup>。

本稿所収の写真は、すべて筆者の撮影したもので、テキスト冒頭の埋葬儀礼にかんするものである。一般の人が参列するのはこの範囲に限られるとあってよい。以降のリエド儀礼や「灰を集める」儀礼はごく少数で行われるもので、

<sup>5</sup> もっともこのことは、「テキスト」へのアクセサビリティを軽視するようになったということではない。私は現在でもこのことは重要であると考えているし、調査で用いた録音資料をアーカイブ化することができないかと常々考えてもいる。日本のものについて調査地を共有する中西裕二氏 (日本女子大学) と相談して具体的に構想しかけたこともあるが、頓挫したままである。

<sup>6</sup> たとえば梅屋 [1995] はもっとも会話分析に近い手法を用いたものだが、その後は複雑な記号は用いていない。「読みうる」(readable) ことが民族誌のなかで占める重要性を重く見るようになったためである。

<sup>7</sup> 梅屋 [2009: 137] 参照。

該当する写真が手元になく、後継指名などは、利害関係が大きく関わるため、ここで写真を紹介できなかった。それぞれの写真に関しては、文末に簡単な説明を付した。撮影時期がまちまちなのは、その儀礼の所作がもっともあらわれていると思われるものを選んだせいである。なお当然のこと、この「テキスト」に対する分析は別個に施される予定だが、現在のところ発表媒体や発表の時期などは未定である。

## 1 死の知らせ

Q1: Ango matimere kadhano otho?

A1: Marapena, ka dhano otho irieyo go, ilwoko to iruko rigo nanga pere maber, igoyo nduri to iriemo buli. Okewo tingo kasiki ma moko mach woko. Imiyo go gweno ma goyo ikasiki no.

Q1: 人が死んだら、どうするのですか？

A1: 人が死んだら (*dhano otho*)、まず仰向けに寝かせ、すべての関節をまっすぐに伸ばしてから、体を洗い、服を着せる。つぎに、死を知らせるユーヤレイション (*ululation*) だ (*buli*)。それから、死人が出たということの人々に知らせる太鼓 (*nduri*) を鳴らすのだ。

このことを知ったオケウオ (*okewo*: オイのこと) が来て、ブッシュの中へ分け入り、コンパウンドを照らすために燃やす乾いた丸太 (*kasik*) を探しに行く。この丸太は毎晩、葬式が終わるまでずっと燃やされる。オケウオは鶏を与えられ、その鶏を丸太に叩きつける。

## 2 埋葬儀礼

Q2: Buli gi nduri me igoyo rango?

A2: Gikipinyi me je igoyo manyutho ji ni dhano otho.

…I piny Padhola ka, ka dhano otho maromo oro apar kodi aboro kadho malo meno itero jo je ikabedo pa jodongo riameno dhano meno motho ripo tieko ndelo aryo i oti pere to nyaka iyiko go.

To ka inen jatho no maromo oro achiel tundo oro apar nga abiryo meno ikwano go ikifo pa nyathi riameno ripo ni wotyiek ndelo achiel kende to iyiko. Ka hongo matho me otundo wade pa jatho jokelo sukini matari mayiko gine go. Ori monywomo kenyo nnyiewo suka gi bulangiti. Yachi gi nyiri majonigi pecho ma jatho oweyo, joyiko junywoli pajo gi diel kosa gi dhiang. Ka jatho obedo majachwo, nyimini kosa wutimini joyiko go gi diel kosa ggi dhiang. Ka jatho oweyo dhaing bende ithumo iliende.

I piny Padhola ka wanitye gi nonini pyero abich nga aryo, nonini me jonigi kula mupokere opekere makada paka yikirok kotundo kisi nono wiyi ngiyo thenge mopokere opokere makada ka ipyielo jo iburi, chwo ipyielo jo ichingi jo marachami aka moni iyielo jo ichingi jo marachuchi.

Nonini meggi wiyi jo ngiyo yo podho chieng aka man yo woki chieng, man jongiyo samia. Giranena paka nono koyi katandi ma wiyi jo ngiyo yo podho chieng, Nono Biranga owinyi ma wiyi jo ngiyo yu malo kodi Nono Gemi…

Q2: なぜ、ユーヤレイションをしたり、太鼓を打ち鳴らしたりするのですか？

A2: それは、村の人々に誰かが死んだことを知らせるためだ。

…大人が死んだ場合、パドラ (アドラの場合の意。) では、遺体は埋葬の前に二日間小屋の



中で安置されるが、子ども（大体17歳ぐらいまで、つまり成人は18歳から）の場合は一日と決まっている。親族たちは葬儀に使う白いシート（遺体をくるむだけでなく、墓穴に棺を吊り下げる際にも使用される）を持ち寄り、死者が大人であれば姻戚たちも毛布とシートを持ち寄ることになっている。既婚の娘たちは山羊を持って来るし、まだ花嫁代償を支払っていない者は、父親の埋葬儀礼のためにウシを買って持ってくる義務がある。実の息子たちも父をうしなった場合、同じようにしなければならない。故人がウシを残してなくなった場合には、そのウシを屠することもできる。

パドラには52の異なったクランがあり、特に埋葬の作法についてはちがった文化を持っている。埋葬の折に、頭が向く方向が、クランにより異なっているのだ。また、男性は左側が下を向くようにし、女性は右側が下に向くように安置しなければならない。

クランによって安置されるときは遺体の頭の向きは、北のものもあれば、南のことも、東のことも西のこともある。コイ・カタンデ (Koi Katande) というクランの場合を例にとると、このクランから出たものを埋葬するときは西 (*Podho Cheng*) 向き。オルウァ・デンバ (Oruwa-Demba) クランの場合には東 (*Woki Cheng*) で、ピランガ・オウイニ (Biranga-Owiny) の場合には北 (*yo Malo*)、ゲミ・クランの場合には南 (*Samia*) に向けなければならない。…

### 3 「リエド」 儀礼

…Jopadhola jonitye kodi gima ilwongo ni liedo

Q3: Liedo obedo ango?

A3: Ipinyi Padhola ka, ka dhano otho, itero hongo maromo ndelo adeki kosa angwen ma

kulwokere. Wegi pecho kodi wade pa jatho jie jo tyeko hongo no je mafwodi jokolwokere. Cheng me je kidho ama;

Kanende jatho obedo jachwo, ityeko ndelo adeki to, ka obedo dhako bende ityeko ndelo angwen mafwodi kulwokere. I pinyi Padhola ka, ka dhano otho, iparo ni obedo lifuoli moro amomiyo ji jokonjo buru kosa lowo iwiyi jo munyo ikwongere gi yamo muneko ngato.

Amomiyo indelo ma pido, mafuodi ju nono gi jogeri jie joko bino, jupecho wegi jo kidho lwoko woko chilo gi buru mukwongi gine yamo muneko jatho munyu ikonjo itipin wiyijo indelo ma yikiroki.

Ka otyeki lwoko woko chilo madeli kwong gi wichi jo, okewo ma jayachi kosa ma nyako nwango kamweso to jolielo woko jomapecho no majowoki lwoki ma wiyi jo je inyalo nyara kosa ichido woko je.

Jopadhola jo nigi yeyo ni dhano ka otho to iyiko piny, yeri wiye ama telo oyi meno ama omiyo bende jolielo wiyi jo. Aka meno ama ilwongo ni ndelo ma liedo.

Q4: Gikipinyi ango ma itimo indelo meno ma iliedo iye?

A4: indelo me ma iliedo iye, jupecho jie jokidho isaa lwok munyo okewo kwango jo karagono jo jie jowero wer ma nono pa jatho. Ka hongo otundo munyo joma jowoki lwoki jodwoko pecho pa jatho, ingwecho angwecha aka iwero ka igoyo buli.

I hongo meno ama okewo ma' pecho no tingo pii ma lwoko ji meno majokonwango silwanyi makidho lwoki kodi isaa majodong pecho. Okewo bende tingo luthi maluwo gine

jomowoki lwoki me je majotelo go aka go won dong chen. Tundo pecho, jono meno manende jowoki isaa lwoki joripo thoko oti pa jatho ka obedo jachwo didki to ka dhako dingwen. Ka ithoko oti no, okewo ripo kuro jomowoki lwoki no je kodi idho oti pajatho. Woki kenyo, idonjo ka iwero weri ma nono pa jatho.

I hongo meno sawano okewo manende oweyi go chien yopecho kome otieko thumo gweno gi oti, obudho gi oti to tedo chiemo no matera bedo kwon. Gweno kodi ringo dhiang kodi I aka kotundo ichamo mere bende je ichamo kodi I oti to rumachen mere ka otyeki chamo chemo mere, boke kiri gi choking mere je kiwodhi isawa no.

Ka otyeki chamo chemo no, jomanende jodonjo iot je jowoki to jokidho yowiy jatho (kaliel) meno akama ibedo pinyi to ilielo iye wiyi ji je manende jolwokere kodi jono meno jie monwango jokengi majokokidho lwoki isaa…

…また、アドラ民族では、親族に死者が出ると、頭髪を剃る習慣がある。これをリエドという。

Q3：リエドとは何ですか？

A3：死者が出ると、親族は死者が男性なら3日間、女性なら4日の間、水浴びを控えることになっている。これをピド (*pido*) という。そのピドの間は、死者が出てしまったというまぢがい、あるいは不幸のことを考え、そのようなことが二度と屋敷に起こらないような祈願をこめて、女性の手によって頭髪や身体に灰をふりかける。

リエドの日が集まったクランのメンバーと近隣の人々の前で、死者の屋敷の人々はオケウォの先導で水辺に行き、死者が出た日から振りかけられてきた砂や灰を洗い流し、髪を剃り

あげるのだ。アドラの人々は、人間が死に、埋葬されるとはじめに頭から頭髪が抜け落ちると信じているので、その親族も同じように髪を剃ることになっている。その日をリエドと呼んでいる。

Q4：リエドの日には何が行われるのですか？

A4：死者の屋敷の人々が、そのクランの歌を歌いつぐオケウォに伴われて水辺に行き水浴びをするのだ。帰ってくる時には、歌い、太鼓を打ち鳴らしながら走って帰ってくる。オケウォは、屋敷に残ったものが水浴びするための水を汲んで持ってくる。

オケウォは、一本の棒を持って後からついてくる。[親族たちが] 屋敷に着くと、死者の小屋を死者が男性なら3回、女性なら4回回る。その間オケウォは水浴びから帰った親族を屋敷まで送り届けると入り口のところでとどまり、棒を持って立っている。

クランの歌を歌いながら親族が水浴びをしている間、クウォン (*kwon*) や鶏、肉が調理されているが、これは「誰かに食べることを教えるための食事」として知られている。これは、小屋の中で食べる決まりになっていて、食べ物のをせたバナナの葉や骨も外へ持ち出してはならず、残飯もその場にしばらくの間捨てずに置いておかなければならないことになっている。

食事が済むと、墓のあるところに皆出て行き、遺体の頭に当たるところに向かって座り、親族の頭髪を剃り上げる。…

#### 4 後継者と後見人

…Ka liedo ma wiyi ji jie orumo, wegi pecho matera bedo jonono makennyo kodi jogger medo kodi jupa ochi jatho jobedo pinyi to jachako luwo kwong gima okello tho. Idier luwo

no, itito tiendi tho ngeri mochakere gine woki itwo tundo isawa machowe matho. Kamenno fuodi madere, idier luwo no ama imedere kunyo itito hongo pere ma go ochowo ipinyi ka, gigipinyi pere mago oweyo paka lowo, dhako kosa chwore, nyithindho, dhoki pere kodi gi man man. Kenyo iyero nyathi pere achiel ama iketho (*musika*) ngati ma lunjo lim ma jatho oweyo. Musika pa jatho ma jichwo benede bedo jichwo kosa ka obedo madhako bende bedo dhako.

Q5: ka obedo ni ngati ma ku nywomo kosa kunywomere “musika” pere woki kune?

A5: ka ngat meno mafuodi kunywomere kosa kunywomo, musika pere iketho omin kinen obedo jayachi kosa nyamin go ka inen obedo dhako.

Ka ineni obedo ngata onwango otyeko nywomi aka ongoye gi nyathi, Musika pere iketho naythi pa omini jatho no.

Ka obedo ngat meno monwango tyeko nywomere aka ongoye kodi naythi, musika pere iketho nyathi pa nyamin kosa apa omini go.

Ka inen obedo jachwo mutyeko nywomi to onywolo nyiri kende kende Musika pere iketho nyathi pa omini jatho ma obedo jayachi.

Ka inen obedo dhako bende ka onywomere to nywolo yachi kende kende, iketho nyathi pa nyieke.

Q6: Ka obedo ni jatho ongoye kodi nyathi, omin kosa kiri gi nyamin go Musika pere bedo nga?

A6: Jonono joyero janono achiel to bedo misika ma pecho no.

Q7: (*Musika*) Jalunji limi pa jatho iketho nedi?

A7: Ngati meno ma ileketho Musika imiyo go

*komil* ma *nyathukithuki* majatho oweyo to bedo iye. Imiyo go *tong* pa jatho, *ludhe*, *abiro*, *kwot* gi gigipiny mani mani ma jatho onwango oro to weyo. Go imiyo go *meni* ma kuro gigipinyi me je inyingi jatho. Gikipinyi me jie okewo ama miyo go ka onyo kwongo go ni oluwi aluwa kula pa jatho iwangi junono.

Q8: irango iketho Musika?

A8: Musika iketho ma kuro limi ma jatho oweyo kodi chuli banjini ma jatho ka ineni onwango banjini moro go oweyo chien odoko bende kibanja banjin pa jatho ka ineni onwango nitye ngata go banja go woko ipiny ka mafuodi jokwo.

Musika bende ripo nywom ri yach ma jatho oweyo jo kodi poko jo lowo.

Q9: Musika kende ama nyalo kuro limi ma jatho oweyo?

A9: Musika kende kinyali kuro limi pa jatho kwanyo woko go bedo gi jakonyi pere milwongo ni (*mukuza*).

Q10: jakonyi pa Musika me a' nga?

A10: Jakonyi pa Musika nyalo bedo omini jatho kosa nyamini jatho ka obedo dhako

Q11: Tichi pa jakonyi me aya ango?

A11: Tichi pere riwo paro gi Musika kanyavhiel to timo gimotire matiro pecho pa jatho. Ja konyi me bende nyalo lunjo dhako pa jatho ka kuro nyithindho ma jatho oweyo ma thindho. Mukuza bende kuro lowo ka ineni nyithindho pa jatho fuodi jothindho.

Mukuza bende iketho go ihongo meno ma iketho iye musika to kende go kimiyi go *komi* meno ma *nyathukithuki* gi *tongi* pa jatho.

Musika gi mukuza jie imiyo okewo kwongo

jo to imiyo jo pesa moro mathin kunyo iwachori jo ni; “Jowonyali oro pesa me manyiewo gine gimoro makuro pecho no.” Aka okewo ka otyeko kwongo jodongo aryo me je, Janono achiel bende imiyo go meni ma lamo/kwongo okewo gi miyo go pesa munyo wacho rigo ni; “Kidhi inyiewi gweno makuro jopa neyini ka jobino yokoro.”

Ka kwongi orumo, okewo kwanyo Musika kodi Mukuza to rwako jo kidho chamo chiemo ioti pa jatho. Ka hongo no otundo, jomodongi woko jie gipi bende imiyo jo chiemo to ichamo mbaga to ikedhere.

Jono meno ma jobedo juma pecho, kosa wade pa jatho kutho jodongi ye chien ma hongo mandelo manoki noki maromo sabiti achiel kosa aryo kunyo jokuro kaliel chuka itimo kongo ma jowo buru mafuodi inindo aninda woko.

(Kuro kongo kasiki) – Okewo ma timo tichi ma liedo imako rigo gweno kosa ka gweno ongoye imiyo go pesa maromo nyiewo gweno. Q12: Ango manyalo bedo ka bedi ni okewo kumiyo go gweno kosa pesa?

A12: Ka bedi ni kunyali miyo okewo mutiyo no gweno kosa pesa, meno miyo go lifuoli ka odoki pecho ngeri lifuoli no bende nyalo mieno go…

…それが済むと、クラン・リーダーとクランの成員そして近隣の人々が集まり、何が死をもたらしたのかを話し合うのだ。

誰かが、いかに死んだか、つまり闘病した期間、生没年を公表するとともに、土地や妻あるいは夫、子どもたち、ウシ、山羊などの個人的な遺産について説明する。

家族、あるいは子どもたちは死者が男性なら男性のムシカ (*musika*=後継者) を、死者が女性なら女性のムシカを一人選び出し、遺産を相続させるのである。

Q5: もし死者が未婚だったら、誰が後継者になるのですか?

A5: その場合は、死者が男性なら兄弟が、女性なら姉妹がムシカに選ばれる。結婚していても子どもが生まれていなかった場合には、死者が男性の場合兄弟の息子、女性の場合には姉妹の娘が後継者になる。

死者が既婚男性であっても娘しかいない場合には兄弟の息子が後継者となるし、既婚女性に息子しかいない場合には僚妻が後継者となる。

Q6: 死者に兄弟も姉妹もいなかったら、どうなるのですか?

A6: クランの成員からひとり後継者が選ばれる。

Q7: どうやって選ぶのですか?

A7: クランの責任で選んだ後継者候補を、後継者のためにあつらえた椅子に座らせ、死者の用いていた槍と杖、あれば盾やその他死者が残した品を持たせるのだ。これは誰が後継者となっても同じことである。これらの品がオケウォの一人の手から後継者に渡され、クランの前で、死者がそうであったようにそのあとを継ぐこと、死者がしていたのと同様ひとびとに尽くすことを誓うのである。

Q8: どうして後継者が必要なのですか?

A8: 死者が残した財産や、逆に残した負債の責任を持つためと、死者に対して負債をもつものがそれを返済することができるようにするためである。後継者は兄弟の花嫁代償を支払う義務があるし、兄弟に土地を分け与える義務もあるのだ。

Q9: 死者の財産を管理できるのはムシカだけ

なのですか？

A9：独断ではどうこうできない。ムクザ (*mukuza*) といわれる相談役と合議しながら管理することになっている。

Q10：それは、どういう人なのですか？

A10：死者の兄弟か姉妹であることが多いね。

Q11：どんなことをするのですか？

A11：後継者と手を取り合って死者の家を盛り立てることだ。死者の妻、幼い子どもの面倒を見るし、土地の管理もする。後継者を意味する椅子や槍がないだけで、することは後継者とかわりはない。

ムシカとムクザは、そろってオケウォに誓いをささげ、屋敷のために必要なものを購入するための小額の資金を与えられる。オケウォが人々に誓いをささげたあと、クランの代表者もまたオケウォに誓いをささげ、鶏を購入するための資金を提供する。クランの年長者たちが訪ねてきたときに屠って歓待するための雌鳥を購入するのである。

誓いが済むと、オケウォはムシカとムクザを死者の小屋の中へ導き、食事を与える。外にいる人々にも食事が振舞われ、祝福して共食する。その後解散となる。

屋敷の者と親族は、灰を取り除く日までそこにとどまり、屋外に寝るきまりである。その日にはコンゴがふるまわれ、ピドの終りが宣言される。

この役目を果たしたオケウォは、すべての行事が終わって家に帰るとき、雌鳥がお金をもらうことができる。

Q12：もしオケウォが行事のあとにお金も雌鳥ももらえなかったらどうなりますか？

A12：そんなことがあれば、不幸が人々を襲うだろう。それはとんでもないことだ。…

## 5 「喪」 (*pido*) の禁忌

Q13: Meno kende agima timere ka dhano otho?

A13: Padhola ka dhano otho, gigipinyi man man nitye ma kitim; Paka furi kifuri chukka imadho kongo ma pigi wangijo kosa mwenge ma pigi wngijo kosa dichiang meggi katichi omore, ireyo tanga ilewi kweri (kwe) to ji jochachoko furi ka yikirok orumo.

Q14: Tanga me obedo ango?

A14: Tanga me obedo kaali ma kuchiel ama irego to iwiro ilewi kweri mayeyo ji kidho chako tich indelo pajo.

Q15: Irango kifuri ka dhano otho chukka itimo tanga?

A15: Yochien watieko luwo kwong dhano ma otho paka bedo achile kwong dhano ma pecho, riameno jupecho jo winjo gi remi kengi dhano pajo achiel. Amumiyo jo kikiidhi indelo timo tichi moro je.

Kifuri kende ama kifuri ka dhano otho, to dhok bende kinyiedhi. Ka dhok jo nywol, ma nyithindhi gin fuodi thindho, igonyo nyithindhi rochi to jo dhoth nono. Gime timere chukka ichowo yikirok.

Q16: Irango kinyendhi dhoki ka dhano otho?

A16: I hongo ma dhano otho pecho, thwolo ma kidho nyiedho ngoye doko siem je ongoye. I Padhola nitye nono paka Jopanyirenja, jotero dhiang paka kwere pajo aka riameno jo kinyiedhi dhok kadhano otho paka kwere.

Gigikipiny mani bedo paka yweyo oti ma oriey iye jatho kodi udi mani jie chukka indelo ma liedo.

Indelo ma liedo no okewo ama yweyo udi, diedipo kiri gi fumbirin. Udi, diedipo kiri gi

fumbirin be kiyweyi rupiri ongoye kony ma lonyo. Ngatini kiruki, Nangini kiwiri, ji jokilwokere aka meno je ma timo kweri ma nya' padhola.

I Padhola odoko nitye gigipiny man ma timere paka donjo I udi paka nyathi ma jayachi ka ido otieko nywomo bende kidonj iot pere chukka iliedo kiri gi dhako pere kidhire bothe chiengin ka janywol pere otho.

Onyo nyathi ma nyako bende mutieko nywomirok ka janywoli pere otho bende kidok pecho pere chukka dwoko mukola. Kada ka go okidho pecho pere kidonji iot themi ka lanindo, Nindo ifumbiro.

Q17: dwoko mukola me ango?

A17: Dwoko Mukola me bedo ama; Nyathi ma nyako mmunywomere kidho pecho pere to tedo kwon gi ringo kodi gweno to tingo chiemo mu chiek ka tero yo thugini chiemo no.

Chiemo me ichamo idier oti pa jatho no. Dichieng meggi ka nyatth ma nyako me nyalo dwoyo kiri kongo bende tingo tero to imadho yo thugin koro.

Ka nyathi manyako mu nywomere bori tingo moko pere gi gweno to nyiewo ringo to tedo yo thugin koro.

Q18: Jadwong nende iwacho kwong kongo kosa mwenge ma piggi wangi jo. Gime timere nedi?

A18: Mwenge ma piggi wangi jo me bedo mwenge midhingo ka hongo moro machieki otieko kadho chukka yiki jatho ri jodongo gi monidongo ni jowomadhi machowo ywaki. I madho gi atonga ni chiengino oido waywaki onyo pama ywaki otieko rumo. Wiyi ji wowili gi jatho rupiri otyeko kadho onyo chaki kisangala.

Mwenge me ka ochieki imondo madho go odikin mangich. Ka ikidho jyengo mwenge, igalagasa ma nyutho chako kisangala.

Ka ineni matooke ongoye madhingo mwenge me, idwoyo kongo ma bende imadho gi atonga achiel paka mwenge.

Ka mwenge kosa kongo me otyieko chieki, ikiro mani ikalieli, mani iwiro ilaki kwe ma ifuro gine ma ketho ranyuthi ma yeyo ji chako furi kosa tichi indelini pajo.

Q19: Irango siyo Mwenge kosa Thingi kongo ikiro I kalie?

A19: Jopadhola jo niggi yeyo ni ka ji pajo otho fwodi jono jobedo gijo to joma kwo jokineni amomiyo mwenge me kosa kongo me ikiro ma miyo jo bende jochaki kisangala gi joma kwo.

Q20: Irango Mwenge kosa Kongo me imondo madho odikin mangich?

A20: Mwenge kosa kongo me imondo madho odikin rupiri paka nyoro ji jodongjo nindo gi gutti kodi paro ma remi, aka Mwenge kosa kongo me obedo machako kisangala amimiyo imondo gine odikin ngeyi dhano jie ochaki ndelo manyien gi kisangala.

Mararyo, odikini no ama nwango ji manyoro jonindo ikalieli fuodi joko ayi jokedhhere.

Q21: Kongo kosa Mwenge ma piggi wang jo me nga matimo?

A21: kongo me jopecho kodi jogger jo chokere kanyachiel to joyiko ngeri ma dwoyo. Kongo kosa mwenge ka joyere to joyero ndelo ma madho.

Okewo tongo matooke ka obedi mwenge me kosa chielo moko kiri gi dwoyo kongo. Ka mwenge ochiel, okewo ama twomo; to ketho riji

## 現地語 (Dhopadhola) 資料対訳編

amadha. Ka obedi kongo, okewo ama muro pii to jiengo kongo ri ji. Medho me jie imadho idier diodipo odikin.

Ka medho me ma pigi wang jo otyiek madho, kenyo iyeyo jii kidho indelo timo tichi pajo. Nyiri munywomere bende iyeyo jo dok pechini pajo…

Q13: 人が死んだときに行うのは、それだけで  
すか？

A13: パドラで人が死んだときに行ってはなら  
ないことは、まだいくつもある。

たとえば、耕作だ。死者の家族は、埋葬のあ  
とコンゴカムウエンゲを飲まないうちは、畑を耕  
してはならない。農繁期で、先延ばしできない仕  
事がたくさんあるときには、少量のコンゴなどを  
鍬に振りかけて畑に持っていく許しを乞う。

Q14: タンガ (*tanga*) とは何ですか？

A14: それは、炒っていないシコクピエを粉に  
して水と混ぜたもので、埋葬の日のあとこれを  
耕作用の鍬にふりかければ、家族が畑を耕しに  
出てもよいのだ。

Q15: どうしてタンガをしなくて耕作してはい  
けないのですか？

A15: すでに言っているとおり、家族の一員が  
死んだのだ。残された家族がその喪失感で幸せ  
ではないのはどんな場合でも当たり前のことだ  
ろう。畑に行って何か仕事をするような気にな  
らないのは当たり前のことだよ。

畑仕事だけではない。子どもを生んだばかり  
でまだ子牛が幼いとしても、ウシの乳搾りだっ  
てしない。埋葬儀礼がすべて済むまで仔牛は親  
の乳を飲み放題だ。

Q16: なぜ死人が出たからといって乳搾りもし  
ないのですか？

A16: 家で死人が出たら誰一人として元気が出

ない。何もする気が起きないのだ。

ここパドラでは、ニイレンジャ (Niirenja)  
・クランのように、ウシをトーテム (*kwero*)<sup>8</sup>  
のようにして非常に大切にしているクランもある。  
そうでなくとも人びとはウシを大切にしている。  
人が死んだら搾乳などできるものではない。あ  
まりに大切なのでときに憎らしくなるほどだ。

それ以外にも遺体を安置していた小屋だけ  
でなくそれ以外の小屋の掃き掃除も、通常リエド  
の日に行うことになっている。リエドの日  
に、オケウォや姪に命じて小屋と屋敷のなかを掃  
き清めるのだ。

パドラでは、家族のなかに死者が出ると埋葬  
儀礼が終わるまでは悲しみの時間であり、なり  
ふりを構っている場合ではない。したがって屋  
敷のなかを清掃したり、服を着替えたりする余  
裕はないし、靴も履かず、水浴びもしない、そ  
れがパドラの文化なのだ。

また、ほとんどの人たちが根強くかんがえて  
いることとして、既婚者がなくなったとき、つ  
まり父または母がなくなったときには、その息  
子や娘は、儀礼の義務をすべて果たすまで自分  
たちの小屋に戻ることを禁じられる。たとえば、  
娘の夫は儀礼で屠る山羊を持ってこなければな  
らないし、息子もそうである。そうでなくては、  
自分たちのベッドのある小屋で眠ることは許さ  
れないのだ。これら自分の親の名誉を文化的に  
尊重する行事のすべてが滞りなく行われ、宴会  
が終了してはじめてすべてが成功裡に終わること  
になるのだ。もし、娘がこれらの義務を果たさ  
ずに家路につくと、当然のことだが、母屋には  
入れず、キッチン的小屋で眠る羽目になる。

<sup>8</sup> *kwero*に対しては *totem* という英語が普通に  
あてられているのでここにはそれに従う。

また、夫はその気にならないはずだが、無理にでも性交渉を持とうものなら、死者の霊に襲われることだろう。

Q17: ムコラを返す、とは何ですか？

A17: 結婚した娘が嫁ぎ先に行き、牛肉、鶏、コンゴなどを整えてまたそれと同じものを死者が横たわる小屋で食べるのだ。ビールになり、それが終わると帰ることが許される。もし、父母の屋敷から遠くに嫁に行っている場合には、シコクビエの粉、雌鳥を持ってきて肉を買い、父母の屋敷で調理して同じことを行う。

Q18: コンゴとムウエンゲで鍬を畑へ持ってゆけるようにするというお話でした。どのようにするのですか？

A18: このムウエンゲは、埋葬があったとき、時間を短縮し、老人と老婆が無事に帰りつくためにもつくられるものだ。酔うと死んでしまった人のことも、悲しみも忘れてしまい、ゆったりと自由な感じになる。飲み始める前に、祝福を意味するユーヤレイションが行われ、朝から飲み始められる。コンゴについても同様だ。どちらかをほんの少し墓と鍬に注げば、家族の成員は畑に行ってもいいことになっている。

Q19: どうして墓に少し注ぐのですか？

A19: アドラの信仰では、死んだ家族の成員は、目には見えないけれども家族とともにとどまっていると考える。だから墓にコンゴやムウエンゲを注いで生者とともに幸せな気持ちになってもらおうとするのだ。

Q20: なぜ、コンゴやムウエンゲを飲むのは朝早くでなければならないのですか？

A20: 人々は鬱々たる心境で眠りにつき、重苦しい考えに支配されていた。これからは楽しむのだ、という気持ちで朝早く飲むのだ。また、人々が外で眠っていてどこへもいけなかったか

ら朝早く飲む、ということもあるね。

Q21: だれがお酒を用意するのですか？

A21: 家族の成員と近隣の人々によって、飲む日を見て用意される。実際には、オケウオがこれらのことをすべて取り仕切り、全員に配る役目を果たす。コンゴのためのお湯を沸かすのもオケウオの役目だ。屋敷のなかで、朝飲むのだ。

コンゴとムウエンゲを飲み終わると、人々は畑へ出てもいいし、結婚しているものは帰って通常の生活に戻ってよい…

## 6 「灰を集める」儀式

Q22: *nende iwacho kwong wach ma jowo buru, gime bedo nedi*

A22: *jowo buru me bedo ama; kadhano otho, imoko mach idie dipo ma ji bedo ka jo oyo ka jo kuro kaliel. Mach me bedo a oya. Kitedi gine / iye.*

*Ka dhano otho iye, okewo won ama omo yen muthwo idudi to moko mach indelo meno madhano otho iye.*

*Indelo meno ma otyek yikirok, imiyo okewo gweno to goyo ikasiki no to bulo imach no to chamo. Nger gweno me jopecho jokicham. Mach me ibedo ka I oyo tundo indir ma ila jowo woko.*

*Ka ndiri otundo ma jowo mach kosa buru, okewo bako moko. Ka moko ochiek to ichielo to idwoyo kongo. Ka kongo ochiek, ichako madho worn dir maditi bedo I mukaga aka ma sabiti imondo wodho woko daki no to doko ijiengo kongo man ma jodongo inyimi dhout pa jatho to imadho.*

*Indelo ma sabiti no ama jogger gi wade jo bino kodi kongo pajo to bende jo jiengo to jomadho. I hongo no ineko diel kosa dhiang to*



ichamo mbaga.

Q23: Kongo ma neko mach me idwoyo kune?

A23: Paka lumbe, kongo ma neko mach bende idwoyo ayigini adeki jie iot pa jatho.

Q24: Ka ijowo buru itimo nedi?

A24: Buru ma ijowo me bedo buru ma kasiki ma ido ioyo idier dio dipo pa jatho.

Ma mukaga wor ijiengo kongo mma dio ot, kongo me imadho yawo piny ma ndelo ma sabiti to imedho kano ji wero gi kisangala. Mafuodi piny kuchoti (keko), okewo jowo woko buru idier dio dipo kiri gi yien ma yido ti liel to kidho konjo woko bor gi pecho idudi to dwoko to wodho woko dak ma nyoro ojiengi wor to konjo woko thingi.

Okewo wodho dak kongo man manyien to jiengo inyimi dho o tidier dio dipo. Kongo me imadho gi kenyo ma kikow chukka rumo. Okewo bende jiengo kongo pere ikama nende ojowo iye buru gi nyathi gweno pere bende imiyo ma kisewila go.

Mafuodi jogger jokochokere, okewo yweyo ot kiri gi dier dio dipo jie. Ka ji otieko chokere okewo jiengo rigo kongo to jo madho. Munyo tichi pere bedo muro pii kodi konjo I kongo. Ka medho me orumo, meno otiek jowo buru nyaka jupecho jo donjo I udi pajo nindo gi chiego thigo gi ma udi man mani ma dier dio dipo no.

Q25: Irango ijowo buru?

A25: Yado chon ma judongo, buru oyido kijow aweya kenyo to mukula won mol gine chukka rumo.

To pama buru ijowo rupiri itero paka yuk ma kocho dier dio dipo, ber okonji woko aka ji jo mito ni wiyi jo owili kodi ngat ma otho.

Q26: ka bedi ni nyathi mathin otho mach bende imoko aka ijowo buru?

A26: Jopadhola jo tero ni nyathi mathin ka otho sawa man kinyali moko moko mach rupir itero paka malaika (fuodi kotegino) riameno kiri ywaki bende samani kiywaki be.

Riameno buru ongoye ma ijowo rupiri go fwodi onwango ongoye gi chain pa jono meno ma jotegino; riameno lumbe bende kinyal timo piri ot bende ongoye. Ka otieki yiko jatho no meno kende akare.

Q27: Irango ot pa jatho I chiego ka otieki jowo buru?

A27: Ot pa jatho ma otyeko nywom kosa mutyeiko nywomere ki chiegi ka fuodi ngata achiel kwo to inyalo chiego ka ji aryo jie jo tyeiko tho. Ka oyido nyithindho nitye mathindho to jobedo pa wade.

To ka ji aryo jie jo tyeko tho, oti ichiego munyo jupadhola juworo jwogi me iyawo jo kosa iwodho jo woko to jokadho bothi wadi gini munyo oti pa jatho ikedho woko...

Q22: 「灰を集める」 (*jowo buru*) についてお話されました。それはどういうものですか？

A22: 人が死ぬと、人々が集まった死者の屋敷のなかでは葬送儀礼の間じゅう焚き火がともされている。これは料理のためではなくて葬儀に集まった人々が暖をとるためのものだ。前にも言ったとおり、死者が出た日にオケウォがブッシュに入り、乾いた丸太を探してきて火をとすのだ。

埋葬儀礼のあと雌鳥をもらったオケウォは、その丸太に雌鳥を打ちつけて殺し、焼いて食べる。この火は「灰を集める」日までそのままと

もしておかれる。オケウォはシコクビエをあつらえて粉にし、それを炒ってコンゴをつくる。ふつうそれは土曜日と日曜日に飲まれる。死者の屋敷の門の前に壺がおかれ、人々にも飲んでもらう。日曜日になると、近隣の人々や親族も加わって死者の屋敷でビールを飲む。

Q23：どこでコンゴをつくるのですか？

A23：「灰を集める」場合も、最終葬送儀礼とまったく同じようにつくられる。死者の小屋で、三つの小さな壺をつかってつくるのだ。

Q24：「灰を集める」とはいったいどのようなことをするのですか？

A24：死者の屋敷で炊かれていた丸太の灰を集めるのだ。土曜日の夜、コンゴの壺が一つ屋敷に運び込まれ、夜通し飲まれる。これは追加することは許されない。人々は陽気に歌い踊る。朝が来る前に、オケウォが屋敷にある灰をかき集める。焼け残った丸太も運び出され、どこか遠くに打ち捨てる。帰ってくるとオケウォは、夜のあいだに飲み残したコンゴを壺から捨てる。コンゴがいっぱいに入った新しい壺が運び込まれ、また飲み始める。これは飲み終わるまでは動かされることがない。オケウォも灰を取り除いた場所に壺を置いて飲み始め、鶏が彼に供される。近隣の人々が集まってくるまでにオケウォは小屋と屋敷を掃き清める。人々が来るとオケウォはコンゴをふるまい、お湯を注いでもてなす。近隣の人々は終日コンゴを振舞われ、日が暮れて帰るとようやく小屋の扉を閉めて開放感を味わう。日常がまた始まるのだ。

Q25：なぜ灰を集めるのですか？

A25：昔は灰を集めず、雨が洗い流すままにしていたらしい。最近は灰をごみと同じように考えて死者のことを忘れるために集めて捨てることにしたのだろう。

Q26：もし小さな子が死んでも焚き火をして灰を集めるのですか？

A26：アドラは子どもが死んでも火はともさないし、喪にも服さない。埋めてしまえばそれまでで、葬送儀礼もしない。

Q27：「灰を集め」たあと、死者の小屋に鍵をかけるのはなぜですか？

A27：結婚している者の片方が死んでも小屋に鍵はかけない。両方死んではじめて小屋に鍵をかけるのだ。まだ子どもが小さい場合には、親族とともに暮らすことになる。扉を閉めるのは、恐れもあるし、死霊も怖いということもある。また、彼らは彼らで安らかに過ごしてほしい、ということもあるね。これらの死霊は、葬送儀礼の一環として人々が死者の住んでいた小屋を壊すときにどこかへ行くと信じられているのだ…。」

## 写真解説

### 写真1 インドウリを鳴らす

2012年撮影。この写真では6つが鳴らされているが、1つだけのことも、2つのこともある。これがクランレベルの違いなのか、その該当する屋敷に伝承された慣習によるものなのかは今のところ確実なことは言えない。

### 写真2 喪をしるしづける丸太

2012年撮影。暖をとるためと、最低限の明かり、そして死霊やウィッチの接近を防ぐためにこの丸太の灰を体に塗る。

### 写真3 遺体を守る遺族の女性たち

2012年撮影。弔問客は必ず遺体と対面しなければならない。親族のなかの女性たちは遺体の周囲で遺体を見守る。

### 写真4 弔問客はまず遺体と対面する（「最後の敬意」という）

2012年撮影。「最後の敬意」自体はキリスト

教の習慣にもあるが、アドラ人たちも伝統と認識しているようだ。香典のような金銭を持参する他、白いシャツなど死者との関係の近さにより、持ちよるものが決まっている。

#### 写真5 集まってくる参列者（手前に丸太も見える）

撮影時期は未詳。1990年代の終わり。葬式はふだん交流の少ない親族や友人の社交の場でもある。どんなに遠くても万難を排して参加することが期待される。出席すべき人間が欠席すると、死んだものの死因を議論する際に欠席者の妖術・邪術あるいは毒の介在した可能性が言及されることもある。

#### 写真6 アジョレを踊る

1997年撮影。アジョレは隣接するイテソの言語では、「軍隊」を指す。文字通り、厳しい戦いで死んだ様が歌詞で叙述される。

#### 写真7 アジョレを奏でる楽団（ジョンディジョ）

撮影時期は未詳。1990年代の終わり。ジョンディジョ (*jondijo*) は先天的な音楽的能力を受けついでその職に就く例が多い。楽器はテケ (*teke*)、弦楽器トンゴリ (*tongoli*)、そしてロングドラム、フンボ (*fumbo*) が基本構成である。

#### 写真8 出棺の瞬間

2012年撮影。棺には死者が男性なら右肩が下、女性なら左肩を下にして横向けに納める。性交の正常位を模したものの。棺は近親の男たちが運ぶ習慣となっている。

#### 写真9 別の葬儀での出棺

2012年撮影。この葬儀では私の出席した中では唯一、死者との対面が一切行われなかった。遺体の損傷が激しかったのか腐臭もひどかった（シャツで密閉しようと結んだ形跡がある）。当然、死因に関わる議論と相続に関する議論は紛糾した。

#### 写真10 コンパウンドに引き出すことも

安置した棺の前でミサを行う例も見られる。これは各派のキリスト教の宗派の違いによるものようだ。

#### 写真11 準備された墓穴

2012年撮影。かつては専門の集団があったというが、現在は死者に関係が薄い近隣の人が単純労働として雇用される例が多い。遺族が行っている例もあったが、周囲からは奇異に見られていた。

#### 写真12 棺を前にミサとスピーチが行われる

2011年撮影。クラン、地方行政の代表、著名人によりスピーチとバイオグラフィ朗読が行われる。

#### 写真13 墓穴の前で讃美歌を歌う

1997年撮影。どの局面で聖書が朗読され、讃美歌が歌われるかは宗派による違いがある。

#### 写真14 墓穴に運ぶ

1997年撮影。最終的な別れ。あるケースではこの段階で町に出ていた娘が到着したが、対面はもう認められなかった。

#### 写真15 最後の別れに讃美歌を歌う

1997年撮影。天に向かって両の手のひらを捧げつつ歌う場合もある。

#### 写真16 参列者は一掴みずつ土塊を投げる

2012年撮影。「埋める」作業に全員で参加することの象徴的所作であるが、すぐにスコップでの埋葬作業がはじまることが多い。その上に、裕福な遺族の場合にはセメントを塗る作業が即日施され、後日大理石などで墓石が建設される。資金が乏しい場合、石を積み重ねて場所を示し、資金が貯まってからセメントを塗ることになる。

#### 参考文献

A Committee of the Royal Anthropological

- Institute of Great Britain and Ireland  
 1971 *Notes and Queries on Anthropology*, Sixth Edition, Revised and Rewritten, pp.49-50.
- Clammer, J.  
 1984 *Approaches to Ethnographic Research*, In Roy Ellen (ed.), *Ethnographic Research: A Guide to General Conduct*, London: Academic Press.
- Gruber, J.W.  
 1967 Horatio Hale and the Development of American Anthropology. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 111, pp. 5-37.
- Malinowski, B.  
 1922 *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London: Routledge & Kegan Paul.
- マリノフスキ、B  
 2010 『西太平洋の遠洋航海者—メラネシアのニュー・ギニア諸島における住民たちの事業と冒険の報告』（増田義郎訳）講談社。
- オグデン & リチャーズ  
 1951 (1923) 『意味の意味』（石橋幸太郎訳）刀江書房。
- Radin, P.  
 1965 (1933) *The Method and Theory of Ethnology: An Essay in Criticism*, Basic Books.
- 梅屋 潔  
 1995 「「象徴」概念は「合理」的に埋葬さうるか？—新潟県佐渡島の貉（むじな）信仰から」『民族學研究』第59巻4号、342-365頁。
- 2008 「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」『人間情報学研究』第13巻、131-159頁、東北学院大学人間情報学研究所。
- 2009 「ウガンダ・パドラにおける『災因論』—現地語（Dhopadhola）資料対訳編」『人間情報学研究』第14巻、31-42頁、東北学院大学人間情報学研究所。
- 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。
- Urry, J.  
 1984 A History of Field Methods, In Roy Ellen (ed.), *Ethnographic Research: A Guide to General Conduct*, London: Academic Press.
- Werner, O. & G. M. Shoepfle  
 1987a *Systematic Fieldwork, Vol.1, Foundations of Ethnography and Interviewing*, London: Sage.
- 1987b *Systematic Fieldwork, Vol.2, Ethnographic Analysis and Data Management*, London: Sage.

### 【付記】

小論は、平成24年度～26年度科学研究費補助金（基盤研究（C）、課題番号24520912）「アフリカ妖術研究の理論を検証する—ウガンダの事例にもとづく微視的分析」（研究代表者梅屋潔）の一部をなす。有益かつ建設的なコメントをくださった匿名の査読者に感謝する。

[2013年12月4日受理]

現地語(Dhopadhola)資料対訳編



写真1 ンドウリを鳴らす



写真5 集まってくる参列者(手前に丸太も見える)



写真2 喪をしるしづける丸太



写真6 アジョレを踊る



写真3 遺体を守る遺族の女性たち



写真7 アジョレを奏でる楽団(ジョンディジョ)



写真4 弔問客はまず遺体と対面する  
('最後の敬意'という)



写真8 出棺の瞬間



写真9 別の葬儀での出棺



写真13 墓穴の前で讚美歌を歌う



写真10 コンパウンドに引き出すことも



写真14 墓穴に運ぶ



写真11 準備された墓穴



写真15 最後の別れに讚美歌を歌う



写真12 棺の前にミサとスピーチが行われる



写真16 参列者は一掴みずつ土塊を投げる